

En la transición del siglo 20 al siglo 21, un grupo selecto de estudiosos de varios países se ha propuesto poner a disposición del pueblo evangélico de habla castellana una serie de comentarios que combinen la exégesis de la Biblia con el conocimiento de la realidad hispanoamericana, con miras a la obediencia de la fe en todas las áreas de la vida. Para esta noble tarea la Sociedad Bíblica Internacional les concedió el permiso de usar como base la *Nueva Versión Internacional* (NVI) de la Biblia en castellano (1999), fruto de una década de labores en las cuales participaron varios de los autores. A lo largo de los diez años de trabajo los traductores de la NVI fueron acumulando una cantidad considerable de materiales exegéticos que posteriormente podrían usarse en diferentes proyectos literarios. Como la misma versión de la Biblia, esta serie de comentarios es el resultado de esos estudios y de la profundización en el texto bíblico lograda por ese medio. A la vez, no quiere tratar sólo el texto bíblico en su situación histórica, sino también el texto dentro del contexto actual, con todos los desafíos que éste plantea a los discípulos de Cristo. Si la Escritura fue inspirada por Dios «a fin de que el siervo de Dios esté enteramente capacitado para toda buena obra», es lógico esperar que los comentarios bíblicos se orienten hacia el mismo fin. De ahí que el CBI se caracteriza por este esfuerzo constante por combinar la exégesis con la homilética, y lo académico con lo práctico. Toda la serie, que se publica en colaboración con la Fraternidad Teológica Latinoamericana, está diseñada para proveer al predicador las herramientas básicas para un ministerio de exposición bíblica que haga posible, por la acción del Espíritu Santo, que el pueblo cristiano escuche la voz de Dios en su propia situación. Este es el objetivo de Apocalipsis (caps. 6-11), el segundo volumen de una obra en tres tomos.



**KAIROS**  
Ediciones

Juan Stam

# APOCALIPSIS

TOMO II  
(capítulos 6 al 11)



TEXTO DE LA NUEVA VERSION INTERNACIONAL  
El mensaje de la Biblia en lenguaje contemporáneo



Juan Stam, estadounidense por nacimiento y costarricense por adopción, se doctoró en teología por la Universidad de Basilea, Suiza. Ha ejercido la docencia en varias instituciones teológicas y universitarias de América Central y de otros lugares del mundo. Actualmente ejerce la docencia en la Universidad Evangélica de las Américas (UNELA), San José, Costa Rica. Es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y ha escrito varios libros y numerosos artículos. Entre sus libros se destaca *Apocalipsis y profecía: las señales de los tiempos y el tercer milenio*, publicado por Ediciones Kairós.

# COMENTARIO BIBLICO IBEROAMERICANO

## APOCALIPSIS

Texto de la  
*Nueva Versión Internacional*

### Editores:

C. René Padilla, Moisés Silva,  
Luciano Jaramillo

Juan Stam

**APOCALIPSIS**  
**TOMO II**  
**Capítulos 6 al 11**  
**Comentario**

**KAIROS**  
Ediciones

Buenos Aires – Año 2003



Copyright © 2003 Ediciones Kairós  
*Ediciones Kairós* es uno de los departamentos  
 de la Fundación Kairós,

José Mármol 1734, Florida, 1602 Buenos Aires, Argentina

Diseño de portada: Adriana Vázquez

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la portada, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo de los editores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Todos los derechos reservados  
 All rights reserved

Impreso en Argentina  
 Printed in Argentina

ISBN 987-9403-58-4

Publicado y distribuido por Ediciones Kairós  
 en colaboración con la Fraternidad Teológica Latinoamericana

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
ABREVIATURAS	13
BOSQUEJO GENERAL	17
<b>III. SEGUNDA PARTE: VISIONES DE LA HISTORIA (6:1-16:21)</b>	21
- <i>En Cristo, cielo y tierra se tocan</i>	22
A. Los siete sellos (6:1-8:5)	23
- <i>Si el Cordero abre los sellos, la historia está en buenas manos</i>	27
- <i>De nuevo, creación y redención van de la mano</i>	29
1. Los cuatro jinetes (6:1-8)	30
a. Primer sello: el caballo blanco (6:1-2)	31
- <i>Una nota hermenéutica: ¿cómo entender hoy pasajes de sentido ambiguo?</i>	36
- <i>Los cristianos vivimos desde la victoria que ya ganó Cristo</i>	37
b. Segundo sello: el caballo rojo (6:3-4)	38
- <i>El caballo rojo sigue corriendo... ¡al galope!</i>	42
- <i>La industria armamentista se declara... ¡amenazada por la paz!</i>	44
- <i>Detrás de tanto odio y violencia tiene que haber fuerzas diabólicas</i>	48
- <i>El caballo rojo cree en la guerra justa (las suyas, por supuesto)</i>	50
- <i>¡En el caballo rojo nunca anda montado Cristo!</i>	51
- <i>No debemos confiar en caballos: ¡La cruz ha revolucionado los esquemas de poder!</i>	52
c. Tercer sello: el caballo negro (6:5-6)	53
- <i>Especular con la necesidad humana es pecado grave</i>	57
- <i>No cabe duda: en el mercado se mueven fuerzas muy oscuras</i>	61

- <i>A veces el caballo negro se llama agroexportación</i>	62
- <i>Un profeta con la cabeza en el cielo y los pies en la tierra</i>	64
d. Cuarto sello: el caballo verdoso amarillento (6:7-8)	65
- <i>Necrofilia: la muerte nos fascina</i>	69
- <i>En la historia hay que tomar partido: o estamos con la muerte, o estamos con la vida</i>	70
2. Quinto sello: mártires bajo el altar celestial (6:9-11)	71
a. Una teología del martirio (6:9)	71
b. El reclamo de los mártires (6:10)	74
c. La respuesta al reclamo de los mártires (6:11)	75
- <i>Sangre de mártires, semilla del Reino</i>	77
- <i>El martirio: una derrota que es victoria</i>	78
- <i>¿Es cristiano orar por la venganza?</i>	80
- <i>El don divino de la impaciencia</i>	82
3. Sexto sello: el terremoto escatológico-cósmico.	83
Se sacuden los cimientos (6:12-17)	
a. Las catástrofes cósmicas (6:12-14)	83
- <i>Pautas para interpretar los símbolos cosmológicos</i>	85
i. Un gran terremoto (6:12a)	89
ii. El sol se oscureció (6:12b)	90
iii. La luna entera se tornó roja (6:12c)	92
iv. Las estrellas cayeron como higos (6:13)	93
v. El firmamento desapareció como cuando se enrolla un pergamo (6:14a)	94
vi. Todas las montañas y las islas fueron removidas (6:14b)	95
- <i>“Cuando tiemblan los cimientos”</i>	97
- <i>La falacia del continuismo</i>	98
b. El pánico de los poderosos (6:15-17)	99
i. Una lista de siete grupos (6:15a)	100
- <i>¿De qué lado está Dios?</i>	103
ii. Actitudes de los poderosos frente al juicio de Dios (6:15b-17)	104
- <i>Misión imposible: ¡esconderte de Dios!</i>	111

4. Un doble interludio: Dios protege a los fieles (7:1-17)	112
a. Primer interludio: los 144.000 sellados (7:1-8)	114
i. Escenario introductor (7:1-3)	114
- <i>Para reflexionar</i>	118
ii. El censo de los sellados del Señor (7:4-8)	119
b. Segundo interludio: la multitud innumerable (7:9-17)	123
i. La visión de una multitud multicultural (7:9-10)	125
ii. La adoración de los ángeles (7:11-12)	129
- <i>¡Cuán grande es él!</i>	131
iii. El diálogo con el anciano (7:13-17)	138
- <i>¡El cielo será una fiesta!</i>	149
- <i>La fiesta de las Enramadas nos llama a un estilo de vida más sencillo y solidario</i>	151
5. Séptimo sello: silencio en el cielo (8:1-5)	153
a. Media hora de silencio (8:1)	154
b. Los siete ángeles de la presencia (8:2)	156
c. El otro ángel (8:3-5)	158
- <i>Busquemos a Dios en los silencios y descansos de la vida</i>	161
- <i>Cuando oramos, Dios se complace, los ángeles se callan, y el cielo entero exhala perfume</i>	165
- <i>La historia pertenece a los intercesores</i>	168
B. Las siete trompetas (8:6-11:19)	170
- <i>¿Cómo podemos entender pasajes tan chocantes?</i>	172
1. Las cuatro primeras trompetas (8:6-12)	181
a. La primera trompeta (8:7)	182
b. La segunda trompeta (8:8-9)	185
c. La tercera trompeta (8:10-11)	187
- <i>Una fórmula segura para vivir amargado</i>	189
d. La cuarta trompeta (8:12)	191
2. Un águila ominosa anuncia tres ayes (8:13)	194
3. Los tres ayes (las tres últimas trompetas) (9:1-11:19)	198
a. Primer ¡Ay! (quinta trompeta): langostas demoníacas (9:1-12)	199
i. El origen de las langostas (9:1-2)	200
- <i>El abismo existe, y el diablo también!</i>	205

<i>- La vida sin Dios es un abismo sin firmamento arriba ni fundamento abajo</i>	207
<i>- Hoy día hay muchas humaredas, ¡hasta nucleares!</i>	211
ii. Las langostas-escorpiones (9:3)	213
iii. Control divino de las langostas (9:4-5a)	214
<i>- Dios no es torturador</i>	219
<i>- Para los cristianos la muerte no es escape del dolor sino invitación a la vida</i>	221
<i>- Cuando me llames</i>	221
iv. La descripción de las langostas (9:7-10)	222
v. El ángel del abismo, rey de las langostas (9:11)	224
<i>- Dios construye, el pecado destruye</i>	227
vi. Transición al segundo ¡Ay! (9:12)	229
b. Segundo ¡Ay! (sexta trompeta): caballos dragones (9:13-21)	229
i. Una introducción curiosamente indirecta (9:13-16)	230
ii. Descripción de la caballería demoníaca (9:17-19)	241
iii. Reacción de los sobrevivientes (9:20-21)	245
<i>- ¿Qué lecciones nos enseña la sexta trompeta?</i>	249
4. Un doble interludio sobre misión profética (10:1-11:14)	255
a. Primer interludio: el librito agridulce (10:1-11:2)	257
i. Un ángel muy grande con un librito muy pequeño (10:1-2)	259
ii. Los siete truenos: un mensaje que Juan no pudo compartir con nadie (10:3-5)	264
iii. Un juramento anuncia el fin inminente (10:5-7)	267
iv. Una vocación profética renovada (10:8-11:2)	275
<i>- ¡Aun donde parece no haber bendición, Dios tiene algo para nuestra vida!</i>	293
b. Segundo interludio: los dos testigos, una parábola del testimonio profético (11:3-14)	310
i. Descripción de los dos testigos (11:3-6)	315
ii. El lugar de los hechos narrados (11:8)	321
iii. Muerte de los dos testigos e ignominia de sus cadáveres (11:7-10)	322
iv. Resurrección y ascensión de los dos testigos (11:11-13)	334

<i>- Una parábola para orientar nuestro testimonio profético</i>	344
5. Séptima trompeta (11:15-19)	359
a. El grito de victoria desde el cielo (11:15)	361
b. El cántico eucarístico de los veinticuatro ancianos (11:16-18)	366
c. Visión final de la séptima trompeta (11:19)	374
<i>- Las verdades más grandes sólo se pueden expresar cantando</i>	377
<i>- Destruir la tierra es un pecado grave</i>	378
<i>- Tu Reino es justicia, tu Reino es paz</i>	379
<i>- Es muy importante saber quién, al fin, tendrá el Reino</i>	382

## PRESENTACIÓN

Hace algún tiempo Editorial Caribe emprendió el ambicioso proyecto del *Comentario Bíblico Hispanoamericano (CBH)*. La intención era publicar un comentario que arrojara “la luz de la Palabra sobre los ásperos caminos por los que transita el pueblo de habla hispana en todo este vasto hemisferio”. Lamentablemente, por razones ajenas al Consejo Editorial, el proyecto quedó trunco con la publicación de nueve de los cuarenta y cinco tomos que se habían planeado.

Ediciones Kairós, con el respaldo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, se ha propuesto llenar ese vacío con la publicación del *Comentario Bíblico Iberoamericano (CBI)*, basado en la *Nueva Versión Internacional (NVI)* de la Biblia en castellano (1999). Por el permiso para usar esta nueva versión que promete ocupar en el mundo hispanoparlante un lugar de predilección entre las traducciones de la Biblia, agradecemos de todo corazón a la Sociedad Bíblica Internacional.

La NVI es el fruto de una década de labores por parte de un grupo de estudiosos evangélicos de la Biblia, de varios países del continente. A lo largo de los diez años de trabajo los traductores fueron acumulando una cantidad considerable de materiales exegéticos que posteriormente podrían usarse en diferentes proyectos literarios. Esperamos que esta serie de comentarios, varios de cuyos tomos serán escritos por los traductores de la NVI, sirva para difundir los resultados de esos estudios y su profundización en el texto bíblico.

Cabe señalar, sin embargo, que los comentarios de esta serie, como los de la serie que la precedió, no quieren tratar sólo el texto bíblico en su situación histórica, sino también el texto dentro de nuestro contexto actual, con todos los desafíos que éste nos plantea como discípulos de Cristo. Si la Escritura fue inspirada por Dios “a fin de que el siervo de Dios esté enteramente capacitado para toda buena obra”, es lógico esperar que los comentarios bíblicos se orienten hacia el mismo fin. De ahí que el CBI se caracteriza por este esfuerzo constante por combinar la exégesis con la homilética, y lo académico con lo práctico.

Hoy más que nunca hace falta que el pueblo evangélico profundice sus raíces en la Palabra de vida. Esperamos que este comentario contribuya a este propósito, para alegría de los escritores y los editores de la serie, y para la gloria de Dios.

*Los editores*

## ABREVIATURAS

BJ	Biblia de Jerusalén
BPL	Biblia para Latinoamérica
RVR	Versión Reina-Valera Revisada 1960
DHH	Dios Habla Hoy (Versión Popular)
LXX	Septuaginta
NBE	Nueva Biblia Española
NIV	<i>New International Version</i>
NVI	Nueva Versión Internacional
<i>AdvHaer</i>	<i>Adversus Haereses</i> (Ireneo)
<i>Ant</i>	<i>Antigüedades de los Judíos</i> (Josefo)
<i>ApAbr</i>	<i>Apocalipsis de Abraham</i>
<i>ApElías</i>	<i>Apocalipsis de Elías</i>
<i>ApMoi</i>	<i>Apocalipsis de Moisés.</i>
<i>Apoc</i>	<i>Apocalipsis</i> (Andrés de Cesarea)
<i>ApSof</i>	<i>Apocalipsis de Sofonías</i>
<i>Aristeas</i>	<i>Carta de Aristeas</i>
<i>AscIs</i>	<i>Asunción de Isaías</i> (o <i>Martirio de Isaías</i> )
<i>2 Bar</i>	<i>2 Baruc</i> (Apocalipsis de Baruc siríaco)
<i>3 Bar</i>	<i>3 Baruc</i> (Apocalipsis de Baruc griego)
<i>4 Bar</i>	<i>4 Baruc</i> (Paralipomenos de Jeremías)
<i>Bern</i>	<i>Bernabé</i>
<i>2 Clem</i>	<i>2 Clemente</i> (Anónimo)
<i>Cor</i>	<i>Carta a los Corintios</i> (Clemente de Roma)
<i>Crón</i>	<i>Crónicas</i> (Eusebio)
<i>DD</i>	<i>Documento de Damasco</i>
<i>Decál</i>	<i>Decálogo</i> (Filón)
<i>De Ant</i>	<i>De Anticristo</i> (Hipólito)
<i>De Fuga</i>	<i>De Fuga et Inventione</i> (Filón)
<i>De Pascha</i>	<i>De Pascha</i> (Melitón de Sardis)
<i>Diál</i>	<i>Diálogo con Trifón</i> (Justino Mártir)
<i>Did</i>	<i>Didajé</i>
<i>Dom</i>	<i>Domiciano</i> (Suetonio)
<i>Eclo</i>	<i>Eclesiástico</i> (Ben Sirác)
<i>Ef</i>	<i>Carta a los Efesios</i> (Ignacio de Antioquía)
<i>1 En</i>	<i>1 Enoc</i>

2 En	2 <i>Enoc</i>
3 En	3 <i>Enoc</i>
Ep	<i>Epístola a Adriano</i> (Plinio)
1 Esd	1 <i>Esdras</i>
2 Esd	2 <i>Esdras</i>
4 Esd	4 <i>Esdras</i>
Esm	<i>Carta a los Esmirniotas</i> (Ignacio de Antioquía)
EvanTom	<i>Evangelio de Tomás</i>
Fil	<i>Carta a los Filipenses</i> (Ignacio de Antioquía)
GJ	<i>La guerra de los Judíos</i> (Josefo)
Hist	<i>Historia</i> (Herodoto)
Hist	<i>Historia</i> (Tácito)
HistEcl	<i>Historia Eclesiástica</i> (Eusebio)
HistNat	<i>Historia natural</i> (Plinio)
Jdt	Judit
JosAsen	<i>José y Asenet</i>
Jub	<i>Jubileos</i>
1 Mac	1 Macabeos
2 Mac	2 Macabeos
3 Mac	3 Macabeos
4 Mac	4 Macabeos
Magn	<i>Carta a los Magnesios</i> (Ignacio de Antioquía)
MartPol	<i>Martirio de Policarpo</i>
OrSib	<i>Oráculos Sibilinos</i>
PastHerm	<i>El Pastor de Hermas</i>
Pol	<i>Carta a Policarpo</i> (Ignacio de Antioquía)
PsJn	<i>Pseudo Juan</i>
PssSal	<i>Salmos de Salomón</i>
QuaestConviv	<i>Quaestiones Convivales</i> (Plutarco)
Rom	<i>Carta a los Romanos</i> (Ignacio de Antioquía)
Sab	Sabiduría (Ben Sirá)
SpecLeg	<i>De Specialibus Legibus</i> (Filón)
TAbr	<i>Testamento de Abraham</i>
TAdán	<i>Testamento de Adán</i>
TDan	<i>Testamento de Dan</i>
TJob	<i>Testamento de Job</i>
TJud	<i>Testamento de Judá</i>
TLey	<i>Testamento de Leví</i>
TMoi	<i>Testamento de Moisés</i> (o Ascención de Moisés)
TNef	<i>Testamento de Neftalí</i>
TSal	<i>Testamento de Salomón</i>
VittMos	<i>De Vita Mosis, Vida de Moisés</i> (Filón)

Para la información completa de las obras mencionadas a continuación, consultar la bibliografía al final del libro.

Anchor	<i>Anchor Bible Dictionary</i> (Freedman ed.)
ArndtG	Arndt y Gingrich: <i>Greek-English Lexicon of the New Testament</i> .
CBI	<i>Comentario Bíblico Internacional</i> (Farmer, et. al., 1999)
ChurchDog	<i>Church Dogmatics</i> (Karl Barth)
BDB	Brown, Driver, Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> .
Charlesw	Con I o II, es J. Charlesworth, <i>The Old Testament Pseudepigrapha</i> , tomo I o II.
	Con 1981, es J. Charlesworth, <i>The Pseudepigrapha and Modern Research</i> (1976/1981)
Coenen	<i>Diccionario Teológico del Nuevo Testamento</i>
Danker	Danker y Bauer, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (2000)
DIB	<i>Diccionario ilustrado de la Biblia</i> , Wilton Nelson ed. (1974)
DíezM	Díez Macho, <i>Apócrifos del Antiguo Testamento</i>
DTMAT	<i>Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento</i> (Jenni-Westermann)
GarcíaM	F. García Martínez (1992, 1993)
HBC	<i>Harper's Bible Commentary</i> (James L. Mays ed.)
HCBD	<i>HarperCollins Bible Dictionary</i> (Paul Achtemeier ed.)
IB	<i>The Interpreter's Bible</i> (G. Buttrick ed.)
IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i> (Buttrick ed.)
ISBE	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i> (G. Bromiley ed.)
Kittel	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
LouwN	Louw, Johannes y Eugene Nida, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament</i> (1989)
LSJ	Liddell, Scott, Jones: <i>A Greek English Lexicon</i>
NCB	<i>Nuevo comentario bíblico</i> (Guthrie y Motyer eds., 1985)
NDT	<i>Nuevo diccionario de teología</i> , G. Barbaglio y S. Dianich (1982)
NIDNTT	<i>New International Dictionary of New Testament Theology</i> (Collin Brown ed.)

NIDOTT	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology &amp; Exegesis</i> (VanGemeren ed.)
Peake	<i>Peake's Commentary on the Bible</i> (Black-Rowley eds.)
SnJer	<i>Comentario bíblico San Jerónimo</i> , Raymond Brown, Joseph Fitzmyer y Roland Murphy, eds. (1971-1972)
StrB	Strack-Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i>
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> (G. J. Botterweck, H. Ringgren y H. J. Fabry, eds.)
TWOT	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> (R. L. Harris, G. R. Archer Jr. y B. K. Waltke)
Vine	Vine, Unger y White, <i>Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words</i> (1985)
Zond	<i>The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible</i> (M. Tenney ed.) (1975)

## BOSQUEJO GENERAL

### III. SEGUNDA PARTE: VISIONES DE LA HISTORIA (6:1-16:21)

- A. Los siete sellos (6:1-8:5)
  - 1. Los cuatro jinetes (6:1-8)
    - a. Primer sello: el caballo blanco (6:1-2)
    - b. Segundo sello: el caballo rojo (6:3-4)
    - c. Tercer sello: el caballo negro (6:5-6)
    - d. Cuarto sello: el caballo verdoso amarillento (6:7-8)
  - 2. Quinto sello: mártires bajo el altar celestial (6:9-11)
    - a. Una teología del martirio (6:9)
    - b. El reclamo de los mártires (6:10)
    - c. La respuesta al reclamo de los mártires (6:11)
  - 3. Sexto sello: el terremoto escatológico-cósmico.
    - Se sacuden los cimientos (6:12-17)
      - a. Las catástrofes cósmicas (6:12-14)
        - i. Un gran terremoto (6:12a)
        - ii. El sol se oscureció (6:12b)
        - iii. La luna entera se tornó roja (6:12c)
        - iv. Las estrellas cayeron como higos (6:13)
        - v. El firmamento desapareció como cuando se enrolla un pergamino (6:14a)
        - vi. Todas las montañas y las islas fueron removidas (6:14b)
      - b. El pánico de los poderosos (6:15-17)
        - i. Una lista de siete grupos (6:15a)
        - ii. Actitudes de los poderosos frente al juicio de Dios (6:15b-17)
    - 4. Un doble interludio: Dios protege a los fieles (7:1-17)
      - a. Primer interludio: los 144.000 sellados (7:1-8)
        - i. Escenario introductor (7:1-3)
        - ii. El censo de los sellados del Señor (7:4-8)
      - b. Segundo interludio: la multitud innumerable (7:9-17)
        - i. La visión de una multitud multicultural (7:9-10)
        - ii. La adoración de los ángeles (7:11-12)
        - iii. El diálogo con el anciano (7:13-17)

5. Séptimo sello: silencio en el cielo (8:1-5)
- Media hora de silencio (8:1)
  - Los siete ángeles de la presencia (8:2)
  - El otro ángel (8:3-5)
- B. Las siete trompetas (8:6-11:19)
- Las cuatro primeras trompetas (8:6-12)
    - La primera trompeta (8:7)
    - La segunda trompeta (8:8-9)
    - La tercera trompeta (8:10-11)
    - La cuarta trompeta (8:12)
  - Un águila ominosa anuncia tres ayes (8:13)
  - Los tres ayes (las tres últimas trompetas) (9:1-11:19)
    - Primer ¡Ay! (quinta trompeta): langostas demoníacas (9:1-12)
      - El origen de las langostas (9:1-2)
      - Las langostas-escorpiones (9:3)
      - Control divino de las langostas (9:4-5a)
      - La descripción de las langostas (9:7-10)
      - El ángel del abismo, rey de las langostas (9:11)
      - Transición al segundo ¡Ay! (9:12)
    - Segundo ¡Ay! (sexta trompeta): caballos dragones (9:13-21)
      - Una introducción curiosamente indirecta (9:13-16)
      - Descripción de la caballería demoníaca (9:17-19)
      - La reacción de los sobrevivientes (9:20-21)
  - Un doble interludio sobre misión profética (10:1-11:14)
    - Primer interludio: el librito agridulce (10:1-11:2)
      - Un ángel muy grande con un librito muy pequeño (10:1-2)
      - Los siete truenos: un mensaje que Juan no pudo compartir con nadie (10:3-5)
      - Un juramento anuncia el fin inminente (10:5-7)
      - Una vocación profética renovada (10:8-11:2)
    - Segundo interludio: los dos testigos, una parábola del testimonio profético (11:3-14)
      - Descripción de los dos testigos (11:3-6)
      - El lugar de los hechos narrados (11:8)
      - Muerte de los dos testigos e ignominia de sus cadáveres (11:7-10)
      - Resurrección y ascensión de los dos testigos (11:11-13)

5. Séptima trompeta (11:15-19)
- El grito de victoria desde el cielo (11:15)
  - El cántico eucarístico de los veinticuatro ancianos (11:16-18)
  - Visión final de la séptima trompeta (11:19)

### **III. SEGUNDA PARTE: VISIONES DE LA HISTORIA (6:1-16:21)<sup>1</sup>**

En los capítulos 1-5 Juan de Patmos ha contemplado muy intensamente al Señor como Hijo de hombre (cap. 1), quien habla a las iglesias con autoridad (caps. 2-3), y como aquél que está sentado en el trono (el Creador, cap. 5; el Cordero, cap. 6). Ahora está en condiciones de dirigir su mirada hacia las realidades terrestres de la historia humana. Sólo los que han visto al Señor estarán debidamente preparados para mirar el mundo y todos sus conflictos desde la perspectiva de Dios. La mirada dirigida al mundo tiene que ser una mirada segunda, posterior a la mirada que fija los ojos en nuestro glorioso y soberano Señor.

El argumento fluye muy naturalmente desde la visión del trono y del rollo a la nueva temática de carácter histórico por el simple mecanismo literario de la apertura de los sellos.<sup>2</sup> El capítulo anterior planteó el angustioso problema de esos sellos (5:1-4) y las calificaciones del Cordero que le hacían digno de romperlos (5:5-14). A partir de 6:1 el Cordero comienza a abrirlos uno por uno. Desde ese momento, el contenido y el tono de los capítulos siguientes (6-19) van a ser marcadamente diferentes de todo lo visto anteriormente. Desde el rompimiento del primer sello (6:1) hasta la caída de la Gran Babilonia (18-19), el tema central tendrá que ver con las fuerzas de la historia, la lucha entre el dragón y el Cordero, y los juicios de Dios, que se irán intensificando progresivamente.

---

<sup>1</sup> En razón de la extensión del material que involucra esta sección, en el presente tomo abordaremos únicamente hasta 11:19. Como hemos señalado en la Introducción, Apocalipsis es susceptible de diversos bosquejos (Stam 1999A:32-34). Hemos escogido el que parece corresponder mejor a los contenidos del libro, tiene mayor claridad y sencillez, y se presta mejor para la predicación. Se puede tomar el final del cap. 16 como punto de transición entre el conflicto histórico y la victoria final, porque 17:1 introduce “el juicio contra la ramera”, que se realiza dentro del mismo capítulo (17:16-17). Sin embargo, el “drama del dragón” sigue después de 17:1 (17:12-17; 19:11-20:10); el hilo continuo de este relato constituye un puente de transición a toda la última parte del libro. Aunque la victoria comienza así en 17:1, la lucha sigue y culmina en los caps. 19-20, pasajes que también podrían marcar el final de estas visiones de la lucha contra el dragón y sus agentes.

<sup>2</sup> Igual que con los caps. 2-3 y 4-5, Juan vincula la nueva visión con todo lo anterior por una serie de mecanismos literarios, principalmente el rollo y los siete sellos (5:1), pero también los cuatro vivientes (4:6-8; 6:1-8), el participio “sentado” (*kathēmenos*; en 4:2, de Dios; en 4:4, de los ancianos; en 6:1-8, de los jinetes), y “vencer” (*nikaw*; en 2:7 y paralelos: 3:21; 5:5, 6:2). Sin duda, Juan es un maestro de la transición bien lograda.

La estructura básica de toda esta parte central del Apocalipsis es algo compleja, pero muy coherente y clara. Se compone de tres elementos que deben distinguirse al ir avanzando en la lectura de estos capítulos:

- a. Tres *septenarios* constituyen la columna vertebral de todo el pasaje: siete sellos (6:1-8:5), siete trompetas (8:6-11:19) y siete copas de ira (16:1-21).
- b. Despues de la séptima trompeta comienza un largo relato, en varias partes separadas, que podría llamarse “*el drama del dragón*” (12:1-13:18; 17:1-18; 19:19-21; 20:1-10).
- c. *Relatos intercalados* y visiones independientes se insertan parentéticamente en el desarrollo de todo el bloque, especialmente entre el sexto y el séptimo elemento de los septenarios. Estos relatos, además de su propio valor e interés, van creando suspense en torno a los otros elementos y aumentan la tensión dramática de la obra entera.

Es probable que la gran extensión de todo este bloque (6:1-19:21) se deba en parte al deseo de Juan, guiado por el Espíritu de Dios, de reinterpretar cristológicamente una gran cantidad de elementos apocalípticos que ya existían y circulaban entre judíos y cristianos. El propósito del autor sería, entonces, traer toda esta herencia a los pies de Cristo mediante una relectura de la totalidad de la tradición apocalíptica, una relectura que no confundiera ni aterrorizara a los fieles, sino que los edificara y fortaleciera en su lucha contra la bestia.

### **EN CRISTO, CIELO Y TIERRA SE TOCAN**

En la famosa pintura de la creación, en la bóveda de la Capilla Sixtina, es memorable el brazo de Dios extendido, con todo el poder del Creador, desde el cielo hacia Adán recostado en la tierra. En ese cuadro Miguel Ángel expresó gráficamente la relación vital entre cielo y tierra, entre trascendencia e inmanencia, dos dimensiones de la realidad cruciales para entender bien el mundo y la vida.

De manera parecida a la del cuadro, en Apocalipsis 6 la mano del Cordero, que abre los sellos del rollo que él tomó de la mano de Dios, se extiende desde el trono celestial para mostrarnos la relación entre la voluntad divina y los acontecimientos históricos. Aquí, en Cristo se tocan el cielo y la tierra, al igual que en la encarnación. La mano del Cordero guía todo el proceso histórico conforme a la soberana voluntad divina, y así él se inserta

plenamente en el quehacer histórico. En consecuencia, no podemos entender teológicamente la realidad terrestre si no hemos contemplado primero al Señor de esas realidades y acontecimientos. Es imposible ver al mundo cristianamente sin haber visto primero al Señor, o sin seguir con la mirada fija en él. Sin embargo, es necesario también avanzar desde Apocalipsis 5 hacia el capítulo 6. En efecto, ¡no basta ver a Dios sin mirar al mundo o sin conocer bien la historia! Sin duda, ver el mundo sin haber visto a Dios es fútil; pero ver a Dios sin mirar al mundo es estéril.

El Apocalipsis culmina con la unidad final y total de cielo y tierra. Dios creará nuevos cielos y nueva tierra (Ap 21:1) y la Nueva Jerusalén descenderá del cielo de Dios para establecerse para siempre en la nueva tierra (21:2-3, 9-27). Ya no habrá necesidad de templo, ni dicotomía entre lo sagrado y lo secular, porque todo estará lleno de la presencia de Dios (21:22). Y Dios trasladará su trono a la Nueva Jerusalén, en la nueva tierra (22:3). En ese sentido, la dirección constante del Apocalipsis es desde el cielo hacia la tierra, uniendo trascendencia divina y realidad creada en una perfecta armonía sempiterna. Básicamente, en sus líneas fundamentales, el Apocalipsis representa un largo proceso de “aterrizaje” de la trascendencia divina.

### **A. LOS SIETE SELLOS (6:1-8:5)**

La técnica literaria de desatar procesos históricos mediante la apertura de sellos de un rollo escrito no aparece ni en el Antiguo Testamento ni en la literatura apocalíptica.<sup>3</sup> El esquema, que es original de Juan, es muy sencillo y eficaz para comunicar el mensaje del profeta. Tanto el rollo mismo como la apertura de sus sellos (¡por un Cordero!) producen un efecto dramático muy impresionante.

<sup>3</sup> Cf Bauckham (1993A:250). Hay una escena similar en *Ps.Jn* 18-19 (150-180 d.C.?), pero no es un escrito judío y más bien refleja la influencia del libro de Apocalipsis. Dios pregunta quién podrá abrir un libro tan alto como siete montañas y cerrado con siete sellos, y un ángel responde: “Dáselo al Cordero”. Un Cordero con siete ojos toma el rollo, y siguen siete plagas (Rist 1957:410).

La verdad más importante en la visión de los sellos es esencialmente la misma del capítulo 5: el Cordero es digno de tomar el libro (5:7) y abrir sus sellos (6:1-3). Cristo es el Señor de la historia y sólo él puede desatar los acontecimientos. Nada puede pasar fuera de su control; nada que no haya “pasado primero por sus manos”. Esa realidad profunda debe haber fortalecido mucho a los fieles de Asia Menor, en medio de los temores y las amenazas que se cernían sobre ellos.

La septena de los sellos se compone de los cuatro jinetes (6:1-8), la visión de los mártires bajo el altar (6:9-11), un terremoto y otras catástrofes (6:12-17), y la media hora de silencio que introduce las siete trompetas de juicio (8:1-4). Aunque la interpretación del primer caballo de color blanco es sumamente discutida y debe analizarse con mucha atención, el significado de los demás sellos es mucho más claro. El rojo señala a la guerra, el negro a la explotación económica y el hambre, y el amarillo a la muerte.<sup>4</sup> Sigue la visión de los mártires, víctimas de esas fuerzas de la muerte (6:9-11), y después se inicia el juicio contra los mismos victimarios que los mataron (6:12-17).

Estos siete sellos se corresponden muy de cerca con el “comienzo de los dolores” que anunció Jesús en su discurso apocalíptico (Mt 24:8; Mr 13:8; Lc 21:9), con las adaptaciones que serían de esperarse después de la destrucción de Jerusalén y del templo en el año 70 d.C.:

- Falsos profetas (Mt 24:4s,11-12 cf. 23-26; Mr 13:5; Lc 21:8). Esta advertencia parece referirse especialmente a los agitadores seudomesiánicos que ayudaron a provocar la guerra judía (GJ 6.5.1-3; Fitzmyer 1985 II:1335). Apocalipsis 2:2, 20 y 16:13 mencionan falsos profetas y falsos apóstoles.
- Guerras y rumores de guerras (Mt 24:6; Mr 13:7; Lc 21:9; Ap 6:4).<sup>5</sup>
- Hambre (Mt 24:7; Mr 13:8; Lc 21:11; Ap 6:6).
- Terremotos (Mt 24:7; Mr 13:8; Lc 21:11; Ap 6:12).
- Pestilencia, epidemias (Lc 21:11; podría ser un juego de palabras entre *limoi*, “hambres”, y *loimoi*, “pestilencias”; Ap 6:8).
- Terror y grandes señales en el cielo (Lc 21:11), el sol y la luna (Ap 6:12-14).

<sup>4</sup> La base más probable de estos colores simbólicos parece ser: blanco para la luz del día, rojo para la sangre, negro para la oscuridad de la noche (cf. 6:12), y amarillo para la palidez de la muerte. Debe notarse que en el Apocalipsis el color que simboliza lo malo es siempre rojo o escarlata, no el negro.

<sup>5</sup> Cada Evangelio añade aquí: “Pero no es el fin”. Tanto estos pasajes de los sinópticos como la secuencia de los sellos no son más que “comienzo de los dolores”, y deben interpretarse no como acontecimientos finales, sino penúltimos. (Carballosa 1997:129-134, equivocadamente, asocia todos los sellos con el inicio de la gran tribulación.) Cada Evangelio añade que “se levantarán nación contra nación, y reino contra reino”. Lucas sustituye los “rumores de guerras” por “subversiones” o “tumultos” (21:9), y modifica las referencias a la destrucción de Jerusalén.

- Persecución, prisión y muerte (Mt 24:9-10, cf. 10:17-22; Mc 13:9; Lc 21:12-15; Ap 6:9-11; cf. 2:10); el Espíritu dará palabras (Mr 13:11; Lc 21:15; cf. Mt 10:19-20).
- Deslealtad familiar y traición (Mt 24:12; Mr 13:12; Lc 21:16); perseverar y ser salvo (Mt 24:13; Mr 13:13; cf. Lc 21:19 y Ap 2:10).
- Predicación del evangelio (Mt 24:14; Mr 13:10) para testimonio (*marturion*; Mt 24:14; Mr 13:9; Lc 21:13), y “entonces vendrá el fin” (cf. Ap 6:2; 14:6).
- Abominación de desolación (Mt 24:15; Mr 13:14); cf. con el culto al emperador en todo el libro del Apocalipsis.

En la exposición veremos con detalle los paralelos entre el discurso apocalíptico de Jesús y Ap 6:1-8:5.<sup>6</sup> Parece evidente que Juan quería ofrecer, de manera simbólica y dramática, una relectura del discurso de Jesús adaptada a las realidades del fin del siglo. Con fenómenos parecidos a los del discurso apocalíptico de Jesús, los sellos pretenden señalar las fuerzas y los juicios que se van realizando en el proceso histórico previo a la llegada del fin.<sup>7</sup>

De los siete sellos que habrán de abrirse, los cuatro primeros forman un conjunto muy unido.<sup>8</sup> Cada vez que el Cordero abre uno de estos sellos, uno de los cuatro vivientes (4:6-8) llama a un caballo a salir al escenario.<sup>9</sup> Los caballos se distinguen únicamente por su color: blanco, rojo, negro y verdoso. En seguida el simbolismo de cada color se aclara y refuerza por la descripción

<sup>6</sup> Los sellos siguen el modelo del discurso apocalíptico de Jesús; en esto se diferencian de las trompetas y las copas, que se basan en las plagas del exodo (Richard 1994:50).

<sup>7</sup> Algunos comentaristas (Richard 1994:90; Foulkes 1989:79) ven en los caballos una referencia al Imperio Romano o a los emperadores, pero su clara relación de analogía con el discurso escatológico de Jesús favorece su interpretación como el mismo “comienzo de los dolores” (de parto), entendidos como el proceso histórico de “los últimos tiempos” a partir de la ascensión de Cristo (así Ladd 1978:85; Wikenhauser 1981:99-102; Ellul 1977:150).

<sup>8</sup> Los septenarios de Juan suelen tener esta misma estructura paralela: los cuatro primeros van estrechamente relacionados y son relativamente breves; los elementos quinto y sexto son diferentes de los primeros, diferentes entre sí y considerablemente más extensos; sigue un paréntesis que aumenta el suspenso y, finalmente, viene el séptimo elemento. En el caso de las copas (cap. 16) hay ciertas variaciones que destacan, precisamente, el significado particular y la finalidad de las mismas.

<sup>9</sup> Swete (1951:85), Foulkes (1989:73) y algunos otros sostienen que el imperativo: “¡Ven!” (*erjou*) es un llamado a Cristo, por su retorno (como en 22:17, 20; pero en 2:25 y 3:3 Juan usa el verbo *hēko* para la venida de Cristo). El imperativo *erjou* es la forma más natural para llamar a los caballos a salir (cf. Mt 8:9; Lc 7:8; Jn 1:46, etc.). El verbo *erjōmai* (venir) se usa para muchos sujetos en el Apocalipsis (tribulación, en 3:10; juicios, en 6:17; 9:12, etc.; los mártires, en 7:13-14; ángeles, en 8:3; 17:1; un emperador romano, en 17:10). Nada indica que aquí el imperativo no tenga su sentido más natural, en el contexto de convocar a los caballos a salir. También llama la atención en el pasaje la coordinación de imperativo e indicativo: la primera voz manda salir (*erjou*), y el primero “sale venciendo” (*exēlthen*); el segundo viviente manda salir, y “salió un caballo rojo” (*exēlthen*). Son los caballos/jinetes que responden a la voz en los mismos términos (*exēlthen* 6:4).

del correspondiente jinete, por los objetos que lleva (arco, espada, balanza), por las frases con que se lo caracteriza (venciendo y para vencer; quita la paz de la tierra y pone gente a matarse) o, en el último caso, por el nombre que se le asigna (Muerte, Hades). Con el caballo negro se introduce también “una voz en medio de los cuatro seres vivientes” (6:6). Las cuatro descripciones tienen todas la misma extensión (dos versículos cada sello, con un poco más de detalle para el tercer caballo) y una estructura notablemente paralela entre todas, con varias frases repetidas de manera idéntica cada vez.

Al igual que el empleo de los sellos, este cuadro de los caballos es original de Juan. El simbolismo de cuatro caballos con diferentes colores aparece en Zacarías, pero con un sentido muy distinto. Los cuatro caballos de Zacarías 1:7-17 son patrullas que recorren la tierra e informan a Dios sobre la condición de la humanidad. En el capítulo 6 de Zacarías, ocho caballos tiran cuatro carros, dos caballos por cada carro. Simbolizan los cuatro vientos del cielo y salen hacia los cuatro extremos de la tierra. El carro del norte, con caballos negros, lleva juicio contra Babilonia. Ni Zacarías 1 ni Zacarías 6 atribuyen significados simbólicos a los respectivos colores ni distinguen entre las características de los diferentes jinetes.

Al comparar los acontecimientos futuros con la salida de cuatro caballos a correr, Juan nos introduce en un nuevo campo simbólico. En el primer capítulo, con la figura de los candeleros, nos lleva al templo. Luego, en los capítulos 4 y 5, alrededor del trono, nos lleva al palacio (con algunos elementos del templo también). ¡Ahora nos lleva al hipódromo, para presenciar una carrera de caballos! Sería difícil superar la fuerza dramática y la comunicación impresionantemente eficaz que Juan logra con estas tres escenificaciones.<sup>10</sup>

En efecto, Juan describe el proceso histórico como una furiosa carrera de caballos que corren al galope a través del tiempo.<sup>11</sup> Esto se ve tanto por lo que

<sup>10</sup> En tiempos bíblicos el caballo era un animal de lujo (*Anchor VI:1136; DIB 88; Deissmann 1995:162-163*), generalmente importado (cf. Ap 18:13; 2Cr 1:14-17). Austin Farrer (1964:168) afirma que en el Apocalipsis todos los caballos son de guerra, y todas las guerras son a caballo. Según Peterson (1988:74), el caballo era el animal de guerra; el buey, de la finca, y el asno, del transporte. También eran muy populares las carreras de caballos (la 33<sup>a</sup> Olimpiada, en 624 a.C., introdujo la carrera de jinetes montados entre las competencias deportivas). Los romanos eran muy aficionados a las carreras hípicas, y dondequier que ellos iban aparecían hipódromos. En la forma de una carrera de caballos, estos sellos simbolizan la lucha entre el Reino de Dios y el mal, entre el Cordero y el dragón.

<sup>11</sup> El agregado textual: “Ven y *mira*” (6:1, 3, 5, 7) da la impresión que se trata de una especie de “exhibición de caballos” a la que Juan mismo es invitado a contemplar. Sin embargo, el griego original no incluye “y *mira*”. El imperativo “ven” o “sal” se entiende mejor como una orden dirigida a cada caballo, llamándolo a salir al hipódromo y a entrar en la carrera. Los hipódromos eran muy populares en el Imperio Romano. E. Stauffer señala que las trompetas y los caballos figuraban prominentemente en los juegos deportivos de Efeso. Según Stauffer, solía haber cuatro colores de caballos (blanco, rojo, azul y verde, algunos quizás pintados para darles el color deseado), y la multitud también se dividía, según grupos sociales, de acuerdo con esos mismos colores (1956:250). Según Läpple (1971:111), al subir el emperador al trono, el espectáculo

ocurre cuando el Cordero abre los sellos (guerras, hambres, pestilencias, persecuciones, terremotos) como por el evidente paralelismo de éstos con los acontecimientos anunciados por Jesús en su sermón apocalíptico. En efecto, los sucesos que Jesús describió en términos más literales, Juan los representa en el poderoso simbolismo de una carrera de caballos. Para nada sorprende que este simbolismo hípico haya inspirado a muchos artistas, como se puede ver en el famoso grabado de Durero, “los cuatro jinetes”, y en la pintura de Orozco en la bóveda de la iglesia de Jesús Nazareno, en la ciudad de México.<sup>12</sup>

### **SI EL CORDERO ABRE LOS SELLOS,**

### **LA HISTORIA ESTÁ EN BUENAS MANOS**

La sencilla frase: “Vi cuando el Cordero abrió el primero de los sellos” es un puente de transición a toda la nueva temática que comienza con 6:1 y, a la vez, conclusión y clímax de los capítulos anteriores. En el capítulo 1 vimos que Cristo está presente y es el “Soberano de los reyes de la tierra” (1:5), cuyo Reino tiene “pies de bronce” (1:15). En los capítulos 2 y 3, él habla a las congregaciones como Señor de la iglesia (2:1,5,16) y de la historia (2:26-27; 3:21). En el capítulo 4 vemos que todo poder y autoridad pertenece al que está sentado en el trono. Sin embargo, recién en el capítulo 5 descubrimos la manera definitiva en que Dios gobierna el mundo. Sorprendentemente, el Soberano del trono, que tiene el rollo del futuro en sus manos, no abre los sellos que hicieron llorar a Juan, sino que entrega el rollo al Cordero. ¡Es el Cordero quien abre los sellos! Esta expresión clímax de la visión del Señor es también la explosión inicial de procesos muy dramáticos en cielo y tierra.

Cristo reina en esta tierra, así como en el cielo. Cristo reina no sólo en el remoto futuro, al final de la historia, sino aquí y ahora, en las entrañas de la historia actual. Cristo reina no sólo en las

comenzaba con un carro tirado por cuatro caballos de diversos colores. Los cuatro caballos de Apocalipsis 6 podrían entenderse también como caballería militar (cf. 9:16-18), pero es difícil imaginar una guerra entre apenas cuatro caballos con sus respectivos jinetes.

<sup>12</sup> Ver también la obra de William Blake, “La Muerte sobre un caballo pálido” (c. 1800), y la de Wassily Kandinsky, “Los jinetes apocalípticos”.

cosas “positivas” de la vida, sino también en lo oscuro, difícil y doloroso. No hay sellos que no los abra él, Señor de todo, quien hace que todas las cosas estén dispuestas para el bien de los que le aman (Ro 8:28).

Los cristianos de Asia Menor entendían, probablemente mejor que nosotros hoy, que la historia es conflictiva, contradictoria e impregnada por mucha maldad. ¡Sabían por experiencia personal lo que eran estos caballos! Pero con esta primera visión de la historia Juan les asegura dos verdades de fundamental importancia: (1) ningún caballo apocalíptico sale sin que el Cordero le abra el sello y un viviente lo convoque; además, según la interpretación que nos parece más probable, (2) el caballo blanco es anterior a todos los caballos de la muerte, y su jinete ya lleva la corona de la victoria definitiva.<sup>13</sup>

Si es el Cordero quien desata estos procesos históricos, entonces ningún jinete puede salir sin órdenes de él. Por medio de estas fuerzas y azotes, a pesar de los pesares, Dios en Cristo va realizando sus propósitos de salvación y vida, nos llama al arrepentimiento y juzga la maldad de los injustos. Todo poder es de Jesucristo y los poderes hostiles están estrictamente limitados por su voluntad divina, sin la cual no pueden moverse (Mt 28:18; Niles 1960:57).

Debido a la soberanía del Señor en la historia humana, descubrimos que hay orden en medio del aparente desorden de los acontecimientos y comenzamos a darnos cuenta del propósito del amor divino en medio del aparente caos. Sin la presencia del Cordero victorioso la historia no tendría sentido y nosotros no tendríamos consolación alguna; por eso Juan lloraba antes de encontrar al Cordero (5:4). Sin embargo, bajo la gracia y el poder del Cordero, la historia se desenvuelve ordenadamente, como refleja la simetría y el orden de todo este relato. Sin Cristo, la historia es un caos y la vida un sin sentido. La única manera de

<sup>13</sup> En un cursillo sobre Apocalipsis en Santiago, Cuba (1996), al hablar del caballo negro un participante exclamó: “¡Ése es el caballo que anda en Cuba!” Una anciana ciega respondió: “No olvidemos que el caballo blanco también corre por Cuba”.

entender la historia es comenzar con Cristo Alfa y llegar al fin a Cristo Omega.

¡Cuán importante es ver al Cordero! “Vi cuando el Cordero rompió el primero de los siete sellos”. El mundo no se da cuenta de que el plan de Dios avanza en medio del aparente caos que nos rodea. No tiene ojos para ver ni oídos para oír. Sin embargo, los cristianos ven claramente que detrás del confuso y contradictorio proceso histórico, el Cordero tiene la historia en esas mismas manos que fueron traspasadas por los clavos del pecado y de su amor redentor.

## DE NUEVO, CREACIÓN Y REDENCIÓN

### VAN DE LA MANO

Si el Cordero simboliza específicamente la redención que Dios nos ha dado en Cristo, los vivientes representan, como hemos visto, la vida que Dios ha creado. Aquí, al igual que en los dos capítulos anteriores y en todas las Escrituras (ver Stam 1995A), creación y redención se relacionan estrechamente. Los cuatro vivientes, que representan “todo lo que respira”, llaman a los caballos a salir. Recién pronunciaron su “jamén!” a la adoración cósmica del Creador (5:14), y ahora gritan: “¡Ven!” a las fuerzas buenas y malas de la historia. Esas fuerzas están claramente sujetas a Cristo y no pueden actuar sino hasta que el Cordero abra cada sello. La creación entera anhela la realización del plan divino (Ro 8:19-22) y su unión al Cordero en su acción histórica.

Es importante también la función literaria de los cuatro vivientes. Junto con el Cordero, son un nexo de continuidad con los capítulos anteriores. No interrumpen su papel dramático, que continúa hasta el final del libro (19:4). Tuvieron la última palabra en la liturgia de la creación (5:14) y ahora tienen la primera palabra en la liturgia de la historia (6:1). Al ser cuatro, corresponden al número de caballos que han de salir. Además, muy apropiadamente, el número cuatro en el Apocalipsis suele referirse a las realidades creadas (cf. la cuádruple alabanza por la

creación en 5:13 y los cuatro ángulos de la tierra en 7:1). Así, en este pasaje la participación de los cuatro vivientes es un toque estético admirablemente logrado.

## 1. Los cuatro jinetes (6:1-8)

**6** Vi cuando el Cordero rompió el primero de los siete sellos, y oí a uno de los cuatro seres vivientes, que gritaba con voz de trueno: «¡Ven!» <sup>2</sup>Miré, y apareció un caballo blanco! El jinete llevaba un arco; se le dio una corona, y salió como vencedor, para seguir venciendo.

<sup>3</sup>Cuando el Cordero rompió el segundo sello, oí al segundo ser viviente, que gritaba: «¡Ven!» <sup>4</sup>En eso salió otro caballo, de color rojo encendido. Al jinete se le entregó una gran espada; se le permitió quitar la paz de la tierra y hacer que sus habitantes se mataran unos a otros.

<sup>5</sup>Cuando el Cordero rompió el tercer sello, oí al tercero de los seres vivientes, que gritaba: «¡Ven!» Miré, y apareció un caballo negro! El jinete tenía una balanza en la mano. <sup>6</sup>Y oí como una voz en medio de los cuatro seres vivientes, que decía: «Un kilo de trigo, o tres kilos de cebada, por el salario de un día; pero no afectes el precio del aceite y del vino.»

<sup>7</sup>Cuando el Cordero rompió el cuarto sello, oí la voz del cuarto ser viviente, que gritaba: «¡Ven!» <sup>8</sup>Miré, y apareció un caballo amarillento! El jinete se llamaba Muerte, y el Infierno lo seguía de cerca. Y se les otorgó poder sobre la cuarta parte de la tierra, para matar por medio de la espada, el hambre, las epidemias y las fieras de la tierra.

Después de las visiones elevadas y sublimes de los capítulos 1-5, y de su tono tranquilo y confiado, la escena gráfica de la salida de cuatro caballos debe haber sido una sorpresa impresionante para los fieles de Asia Menor. El lenguaje del texto sugiere un sentido de asombro de parte del mismo Juan: «Miré, y apareció un caballo blanco!»<sup>14</sup>

Todo indica que el ciclo de los siete sellos constituye el nexo directo entre los mismos tiempos de los lectores originales y los tiempos finales de la historia. Los cuatro jinetes simbolizaban fuerzas y realidades fácilmente reconocibles y familiares para los lectores/oyentes del capítulo (cf. Arens

1995:157).<sup>15</sup> El gran mensaje de esperanza es que sólo el Cordero puede abrir cada sello y desatar las fuerzas que luchan en el escenario histórico.

### a. Primer sello: el caballo blanco (6:1-2)

El primer caballo es de color blanco. El jinete viene con un arco, y al salir se le pone una corona.<sup>16</sup> El texto agrega que “salió como vencedor, para seguir venciendo” (6:2). Nuestra primera tarea ante un texto como este es visualizarlo, lo cual no es realmente difícil. En un nivel literal, todos los detalles son fáciles de comprender.

Sin embargo, la tarea se vuelve muy difícil cuando tratamos de determinar a cuáles realidades señala este símbolo. Podemos suponer, sin mucho lugar a dudas, que Juan mismo y los primeros lectores lo entendían sin dificultad.<sup>17</sup> Sin embargo, hoy la única respuesta exegéticamente honesta es la siguiente: “No sé a qué se refiere este símbolo”. En realidad, actualmente nadie puede saberlo con confianza y seguridad. Quien pretende identificarlo dogmáticamente, simplemente ignora que no sabe. El hecho es que, en contraste con los tres caballos restantes, los detalles de esta descripción no nos permiten asignar a este caballo ningún referente externo específico con alguna seguridad exegética. Aquí es necesaria la humildad del verdadero exégeta para reconocer que uno no sabe, en vez de inventar soluciones no exegéticas.

Lo insoluble de este dilema hermenéutico se descubre en las interpretaciones totalmente contradictorias, algunas frívolas pero otras muy serias, que los exégetas han propuesto. Para algunos, este jinete simboliza a Cristo, pero para otros, al Anticristo. Para algunos, se trata de emperadores romanos, pero para otros, de sus peores enemigos, los partos. Para muchos, el primer jinete simboliza la guerra, pero otros ven aquí la paz. Muchos interpretan el caballo blanco como la invasión o la conquista y el rojo como la guerra civil, pero otros lo ven al revés: el primero es la sedición y el segundo es la guerra internacional. Tal confusión debe ponernos sobre aviso y

<sup>15</sup> En el griego cada jinete se describe como “sentado” (*kathēmenos*: 6:2, 4, 5, 8; cf. 3:21; 4:2-4, 9-10; 5:1, 7, 13; 6:16). Difícilmente sea casualidad que el mismo término que Juan acaba de utilizar para Dios, el Cordero y los veinticuatro ancianos, se emplee ahora para estos jinetes. Sin embargo, mientras Dios, Cristo y los ancianos están sentados sobre tronos celestiales establecidos, estas fuerzas están sentados... ¡sobre chúcaros caballos! Se pasa así de la perspectiva de la eterna estabilidad divina a la turbulenta dinámica de los procesos históricos.

<sup>16</sup> Teóricamente se le podría haber dado la corona antes de salir (“se le había dado”), pero la sincronización del aoristo de *edothē* con todos los aoristos de 6:1-2 sugiere que la corona se le puso al jinete cuando salió, mientras Juan estaba viendo la visión.

<sup>17</sup> Quizá no debamos descartar la posibilidad de que Juan no estuviera pensando en ningún referente específico para este caballo, o que estuviera pensando en más de un referente, aunque esta hipótesis también implicaría muchas dificultades exegéticas.

<sup>14</sup> A veces, el verbo *idou* (“he aquí”, “¡mira!”) funciona como un signo de admiración.

advertirnos que ningún intento de respuesta es realmente definitivo ni mucho menos dogmático.

Entre las interpretaciones propuestas para la figura del caballo blanco están las siguientes:

1. Jesucristo (Ireneo, *AdvHaer* 4.21.3; Ellul 1977:147-150).
2. El evangelio, la proclamación, la evangelización (Ladd 1978:86-89; Cullmann 1961:42ss/1964:415-417; Schillebeeckx 1982:439); el triunfo del cristianismo (Bonsirven 1966:157, 161).
3. El Espíritu Santo como impulso misionero (Victorino, Primasio), o el Ángel de Yavé.
4. La Palabra de Dios (BPL 1469).
5. El Anticristo (Scofield; Eller 1991:105-106); Gog (Rissi 1964:407-18; el hombre de perdición (2Ts 2; Torrance 1959:44-45).
6. La guerra (Charles 1920 I:158, 163), la conquista (Roloff 1993:86; Morris 1977:119-123; Beasley-Murray 1974:131); el espíritu de conquista (Cerfaux-Cambier 1966:73), el expansionismo (Simcox), el militarismo (Hough 1957:568; Swete 1951:86).
7. Los partos (González Ruiz 1987:118-119; Caird 1966:80-182; Foulkes 1989:74-75; Salguero 1965:379).
8. Los períodos de paz en medio de la guerra (caballo rojo); la paz falsa (Erdman 1976:72-73).
9. El Imperio Romano victorioso (Richard 1994:90-91); el imperialismo (Bartina 1967:683-684; Tenney 1959:535-536; “imperialismo pagano, saliendo en carrera de conquista”).
10. Deidades astrales (Gunkel, S. J. Case, Court; Malina).

Todos estos intentos de resolver este rompecabezas tienen problemas suficientes que los hacen dudosos, aunque también la mayoría tiene ciertas razones a favor. Aunque el espacio no nos permite entrar en todos los argumentos en pro y en contra de cada interpretación, la coherencia de la comprensión del libro pide alguna respuesta, por tentativa que sea. Nos parece que la interpretación con mayores razones a favor, y objeciones de menor dificultad, es la de Ladd y Cullmann. Proponemos entender este jinete como referencia a la proclamación misionera universal del evangelio.<sup>18</sup>

Las tres razones más fuertes (aunque no contundentes) a favor de esta hipótesis son el paralelismo con el sermón de los Olivos, que coloca la proclamación universal del Reino (Mr 13:10; Mt 24:14) entre los mismos

<sup>18</sup> En efecto, las respuestas 1-5 en la lista de arriba son afines a esta interpretación, pero de esas cinco la proclamación evangelizadora nos parece la formulación más acertada.

fenómenos de Apocalipsis 6,<sup>19</sup> el evidente contraste entre el primer caballo y el segundo (la guerra),<sup>20</sup> y la ausencia de plagas o catástrofes como secuelas del primer caballo.<sup>21</sup> Esto contrasta enfáticamente con los restantes caballos, cuyos estragos son inconfundibles y explícitos. Farrer (1964:98-99) señala el hecho significativo que los “ayes” del Antiguo Testamento solían comenzar con la guerra como primera plaga. Juan, evidentemente adrede, posterga esa primera plaga con sus acompañantes y antepone una señal de esperanza (si el primer jinete es el evangelio), que ha de vencer a todas las fuerzas de maldad. Esto parecería confirmarse por el hecho que los instrumentos mortales del cuarto jinete (6:8) no incluyen el arco sino la espada (caballo rojo), el hambre (caballo negro), la pestilencia (caballo amarillo), y (completando la fórmula veterotestamentaria de “mis cuatro juicios terribles”; Ez 14:21) las fieras de la tierra.<sup>22</sup> Si concebimos esta escena como una carrera de caballos, podríamos ver los tres últimos como aliados, fuerzas de muerte, en competencia con el caballo blanco de la vida y la salvación.

La única nota que podría interpretarse como referencia militar en el primer caballo es el arco, pero nada obliga a entenderlo así, mucho menos como una referencia a los partos.<sup>23</sup> El Antiguo Testamento describe frecuentemente a Dios como un arquero montado, y compara su Palabra con saetas (Zac 9:13-14; 10:4; Lam 2:4; 3:12; Is 41:2; 49:2).<sup>24</sup>

Con el arco tenso,  
me ha hecho el blanco de sus flechas.  
Me ha partido el corazón

<sup>19</sup> Ladd 1978:87. Cerfaux-Cambier (1966:71) también reconocen que el paralelo favorece esta interpretación. La versión del discurso escatológico en Lucas omite esta referencia y menciona “sediciones” (Lc 21:9), quizás como referencias a los revolucionarios que incitaron al pueblo a la guerra judía de 66-70 d.C. (Fitzmyer 1985 II:1336). No hay razón convincente para relacionar “sediciones” con el primer caballo en lugar del segundo (rojo).

<sup>20</sup> Cullmann (1961:48; 1964:415-417). Cuando se interpreta el primer caballo como invasión o conquista militar es muy difícil distinguirlo del segundo con la misma claridad específica con que se distinguen muy precisamente el rojo, el negro y el amarillo.

<sup>21</sup> Farrer 1964:98-99; Ladd 1978:87; Ellul 1977:147-148; Ford 1975:106.

<sup>22</sup> Las listas de castigos en el Antiguo Testamento no suelen incluir el arco. Cf. Jer 15:2-3; Ez 5:12,17. El cambio del nombre griego de la espada (*majaira*, en 6:4; *romfaia*, en 6:8) se debe obviamente al lenguaje de la fórmula de Ezequiel. De la omisión del “arco” en 6:8 Ellul (1977:150) infiere también que la limitación a “la cuarta parte” no se aplica al primer jinete sino sólo a los caballos rojo, negro y amarillo.

<sup>23</sup> Contra la interpretación del caballo blanco como una referencia a los partos está el hecho de que los caballos rojo, negro y amarillo señalan obviamente a fuerzas históricas. La referencia a una nación específica en 6:2 cambiaría totalmente el carácter y estropearía la simetría del pasaje. Los argumentos de Caird (1966:80-82), a pesar de su seriedad y de un tono dogmático que descalifica toda otra alternativa, no convencen bajo un escrutinio más cuidadoso.

<sup>24</sup> Morris 1977:122: “A veces el arco puede asociarse con Dios mismo, cuando lo describen como guerrero triunfante (Lm 2:4; 3:12; Hab 3:9)”. El arco de Dios logra victorias divinas (Is 49:3; Hab 3:9; Zac 9:13; Sal 45:4-5).

con las flechas de su aljaba.  
(Lm 3:12-13)

[el Rey] cabalga victorioso<sup>25</sup>  
en nombre de la verdad,<sup>26</sup> la humildad y la justicia...  
Que tus agudas flechas atraviesen  
el corazón de los enemigos del rey<sup>27</sup>  
y que caigan las naciones a tus pies.  
Tu trono, oh Dios, permanece para siempre...  
(Sal 45:4-6;<sup>28</sup> cf. Sal 7:12; Sab 5:17-21)

¿Te airaste, oh Jehová...  
Cuando montaste en tus caballos,  
Y en tus carros de victoria?  
Se descubrió enteramente tu arco;  
Los juramentos a las tribus fueron palabra segura...  
A la luz de tus saetas anduvieron,  
Y al resplandor de tu fulgente lanza.  
(Hab 3:8-9,11 RVR)<sup>29</sup>

Es impresionante cómo estos pasajes yuxtaponen los mismos elementos básicos de Apocalipsis 6:1-2: caballos, arco, saeta, la Palabra y la victoria. Podemos concluir que, según la mentalidad enfáticamente hebrea de Juan y el contexto del pasaje entero, es mucho más natural ver en el caballo blanco una referencia al evangelio que una alusión a los partos.<sup>30</sup>

El principal obstáculo de esta interpretación es el presupuesto que todos los sellos tienen que ser, necesariamente, homogéneos, y todos ellos, plagas. Por cierto, esas son las características de los pasajes parecidos en el Antiguo Testamento, como también de las trompetas y las copas.<sup>31</sup> Sin embargo, los

<sup>25</sup> Cf. Is 41:2 NBE (sobre Ciro): “¿Quién lo ha suscitado en oriente y convoca la victoria a su paso? (...) Su espada los tritura y su arco los dispersa como paja.” BJ comenta que *tsedeq* aquí significa “un éxito acompañado del restablecimiento del orden intentado por Yahvé”.

<sup>26</sup> RVR traduce: “Cabalga sobre palabra de verdad”.

<sup>27</sup> RVR traduce: “tus saetas... penetrarán en el corazón de los enemigos del rey”.

<sup>28</sup> El Salmo 45 es una “canción de boda” para algún rey de Israel (CBI 756), pero según G. W. Anderson se incluyó en el canon porque se lo interpretó en referencia a la boda del Rey mesiánico con Israel (Peake 422). Sal 45:6 (Lxx) se cita en Heb 1:9-10 con referencia a Cristo.

<sup>29</sup> Este capítulo de Habacuc es extremadamente difícil desde el punto de vista textual, de modo que las diversas traducciones difieren considerablemente. Sab 5:17-22 también compara a Dios con un arquero cuyas flechas son los relámpagos. Cf. también 2 Mac 3:25; 5:2-3; 10:28-30.

<sup>30</sup> Por supuesto, el arco no es la única arma usada para simbolizar el poder y la Palabra de Dios. Otros textos mencionan la espada, la ballesta o la jabalina. A veces, estas armas se yuxtaponen en un mismo pasaje (ej. Sal 7:12-13; Is 41:2; Sab 5:17-21).

<sup>31</sup> Sin embargo, la séptima trompeta no es homogénea respecto a las anteriores. Aun cuando fue anunciada como el tercero de los “ayes”, es fundamentalmente diferente de la quinta y sexta trompetas. Es significativo también que los instrumentos mortíferos del cuarto caballo (espada, hambre, epidemias y fieras) no incluyen el arco del primer jinete.

datos exegéticos aquí hacen pensar más bien que, en efecto, el primer caballo es fundamentalmente distinto de los que le siguen (Ellul 1977:147-156). Como hace frecuentemente, Juan emplea sus fuentes de manera muy libre y las transforma para comunicar con precisión su mensaje evangélico y cristológico. Desde la resurrección, Cristo ha vencido, está venciendo y vencerá. El evangelio del Reino será proclamado en todo el mundo y triunfará, al fin, sobre todas las fuerzas de maldad y muerte.

Sobre la plausible hipótesis de que el primer caballo simboliza la proclamación del evangelio, podemos entender el significado de la corona que es puesta sobre el jinete al salir a correr. Por supuesto, lo normal sería coronar al vencedor con su guirnalda al final de la carrera. Pero el Cordero ya ha vencido (3:21; 5:5), y, por lo tanto, el resultado de la competencia entre la vida y la muerte, el bien y el mal, no puede quedar en duda. Desde ahora se puede coronar a Cristo como Rey de reyes y Señor de señores. Al ser así el sentido de la figura, tiene que haber sido de inmensa inspiración y ánimo para Juan mismo y para sus lectores.<sup>32</sup>

El significado de la corona se refuerza muy enfáticamente con la última frase de 6:2, que no tiene paralelo en el resto del pasaje: el primer jinete “salió como vencedor, para seguir venciendo” (“Es vencedor y para vencer cabalga” BJ; cf. Contreras 1990:179).<sup>33</sup> Ir de victoria en victoria era una característica del rey mesiánico. En el texto bíblico se repite que “en todas las campañas de David, el Señor le daba la victoria” (2S 8:6, 14; 1Cr 18:6). Como hemos visto, varios pasajes del Antiguo Testamento, en diferentes contextos, combinan los temas del arco\saeta, el cabalgar, la Palabra, la verdad y la justicia, y la victoria.<sup>34</sup> Incluso es posible que aquí Juan estuviera pensando específicamente en el Salmo 45:4-6, donde el Rey cabalga victorioso “sobre palabra de verdad” (RVR). El conjunto simbólico es muy coherente y cada punto destaca el mismo tema central: la victoria indiscutible del jinete del caballo blanco.

Si entendemos el caballo blanco como el evangelio del Reino, podríamos establecer una simetría muy impresionante, posiblemente presente en la mente de Juan. En efecto, después del primer sello siguen seis sellos de severos

<sup>32</sup> Creemos que tanto la simetría entre el primer sello y la séptima trompeta como el significado coherente que esta interpretación da al arco, a la corona y a la expresión “venciendo y para vencer” constituyen una confirmación de la tesis misma. La interpretación del primer caballo como la proclamación del evangelio da un sentido mucho más profundo y coherente a todo el pasaje que la alternativa de los partos o cualquiera otra.

<sup>33</sup> Algunos consideran que esta frase final de 6:2 representa un hebraísmo parecido a “bendiciendo te bendeciré”. Para Ford es similar a la construcción hebrea del infinitivo absoluto con un verbo finito derivado, para dar énfasis y seguridad, donde la cláusula en griego con *hina* funciona como equivalente de un infinitivo, sin ninguna idea de propósito ni de resultado. El sentido sería, entonces, seguridad (“seguramente vencerá”) o continuidad (“salió conquistando continuamente”; Ford 1975:106; cf. S. Thompson 1985:80-81, citado en Aune 1998A:395). Ford afirma que este sentido habría sido más evidente si *hina nik̄se* hubiera precedido al verbo finito (*gev̄lthen*).

<sup>34</sup> Sal 45:4-6; Is 41:2; Is 42:4; Os 13:14; Hab 3:8-11

castigos. Como veremos más adelante, el último sello consiste, precisamente, en las siete trompetas que responden a las oraciones de los santos. Ahora bien, las seis primeras trompetas, como los seis últimos sellos, son plagas horribles, pero la séptima trompeta anuncia la llegada del Reino de Dios y de su Cristo (11:15-19). Todo esto constituye una *inclusio* literaria y teológica: todas las catástrofes habidas y por haber están insertas entre el caballo blanco y la trompeta final de victoria. Cristo es entonces Alfa y Omega, y en el punto central están las oraciones de los fieles, que encaminan la historia desde la victoria ya ganada del Cordero (5:5; 6:1) hacia la victoria final y definitiva de su Reino (11:15-19).

### UNA NOTA HERMENÉUTICA: ¿CÓMO ENTENDER HOY PASAJES DE SENTIDO AMBIGUO?

Es casi seguro que Juan mismo, y sus primeros lectores, entendían sin dificultad el simbolismo de cada uno de los jinetes. Nosotros también podemos interpretar los caballos rojo, negro y amarillento sin mayores problemas, pero nuestra comprensión actual de los datos exegéticos no nos permite definir el significado del primer caballo con una seguridad satisfactoria. El color blanco, el arco, la corona y el anuncio de victoria no alcanzan hoy para precisar el significado del primer jinete. Pueden simbolizar, con casi igual probabilidad, una serie de cosas contradictorias entre sí.

Lo peor que podemos hacer en tales casos es escoger arbitrariamente la solución que más nos guste, pretender que los problemas no existen (o manipular los datos exegéticos) y anunciar dogmáticamente que tenemos una respuesta final. Nadie tiene tal respuesta en lo referente al primer jinete. Por eso, todo intento de solución tiene que ofrecerse, frente a la enorme ambigüedad que presenta este texto hoy, sin dogmatismo y de manera tentativa. No se trata aquí de dar una respuesta definitiva, sino de escoger la mejor interpretación posible bajo las circunstancias actuales.

Cuando los datos internos de un texto conducen a la indecisión, es necesario recurrir a factores externos al pasaje. La ubicación del texto dentro de la estructura global del libro puede favorecer una u otra interpretación. Hemos visto, por ejemplo, que

la simetría entre el primer sello y la séptima trompeta parece apoyar la interpretación del primer caballo como la proclamación del evangelio. Fuera del mismo libro, pasajes como Habacuc 3:8-11, Salmos 45:3-6, Ezequiel 14:21 y el sermón de los Olivos parecen cuadrar con ese significado de los símbolos. Sin embargo, tenemos que seguir tomando en cuenta que otros pasajes u otros argumentos podrían favorecer otras interpretaciones del texto.

También tiene validez un criterio retórico-homilético. Dentro de la situación de los lectores, ¿cuál objetivo persuasivo busca el autor con este texto? ¿Cuál de las interpretaciones alternativas es más probable homiléticamente? ¿Cuál interpretación cuadra mejor con el argumento global del libro y con la manera de expresarse del autor? Al predicar el pasaje, ¿cuál alternativa resultaría más convincente? En estos aspectos, cualquier respuesta tendrá algo de confesión y de convicción personal.

Sin pretender que hemos resuelto los complejos problemas y las múltiples ambigüedades del texto para nosotros hoy, sugerimos que, al fin de cuentas, la interpretación del primer jinete como la victoria del evangelio tiene mayores ventajas y menores problemas que cualquier otra explicación.<sup>35</sup>

### LOS CRISTIANOS VIVIMOS

#### DESDE LA VICTORIA QUE YA GANÓ CRISTO

Comoquiera que se interprete el simbolismo del caballo blanco, el mensaje central del pasaje no cambia: ¡Jesucristo es el Señor! ¡*Christus Victor!*<sup>36</sup> Él ha vencido, ha recibido autoridad de su Padre (2:27) y se ha sentado en el trono con su Padre (3:21). Precisamente porque ha vencido es digno de abrir los sellos (5:5). En medio de todas las fuerzas conflictivas y destructoras de la

<sup>35</sup> Por ejemplo, es evidente que la interpretación que ve en este texto una referencia a los partos tendría muchas menos probabilidades de aceptación vista desde la crítica retórica, porque tendría muy poco que ver con la situación concreta de las comunidades.

<sup>36</sup> Ver Gustaf Aulen 1970:74 y *passim*.

historia, el triunfo del Cordero no queda en duda. Juan comunica a los cristianos de Asia Menor un mensaje de victoria. Aunque el primer jinete fuera el Anticristo, la guerra o los partos, ese sentido global del mensaje seguiría igualmente vigente.

Una iglesia en Alemania tenía una famosa pintura de Cristo Rey en la bóveda de su templo. Durante los bombardeos de la guerra fue necesario proteger el fresco con feas tablas que ya no permitían a los feligreses contemplar el hermoso cuadro de su Señor victorioso. Sin embargo, sabían que detrás de bastidores estaba Cristo y que, aunque ellos no lo vieran, seguía siendo Señor. Al terminar la guerra se desarmaron todos esos refuerzos y los fieles volvieron a ver de nuevo el rostro de Cristo Rey.

Cuando Juan de Patmos escribió a sus amados hermanos de Asia Menor, la iglesia estaba a punto de entrar en un largo y oscuro túnel de persecución. Es evidente que el profeta presentía las pruebas que vendrían (cf. 3:10). Sin embargo, Juan exhortó a sus compañeros a no quitar nunca sus ojos espirituales de Cristo Rey. El Cordero ha vencido, y nosotros vivimos sobre la base de su victoria.

### b. Segundo sello: el caballo rojo (6:3-4)

Cuando el Cordero abre el segundo sello y el segundo ser viviente llama al segundo jinete, sale otro caballo, rojo como el fuego (*purros*, de *pur*, fuego).<sup>37</sup> A diferencia de los demás caballos, aquí no dice simplemente: “He aquí un caballo” (RVR), sino más explícitamente: “Salió otro caballo” (*exēlthen*; 6:4). Este verbo es el aoristo indicativo del mismo imperativo que se repite cada vez: “Sal” (*erjou*, ahora con el prefijo *ex*), y su forma es idéntica a la de 6:2 (“salió venciendo y para vencer”). Esta repetición del mismo verbo en 6:4 como respuesta a la orden dada indica a las claras que el imperativo va dirigido al caballo o a su jinete, y significa que ellos han de salir para la carrera. Al salir, el segundo jinete cumple literalmente la orden que se le dio. El simbolismo del pasaje parece también sugerir la forma misteriosa en que surgen las fuerzas de la historia.

<sup>37</sup> También en el hebreo las palabras “rojo” (*ādom*) y “sangre” (*dam*) se parecen. 2R 3:22 hace el juego de palabras: “Rojas como sangre” (hb. *aedumim cadam*).

El color escogido aquí, rojo encendido, color del fuego y de la sangre, es singularmente apropiado para el caballo de la guerra. El Rabí Johanan decía que los caballos rojos de Zacarías 6:2 (Lxx: *purroi*) significaban que “Dios quería convertir el mundo en sangre”.<sup>38</sup> Llama la atención que el mismo color del fuego, *purros*, después será el color del dragón (12:3; cf. “escarlata”, *kokkinos*, el color de la bestia en 17:3). Al igual que el caballo rojo, el dragón y sus aliados engañan a las naciones, las llevan a la guerra y las ponen a matar.<sup>39</sup>

Antes de identificar el instrumento que se le dará a este jinete, el autor describe el doble papel que juega en la historia: le es dado, *edothē*, a) para quitar la paz de la tierra, y b) para poner a la gente a masacrarse unos a otros. A esas funciones diabólicas corresponde el instrumento que se le entrega, a saber: una gran espada.

La gramática de estas frases es notablemente irregular, probablemente a propósito. Una traducción muy literal podría ser: “Y al sentado sobre él le fue dado tomar la paz de la tierra y para que unos a otros se masacraran”.<sup>40</sup> Sería propio del estilo típico de Juan dar expresión a la irregularidad caótica del caballo rojo por medio de la gramática caótica del pasaje. Aunque Juan da a entender vagamente que Dios tiene algo que ver con estas cosas que pasan, no nombra a Dios como sujeto activo del verbo “dar” (*edothē*). Tampoco afirma explícitamente que al jinete le fuera dada autoridad (*exousia*) para sus correrías mortíferas; las traducciones que incluyen aquí las palabras “poder” o “autoridad” tergiversan el sentido del original.<sup>41</sup> El sentido mínimo del verbo podría expresarse por la frase: “Y resultó (se dio el caso) que quitaba la paz de la tierra”, con alguna insinuación de que Dios lo habría permitido, pero sin

<sup>38</sup> StrB III:802; el rabino añadió que los caballos negros de Zacarías significaban que Dios quería convertir el mundo en noche.

<sup>39</sup> Nótese especialmente 20:8-9: cuando se le abra la puerta al dragón después de los mil años, “saldrá a engañar a las naciones” y las llevará (¡como siempre!) a una guerra (cf. 16:14). El diablo siempre miente y mata, es mentiroso y homicida (Jn 8:44). También en 9:17 se asocian caballos, fuego y guerra: los jinetes de la caballería satánica llevan “corazas de fuego” (*thôrakas purinous*) y sus caballos soplan fuego, humo y azufre. Son todos elementos de una enérgica denuncia del belicismo.

<sup>40</sup> La palabra *hina* con indicativo futuro es epexegetica de propósito (“es decir, que se matasen”). Este caballo viene a quitar la paz (formulación negativa) y sembrar odio (formulación positiva).

<sup>41</sup> Se habla de un “pasivo impersonal de acción divina”, empleado básicamente para evitar la mención del nombre sagrado. Sin embargo, a finales del siglo I Juan no tendría necesidad, como cristiano, de aludir a Dios con tal circunlocujo. En todo el libro nombra a Dios (*theos*) unas 95 veces. El sentido del pasaje entero aclara que el lenguaje tan ambiguo de estas frases califica y limita cualquier concepto de “causalidad divina” (contra la expresión del Rabí Johanan citada arriba). Cambiar este pasivo impersonal e indefinido por un verbo activo con Dios como sujeto (“Dios le dio quitar la paz”) sería falsificar seriamente el sentido del texto. Es probable, por otra parte, que este uso implique cierto sentido de soberanía divina aun sobre los procesos militares (el Cordero abre los sellos) y afirme que el poder de estos actores históricos es derivado y no propio ni autónomo (Morris 1977:123, 204). Esto es enfático especialmente en el caso del segundo jinete (poderío militar). En efecto, al segundo caballo todo “le es dado” (*edothē*): le es dado quitar la paz, le es dado fomentar el asesinato, le es dada una gran espada.

quitarle nada a la culpabilidad y malevolencia de los que promueven las guerras y las masacres.<sup>42</sup>

Lo demoníaco de la actuación del segundo jinete es evidente: no sólo no ama la paz como se debe, sino que ama la guerra; odia la paz y se empeña en desterrarla de la faz de la tierra.<sup>43</sup> Este jinete es el anti-*shalom*, enemigo de la paz hasta la muerte, quien considera la paz como un obstáculo lamentable (a veces más, a veces menos) para sus ambiciones. El odio, la violencia y la guerra son para él el *summum bonum*. Este espíritu satánico se ha ido manifestando a través de los siglos y se presentará dramáticamente al final de los mil años, cuando el dragón belicista salga, precisamente, a quitar la paz inaugurada por el Reino de Dios y a llevar multitudes a una nueva guerra suicida (Ap 20:7-10).

El texto de 6:4 no aclara los métodos y mecanismos que empleará el caballo rojo para poner a la gente a masacrarse, pero parece tener ecos de la política romana de “divide et impera”: volver a los pueblos contra sí mismos, para poder conquistarlos.<sup>44</sup> El caballo rojo siembra discordia y odio entre las personas y las naciones, incitándolas a matarse unas a otras. El verbo griego *sfazō* (degollar, masacrar) no era un verbo normal para referirse a la muerte en guerra (Mounce 1977:155), ni guerra internacional ni guerra civil. Básicamente, significaba matar por cortar el cuello, por apuñalar (Kittel VII:929) o por decapitar (ArndtG 803). Su uso más común tenía en un sentido sacrificial,<sup>45</sup> incluso para referirse al sacrificio humano. Cuando se refería a la muerte no ritual de seres humanos, el verbo destacaba la violencia y criminalidad del acto. Según Otto Michel, era “una expresión vívida y horripilante” para el acto de “matar a alguien violenta y despiadadamente” (Kittel VII:929-930). El verbo destaca la saña, el salvajismo y la crueldad demoníaca con que actúan los asesinos.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> El *edothē* de 6:1-8 debe relacionarse con el simbolismo del poder de los 24 ancianos (caps. 4-5) y con Ro 13:1-6. El poder delegado que ostentan las autoridades puede ser utilizado de manera abusiva por ellos, sin que ello implique ningún acto de la voluntad divina, ni decretal ni permisiva (en los términos de la teología tradicional).

<sup>43</sup> El lenguaje del pasaje se aplica mejor a la guerra y el militarismo en general. Las especulaciones respecto a que este jinete quitará la falsa paz que trajo el caballo blanco (el Anticristo en su primera actuación) carecen totalmente de base en el texto. Otros relacionan la frase con el fin de la *pax romana* seguido por un período de caos y conflicto.

<sup>44</sup> Nada en el texto implica que este lenguaje se limita exclusivamente a la guerra civil; incluye toda forma de guerra, asesinato y violencia. La distinción entre “guerra internacional” para el caballo blanco y “guerra civil” para el caballo rojo es, en ambos casos, artificial, y carece de bases adecuadas en el texto.

<sup>45</sup> *sfazō* se usa para el sacrificio de Cristo, en 5:6, 9, 12; 13:8; para los mártires, en 6:9; 18:24; y para la “cabeza herida”, en 13:3, sin duda por tratarse de una parodia de la muerte y resurrección de Cristo.

<sup>46</sup> Cf. 2R 10:7; Jer 52:10; Jue 12:6; 2 Mac 5:12-14; 1Jn 3:12 (de Caín); cf. Lc 19:27, *katasfazō*.

Desde tiempos del Antiguo Testamento, la violencia descontrolada y el asesinato generalizado se encontraban entre las señales de los tiempos finales.<sup>47</sup> Muchos pasajes del Antiguo Testamento utilizan un lenguaje parecido al de este texto para describir esas guerras escatológicas (Is 19:2; Ez 38:21; Zac 14:13). La literatura apocalíptica abunda en referencias parecidas:

En esos días lucharán padres contra hijos en un mismo lugar, y los hermanos, unos contra otros, caerán muertos, hasta correr cual río su sangre. Pues el hombre no retirará su mano de matar a sus hijos ni a sus nietos... del alba hasta la puesta del sol se matarán. El caballo andará hasta el pecho en sangre de pecadores, y el carro se hundirá (en ella) hasta lo alto (1 En 100.1-3; cf. 10:9; 56:7-8; 88:2).

4 Esdras (5:1-13) describe la crisis escatológica final por las siguientes características, entre otras: la injusticia se multiplicará, el sol brillará de noche, la luna de día, sangre goteará de los árboles, las piedras clamará, aparecerán grietas en la tierra y emitirán fuego, las mujeres engendrarán monstruos, “todos los amigos se asaltarán entre sí, y la razón estará oscurecida y muchos la buscarán en vano” (5:9). Más adelante el autor reitera el mismo tema: “los amigos pelearán entre sí como si fueran enemigos” (6:24). Entre “las señales predichas” del fin, Esdras incluye “intrigas de naciones, veleidad de líderes, confusión de gobernantes” (9:3; cf. OrSib 3.633-647; 4.142-147; 2 Bar 13.15; 25.3; 27.4-13; 48.32, 37; 70.2-8). Todas estas descripciones se refieren a veces a guerras internacionales, otras veces, a insurrecciones contra Roma, y otras veces, a guerras civiles, a la guerra como figura del juicio divino o a la guerra escatológica (cf. Armagedón).

La sospecha de que el significado del caballo rojo incluye una alusión al militarismo del Imperio Romano se corrobora en la última frase del pasaje: “Se le dio una gran espada” (*majaira megalē*).<sup>48</sup> Aunque hay diversas opiniones sobre la descripción exacta de este arma, hay cierto consenso de que era una espada retorcida o sable.<sup>49</sup> Probablemente era el arma del legionario romano en tiempos del Nuevo Testamento, quien comúnmente andaba montado y con

<sup>47</sup> La violencia presagia el fin: Taylor 1959:505; Kittel VII:935; Beasley-Murray 1974:129.

<sup>48</sup> Charles (1920 I:165) señala que el paralelismo entre los caballos blanco y rojo no es entre arco y espada (como contraste de dos armas distintas) sino entre las dos cosas que les son dadas: la corona del primer jinete y la espada del segundo. La corona de 6:2 es dada para anticipar victoria; la espada de 6:4 es dada para anticipar conflicto, como posible referencia a Roma como destructora de orden social. “El primer jinete vino a reinar, así se le dio una corona. El segundo vino a presidir sobre terribles conflictos, así se le da una espada” (Hough 1957:412; cf. Aune 1998A:395).

<sup>49</sup> Court (1979:63) lo contrasta con el *xiphos*, una espada recta para soldados de pie (Jenofonte de Atenas, *De Equitandi Ratione* 12.11; GJ 3.94-95; Kittel IV:524-527; VI:993-998).

su espada podía atacar con una amplia moción circular desde arriba.<sup>50</sup> Este trasfondo ayuda a entender el caballo rojo como símbolo de la guerra en general, con una insinuación indirecta de guerra imperialista.

Frente al anuncio sobrio y, lamentablemente, realista de la escalada galopante del militarismo en los tiempos finales, las Escrituras anuncian la promesa escatológica de la desaparición definitiva de la espada. El caballo rojo quedará sepultado para siempre:

... y muchas naciones se acercarán, diciendo:  
 "Vengan, subamos al monte del Señor,  
 a la casa del Dios de Jacob.  
 Dios mismo nos instruirá en sus caminos,  
 y así andaremos en sus sendas." ...  
 Dios mismo juzgará entre muchos pueblos,  
 y administrará justicia  
 a naciones poderosas y lejanas.  
 Convertirán en azadones sus espadas,  
 y en hoces sus lanzas.  
 Ya no alzará su espada nación contra nación,  
 ni se adiestrarán más para la guerra.  
 Cada uno se sentará bajo su parra y su higuera,  
 y nadie perturbará su solaz  
 —el Señor Todopoderoso lo ha dicho—.  
 (Miq 4:2-4; cf. Is 2:2-4; 9:5; Os 2:18; Zac 9:9-10; Sal 46:9).

Aunque ese Reino de paz y justicia todavía queda lejos, la victoria definitiva sobre la violencia ya se ha realizado. En la cruz el Cordero venció al caballo rojo, no por ejercer la violencia, sino porque la asumió y la sufrió en su propio cuerpo, a través de su propia muerte. Como señala Jacques Ellul (1972:187), por la paradoja de la cruz Jesucristo rompe la cadena del fatalismo y desata fuerzas de libertad frente a la violencia y la muerte.

### **EL CABALLO ROJO SIGUE CORRIENDO... ¡AL GALOPE!**

Todas las fuerzas siniestras representadas por los jinetes son poderosas realidades hoy también, y ninguna más que el caballo rojo. Al formular su vehemente denuncia contra el militarismo de su tiempo, el profeta jamás habría podido imaginar los horrores que traería este malvado jinete a través de los siglos.

<sup>50</sup> ArndtG 497; Bartina 1962:684; Salguero 1965:380; Bonsirven 1966:162. En cambio, Farrer (1964:99) sugiere que podría significar el cuchillo del carnicero, o del sacerdote para matar el cordero sacrificial. La idéntica frase (*majaira megalē*) aparece en *1 En* 90,19.

A inicios del siglo 20 prevalecía una confianza muy optimista en el progreso humano, y muchos esperaban que el nuevo siglo sería "el siglo cristiano". El presidente Wilson, de los Estados Unidos, declaró que la I Guerra Mundial era "la guerra para terminar las guerras". Sin embargo, resultó ser todo lo contrario. Así lo muestran las dos guerras mundiales más crueles en la historia humana; una sangrienta guerra civil en Rusia y otra en España; una hecatombe atómica sobre Hiroshima y Nagasaki; las guerras de Corea y Vietnam; las brutales dictaduras en América Latina, con la Doctrina de Seguridad Nacional, e innumerables luchas armadas de liberación alrededor del mundo. Con la caída del bloque soviético, después de casi medio siglo de "guerra fría" y "guerra de baja intensidad", se saludó con ferviente entusiasmo "el nuevo orden mundial", que pronto se convirtió en más guerra, conflictos regionales y tribales, limpieza étnica, Bosnia, Somalia, Ruanda, Irán e Irak, y la sádica y cruel guerra del Golfo Pérsico. Para muchos el siglo 20 se ha parecido más a la gran tribulación, que al "milenio" de paz que se esperaba.

En el transcurso del siglo 20 se ha transformado cualitativamente la naturaleza de la guerra. En la I Guerra Mundial se introdujo el bombardeo aéreo no sólo de objetivos militares sino también de población civil. A inicios de la década de 1930, aviones estadounidenses en lucha contra Augusto César Sandino realizaron los primeros bombardeos en el continente americano contra los pueblos nicaragüenses de Chinandega y Ocotal. Hacia el final de la II Guerra Mundial, el mismo país lanzó bombas atómicas sobre dos ciudades japonesas, a las que destruyó totalmente, produciendo un cataclismo infernal con muy funestas consecuencias hasta el día de hoy.

En todo este proceso debemos destacar dos consecuencias relacionadas entre sí. En primer lugar, estas transformaciones han despersonalizado en gran medida la guerra, ya que las víctimas de los ataques suelen ser invisibles. Por ejemplo, pocas veces los aviadores que bombardean poblaciones enteras son conscientes del sufrimiento que causan allá abajo, en la tierra. Ellos testifican

que, en sus acciones, tienen que concentrarse totalmente en cumplir con su tarea y en escapar del fuego antiaéreo, de modo que les queda poco tiempo para pensar en las consecuencias de su bombardeo. En segundo lugar, la guerra moderna tiende a involucrar a todos en sus acciones. En general, como todos son (o pueden ser) víctimas, todos son también, de una u otra manera, y en mayor o menor grado, participantes en la acción. Karl Barth comenta que en la guerra moderna todos somos combatientes (*ChurchDog* III/4:451). En este y otros sentidos, se trata de guerra total. El poder del caballo rojo jamás ha sido tan abarcador y destructor como en nuestro propio tiempo.

### LA INDUSTRIA ARMAMENTISTA SE DECLARA... ¡AMENAZADA POR LA PAZ!

La denuncia simbolizada en el caballo rojo va más allá de la simple violencia cotidiana o de la misma guerra como fenómeno. Específicamente, va contra todos los enemigos de la paz; contra todos los que quitan la paz de la tierra y fomentan odio y guerra entre las gentes; contra todos aquellos cuya técnica favorita es poner a otros a masacrarse y destruirse recíprocamente, más que matar ellos mismos (6:4; cf. 16:14; 20:8). A este jinete nada le proporciona mayor satisfacción que ver a la gente odiarse y matarse. A tales efectos, alimenta el odio asesino en los demás y se empeña en proveer a sus servidores los instrumentos de la muerte apropiados.<sup>51</sup>

Muchas veces, la guerra puede ser un buen negocio. Es paradójico, pero cierto, que la II Guerra Mundial fue una de las causas principales de la recuperación económica de los Estados

<sup>51</sup> En la historia de América Latina, algunas guerras han sido claramente provocadas por intereses extranjeros. Ejemplos serían las guerras del Cono Sur, al servicio de compañías petroleras extranjeras (Shell, Esso), o los conflictos centroamericanos de la década de 1980.

Unidos después del colapso económico de 1929.<sup>52</sup> Para los países no directamente afectados por la destrucción que produce la guerra, la industria armamentista suele ser especialmente lucrativa.

En el siglo 20 la tecnología de la muerte ha crecido como un cáncer. La guerra del Golfo Pérsico, de 1991, simbolizó dramáticamente ese proceso. El público, al margen de las víctimas de carne y hueso, pudo mirarlo por televisión como un espectacular despliegue de efectos tecnológicos, algo así como un juego cósmico de Super-Nintendo. El factor humano desapareció casi por completo. Los mismos medios de comunicación se empeñaron, consciente o inconscientemente, en esconder la realidad de angustia y muerte que sufrían las víctimas. Sin embargo, en los productos militares de altísima tecnología estaban en juego millones de millones de dólares que podrían haber servido al bien del pueblo.

Aunque la industria militar se ha convertido en un "big business" como nunca antes,<sup>53</sup> el comercio de armas ha entrado en cierta crisis. Por un lado, los productos ya existentes son más que suficientes para cubrir cualquier necesidad de defensa. La tecnología militar parece haber llegado a una especie de "tope" y, en la presente coyuntura, no hay mucha necesidad de mayores avances en tecnología de guerra. Por otro lado, el fin de la guerra fría (1989) redujo drásticamente el mercado armamentista.

Esto lo expresó, de manera muy reveladora, el gerente de una industria armamentista israelí. Este empresario lamentó lo relativamente escasos y muy limitados que eran los conflictos bélicos después de la guerra fría y la derrota de Sadam Hussein. En

<sup>52</sup> Cuando Jimmy Carter asignó \$164.500 millones para armas en su presupuesto de 1980 (un aumento de \$16.000 millones), hubo en Wall Street un sensible aumento de las acciones de la industria armamentista. En Frankfurt, el periódico *Allgemeine Zeitung* recomendó invertir en el sector militar porque prometía "ganancias de hasta el 400%" (así, una acción de \$3 valdría \$15). No es de sorprenderse que el mismo presupuesto redujo drásticamente los renglones de servicios sociales (*Barricada*, 3 de marzo de 1980).

<sup>53</sup> Esto se ve, por ejemplo, en el Congreso de los Estados Unidos. Mientras todos hablan piadosamente de reducir gastos gubernamentales y equilibrar el presupuesto, la mayoría de los congresistas siempre termina defendiendo el presupuesto militar, porque produce empleo y prosperidad en los estados que ellos representan.

seguida confesó: "Los israelíes que producimos y exportamos armas estamos muy preocupados. La mayor parte de los conflictos en el mundo está terminando y no hay visos de nuevas guerras sobre el horizonte. Nuestra industria está amenazada por la paz".<sup>54</sup>

A la par del comercio internacional de armas, que empobrece aún más a los pueblos ya de por sí pobres, va la "ayuda militar" que se les otorga. Tal "ayuda" fomenta las actitudes belicistas y el poder de la casta militar en los países receptores,<sup>55</sup> y casi siempre tiende a promover la guerra. En efecto, después de haber conseguido tantos "juguetes" (sea por medio de la compra o de la "ayuda"), es casi irresistible la tentación de usarlos. A cualquier país latinoamericano el poderío militar le inclina más intensamente a buscar la hegemonía sobre sus vecinos. Y, por supuesto, la "ayuda" se le extiende precisamente con el propósito de consolidar la hegemonía de Washington y del Pentágono en toda la zona y, a la vez, enriquecer la industria armamentista de los Estados Unidos.

Quizá lo más doloroso de esta situación es que al fin los pobres pagan las cuentas. Los gobernantes y militares gozan de suculentos sueldos y gastan los escasos recursos del pueblo en armas que ni siquiera necesitan... excepto para reprimir al mismo pueblo.<sup>56</sup> Y si el "armamentismo" conduce a una guerra, serán también mayormente los pobres quienes pongan sus cuerpos y derramen su sangre.

Muchos han señalado la dolorosa ironía de esta situación: hoy día la miseria no tiene razón de ser, pues tenemos los recursos que

<sup>54</sup> Periódico *Ha'aretz*, citado en *The Nation*, 3 de febrero de 1992, p. 133.

<sup>55</sup> Un ejemplo tan trágico como dramático de estas consecuencias se ve claramente en Centroamérica, en la década de 1980. El resultado final de una década de ayuda militar norteamericana fue un notable aumento de la casta militar de cada país y de la prepotencia irresponsable de los que tenían las armas. Además, cada país (incluso Costa Rica) quedó saturado de armas de combate, la mayor parte ya en manos de criminales comunes. En varios países las minas explosivas también seguían siendo un peligro gravísimo. La "solución militar", lejos de ser solución, engendró peores problemas.

<sup>56</sup> Es elocuente la carta que envió monseñor Romero al presidente Carter suplicándole fervientemente que no mandara más armas al ejército salvadoreño para matar e intimidar a su propio pueblo.

podrían eliminar el hambre y la pobreza de nuestra sociedad. Sin embargo, una de las razones que hacen de la pobreza mundial un problema de nunca acabar es precisamente la carrera armamentista, con sus gastos astronómicos:

Hemos logrado tanto el conocimiento científico y técnico como también las estructuras internacionales para proveer para todos las necesidades básicas de la vida... Pero la carrera armamentista se interpone entre nosotros y esas metas... La demanda ilimitada de armas condena a cada vez más niños al hambre, la pobreza, el analfabetismo y una muerte temprana.<sup>57</sup>

En un mensaje del Comité Menonita Internacional para la Paz, en la sección titulada "El hambre y la carrera armamentista", se afirma lo siguiente:

Las naciones de la tierra hoy confían en medios militares para mantenerse en poder y para solucionar conflictos nacionales e internacionales. Sacrifican la seguridad y el bien de su propio pueblo a fin de tener dinero para comprar armas. Once millones de niños mueren cada año antes de cumplir un año de edad a causa de desnutrición y enfermedad. Treinta niños mueren cada minuto a causa de hambre y dolencias. Y cada minuto los gobiernos gastan 1,3 millones de dólares con fines militares.<sup>58</sup>

El 16 de abril de 1953, el general Dwight Eisenhower, presidente de los Estados Unidos, levantó su voz contra "el complejo industrial-militar" de su propio país. Sus palabras son una elocuente denuncia del caballo rojo por parte de un hombre que dedicó su vida a la carrera militar:

<sup>57</sup> Jean Mayer, "Prefacio", en Ruth Leger Sivard, *World Military & Social Expenditures*, WMSE Publications, Leesburg, Va., 1985-1988, p. 5.

<sup>58</sup> "Mensaje del Comité Menonita Internacional para la Paz", Documento de la Conferencia Menonita Mundial, XI Asamblea, Estrasburgo, 24 a 29 julio de 1984, en *Misión* No. 14 (setiembre, 1985): 103.

Cada arma de fuego que se fabrica, cada barco de guerra que se echa al agua, cada cohete que se dispara significa, en última instancia, un robo a quienes tienen hambre y no reciben alimento, a quienes tienen frío y no reciben ropa. Este mundo en las armas no sólo gasta dinero. Gasta el sudor de sus obreros, el genio de sus científicos, las esperanzas de sus niños.<sup>59</sup>

### **DETRÁS DE TANTO ODIO Y VIOLENCIA TIENE QUE HABER FUERZAS DIABÓLICAS**

El siglo 20, que se pronosticaba como el "siglo cristiano" y un nuevo "siglo de las luces", resultó ser una serie ininterrumpida de bestialidades atroces. Los campos de concentración del nazismo (Auschwitz, Dachau) y las purgas sangrientas y el Gulag de Stalin, lejos de ser excepciones aisladas, tipifican toda una historia de brutalidad contemporánea, mucha de ella generalmente desconocida u olvidada. Basta recordar la inmisericorde represión de los armenios y los curdos en el Cercano Oriente, el feroz exterminio de los budistas mahayanos de Tibet, los crímenes de guerra cometidos en Vietnam (My Lay, el proyecto Fénix), el salvajismo de Idi Amín y otros dictadores africanos, y la "limpieza étnica" de Bosnia, con sus bombardeos, minas y rockets, violación de mujeres y asesinato de niños y adultos.

En América Latina, pasando por alto la cadena de crueles dictadores que han marcado el siglo, debe mencionarse la ola de tortura "tecnificada" (electrodos, etc.) que siguió al golpe militar de Brasil bajo la ideología de "Seguridad Nacional" y que se extendió por todo el Cono Sur y otras partes del continente. En Centroamérica, es notable el caso de El Salvador, único país en el mundo cuyo ejército (con el incondicional apoyo de Washington) asesinó a su arzobispo, a los cinco teólogos más destacados de su

<sup>59</sup> "¿Cuánto cuesta la carrera armamentista?", en *Misión* No. 2 (julio-setiembre, 1982): 37.

vida intelectual cristiana y a muchos miles de curas, pastores, monjes, monjas y delegados de la Palabra.<sup>60</sup>

En enero de 1980, cuando los civiles renunciaron masivamente a la Junta cívico-militar y Napoleón Duarte formó un gobierno cómplice de extrema derecha, el ministro de Agricultura anterior, Enrique Álvarez, se unió con otros ex-ministros, y con el popular líder sindical Juan Chacón, para formar un nuevo partido de oposición. Convocaron a una rueda de prensa donde presentaron su plataforma y, al salir de la misma, fueron capturados por fuerzas militares. Sus cuerpos, torturados y mutilados, aparecieron días después como una señal de advertencia a cualquiera que pretendiera organizar otro partido parecido.<sup>61</sup>

A mediados de la década de 1980, en plena guerra insurreccional, se popularizó en El Salvador la decapitación. Bandas paramilitares capturaban a los "subversivos", les cortaban la cabeza y otros órganos con un impresionante "corte limpio", y tiraban las "piezas" en diversas zonas de la ciudad para que los adoloridos familiares tuvieran que andar buscando las partes desmembradas del cuerpo de sus seres queridos. Cuando los militares asesinaron a los cinco teólogos jesuitas de la Universidad Centroamericana y a las mujeres que les ayudaban, lejos de contentarse con matarlos se ensañaron hasta mutilarlos totalmente y, sobre todo, "volarles los sesos". En la foto de uno de ellos, lo que había sido uno de los grandes cerebros teológicos de Centroamérica quedaba "botado" como a un metro del cadáver. En América latina hoy el verbo *sfazô* del caballo rojo (6:4, masacrar con saña) se conjuga todos los años en castellano.

Estos hechos nacen del deterioro del respeto por la vida humana en todos los niveles de nuestras sociedades, de una indiferencia fría ante el dolor ajeno y de un vacío de valores morales alarmante. De todo esto fueron culpables las tácticas de

<sup>60</sup> Muchos casos semejantes podrían citarse respecto a Guatemala (p.ej., el brutal asesinato del obispo Gerardi), y en menor grado respecto a Honduras y Nicaragua.

<sup>61</sup> En la misma época ocurrió también el asesinato de las monjas y del arzobispo Oscar A. Romero.

la CIA en Centroamérica en la década de 1980.<sup>62</sup> Cuando alguien le mencionó al general Pinochet que las víctimas de su golpe de estado tuvieron que ser sepultadas con dos cuerpos en cada ataúd, su comentario fue: "¡Qué economía más buena!".<sup>63</sup> Ante una protesta por las muchas violaciones sexuales cometidas por soldados filipinos, un senador de ese país se burló cínicamente de las mujeres víctimas diciendo: "Ellas deben aprender a disfrutarlo" ("They should learn to enjoy it").<sup>64</sup>

En estos versículos Juan no estaba hablando ni en general ni en abstracto, sino que estaba denunciando clara y explícitamente al militarismo imperialista de Roma como satánico. A veces el patriotismo y, más a menudo, el oportunismo no nos permiten ver esa realidad. Parecería que la secta de los nicolaítas, con sus falsos profetas (Balán, Jezabel), tiene también hoy muchos seguidores. Sin embargo, a pesar de nuestros patriotismos, también hoy la palabra profética debe desenmascarar las racionalizaciones que disfrazan al diablo como ángel de luz.

### **EL CABALLO ROJO CREE EN LA GUERRA JUSTA (LAS SUYAS, POR SUPUESTO)**

Aquellos que hoy día defienden las guerras invariablemente insisten en que la suya es una lucha por la democracia, la libertad, los "valores occidentales", en fin, ¡todos los ideales más nobles! Quizás muchos, sobre todo los líderes nacionales, reconocen íntimamente que han ido a la guerra por intereses económicos o políticos, o por ganar o defender su hegemonía internacional, y reconocen también que no se podría "justificar" la muerte de otros por esos motivos. Por eso, la guerra tiene que disfrazarse con el

<sup>62</sup> Ejemplo de lo mismo es el vergonzoso "Manual de la CIA", preparado para la lucha de los "contras" contra el gobierno de Nicaragua, que incluye instrucciones para torturar y asesinar.

<sup>63</sup> *Christian Century*, 11 de diciembre de 1991.

<sup>64</sup> *The Nation*, 17 de abril de 1995, p. 524.

manto piadoso de alguna causa sublime.<sup>65</sup> Casi siempre, la guerra se basa en la mentira.

Esa es una de las razones por las que Juan de Patmos, en este y otros pasajes, denuncia el militarismo como diabólico. El dragón engaña a las naciones para incitarlas a la guerra (12:9; 20:3,8,10; cf. 13:14; 19:20). Según el cuarto Evangelio, también el diablo comparte esos mismos atributos de homicida y mentiroso (Jn 8:44).

Es famoso el *dictum* de Federico el Grande: "Si dijéramos al pueblo las verdaderas razones de nuestras guerras, sería imposible persuadirles de ir a la guerra".<sup>66</sup> En la guerra de Vietnam, el Pentágono aprendió la necesidad de amordazar a los medios de comunicación para que el pueblo no conociera la verdad, y aplicó una férrea censura en sus invasiones a Granada y Panamá, y en la guerra del Golfo. En esta última, por ejemplo, los censores prohibieron que se mostraran fotos de soldados iraquíes cortados en dos por el fuego desde los helicópteros. "Si dejáramos que se publiquen cosas así —dijo un alto oficial del Pentágono— nunca volveríamos a tener otra guerra".<sup>67</sup>

### **¡EN EL CABALLO ROJO**

#### **NUNCA ANDA MONTADO CRISTO!**

El patriotismo suele montar el caballo rojo.

El odio es jinete del caballo rojo.

El prejuicio, el fanatismo y algunas ideologías cabalgan en este caballo.

La idolatría también.

La tecnología de la muerte monta encantada el caballo rojo.

<sup>65</sup> Ejemplo de esto fue la Guerra del Golfo, de 1991, claramente realizada para defender un precio más bajo del petróleo y la hegemonía estadounidense en el Golfo Pérsico, pero maquillada como una guerra para "liberar" a Kuwait. Sin embargo, ¿cuándo había sido "libre" Kuwait? ¿Cuándo habían sido "democráticos" los gobiernos de Kuwait y Arabia Saudita? Bajo otras circunstancias, cuando convenía a su interés nacional, Washington ha protegido más bien a los peores dictadores.

<sup>66</sup> Citado en *Christian Century*, 4 de setiembre de 1991.

<sup>67</sup> Citado en *Christian Century*, 11 de diciembre de 1991.

El comercio y la industria armamentista, ¡feliz de la muerte!  
 Muchas veces “la religión” lo monta.  
 La mentira se cree dueña de este caballo.  
 Al fin, son Satanás y sus aliados los que andan ahí montados.  
 ¡Pero a Cristo nunca lo van a ver montado en ese caballo!  
 ¡Tampoco a sus verdaderos discípulos!  
 Ellos serán siempre artesanos de paz, forjadores de *shalom*.

**NO DEBEMOS CONFIAR EN CABALLOS:**  
**¡LA CRUZ HA REVOLUCIONADO**  
**LOS ESQUEMAS DE PODER!**

La falacia básica de los seguidores del caballo rojo consiste en creer en soluciones militares, como si la fuerza diera la razón o matar a otros trajera el bien y la justicia. El error más grande de los seguidores del caballo rojo es creer en el poder de la fuerza en lugar del poder de la cruz.

La Biblia condena reiteradamente toda confianza en caballos y carros (Sal 20:7; 33:17; 147:10; Is 31:1),<sup>68</sup> en ejércitos y armas (Sal 44:6; Zac 4:7), en muros (Dt 28:52; Jer 5:27), en emboscadas (Jue 20:36) o en violencia (Sal 62:10; Is 20:12), o en aliados como Egipto (Is 31:1; 36:5-6; 36:9; Jer 46:25). El pueblo de Dios está llamado a confiar únicamente en Dios, y en nadie más.

La gran escena del trono (Ap 4-5) da a los cristianos una perspectiva radicalmente nueva hacia la esencia del poder y el significado de la victoria. El poderoso León que el anciano anuncia a Juan resulta ser ¡*mirabile dictu!* un Cordero (Ap 5:5-6). El Cordero de Dios ha triunfado no porque impuso su poder por la fuerza sino precisamente porque asumió el pecado, el sufrimiento y la vulnerabilidad de la humanidad, y se sometió él mismo a la muerte. Y en la cruz, la debilidad de Dios resultó

<sup>68</sup> El poderío militar de Egipto se basaba en sus carros y caballos, pero Yavé los echó al mar. Salomón también intentó construir una fuerza militar sobre la base de los caballos.

mayor que el poder de las fuerzas humanas (1 Co 1:25). En ese esquema paradójico, no queda absolutamente ningún lugar para el caballo rojo.<sup>69</sup>

Esto no significa un llamado a la inactividad, sino a la acción a la manera de Jesús. Al respecto, son elocuentes y valiosos los comentarios de Norberto Saracco sobre Zacarías 4:6-7:

Esta palabra profética, lejos de eludir la conflictividad de lo humano y de llamarnos a refugiarnos en el mundo de “lo espiritual”, es una invitación a la acción responsable y decidida. Por boca de Zacarías el Señor nos recuerda el triunfo del bien sobre el mal, de la justicia sobre la injusticia, del amor sobre el odio, de la verdad sobre la mentira, de los débiles sobre los fuertes. Aunque por siglos los cristianos han demostrado su tendencia al acomodamiento y su complicidad con los poderes de este mundo, el mensaje de Zacarías nos revela la incompatibilidad del poder humano y las riquezas materiales con la vida según el Espíritu del Señor. Esto no es dejar el mundo para seguir a Cristo, sino tomar en serio al mundo para seguir en serio a Cristo. Es animarnos a creer que una vez más el Siervo Sufriente puede resucitar victorioso.<sup>70</sup>

**c. Tercer sello: el caballo negro (6:5-6)**

Este caballo y su jinete son obviamente símbolos de la vida comercial, o mejor dicho, de la muerte comercial. El jinete sale llevando una balanza de dos platillos<sup>71</sup> para la venta de granos básicos, y una voz anuncia los precios del trigo y la cebada. Después la misma voz declara una especie de proteccionismo sobre el vino y el aceite. La temática económica es evidente.

<sup>69</sup> Este tema es central en el comentario de Apocalipsis de Ellul, como también en su libro *Politics of God, Politics of Man*: “Jesucristo ha desatado el poder de la libertad” porque la cruz ha roto la cadena de la fatalidad (1972:187). Cf. Eberhard Arnold: “Aquel que es ejecutado en la cruz jamás puede ejecutar a nadie. Aquel cuyo cuerpo es horadado jamás puede horadar o destrozar cuerpos. Jamás mata: es muerto. Jamás crucifica: es crucificado” (citado por Padilla 1987:4).

<sup>70</sup> Norberto Saracco, “La carrera armamentista de América Latina”, *Misión* No. 2 (agosto-setiembre, 1982): 37.

<sup>71</sup> Estrictamente, la palabra griega *zugos* se refiere al astil o vara de la balanza (también significa yugo), pero en nuestro texto se refiere sin duda a la balanza entera. En el Antiguo Testamento significa igualmente balanza y yugo; se usa típicamente para exigir una “balanza justa” y condenar la “balanza falsa”.

El trasfondo básico para el color negro aquí es la idea de la noche y la oscuridad (6:12; 8:12; cf StrB III:802).<sup>72</sup> A menudo este color se asocia con la muerte o el luto (Jer 4:28; 8:21; Ap 6:12).<sup>73</sup> En Malaquías 3:14, la frase “andar de luto” es literalmente “andar de negro”. Llama la atención que este caballo es la única cosa negra en el Apocalipsis (Kittel IV:25),<sup>74</sup> y aun eso se debe en parte a la influencia de Zacarías 6:2, 6 (Kittel III:337-338; IV:250). En la paleta de Juan de Patmos, el color del mal no era el negro sino el escarlata (12:3; 17:3-4; 18:16), el púrpura (17:4), o el bermejo (6:4). Eso evidencia que el lenguaje aquí no conlleva ni la menor insinuación racista.<sup>75</sup> El color negro era apropiado para los oscuros tratos comerciales que personifica este jinete. No es casualidad que hasta hoy seguimos hablando del “mercado negro”.

La misma balanza que lleva este vendedor de granos básicos indica una situación de severa crisis económica. Vender el trigo por peso era resultado de una grave escasez de granos, pues lo normal era venderlo por bulto (Ladd 1978:89). Al anunciar el sitio de Jerusalén, Dios declara: “Quebrantaré el sustento del pan en Jerusalén; y comerán el pan por peso y con angustia, y beberán el agua por medida y con espanto” (Ez 4:16 RVR; cf. 4:9-17; Kittel II:892-894; Mounce 1977:155). Tan fatídica será la crisis, que los padres llegarán a comer a sus hijos y los hijos a sus padres (Ez 5:10).<sup>76</sup> En lenguaje casi idéntico, la lista de castigos en Levítico 26 advierte que Dios quebrantará el sustento del pueblo y le entregará su pan “por peso” (26:26 RVR).

La literatura apocalíptica solía incluir el hambre y la sequía entre las señales preliminares del fin del mundo.<sup>77</sup> El hambre aparece entre los “principios de dolores” en el discurso apocalíptico de Jesús (Mr 13:8; Mt 24:7; Lc 21:11). Figuraba frecuentemente en el Antiguo Testamento como uno de los azotes del juicio de Dios, típicamente junto con la guerra y la pestilencia.<sup>78</sup> Los

<sup>72</sup> Metzger (1993:58) sugiere que puede relacionarse también con la oscuridad de las regiones subterráneas.

<sup>73</sup> Boismard, en Robert-Feuillet 1970 II:638; Collins 1990:1005; Ford 1975:98, 107.

<sup>74</sup> También 6:12, citando el Antiguo Testamento, dice que “el sol se puso negro como tela de cilicio” (transmitiendo la misma idea de luto).

<sup>75</sup> Kittel IV:551. En contraste con el Apocalipsis, la bestia de *El Pastor de Hermas* es negra (“Visiones” 4.1.10; 4.3.2; “Similitudes” 9.9.5) y los doce vicios se visualizan como mujeres bellas vestidas de negro. En *Bern* 4.9 el diablo se llama “El Negro” (*ho melas*; cf. 18:1). Este contraste destaca tanto más el lenguaje distinto del Apocalipsis.

<sup>76</sup> Todo este trasfondo veterotestamentario basta para refutar a los que pretenden reducir la situación de 6:4 a una mera escasez en lugar de una hambruna severa.

<sup>77</sup> Por eso, no es necesario relacionar este texto con ninguna de las crisis económicas y las hambrunas del siglo I. El texto más bien apunta al significado escatológico del hambre como tal, y de la injusticia que lo produce.

<sup>78</sup> Jer 5:12 (y 13 veces más en el libro); Ez 14:13, 21 (y 10 veces más), junto con espada, pestilencia y fieras.

escritos apocalípticos siguen esta misma línea<sup>79</sup> como también la literatura rabínica.<sup>80</sup> Según *Eclesiástico* 39:29-30, el fuego, el granizo, el hambre y la pestilencia (*thanatos*), la espada, los dientes de las fieras, los alacranes y las serpientes, todos fueron creados para la venganza.

La descripción de este jinete tiene una característica peculiar: está misteriosamente “despersonalizada”. Sobre el jinete sólo se dice que sale con una balanza. No se le describe más, no se le da nada, no se dice qué hace (cf. 6:2,4,8) ni cómo se llama (cf. 6:8). Todo el énfasis recae sobre “algo así como una voz”, que surge de en medio de los cuatro vivientes, que pregoná precios exorbitantes de los granos básicos y declara un proteccionismo del aceite y el vino.

Esta extraña voz es intencionalmente ambigua, es decir, queda sin identificar. No parece ser la de uno de los cuatro seres vivientes (ni la de los cuatro juntos)<sup>81</sup> ni la del Cordero ni la de Dios.<sup>82</sup> Según parece, es mejor dejar la voz totalmente indefinida, como “una voz que surgió por ahí” desde el centro del escenario. La mención de los cuatro seres vivientes (sin referencia al trono ni al Cordero ni a los ancianos) parece entenderse mejor por la relación de ellos con la creación y la vida.<sup>83</sup> Parece ser una voz misteriosa que podría entenderse como “la voz del comercio” o “del mercado”.<sup>84</sup>

Algunos sostienen que esta voz, sobre todo si fuera divina, tendría la función de anunciar un precio máximo y frenar la inflación y la especulación. Sin embargo, los precios del trigo y la cebada que ella pregoná son tan exageradamente altos que no podrían significar alguna especie de decreto en defensa del consumidor. Court (1979:60-61) señala que durante una hambruna en Antioquía de Pisidia se fijó un “precio justo” del trigo al doble de su precio normal, no entre ocho y diecisésis veces más, como aquí.

La mejor forma de entender esta voz es como un “eco” irónico de la voz del mercado, que pregoná sus precios de atraco y muerte. Wall (1991:110) sugiere que la voz repite las consignas del mercado. La voz no manda vender en esos

<sup>79</sup> 1 En 80.2-4; 4 Esd 6.22; 2 Bar 27.6; 70.8; OrSib 4.150-151; TJud 23.3; cf. PssSal 13.2-3.

<sup>80</sup> Sanh 97a; Ab 5.8; b. Ab 5.10 (StrB IV:981-982; Kittel VI:15).

<sup>81</sup> Beckwith (1967:520) señala que si la referencia fuera una voz procedente de los seres vivientes, la preposición hubiera sido *ex* en lugar de *en mesō*.

<sup>82</sup> La frase “en medio de los cuatro seres vivientes” no ocurre en ningún otro lugar del Apocalipsis. Cuando Juan desea referirse al centro de la presencia divina suele escribir “en medio del trono” (5:6; cf. “alrededor del trono” 5:11; 7:11; “delante del trono” 1:4; 14:3), y suele incluir a los veinticuatro ancianos con los vivientes (5:11; 7:11; 14:3; 19:4). El sentido de la frase de 6:6 no debe equipararse con esas otras fórmulas.

<sup>83</sup> Cf. el comentario de Charlier (1993 I:152) sobre el papel de los seres vivientes en la apertura de los cuatro primeros sellos: “La ruptura de cada sello representa un grito lanzado por la creación”. Ellos representan la vida (4:7) y dan su “Amén” final al cántico de la creación entera que culmina la liturgia de 4-5 (5:13-14).

<sup>84</sup> En ese aspecto misterioso podría compararse, en cierta forma, con “la mano invisible” de la que hablaba Adam Smith.

precios, ni los pone como límite, sino que ofrece sus productos como si fuera un vendedor callejero. Esta hipérbole irónica, que sale misteriosamente de en medio de los representantes de la vida misma, es una ardiente protesta contra la injusticia económica de la época y de siempre. Swete (1951:87) y Barclay (1975:228) tienen razón al concluir que el pasaje es una denuncia por parte de la creación, porque provee generosamente para todos, pero sus dones no llegan a todos.

Algunos datos filológicos e históricos aclaran el significado de los precios que pregonaba la misteriosa voz. El *joinix* era una medida seca más o menos equivalente al “litro” de hoy; RVR lo traduce por “dos libras de trigo”. El *dénarion* era una moneda romana de plata que valía un poco menos que una dracma griega (aunque su valor declinaba bajo el Imperio).<sup>85</sup> Solía ser el salario de un jornal de 10 a 12 horas (Mt 20:2-4), aunque a menudo el jornalero tenía que trabajar varios días para ganar un denario (van Daalen 1986:72).

Según Herodoto (*Hist* 7.187) y Tucídides (*Guerra del Peloponeso* 4:16), un denario era el sueldo diario típico de un soldado bajo Tiberio, y el *joinix* la provisión diaria de comida para los soldados de Jerjes y para los espartanos en la isla de Esfacteria.<sup>86</sup> Un *joinix* (litro) de trigo se consideraba la ración diaria de un jornalero.<sup>87</sup> De modo que el caballo negro ofrece apenas la ración de trigo de una sola persona a cambio del jornal, es decir, el salario de un día entero de trabajo. No quedaría nada para los demás gastos de la familia.

Afortunadamente, tenemos un punto de comparación para los precios de trigo y cebada en la antigüedad. Cicerón (106-43 a.C.), en su libro contra Verres en 70 a.C. (*In Verrem* 3:81), menciona precios de trigo en Sicilia de 8 a 16 quénices por un denario,<sup>88</sup> es decir, de ocho a diecisésis veces más barato que el precio indicado en nuestro texto.<sup>89</sup> Vale la comparación: si en nuestro

<sup>85</sup> Foulkes 1989:76; Wikenhauser 1981:101.

<sup>86</sup> Alford 1958:615; cf Charles 1920 I:166.

<sup>87</sup> Morris 1977:124; *SnJer* 477; Ellul 1977:149.

<sup>88</sup> Algunos factores complican la interpretación de la cita de Cicerón. En efecto, Cicerón cita varios precios para el trigo, según el estimado del Senado o los precios en Sicilia; Charles (1920 I:167) concluye que los precios de Apocalipsis 6:6 son diecisésis veces el precio más barato del trigo en Sicilia, casi once veces el precio más alto, y ocho veces el precio asignado por el Senado. Por eso, algunos lo promedian en doce veces el precio corriente.

<sup>89</sup> Aunque la cita de Cicerón data del año 70 a.C., los historiadores lo reconocen como comparación válida para fines del siglo I d.C., ya que el valor del denario y los precios de granos básicos se mantuvieron estables durante la época (Finley 1974:24 y *passim*). Grant (*IDB* IV:105) afirma que gracias al sistema uniforme de moneda en todo el Imperio Romano, el denario mantuvo su valor durante casi dos siglos. Según Will Durant (1944:330) el Imperio Romano prosperó debido al “mantenimiento de una moneda comparativamente confiable e internacionalmente reconocida... El sistema fiscal romano [fue] uno de los más exitosos y estables en la historia. Por dos siglos un solo valor monetario fue respetado en todo el Imperio”.

país el bollo de pan costaría 100 pesos, el texto sería como una pesadilla en que, de repente, el comerciante me pide, por el mismo pan, 1.200 pesos.<sup>90</sup>

Los datos mencionados se corroboran en fuentes rabínicas. Según Talmud, en las épocas normales en Jerusalén “el precio del trigo o de la harina era de un denario por *seah* (13 litros aproximadamente)” y “la cantidad mínima de pan necesaria para un día costaba un duodécimo de denario y representaba una cantidad de trigo de un litro”.<sup>91</sup> J. Jeremias (1977:142) calcula también el precio del pan según Marcos 6:37, 44 corresponde con estas conclusiones, es decir, 1/25 de denario para la media ración (doce *joinix* y medio *modius* por denario).

Otras fuentes también indican los precios de trigo en tiempos de severa crisis. Cuando un huracán destruyó toda la cosecha de trigo en 64 a.C., el precio de trigo en Jerusalén subió a diecisésis veces su precio normal (*modius* por once dracmas).<sup>92</sup> Durante la hambruna bajo el emperador Claudio, los precios aumentaron trece veces (a un litro por dracma; *Ant* 3.15.3). Con estos datos, hay que tener en cuenta dos factores: (1) la situación de Jerusalén era sumamente desfavorable, por lo que cualquier crisis se sentía con mucha más fuerza en esa ciudad; (2) sin duda, la especulación inescrupulosa tuvo mucho que ver con estos precios. Las ciudades de Asia Menor nunca vivieron situaciones parecidas a éstas de Jerusalén ni vieron fenómenos inflacionarios parecidos a los que describe Josefo (si sus datos son exactos).

## ESPECULAR CON LA NECESIDAD HUMANA ES PECADO GRAVE

Tanto los que producen bienes materiales como los que los encargan de distribuirlos comercialmente merecen una recompensa justa. Sin embargo, cuando un sistema económico está estructurado totalmente a favor de los que más tienen, pudiendo cuyos beneficios desproporcionados funciona el mercado, castiga sistemáticamente a los que menos tienen, debe ser considerado contrario a la voluntad de Dios y, en efecto, pecado.

<sup>90</sup> Es interesante notar que estos números de 6:6 están entre los pocos en el Apocalipsis que no son simbólicos. Juan está hablando de las crudas realidades económicas del Imperio Romano, pero usa una hipérbole dramática para lograr un efecto de impacto sobre la conciencia del oyente/lector.

<sup>91</sup> J. Jeremias (1977:141-142), citando a Gén R 13.11; Pea 8.7; M.Sh II 9. Jeremias cita también las denuncias rabínicas de los especuladores (“los funestos designios de los que fijan el precio en el mercado”, Gén R 13.11 sobre Gén. 2.5 28<sup>b</sup> 18).

<sup>92</sup> Ant 14.2.2. Es probable que dicho aumento se debiera, en gran medida, a la especulación (cf. Jeremias 1977:141).

Parece que los vendedores de trigo de la visión de Apocalipsis 6:6 y los especuladores de Jerusalén en tiempos de crisis creían firmemente en la ley de oferta y demanda. Su consigna era la de maximizar sus ganancias sin límite, hasta el tope de lo que el mercado pudiera aguantar. El amor al dinero suprimía totalmente el amor al prójimo. Aunque esto hoy parezca casi normal, es un pecado grave. Al caballo negro le preocupan más las ganancias de los ricos que el hambre de los pobres.

Este problema se hace especialmente agudo con el “capitalismo salvaje” propio del neoliberalismo. Deben tomarse muy en serio las reiteradas denuncias que han hecho de esta ideología tanto el papa Juan Pablo II como los episcopados católicos de muchos países. La globalización del sistema económico mundial hace aún más graves los efectos de esta economía del “mercado libre”. Muchas veces para controlar la inflación de la moneda los gobiernos neoliberales introducen un creciente desempleo programado. Otras veces se trasladan fábricas a países del Tercer Mundo para explotar la mano de obra barata en el nuevo mercado laboral globalizado, pero con ganancias para los países ricos. Si no hay un claro testimonio cristiano a favor del ser humano, especialmente del pobre y el marginado, dondequiera que viva, el neoliberalismo resultará un verdadero caballo negro deshumanizador, un culto ciego a las macroestadísticas,<sup>93</sup> al Producto Bruto Interno, a las ganancias de los inversionistas y de la clase empresarial a expensas de los obreros.<sup>94</sup>

También se juega con la miseria y el hambre de los pueblos cuando se manipulan el comercio internacional y las instituciones

<sup>93</sup> Muchas veces las estadísticas “per capita” engañan, dan la impresión de un bienestar que, en realidad, disfrutan pocos, y que significa el malestar de muchos. Esas estadísticas “per capita” suelen significar que los ricos han aumentado sus capitales y los pobres han quedado “descapitados”.

<sup>94</sup> Es un escándalo la gigantesca desproporción entre las ganancias anuales de los CEO (ejecutivo mayor, presidente) de las grandes empresas estadounidenses y los sueldos de los trabajadores, desproporción muchísimo mayor que en el resto del mundo y pocas veces correspondiente con su aporte a la productividad. A veces, después de haber arruinado una compañía, salen fabulosamente ricos. También son escandalosas las ganancias astronómicas de artistas famosos, deportistas y otras “personalidades”, sin ninguna relación con su aporte al bienestar social y humano.

financieras (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional) en función de los fines políticos de hegemonía de alguna superpotencia. Esa sombra negra se cierne especialmente sobre los embargos económicos de Washington contra Cuba, Nicaragua y otros países durante la segunda mitad del siglo 20.<sup>95</sup>

“Mas no dañes el aceite y el vino”: esta última frase de 6:6 es la más enigmática del texto, pero podría ser la clave de su sentido como también de otros aspectos del libro. Se trata de un ejemplo de la importancia decisiva que puede tener un detalle histórico para la comprensión de un texto.<sup>96</sup> Obviamente, la expresión tiene que interpretarse en sentido económico, de acuerdo con la balanza y los precios del trigo y la cebada.

El pasaje no aclara la razón de la escasez, de los altísimos precios del trigo y la cebada, y de la protección del aceite y el vino. Se han propuesto muchas explicaciones: (1) hubo una sequía corta, que no alcanzó las raíces de olivos y vides; (2) hubo una sequía en la primavera, cuando se cosechaba el trigo y el aceite, pero terminó antes del otoño, cuando se cosechaban las uvas y olivas; (3) los ejércitos solían destruir las siembras pero no los olivos (que llevan muchos años en madurar);<sup>97</sup> (4) Dios mandó proteger el aceite y el vino debido a su uso litúrgico; (5) los lujos de los ricos estaban protegidos,<sup>98</sup> mientras las necesidades básicas de los pobres eran carísimas; (6) se recoge la posición de varios escritos apocalípticos que señalan que en los últimos tiempos habrá escasez de trigo pero abundancia de vino; y (7) se desea comunicar que en tiempos de crisis y hambruna algunos seguirán emborrachándose con vino.

El verbo *adikeô* (“no dañes”, *mê adikêsis*), que comúnmente significa “cometer injusticia”, en el Apocalipsis siempre tiene el sentido de “dañar, destruir”. Se usaba desde antiguo en dicho sentido, y es el verbo más típico en el Apocalipsis para comunicar la idea de daño o destrucción.<sup>99</sup> Significativamente, de las ocho veces que *adikeô* tiene el sentido de “dañar” en el Apocalipsis, cinco son para que *no* se haga el daño.<sup>100</sup> Aunque muchas veces señala un juicio divino (Kittel I:161), en otros casos se refiere a daños

<sup>95</sup> Ver la exposición de 13:17 y Stam 1995B: 132-144; 1996:51-59.

<sup>96</sup> Ver J. Stam 1993:71-73.

<sup>97</sup> Courth (1979:60), citando a Ramsay (1907:430-432).

<sup>98</sup> Sin embargo, debe señalarse que en aquel entonces el vino no se consideraba un lujo, y mucho menos el aceite, que se utilizaba para cocinar, ungirse, alumbrar, medicar, y otros usos.

<sup>99</sup> El Apocalipsis también usa *diaphtheirô*, en 8:9, referido a la destrucción de las naves, y en 11:18, cuando se refiere a “destruir a los que destruyen la tierra”. En 22:11, *adikeô* tiene el sentido de “ser injusto”; en 2:11; 6:6; 7:2-3; 9:4,10,19; 11:5 (2 veces) significa “hacer daño”.

<sup>100</sup> *ou mê adikethê* (2:11); *mê adikêsis* (6:6); *mê adikêsaï*, *mê adikêsete* (7:2-3); *hina mê adikêsousin* (9:4).

cometidos por seres humanos (11:5). A la luz del uso constante del verbo *adikeô* en el libro, es mejor referirlo aquí a algún daño intencional y violento contra esos productos, más que a las consecuencias de una sequía o a una misericordiosa protección divina de los mismos.

Entonces, ¿a qué tipo de “destrucción física” de los olivares y viñedos se refiere esta frase? Un dato histórico parece ofrecer la mejor clave del sentido de esta expresión. Suetonio relata que en el año 92 el emperador Domiciano, al ver la abundancia de vino y la escasez de trigo en Roma —y posiblemente con la intención de proteger el precio del vino en beneficio de los productores italianos—, emitió un decreto que prohibía sembrar más viñedos en Italia y mandaba destruir cada año la mitad o más de los viñedos en las provincias (*Dom* 7.2; 14.2; cf. *Crón*). El decreto provocó fuertes protestas, especialmente en Asia Menor (Rist 1957:356, 413). El consejo provincial de Asia envió una delegación, encabezada por el orador Scopelianus de Esmirna, y lograron la retracción del edicto en el año 93 d.C. Aunque el emperador se creía dios, se doblegó ante la presión de los asiáticos, rescindió su decreto y después hasta llegó a mandar castigo para quienes abandonaran los viñedos.

Entonces, de la misma manera que Juan parodia la voz del comercio pregonando sus precios criminales, ahora “la voz del comercio” estaría parodiando (casi citando) a los ricos terratenientes de Asia Menor, quienes, como chiquillos mimados (“¡no dañes nuestros productos de mayor ganancia!”), protestan ante la amenaza a su lucrativa agroexportación.<sup>101</sup> Aquí se revela de nuevo el agudo conocimiento que Juan tenía de los hechos económicos de su mundo. Bajo los Julios y los Cláudios, la economía rural de Asia Menor evolucionó hacia el latifundismo y pasó de los cereales al olivo y la vid (Rostovsteff 1957 I:184-185, 189, 204), ya que éstos rendían mayores ganancias.<sup>102</sup> Asia Menor producía grandes cantidades de aceite y vino para la exportación, pero tenía que importar trigo, especialmente del sur de lo que hoy es Rusia (Roloff 1993:87; cf. Rostovsteff I:130, 184-185, 189).

Aunque el decreto de Domiciano sólo ordenó destruir los viñedos, Juan tendría muchas razones para incluir el aceite también en su irónica protesta contra los latifundistas asiáticos, porque sabía que ese era el otro producto más importante de su agroexportación. La Biblia comúnmente resume el sustento humano con “trigo, aceite y vino”, productos que aparecen juntos también en muchas profecías de juicio. Juan siempre usa sus fuentes muy libremente, y

<sup>101</sup> El pasaje en latín reza: “*in provinciis vineta succiderentur, relicta ubi plurimum dimidia parte*”. El verbo *succido* significaba “cortar, destruir” y podría traducirse al griego por *ekdikeô*, tal como Juan emplea dicho verbo. Algunos comentaristas reconocen en 6:6 una alusión al decreto de Domiciano, entre ellos Moffatt, Morris, Swete, Niles, Rist, Salguero y García Cordero.

<sup>102</sup> Según Durant (1944:319), “El latifundio creció porque el comercio en ganado, aceite y vino era más lucrativo que la producción de cereales y vegetales”. Durant (citando a Columela) dice que algunos latifundios eran tan inmensos que sus dueños nunca lograron recorrer toda su circunferencia.

parece no haber tenido ningún reparo en añadir al decreto de Domiciano el aceite, el otro producto importante de la agroexportación asiática. Aquí, como en tantos otros pasajes del libro, Juan muestra su profundo y amplio conocimiento de la vida política y comercial de su época.<sup>103</sup>

### NO CABE DUDA: EN EL MERCADO SE MUEVEN FUERZAS MUY OSCURAS

Cuanto más analizamos este tercer caballo, más apropiado nos parece el color que Juan le ha dado. Juan conocía bien las injusticias y pecados que impregnaban la vida económica de su tiempo. Un examen cristiano de lo que pasa en nuestro mundo hoy también permite que nos demos cuenta de las fuerzas oscuras que operan en el terreno económico.

Por un lado, la corrupción del “mercado negro” está mucho más extendida en nuestras sociedades de lo que solemos pensar. En casi todos los países latinoamericanos el narcotráfico, por lo menos en su forma “inocente” de lavado de dólares, penetra toda la sociedad, hasta altos niveles de los gobiernos. Hay mucha gente dispuesta a hacer cualquier cosa para ganar dinero: narcotráfico, cantinas, prostíbulos, tráfico de blancas, turismo sexual, tráfico de órganos, tráfico de niños...

Sin embargo, el mal no está sólo en esos abusos y vicios. A principios del siglo 21 se dan grandes cambios en el sistema capitalista y un preocupante colapso de la ética comercial y financiera: proliferan la especulación en Wall Street, el “take-over” (adquisición) de grandes compañías sin el menor interés en su producción pero sí en su posterior venta, el “rescate” de los bancos corruptos “*Savings and Loans*” (“ahorros y préstamos”) por el gobierno estadounidense, y muchos otros fenómenos.

¿Y qué decir del consumismo galopante que nos bombardea cada día? La propaganda comercial nos seduce constantemente a desear muchas cosas que no nos hacen falta, y la tarjeta de crédito

<sup>103</sup> Ver Stam 1978/1979.

facilita el proceso de endeudamiento. No cabe duda de que el sistema actual de producción y financiación, sanamente aprovechado, puede ayudarnos para el bien de nuestra vida. Sin embargo, en medio de él corre un caballo negro, y no nos debemos dejar hechizar por la voz seductora de su propaganda.

Hoy día está muy de moda hablar del "mercado libre", y se lo suele equiparar con el bienestar, la prosperidad y "la democracia". El gobierno de los Estados Unidos pretende exigir a todos los países que introduzcan el mercado libre (que él practica sólo cuando le conviene). Sin embargo, hay que preguntar: "¿libre para quién?" Sin valores verdadera y radicalmente cristianos en la práctica económica, el resultado va a ser funesto: "libre para los poderosos, para aplastar a los pobres y débiles". Si el jinete del caballo negro manda en el mercado, éste jamás podrá ser libre ni servir a la vida de las mayorías.

### *A VECES EL CABALLO NEGRO*

#### *SE LLAMA AGROEXPORTACIÓN*

Evidentemente, a los terratenientes de Asia Menor les importaba mucho más sus ganancias por exportación que el nivel de vida mínimo de sus propios trabajadores. En su afán de lucro, valorizaban mucho más lo material que lo humano. Como ya hemos señalado, por la ley de oferta y demanda los latifundistas de Asia Menor concentraron toda la producción agrícola en el aceite y el vino (Durant 1944:319). El cultivo de cereales para el sustento de la población se fue sustituyendo con cultivos de lujo para la exportación, incluyendo también frutas y flores (Homo 1936:266).

Este cuadro parece muy contemporáneo para muchos países latinoamericanos, especialmente en Centroamérica. Durante más de un siglo el cultivo de arroz y frijoles, y de otros productos para el sustento básico, ha sido desplazado por el de una serie de productos de exportación: el café, el azúcar, el banano, la piña, el chicle, el hule y otros. En aras de una mayor exportación, se

quitó cada vez más tierra a la producción para consumo interno. Como resultado, muchas veces estos países, agrícolas por naturaleza, tienen que importar arroz, frijoles, trigo y otros productos agrícolas necesarios. Así, los pobres terminan pagando los precios altos de la canasta básica, mientras los ricos buscan ganar cada vez más por sus exportaciones. Cuando toda la economía se estructura alrededor de la agroexportación, a favor de los exportadores y en contra del pueblo mismo, tal sistema se constituye en pecado.<sup>104</sup>

Juan llama a su libro "las palabras de esta profecía" (1:3). Nunca debemos olvidar que la profecía bíblica es siempre un mensaje de justicia.<sup>105</sup> El profeta Juan, al igual que los profetas del Antiguo Testamento, se preocupaba muy específicamente por los pormenores de la situación de los pobres y denunciaba los precios injustos y los pecados económicos de su mundo. Para apreciar este aspecto muy práctico del mensaje del Apocalipsis ayuda grandemente un conocimiento mayor de la historia del Imperio Romano a finales del siglo 1.

Juan tenía todas las razones del mundo para no inmiscuirse en los problemas sociales y económicos del Imperio Romano. La iglesia estaba amenazada y ya comenzaba la persecución. A Juan podrían haberle bastado los problemas que afectaban el bienestar institucional de la iglesia: el culto al emperador, la represión y hostigamiento de los fieles (él mismo estaba preso), y la debilidad interna de las comunidades de fe. Sin embargo, a este profeta le preocupaba no sólo la sobrevivencia de la iglesia sino también la sobrevivencia humana. Por eso, aunque sus denuncias sociales y económicas le complicaban "innecesariamente" su lucha, Juan levantó la voz en protesta enérgica contra los "pecados no-religiosos" que le rodeaban. Es obvio que Juan conocía bien toda esa realidad, que le preocupaba profundamente, y la carga fuerte

<sup>104</sup> Aquí merece especial mención el grave problema de la desnutrición en América Latina, una de las manifestaciones del caballo negro en nuestro tiempo.

<sup>105</sup> Por eso es muy importante el final del capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles: el Espíritu pentecostal en seguida produjo una atrevida redistribución de bienes en favor de los pobres.

del Espíritu le impulsaba a defender a las víctimas de estos pecados económicos.

### **UN PROFETA CON LA CABEZA EN EL CIELO Y LOS PIES EN LA TIERRA**

A primera vista, el Juan que aquí protesta contra los precios de la canasta básica no parece ser el mismo de los capítulos anteriores. A finales de la visión del trono celestial, Juan estaba escuchando un coro de millones de millones de ángeles; ahora escucha el clamor de los pobres y hambrientos por los precios exorbitantes de trigo y cebada. El mismo profeta que acaba de ver el cielo (caps. 4-5), ahora (apenas seis versículos después) está mirando la canasta básica de la subsistencia de los campesinos. Al igual que los profetas antiguos, Juan vivía en plena comunión con Dios y en contacto profundo con la realidad humana.

Además, como hemos señalado antes, Juan escribe con un énfasis pastoral para la vida presente de los fieles. Aun cuando escribe del futuro, lo hace en función del presente, en los términos y el lenguaje de su presente y el de sus lectores.<sup>106</sup> Por eso, aun cuando Juan anticipa tribulaciones escatológicas ("la Gran Tribulación"), jamás quita su mirada de las tribulaciones reales e inmediatas (¡también grandes!) que sufren sus propios lectores. En ningún momento proyecta todo al futuro, olvidando el presente, ni se aísla de la realidad histórica para vivir alienado en un futuro escatológico. Su "apocalipticismo" no es "escapista".

Para ser profeta no basta tener la cabeza en los cielos. Tampoco para ser cristiano hoy, ni para ser pastor. Los profetas y los verdaderos pastores, como Juan, tienen los pies bien puestos en la tierra. Han visto a Dios, pues sin una visión de Dios no serían profetas, pero en cada situación perciben también, a la luz de ese Dios que han visto, la necesidad y el sufrimiento humanos.

<sup>106</sup> Ver "Introducción general" en tomo I (Stam 1999A), pp. 17-19 y *passim*; ver también nuestra exposición de 14:20; 17:9-11 y 18:9-19.

Sin una clara visión de la realidad histórica, tampoco serían profetas. Los verdaderos cristianos hoy, como Juan y los profetas, viven su fe en medio de las realidades de su mundo, y viven su mundo en la plena claridad y fuerza de su fe.

### **d. Cuarto sello: el caballo verdoso amarillento (6:7-8)**

El adjetivo *jlōros* (cf. "cloro" en español) se usaba comúnmente para "verde" o "vegetación" (Mr 6:39; Ap 8:7; 9:4); el sustantivo *jlōē* (que no aparece en el Nuevo Testamento) significaba "verdura tierna, hierba naciente, césped" (LSJ II:785). Con este adjetivo, en sí, esperaríamos encontrar un caballo de vida y salud. Sin embargo, Juan nos ha preparado una sorpresa con este color.<sup>107</sup> El adjetivo *jlōros* tenía también otro sentido en el griego extra-bíblico. En el lenguaje médico describía el color de un enfermo que estaba cerca de morir. También se usaba para referirse a un cadáver putrefacto.<sup>108</sup> En Levítico 13:30 y 32:36 Lxx, aunque con otro adjetivo (*xanthos*; *xanthizomai*), el amarillo es el color de las manchas leprosas. Así, la promesa de vida de *jlōros* toma repentinamente, por decirlo así, color cadavérico y olor a muerte.

A diferencia de los anteriores, el jinete del caballo amarillento no trae nada consigo al salir (como el arco del primero y la balanza del tercero), ni se le da ningún objeto (como la corona al primero y la gran espada al segundo). Más bien se le identifica por su nombre y por el nombre de su acompañante: se llama "Muerte",<sup>109</sup> y le sigue "Hades".<sup>110</sup> ¡Y bastaba con esos nombres horribles! A menudo en las Escrituras la Muerte y el Hades son personificados (1Co 15:26),<sup>111</sup> y la mayoría de las veces aparecen juntos, casi como gemelos o siameses.

<sup>107</sup> Debe notarse que entre los caballos de Zacarías no aparece ninguno de color verde ni amarillo; son rojo, negro, blanco y tordo (salpicado, o gris).

<sup>108</sup> Alford (1958:616) cita a Callistratus (probablemente un gramático alejandrino del siglo 4 a.C.), que dice que este color era síntoma de una pronta muerte. ArndtG 891 describe *jlōros* como el color de un enfermo (Hipócrates, Tucídides, Máximo Tiro). Cf. Prigent (1981:112); Ford 1975:108; LouwN 79:35.

<sup>109</sup> En el versículo siguiente (6:8) el mismo sustantivo griego, *thanatos*, significará "peste", como era común en el griego y el hebreo. Pero aquí debe traducirse "la Muerte", porque va unida con Hades y porque enseguida se dice que la Muerte mata "por medio de la espada, el hambre, las epidemias [o pestes], y las fieras de la tierra".

<sup>110</sup> El término *hadēs* derivó de la mitología griega, en la que significaba el mundo subterráneo de los muertos o el dios-rey de ese mundo, quien guardaba "las llaves del Hades".

<sup>111</sup> Según Jer 9:21, la muerte sube por las ventanas de las casas, y pastorea a los muertos hacia el Seol (Sal 49:14-15); Is 28:15,18 habla de pactos con la muerte y con el Seol. Se acentúa el apetito feroz de ellos (Pr 27:20; 30:16; Job 18:13-14; Hab 2:5). En la literatura ugarítica, cuando *Mot*, la muerte, tiene hambre, devora su comida con las dos manos (*Anchor VI:923*). Pero a esta pareja devoradora de sus víctimas, Dios ha devorado con el poder de la resurrección (Is 25:8; 1 Co 15:54; 2 Co 5:4, "sorbita, tragada").

Más que el simple hecho del fallecimiento físico, o más que meramente “la morada de los muertos”, aquí Muerte y Hades se refieren a todo un sistema organizado contra la vida. Es el “imperio de la muerte” de que habla Hebreos 2:14 y el “dominio de la muerte” de Romanos 6:9 (cf Ro 5:14,17,21); según Bernabé 16.9, la muerte es esclavitud. Por eso a la muerte se la llama, con una fuerte personificación, “el rey de los terrores” (Job 18:14). Se la entiende como una fuerza diabólica opuesta a Dios mismo y, por lo tanto, anti-vida en esencia.<sup>112</sup>

A esta pareja fatídica se le concede “autoridad” (*exousia*) para matar a una cuarta parte de la humanidad.<sup>113</sup> También se especifican los instrumentos de su acción mortífera: espada, hambre, pestilencia,<sup>114</sup> y fieras de la tierra (6:8). Debe notarse que sólo de este jinete se habla específicamente de autoridad; a ninguno de los otros jinetes se le otorga *exousia*.<sup>115</sup> Este sustantivo muy importante confirma el sentido del doble nombre como única característica de este jinete: este caballo tan lúgubre es portador del poder de la muerte.

Si analizamos más detenidamente los cuatro instrumentos con que este jinete mata, descubrimos algo muy significativo. Los instrumentos corresponden exactamente a los del segundo, tercero y cuarto caballos: el caballo rojo mata con espada (6:4), el negro con hambre (6:6) y el amarillento con peste (6:8). Todas esas fuerzas asesinas operan bajo una sola autoridad: la de la Muerte y el Hades. Sin embargo, entre las armas de la Muerte aquí no aparece el arco que lleva el caballo blanco. Por una fórmula muy antigua, y por la simetría del mismo pasaje, los instrumentos debían ser cuatro y lo lógico sería que coincidieran con los de los cuatro caballos (arco, espada, hambre y peste).<sup>116</sup> Sin embargo, el autor, quien generalmente suele ser muy ordenado y simétrico, no sigue aquí su propio esquema sino que omite el arco del caballo blanco y añade las fieras.<sup>117</sup> Esto nos permite concluir que el victorioso poder

<sup>112</sup> Bultmann (Kittel III:15) señala que la Muerte es personificada como enemiga de Dios y de la vida (1Co 15:26; Ap 6:8; 20:13-14). Como señor de la muerte, el diablo se opone a todo lo que significa vida, la cual es dada por Dios y es propia de Dios (II:862-863). Por eso el diablo, el pecado y la muerte suelen andar juntos.

<sup>113</sup> “Dar autoridad” (*didonai exousia*) aparece también en 2:26 (autoridad de Cristo para los vencedores); en 9:3, es impersonal; en 13:4-5, 7, de la bestia; cf. 17:13, de los diez cuernos.

<sup>114</sup> La misma palabra *thanatos*, que al inicio de 6:8 significaba “la Muerte”, aquí tiene que significar “pestilencia” (“epidemia” o “peste”, en lenguaje más moderno). Tal significado de la palabra era frecuente (2:23; 18:8).

<sup>115</sup> Por error, RVR y otras versiones dicen que al caballo rojo le fue dado “poder” para quitar la paz. El griego sólo dice “se le dio el quitar la paz” (que quitara la paz).

<sup>116</sup> Juan hubiera podido encontrar una base para incluir el arco entre estos cuatro, ya que el mismo pasaje de Ezequiel habla de “flechas fatídicas” de juicio (Ez 5:16 NBE; “perniciosas saetas” RVR).

<sup>117</sup> Juan cambia la posición de “fieras” desde el segundo lugar en Ez 5:17 al último lugar en 6:8, logrando así que los tres primeros instrumentos se correspondan con los caballos dos al cuatro. El caballo blanco, que Juan antepone a los jinetes de la muerte, queda fuera de las plagas de 6:8.

del caballo blanco (6:2), a diferencia de los otros tres, no está bajo la *exousia* del caballo amarillento.<sup>118</sup>

Aún hay más respecto a estos cuatro instrumentos de muerte. La fórmula cuádruple al final de 6:8 se basa claramente en Ezequiel 14:21, donde Dios amenaza con enviar sobre Jerusalén cuatro juicios terribles, “espada, hambre, fieras y pestilencia” (Lxx: *romfaia, limos, thēria ponēra* y *thanatos*).<sup>119</sup> Fórmulas parecidas, de tres y cuatro miembros, abundan en Jeremías y Ezequiel para expresar los azotes escatológicos de la ira divina.<sup>120</sup> Sin embargo, muy significativamente, el único pasaje del Antiguo Testamento que menciona el porcentaje de víctimas es Ezequiel 5:12, pero no habla de la cuarta parte sino de terceras partes.<sup>121</sup> En seguida Ezequiel 5:17 menciona los mismos flagelos de Apocalipsis 6:8: hambre, fieras, pestilencia y espada.<sup>122</sup>

Con este trasfondo, podemos entender el mensaje del final del relato de los caballos (6:8). Con estos “dolores de parto del fin” (Mt 24:8; Mr 13:8) los juicios divinos comienzan a asumir carácter escatológico, más allá de lo normal de la historia, en cumplimiento preliminar de las admoniciones de Ezequiel. Sin embargo, Dios en su gracia y paciencia comienza con una medida más moderada que la anunciada por ese profeta, es decir, con la cuarta parte en vez de las terceras partes.<sup>123</sup> Dada la gran importancia simbólica de los números en esta literatura, el cambio de las terceras partes de Ezequiel por la cuarta parte en Apocalipsis 6:8 sería un mensaje de esperanza y un llamado al arrepentimiento. El juicio escatológico comienza no con la amenaza de

<sup>118</sup> Carballosa 1997:132-134 argumenta desde la relación íntima de los cuatro jinetes, pero no considera las evidencias de la relación antagónica entre el primero y los demás. La premisa de que los cuatro tienen que ser necesariamente malos va contra las evidencias.

<sup>119</sup> El uso en 6:8 de la palabra *romfaia* en lugar de *majaira* (6:4) para referirse a “espada” se debe, obviamente, a la influencia de estas listas de la Lxx. No implica ninguna diferencia de sentido entre 6:4 y 6:8.

<sup>120</sup> Los mismos cuatro azotes aparecen juntos sólo en Ez 5:17 (hambre, fieras, peste, espada) y Ez 14:21 (espada, hambre, fieras, peste). Mucho más común era la lista de tres azotes: espada, hambre, y peste (diecisésis veces en Jeremías y cuatro en Ezequiel). Ez 33:27 nombra espada, fieras y pestes. La fuente de todos estos pasajes parece ser Lv 26:19-26, que describe siete castigos (castigo completo). 2 Bar 25-29 habla de doce castigos.

<sup>121</sup> La división en terceras partes se basa en una acción profética anterior de Ezequiel de raparse la cabeza y dividir los cabellos en tres partes con una balanza. Una tercera parte la quemó con fuego, otra tercera parte “la cortó con espada alrededor de la ciudad”, y otra tercera parte la esparció al viento (Ez 5:1-2).

<sup>122</sup> El orden de estos flagelos fluctúa mucho en los textos del Antiguo Testamento. Parece claro que en Ap 6:8 el autor los colocó en el mismo orden de los caballos dos a cuatro: espada, hambre y epidemias, y completó la lista con “fieras” en último lugar.

<sup>123</sup> Eso es aún más evidente por el hecho de que las terceras partes de Ez 5:12 parecen sumarse e indicar una destrucción implícitamente total. Otros pasajes también indican un exterminio total en estos juicios: serán “consumidos” (Jer 14:12,18; 44:18,27), “exterminados” (Jer 24:10) “hasta acabar” (Jer 27:8). En el Apocalipsis, las terceras partes sólo vendrán después, con las trompetas, y la destrucción total con algunas de las copas de ira (cap. 16).

destrucción total, o de una tercera parte, sino con la reducción simbólica a una cuarta parte.

Con esta descripción de la autoridad mortífera del cuarto caballo (6:8), el autor logra varias metas: (1) señala que estos juicios comienzan a asumir cierto carácter escatológico; (2) destaca que los juicios comienzan en una escala mucho menor de lo que Jeremías y Ezequiel habían anunciado; y (3) provee una conclusión al relato de los jinetes y una recapitulación de su significado.<sup>124</sup> Sin embargo, en este epítome llama la atención que Juan excluye al primer jinete de la *exousia* del caballo amarillo y de sus cuatro instrumentos mortales. Es obvio que los caballos rojo, negro y amarillo son fuerzas de violencia y muerte; en el mismo relato, cada uno de ellos produce estragos. En cambio, parece que el autor separa adrede al primer jinete de los tres que le siguen, y eso apoya la hipótesis de que el primer jinete simboliza la marcha victoriosa del evangelio de vida en Jesucristo.

Otra evidencia, de tipo macro-estructural, también favorece la interpretación del primer jinete como el evangelio (o la Palabra de Dios, Reino de Dios, o Cristo mismo). Veremos más adelante que el séptimo sello (8:1-5) consiste precisamente en las siete trompetas que se reparten dentro de la media hora de silencio (8:6-11:19). Así, estructuralmente, los siete sellos concluyen no con el séptimo sello sino con la séptima trompeta (11:15-19). En ese caso, el primer sello y la séptima trompeta (como fin del último sello) constituyen una *inclusio*. Al inicio se simboliza la carrera triunfante del evangelio (caballo blanco), y al final se proclama jubilosamente el triunfo definitivo del Reino de Dios (séptima trompeta). Al primer sello le siguen seis sellos que son de severos juicios (guerra, 6:4; hambre, 6:6; peste, 6:8; persecución, 6:9-11; terremoto y juicio, 6:12-17). Luego, las seis primeras trompetas presentan juicios cada vez más horrendos (fuego, 8:7; mar convertido en sangre, 8:8-9; aguas amargas, 8:10-11; astros oscurecidos, 8:12; langostas torturadoras, 9:1-12; y caballos-dragones, 9:13-21). Sin embargo, la séptima trompeta es radicalmente diferente de las seis que la anteceden, así como el primer sello de los seis que le siguen. En este esquema, muy hermoso por cierto, Jesucristo es el Alfa y la Omega, el principio y el fin. Todas las pruebas y los juicios están dentro del marco abarcador del triunfo del evangelio del Señor de señores.

Esta pareja de la Muerte y el Hades, en efecto, no tiene futuro. Desaparece del libro del Apocalipsis hasta el penúltimo capítulo.<sup>125</sup> Allí el profeta revela que después del Juicio Final (20:12-14) “la muerte y el Hades entregaron los muertos que estaban en ellos... Y la muerte y el Hades fueron lanzados al lago

<sup>124</sup> Así lo afirman, con diferentes interpretaciones de la recapitulación, Prigent (1981:113), Caird (1966:80), Farrer (1964:100), Charles (1920 I:170) y Cerfaux-Cambier (1966:74). Escribe Prigent (1981:113): “¿Cómo no reconocer aquí una recapitulación alusiva al segundo caballo (espada), el tercero (hambre) y el cuarto (peste)??”

<sup>125</sup> Hay una mención anterior en 1:18, donde se afirma que Jesucristo ya posee las llaves de la Muerte y del Hades.

del fuego” (20:13-14, RVR). En realidad, todo el libro del Apocalipsis es la larga historia de la victoria de Jesucristo, el autor de la vida, sobre estos dos enemigos, la Muerte y el Hades. ¡Gloria por siempre al que ha vencido y es digno de abrir los sellos!

### NECROFILIA: LA MUERTE NOS FASCINA

Parte de la seducción del “imperio de la muerte” es su poder de fascinación. La muerte tiene dos armas contra nosotros: el temor (Heb 2:14-15) y la fascinación que produce. En efecto, la muerte aparece como un misterio que atrae irresistiblemente nuestra atención. En la psicología moderna esta atracción se llama, paradójicamente, “necrofilia”, es decir, “amor a la muerte” (la de otros, por supuesto, no la propia).

Esta atracción se evidencia cuando ocurre un accidente fatal en la calle o, por cualquier otra razón, hay un cadáver a la vista. En seguida se reúne una cantidad de gente, curiosa y pensativa, a presenciar la situación. Cuando un gobierno aplica la pena de muerte, la gente quiere verla por televisión.<sup>126</sup> Alguien ha dicho que nadie quiere que otros mueran, pero todos quieren estar presentes cuando ello ocurre.

Esta fascinación con la muerte, y cierto macabro placer frente a ella, es un motor poderoso para la guerra y el crimen. A menudo la formación militar intenta cultivar deliberadamente este encanto mortal.

Las tropas más selectas de Francisco Franco se apodaban “los novios de la muerte”. Durante una conferencia que pronunciaba Miguel de Unamuno en Salamanca, el conocido falangista Millán Astray interrumpió con la famosa consigna fascista: “¡Viva la muerte!” Unamuno respondió: “He sido muy amigo de la paradoja, pero de ésta no, porque esta paradoja es la necrofilia”.

<sup>126</sup> Karl Barth (*ChurchDog* III/4:413) señala que cuando el gobierno suizo ejecutaba traidores durante la II Guerra Mundial, sobraban voluntarios para hacer de verdugo. Eso revela, según Barth, “el Hitler que llevamos dentro de nosotros”.

En ese momento nació el término. Los falangistas respondieron: "Viva la muerte; abajo la inteligencia".

***EN LA HISTORIA HAY QUE TOMAR PARTIDO:  
O ESTAMOS CON LA MUERTE, O ESTAMOS CON LA VIDA***

Estaríamos muy equivocados si concluyéramos de este pasaje que la guerra, el hambre, las epidemias y demás catástrofes son la voluntad de Dios, el castigo divino ante el cual no hemos de hacer nada. Más bien, como hemos señalado, los sellos corresponden esencialmente al proceso histórico que Jesús describió como "principio de dolores, pero aún no es el fin". Más que castigos divinos, los sellos son fenómenos esencialmente naturales que nos llaman al arrepentimiento.

No es Dios quien provoca las guerras del caballo rojo; son seres humanos pecadores. Las causas del hambre que traía el caballo negro, como hemos visto, eran estructurales. El hambre no se debía ni a sequías ni a los frecuentes terremotos de la zona, ni a ningún otro fenómeno parecido, sino a un sistema económico injusto en Asia Menor, basado en una agroexportación desequilibrada. En América Latina, y en otras partes del mundo, sistemas económicos injustos han causado hambre y muerte para millones de seres humanos. Los proyectos neoliberales obligan a muchos gobiernos a reducir, hasta casi eliminarlos, sus presupuestos para salud pública, vivienda y educación. Muchas veces la inflación y la especulación someten a muchos miles de niños al hambre y a la desnutrición, las cuales pueden dañar severamente su desarrollo físico, mental y psicológico.

Otra "arma" del caballo amarillo son las pestilencias o epidemias (6:8). Cuando los gobiernos recortan sus programas de salud pública, comienzan a reaparecer enfermedades antes controladas. Por otra parte, hoy día el cáncer y el Sida infunden terror en todos. La atención médica de calidad se vuelve astronómicamente costosa, mientras desaparecen las posibilidades

de atención médica para los pobres, cuya vida parece tener cada vez menos valor.

Cualesquiera que sean las causas del hambre y la enfermedad que nos rodean hoy, los cristianos no podemos, de ninguna manera, quedarnos pasivos ante los que sufren. Al igual que Juan de Patmos, tenemos que informarnos sobre la realidad de nuestro mundo y actuar proféticamente. Y en la medida en que tanto sufrimiento humano se deba a sistemas injustos, estamos llamados a denunciar esas injusticias y a luchar contra quienes las fomentan. ¡Estamos llamados a una lucha sin cuartel contra el caballo amarillo!

***2. Quinto sello: mártires  
bajo el altar celestial (6:9-11)***

<sup>9</sup> Cuando el Cordero rompió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían sufrido el martirio por causa de la palabra de Dios y por mantenerse fieles en su testimonio. <sup>10</sup> Gritaban a gran voz: «¿Hasta cuándo, Soberano Señor, santo y veraz, seguirás sin juzgar a los habitantes de la tierra y sin vengar nuestra muerte?» <sup>11</sup> Entonces cada uno de ellos recibió ropas blancas, y se les dijo que esperaran un poco más, hasta que se completara el número de sus consíervos y hermanos que iban a sufrir el martirio como ellos.

***a. Una teología del martirio (6:9)***

El quinto sello introduce otro de los temas del discurso escatológico de Jesús: la persecución (Mr 13:9-13; cf. Mt 23:29-31). El contraste con los anteriores sellos (los jinetes), y con el que sigue (el terremoto, 6:12-17), es marcado. De las fuerzas de la muerte (6:3-8) Juan pasa a las víctimas de esa violencia, que ahora viven como vencedores ante la presencia del Señor.<sup>127</sup>

<sup>127</sup> NBE: "vi al pie del altar, con vida", a los mártires. "Alma" significa que viven, con o sin cuerpo. Los mártires son "almas" no porque carecen de cuerpo, sino porque tienen vida. Aquí Juan agrega al altar de incienso (estrictamente, único altar en el cielo) una característica del altar de los holocaustos.

Después de los cuatro primeros sellos, que eran todos muy paralelos y de igual extensión, el quinto sello cambia el formato y es más largo (aunque más corto que el sexto).<sup>128</sup> Con el sexto sello (6:12-17) Juan volverá a los victimarios. Los mártires descansan entre dos cuadros de violencia (6:3-8 y 12-17). Las víctimas de la tierra son vencedores en el cielo; los victimarios ahora son vencidos y aterrorizados bajo la ira divina (6:16-17).

Según la teología del sacrificio del judaísmo, la sangre de la víctima debía correr hasta los pies del altar (Lv 4:7; Ex 29:12), para lo cual el altar tenía canales especiales. Y puesto que “la vida está en la sangre” (Lv 17:11,14), se podría decir que el mismo mártir, representado por su sangre derramada, estaba al pie del altar. Con ese trasfondo, el cuadro que presenta este texto tiene un profundo significado teológico. Los mártires, asesinados en la tierra por los poderes hostiles, son realmente corderos sacrificiales junto con el Cordero, degollados como Cristo sobre el altar (*esfagmenon* 5:6; 6:9). En ese sentido Pablo habla también de ir “completando en mí mismo lo que falta de las aflicciones de Cristo” (Col 1:24; cf. Fil 2:17). En su muerte, los mártires se han identificado con el sacrificio de Cristo mismo.

En este texto también está presente una segunda tradición judía, que parte del relato de Caín y Abel, según la cual toda sangre derramada injustamente clama a Dios desde la tierra (Gn 4:10).<sup>129</sup> Según fuentes rabínicas, la tierra se niega a absorber la sangre de los asesinados, la que se mueve y burbujea constantemente para reclamar justicia.<sup>130</sup> Jesús, en su mordaz denuncia de los fariseos y escribas (Mt 23; Lc 11:37-54), apela al mismo argumento:

Así recaerá sobre ustedes la culpa de toda la sangre justa que ha sido derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la de Zacarías, hijo de Berequías, a quien ustedes asesinaron entre el santuario y el altar de los sacrificios (Mt 23:25; cf. Lc 11:50-51; Heb 11:4).<sup>131</sup>

<sup>128</sup> El autor seguirá el mismo esquema básico con las trompetas y las copas: los cuatro primeros breves, en un mismo formato sencillo (8:7-12, trompetas; 16:2-8, copas); quinto y sexto más largos (9:1-21); y un paréntesis entre sexto y séptimo (cap. 7, antes de séptimo sello; 10:1-11:14, antes de la séptima trompeta; 16:13-16, antes de la última copa).

<sup>129</sup> Cf. Job 16:18-19; Is 26:21; Sal 9:12; Heb 12:24; Ap 18:24. Una tradición relacionada se refiere a los sueldos no pagados (que también causaban muerte), que claman desde la tierra: Dt 24:15; Job 31:38-39; Mal 3:5; Stg 5:3-4. Especialmente importante, este lenguaje se usa respecto al “clamor” y el “gemido” del pueblo oprimido (Ex 2:23-24; cf. Ro 8:22-23, 26; Ap 6:10).

<sup>130</sup> Kittel I:7 (cf. I:626), citando fuentes rabínicas (jTaan 69a, 56; Dt.r.2 a 4.41); ver StrB I:940-942. Cf. Ez 24:7-8 (NIDOTT III:155).

<sup>131</sup> No queda claro a cuál Zacarías se alude aquí; parece ser Zacarías hijo de Joíada (2Cr 24:20; sería la última víctima inocente por ser Crónicas el último libro del canon hebreo; cf. 1R 1:50). El autor de Zacarías se llama “hijo de Berequías” (1:1 como en Mt 23:35), pero no hay evidencias de su martirio. Otros lo identifican como Zacarías hijo de Baris, matado en 70 d.C. (GJ 4.5.4 ¶335; ver StrB 1:940-941 y SnJer, *ad loc.*)

El clamor de la sangre de Abel y otras víctimas de la violencia era un tema importante también en la literatura apocalíptica, especialmente en *1 Enoc*, obra compilada durante varios siglos, donde aparece en diversos estratos. El pasaje más explícito data de más de un siglo y medio antes de Cristo:<sup>132</sup>

Y vi los espíritus de los hijos de los hombres que habían muerto, cuyas voces llegaban hasta el cielo, quejándose.

Entonces pregunté a Rafael, el ángel que estaba conmigo: “¿De quién es este espíritu, que se lamenta y cuya voz alcanza así (el cielo)?”

Me respondió: “Este es el espíritu salido de Abel, al que mató Caín, su hermano, al que denuncia hasta que perezca su simiente sobre la faz de la tierra y desaparezca su estirpe de la raza humana” (*1 En* 22.5-7).

En esta versión, las almas de los muertos están conservadas en cavidades grandes en un monte alto, desde donde claman a Dios. Desde el cielo se observa que la tierra está llena de sangre, y esa misma sangre lleva su grito al cielo (9:1-2,10). Según el “libro de las paráboles” (*1 En* 37-71), escrito entre 50 a.C. y 100 d.C.,<sup>133</sup> “en esos días se habrá elevado la plegaria de los justos y la sangre del justo desde la tierra ante el Señor de los espíritus” (47:1). Los santos del cielo y de la tierra unirán sus voces “y bendecirán el nombre del Señor de los espíritus por la sangre de los justos que fue derramada... para que se haga justicia y no haya de ser eterna su paciencia” (47.2). Cuando el Príncipe de días se sentó en su trono, y los libros se abrieron, los santos se llenaron de alegría, “pues se había cumplido el cómputo de la justicia... y la sangre del inocente era reclamada ante el Señor de los espíritus” (47:3).<sup>134</sup> Los paralelos con Apocalipsis 6:9-11 son impresionantes.<sup>135</sup>

En otro escrito Esdras pregunta: “¿Hasta cuando?”, y Uriel le responde: “Tu no puedes correr más rápido que el Altísimo” (4 *Esd* 4.35). A la misma pregunta por las almas de los justos, el arcángel Jeremiel le contesta: “Hasta cuando esté completo el número de aquellos como vosotros... porque Él ha medido los tiempos por número, y no se moverá hasta que esa medida esté completa”. Y añade: “Pregunta a una mujer que está encinta si, cuando se le han cumplido los nueve meses, su vientre podría retener más al niño que lleva adentro” (4:36-40).<sup>136</sup>

Este trasfondo confirma que la oración de los mártires (como también las oraciones de los santos, según 8:2-4) era un reclamo de justicia.

<sup>132</sup> *Libro de los vigilantes*, anterior al 166 a.C. (DíezM IV:21).

<sup>133</sup> DíezM IV:21-23; otros lo fechan a principios del siglo I d.C. (Schürer, Nickelsburger, Collins) o a fines del mismo (Knibb, Dunn, Charlesworth).

<sup>134</sup> La traducción de la última frase es de Charlesw I:35.

<sup>135</sup> Ver también *1 En* 87.1; 89.15, 57, 69; 97.3-5; 104.1-4 gr. Ideas similares aparecen en otros escritos: 4 *Esd* 4.35; 15.8; *TMoi* 9.6-7; *TAbi* 13.1-3 (Abel presidirá el juicio final sobre el mundo entero); *AsclIs* 9.6-7; 1 Mac 2.29-38; 2 Mac 8.3.

<sup>136</sup> Traducción personal a base de Myers 1974:165 y Charlesw I:531.

Específicamente, los mártires protestan por la demora de la justicia que habrá de vengar su sangre. En el judaísmo existía mucha tradición para este tipo de plegarias justicieras que se presentan como voz que clama por la sangre derramada.

Aunque el relato del quinto sello tiene mucho en común con las tradiciones apocalípticas, tiene también elementos propios que corresponden a la teología de Juan. El énfasis en el martirio “por causa de la palabra de Dios y el testimonio que tenían” (6:9) es propio de Juan de Patmos.<sup>137</sup> También pertenecen a Juan la figura de la sangre al pie del altar, la referencia misma al *thusiastērion* (altar), muy típica de su teología, y el participio *esfagmenon* (inmolado), que Juan suele usar respecto al Cordero (5:6, 9, 12; 13:8; cf. 18:24, en contraste con 6:4; 13:3). Todo esto corresponde, muy claramente, a la teología del martirio y a la cristología del Apocalipsis.

### b. El reclamo de los mártires (6:10)

Los mártires oran a Dios como “Soberano (*ho despotēs*) Señor, santo y veraz” (cf. 3:7). El título *despotēs* señala a alguien que ejerce autoridad total sobre otro y solía aplicarse al amo de esclavos (1Ti 6:1; LouwN 37:63). Los creyentes de Jerusalén también dirigieron su oración a Dios como *despota* (vocativo), asociando el término con el poder de Dios como Creador (Hch 4:24).<sup>138</sup> Como es obvio, el título tenía también un sentido político de larga data, y se usaba de los emperadores romanos, tanto por su poder absoluto como por su deificación (Kittel II:45; LSJ I:381).<sup>139</sup> Josefo relata que Eleazar y sus compañeros murieron por negarse a llamar *despotēs* al emperador (*GJ* 7.323) como también hicieron los zelotas que huyeron a Egipto, incluso los niños judíos (*GJ* 7.418).

El grito: “¿Hasta cuándo?” es clásico en los profetas (Zac 1:12), los Salmos (79:5,10) y la literatura apocalíptica (*I En* 47.2-7; *4 Esd* 4.35-37; 6.59; *2 Bar* 21.19). Aquí se expresa la impaciencia tanto de los mártires glorificados como de los fieles en la tierra. Este clamor lleva implícito un profundo problema de teodicea histórica, a saber: si Dios es Soberano, santo y veraz, ¿cómo podemos explicar la larga demora de su justicia?

Con su reclamo, los mártires demandan que Dios no siga más “sin juzgar” a los habitantes de la tierra y “sin vengar” su propia muerte. Por “los habitantes

<sup>137</sup> Aunque los pasajes paralelos de la literatura judía suelen mencionar el número que debe cumplirse (cf. Ap 9:11), en cada caso el grupo referido es diferente: todas las víctimas de opresión (*I En* 47.1-4), los justos (*4 Esd* 4.35-37), o la humanidad misma (*2 Bar* 23.4-5). Cf. Bauckham 1993A:51.

<sup>138</sup> Cf. *4 Esd* 4.38; *3 Mac* 3:29; 5:28. *Despotēs* es también una descripción favorita del Dios omnipotente en Clemente de Roma (*Cor* 7.5; 8.2 y *passim*).

<sup>139</sup> El adjetivo *despotikos* también significaba “imperial”; cf. también *despoinikos* (siglo 6), perteneciente a la casa imperial (LSJ I:380-381).

de la tierra” el Apocalipsis entiende los impíos, cuyos nombres no están escritos en el libro del Cordero (13:8; 17:8); son los que persiguen a los siervos de Dios (11:10) y siguen a la bestia (13:8,12,14).<sup>140</sup> La sangre de los mártires exige una intervención divina que juzgue (*krinein*) a estos “mundanos” y que vengue (*ekdikein*) su sangre derramada. En efecto, la petición pide venganza, pero es evidente que se trata de una venganza justiciera, que volverá a manifestar la soberanía, santidad y veracidad de Dios.<sup>141</sup> Su oración será contestada, casi textualmente, con el juicio sobre Babilonia (19:1-2):

«¡Aleluya!  
La salvación, la gloria y el poder son de nuestro Dios,  
pues sus juicios son verdaderos y justos;  
ha condenado (*krinein*) a la famosa prostituta...;  
ha vindicado (vengado, *ekdikein*) la sangre de los siervos de Dios.»

### c. La respuesta al reclamo de los mártires (6:11)

La respuesta a los mártires fue triple: (1) se les dio ropas blancas; (2) se les dijo que esperaran (3) hasta que se completara el número total de mártires.<sup>142</sup> Las expresiones están llenas de paradoja: estos muertos están vivos; son mártires fieles que se quejan a gritos contra Dios; son “almas” (¿cómo pueden las almas estar debajo de un altar?) a las que se les pone ropa (¿puede vestirse un alma?) y se les dice que “esperen un poco más” (¿En la eternidad? ¿Dos mil años?) El mensaje es muy realista: ellos, que han dado su vida por la fe, deben descansar en la soberanía de Dios, quien sabe hasta cuándo deben seguir los conflictivos procesos históricos.

La *stolē* (vestido) de 6:11 era una especie de toga larga y ondulante, que solía expresar dignidad y alto *status* social (LouwN 6:174).<sup>143</sup> Era la vestidura adecuada para la corte (4:4). En el Apocalipsis, la ropa blanca suele asociarse con el martirio (*stolē* 7:9, 13-14; 22:14; cf *himatia* 3:4-5; 19:14). Tiene también

<sup>140</sup> Cf. Is 24:5, 6, 17; Os 4:1, 3; Jl 2:1; *I En* 37.2, 5; (en oposición a la “comunidad de los justos”, en 38:1-4); 48:5; 54:6, 9; 55:1; 60:5; 65:6, 12; 66:1; *2 Bar* 25.1; *4 Esd* 3.34-36. En Qumrán también “todos los que están en la tierra” se contrapone al “ejército de los santos, hijos del cielo” (*Hodayoth* 3.19-36; *1QH* 8.19-36; Burrows 1955:404-405).

<sup>141</sup> Cf. Dt 32:41, 43; Jer 5:9, 29; Lc 18:1-8. Ladd (1978:93) sugiere que no son los mismos mártires quienes reclaman, sino la sangre de ellos al pie del altar.

<sup>142</sup> El verbo *edothē* (“se les dió”) establece una continuidad con los jinetes: al primer jinete le fue dada una corona; al segundo le fue dado el quitar la paz y también una gran espada; al cuarto le fue dada autoridad para matar la cuarta parte del mundo. Luego, con el séptimo sello, será dada (*edothē*) a cada arcángel una trompeta.

<sup>143</sup> En Mr 12:38 Jesús critica a los maestros de la ley porque les gusta pasear con “ropas ostentosas” (*en stolais*).

connotaciones de victoria (6:2), alegría, fiesta y bodas (Mt 22:11-12). El regalo de ropas blancas en el cielo era frecuente en la literatura apocalíptica.<sup>144</sup>

Aunque no parezca a primera vista, esta donación de ropas blancas es, en efecto, una respuesta profunda al reclamo de los mártires. Desde ahora los mártires entran en su victoria, en la comunión con Dios y en la celebración festiva del Reino. A la vez, su ropa blanca garantiza la victoria final y definitiva de la causa por la que han muerto, y su gloria eterna como mártires de la Palabra de Dios. Hay también una probable alusión a Zacarías 3:1-7, donde a Josué se le quitan sus vestiduras viejas para vestirlo con “ropas de gala” como sumo sacerdote. Por medio de su sacrificio, los mártires se hacen compañeros de Jesús en su sacerdocio sacrificial.

Sin embargo, el “ya” de ellos tiene también su “todavía no”, por lo que tienen que esperar. En una visión parecida de otro apocalipsis cristiano, contemporáneo del nuestro, Abel, Enoc y otros están revestidos de ropas de gloria, pero Isaías pregunta por qué aún no tienen ni tronos ni coronas (9:10-11). El ángel responde:

No reciben las coronas y tronos de gloria —sin embargo, sí ven y saben de quienes serán los tronos y de quiénes las coronas— hasta que el Amado descienda en la forma en que lo veréis descender (*AscIs* 9.7, 12).

El descanso, que a la vez se les manda y se les ofrece como don (cf. Ap 14:13; Gn 2:2) hasta que se complete la compañía santa de los mártires, implica tanto una teodicea como una respuesta al espinoso problema de la demora de la parusía. Dios no es indiferente ni a la injusticia ni al sufrimiento de los justos; más bien, posterga su acción justiciera conforme a un plan eterno, que es parte de la misma historia de la salvación. A eso se debe la demora de la parusía y de la ejecución del juicio divino.<sup>145</sup>

En la respuesta queda claro que el sufrimiento tendrá fin: “hasta que se completara el número de sus consíervos y hermanos que iban a sufrir el martirio como ellos” (6:11). Como hemos visto, la frase corresponde a un concepto muy frecuente en la tradición apocalíptica.<sup>146</sup> Se trata de un simbolismo cuantitativo que expresa una verdad teológica: a pesar de todas las

<sup>144</sup> *I En* 62.15-16; *2 En* 22.8; *AscIs* 4.15-17; 8.14; 9.9, 24-25; *ApAbr* 13.14; *Eclo* 6:31. 4 *Esd* 2.33-48 incluye sobre los mártires los mismos temas de Ap 6:11: “vestiduras gloriosas”, descanso, y “el número de los que han sido sellados”. Según *PastHerm* (“Visiones”, 4.3.5), “el color blanco representa el siglo venidero, en el que habitarán los elegidos de Dios... que Dios escogiere para la vida eterna”.

<sup>145</sup> El problema de la demora de la parusía parece haber preocupado mucho a la iglesia del siglo I, y diversos autores intentaron resolverlo de distintas maneras. Lucas respondió con un enfoque de la historia de la salvación; Juan con su escatología realizada; 2 Pedro con su concepto de eternidad (“un día es como mil años, y mil años son como un día”), etc.

<sup>146</sup> *2 Bar* 23.4-5 (número de seres humanos); 30.1-2 (número de almas de justos); 4 *Esd* 4.36-37 (de justos); 6.20-22 (cuando se complete la humillación de Sión; cf. *Lc* 21:24); *I En* 47.1-4; 90.20.

contradicciones históricas, Dios es soberano y su justicia prevalecerá. Cuanto peor es la persecución, más nos acercamos al fin. Los enemigos del Reino, al derramar más sangre, simplemente apresuran su propio juicio. Las oraciones de los fieles, especialmente de los mártires, pueden también adelantar el proceso histórico (cf 2P 3:12 gr; *I En* 47.1-4).

### SANGRE DE MÁRTIRES, SEMILLA DEL REINO

Estos versículos vuelven a afirmar la teología de la cruz y del martirio que ha venido enseñando el libro y que volverá a destacarse en el capítulo siguiente. Los mártires, igual que el Cordero, lograron su victoria mediante la muerte y ahora viven eternamente en la presencia de Dios. Pueden decir con el apóstol Pablo que “morir es ganancia”, y gritar (con Zorrilla) a sus asesinos: “Los muertos que vos matáis gozan de buena salud”.

En el Apocalipsis es muy estrecha la relación entre la muerte de Cristo en la cruz y la muerte de los mártires cristianos. Ellos ahora reciben el don de ropas blancas (6:11), pero antes, en su muerte, vencen al dragón “por medio de la sangre del Cordero y por el mensaje del cual dieron testimonio; no valoraron tanto su vida como para evitar la muerte” (12:11). Así, ellos “han blanqueado y lavado sus túnicas en la sangre del Cordero” (7:14), llegando a ser partícipes de su muerte (Fil 1:29; 3:10; Col 1:24).

El Apocalipsis, al igual que mucha literatura apocalíptica, afirma confiadamente no sólo que la causa por la que han muerto los mártires vencerá al fin, sino también que la muerte de ellos adelanta la historia hacia esa victoria. En efecto, ellos van completando la cuota de sacrificio que llevará a la historia a su plenitud en Cristo. Paradójicamente, su martirio es testimonio de que la victoria ya ha sido ganada (12:7-12). El sacrificio y la muerte de los fieles, a semejanza de los del Cordero, es el método que Dios tiene para vencer al mal y traer la consumación de su Reino.

Muchos escritos judíos unen la sangre de los mártires y sus plegarias como una fuerza decisiva en la historia:

En esos días se habrá elevado la plegaria de los justos y la sangre del justo desde la tierra ante el Señor de los espíritus. En esos días unirán sus voces los santos que moran en lo alto de los cielos y rogarán, rezarán, alabarán, darán gracias y bendecirán el nombre del Señor de los espíritus por la sangre de los justos que fue derramada, y para que no sea inútil la plegaria ante el Señor de los espíritus, para que se les haga justicia y para que no haya de ser eterna su paciencia" (1 En 47.1-2).

Los mártires parecen haber sido vencidos, pero su sacrificio y oración constituyen la quinta fuerza histórica decisiva, a la par de los cuatro jinetes. Su compromiso hasta la muerte y su clamor desde el altar son elocuentes ante Dios. Al fin de cuentas, la historia está hecha de sangre y de oración.

### EL MARTIRIO: UNA DERROTA QUE ES VICTORIA

Este pasaje continúa el tema del martirio: "vi... las almas de los que habían sufrido el martirio (*esfagmenôn*, cf. 5:5-6) por causa de la palabra de Dios y por mantenerse fieles en su testimonio (*marturia*, 6:9; cf. 1:2, 9)." <sup>147</sup> Eso cuesta confesar a Dios como nuestro *despotês* (6:10) y a Cristo como nuestro *kurios* (11:15; 19:16; 22:20-21). <sup>148</sup> El camino del testimonio cristiano es camino de cruz (*via crucis*), como lo fue para nuestro Señor (Mt 16:24). Sin una *theología crucis* del discipulado radical, todo el libro del Apocalipsis carecería de sentido.

Antes de que Juan escribiera el Apocalipsis, miles de judíos habían muerto por confesar que Yavé era el único *despotês*. Un relato de Josefo cuenta que cuando cayó la fortaleza de Masada, los sobrevivientes huyeron a Alejandría y persuadieron a muchos

<sup>147</sup> Aunque la palabra *marturia/martus* aún no había alcanzado su sentido técnico de "martirio/mártir", es obvio que en el Apocalipsis incluye ese aspecto. Hoy se suele entender "testimonio" como algo casi exclusivamente verbal.

<sup>148</sup> En el Apocalipsis *kurios* se refiere típicamente a Dios (Padre), pero también a Cristo, porque para el autor el Cordero también es Dios (ver 1:14; 5:8-13; 6:16-17). El Padre ha dado toda *exousia* al Hijo (Mt 28:18; Jn 5:26-27) y le ha permitido subir al "trono de Dios y del Cordero" (3:21; 22:3).

judíos a reconocer a Dios como "único *despotês* y Señor nuestro" (*kurion*, GJ 7.10).<sup>149</sup> Josefo cuenta que estos judíos fueron torturados y asesinados (GJ 10.1), pero no se logró que ninguno de ellos, ni aun un solo niño, confesara que César era su *despotês* (GJ 10.7.10). Mantuvieron su fe "como si recibieran estas torturas y el fuego mismo con cuerpos insensibles al dolor" (GJ 7.10.1). Si Dios es nuestro "dueño absoluto" (*despotês*), le debemos obediencia incondicional, aun hasta la muerte.

Unas décadas después (c.106-110 d.C.) Ignacio de Antioquía fue "conducido desde Siria a la ciudad de Roma a causa de su fe y fue arrojado a las bestias" por ser discípulo de Cristo (*HistEcl* 3.36). "Para mí —escribió Ignacio a los cristianos de Roma— mejor es morir en Jesucristo que ser rey de los términos de la tierra. A Aquel quiero, que murió por nosotros. A Aquel quiero, que resucitó por nosotros" (Rom 6.1). Y casi un siglo después (155-160 d.C.), Policarpo de Esmirna fue a la hoguera por confesar a Cristo como su único Señor. Cuando el jefe de policía, de nombre Herodes, intentaba persuadirle a decir "César es el Señor" (*Kurios kaisar*) y a sacrificar al emperador, Policarpo se negó con toda firmeza (*MartPol* 8.2). En seguida el procónsul, Estacio Cuadrado, hizo otro intento:

Ten consideración a tu avanzada edad... Jura por el genio de César... Jura y te pongo en libertad. Maldice de Cristo.

Entonces Policarpo dijo: Ochenta y seis años hace que le sirvo y ningún daño he recibido de él; ¿cómo puedo maldecir de mi Rey, que me ha salvado?... óyelo con toda claridad: Yo soy cristiano (*MartPol* 9.2-10.1).<sup>150</sup>

El *Martirio de Policarpo* es la primera de las martirologías cristianas que existen hoy y un primer testimonio de la veneración de los mártires: "Reunidos en júbilo y alegría, nos concederá el

<sup>149</sup> Cf. GJ 2.8.1; 7.8.6; Ant 18.1.6, *ton monon despotên kai kurion hêmôn*.

<sup>150</sup> Debe notarse que tanto Ignacio como Policarpo entendían su martirio como la última consecuencia del discipulado y la máxima realización de su identificación con Cristo en su muerte (*Ef* 3.1; *Rom* 5.3; *Esm* 4.2; *MartPol* 14.2).

Señor celebrar el natalicio del martirio de Policarpo" (18.2). El martirio como sinónimo de "natalicio" encuentra un eco contemporáneo en las últimas palabras de Dietrich Bonhoeffer: "Esto es el fin: para mí el principio de la vida".<sup>151</sup> Bajo la dictadura nazi de Adolfo Hitler, Bonhoeffer se unió con la Iglesia Confesante que, en su Declaración de Barmen (1934), afirmó valientemente que Jesucristo es la única Palabra de Dios para la iglesia, de modo que no puede haber otro Señor (como Hitler) sobre nuestra vida.

Apocalipsis 6:9-12 nos enseña que los mártires que entregan su vida por Cristo son verdaderamente vencedores sobre sus propios perseguidores. El pasaje anticipa que otros tendrán que entregar su vida, pero su sangre será la semilla de la iglesia que empujará hacia adelante la causa del Reino de Dios.

### ¿ES CRISTIANO ORAR POR LA VENGANZA?

Estos mártires exigen venganza, y la exigen ya. Eso es lo que dice el texto, y no parece haber manera de suavizarlo.<sup>152</sup> La única otra vez que aparece *ekdikein* en el Apocalipsis es en 19:2 (la respuesta a esta oración), donde también parece significar "vengar". Es el mismo vocablo que se usa en pasajes que prohíben la venganza (Dt 32:35; Ro 12:19; Heb 10:30). Por eso, muchos han tildado este pasaje de subcristiano o anticristiano.

Los estudiosos del Antiguo Testamento han tenido vigorosos debates sobre el significado de los términos hebreos para "venganza" (especialmente *naqam*). Mendenhall (1973:76) rechazó el sentido de "venganza" en los correspondientes términos hebreos y griegos, y propuso el sentido de "soberanía" (p.ej., Dt 32:35; *ISBE* IV:968; *Anchor* VI:787), pero se ha demostrado que el paralelo con Amarna, en que se basaba, estaba equivocado (*Anchor* VI:787;

<sup>151</sup> Eberhard Bethge 1970:1245.

<sup>152</sup> Gr. *krineis kai ekdikeis to haima hêmôn*; ambos verbos tienen un solo complemento: "Nuestra sangre". Aunque el verbo *ekdikein* puede significar también "juzgar" o "castigar", el complemento en accusativo (nuestra sangre) y el receptor de la venganza con *ek* y genitivo (*ek tōn katoikountōn epi tēs gēs*) muestran que aquí significa "vengar", como frecuentemente sucede en la LXX (Kittel II:444).

*NIDOTT* III:154; IV:1148). Todos reconocen que por lo menos algunos pasajes se refieren a la venganza (Gn 4.23-24; Nu 31.3; Jue 16:28; 1 R 2:5; Pr 6:34). P. Scaer afirma con razón que "la idea de la venganza pertenece al código moral de Israel" (Elwell 1996:795). Sobre todo, los muchos pasajes que hablan de "vengar la sangre" (o "vengador de sangre") parecen exigir ese sentido.

Esto no contradice el descanso que Dios da a los fieles. Sin embargo, según el Apocalipsis, los vestidos blancos y el descanso no bastan. Es claro en todo el libro que son una penúltima palabra, no la última. Es justo y bueno que descansen, pero también sigue siendo implacablemente necesario que su sangre sea vengada para mostrar que, al fin de cuentas, el mal no puede vencer.

La verdad es que una fuerte nota de ira y venganza corre por todo el libro del Apocalipsis.<sup>153</sup> William Barclay (1975:23-24) llega a decir que "en el fondo del Apocalipsis arde un odio candente contra el Imperio Romano".<sup>154</sup> En una satírica caricatura, Juan pinta el Imperio como una bestia, y su ciudad capital (¡la diosa Roma!) como una prostituta. Al contemplar la caída del Imperio, se desborda en alegría y alabanza, y celebra esa tragedia histórica como una venganza divina (18:20; 19:1-6).

Respecto a este reclamo de los mártires, Alan Boesak (1987:71-72) ha escrito lo siguiente:

la gente que no conoce lo que es la opresión y el sufrimiento se escandaliza con este lenguaje bíblico. Pero, en efecto, Dios es el Dios de los pobres y de los oprimidos. Aunque ellos valen poco ante los ojos de los poderosos y los ricos, su sangre es preciosa ante Dios (Sal 72:14)... Los oprimidos no ven ninguna dicotomía entre el amor de Dios y su justicia... Dios tiene que asumir la defensa de los pobres aun contra cristianos que gozan de los frutos de la injusticia tranquilamente.<sup>155</sup>

<sup>153</sup> Cf. Stam (1979:27-28; 1978:359-360).

<sup>154</sup> Traducción corregida del original inglés.

<sup>155</sup> Tres comentaristas peruanos (*CBI* 1693), que, al igual que Boesak, entienden este pasaje desde la realidad de los oprimidos, afirman: "Cuando la injusticia se hace tolerable [sic], la indignación es un imperativo (Ap 8:5; 11:18; 14:10; 16:19; 19:15)".

Es cierto que el grito de los mártires es una exigencia de justicia y no de alguna satisfacción vengativa personal. Sin embargo, es un reclamo encendido de la pasión de las víctimas, de su dolor y sufrimientos. Es el mismo clamor del pueblo oprimido en Egipto, que lejos de ofender a Dios, le agrada y lo oye. Un viejo *midrash* (*Melkita Exodus* 18 a 22.22) explica el clamor de las víctimas como prerequisito de la intervención divina. A la pregunta: “¿Castigará Dios al injusto sólo cuando la víctima reclama?”, Dios contesta: “Me apresuraré a castigar al opresor cuando el oprimido clama más que cuando no clama”.<sup>156</sup>

Estos inquietos mártires bajo el altar celestial invierten nuestra pregunta inicial: ¿Es cristiano quedarnos pasivos ante la injusticia y no exigir la vindicación de sus víctimas? Una paciencia insensible o cobarde también puede ser un pecado. Callarse ante el pecado y la injusticia no es señal de santidad sino un defecto de carácter.<sup>157</sup>

### EL DON DIVINO DE LA IMPACIENCIA

Puede sorprendernos descubrir aquí que los santos en el cielo se quejan nada menos que en presencia de Dios mismo. Sin embargo, eso no es pecado, y sí lo son una paciencia falsa y equivocada, o un conformismo pasivo. Grandes siervos de Dios como el Salmista y Elías (1R 19:14), y el mismo Señor Jesús, han sido francos y valientes para reclamar a Dios. La misma implacable pasión por el Reino y su justicia que en la tierra hizo rebeldes a estos mártires, perdura ahora, más allá de su muerte, en

<sup>156</sup> Kittel 1:626 (levemente adaptado para mayor claridad).

<sup>157</sup> En las escrituras Dios se enoja frecuentemente, como también Jesús (Mr 3:1-5). Robert C. Roberts (Universidad de Wheaton) comenta muy acertadamente: “El enojo es una respuesta correcta a la injusticia, de modo que el no enojarse puede señalar un defecto de carácter” (*Christian Century* 114:19, 18-25 junio, 1997:590). Esto es obvio bajo regímenes como los de Hitler o Stalin, o ante el racismo o las guerras injustas de agresión, pero es más sutil bajo sistemas como el neoliberalismo, que pretenden absolutizar su ideología y convencernos de que “no hay alternativa”.

las exigencias de justicia que ellos expresan a gritos en el cielo.<sup>158</sup> ¡Dios nos conceda la santa impaciencia de los que están comprometidos hasta la muerte!

Martin Luther King escribió un libro muy importante titulado: *Por qué no podemos esperar*. Una paciencia cobarde simplemente hubiera perpetuado indefinidamente las injusticias del racismo norteamericano. Para que haya transformaciones en la tierra, se necesita una apasionada, terca y rebelde impaciencia. Confundir el conformismo con la santidad es ponernos a las órdenes del pecado y la injusticia.

Es evidente que ni Dios ni Juan condenan el impaciente reclamo de los mártires. Todo el libro será la progresiva respuesta a su plegaria de vindicación. Sin embargo, en medio de la impaciencia el Señor les proporciona su gran don del descanso. Según el Génesis, Dios mismo descansó el séptimo día. Sin perder la pasión y la energía de nuestras convicciones, tenemos que aprender a armonizar la santa impaciencia con la fuerza de la paz divina y con el descanso creador y recreador.

¡Señor, danos paciencia, pero no demasiada! Concédenos descanso en medio de la lucha, hasta que descansemos de la lucha. Enséñanos a descansar en ti en toda circunstancia. ¡Amén!

### 3. Sexto sello: el terremoto escatológico cósmico. Se sacuden los cimientos (6:12-17)

#### a. Las catástrofes cósmicas (6:12-14)

<sup>158</sup> Vi que el Cordero rompió el sexto sello, y se produjo un gran terremoto. El sol se oscureció como si se hubiera vestido de luto, la luna entera se tornó roja como la sangre, <sup>159</sup> y las estrellas del firmamento cayeron sobre la tierra, como caen los higos verdes de

<sup>159</sup> Cf. nuestra exposición de la *hypomonē* (tenacidad) de Juan y los fieles en el comentario a Ap 1:9 (Stam 1999A:64-65).

la higuera sacudida por el vendaval.<sup>14</sup> El firmamento desapareció como cuando se enrolla un pergamo, y todas las montañas y las islas fueron removidas de su lugar.

El sexto sello remite a otro de los fenómenos del discurso de los Olivos: un terremoto (Mr 13:8; Mt 24:7; Lc 21:11). Juan hace tres modificaciones al tema: (1) en lugar de los muchos terremotos locales que mencionan los sinópticos, 6:12-14 presenta un solo terremoto gigantesco (*seismos megas*) con repercusiones cósmicas;<sup>159</sup> (2) Juan posterga el terremoto de su posición temprana en el discurso de Olivos al sexto lugar entre los sellos. Esa nueva ubicación lo sitúa en efecto como último entre los “principios de dolores” y como una transición dramática a los fenómenos más explícitamente escatológicos que siguen; por eso, (3) Juan vincula el terremoto y los fenómenos celestiales con “el gran día de la ira” de Dios y del Cordero (6:17).

Este pasaje es típico de muchas descripciones parecidas en la literatura apocalíptica. En su conjunto, y en sus diversos elementos, no habrá sido nuevo ni sorprendente para los lectores. Como botón de muestra, citamos el *Testamento de Moisés* 10:3-6:<sup>160</sup>

<sup>3</sup>Se levantará el Celeste de su trono real  
y saldrá de su santa morada,  
inflamado de cólera en favor de sus hijos.

<sup>4</sup>Tremblará la tierra, hasta sus confines será sacudida,  
y las altas montañas serán abatidas,  
serán sacudidas y en los valles se desplomarán.

<sup>5</sup>El sol no dará luz  
y en tinieblas se tornarán los cuernos de la luna,  
se romperán y [la luna] se convertirá toda en sangre,  
y la órbita de las estrellas se alterará.

<sup>6</sup>El mar hasta el abismo se retirará,  
y las fuentes de las aguas cesarán  
y los ríos quedarán enteramente secos.

El contraste de este largo párrafo (6:12-17) con el quinto sello es evidente. Los mártires de 6:9-11 son las víctimas de la violencia impía; los victimarios son los poderosos de 6:15, que ahora experimentan el juicio de Dios contra

<sup>159</sup> Mr 13:8 y Mt 24:7 hablan de terremotos locales (*seismoi kata topous*, “terremotos por todas partes”), mientras Lc 21:11 agrega “por todas partes” también al hambre y a las epidemias). La palabra *seismos* (“una sacudida”) no tiene que limitarse a la tierra (como “terremoto”). Hag 2:6 y Heb 12:25-28 hablan de un *seismos* de tierra y cielo (un “cielomoto” o un “cosmomoto”; cf. Jue 5:4 DHH; Is 13:13). En Mt 8:24 *seismos* describe una tempestad en el mar (cf. “maremoto”).

<sup>160</sup> El *Testamento de Moisés* se conoce también como *Ascención de Moisés*; DíezM (V:231) fecha el documento original bajo Antíoco Epifanes, con agregados del tiempo de Herodes.

ellos. El sexto sello es una respuesta inicial al clamor de los mártires; nos hace entender que ya están en marcha los procesos escatológicos que al fin llevarán a la plena justicia.

## PAUTAS PARA INTERPRETAR LOS SÍMBOLOS COSMOLOGICOS

Para entender bien esta descripción de extraordinarios fenómenos celestiales y terrestres, tenemos que enfocar más ampliamente el sentido de tales expresiones en toda la Biblia. Al examinar el tema queda en evidencia que estas descripciones pertenecían a un amplio patrimonio de símbolos tradicionales, muy familiares para los lectores judeo-cristianos del Apocalipsis. En su mayor parte, Juan no introduce esos símbolos sino que los reinterpreta a la luz de Cristo y su victoria ya alcanzada.

Es importante notar que las mismas descripciones que tanto nos impresionan en pasajes como Apocalipsis 6:12-14 o Mateo 24:29, a menudo ocurren con sentido totalmente simbólico en pasajes poéticos, que no tienen nada que ver con el fin del mundo.<sup>161</sup> Es muy conocido el lenguaje de Salmos 46:2-3 para expresar la fidelidad de Dios:

Por eso, no temeremos  
aunque se desmorone la tierra  
y las montañas se hundan en el fondo del mar;  
aunque rujan y se encrespen sus aguas,  
y ante su furia retiemblen los montes.  
(Cf. Sal 60:1-2; 97:1-6).

Estas palabras son, obviamente, una hipérbole poética: pase lo que pase, aunque se caiga el cielo, Dios será fiel y confiaremos en él (46:1,4-6). Otros pasajes también comparan o contrastan la misericordia y la fidelidad de Dios con fenómenos naturales

<sup>161</sup> En una estrofa poética, en referencia a una plaga de langostas, Joel 2:10 dice: “Ante este ejército tiembla la tierra y se estremece el cielo”, una descripción obviamente simbólica.

similares (Is 54:10; Sal 102:25-28). Job usa un lenguaje parecido para describir sus calamidades (3:3-7) y el poder de Dios en la creación (9:5-10), y como sinónimo poético de "nunca jamás" (14:12). Sin duda, este lenguaje poético era bien conocido por los fieles de Asia Menor.<sup>162</sup>

Este mismo lenguaje poético se emplea frecuentemente para describir sucesos históricos del pasado, sin que nada de lo dicho hubiera ocurrido literalmente ni significara el fin del mundo. Su uso más típico se refiere al éxodo y al Sinaí (Ex 19:18; Sal 68:7-8; Hab 3:3-12; 4 Esd 3.18; 6.14-16). El cántico de Débora afirma:

"Cuando tu, Señor, saliste de Seir;  
cuando te fuiste de los campos de Edom,  
tembló la tierra, se estremeció el cielo,  
las nubes derramaron su lluvia.  
Delante de ti, Señor,  
delante de ti, Dios de Israel,  
temblaron los montes, tembló el Sinaí."  
(Jue 5:4-5 DHH).

Obviamente, Débora ve en su triunfo sobre Sísara el mismo poder divino manifestado en el éxodo. Por otra parte, el joven David describe su liberación del rey Saúl en términos casi idénticos:

... él me escuchó desde su templo;  
¡mi clamor llegó a sus oídos!  
La tierra tembló, se estremeció;  
se sacudieron los cimientos de los montes;  
¡retremblaron causa de su enojo! ...  
Rasgando el cielo, descendió,  
pisando sobre oscuros nubarrones...  
De las tinieblas y de los cargados nubarrones  
hizo pabellones que lo rodeaban...

<sup>162</sup> Debe recordarse que la mayor parte de este lenguaje tiene su origen en fenómenos naturales: eclipses, terremotos, volcanes, refracción de la luz (luna roja), langostas que oscurecen el cielo (Jl 2:10), etc. Los terremotos eran especialmente comunes en Asia Menor.

»Desde el cielo se oyó el trueno del Señor,  
resonó la voz del Altísimo...  
las cuencas del mar quedaron a la vista;  
¡al descubierto quedaron los cimientos de la tierra!  
(Sal 18:6-15; cf. 2S 22:7-16).

Por supuesto, nada de eso ocurrió literalmente cuando Dios actuó para salvar la vida de David. Sin embargo, todos estos pasajes nos revelan el significado de este conjunto simbólico: son maneras de señalar la manifestación (teofanía\*) y la intervención de Dios. En palabras que nos son familiares, el profeta Isaías implora a Dios que libere a su pueblo: "¡Ojalá rasgaras los cielos, y descendieras! ¡Las montañas temblarán ante ti...!" (Is 64:1). En el pasado, "hiciste portentos inesperados cuando descendiste; ante tu presencia temblaron las montañas" (Is 64:3; cf. 29:6 para juicios). No sorprende que para dibujar la intervención definitiva del Señor, los autores bíblicos utilizaran los mismos símbolos que siempre expresaron el impacto de la presencia numinosa\* de Dios y de sus hazañas en la historia.

Existe otro factor casi siempre olvidado. Cuando se utiliza este conjunto simbólico en pasajes de profecía "predictiva", en la gran mayoría de los casos estos símbolos se utilizan para describir sucesos históricos del futuro próximo, es decir, eventos que suceden antes de Cristo, que no eran en ningún sentido "el fin del mundo".<sup>163</sup> Isaías 13:10, por ejemplo, describe la destrucción de Babilonia; Isaías 34:4, especialmente la de Edom; Ezequiel 32:7, la de Egipto; Oseas 10:8, la de Samaria; Amós 8:9, la de Israel, y Joel 2:28-32, la de Judá (citado como cumplido en Pentecostés, en Hch 2:17-21). En ninguno de estos casos el cumplimiento fue literal ni significó el fin del mundo. Sin embargo, en estas profecías se utilizan los mismos términos que después servirán de modelo para referirse al fin del mundo y al juicio final.

<sup>163</sup> NIDNTT II:38. Muchos han señalado que a menudo las convulsiones cósmicas (p.ej., la caída de estrellas, Hag 2:6-7; Is 24:21; cf. Metzger 1993:59) simbolizan acontecimientos sociales y políticos.

Llama la atención que ningún autor del Nuevo Testamento, ni el mismo Jesús, intenta explicar estas imágenes escatológicas. Siempre dan por sentado que los lectores las entenderán, con base en su conocimiento de las escrituras hebreas y la tradición judía. Tampoco intentan armonizar diversas descripciones apocalípticas para evitar contradicciones. Las estrellas, por ejemplo, caen como higos con el sexto sello (6:13), pero con la cuarta trompeta están de nuevo en su lugar, para que una tercera parte sea herida (cf 12:4).<sup>164</sup> El sol se oscurece en 6:12, pero se oscurece otra vez en 8:12 (una tercera parte) y de nuevo en 9:2 (cf 16:10); por el contrario, en 16:8 se intensifica tanto que su calor quema a la gente. Aunque la luna entera se volvió roja en 6:12, en 8:12 es oscurecida en una tercera parte, como si antes no se hubiera tornado roja.<sup>165</sup> Por otra parte, toda la vieja creación no desaparece definitivamente sino hasta después del milenio (20:11).

Gordon Fee (1983:43) afirma atrevidamente que, en sí mismos, "los detalles de que el sol se oscurezca o que las estrellas caigan como higos probablemente no 'significan' nada. Simplemente hacen que la visión del terremoto sea más impresionante". Bien ha escrito Colin Brown (*NIDNTT* II:916) de todos estos pasajes que "Jesús no está anunciando eventos astronómicos anormales; está anunciando el juicio de Dios... en el lenguaje veterotestamentario de juicio". Estas palabras del respetado teólogo evangélico son nuestra mejor orientación para entender Apocalipsis 6:12-17.

Sin embargo, debe quedar claro que aunque el lenguaje de estas descripciones no es siempre o necesariamente literal, describe una realidad futura: la desaparición definitiva del presente mundo y la llegada de una nueva creación. Esta realidad

<sup>164</sup> Este argumento no implica que los septenarios son secuenciales o consecutivos, sino que es imposible armonizarlos y que, evidentemente, Juan no intentó reconciliarlos como si fueran literales. Otro ejemplo: la primera trompeta especifica que quemó toda la hierba verde (8:7; no sólo la tercera parte, como sucede con la tierra y los árboles), pero el ángel de la quinta trompeta ordena no dañar la hierba (9:4), supuestamente ya totalmente destruida por la primera trompeta.

<sup>165</sup> En las demás descripciones del Nuevo Testamento, la luna nunca se enrojece sino que se oscurece. De todos modos, si el sol se oscureciera literalmente, la luna no podría brillar, ni roja ni con otro color.

se enseña claramente en muchos pasajes bíblicos, con lenguaje y simbolismos muy diversos. Todo este lenguaje simbólico sirve para referirse a una realidad que no es meramente simbólica, sino inherente y fundamental en el mensaje bíblico.

### i. Un gran terremoto (6:12a)

Un gran terremoto, derivado también del discurso de Jesús, es el fenómeno central del sexto sello.<sup>166</sup> El pasaje puede considerarse "un terremoto ampliado", ya que intercala entre el terremoto cósmico (6.12a) y sus consecuencias para montes e islas (6:16b) otros fenómenos celestiales también tradicionales en estas descripciones (6:12b-16a). Esto permite a Juan incluir entre los sellos otro elemento básico del discurso de Jesús, y a la vez vincular el sexto sello con otros fenómenos cósmicos y con la etapa escatológica que sigue.

Los terremotos juegan un papel muy importante en la Biblia, comenzando con el Sinaí (Ex 19:18; Sal 68:17).<sup>167</sup> Las revelaciones personales de Dios solían ir acompañadas por un terremoto (1R 19:11; Is 6:4; Eclo 16:18-19; Jdt 16:15; *TLev* 3.9). Los terremotos se mencionan para manifestar la presencia de Dios (Sal 68:8) o para simbolizar su poder en la creación (Job 9:6). La tierra tiembla cuando Dios viene como guerrero a vencer a sus enemigos (Jue 5:4-5; Mi 1:4; Sal 76:8), y cuando viene a establecer su Reino (Sal 97:1-5; 99:1). Muchas veces el terremoto es un elemento de su juicio sobre el pecado (Is 13:9-13; 24:18-20; 29:6; 34:3; Am 9:1; Jer 51:29; Ez 38:19-20; Nah 1:5; cf. Zac 14:5).<sup>168</sup> Cuando David oró, y la tierra tembló porque Dios se indignó contra los malvados (Sal 18:6-7).

Según Mateo 27:51-54, cuando murió Jesús, se rompió el velo del lugar santísimo, la tierra tembló, se abrieron los sepulcros y muchos muertos aparecieron en Jerusalén.<sup>169</sup> Mateo introduce otro terremoto en la mañana de la resurrección (Mt 28:2). En otros pasajes del Nuevo Testamento, el terremoto

<sup>166</sup> Ver Bauckham (1993A:199-209), cap. 7, "The Eschatological Earthquake".

<sup>167</sup> El terremoto no tiene mayor importancia en Ex 19 y ni se menciona en Dt 6. Sin embargo, el resto del Antiguo Testamento y la literatura apocalíptica suelen ver la teofanía escatológica como un nuevo exodo y un nuevo Sinaí, con énfasis en el terremoto; cf. Hab 3, Is 64 (Bauckham 1993A:200).

<sup>168</sup> Caird (1966:89) sugiere que el terremoto puede señalar el derrocamiento de la arrogancia humana, que construye sistemas injustos de prepotencia política y económica que seducen con una seguridad falsa (Is 2:12-17). Cf. Midrash Sal. 104.25: "Siempre que el término 'terremoto' ocurre en las Escrituras se refiere al caos entre [la caída de] un reino y [el surgimiento de] otro" (citado en Beale 1999:397).

<sup>169</sup> Stendahl (Peake 797) cree que Mateo relacionaba esto con Zac 14:4 (Dios va a partir el monte de los Olivos) y Dn 12:2 (los muertos serán despertados). Así, en Mateo se trataría de una afirmación cristológico-escatológica: la muerte de Cristo destruyó las fuerzas de la muerte e introdujo en la historia el poder de su resurrección (cf. Jn 5:25-29; Ef 1:18-20).

sirve para destruir la vieja creación y abrirle paso a la nueva (Heb 12:27; Ap 20:11).

En la literatura apocalíptica el terremoto suele entenderse como fenómeno escatológico y heraldo inmediato del fin, más que la guerra o el hambre o la peste. Un pasaje de 4 Esdras explica dramáticamente el significado escatológico del terremoto:

Si el lugar donde estás se sacude grandemente mientras hable la voz, no te aterrorices; porque la palabra tiene que ver con el fin, y los cimientos de la tierra entenderán que el mensaje les atañe a ellos. Temblarán y serán sacudidos, porque saben que su fin trae cambios (4 Esd 6.14-16; cf. 1 En 83.3, 5).<sup>170</sup>

Los terremotos también son fundamentales en la estructura del libro del Apocalipsis. En efecto, para Juan de Patmos el terremoto es el símbolo básico y definitivo del juicio divino. Cada septenario termina con un *seismos megas*. Aquí el terremoto es el último juicio entre los sellos; el séptimo sello (la media hora de silencio que introduce las siete trompetas de juicio) también culmina con un terremoto (8:5). La séptima trompeta va acompañada de dos terremotos: uno que concluye el relato de los dos testigos (11:13) y otro después de la trompeta (11:19).<sup>171</sup> La séptima copa de ira, clímax dramático del largo proceso de juicios en las tres septenas, consiste precisamente en un terremoto, elaborado con muchos detalles (16:17-21).<sup>172</sup>

## ii. *El sol se oscureció* (6:12b)

Antes de terminar su descripción del terremoto en 6:14b, Juan inserta varios fenómenos celestiales. En el pensamiento hebreo la luz se asociaba con la presencia y bendición de Dios, y el oscurecimiento con la pérdida de las mismas (NIDOTTI:324). Los eclipses causaban especial pánico a los antiguos, ya que interrumpían los ritmos normales de la naturaleza y podían significar el fin del mundo (ISBE IV:664). Es obvio que las señales cósmicas de la apocalíptica se basaban en fenómenos naturales como un eclipse, una densa plaga de langostas (Jl 2:10), o la nube negra de un volcán.<sup>173</sup> Según Ezequiel 32:7-8 y Apocalipsis 9:2, el sol se oscurece precisamente por una nube (cf. OrSib 2:194-195; 3:796-806).

<sup>170</sup> Traducción de Charlesw I:535 y Myers (1974:190-191).

<sup>171</sup> Sobre la fórmula de 4:5; 8:5; 11:19 y 16:18-21, ver bajo 8:5; cf. Bauckham 1993A:8, 202-204.

<sup>172</sup> Aunque 20:11 no menciona un terremoto, algunos comentaristas lo infieren de la "huida" del cielo y la tierra (*seugw*, cf. 16:20; 6:14 *kinew*; cf. Sal 114:4, 6; ver Bauckham 1993A:208-209).

<sup>173</sup> Plinio (*Ep* 6.16) reporta que la nube de la erupción del Vesuvio en el año 79 d.C. oscureció toda la Bahía de Nápoles, tanto que mucha gente temía el fin del mundo (Caird 1966:79).

Aquí Juan añade un detalle original en el cuadro: "**El sol se oscureció** [se puso negro] **como si se hubiera vestido de luto**" (6:12; gr. *sakkos*, saco, cilicio).<sup>174</sup> El término se refiere a una tela de pelo de cabra negra, muy incómoda para usar. Era un símbolo muy conocido de dolor, de arrepentimiento, y (como en este caso) de luto.<sup>175</sup> En esto también es llamativo el contraste entre el quinto sello y el sexto: el blanco de las vestiduras de los muertos que viven (y del primer caballo) contrasta con el negro del sol vestido de luto (y del tercer caballo). Estos vestidos de luto proclaman la misma verdad de Romanos 6:23: "La paga del pecado es muerte". La rebeldía contra Dios enluta la existencia humana.

La negación de la luz solía entenderse como una señal del juicio divino. Puede tomar diversas formas además de un eclipse o nubes: el sol no se levanta (Job 9:7; OrSib 5:477), se oscurece apenas sale (Is 13:10), se pone al mediodía (Am 8:9) o durante el día (Jer 15:9) o se detiene (Hab 3:11).<sup>176</sup> La literatura apocalíptica ofrece dos variantes más: el sol brilla de noche y la luna de día (4 Esd 5.4) o el sol sale para nunca ponerse (OrSib 3.94). La notable variedad de estas descripciones, aun dentro de la misma Biblia, es una advertencia más de que no debemos tomar cada detalle literalmente. En cada caso, el juicio divino consiste en privar a la humanidad de alguna de las bendiciones de la buena creación de Dios.

Otros pasajes son una especie de contraparte mesiánica de estos temas y aplican simbolismos parecidos al Reino de Dios. Isaías presenta una figura simbólica contraria a las que presentamos más arriba, cuando afirma que "brillará la luna como el sol, y será la luz del sol siete veces más intensa" (Is 30:26). Isaías 60 y Apocalipsis 21 enseñan, en cambio, que en la nueva creación no harán más falta el sol y la luna, porque "sobre ti amanecerá Yahvé" (Is 60:2) y "la gloria de Dios iluminará" a la nueva Jerusalén (Ap 21:23). "El sol nunca más te servirá de luz, ni el resplandor de la luna te alumbrará, sino que Jehová te será por luz perpetua" (Is 60:19). En términos de Génesis 1, los juicios apocalípticos han tocado las "lumbreras" del cuarto día (Gn 1:16) para abrir paso a esa luz primaria que venció a las tinieblas del caos (1:2-4). "Dios es luz, y no hay tinieblas en él" (1Jn 1:5). Su rostro será la "luz perpetua" de la nueva creación.

<sup>174</sup> En Is 50:3 el profeta había empleado una metáfora parecida, pero no del sol sino del cielo: "Yo visto el cielo de oscuridad y lo cubro con vestido de luto". Según Jer 4:28, tierra y cielo se ponen de luto bajo el juicio de Dios.

<sup>175</sup> Además de las muchas referencias al "cilicio" en el Antiguo Testamento, ver *Ant* 5.1.12 ; *GJ* 2.12.5; cf. *Cor* 8.3: "Aun cuando vuestros pecados fueren... más negros que un manto de piel de cabra" (cf. Ap 11:3).

<sup>176</sup> Algunos pasajes, como Is 24:23, mencionan la vergüenza y confusión del sol y la luna ante el rostro de Yahvé. Según Ap 20:11, los cielos y la tierra huyen ante la presencia del Señor.

### iii. La luna entera se tornó roja (6:12c)<sup>177</sup>

En lugar de la expresión más frecuente: “La luna se oscureció” (Jl 2:10; Mr 13:24 y paralelos), este pasaje adopta la imagen sorprendente de Joel 2:31, “se convertirá... la luna en sangre”.<sup>178</sup> Esta imagen parece estar basada en la conocida ilusión óptica en la cual, por circunstancias especiales de refracción de la luz, la luna se ve de color rojo. La luna ensangrentada podría simbolizar o reflejar acontecimientos violentos en la tierra. Ese parece ser el sentido en Joel 2:30-31: “En el cielo y en la tierra mostraré prodigios: sangre, fuego y columnas de humo. El sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre...”.<sup>179</sup> Suetonio relata que Domiciano, el día antes de morir, dijo: “Mañana quedará ensangrentada la luna... y ocurrirá un acontecimiento del que hablará todo el mundo” (*Dom* 16.1).

En el Antiguo Testamento, sólo Joel 2:31 menciona la transformación de la luna en sangre, mientras que en la literatura apocalíptica sólo lo hace el *Testamento de Moisés* 10:5 (citado arriba).<sup>180</sup> En dos pasajes de Joel se oscurece la luna (2:10; 3:15), pero sólo 2:31 dice que la misma se convierte en sangre.<sup>181</sup> El pasaje tiene claros ecos del Éxodo (langostas, Ex 10:1-20; tinieblas, 10:21-29; sangre, 7:20-25; cf. 12:7, 29), lo que podría haber sugerido esta variante dentro del mismo libro de Joel. Tal como las tinieblas cubrieron a Egipto, ahora cubrirán al sol; tal como el Nilo se convirtió en sangre, ahora esa plaga tomará dimensiones cósmicas al convertirse la luna en sangre. Sin embargo, al igual que en el Éxodo, en Joel estas señales serán evidencia de la venida de Dios para salvar a los fieles (Jl 2:32).<sup>182</sup>

Son mucho más frecuentes los pasajes que dicen que la luna dejará de brillar,<sup>183</sup> desaparecerá (*OrSib* 5.480), será parada en su curso (cf. Hab 3:11; *I En* 80.4), cambiará su horario (*I En* 80.4-5; *OrSib* 3.802), brillará más de lo normal (Is 30:26; *I En* 80.5), o se avergonzará ante la gloria de Dios (Is 24:23).

<sup>177</sup> Es curioso que 6:9-12 repite los colores de los tres primeros caballos (vestiduras blancas; sol negro; luna roja). El color del cuarto caballo (*jlwros*) reaparece para describir “lo verde”, en 8:7 y 9:4).

<sup>178</sup> Cf. *TMoi* 10.5: “En tinieblas se tornarán los cuernos de la luna, se romperán y se convertirá toda en sangre”. “La luna entera” (mejor que “luna llena”), que no aparece en el Antiguo Testamento (ni en la LXX), parece derivarse también de *TMoi* 10.5.

<sup>179</sup> Cf. la fórmula similar en 3:14-15: “Multitud tras multitud en el valle de decisión... se oscurecerán el sol y la luna...”.

<sup>180</sup> *OrSib* 3.801 tiene una figura remotamente parecida: los rayos de la luna serán visibles al mediodía y caerán gotas de sangre a la tierra antes del fin del mundo.

<sup>181</sup> Aunque 6:12 dice que la luna “se vuelve como sangre”, Joel 2:31 dice que “se vuelve sangre”.

<sup>182</sup> Pedro citó este pasaje de Joel en Hechos 2:17-21 (y no Joel 2:10 ni 3:15) porque Joel 2:28-29 menciona el derramamiento del Espíritu (cf. Nm 11:16, 24-29; Zac 12:10). Además, parece haber citado el pasaje entero, con los fenómenos cósmicos, por su interés en el versículo 32 (“todo aquel que invocare el nombre de Yahvé será salvo”). Este antecedente podría explicar por qué Ap 6:12 habla del ensangrentamiento de la luna y no de su oscurecimiento como en todos los demás pasajes (cf. Mr 3:24 y Mt 24:29).

<sup>183</sup> Is 13:10; Ez 32:7; Jl 2:10; 3:15; Mt 24:29; Mr 13:24; *OrSib* 8.233.

Según los *Oráculos Sibilinos* 5:515, el “anillo” de la luna se volverá bicono; afirmación que parece corresponder con la del *Testamento de Moisés* 10:4-5 respecto a que los “cuernos” (rayos) de la luna se quebrarán de tal modo que la misma se convertirá toda en sangre.

### iv. Las estrellas cayeron como higos (6:13)

El tema de la caída de las estrellas es muy infrecuente en el Antiguo Testamento y la literatura apocalíptica,<sup>184</sup> más bien, la mayoría de las veces las estrellas se oscurecen. Sin embargo, en el Nuevo Testamento es al revés: el oscurecimiento estelar aparece sólo en Apocalipsis 8:12, y la caída lo reemplaza en importancia (Mt 24:29; Mr 13:24; Ap 6:13; 8:10; 9:1; 12:4). Además de una probable relación fenomenológica con las estrellas fugaces, es probable que la elección de “caída” en lugar de “entenebrecimiento” tenga que ver también con los ángeles caídos (Dn 8:10, cf. Is 14:12-13 con Ez 28:16-17; Ap 12:4, 9).<sup>185</sup> Eso podría aclarar el sentido de la frase agregada en Mateo y Marcos, “y las potencias (*dunameis*) de los cielos serán sacudidas” (Mr 13:25 RVR; BJ). La asociación entre estrellas y ángeles era muy estrecha en la mentalidad antigua (cf. Ap 1:16, 20) y especialmente en la tradición apocalíptica.

A parte de la frase dudosa en 4 *Esdras* 5:4, las referencias a estrellas caídas se concentran en los *Oráculos Sibilinos*. Según 2:194-202,

una niebla tenebrosa cubrirá el infinito mundo... Y entonces un gran río de fuego ardiente se precipitará desde el cielo y consumirá todos los lugares... Las luminarias del cielo se fundirán en una sola masa con aspecto desolador, pues los astros todos, desde el cielo, se precipitarán en el mar.

Otros pasajes atribuyen esa “ígnea catarata” (3:54) a las ardientes estrellas que caerán del cielo:

cuando Dios, que en el éter habita, enrolle el cielo igual que se enrolla un papiro, caerá toda la multiforme bóveda celeste sobre la tierra divina y el mar. De fuego destructor fluirá catarata inagotable, que hará arder a la tierra, que hará arder al mar y que la bóveda celeste, los días y la creación

<sup>184</sup> A parte de los *Oráculos Sibilinos*, sólo aparece en Dn 8:10, en Is 34:4 de la LXX, y en *4 End* 5:4-5 (aunque Myers 1974:167 traduce: “And the courses will be altered”). El hebreo de Is 34:4, al igual que Ap 6:13 y otros pasajes, correlaciona estrellas e higuera, pero las estrellas no se caen sino que se marchitan (hb. *nabel*, no *napal*) como hojas o como higos (BJ, NBE vs RVR y DHH).

<sup>185</sup> Según algunos, las estrellas están pegadas al firmamento y tienen que caer cuando éste sea quitado (aunque eso ocurre sólo después, en 6:14). Otros afirman que los antiguos concebían a los astros como frutos colgados de un árbol celestial. Malina (1995:139-141) y otros destacan los aspectos astrológicos del tema.

misma fundirá en una única masa y lo disgregará hasta su purificación (3:81-87; cf. 5:526-531).<sup>186</sup>

Otro aspecto del significado de la caída (y/u oscurecimiento) de las estrellas es la amenaza que representa la interrupción del orden fiel de la creación. Según el *Testamento de Moisés* 10:4-5, cuando el sol no brille más y la luna se vuelva sangre, también “la órbita de las estrellas se alterará”. “En los días de los pecadores... muchos astros principales violarán la norma, cambiarán sus caminos y acción, no apareciendo en los momentos que tienen delimitados” (*I En* 80:2-6). En las palabras poéticas de los *Oráculos Sibilinos* 8:233, “desaparecerá el brillo del sol y las danzas de las estrellas”.

Los hebreos personificaban a las estrellas como seres celestiales que cumplían las órdenes de Dios (cf. Is 40:26; Sal 147:4; Jer 31:35-36)<sup>187</sup> y defendían a su pueblo (Jue 5:20; cf. 4 *Esd* 6:45). La constancia de los cielos garantizaba la fidelidad de Dios y del universo, para poder vivir en paz y seguridad. Por eso, “lo peor en términos de caos sería un mundo de estrellas caídas” porque, entonces, “las cosas más confiables del universo se habrán convertido en un caos desordenado y aterrador” (Barclay 1975:235; cf. Morris 1977:129).

#### *v. El firmamento desapareció como cuando se enrolla un pergamo (6:14a)<sup>188</sup>*

Nuevamente, es impresionante aquí cómo Juan se inspira en un solo pasaje del Antiguo Testamento (Is 34:4) y también el mismo escrito apocalíptico (*Oráculos Sibilinos*) de donde parece haber derivado el simbolismo de la caída de las estrellas. Otros pasajes del Antiguo Testamento dicen que los cielos se corren como una cortina (Sal 18:9), se rasgan (Is 64:1), se desgastan y se mudan como un vestido (Sal 102:26-28; cf. Gn 35:2; Is 34:4), se deshacen como humo (Is 51:6), y se estremecen y tiemblan (Jl 2:10; Hag 2:6, 21; 2S 22:8).<sup>189</sup> Hebreos 1:11-12, citando el Salmo 102:25-27, introduce un detalle especial: Dios doblará los cielos como un manto y los cambiará como un vestido gastado. Según 2 Pedro 3:10, “los cielos desaparecerán con un estruendo espantoso”, mientras que en Apocalipsis 20:11 cielo y tierra huyen

<sup>186</sup> *OrSib* 5 termina con una batalla entre las estrellas, que son lanzadas del cielo; toda la tierra se enciende y el éter queda sin estrellas (5:529-531). Los paralelos con 2 Pedro 3 también son evidentes.

<sup>187</sup> StrB IV:977-979; pero también podían desobedecer a Dios. Según una interpretación rabínica, cuando la luna invadió la zona del sol, quedó reducida a su tamaño actual (Kittel I:503-504).

<sup>188</sup> Es obvio que el “enrollar” el firmamento presupone algo sólido (ver Gn 1:6, *raqiya*<sup>9</sup>), simbolizado aquí en un pergamo. Sería imposible enrollar “el espacio” o “la expansión”, que sería una figura sin sentido.

<sup>189</sup> Según *I En* 83:3, el cielo se cae sobre la tierra y es tragado por el gran abismo.

desapercibidos, sin dejar rastro. Es impresionante la riqueza de lenguaje simbólico en todas estas descripciones.

El único escrito judío que describe que los cielos se enrollan como un pergamo es *Oráculos Sibilinos*, aunque esto está subordinado a su visión de la fundición ígnea y el gran río flameante:<sup>190</sup>

en ese preciso instante todos los elementos del mundo se quedarán como viudos, cuando Dios, que en el éter habita, enrolle el cielo igual que se enrolla un papiro; caerá toda la multiforme bóveda celeste sobre la tierra... y el mar. De fuego destructor fluirá catarata inagotable que hará arder a la tierra... (3:80-84; cf. 8:233, 413).

Tal como Jesús cerró el rollo de la sinagoga y lo puso a un lado (Lc 4:17, 20), o como se dobla un manto gastado antes de cambiarlo por otro (Heb 1:11-12), así se describe el fin del “pergamo” celestial.<sup>191</sup> El mismo ha cumplido su función, se cierra y se deja de lado. Algunos autores infieren del texto que el rollo se cierra con fuerza y ruido, debido a la presión inherente del cuero, asimilando así el texto a la expresión de 2 Pedro 3:10: “Los cielos desaparecerán con un estruendo espantoso”.<sup>192</sup>

#### *vi. Todas las montañas y las islas fueron removidas (6:14b)*

Llama la atención que todo este pasaje comienza con el terremoto (6:12a) y termina, después de las señales en el cielo (6:12b-14a), con las consecuencias del terremoto (6:14b).<sup>193</sup> En ese sentido todo el pasaje es el relato de un terremoto (inspirado por el discurso apocalíptico de Jesús) con fenómenos cósmicos intercalados, que dan al terremoto alcances que comienzan a ser escatológicos. Sin embargo, a diferencia del resto del pasaje, cuyo lenguaje se deriva en gran parte del Antiguo Testamento, esta frase no encuentra antecedentes ni en las Escrituras hebreas ni en los escritos apocalípticos.<sup>194</sup>

<sup>190</sup> Aquí también llama la atención que *Oráculos Sibilinos* no hace el menor intento de armonizar estas descripciones contradictorias si se entienden literalmente. Si esto hubiera ocurrido literalmente en Ap 6:14, el resto del Apocalipsis no habría podido seguir. El cielo no huye sino hasta 20:14.

<sup>191</sup> El verbo *apojwrew/apojwrizomai* (6:14) siempre significa apartar, separar; aquí significa que el viejo “cielo” se deja a un lado.

<sup>192</sup> Charles 1920 I:181; Mounce 1977:162; Barclay 1975:235-236.

<sup>193</sup> Para los montes la figura escatológica básica es el terremoto. Las montañas tiemblan (Jue 5:5; Sal 82:5; 97:4), se derrumban (Ez 38:20; Hab 3:6, 10), se hunden (*I En* 83:3), cambian de lugar (Job 9:5; 14:18; Is 54:10), y se derriten (Sal 97:5; Mi 1:4; Nah 1:5; en Is 34:3 se derriten por tanta sangre que corre por ellos).

<sup>194</sup> Lo peculiar aquí es la combinación “montes e islas”. Son muy frecuentes la sinonimia “montes y collados” (Nah 1:5) y los binomios “montes y valles” (Is 40:4) o “tierra e islas” (Sal 97:1; Est 10:1; Is 42:4 hb.).

Esto nos permite suponer que Juan tenía un propósito específico al formular esta última frase de manera original.

Para los antiguos hebreos, los montes representaban lo más fuerte, estable y confiable de toda la creación (*NIDOTT* I:1051; *Kittel* V:480). A veces los hebreos afirmaban que los montes eran lo primero que Dios había creado, o aun que existían antes de la misma creación como “collados eternos” (*Pr* 8:25; *Job* 15:7) o que durarían para siempre (*TDOT* III:430; *Gn* 49:26; *Hab* 3:6). Los montes tenían cimientos que bajaban hasta las más profundas entrañas de la tierra (*Dt* 32:22; *Sal* 18:7, 15; *Jon* 2:6) como si fueran raíces de un inmenso árbol cósmico (*Job* 28:9; *Jon* 2:6-7 *BJ*, *hb.*). Por otra parte, las cimas de las montañas llegaban hasta el cielo, que se apoyaba en ellas (*2S* 22:8, “los cimientos de los cielos”).

Los montes parecían invulnerables, a prueba de toda destrucción (*NIDOTT* I:1051; *Sal* 46:2-4; *Is* 54:10). Por eso, la desaparición de los “collados eternos” sería, en efecto, el fin del mundo. En las palabras de W. Foerster, “la destrucción de la tierra en su forma actual se veía primordialmente como el sacudir de los montes, la realidad más sólida y fuerte de las cosas terrenas” (*Kittel* V:481).<sup>195</sup> Si las mismas montañas, máximo símbolo de la estabilidad cósmica, caían en esta danza ebria de caos, no quedaría en todo el universo nada estable y confiable.<sup>196</sup>

Es más difícil explicar por qué Juan combina “montes e islas” aquí y en 16:20, ya que dicho binomio no tiene antecedentes en la misma literatura en que se basó Juan tan marcadamente para todo este pasaje. El trasfondo podría ser el mismo fenómeno del terremoto que, en efecto, es capaz de crear islas en el mar (*Sal* 46:2, el terremoto traspasa los montes al mar; cf. *Is* 40:15). Otros autores señalan que, en el Antiguo Testamento, “islas” (o “costas”) podría referirse a “los gentiles distantes viviendo en una seguridad impía” (*Kittel* V:486). En ese caso la remoción de montañas e islas significaría la caída del poder y la seguridad paganos, anticipando así el juicio final de Babilonia (*Kittel* V:486).

Más adelante Juan utilizará el mismo binomio (pero invertido) en la séptima copa de ira, que produce un terremoto sin precedentes (16:18) con el que “huyeron todas las islas y desaparecieron las montañas” (16:20). Aquí los mismos elementos de 6:14 desaparecen totalmente, anticipando la desaparición

<sup>195</sup> Foerster cita *1 En* 1.6; 83.4; *TMoi* 10.4; *Ascls* 4.18.

<sup>196</sup> Esta simbología debe distinguirse de otra, también importante, de una nivelación de alturas y valles para lograr igualdad y para hacer posible la locomoción sin obstáculos (*Is* 2:14-17; 40:4; 49:11; *OrSib* 3.777-778; 8.236; *AscMos* 10.4). Otro simbolismo que contrasta es el de la bendición escatológica de los montes: en los últimos tiempos habrá aguas abundantes en los montes (*Is* 30:25; *Jl* 3:18; *Zac* 14:8) y gran fertilidad (*Ez* 36:8; *Jl* 3:18; *Am* 9:13), de modo que los montes destilarán vino y leche (*Am* 9:13; *Jl* 3:18; *TJob* 13.1). Debemos notar que la mayoría de estos pasajes describen poéticamente acciones divinas pasadas, y que estos usos contradictorios de los mismos simbolismos nos recuerdan que no deben interpretarse literalmente.

definitiva, por fuga, de los actuales “cielos y tierra”, en 20:11. En esto el Apocalipsis va mucho más allá del Antiguo Testamento, donde la sacudida de los montes es sobre todo una nivelación topográfica. En el desarrollo del Apocalipsis, el terremoto de montes e islas en 6:14 anuncia algo mucho más grande: la conmoción de cielo y tierra, abriendo espacio para una nueva creación (cf. *Heb* 12:25-28; *Kittel* V:486).<sup>197</sup>

### “CUANDO TIEMBLAN LOS CIMENTOS”

Casi todas las catástrofes naturales han servido como metáforas del fin del mundo. Además de las que tenemos en Apocalipsis 6:12-17, la Biblia recurre mucho a la tormenta y el torbellino (*Nah* 1:3; *Is* 29:6), el huracán (*Hab* 1:11), granizo y carbones, truenos y relámpagos (*Sal* 18:12-14), y muchas otras. *Jeremías* 4:23 describe un retorno al caos primigenio (*Gn* 1:2).<sup>198</sup> En su conjunto, estas imágenes significan que todas las bases de la existencia han sido desestabilizadas, amenazando radicalmente la misma vida humana.

El director cineasta checo Juraj Jakubisko produjo en 1997 una película titulada “Informe ambiguo sobre el fin del mundo” (*Christian Century*, 10 de septiembre de 1997:779). Este relato sobre un remoto pueblo montañoso, que representa claramente a todos los pueblos y a toda la humanidad, plantea muy seriamente la pregunta de si estamos llegando al final de la civilización. A este pueblo tranquilo, metáfora de la inocencia perdida del Occidente, llega el *esjaton* de una manera también presente en el Antiguo Testamento (*Jer* 5:6): un ataque de lobos, que matan a todos los niños y mujeres del pueblo excepto a una mujer encinta. Después, un terremoto hunde al pueblo en la tierra. Y al fin —el peor de los azotes!— llega un fugitivo, payaso de circo, que

<sup>197</sup> Foerster (*Kittel* V:486) señala también que, a diferencia de pasajes como *Mi* 4:1-2 e *Is* 2:2, el Apocalipsis no pone ningún énfasis en el establecimiento del “monte de la casa de Yahvé” para reemplazar a las montañas que han desaparecido. Para Foerster, este silencio no puede ser casualidad. Cf. *Jn* 4:20-24.

<sup>198</sup> La literatura apocalíptica se da fiesta con metáforas hasta grotescas: mujeres menstruosas que engendrarán monstruos (*4 Esd* 5.8); novillas que parirán elefantes (*1 En* 86.1); luna que brillará de día y sol que brillará de noche, estrellas que cambiarán de ruta, madera que goteará sangre y piedras que hablarán (*4 Esd* 5.4-5).

introduce la drogadicción. Luego, llega la policía y destruye el pueblo entero. Obviamente los símbolos apocalípticos cuadran muy bien con la realidad de nuestro tiempo.

Medio siglo antes de Jakubisko, Paul Tillich predicó un famoso sermón sobre este tema: "Cuando tiemblan los cimientos" (1952:1-11). A partir de Jeremías 4:23-30 y de Isaías 54:10 y 24:18-20, señaló —a mediados del siglo 20— que los fundamentos de la civilización y la vida humana estaban siendo sacudidos. Esos tres textos "describen con fuerza visionaria algo que la mayoría de los seres humanos en nuestra época han experimentado" (p. 3). De la conflagración cósmica que describe 2 Pedro 3, dice Tillich: "Eso ya ha dejado de ser visión; se ha convertido en física nuclear". Observa que "ni uno solo de los cimientos de la vida de nuestra civilización ha quedado incólume" (p. 6), y reclama por un ministerio profético. Según él, los profetas "no hablaban realmente de los fundamentos de la tierra como tales, sino de Aquel que puso los fundamentos" (Sal 102:24-28) y que es "el fundamento en que se basan todos los fundamentos" (p. 9). El sermón termina con una oración: "Que descubramos, en el desmoronamiento de nuestro mundo, la roca de la eternidad y de la salvación que no tiene fin".

"Que tremendos, decisivos, los presentes tiempos son", dice un conocido himno. Muchas evidencias indican que vivimos en un *kairos* extraordinariamente crítico de la civilización moderna. Aunque no podemos perfilar de antemano las características de esos "tiempos posmodernos" que muchos anuncian, sí podemos estar seguros de que plantearán radicales desafíos a nuestra fe. Como bien dijo Tillich, tenemos que volver a la Roca de nuestra salvación. El pueblo que conoce a su Dios, la iglesia que sabe quién es su Salvador, y que conoce realmente su evangelio, también en el siglo 21 hará proezas en el nombre del Señor.

### LA FALACIA DEL CONTINUISMO

Los terremotos no llegan con preaviso. Sin duda, los poderosos del tiempo de Juan, a quienes él va a señalar en seguida (6:15), se

sentían firmes y seguros en su posición privilegiada. Todo indicaba que su poder era invulnerable a todo ataque, y que podían con toda tranquilidad dedicarse a "*la dolce vita*" que, en efecto, llevaban. Olvidaron que su poder y sus privilegios no eran "a prueba de terremoto". Al contrario, los mismos les condujeron por vía segura hacia el juicio divino.

La actitud de estos poderosos, y de muchos hoy, podría expresarse por las palabras que recoge uno de los últimos libros del Nuevo Testamento: "Nada ha cambiado desde el principio de la creación" (2P 3:4). Ellos confiaban plenamente en su seguridad de que "la vida seguirá igual". Sin embargo, cuando los cimientos tiemblan, la falacia del continuismo es sumamente peligrosa. En el momento menos esperado, puede llegar el juicio de Dios. El Juez viene como ladrón en la noche.

Un ejemplo trágico de la falacia del continuismo puede encontrarse en las ruinas de Pompeya y Herculáneo. Eran grandes centros de veraneo y placer para los ricos y poderosos. Reyes, embajadores y magnates acudían a sus cantinas, prostíbulos, peleas de gallo y mil diversiones. Gozaban a más no poder, sin imaginar que en un instante les vendrían encima las ardientes lavas y gases del Vesubio, que dejarían sus cadáveres carbonizados como testimonio espantoso de su error. Otro testimonio puede verse en el reloj de la vieja catedral de Managua, que todavía marca la hora y el minuto en que ocurrió el trágico terremoto de 1972. Precisamente, cuando más creemos que todo sigue igual, todo puede cambiar. Nuestra parte es estar preparados para el encuentro con Dios.

### b. El pánico de los poderosos (6:15-17)

<sup>15</sup>Los reyes de la tierra, los magnates, los jefes militares, los ricos, los poderosos, y todos los demás, esclavos y libres, se escondieron en las cuevas y entre las peñas de las montañas.

<sup>16</sup>Todos gritaban a las montañas y a las peñas: «¡Caigan sobre nosotros y escóndannos de la mirada del que está sentado en el

trono y de la ira del Cordero,<sup>17</sup> porque ha llegado el gran día del castigo! ¿Quién podrá mantenerse en pie?»

### i. Una lista de siete grupos (6:15a)

Si en 6:12-14 eran los cielos y la tierra los que temblaban, ¡ahora son los poderosos de la tierra quienes tiemblan! Juan hace una lista de siete grupos que quedan aterrorizados por el juicio simbolizado por los fenómenos cósmicos (6:15).<sup>199</sup> Estos son los victimarios de los mártires que clamaban en 6:10. El listado, con importantes paralelos en el Nuevo Testamento y en los escritos apocalípticos, abarca exhaustivamente a todos los poderosos de la época,<sup>200</sup> junto con sus seguidores (“todos los demás, esclavos y libres”).

Otros pasajes bíblicos y extrabíblicos aluden al juicio especialmente exigente sobre “los de arriba”, que gozan de privilegios y poder. En Isaías 2:10-19 son los altaneros y soberbios, las “montañas altivas” (2:13-14), quienes se esconden en las cuevas (2:19). En igual sentido, Jesús vino a desbaratar las intrigas de los soberbios y a derrocar de sus tronos a los poderosos (Lc 1:51-52) y declaró que “los primeros serán postreros y los postreros primeros” (Mt 19:30; 20:16 y paralelos; cf. Mt 5:2-12). Sabiduría 6:1-3 corresponde fielmente a esta perspectiva bíblica:

Oid pues, reyes, y entended.  
Aprended, jueces de los confines de la tierra...  
Porque del Señor habéis recibido el poder,  
del Altísimo la soberanía...  
Porque un juicio implacable espera a los que están en lo alto;  
al pequeño, por piedad, se le perdona,  
pero los poderosos serán poderosamente examinados (BJ).

Ocupan el primer lugar en esta lista “los reyes de la tierra” (6:15a), que solían ser los más poderosos de la época. Sin duda, el mismo emperador encabeza este grupo (Swete 1951:94), seguido por todos los reyes súbditos y

<sup>199</sup> Aunque Juan no menciona que en total son siete grupos, ni los va enumerando, es poco probable que el número de esta clasificación sea una casualidad. El uso de este lenguaje en el Apocalipsis muestra que Juan se refiere a la totalidad de los moradores de la tierra que siguen a la bestia, cuyos nombres no están en el libro de la vida.

<sup>200</sup> Cf. Mr 6:21 (altos oficiales, comandantes militares, notables). Una lista parecida en Jub 23.19 menciona jóvenes y viejos, ricos y pobres, los de abajo y los grandes, mendigos y jueces. 2 Bar 70.3-4 menciona despreciables y honorables, indignos e ilustres, los muchos y los pocos, los que no son nadie y los fuertes, pobres y ricos, impíos y valientes, sabios y necios. 1 En 38.4, poderosos y encumbrados que poseen la tierra; 46:4-6, los reyes, los poderosos, los fuertes; 1 En 62.3-5, 9, todos los reyes, gobernadores, altos oficiales y terratenientes; 62:2, pecadores e inicuos (Charlesworth: “opresores”); v. 11, opresores y electos (cf. 38:4; 48:8; 53:5; 54:2; 62:9; 63:1). La lista de Ap 6:15 se reproduce esencialmente en 13:16 (la marca de la bestia) y 19:18 (el menú de los buitres).

por todo gobernante hostil al Reino de Jesucristo. “Los reyes de la tierra” se mencionan nueve veces en el Apocalipsis (1:5; 6:15; 16:14; 17:2, 18; 18:3, 9; 19:19; 21:24). La primera y la última vez los reyes están sujetos a Cristo, pero en las siete menciones intermedias (6:15 a 19:19) siguen a la bestia.<sup>201</sup> En esto también Cristo es Alfa y Omega. El reino de la bestia no es más que un paréntesis interino, y los gobernantes desobedientes a Dios recibirán su merecido.

Siguen en la lista “los magnates” (*hoi megistanes*), cuyo poderío económico los constituye en poderes políticos internacionales.<sup>202</sup> De los mercaderes del Imperio Romano, dice Apocalipsis 18:23 (con ecos de Isaías 23:8): “Tus comerciantes eran los magnates del mundo”.<sup>203</sup> Aunque *megistanes* se usa en el Antiguo Testamento también como “ministros, gente principal” (Jon 3:7; Is 34:12; Dn 6:1; cf. Mr 6:21), el único otro uso del término en Apocalipsis (18:23) parece identificarlos como “magnates” en sentido económico.

En tiempos del Imperio Romano había magnates muy famosos y poderosos. A mediados del siglo I a.C. poderosos multimillonarios como Craso, Ático y Lúculo dominaban la política romana. Por medios mayormente corruptos, Marco Licinio Craso (115-153 a.C.) acumuló una fortuna casi igual a los ingresos anuales del erario estatal.<sup>204</sup> Su compadre Sila le facilitaba la compra ridículamente barata de propiedades expropiadas y de minas privatizadas por el gobierno. También ganó mucha riqueza en el tráfico de esclavos. Organizó la primera brigada de bomberos de Roma, pero lejos de ser un noble servicio social, era otro negocio lucrativo. Craso llegaba al escenario de los incendios con sus carrozas de agua, jaladas por caballos, pero antes de extinguir el incendio regateaba con las desesperadas víctimas precios exorbitantes, quedándose muchas veces con la casa afectada.

Cuando Craso aplastó el levantamiento de Espartaco en 71 a.C., colgando esclavos crucificados por más de cien millas de la Vía Apia, celebró su victoria poniendo más de diez mil mesas para el pueblo de Roma, al cual alimentó por varios días. Craso subsidió la carrera política de Julio César y, junto con este último y con Pompeyo, formó el primer triunvirato (60 a.C.). Su poderío económico lo llevó a ser cónsul en 70 y en 55 a.C., pretor en 71, censor en 65, y gobernador de Siria en 55-53 a.C. Levantó su propio ejército para luchar

<sup>201</sup> Ver Stam 1978:360; 1979:28.

<sup>202</sup> Is 23:8 habla de “Tiro, la coronada, cuyos comerciantes eran príncipes (Lxx, *arjontes*), cuyos traficantes eran nobles de la tierra”; cf. PssSal 17.12.

<sup>203</sup> En Mr 6:21 *megistasin* se traduce “altos oficiales” (“magnates” BJ), que parecen ser los ministros o cortesanos de Herodes. Por su uso en la LXX, Momsen y otros han referido el término a los príncipes persas (en contraste con el emperador y los militares, que serían romanos). Otros lo interpretan como los procónsules que perseguían a los cristianos (Swete, R. H. Charles, Barclay). Pero los paralelos en Is 23:8 y Ap 18:23 favorecen el sentido económico de “magnates”.

<sup>204</sup> La fuente básica sobre Craso es Plutarco, *Vidas Paralelas*, “Craso”.

contra los partos, al cual equipó y mantuvo por sus propios medios. La leyenda cuenta que los partos lo mataron, lo decapitaron y le echaron oro derretido caliente por su garganta “para colmar su insaciable sed de oro”.

Plutarco atribuye a Craso la declaración: “Quien no puede financiar su propio ejército, no es realmente rico”. Craso era suficientemente rico como para comprar el poder dominante en el imperio más grande y rico de la historia antigua. A este tipo de magnates parece referirse el término *megistanes* en Apocalipsis 6:15.<sup>205</sup>

A los reyes y magnates los acompañan, en su desesperado pánico, “los jefes militares” (*jiliarjoi*, lit. jefes de mil soldados).<sup>206</sup> Ellos eran la casta militar romana, el estado mayor del ejército imperial. Son los que andan montados en el caballo rojo (6:3-5) y movilizan sus fuerzas para hacer la guerra contra el Cordero (13:7; 16:14; 17:14; 19:19; cf. 11:7). Su invisible comandante en jefe es el dragón, que aun después de mil años de prisión no puede pensar en otra cosa que guerra y más guerra (20:7-9).

Con estas tres categorías está completa la triple alianza del poder máximo: lo político, lo económico y lo militar. La lista sigue con dos grupos con un segundo nivel de poder. Aunque “los ricos” no participaban en el poder supremo de los anteriores, tenían mucha influencia, gran seguridad en su bienestar y, a menudo, desdén hacia los pobres. La sociedad del Imperio Romano se polarizaba en *honestiores* y *humiliores* (los grandes y los pequeños). Para subir a la aristocracia “los de abajo” podían recurrir a tres métodos de movilidad ascendente: el oficio político, la carrera militar o la riqueza acumulada.<sup>207</sup>

Entonces, como hoy, los ricos constituyan una élite privilegiada y pertenecían también a “los poderosos” (*isjuroi*). Como clase social, los ricos se contraponían a los pobres como “los de arriba”. Los poderosos se imponían sobre los marginados, sobre “lo débil del mundo, lo vil, lo menospreciado, lo que no es” (1Co 1.26s). En la hora de la verdad, ni la riqueza ni el poder, que

<sup>205</sup> Hoy día la riqueza en nuestro mundo se ha concentrado vertiginosamente. Esto ha producido extremos de desigualdad jamás vistos antes y ha engendrado magnates modernos más ricos y poderosos que el mismo Craso. Basta mencionar nombres como Aristóteles Onassis, Robert Vesco, George Soros y Bill Gates. Un documento reciente del Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas informa el hecho escandaloso de que las tres familias más ricas del mundo (la de Bill Gates, la de Walton y la del sultán de Brunie) tienen más riqueza neta que los 48 países más pobres del mundo (*Sojourners*, 28:6, noviembre-diciembre de 1999, p. 19).

<sup>206</sup> Aparte de Is 3:1-3, Am 2:14-16, Mr 6:21 y Ap 19:18, sorprende lo poco que se nombra a los militares en las descripciones de juicio y en las listas de quienes son juzgados. Este es un contraste con el gran énfasis en Qumrán sobre la organización militar, especialmente en el Manual de Guerra. Posiblemente se debe a la enseñanza profética de que Dios usa ejércitos enemigos para castigar a su propio pueblo. Tanto los profetas del Antiguo Testamento como Juan subrayan mucho más el aspecto económico y describen en detalle a los comerciantes, navegantes, armadores, etc.

<sup>207</sup> Ver 2:9; 3:17-18; 13:16; 18:3, 15, 19 (5:12); cf. Stam (1978:374; 1979:41). Sobre los beneficios económicos de la carrera militar, ver *Anchor* V:791.

hasta ahora les habían permitido vivir tan seguros, les ofrecen la más mínima protección. Los poderosos del mundo, ante el juicio del Todopoderoso, se hallan totalmente indefensos (Mi 7:16-17; Ap 6:15-17).<sup>208</sup>

Este catálogo de “los habitantes de la tierra” (3:10; 6:10) termina con una categoría general que incluye a todos los mundanos: “y todos los demás, esclavos y libres” (6:15).<sup>209</sup> El énfasis recae fuertemente sobre todos los poderosos y privilegiados que encabezan la lista, pero los demás que les han seguido tampoco escaparán del juicio. Aunque en otro pasaje Juan denuncia severamente la esclavitud (18:13), el esclavo no se salva por ser víctima ni el pobre se salva sólo por ser pobre, si ellos han optado por unirse a los enemigos del Reino de Dios (Foulkes 1989:89).

Es importante recordar que toda esta descripción atañe exclusivamente a “los habitantes de la tierra”, que se encontraban en rebeldía contra Dios y el Cordero. Contrario a su sentido corriente, en el Apocalipsis ni “habitantes de la tierra” ni “todos, esclavos y libres” significan “toda la humanidad”.<sup>210</sup> El capítulo siguiente deja muy claro que los “sellados” del Señor no se incluyen bajo esta terminología, sino sólo los enemigos del Cordero (11:10) que adoran a la bestia (13:8, 12, 14) y se dejan engañar por ella (13:14; cf. 17:2; 20:8). Sus nombres no están inscritos en el libro de la vida (17:8).

## ¡DE QUÉ LADO ESTÁ DIOS?

Aunque es cierto que Dios ama a todos con el mismo amor y no hace acepción de personas, eso no significa que Dios es neutral ante la discriminación y la injusticia. En las Escrituras hebreas queda muy claro que el Dios del Antiguo Testamento toma partido preferencial por las víctimas, los marginados, las viudas, los huérfanos y los forasteros. Ese es precisamente el trasfondo hebreo de la lista de Apocalipsis 6:15. Es claro que esta lista se articuló sobre criterios de privilegio y marginación,<sup>211</sup> y de

<sup>208</sup> En un paralelo algo curioso con Ap 6:15, en 19:18 el ángel invita a los buitres a saciarse con “carne de reyes, de jefes militares y de magnates (*isjurōn*, poderosos); carne de caballos y de sus jinetes; carne de toda clase de gente, libres y esclavos, grandes y pequeños”.

<sup>209</sup> Las dos listas similares a 6:15 que registra el Apocalipsis también incluyen una similar “cláusula final englobante”. Según 13:16, la bestia marcará “a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos”. La fórmula de 19:18 (citada en la nota anterior) es aún más parecida a 6:15. Sobre la esclavitud, ver Arens (1995:68-78) y Néstor Míguez (1997:88-96). Sobre los pobres, ver Arens (1995:88-92, 145-164) y Néstor Míguez (1990:87-102).

<sup>210</sup> Ver la aclaración más amplia con los textos de 3:10 y 6:10.

<sup>211</sup> En ese sentido se diferencia de las listas parecidas que están al final del Apocalipsis, que se basan en criterios de conducta moral (21:8, 27; 22:15).

ninguna manera es casualidad que corresponde con tanto realismo a los grupos de poder del imperio en esa época. Aun la clasificación general que termina la lista no se basa en pecados morales sino en el hecho de ser también "habitantes de la tierra" y seguidores de los anteriores como agentes de la bestia.

Llama la atención que esta lista es muy típica de muchas otras similares en el Antiguo Testamento y la literatura apocalíptica. Aparecen constantemente los reyes (Sal 6:1), magnates (Is 23:8; *PssSal* 17.12), militares (Is 3:1-3), ricos (Is 23:8; *Jub* 23.19; 2 Bar 70.3-4, 6) y poderosos (2 Bar 70.3-4, 6; 1 En 38.4), en lugar de vicios morales o personales. Las listas en 1 Enoc hacen especial hincapié en "los que poseen la tierra" (1 En 38.4; 48.8; 62.3-4, 9; 63:1, 12). Varias listas denuncian a "los altivos" (Is 2:10-19) y a "los encumbrados" (Sab 6:5; *Jub* 23.19; 2 Bar 70.3-4, 6; 1 En 38.4; 62.3-4).<sup>212</sup>

Estos datos destacan algo que encontramos en toda la Biblia: Dios tiene una preocupación especial por los pobres y despreciados. Y es que en el Reino de Dios, ¡todas las cosas están al revés!<sup>213</sup> Los pobres son ricos y los que lloran son felices. Los primeros son los últimos y los últimos serán los primeros. El juicio de Dios es la contradicción radical de los "valores" (¡antivalores!) de este mundo. En el juicio no cabrá duda de qué lado está Dios, y quiénes están también "del lado de Dios".

## ii. Actitudes de los poderosos frente al juicio de Dios (6:15b-17)

"Se escondieron en cuevas" (6:15b) era una figura clásica para referirse a la gran vergüenza y humillación de los poderosos ante el juicio de Dios (Is 2:10, 18-21; cf. Jer 4:29; Os 10:8; Lc 23:30).<sup>214</sup> Para sentir su fuerza irónica, basta con sólo imaginar hoy al Señor Presidente de la República (George W.

<sup>212</sup> "Encumbrados" es la traducción de DíezM. En Sab 6:5, BJ da "los que están en lo alto" ("los de arriba"); en 2 Bar 70.3, el inglés de A. J. Klijn lo rinde "honorable" e "illustrious", en contraste con "those who were nothing" (Charlesw 1:645; cf. 1Co 1:26-28).

<sup>213</sup> Cf. esta misma característica de "inversión de valores" en los juicios de las siete congregaciones en Ap 2-3 y en el Sermón de la montaña (Mt 5-7).

<sup>214</sup> Antecedentes de este pánico de los reyes pueden encontrarse en Is 13:7-8; 2 Bar 70.3; 1 En 46.4-6; 48.8; 62.4-5 (como mujer de parto; consternados).

Bush, Boris Yeltsin, Alberto Fujimori), junto con los oficiales mayores del ejército (Generales Schwartzkopf, Augusto Pinochet) y los más poderosos magnates del mundo (Onassis, Vesco, Bill Gates), corriendo desesperados para esconderse juntos en alguna cueva, o acurrucados temblando de miedo entre las grietas de la caverna. Todos ellos, a pesar de su gran poder y prestigio, ahora son presas del pánico. En la hora de la verdad, están totalmente indefensos.

No era nada desconocido para los judíos tener que esconderse en cuevas y cavernas (Heb 11:38). Durante las numerosas guerras e invasiones que hubo desde el siglo 2 a.C. hasta el 2 d.C., muchos tenían que salir al desierto y a los montes (Mt 24:16) a esconderse de los enemigos (cf. 1S 13:6; 14:11, 22; Is 42:22; 1 Mac 2:28-32; cf. Ez 33:27). Sin embargo, ahora los poderosos no huyen de ningún enemigo invasor ni tratan de defenderse del terremoto (¡sería muy extraño esconderse en una cueva ante un fenómeno sísmico!),<sup>215</sup> sino que buscan esconderse de la temible presencia del Señor, que viene a juzgarlos.<sup>216</sup> Ellos no pueden ya negar esa realidad, y por su misma desesperación e impotencia tienen que dar testimonio del poder de Dios y del Cordero.

Ahora su misma conciencia, antes tan tranquila y confiada, les hace reconocer su culpa y les convierte en fugitivos de Dios, sin lugar alguno donde esconderse. Cual Adán y Eva (Gn 3:8, 10; cf. Caín, en 4:14), prefieren tratar de esconderse de Dios en vez de arrepentirse.<sup>217</sup> Sin embargo, igual que nuestros primeros padres, no encuentran donde esconderse del Creador. Por supuesto, si las rocas caen sobre ellos no los van a esconder sino aplastar. Paul Minear (1981:74), haciendo un contraste aquí con 6:9, señala que el ser humano tiene dos opciones: o bajo el altar, con los mártires, o bajo las rocas, tratando infructuosamente de esconderse de Dios.

Desde su escondite en las cuevas, sigue el relato, "**todos gritaban a las montañas y a las peñas**" (6:16).<sup>218</sup> El dramatismo se intensifica por un repentino cambio del verbo al tiempo presente ("y todos llaman a los montes") como si en ese momento Juan estuviera escuchando las voces que gritaban.<sup>219</sup>

<sup>215</sup> Stauffer (1956:215-217) cree que 6:15-16 alude también a la erupción del Vesubio en 79 d.C., cuando, según Plinio (*Ep* 6.16), los privilegiados que veraneaban en Pompeya se metían en grietas y cuevas para escaparse de la lava que descendía. Cf. Caird 1966:79.

<sup>216</sup> Metzger (1993:60) señala que no es el temor a la muerte lo que les infunde pánico sino el temor a la presencia revelada de Dios y su juicio. Según Lc 21:26, "se desmayarán de terror... por lo que va a sucederle al mundo".

<sup>217</sup> El verbo *krupsw* se repite dos veces: ellos se escondieron (6:15), y pidieron a las montañas y peñas que los escondieran (6:16). Bartina (1967:688) observa en Os 10:8 un deseo de permanecer escondidos de Dios.

<sup>218</sup> Sólo en Os 10:8 y Lc 23:30 los pecadores claman a los montes. Esta metáfora tampoco figuraba en la tradición apocalíptica.

<sup>219</sup> En el griego el verbo "llamar" está en presente, aunque todos los verbos antes y después en 6:12-17 están en tiempo pasado. Este giro inesperado al tiempo presente se llama "presente dramático". Sin embargo, por la secuencia de los tiempos verbales, no es ilegítimo traducirlo al castellano con un imperfecto, como hace la NVI.

Parte de la ironía trágica de este singular apóstrofe, dirigido a los montes como si fueran personas, es la total imposibilidad de que las montañas (¡que ya temblaban!) pudieran responder a esos gritos o los salvaran de las catástrofes cósmicas, y mucho menos del rostro del Juez. En vez de clamar a Dios con arrepentimiento ante estos fenómenos (Jl 2:32; Hch 2:21), ellos claman inútilmente a los montes y las peñas.

El grito de estos fugitivos: “**¡Caigan sobre nosotros!**” (6:16), es una cita un poco modificada de Oseas 10:8 LXX. En ese pasaje el profeta describe la destrucción total de Samaria, que avergonzaría a los habitantes de tal manera que —en términos hiperbólicos— ellos desearían que los montes los cubrieran y, aún peor, los aplastaran. Según Lucas, Jesús citó este texto en su camino al Calvario. Cuando las mujeres de Jerusalén hacían lamentos por él, él hizo un lamento por Jerusalén con las palabras de la profecía de Oseas (Lc 23:30). Mejor ser estéril que engendrar hijos para la muerte (23:29). Mejor morir violentamente que soportar el juicio que se acerca (23:30-31).<sup>220</sup> Es una exclamación de la más extrema desesperación.

Con la siguiente frase, “**escóndannos de la mirada del que está sentado en el trono**”, Juan da un viraje nuevo a la cita de Oseas, que tampoco aparece en Lucas 23:30. Más que una muerte rápida, los poderosos buscan esconderse de la mirada de Dios (6:16). Tanto el término hebreo *panim* como el griego *prosôpon*, que significan “rostro”, se usaban comúnmente para “persona”, incluso la persona o la presencia de Dios. El Antiguo Testamento afirma frecuentemente que el rostro de Dios es demasiado asombroso para que el humano lo contemple sin morir (Ex 33:20-23; Is 6:5). En su juicio, Dios “vuelve su rostro contra los impíos” (Sal 34:16; 2:12; 9:4-5; 80:17; Jer 4:26; DTMAT, II:571).<sup>221</sup> Claramente, los poderosos aquí buscan escaparse de la mirada justiciera de Dios.

Los impíos suplican ahora a los montes y rocas que los escondan de la mirada escrutadora “del que está sentado en el trono y de la ira del Cordero” (6:16; cf. caps. 4 y 5). Esta fórmula, de profundo significado cristológico y trinitario, culmina el desarrollo teológico de este bloque textual. Después de haber visto a Dios como el que está sentado en el trono (4:2-3) y al Cordero que ha vencido (5:5-6), Juan oye las alabanzas al Cordero por parte de los que rodean el trono (5:8-10) y de una vasta multitud de ángeles (5:11-12). Enseguida, toda la creación se une en alabanza dirigida “al que está sentado en el trono y al Cordero”, en una sola adoración cósmica (5:13). Luego el Cordero comienza a abrir los sellos y aquí, con el sexto sello, los que estaban unidos

<sup>220</sup> Plummer dice: “Su deseo es que los montes caigan sobre ellos y los maten, no que los escondan y protejan” (1901:529). En los demás pasajes que hablan de esconderte en las cuevas, el énfasis es más bien protegerse (ej. Is 2:10, 19, 21). Según otros, los que claman están pidiendo a la tierra que los sepulte.

<sup>221</sup> Por otra parte, la mirada de Dios puede expresar su bendición (Nm 6:25-26; Dn 9:17). Cuando Israel peca, Dios esconde su rostro de ellos (Dt 31:17).

para ser adorados (en los capítulos 4 y 5) vuelven a aparecer unidos, pero para juzgar. Ahora el Soberano mira desde su trono con toda la severidad de su justo juicio, y el Cordero manifiesta la vehemencia divina ante el pecado impenitente.

La frase “**la ira del Cordero**” (6:16) ha provocado mucha discusión. El tema de la ira de Dios está presente en todas las Escrituras. Los términos hebreos correspondientes ocurren 518 veces con Dios como sujeto, en unos 300 pasajes distintos (*NIDOTT* IV:380-381; Coenen II:357-362).<sup>222</sup> El Nuevo Testamento también habla frecuentemente de la ira presente y futura de Dios.<sup>223</sup> A menudo se amontonan las frases para dar el máximo énfasis, como “[d]el vino (símbolo de castigo) del furor (*thumou*) de su castigo” (*orgēs*, ira; 16:19). En muchos pasajes “la ira de Dios” es sinónimo del fin del siglo y el juicio final (Jl 2:11, 31; Sof 1:14, 18; 2:2).

En el Antiguo Testamento esta “ira de Dios” no tenía sentido esencialmente emocional o psicológico, sino ético y legal. No era el “colerón” airado de un dios tirano, sino la respuesta justa a la violación de su ley y del pacto (*NIDOTT* IV:381). No es ninguna especie de “venganza” egoísta, pero tampoco simplemente los procesos históricos impersonales que lentamente castigan la maldad. Es “la respuesta de un Dios santo a la maldad persistente e impenitente” (Bruce 1969:645). Su ira es el celo ardiente de su amor santo.

Lo sorprendente de este texto está en dos detalles: 1) “la ira de Dios” se atribuye a Cristo, el Hijo, y 2), precisamente, se la atribuye en su calidad de “Cordero”. Comúnmente el Nuevo Testamento atribuye el juicio final al Hijo: “El Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio lo ha delegado en el Hijo” (Jn 5:22; cf. 5:27).<sup>224</sup> Es típico del Apocalipsis atribuir al Cordero las características de Dios (ej. 1:14-15) e incluirlo en las funciones de Dios (Roloff 1993:93). La doble fórmula de 6:16 es una expresión más de esta “intramutualidad” (*periôrēsis, inhabitatio*) del Padre y el Hijo en la cristología de este libro.

Parece que Juan aquí utiliza su lenguaje paradójico más chocante para hacer pensar al lector en el carácter radical de la muerte del Cordero (5:5-6), lo que Pablo llama “el escándalo de la cruz” (cf. 1Co 1:18-2:4; Gá 5:11). Hablar de “ira” no cuadra con la imagen del Cordero como la más mansa de las criaturas. ¿Cuándo se ha oído de un cordero airado? Esta confrontación de metáforas en contraste comienza en 5:5-6, con el León vencedor que resulta ser

<sup>222</sup> Típico es Is 34:2: abunda la injusticia, pero “ira hay (enfático) con Yavé”, simbolizada por los mismos fenómenos cósmicos de Ap 6:12-14 (Young 1997 II:429).

<sup>223</sup> Jn 3:36; Ro 1:18; 2:5; 9:22; Ef 5:6; 1Ts 1:10; Ap 6:17; 11:18; 14:10; 19:15 (*NIDNTT* II:76; Mounce 1977:163). El Apocalipsis alude mucho al Salmo 2 en este sentido (Ap 11:18; 12:17; 14:10; 16:19; 19:15).

<sup>224</sup> Cf. Jn 12:48; Mt 25:31-46; Hch 17:31. También según 1 En 69.27 el Hijo del hombre “se sentó sobre su trono de gloria y le fue dada la primacía del juicio”.

un Cordero inmolado.<sup>225</sup> En cierto sentido, al asumir el Hijo la vulnerabilidad nuestra como Cordero de Dios, nunca deja de ser también “el León de la tribu de Judá”.<sup>226</sup>

La realidad de la justicia de Dios es fundamental en el mensaje evangélico. La santa y justa “ira” de Dios cayó sobre Jesucristo el Cordero para nuestra justificación: “Dios lo ofreció [a Jesús] como un sacrificio de expiación...; pero en el tiempo presente ha ofrecido a Jesucristo para manifestar su justicia” para que Dios sea “justo y, a la vez, el que justifica a los que tienen fe en Jesús” (Ro 3:25-26: *dikaion kai dikaiounta*). Por eso Jesucristo es Cordero. Sin embargo, la misma justicia divina por la que él fue a la cruz tendrá que ejecutarse también en aquellos que con rebeldía rechazan la gracia de Dios manifestada en él.

Sin embargo, aun en su ira justiciera, Jesús no deja de ser el Cordero. El juicio final de todos los seres humanos está en las mismas manos que fueron clavadas en la cruz por todos nosotros. En la cruz descubrimos que la respuesta de Dios ante el sufrimiento (Is 53) y aun el pecado (2Co 5:21) es la de asumirlos él mismo para redimirlos. Quien al fin juzgará a los pecadores es alguien que sabe lo que es haber sido considerado también como un pecador. Su ira es ira de Cordero inmolado por los demás; en su ira, la justicia de Dios y la ternura del Cordero se dan un abrazo.

Aquí también encontramos de nuevo una teología de la creación, que será clave para entender otros fenómenos cósmicos que vendrán. Como Cordero, comparte la autoridad del Creador en su trono (5:6; cf. 3:21; 22:1); junto con el Padre, recibe la adoración de toda la creación (5:13) y es Soberano sobre todas las fuerzas de la naturaleza. De nuevo, la mano que abrió todos los sellos y soltó todos estos relámpagos de juicio es la mano que fue clavada en la cruz. El Cordero de la cruz es también el Señor del terremoto apocalíptico y de los astros. La naturaleza obedece al Cordero y le sirve.

En su inmensa desesperación, los poderosos exclaman que “**ha llegado el gran día del castigo**”. El autor combina aquí dos variantes de la fórmula “el día de Yavé”, a saber:<sup>227</sup> “El día de la ira” (Job 20:28; Is 13:13; Ez 7:19; Sof 1:14-15, 18; Ro 2:5) y “el gran día” (Jl 2:11, 31; Sof 1:14; Mal 4:5; cf. Jud 6; Ap 16:14). Esto compagina bien tanto con la referencia anterior a “la ira del Cordero” como también con lo grandioso y portentoso de todo el pasaje.

<sup>225</sup> Sweet (1979:144-145) ve la misma paradoja en la frase “pastoreará con vara de hierro” (2:27; 12:5; 19:15).

<sup>226</sup> Swete (1951:95) sugiere que esta frase invierte de nuevo la paradoja de 5:5-6: el León que resultó ser un Cordero, ahora muestra la ira de un león. Cf. el enojo de Jesús en Mr 3:5; Mt 23. Wernecke describió “la ira del Cordero” como “*the wrath of outraged gentleness*” (la ira de la ternura ultrajada). Según Torrance (1959:48-49) es “la ira del amor sacrificial”.

<sup>227</sup> “El día de Yavé” ocurre sólo 16 veces en el Antiguo Testamento (DTMAT I:996), pero sus variantes son muy frecuentes: día de ira, de castigo, de juicio, de venganza, “aquel día”, etc. Cf. Coenen III:295-8; NIDOTT II:419; BDB 399; Ladd 1978:96.

El texto anuncia que este “gran día”, el día del juicio divino, ha llegado (*ēlthen*, en aoristo). Sin embargo, lo que sigue no es el fin del siglo sino toda una serie de visiones que durante largos capítulos se encaminan hacia el fin. Ni aun la apertura del séptimo sello es el fin, sino el comienzo de una serie de nuevos juicios que se inician con el sonido de cada trompeta. Es claro que en el pensamiento del autor “el fin” no es un solo acontecimiento sino un proceso de juicios sucesivos (cf. 1Jn 2:18; Ladd 1978:96).

Debemos recordar que todo este pasaje (6:12-17) es una ampliación de uno de los “principios de dolores” que Jesús anunció (Mr 13:8): el terremoto. Juan traslada el mismo al final de los sellos e intercala en su descripción los clásicos fenómenos escatológicos del día del Señor (6:12a; 6:14b). Esto no significa que intente transmitir que el fin llegó definitivamente con el sexto sello, ya que tampoco llegó en el día de Pentecostés, cuya descripción incluye los mismos fenómenos. El cuarto caballo introduce características escatológicas<sup>228</sup> que el sexto sello intensifica, sin que esto implique la venida de Cristo ni el fin definitivo del mundo, que ocurren mucho después.<sup>229</sup>

Aunque esta frase, igual que la referencia a las catástrofes cósmicas, señala el carácter escatológico de este juicio, no por eso significa el fin definitivo. Los últimos tiempos ya habían comenzado en tiempos del autor de 1 Juan y ya habían surgido muchos anticristos (1Jn 2:18; cf. Heb 1:2). Ese libro describe como “anticristo”, o como “el espíritu del anticristo”, al incipiente docetismo, una posición que negaba la realidad física de la encarnación (1Jn 2:22; 4:3; 2Jn 7). Sin usar el término *antijristos*, el Apocalipsis describe en términos parecidos a la gran bestia, cuya primera referencia en su contexto es el Imperio Romano.<sup>230</sup> Cada agente histórico del dragón trae consigo tiempos escatológicos.

La base de esta interpretación es la familiar dialéctica entre el “ya” y el “todavía no” en la escatología bíblica (Ladd 1974A:25-52; 1974B:105-121). El Reino de Dios ya ha venido (Lc 11:20), pero también está por venir en el futuro (Lc 23:42; Mt 5:20). Mientras tanto, seguimos orando: “Venga tu reino”, tanto en sentido presente (“hágase tu voluntad en la tierra”) como en sentido futuro (cf. Ap 22:20). Ya han surgido diferentes anticristos, pero el anticristo definitivo está por venir (2Ts 2:1-12). El sitio de Jerusalén, a fines de la década del 60 d.C., fue una gran tribulación como nunca antes ni después (Mt 24:16-22), al igual que la persecución bajo el Imperio Romano. Sin embargo, la

<sup>228</sup> La cita de Ez 5:12, 17; 14:21; Jer 15:3, con su proporción de una cuarta parte (Ap 6:8), es un anuncio de que los juicios del cuarto caballo comienzan a asumir carácter escatológico.

<sup>229</sup> Varios autores han sugerido que esta expresión es una exclamación equívocada de los pecadores y no refleja el pensamiento de Juan mismo. Sin embargo, el contexto presenta un conjunto de fenómenos cósmicos que son claramente escatológicos, y Juan no se distancia en nada de esta frase.

<sup>230</sup> 2Ts 2:1-12 describe al “hombre de maldad” en términos muy parecidos a los usados para describir al anticristo, y con tono escatológico más fuerte, pero su identificación es muy problemática.

presente etapa de la historia humana terminará con la gran tribulación definitiva.

Correspondientemente, la destrucción de Jerusalén fue un antípicio del juicio final, así como lo fue también la caída de la Roma idolátrica y persigüidora (Ap 16:13–19:6). Esos juicios revisten carácter escatológico, pero sólo anticipan el juicio final, que sigue siendo futuro (Ap 20:11–13). En este sentido, Juan reconoce con toda propiedad que “el gran día del castigo”, efectivamente, se hacía presente en el juicio divino sobre los poderosos e impíos de su propia época.

El pasaje termina con una pregunta de suprema urgencia, que se va a contestar en el capítulo siguiente: **¿Quién podrá mantenerse en pie** en ese tremendo día de juicio? (6:17b). Cuando Nahúm anuncia el juicio de Dios sobre Nínive por su militarismo atroz (Nah 2:11–13) y su comercio inescrupuloso (3:1–4), lo describe como un terremoto (Nah 1:5)<sup>231</sup>, y pregunta: “¿Quién podrá mantenerse en pie ante su ira? ¿Quién podrá resistir su enojo?” (1:6; cf. Mal 3:2). Este juicio divino contra Asiria se realizó en el año 612 a.C. En Apocalipsis 6:17, Juan relaciona esa cita con el juicio escatológico contra los poderosos de su tiempo y de todos los tiempos.<sup>232</sup>

Esta pregunta recibirá una doble respuesta. Por una parte, ni uno solo de los injustos que siguen a la bestia y cuyos nombres no están en el libro de la vida escapará ilesa en el juicio de Dios. Por otra parte, y como lo van a demostrar los dos incisos del capítulo siguiente, ni uno solo de los sellados del Señor se perderá en aquel día. Todos los fieles se sostendrán en firme en la prueba final.

En conclusión, en esta descripción de la desesperación de los poderosos, Juan muestra toda su originalidad. Expresa con tremenda fuerza dramática el terror que se poseciona de estos grupos mediante dos temas del Antiguo Testamento no citados en los escritos apocalípticos (esconderse en cuevas y llamar a las rocas para que caigan sobre ellos), cuya unión duplica su impacto.<sup>233</sup> Aunque el primer motivo (esconderse en cuevas) ocurre en varios pasajes del Antiguo Testamento, el segundo (que las rocas les caigan encima) aparece sólo en Oseas 10:8 (citado en Lucas 23:30), y ninguno de los dos

<sup>231</sup> Previamente se lo describe como tormenta (Nah 1:3) y como capacidad de secar el mar (1:4).

<sup>232</sup> Los términos “mantenerse en pie” o “caerse” eran comunes para expresar el veredicto positivo o negativo del juicio divino. Según Sal 1:5, “los malvados caerán bajo el juicio de Dios y no tendrán parte en la comunidad de los justos” (DHH; cf. Sal 36:12). Otro salmo declara: “Señor, Señor, si tuvieras en cuenta la maldad, ¿quién podría mantenerse en pie?” (Sal 130:3 DHH; cf. Sal 76:7; Job 41:10). Luego, el salmista sigue, muy evangélicamente: “Pero en ti encontramos perdón, para que te honremos” (Sal 130:4). En Lc 21:36, Jesús nos exhorta a orar para que podamos “salir bien parados en presencia del Hijo del hombre” (traducción libre del griego).

<sup>233</sup> De la juxtaposición dramática de los dos temas del Antiguo Testamento surge también la contradicción leve entre esconderse en las rocas para defenderse y clamar a las rocas para que caigan sobre ellos.

motivos figuraba en las descripciones del juicio en la literatura apocalíptica.<sup>234</sup> Igual que antes, Juan escogió elementos menos frecuentes, pero más dramáticos (la luna se vuelve sangre; las estrellas no sólo se oscurecen sino que se caen). Aquí también parece haber rebuscado en las Escrituras hebreas para componer sus propias imágenes del terror del *dies irae*.

### **MISIÓN IMPOSIBLE: ¡ESCONDERSE DE DIOS!**

El juicio final va a ser la hora de la verdad. Desde Adán y Eva los seres humanos hemos venido tratando de escondernos. Igual que ellos, intentamos refugiarnos tras pretextos vanos y hasta mentiras. Fabricamos máscaras para ocultar lo que somos y para aparentar ser lo que no somos. “Hemos hecho de la mentira nuestro refugio, y del engaño nuestro escondite” (Is 28:15) Bien dijo el profeta: “Nada hay tan engañoso como el corazón. No tiene remedio. ¿Quién puede comprenderlo?” (Jer 17:9).

Sin embargo, la falsedad no tiene futuro, y todas las máscaras se caerán en el día final. “¡Ay de los que, para esconder sus planes, se ocultan del Señor en las profundidades; cometan sus fechorías en la oscuridad, y piensan: «¿Quién nos ve? ¿Quién nos conoce?»!” (Is 29:15; cf. Jer 23:24). El salmista reconoció la futilidad de intentar esconderse de Dios: “¿A dónde huiré de tu presencia? ... la oscuridad no me ocultará de ti” (Sal 139:7, 12; cf. Am 9:3) En el gran día de la ira de Dios, “no hay nada escondido que no esté destinado a descubrirse” (Mr 4:22; Mt 10:26; Lc 8:17), porque “Dios juzgará los secretos de toda persona” (Ro 2:16). “El sacará a la luz lo que está oculto en la oscuridad y pondrá al descubierto las intenciones de cada corazón” (1Co 4:5; cf. Heb 4:13).

Por eso, “todos los mentirosos recibirán como herencia el lago de fuego y azufre” (Ap 21:8); “todos los que aman y practican la mentira” quedarán afuera del Reino de Dios (22:15; cf. 21:27). Las dos características del dragón, según el Apocalipsis, son la mentira y la muerte: él engaña a las naciones (12:9; 13:14; 19:20; 20:8, 10) y las lleva a la guerra (13:15; 20:8–9; cf. 6:8). El diablo es

<sup>234</sup> Kiddle (1940:125) señala que el Apocalipsis tampoco hace ninguna otra referencia al libro de Oseas.

mentira y muerte (Jn 8:44); Cristo es verdad y vida (Jn 14:6). Dios ama la verdad en lo íntimo (Sal 51:6) y busca integridad en nosotros. Ni en la boca ni en la vida de los que siguen al Cordero puede haber mentira (Ap 14:5; Jn 1:47).

La fuerte amonestación del final del Apocalipsis (21:8, 27) no es simplemente un moralismo cuyo propósito es enseñar a los niños a no decir "mentiritas". Más bien, allí se describe la más profunda naturaleza del Reino de Dios. "Tu Reino es vida, tu Reino es verdad", dice el cántico. El Reino de Dios es un espacio de autenticidad donde no cabe la falsedad, la hipocresía y la pretensión. Donde no hay integridad y autenticidad, no está presente el Reino de Dios.

El arrepentimiento es el primer acto de verdad de una fe sincera. "Si afirmamos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y no tenemos la verdad" (1Jn 1:8). En la primera de sus 95 tesis, Martín Lutero escribió: "Cuando nuestro Señor y Maestro, Jesucristo, dijo 'arrepentíos' exhortaba a que la vida entera de los creyentes fuera penitencia". Eso significa permanecer en la verdad. Al pretender esconderse de Dios, los pecadores sólo aumentan su culpa por negarse a vivir en la verdad.

#### 4. Un doble interludio: Dios protege a los fieles (7:1-17)

Nada en todos los capítulos anteriores nos había preparado para la sorpresa que nos trae este capítulo. Teniendo en cuenta que Juan hasta lloraba de ansias de ver abiertos los siete sellos (5:4), era de esperar, después del sexto sello, la misma fórmula que introducía cada sello ("Cuando abrió el séptimo sello") y que, luego, se abriera el rollo. Sin embargo, la esperada fórmula no aparece sino hasta 8:1. Más bien, aunque la secuencia de sellos aún no ha terminado, 7:1 y 7:9 vuelven a la fórmula de 4:1 para introducir nuevas visiones.<sup>235</sup> Estas sorpresas destacan la función dramática y la importancia teológica de estas dos visiones del pueblo de Dios.

<sup>235</sup> La leve variante en la fórmula de 7:1 (*meta touto*, singular, en vez de *tauta*, plural) afecta poco el sentido. Charlier (1993 I:166) lo interpreta como un corte menor, pero según Aune (1998A:450), sugiere "cierto elemento intruso", una interrupción estilística más marcada.

En realidad, este capítulo no es de ninguna manera un "paréntesis" accidental, desconectado del argumento, sino un elemento estructural perfectamente coherente. Como ya hemos señalado, Juan configura muy cuidadosamente sus septenarios (cartas, sellos, trompetas, copas). No sólo une los cuatro primeros en un bloque muy simétrico, sino introduce un interludio dramático entre el sexto y el séptimo (cf. 10:1-11:14).<sup>236</sup> El arte literario del poeta de Patmos es realmente impresionante.

Es evidente que la urgente pregunta con que termina el sexto sello es la clave definitiva para la interpretación del capítulo 7: "¿Quién podrá mantenerse en pie" en el gran día del castigo? (6:17).<sup>237</sup> El capítulo 7 responde con dos visiones que presentan a los que sí podrán sostenerse ante el juicio divino. También parece aludir, de alguna manera, al número de los que iban a sufrir el martirio (6:11; cf. 7:4-8).<sup>238</sup>

Este doble interludio, entre las catástrofes cósmicas del sexto sello y las de las trompetas, es un verdadero cántico de victoria en dos estrofas. Después de haber visto los primeros juicios de Dios (6:1-8), la victoria inicial de los perseguidos (6:9-11) y el castigo de los perseguidores (6:12-17), vemos ahora más plenamente la protección divina de los fieles (7:1-8) y la gloria de su victoria final (7:9-17). Frente a la consternada confusión de los impíos (6:15-17), vemos ahora la firme confianza en el Señor que habita en los fieles. El contraste es muy dramático.

Teológicamente, el tema central de este capítulo es la iglesia. Después del sexto sello hubiéramos esperado el fin del mundo, pero aparecen ante nuestros ojos más bien dos visiones del pueblo de Dios. La promesa de protección y victoria es marcadamente comunitaria, no meramente individualista. La iglesia es el instrumento de Dios para llevar la historia en la dirección de su Reino. El interludio entre la sexta y la séptima trompetas se dedicará también a la iglesia y su misión.

En la primera visión,<sup>239</sup> después de una breve escena donde cuatro ángeles retienen los vientos del juicio (7:1-3), Juan oye el número de los fieles sellados (7:4-8). En la segunda visión (7:9-17), Juan ve una inmensa multitud de redimidos ante la presencia de Dios. Podríamos decir que el capítulo comienza con un poco de "meteorología" antigua (7:1-3), prosigue con un pasaje curiosamente matemático (7:4-8) y termina con una impresionante escena litúrgica (7:9-17). La primera visión tiene que ver con los fieles en la tierra,

<sup>236</sup> Ciertas variantes en el relato de las copas (cap. 16) son intencionales, para acentuar la finalidad de estos juicios.

<sup>237</sup> Bauckham (1993A:258) señala que, de igual manera, 10:1 – 11:14 es respuesta a lo dicho al final de la sexta trompeta (9:20-21).

<sup>238</sup> Llama la atención también que después de venir rompiendo sellos (cap. 6), ahora más bien se ponen sellos (7:3-8).

<sup>239</sup> Aunque 7:4-8 no es una visión sino una audición, se incorpora dentro de una visión (7:1-3).

antes de la anunciada tribulación (iglesia militante). La segunda visión se refiere a la iglesia en el cielo, después de la tribulación (iglesia triunfante).

### a. Primer interludio: los 144.000 sellados (7:1-8)

**7** Despues de esto vi a cuatro ángeles en los cuatro ángulos de la tierra. Estaban allí de pie, deteniendo los cuatro vientos para que éstos no se desataran sobre la tierra, el mar y los árboles. <sup>2</sup>Vi también a otro ángel que venía del oriente con el sello del Dios vivo. Gritó con voz potente a los cuatro ángeles a quienes se les había permitido hacer daño a la tierra y al mar: <sup>3</sup>“¡No hagan daño ni a la tierra, ni al mar ni a los árboles, hasta que hayamos puesto un sello en la frente de los siervos de nuestro Dios!” <sup>4</sup>Y oí el número de los que fueron sellados: ciento cuarenta y cuatro mil de todas las tribus de Israel.<sup>240</sup>

<sup>5</sup>De la tribu de Judá fueron sellados doce mil;  
de la tribu de Rubén, doce mil;  
de la tribu de Gad, doce mil;  
<sup>6</sup>de la tribu de Aser, doce mil;  
de la tribu de Neftalí, doce mil;  
de la tribu de Manasés, doce mil;  
<sup>7</sup>de la tribu de Simeón, doce mil;  
de la tribu de Leví, doce mil;  
de la tribu de Isacar, doce mil;  
<sup>8</sup>de la tribu de Zabulón, doce mil;  
de la tribu de José, doce mil;  
de la tribu de Benjamín, doce mil.

#### i. Escenario introductor (7:1-3)

La audición del número de los sellados es precedida por una visión muy gráfica, pero no típica del estilo de Juan de Patmos. Cuatro ángeles, parados sobre los cuatro ángulos de la tierra, se esfuerzan por detener sendos vientos de juicio. Del oriente surge un quinto ángel, con el sello de Dios en sus manos, que ordena a los cuatro ángeles que no hagan ningún daño hasta que fueran sellados en la frente todos los siervos de Dios.

<sup>240</sup> Gr. *ek pasēs fulēs*; 7:5-8 *ek fulēs*; aunque normalmente este *ek* con genitivo sería partitivo, Juan nunca insinúa otro grupo mayor de que éstos serían una parte (*versus* Aune 1998A:440, 444-470, 460). Sus números simbólicos sugieren más bien totalidad.

Muchos han señalado que estos ángeles desaparecen después de esta escena, y que los vientos retenidos tan dramáticamente nunca llegan a soltarse. Es claro que este pequeño episodio no pretende señalar ningún acontecimiento escatológico específico, sino que Juan lo incorpora para añadir fuerza dramática al relato del sellado de los fieles. Es muy posible que Juan haya utilizado aquí, y probablemente también en 7:4-8, alguna fuente judía anterior (cf., entre muchos, Mounce 1977:166) que adaptó a los propósitos de su propio mensaje cristiano.

No es accidental que en 7:1 predomine el número cuatro, que corresponde a la naturaleza.<sup>241</sup> El versículo habla de cuatro ángeles, cuatro ángulos de la tierra, y cuatro vientos de la tierra. La palabra “tierra” ocurre cinco veces en 7:1-3. En conjunto, este breve episodio da un contexto cosmológico y global al juicio y la protección de Dios.

Los hebreos solían describir la tierra como un cuadrángulo, con los puntos cardinales en sus cuatro ángulos (Jer 49:36; Is 11:12; Ap 20:8).<sup>242</sup> También hablaban, en iguales términos, de los cuatro ángulos de su propia tierra de Palestina (Ez 7:2-3 NBE), sabiendo que no era cuadrangular, lo que muestra que no estaban pensando en términos literales. Otro concepto clásico era el de “los cuatro vientos del cielo” (Jer 49:36; Ez 37:9; Dn 7:2; 8:8; 11:4; Zac 2:6; 6:5).<sup>243</sup>

La expresión más amplia de esta figuración cósmica aparece en el “Libro del curso de las luminarias del cielo” (*1 En* 72-82) en que Uriel le revela a Enoc las leyes del sol, la luna y los doce vientos.<sup>244</sup> En esta visión el cielo tiene doce puertas para vientos, una en cada ángulo y dos más por cada lado entre punto y punto (*1 En* 76.1-3). Por las cuatro puertas que están en los puntos cardinales salen vientos de bendición, pero por las ocho intermedias salen vientos diagonales de destrucción y castigo (76.4).<sup>245</sup>

Tampoco era desconocida la idea de ángeles asignados para frenar los vientos. Los hebreos creían que sólo Dios o sus agentes designados podrían controlar el viento (*ISBE* IV:1067). Sin embargo, fuera del mismo Apocalipsis

<sup>241</sup> Cf. los cuatro vivientes en 4:6-7 y la cuádruple adoración de la creación en 5:13; *NIDOTT* I:752; Coenen III:184-185.

<sup>242</sup> Según 2 *En* 11.63, Dios formó el nombre *Adam* de la letra inicial de los cuatro puntos cardinales (en griego): *anatolē, dusis, arktos* y *mesēmbria*. Otra tradición afirma que Dios tomó del emplazamiento del templo y de los cuatro puntos cardinales el polvo para formar a Adán (DiezM I:244; IV:178).

<sup>243</sup> Mr 13:27 ofrece una variante, “de los cuatro vientos..., desde los confines de la tierra hasta los confines del cielo”; la última frase en Mt 24:31 reza “de un extremo al otro del cielo”. Lucas omite toda la frase.

<sup>244</sup> Para DiezM esta parte de *1 Enoc* es del tercer siglo a.C. (IV:23); E. Isaac lo fecha en 110 a.C. (Charlesw I:7) y señala que han aparecido fragmentos en Qumrán. *1 Enoc* es uno de los libros apocalípticos que más relación tiene con el Nuevo Testamento.

<sup>245</sup> Cf. 34:2-3: el viento noroeste hace daño (Charlesw I:29). El muy temido Siroco venía del SE, del desierto arábigo. Según Eclo 39:28-29 hay vientos creados para el castigo, que se contentan en cumplir la voluntad de Dios (cf. Sal 104:4).

nunca aparecen en la Biblia ángeles que retienen los vientos, ni ningún grupo de cuatro ángeles (aparte de los querubines de Ezequiel), pero sí en la literatura judía. Varias fuentes judías mencionan a los ángeles encargados de cuidar los vientos (*I En* 60.11-12; 65.8; 66.1-2; 69.22; *Jub* 2.2).<sup>246</sup> En el Talmud, los ángeles encargados de los elementos naturales como los vientos, el fuego (*Ap* 14:18) y el agua (16:5; *Jn* 5:7) se llamaban “ángeles del servicio”; puesto que tenían que atender a la creación en todo momento, no podían guardar el sábado, por lo cual se consideraban inferiores a los demás ángeles (Charles 1920 I:203).

A partir del texto y del contexto, parece que los cuatro ángeles no van a seguir mucho tiempo más frenando las fuerzas del juicio divino. Sin embargo, de repente ocurre una intervención especial de Dios: otro ángel ordena urgentemente una nueva demora de la sentencia.<sup>247</sup> El quinto ángel sube del oriente, de donde se levanta el sol. Se trata de la morada preferida de Dios, de donde surge su gloria y de donde se espera la salvación (*Ez* 43:4; *Is* 41:2; *OrSib* 3.652). Este ángel da una razón especial para justificar la demora: hay que sellar a los siervos de Dios.<sup>248</sup>

En este pasaje, como en tantos otros, Juan está haciendo una relectura de un pasaje de Ezequiel. Después de anunciar el fin a los cuatro extremos de Palestina (*Ez* 7) y de denunciar la corrupción de Jerusalén (*Ez* 8), Ezequiel nos sorprende con una escena parecida a la de Apocalipsis 7, precisamente cuando ya vienen “los verdugos de la ciudad” (probablemente los soldados de Nabucodonosor; cf. 9:1). En medio de seis “varones” que venían con instrumentos de destrucción, venía un séptimo, vestido de lino, que traía un tintero (9:2). La voz de Dios retiene el juicio mientras este “varón” recorre toda Jerusalén para marcar con la letra *tau* a “quienes gimian y hagan lamentación” por las abominaciones cometidas en Jerusalén (9:4).<sup>249</sup> Cuando el varón del tintero vuelve a informar que ha sellado ya a todos los fieles (*Ez* 9:11), la gloria divina abandona el templo (cap. 10) y el juicio comienza a ejecutarse (cap. 11).

<sup>246</sup> En *IEn* 66:1 se llaman “ángeles castigadores” que sueltan las aguas del diluvio.

<sup>247</sup> Los cuatro ángeles pueden entenderse como acción de la gracia común de Dios en la creación, que restringe las consecuencias del pecado y demora el juicio. El quinto ángel, como una intervención divina directa, correspondería a la gracia especial, una especie de “gracia sobre gracia”. *Ap* 9:14-15 presenta a cuatro ángeles que habían sido atados juntos al Eúfrates, y el ángel de la sexta trompeta manda soltarlos para matar a la tercera parte de la humanidad.

<sup>248</sup> Antecedentes para el acto de sellar, además de los mencionados a continuación, son *Gn* 4:15, *Ex* 12:13,22-23 e *Is* 44:5. Según *TJob* 5.2, Job recibe el sello de un ángel antes de entrar en un templo idólatra y luchar contra Satanás.

<sup>249</sup> La letra *tau*, última del alfabeto hebreo, tenía en esa época una forma algo parecida a una cruz (vertical o recostada), detalle aprovechado después por algunos autores cristianos. Sobre interpretaciones rabínicas, ver abajo y Ford 1975:123-124. En el caso de *Ap* 7:2-3, la referencia de 14:1 hace entender que el sello era el nombre del Cordero y su Padre, en contraposición con la marca de la bestia (13:16-18).

Muchos escritos judíos aluden a este episodio de Ezequiel. El *Documento de Damasco* aplica el pasaje y la señal de Ezequiel al juicio escatológico. “Los que gemen y claman” (“los pobres del rebaño”) recibirán la señal de *tau* en sus frentes y “escaparán en el día de la visitación”; los demás serán entregados a la espada (*DD* 19.11-14). Según *Salmos de Salomón* 15:6-9, del siglo 1 a.C., la llama de la ira de Dios no tocará al fiel “porque la señal de Dios reposa sobre los justos para su salvación” (15:6), pero respecto a los impíos “el signo de la perdición está marcada sobre su frente” (15:9; cf. *Ap* 13:16 con 14:1). Algunos rabinos afirmaban que además de la *tau* de tinta sobre los fieles, que significaba “tu vivirás” (*tiyeh*), había una *tau* de sangre sobre los impíos de Jerusalén, que significaba “tu morirás” (*tamut*; Kittel VII:662).

Otros textos describen la postergación del juicio divino para proteger a los fieles, aunque sin el acto de sellar. En *I Enoc* 66-67 los ángeles castigadores están a punto de soltar el diluvio, pero reciben órdenes del Señor de retener las aguas mientras se construye el arca (67.2).<sup>250</sup> Según *2 Baruc* 6, cuando el ejército babilonio venía sobre Jerusalén, Baruc vio cuatro ángeles que llevaban antorchas en sus manos en los cuatro rincones de la ciudad (6:4).<sup>251</sup> Pero otro ángel les manda no encender sus antorchas hasta que él descienda en el lugar santísimo para rescatar los objetos sagrados, antes de que el templo se destruya (6:5-7). Realizada esa misión, este ángel les ordena a sus cuatro colegas destruir la ciudad (7:1).

Hay un detalle peculiar en Apocalipsis 7:1-3. Mientras que en todos los otros casos similares se ejecuta el juicio después de la demora, en este caso los cuatro ángeles nunca proceden a soltar los temidos vientos, ni vuelven a figurar ni tienen algún papel.<sup>252</sup> Eso demuestra que toda la dramática escena de 7:1-3 es un mecanismo literario para destacar lo que sigue: los fieles están sellados bajo la protección divina. Después seguirá el juicio, pero bajo el simbolismo de las trompetas.

El sello, mencionado muchas veces en el Nuevo Testamento (2Co 1:22; Ef 1:13; 4:30), aquí señala especialmente la protección de los fieles ante los azotes que traerán las trompetas y las copas (“la ira del Cordero”; 6:16-17). Por eso, por ejemplo, las langostas de la quinta trompeta no afectarán a los sellados (9:4; cf. 3:10). En igual sentido, 16:2 aclara que la plaga de úlceras de la primera copa cae específicamente sobre los que adoran a la bestia (cf. 14:9-11).<sup>253</sup> Estas “exenciones” se corresponden con el mismo fenómeno de las

<sup>250</sup> Según 67:2, los que construyen el arca también son ángeles.

<sup>251</sup> Llama la atención que este mismo documento probablemente fue escrito a la luz de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C.

<sup>252</sup> En *Ap* 9:14 aparecen cuatro ángeles, pero están atados junto al Eúfrates hasta que una voz manda soltarlos.

<sup>253</sup> En el Apocalipsis, “los moradores de la tierra” son los impíos (ver 6:10; 11:10), y las trompetas y copas caen sobre ellos (11:13), no contra los fieles al Señor.

plagas de Egipto (Ex 8:22; 9:4, 26; 10:23; 11:7), que sirven de modelo a las trompetas y las copas.

Un comentario de José Comblin (1969:313) ilumina el sentido de este sello:

Se marcaban con un sello los objetos que eran propiedad de uno; se marcaba el ganado, y también se marcaba a los soldados. En el Apocalipsis puede haber una alusión a estos dos usos, puesto que los mártires son ovejas que siguen al Cordero, su pastor (7:17; 14:4), y también soldados que siguen a su jefe (14:14). El sello es a la vez marca de dependencia y de protección. Además, se marcaba a los esclavos o a los fieles de un dios para hacerlos inviolables o sagrados. También los cristianos son esclavos de Dios y de Cristo (1:1; 2:20; 7:3; 19:2, 5; 22:3, 6) y oficiantes de una liturgia (7:9-17).

### PARA REFLEXIONAR

¿Hasta cuándo detendrá Dios los vientos de su juicio?

¿Qué significa para nosotros hoy el ministerio de los ángeles?

¿Cuáles fuerzas invisibles, benéficas o malignas, operan en nuestro tiempo?

¿Hay señales de vientos de juicio en nuestro horizonte hoy?

Sin duda, la paciencia de Dios es grande, pero tiene su límite (cf. Ez 9:8-10).

La salvación de los fieles dependía de saber gemir y clamar (Ez 9:4). ¿Tiene la iglesia voz profética hoy, o está acomodada a la sociedad pecaminosa como los infieles en Jerusalén (Ez 9:9)?

¿Llevamos las marcas de Cristo? (Gá 6:17). Según el Apocalipsis, todos están marcados, o por el Cordero o por la bestia. Y nosotros, ¿con quién estamos?

Nuestro Dios es Dios de la vida (Mt 16:16). ¿Qué significa estar marcados por el sello del Dios vivo?

Nuestro Dios reina por los siglos de los siglos, y es el Señor de los vientos, los tiempos y los destinos. Su tiempo es siempre el mejor tiempo, como reza una bella cantata de Bach ("Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit"). Según Apocalipsis 9:14-15, los cuatro ángeles estaban junto al Eufrates "para la hora, día, mes y año" que Dios sabe. Ese Dios debe ser el Señor de toda nuestra vida:

Señor heme en tus manos, dirígeme,  
y hasta el fin de mi vida, mi guía sé;  
sin ti ni un solo paso quisiera dar,  
mi vida hasta su ocaso te quiero entregar.

### ii. *El censo de los sellados del Señor (7:4-8)*<sup>254</sup>

Con 7:4 el drama de 7:1-3 desaparece del relato y aparecen sorpresivamente tres elementos ausentes en 7:1-3, pero que van a dominar 7:4-8: el fuerte énfasis matemático (*arithmon*; 7:4), la audición en lugar de la visión, y el lenguaje del judaísmo (las tribus de Israel 7:4-8). Sin embargo, según 7:3 los que van a ser sellados son "los siervos de nuestro Dios", frase que en el resto del Apocalipsis nunca se refiere a los judíos.<sup>255</sup>

Ahora Juan sólo oye, y oye sólo números. No ve nada, ni a los sellados mismos ni el acto de sellarlos. Oye una suma total y un desglose de los sellados tribu por tribu. Puesto que la visión es el medio típico del género del Apocalipsis (1:11, 19), y puesto que 7:1-3 es también una visión, sorprende encontrar de repente no una visión sino una audición (7:4-8).<sup>256</sup> También en 5:5 Juan oye algo (el mensaje del anciano), y en seguida ve lo que había escuchado (5:6). Un paralelo aún más cercano es 9:16-17: Juan oye el número de los ejércitos, y después los ve en visión (17-19). Algunos autores han inferido de estos paralelos una relación muy estrecha entre las dos visiones del cap. 7: en la segunda visión Juan ve lo mismo que había escuchado en la primera (Bauckham 1993A:215; Caird 1966:96; Beale 1999:425).

Es obvio que todos los números en este pasaje deben entenderse simbólicamente.<sup>257</sup> Doce señala al pueblo de Dios; al cuadrado, implica muy completo; multiplicado por mil, significa inmenso, totalmente completo.<sup>258</sup> Medidas similares aparecen después en la Nueva Jerusalén (21:16-17), con su forma cuadrada y cúbica; la ciudad de Dios (Ap 21) corresponde así al pueblo de Dios (Ap 7). Estos múltiplos de doce y de diez también son obviamente simbólicos.

<sup>254</sup> Lo llamamos "censo" por el énfasis exclusivo en el conteo, y por el paralelo con los censos del Antiguo Testamento, realizados especialmente con fines militares.

<sup>255</sup> Caird 1966:95; *doulos* se usa en sentido literal en 6:15, 13:16 y 19:18; se aplica a Moisés en 15:3 (su título clásico); a los profetas cristianos en 10:7 y 11:18; a los mártires en 19:2 y, probablemente, a los creyentes en general en 1:1; 2:20; 19:5; 22:3, 6.

<sup>256</sup> En contraste, en 14:1 Juan ve a los ciento cuarenta y cuatro mil sobre el monte Sión, pero falta toda referencia a Israel o a las tribus.

<sup>257</sup> Esto se aplica a casi todos los números en el Apocalipsis (cf. 13:18; 21:16-17), excepto a los de 6:6, relativos al precio del trigo y la cebada.

<sup>258</sup> Mil es el cubo de diez (número también completo), como ciento cuarenta y cuatro es el cuadrado de doce. El hebreo *kelef* ("mil") incluía la idea general de "muchísimos" o "gran multitud"; también se usaba como "división militar" (Mendenhall, Gottwald) y en un sentido aproximado a "clan" (NIDOTTI:416). Muchas genealogías son de diez generaciones, para sugerir un período completo.

Por otra parte, hacía siglos que las tribus del norte habían desaparecido con la caída de Samaria en 721/2 a.C.; las únicas tribus que sobrevivieron como entidades históricas eran las de Judá, Benjamín y Leví.<sup>259</sup> En realidad, desde el principio las tribus no eran de sangre pura; dos de ellas procedían de una madre egipcia (Asenat, esposa de José, madre de Efraín y Manasés; Gn 41:45). Además, una “multitud mixta” se había incorporado a las tribus. Josefo informa que hubo muchas conversiones forzadas bajo Juan Hircano (*Ant* 13.257) y Aristóbulo (*Ant* 13.318), y había otras familias procedentes de prosélitos, de modo que en tiempos de Jesús sólo una minoría tenía linaje de alguna de las doce tribus originales. Según Aristeas (*HistEcl* 1.7.13), Herodes hizo quemar los registros públicos para destruir la evidencia de su propia procedencia no-judía (*NIDNTT* III:870). En verdad, hacía siglos que “las doce tribus” se habían reducido a un concepto puramente abstracto, de peso teológico más que genealógico. Era una manera de expresar la totalidad del pueblo de Dios (cf. Stg 1:1).

Una característica notable de 7:4-8 es la total simetría matemática del desglose de las doce tribus: ¡cada una tiene exactamente doce mil sellados! Aun si las doce tribus hubieran existido, jamás habrían sido todas iguales en población. Además, para las tribus existentes como Judá, o para el judaísmo del tiempo final, esa cifra sería demasiado baja. Aquí ilumina una comparación con los censos de Números 1, 2 y 26, donde el total es mucho más alto: 603.550 varones adultos (Nm 1:46; 2:32) o 601.730 (Nm 26:51).<sup>260</sup> Debe notarse también que ni aquí ni en ninguna otra lista del Antiguo Testamento las tribus son exactamente iguales, en contraste con la dramática simetría de Apocalipsis 7. Obviamente, ese paralelismo tan estricto, y la repetición rítmica del mismo número simbólico, son mecanismos literarios para expresar, bellamente, la total y completa salvación de los siervos de Dios.

Otra anomalía de este pasaje es la misma lista de las tribus, que no corresponde a ninguna de las listas del Antiguo Testamento.<sup>261</sup> La lista de Apocalipsis 7:4-8 presenta cinco peculiaridades que llaman la atención:

<sup>259</sup> Algunos simeonitas se habían incorporado a Judá; los samaritanos afirmaban falsamente ser de José. Ana era de Aser (Lc 2:36), pero no era más que un linaje teórico relativo a una tribu ya desaparecida. Aunque algunos autores aludan a las doce tribus de manera teórica, como esperanza ideal de Israel (Ez 48; *Aristeas* 32,39,46; *Ant* 12.39, 49, 56), nada indica que ignoraran la realidad histórica de la desaparición de las tribus del norte (cf. Aune 1998A:461-462).

<sup>260</sup> En Nm 1 la tribu más grande es Judá, con 74.600 varones adultos, y la más pequeña Manasés, con 32.200 (casi tres veces la cifra de Ap 7). Las cifras de 1Cr 21:5 (un millón cien mil hombres armados!) y 27:1-5 son también muy superiores a doce mil.

<sup>261</sup> Ladd 1978:99; Beasley-Murray 1974:14; Bauckham 1993A:220. De las veinte listas del Antiguo Testamento, sólo dos concuerdan entre sí (Nm 2.7ss y 10.14-29; Ford 1975:124). En parte las discrepancias dependen del propósito de cada lista (si se refiere a los hijos de Jacob, a los territorios, al ejército o a los impuestos). En el Nuevo Testamento, las listas de los Doce discípulos también varían entre un pasaje y otro.

1) Judá va en primer lugar. En las listas organizadas según las madres de los patriarcas (como ésta, básicamente), Rubén suele ir primero como primogénito de Jacob, y Judá ocupa el cuarto lugar. Judá va primero en listas territoriales (Caird 1966: 98), por ser la tribu más meridional, pero esta lista no sigue ningún orden geográfico. Evidentemente, Juan pone a Judá primero por ser la tribu del Mesías (cf. 5:5).

2) Esta lista incluye a Leví. Aunque Leví se incluía necesariamente en las listas de los hijos de Jacob, no se incluía en listas territoriales ni de servicio militar, ya que a los levitas no se les asignó ningún territorio ni hacían el servicio militar (Nm 1:49 manda no incluirlos). De modo que, cuando Leví asumió el sacerdocio de Israel, cayó de las listas tribales, y el total de doce tribus se mantuvo mediante el reemplazo de José por sus dos hijos. Es posible que Leví haya sido incluido aquí para dar a la lista un sabor arcaico (Kittel II:324).

3) Paradójicamente, la lista de 7:4-8 incluye a José, pero también a su hijo Manasés. Es obviamente imposible que el padre sea una tribu y su hijo otra tribu (el segundo hijo, Efraín, está ausente). No hay otra lista que tenga tanto a José como a sus hijos, ni que tenga a Manasés pero no a Efraín entre las doce. Esta anomalía es muy chocante, y jamás se ha podido explicar.

4) La lista omite a Efraín, la tribu más importante del reino del norte. Esto es tanto más extraño porque, según Génesis 48:14-19, Jacob bendijo a Efraín, el hijo menor de José, dándole prioridad sobre Manasés, el primogénito. Efraín llegó a ser la segunda tribu más poderosa después de Judá y su nombre fue, frecuentemente, sinónimo del reino del norte (Israel), y a veces de todo el pueblo judío (Os 11:1-3). Efraín se incluye en la lista escatológica de Ezequiel (48:5-6); para Ezequiel, la reunificación de Israel consiste precisamente en el reencuentro de la “vara de Efraín” con “la vara de Judá” en un solo pueblo escatológico (Ez 37:15-23). Así, resulta sumamente sorprendente la ausencia de Efraín en Apocalipsis 7:4-8.

5) Finalmente, esta lista omite la tribu de Dan. Este es realmente otro misterio, ya que en la lista de las tribus escatológicas en Ezequiel 48 la tribu de Dan ocupa el primer lugar (48:1).<sup>262</sup> Si ambas listas escatológicas fuesen literales, estarían en una frontal contradicción, y una tendría que estar equivocada.

La afirmación de Ireneo (*AdvHaer* 5.30.2) e Hipólito (*De Ant* 14), de que el Anticristo vendría de la tribu de Dan, carece de base y tampoco explica la omisión de Dan aquí. La literatura judía incluye algunas denuncias contra Dan por idolatría y fornicación (Jue 18:30; 1R 12:29; cf. Jer 8:16-17; Numb R.2, 137b; Pesiq.R.46, 188ab: StrB III:804-805), e incluso le atribuye influencias

<sup>262</sup> Según *TJud* 25, Abraham, Isaac y Jacob volverán, y los hijos de Jacob (incluso Dan) serán jefes de las tribus. Cada tribu tendrá una bendición particular, la de Dan será la de las luminarias del cielo (25:2).

satánicas (*TDan* 5.6). Sin embargo, también hay denuncias parecidas contra otras tribus. Ningún texto judío antiguo afirma que el Anticristo saldría de Dan<sup>263</sup> ni que por eso la tribu de Dan sería excluida de la restauración de las tribus. La esperanza de la reunificación escatológica de Israel era patrimonio de todas las tribus, y la omisión de Efraín (una de las más importantes) y de Dan jamás hubiera sido considerada como un incumplimiento de esas profecías.<sup>264</sup>

Juan de Patmos no hace ninguna referencia a la tribu de Dan como origen del Anticristo, y la idea no es compatible con el concepto del Anticristo presente en el *corpus* joánico (Beasley-Murray 1974:143). En 1 Juan, “el espíritu del Anticristo” no es una persona sino una falsa cristología, que niega la humanidad de Jesús. El Anticristo no tiene nada que ver con Israel ni con la tribu de Dan. El Apocalipsis nunca menciona al Anticristo, y ni el dragón ni las dos bestias tienen características judías ni podrían pertenecer a la tribu de Dan.

Respecto a este problema, como en otros de esta lista de tribus, nadie parece haber logrado una solución satisfactoria. Algunos sugieren un cambio textual, donde un original “Dan” fue cambiado por un “Man” (supuesta abreviatura de “Manasés”, fuera de su debido lugar en esta lista junto a su padre José). Hemos mostrado ya que nada tiene que ver con el Anticristo. Ford (1975:118) sugiere que la exclusión se debe a la idolatría de Dan, peor que la de otras tribus (la idolatría es un tema central del Apocalipsis). Para Beasley-Murray (1974:143) se debe a que Dan moraba en el extremo norte, de donde vienen las tinieblas (cf. *StrB* III:804s). Farrer (1964:106-8), en una complicada explicación de esta lista, sugiere que Juan puso a Manasés en lugar de Dan para poder atribuir tres hijos a Raquel.

Es muy probable que para este pasaje Juan haya utilizado alguna fuente judía, en la cual esta lista, tal como está, hubiera sido inconcebible. Podría ser que Juan haya “estropado” la lista tan escandalosamente precisamente para señalar que no se refería literalmente a la nación judía sino al nuevo pueblo de Dios. En el Nuevo Testamento es muy común la enseñanza de que la iglesia es el nuevo Israel y que los creyentes en Jesucristo son los verdaderos hijos e hijas de Abraham. La iglesia es el real sacerdocio, la nación santa, el pueblo que pertenece a Dios (1P 2:9-10; Ap 1:6; 5:10; *Diál* 119:5). En ese sentido la iglesia puede describirse simbólicamente como “las doce tribus que se hallan dispersas por el mundo” (Stg 1.1).

<sup>263</sup> Según Yalqut Shimoni (una antología medieval de citas rabínicas), el padre del Mesías será de Judá y la madre de Dan, porque a ambos patriarcas se los describe como “feón” (Gn 49:9; Dt 33:22; *StrB* III:801). Aun en *TDan* el texto que sigue (5.9-13 y 6.5) contradice la tesis de Ireneo, puesto que anuncia la conversión de Dan. Evidentemente, la tradición de que el Anticristo vendría de Dan no prevaleció, si es que existió, en el judaísmo.

<sup>264</sup> Esto no pierde fuerza por el hecho de ser ahora simbólico (después del exilio, “las doce tribus” no era más que un concepto ideal y teológico) ni en el caso de referirse a la iglesia cristiana (Stg 1:1; cf. Mt 19:28).

Esto implica también que las dos visiones del capítulo 7 describen al mismo grupo y que se trata de cristianos.<sup>265</sup> La primera visión, situada en la tierra, los muestra como sellados por Dios antes de la tribulación que viene. La segunda visión, en el cielo, los muestra después de esa tribulación, de la que han salido vencedores (muchos, si no todos, por el martirio).

### b. Segundo interludio: la multitud innumerable (7:9-17)

<sup>9</sup>Después de esto miré, y apareció una multitud tomada de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas; era tan grande que nadie podía contarla. Estaban de pie delante del trono y del Cordero, vestidos de túnicas blancas y con ramas de palma en la mano.

<sup>10</sup>Gritaban a gran voz:

“¡La salvación viene de nuestro Dios,  
que está sentado en el trono,  
y del Cordero!»

<sup>11</sup>Todos los ángeles estaban de pie alrededor del trono, de los ancianos y de los cuatro seres vivientes. Se postraron rostro en tierra delante del trono, y adoraron a Dios <sup>12</sup>diciendo:

“¡Amén!  
La alabanza, la gloria,  
la sabiduría, la acción de gracias,  
la honra, el poder y la fortaleza  
son de nuestro Dios por los siglos de los siglos.  
¡Amén!»

<sup>13</sup>Entonces uno de los ancianos me preguntó:

—Esos que están vestidos de blanco, ¿quiénes son, y de dónde vienen?

<sup>14</sup>—Eso usted lo sabe, mi señor —respondí.

Él me dijo:

—Aquéllos son los que están saliendo  
de la gran tribulación;  
han lavado y blanqueado sus túnicas  
en la sangre del Cordero.

<sup>265</sup> Si los integrantes del primer grupo fuesen sólo judíos o judeo-cristianos sería difícil entender por qué sólo ellos están sellados contra la ira del Cordero (6:17). Esto tampoco concordaría con la designación que introduce la lista: “Los siervos de nuestro Dios” (7:3).

<sup>15</sup>Por eso, están delante del trono de Dios,  
y día y noche le sirven en su templo;  
y el que está sentado en el trono  
les dará refugio en su santuario.  
<sup>16</sup>Ya no sufrirán hambre ni sed.  
No los abatirá el sol ni ningún calor abrasador.  
<sup>17</sup>Porque el Cordero que está en el trono los pastoreará  
y los guiará a fuentes de agua viva;  
y Dios les enjugará toda lágrima de sus ojos.

La segunda visión del capítulo 7 difícilmente podría ser más diferente de la primera. En vez de sólo oír, como en 7:4-8, Juan ahora ve. En vez de la fría repetición matemática de estadísticas, Juan contempla ahora un escenario tan lleno de personajes, que el lienzo parece rebosar, algo así como un cuadro de Bruegels. Es una de las más largas y bellas descripciones de la felicidad celestial de toda la Biblia. El cuadro debe asimilarse en su totalidad, más que desmenuzarse en sus detalles. Su sentido central podría resumirse en las bellas palabras del salmista: “En tu presencia hay plenitud de gozo, delicias a tu diestra para siempre” (Sal 16:11 RVR).

En el trasfondo de este pasaje está presente la fiesta judía de las Enramadas.<sup>266</sup> En esta celebración culminaba todo el ciclo festivo del pueblo hebreo, después de la última cosecha del año, y era la más alegre de todas. Se caracterizaba por la danza de las doncellas con vestidos blancos bien lavados y por los hombres cantando y blandiendo antorchas encendidas.<sup>267</sup> Era tanta la festividad que la *Michná* dice: “Quien no ha visto la alegría de esta fiesta,

<sup>266</sup> Se la conoce también como fiesta de los Tabernáculos (o Tiendas, o Chozas). Los mismos detalles de Apocalipsis 7 podrían aludir a la fiesta de Dedicación, que fue modelada conforme a la fiesta de las Enramadas (2 Mac 10:6-7), probablemente porque el templo de Salomón fue dedicado durante la fiesta de las Enramadas. Aunque algunos han cuestionado la referencia aquí a dicha fiesta (Charles 1920 I:211; Prigent 1981:124-126), las alusiones nos parecen numerosas y claras. En realidad, Charles y Prigent sólo niegan que el judaísmo concibiera una fiesta de las Enramadas escatológica, y que las palmas (7:9) y “extender tienda” (7:15) se refirieran necesariamente a la fiesta. Sin embargo, según Zac 14:16, en tiempos escatológicos las naciones subirán a Jerusalén cada año a celebrar precisamente la fiesta de las Enramadas (cf. Ap 7:9; Maertens 1964:79, 100-103; R. Brown 1966:322; *IDB* I:455). Para mayor información sobre la fiesta de las Enramadas, ver de Vaux 1985:622-630; Maertens 1964:37, 67-106; Zorrilla 1981:27-63; *IDB* I:455-458; Moore 1971 II:43-49.

<sup>267</sup> De Vaux (1985:623) señala que en la época del Nuevo Testamento todavía se practicaban esas danzas y cita un pasaje de la *Michná* (Taanit 4:8), que reporta que las muchachas de Jerusalén salían a bailar con vestidos blancos recién lavados, cantando: “Muchacho, levanta los ojos y mira a la que vas a escoger” (el texto lo refiere al día de expiación, pero de Vaux demuestra que se trata de la fiesta de las Enramadas).

nunca ha visto alegría en su vida”.<sup>268</sup> Al leer Apocalipsis 7:9-17, es muy probable que los judeo-cristianos revivieran el gozo festivo de esa ocasión. Y nosotros, para entrar “empáticamente” en esta visión, no haríamos mal en comenzar por recordar las fiestas que más nos emocionaban en nuestra niñez.

Igual que la primera visión (7:1-8), ésta también responde a la pregunta de 6:17: “¿Quién podrá mantenerse en pie” (*stathēnai*) en el día de juicio? Esos vencedores ya se vieron antes de la hora de prueba, sellados por Dios (7:4-8); ahora se ven, después de la tribulación, triunfantes en la presencia de Dios. Han sido fieles y están en pie (*estôtes*) ante el trono, junto con todos los ángeles (*eistêkeisan* 7:11).

El pasaje se vincula con muchos otros pasajes por múltiples nexos literarios. Los mártires que antes estaban bajo el altar ahora están de pie ante el trono, vestidos de blanco como antes, pero ahora con palmas, comenzando a ver la respuesta de Dios a su clamor (6:9-11). En retrospectiva, este pasaje recoge claramente el escenario de la visión del trono (caps. 4-5), y ofrece por anticipación el primer vistazo de la bendición prometida a los vencedores (caps. 2-3). Más adelante, la visión de los capítulos 14-15 unirá elementos de las dos visiones del capítulo 7, y todo el Apocalipsis culminará, en los capítulos 20-22, en la plena realización del Reino de Dios.

En realidad, 7:9-17 puede verse como una continuación no esperada de la liturgia de los capítulos 4-5, pero con una gran novedad: ahora los fieles mismos están dentro de los círculos concéntricos de la adoración. En contraste con 4-5, lo humano entra ahora en un escenario que antes había sido exclusivamente celestial. Los celebrantes litúrgicos, cuyo número había crecido de cuatro (4:6) a veinticuatro (4:10), y luego a veintiocho (5:8), a millares de millares (5:11), y a toda la creación (5:13), ahora incluyen específicamente a los redimidos. ¡Qué alto privilegio para aquellos que son fieles hasta lo último!

### i. La visión de una multitud multicultural (7:9-10)

Mientras la primera visión del capítulo 7 se relaciona con Jacob y sus hijos, en términos de una relectura cristiana de la promesa de restauración escatológica de las tribus, la segunda visión se relaciona con Abraham, en términos de una relectura cristiana de la promesa que Dios le hizo de una descendencia numerosa como el polvo de la tierra (Gn 13:16; 28:14), la arena del mar y las estrellas del cielo (Gn 15:5; 22:17; 32:12-13; *Jub* 18.15; 25.16; 27.23).<sup>269</sup> Esta descripción del pueblo de Dios como multitud innumerable e

<sup>268</sup> *Michná* M.Middoth 5.1; 4.9 (de Vaux 1985:623; Zorrilla 1981:54b. Cf. Neh 8:17).

<sup>269</sup> Estas expresiones se interpretaban en el sentido de “incontable” (Gn 32:12; Os 1:10) y apoyaban la prohibición de hacer censos del pueblo (Bauckham 1993A:223): *I En* 39:6, “los justos y elegidos serán innumerables ante él por toda la eternidad”. Cf. *Ant* 11.5.2; *TMoi* 4.9; *Díal* 119-120. Como cumplimiento de la promesa, esta multitud debe incluir a todos los redimidos.

internacional se cumple ahora en Cristo. Típico del Apocalipsis, este capítulo es uno de tantos pasajes que demuestran la unidad integral del pacto de Dios con su pueblo en ambos testamentos de las Escrituras.

La promesa hecha a Abraham es también enfáticamente internacional. Dios anunció que la prole de Abraham y Sara sería de bendición para todas las naciones del mundo (Gn 12:2-4; 22:18; 28:14), en contraste con la maldición contra la prepotencia de Babel (Gn 11:1-9; cf. Ap 14:8, Babilonia como superpotencia imperialista). De ellos saldrían no sólo Israel sino otras naciones y muchos príncipes (Gn 17:6, 16, 20; 21:13; 28:3). Israel surge por la acción divina en medio de los pueblos (Gn 11:10-32), para luego volver hacia ellos como canal de bendición y vida (Gn 50:20).

En el Apocalipsis este internacionalismo se suele expresar por la fórmula cuádruple que encontramos aquí: “todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas”.<sup>270</sup> Esta fórmula aparece poco en el Antiguo Testamento y en la literatura apocalíptica, pero es frecuente (en forma tripartita) en el libro de Daniel. En un lenguaje que refleja el estilo de las proclamas oficiales del Imperio (*IB* VI:396), la fórmula ocurre al inicio y al final del decreto de Nabucodonosor sobre su estatua (Dn 3:4, 29), y 3:7 informa que “todos los pueblos y naciones, y gente de toda lengua” adoraron a la estatua (cf. Ap 13:7). La misma fórmula introduce la carta en la que Nabucodonosor relata su locura (Dn 4:1), y se incluye en el decreto de Darío que ordena que todos teman a Dios (6:25). Como clímax, en la visión de las cuatro bestias, se da todo dominio a “alguien con aspecto humano” y “¡todos los pueblos, naciones y lenguas lo adoraron!” (Dn 7:13-14). De esa manera el autor describe el alcance del Reino del Señor en los mismos términos de los imperios de su época, e indica así que “el reino del mundo ha pasado a ser de nuestro Señor” (cf. Ap 11:15).

Juan vio esta gran multitud “de pie delante del trono y del Cordero” (7:9). Así, los innumerables redimidos de todos los siglos toman su lugar en el escenario celestial, junto con los cuatro seres vivientes, los ancianos, y los millones de millones de ángeles, para añadir su alabanza al culto celestial (4:4-5; 12). Estar de pie ante Dios significa aceptación por parte del Señor (cf. 6:17), acceso a su presencia y participación en la adoración celestial (14:1-3). Significa vida en su más plena realización. El himno *Tesoro incomparable*, dice: “Gozar de tu presencia, esto solo es vivir” (cf. Sal 16:11).

Nuevamente aparece el vestido blanco (cf. 3:4-5, 18; 4:4; 6:11). Es probable que este simbolismo tenga un significado compuesto por múltiples connotaciones: pureza, victoria (2 Mac 11:8), gozo y fiesta (Ec 9:8), vestido de la corte real, justificación y glorificación (3:5,18; 6:11; 19:8, 14). Al igual

<sup>270</sup> Juan varía constantemente el orden, y a veces también alguno de los términos, pero siempre son cuatro (5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15). Cf. 4 *Esd* 3.7 (“naciones y tribus, pueblos y clanes, sin número”). También en 5:9 el nuevo pueblo de Dios está constituido por redimidos de todas las naciones.

que 6:11, 7:13-14 y 22:14, 7:9 utiliza el término *stolé*, que se refiere a una vestimenta larga y amplia.<sup>271</sup> En la LXX este término se usaba para referirse a las vestimentas sacerdotales (Ex 28:2; su uso es frecuente en Éxodo, Levítico y Números), lo que cuadra con el contexto litúrgico de este sector (7:15). Las túnicas blancas parecen indicar el carácter sacerdotal y celestial de la multitud redimida.

Los vestidos blancos a menudo se combinan con las ramas de palma (7:9), típicas de la fiesta de las Enramadas (Lv 23:39-40; Neh 8:14-17; 2 Mac 10:6-7).<sup>272</sup> El pueblo salía al monte a traer ramas y palmeras para construir sus chozas (Neh 8:15), y en cierta etapa del desarrollo de la fiesta comenzaban a batir esas ramas y llevarlas en procesión gozosa. Las agitaban especialmente al recitar el Salmo 118, y con mucha fuerza cuando llegaban al versículo 25 (Suk.3.9; *IDB* IV:900d).

Las palmas se llevaban también en las procesiones de victoria (StrB II:789-790; III:805). Cuando Simón Macabeo reconquistó la ciudadela de Jerusalén, los judíos “entraron... con aclamaciones y ramos de palma, con liras, címbalos y arpas, con himnos y cantos” (1 Mac 13:51; cf. 2 Mac 10:7). En las Actas de los mártires, las palmas simbolizaban también la muerte victoriosa de ellos. En la entrada triunfal de Jesús, las palmas se usaron para expresar su victoria y celebrar el gozo de su Reino.

El grito de los redimidos: “La salvación a nuestro Dios que está sentado en el trono y al Cordero” (7:10 gr.), alude a una consigna frecuente de las Escrituras hebreas (Sal 3:8; 37:39; Jon 2:9; cf. Sal 18:46; 27:1; 118:14-15, 25).<sup>273</sup> A menudo los términos bíblicos para “salvación” significan “victoria” (Kittel VII:976, 997-998), y aquí los fieles victoriosos gritan con júbilo, a voz en cuello (*krazousin fônen megalê*, cf. 6:10), para exaltar a quien les ha hecho triunfar. Forher señala que desde el éxodo Israel era “un pueblo victorioso mediante Yavé” (Dt 33:29 hb.), excepto cuando su propia desobediencia obligaba a Dios a castigarlo (Kittel VII:976). En el Apocalipsis *sôtêria* siempre significa “victoria” (7:10; 12:10; 19:1).<sup>274</sup>

<sup>271</sup> En cambio 3:5, 18; 4:4; 16:15; 19:13, 15 utilizan la palabra más general *himation*.

<sup>272</sup> Sobre la fiesta de las Enramadas, ver arriba el sector que introduce 7:9-17 y la nota 166, que pertenece al mismo. También en la fiesta de Dedicación, cuando Judas Macabeo purificó el templo, “celebraron con alegría durante ocho días, como en la fiesta de las Tiendas... llevando tirso, ramas hermosas y palmas” (2 Mac 10:6-7). Otras fiestas no incluían similares procesiones.

<sup>273</sup> Bauckham (1993A:224) describe Ap 7:10 como “una versión en griego hebraizante del Sal 3:8”. Segundo Michaels (1984:222), Ap 7:10 da la traducción más literal de “Hosanna”.

<sup>274</sup> En Qumrán también, dentro del concepto de guerra santa, se entendía la salvación como victoria. Segundo 1QM, las oraciones antes y durante la batalla repetían que sólo Dios da la victoria (cf. Dt 20:4), y las banderas de victoria rezaban: “Victorias de Dios” (1QM 4:13; cf. según 2 Mac 13:15, la consigna de Judas Macabeo era “Victoria de Dios”). García Cordero (1962:89-90) señala que también las religiones místicas ponían énfasis en la salvación, y a Nerón se le dio el título de “salvador del cosmos” (cf. Aune 1983B:17); en cambio, Juan afirma que la salvación victoriosa viene sólo de Dios.

Lo novedoso aquí, que va más allá del Antiguo Testamento, es la inclusión del Cordero en este grito de triunfo. El Cordero ha triunfado en la cruz (5:5-7), y su victoria es nuestra salvación. Ahora los creyentes vencedores reconocen que la fuerza de su triunfo no es propia sino del Cordero que ha vencido. Ellos han triunfado por el poder del Dios soberano y participan, mediante su propio sacrificio vencedor, en el sacrificio vencedor del Cordero (7:14; 12:11). En el sacrificio de ellos el Cordero realiza de nuevo su victoria definitiva.

Muchos comentaristas han encontrado aquí, probablemente con razón, una referencia a la exclamación “Hosanna” de la liturgia hebrea. Hay un consenso muy general en que esta aclamación litúrgica se derivó del salmo 118:25 (*hoshiah na*).<sup>275</sup> Aunque en el salmo 118:25 y otros pasajes con *hoshiah* la expresión significaba una plegaria (“Salva, Yavé”), con el tiempo se incorporó al léxico litúrgico y terminó siendo una exclamación (“Yavé salva”) o simplemente una aclamación similar a “Aleluya” (LouwN 33:364). Tal expresión era muy familiar para todos los judíos, asociada especialmente con la recitación del salmo 118 y con el batir de las ramas de palma (aludidas en 7:9) en la fiesta de las Enramadas.

El “Hosanna” era especialmente importante y dramático en el ritual de libación de agua cada día de la fiesta de las Enramadas. En la mañana del primer día de la fiesta, los sacerdotes encabezaban una procesión festiva a la fuente de Gihón, en el valle de Cedrón, para llenar un pichel de oro con agua de Siloé, mientras cantaban Isaías 12:3. La procesión avanzaba hacia el templo y entraba por la “Puerta de Agua” al sonido de tres toques de trompeta. Al llegar frente al templo, rodeaban el altar de holocaustos, mientras entonaban el salmo 118.

La multitud les seguía, llevando hojas de palma, cantando el *halel* (Salmos 113-118) y repitiendo su “Hosanna” después de cada verso. Al llegar al “Hosanna” del salmo 118:25 (probable el trasfondo de Apocalipsis 7:10), el pueblo batía con especial fuerza y alegría las hojas de palma que llevaban (M.Suk 3.9; *IDB* I:456).<sup>276</sup> Entonces, el sacerdote subía al altar para derramar el agua, junto con vino, en un embudo de plata que la conducía hacia el suelo, donde, según creían, se unía con las aguas del abismo para garantizar las lluvias del año (bSukka 59a; Kittel IV:278). El rito se repetía cada día, y el séptimo día circundaban el altar siete veces, quizás como recuerdo de la conquista de Jericó.

<sup>275</sup> Es precisamente en el salmo 118:25 que la frase tiene el *na*? (partícula de súplica) que aparece como sílaba final de “Hosanna”. La LXX y Lc traducen el término (Lc 19:37-38) en lugar de reproducirlo en el original.

<sup>276</sup> Fue tan destacado el “Hosanna” en este ritual que la misma ceremonia se llamaba *hoshianah rabbah* (*IDB* I:456), los ramos eran *hoshanot* (StrB I:845-847; Taylor 1959:456), y las oraciones durante la procesión *hoshinot* (Kittel IX:682).

No cabe duda de que la desbordante alegría de esta celebración caló hondo en el ánimo del pueblo judío.<sup>277</sup> Es lógico suponer que al leer este pasaje, junto con la referencia anterior a las palmas y los vestidos blancos, los lectores judeo-cristianos habrán recordado la fiesta más exuberante de toda su tradición.

### ii. La adoración de los ángeles (7:11-12)

Es tan firme y segura la declaración de los redimidos (“¡La salvación viene de nuestro Dios!”; 7:10), que de inmediato el cielo resuena con el “¡Amén!” unánime de los millares de ángeles (7:12; cf. 5:11). Es el segundo “¡Amén!” en esta liturgia celestial en dos actos. El primero fue muy pequeño, de los cuatro seres vivientes, que culminó con el primer ciclo litúrgico (5:14); el segundo “¡Amén!”, en cambio, es inmenso, resonante y voluminoso, al inicio del segundo ciclo litúrgico. Se trata del “¡Amén!” más poderoso y sonoro de toda la Biblia y de todos los tiempos. Y ese “¡Amén!” responde precisamente a nuestro “Hosanna” como creyentes en Cristo Jesús (7:10).

Antes de pronunciar su “¡Amén!” la multitud angelical hace otro gesto inusitado: todos caen de rodillas ante el trono. ¡Qué impresionante visualizar esa inmensa muchedumbre de rodillas! La posición típica de los ángeles es de pie (7:11; 8:2-3); sólo aquí en el Apocalipsis se arrodillan (igual que los ancianos en 4:10; 5:14).<sup>278</sup> Juan utiliza dos frases para expresar esta acción litúrgica de los ángeles: “se postraron (*epesan* 5:8, 14; 11:16; 19:4, 10; 22:8) ante el trono”, o “rostro en tierra delante del trono”; y “adoraron (*prosekunēsan* 4:10; 5:14; 11:1, 16; 14:7; 15:4; 19:4; 22:8) a Dios” (7:11).

Juan destaca de nuevo el ordenamiento del cielo en círculos concéntricos, pero ahora con los fieles vencedores incluidos. La multitud de ángeles está situada “alrededor del trono, de los ancianos y de los cuatro seres vivientes” (7:11). Aparentemente la descripción procede de afuera hacia adentro, con los ángeles como el círculo más externo, quizás junto con la multitud de fieles. La frase tiene algunas anomalías gramaticales que complican su interpretación. Mounce (1977:172) aconseja, sabiamente, no obsesionarnos por la posición relativa de los diversos grupos aquí: “Las visiones no son para diagramar sino para percibir verdades que están más allá de la inteligencia humana”.

Lo importante aquí, como en 5:11, es la increíble verdad de que los ángeles del cielo siempre nos acompañan en nuestra adoración a Dios. En las hermosas palabras del Libro de Oración Común:

<sup>277</sup> Estrictamente, parece que la declaración de la *Michná*, citada más arriba, de que sólo conocían la alegría quienes habían conocido la fiesta de las Enramadas, se refería específicamente a esta celebración del agua.

<sup>278</sup> Podemos notar que la multitud de ángeles aquí repiten los dos gestos que culminan la liturgia de los capítulos 4-5: el amén dé los vivientes y la genuflexión de los ancianos (5:14).

Por tanto juntamente con ángeles y arcángeles,  
y con toda la compañía del cielo,  
alabamos y magnificamos tu glorioso Nombre;  
ensalzándote siempre y diciendo:  
Santo, Santo, Santo, Señor Dios de los ejércitos...  
Gloria a ti, oh Señor Altísimo. Amén.

La tercera respuesta de los ángeles es una alabanza séptupla a Dios, muy parecida a la que ellos elevaron en 5:12, pero con algunas diferencias. Mientras que su aclamación anterior iba dirigida exclusivamente al Cordero (5:11-12), ahora va dirigida a Dios (quizá junto con el Cordero, ya que 7:9-10 los menciona juntos). En lugar de la fórmula *axios estin* (con paralelos en la corte imperial) que 5:12 utiliza, ahora el formato es de siete atributos en nominativo atribuídos a Dios en dativo (*tô theô hêmôn*; cf. 5:13; 1Cr 29:11-12). A diferencia de 5:12, esta aclamación comienza y termina con “Amén”. Además, 7:12 agrega la frase “por los siglos de los siglos” (cf. 4:9-10; 5:13, pero no 5:12).

Es evidente que el número siete sugiere una adoración completa y perfecta, que los ángeles están especialmente calificados para rendir a Dios. En Qumrán también se acostumbraba “bendecir a Dios... con siete palabras maravillosas” (4QS 1.37-40; Ford 1975:119) como la expresión máxima de alabanza. La presencia del artículo repetido con cada atributo (a diferencia de 5:12) destaca lo concreto y enfático de cada perfección de Dios, como una especie de superlativo.

Aunque esta alabanza es un florilegio de los términos más exaltados del lenguaje humano, deja la impresión de quedar corto para expresar la grandeza de nuestro Dios. Todos estos sustantivos, y otros muchos más, no alcanzan más que para balbucear apenas la grandeza de nuestro Dios.

Por “la alabanza” (*hê eulogia*; bendición) debemos entender aquí la adoración que nosotros hemos de rendirle a Dios, fuente de nuestra salvación (7:10) y de toda bendición. La presencia del artículo subraya que no se refiere a cualquier alabanza o a cualquier bendición, sino a la alabanza suprema y a toda bendición en conjunto (cf. Dn 3:52-54). Bendecir a Dios era la forma más típica de adoración judía desde el segundo templo (cf. el *berakah* o *eulogia*, la *Quidush*, y las 17 bendiciones famosas). Nuestra salvación procede de la inagotable beatitud de Dios mismo, la plenitud de sus perfecciones divinas, lo que debe evocar también la plenitud de nuestra adoración hacia él, por todo lo que él es y ha hecho.

“La gloria” (*hê doxa*) significa “resplandor, brillantez radiante” (ArndtG 202). Se atribuye a Dios también en las doxologías de 1 Crónicas 29:11 y Daniel 7:14, 27. La figura subyacente es la de una luz clara y deslumbrante (Lc 2:9; Hch 22:11; cf. Ex 24:17; Is 60:1), cuyo esplendor ilumina también las realidades celestiales (1Co 15:40-41; Ap 21:10-11). La *doxa* de Dios (hb. *kabod*) a menudo es equivalente a Dios mismo, como expresión de su presencia manifestada. La referencia a “la sabiduría” (*hê sofia*) puede señalar

la omnisciencia de Dios en general, pero específicamente la sabiduría de su acción histórica (Dn 2:20-21), sobre todo respecto a nuestra salvación (Ef 3:10; 1Co 1:24; Ro 11:33, ¡alabanza gozosa después de tres capítulos sobre el espinoso problema histórico-salvífico de Israel!).

Siguen dos aspectos de nuestra respuesta a la grandeza de Dios: “la acción de gracias” (*he eucharistia*) y “la honra” (*he timê*). Nuestra respuesta a la gracia (*jaris*) de Dios ha de ser una actitud de profunda y constante gratitud (*eucharistia* o *jaris*; cf. 2Co 8-9), para no ser desagradecidos (*ajaristos*) ante tanta gracia. El término significa tanto la actitud de agradecimiento (Col 3:15) como también su expresión en proporción al favor concedido (Fil 4:6; 1Co 10:30). Por “la honra” (*hê timê*) podemos entender nuestro reconocimiento público de la grandeza y gloria de Dios.

Muy apropiado para una aclamación del Dios que nos hace más que vencedores (7:10), la alabanza de los ángeles culmina con dos expresiones de la poderosa soberanía de Dios.<sup>279</sup> Hay mucho traslapo entre el campo semántico de *hê dunamis* (el poder) y el de *he isjus* (la fortaleza), de modo que se complementan para obtener un mayor énfasis. *Dunamis*, con su forma verbal *dunamai* (“puedo”) es el término más amplio, con énfasis en la habilidad o capacidad para actuar. Dios se hace conocer por su *dunamis* (Ro 1:19-20; 9:17), cuya mayor manifestación es la cruz (1Co 1:18, 14). En Mateo 26:64 (Mr 14:62) se llama a Dios mismo el Todopoderoso (*hê dunamis*), y en Lucas 1:49, el Poderoso (*ho dunatos*). El énfasis de *isjus* cae más en la fuerza, a menudo física (*isjuô*, “soy fuerte”). Puede verse en la poderosa acción salvífica de Dios en la historia.

## “¡CUAN GRANDE ES ÉL!”

Tributen al Señor, seres celestiales,  
tributen al Señor la gloria y el poder.

Tributen al Señor la gloria que merece su nombre;  
póstrengante ante el Señor en su santuario majestuoso.  
(Sal 29:1-2)

Los cielos, Señor, celebran tus maravillas,  
y tu fidelidad la asamblea de los santos.  
¿Quién en los cielos es comparable al Señor?

<sup>279</sup> *Dunamis* e *isjus* forman parte de un complejo semántico que incluye también *kratos*, *energeia*, *bia*, *exousia*, *arjê*, y *kuriotês*. A menudo se combinan para lograr un mayor énfasis (Ef 1:19-21; 3:16, 20; 6:10: *endunamouthe...* *en tô kratei tês isjuos autou*; Fil 4:13; Lc 4:36; 9:1).

¿Quién como él entre los seres celestiales?  
 Dios es muy temido en la asamblea de los santos;  
 grande y portentoso sobre cuantos lo rodean.  
 ¿Quién como tú, Señor, Dios Todopoderoso,  
 rodeado de poder y de fidelidad?  
 [...] Dichosos los que saben aclamarte, Señor,  
 y caminan a la luz de tu presencia. (Sal 89:5-8,15)

“El fin primordial del ser humano es glorificar  
 a Dios y deleitarse en él para siempre.”  
 (Catecismo de Westminster)

Realmente, la más exacta definición posible de cada término de la doxología angelical de Apocalipsis 7:12 nos dejaría aún lejos de su verdadero sentido. La adoración es más que palabras. La gloria de Dios es más que una lista de atributos abstractos. La verdadera adoración es, más bien, *saber aclamarlo y caminar a la luz de su presencia* (Sal 89:15). Comenzaremos a penetrar en el significado de esta alabanza sólo cuando nosotros mismos, arrodillados, nos unamos de corazón con todos esos ángeles en su adoración. Sólo cuando la luz de la *doxa* divina resplandece sobre nosotros, y nos asombra y encandila, comenzamos a participar existencialmente en la alabanza del coro angelical.

La historia de la palabra *doxa* revela un fenómeno interesante. En el griego profano no significaba “gloria” sino “opinión”, “conjetura” (NIDNTT II:44). Sólo en el lenguaje bíblico llegó a significar la incomparable majestad propia de Dios, y nuestra adoración que la reconoce. Según S. Aalen (Coenen II:227), este es “uno de los ejemplos más claros del cambio de significación que pueden experimentar ciertos vocablos griegos bajo el influjo de la Biblia”. Ni en la Lxx ni en el Nuevo Testamento *doxa* ocurre con el sentido de “opinión”. En la Biblia es “una cualidad que esencialmente es propia de Dios” (Dt 28:58; Sal 22:23; 50:23; Is 42:8; Coenen II:227).

Por cierto, el análisis frío y técnico del lenguaje doxológico no pasaría de ser una mera “opinión” (es decir, *doxa* en sentido profano). Sólo el soplo del Espíritu de vida puede transformar nuestra exégesis en “adoración” (*doxa* en sentido bíblico).

Detrás del sentido bíblico de *doxa* está el término hebreo *kabod* (“ser pesado, honrado”; NIDOTT II:577).<sup>280</sup> Según B. Maggioni (NDTI:597), aunque no se sabe por qué los Setenta (Lxx) escogieron la palabra *doxa*, “lo decisivo no es la lengua griega, sino el *kabod* del Antiguo Testamento”, el “peso” del ser de Dios. Ese sentido literal de *kabod* debe advertirnos contra toda “adoración” liviana o frívola. El culto y la alabanza deben tener “peso”.

En muchos pasajes *kabod* pierde el sentido de “peso” y significa “gloria, honra”. Dios pone su *kabod* en el tabernáculo de Moisés (Ex 40:34-35) y en el templo de Salomón (1R 8:10-12; Sal 26:8). Con el exilio a Babilonia, según Ezequiel, Dios quita su gloria del templo y lo traslada hacia el este (Ez 9:3; 10:4, 18-19; 11:22-23). En el futuro Dios será glorificado en el nuevo templo (Ez 43:1-5; 44:4; Hag 1:8). Según Isaías 60:7 (hb.) el templo es “la casa de su belleza” (*tif'eret*). En estos textos, el *kabod* es la hermosa manifestación de la presencia de Dios mismo.

Esa presencia de Dios “se manifiesta con esplendor, luminosidad, fascinación” (NDTI:597; la nube expresa también el misterio numinoso\* de la presencia divina). Según el salmo 145, “se hablará del esplendor de tu gloria y majestad... para que todo el mundo conozca tus proezas y la gloria y esplendor de tu reino” (145:5, 12). En el juicio, los pecadores han de esconderse “de la presencia temible de Jehová, y del resplandor de su majestad” (Is 2:10, 19, 21 RVR). Según Is 66:11, los fieles se deleitarán “con el resplandor de su gloria” (RVR). La gloria de Dios es su hermosura

<sup>280</sup> Según Gn 13:2, Abraham era “muy glorioso” (*kebod meod*) por sus muchas posesiones; el pecado de Sodoma era “muy pesado” (Gn 18:20); José en Egipto tenía “gloria” por su alta posición (“peso” social), etc. Por excelencia, el rey tenía gloria (2S 6:20; 1Cr 29:28, etc.). Según Sal 8:5, Dios coronó de gloria y de honra al ser humano, pero esa gloria es como la flor o la hierba que se desvanecen (Is 40:6-8).

incomparable (Is 35:1-2; Sal 29:1-4). Adorar a Dios es habitar en la casa del Señor... para contemplar la hermosura del Señor y recrearse en su templo (Sal 27:4).

Muy particularmente, el *kabod* de Dios es luz. La gloria de Dios resplandece desde Sión (Sal 50:2; Dt 33:2; Hab 3:3-4). La clásica bendición reza: “Jehová haga resplandecer su rostro sobre ti” (Nm 6:25). La promesa de la futura gloria de Sión dice: “Levántate, resplandece; porque ha venido tu luz, y la gloria de Jehová ha nacido sobre ti... sobre ti amanecerá Jehová, y sobre ti será vista su gloria. Y andarán las naciones a tu luz...” (Is 60:1-3; cf. Sal 89:15). Cuando Moisés bajó del Sinaí, “la piel de su rostro se había vuelto radiante, por haber hablado con Yahvé”, aunque él no se daba cuenta de que su rostro reflejaba la gloria divina (Ex 34:29-30 BJ).

En el Nuevo Testamento predomina fuertemente el concepto de gloria como luz y esplendor. Al nacer Jesús, “la gloria del Señor los envolvió [a los pastores] en su luz” (Lc 2:9). En la transfiguración de Cristo, “su rostro se transformó, y su ropa se tornó blanca y radiante”, y los tres discípulos “vieron su gloria” (Lc 9:29-32). En el camino a Damasco, Saulo fue sorprendido por “una luz del cielo, más resplandeciente que el sol, que con su resplandor” los envolvió a él y a sus acompañantes (Hch 26:13; cf. 9:3; 22:11). La nueva Jerusalén que vio Juan “resplandecía con la gloria de Dios, y su brillo era como el de una piedra preciosa... la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera”, de modo que las naciones caminarán a su luz (21:11, 23-24).

¡Que figuras de lo que debe y (por la gracia de Dios) puede ser nuestra adoración! En el culto la gloria de Dios nos rodea y nos envuelve, como a los pastores y a Pablo; nos invita a vivir una vida tocada por el resplandor glorioso de la presencia de Dios. En el culto, el Espíritu nos permite ver a Cristo glorificado, como en su transfiguración.<sup>281</sup> Y el culto hace de la comunidad de fe una

<sup>281</sup> En tiempos difíciles, podemos hacer nuestra la experiencia de Isaías: “El año de la muerte del rey Uzías, vi al Señor...”. En la isla penal, Juan estaba en el Espíritu y vio a un Cristo vivo que le acompañaba (1:9-10, 13).

ciudad luminosa, resplandeciente con la gloria de Dios, en medio de las naciones (Ap 21:10-11).

El Nuevo Testamento subraya especialmente que toda la gloria divina se encarnó en Jesús de Nazaret (Jn 1:14; 2:11; 14:9; Col 1:19; 2:9). Cristo es “el resplandor de la gloria de Dios” (Heb 1:3). Cuando lo mataron, estaban crucificando al “Señor de la gloria” (1Co 2:8). Cristo tuvo gloria junto con el Padre antes de la fundación del mundo (Jn 17:5, 24). En toda su vida manifestó la gloria de Dios (17:4) y le pide al Padre que lo glorifique en su muerte para a su vez él glorificar al Padre (17:1, 5). La gloria que Dios le dio a Jesús, éste la trasmittió a sus discípulos (17:22, 24), y él es glorificado por medio de ellos (17:10). En el día final, Cristo vendrá en la gloria de su Padre (Mt 16:27; 19:28; 24:30; 25:31 y paralelos).

Según Juan 1:14 “el Verbo se hizo hombre... Y hemos contemplado su gloria (*doxa*)... lleno de gracia (*jaris*) y de verdad (*alêtheia*)”. Dos importantes pasajes del Antiguo Testamento giran alrededor de los mismos términos clave de este texto. En Éxodo 33:18-34:6, Moisés pide ver la gloria (*kabod*) de Dios, pero Dios le dice que ningún humano (“carne”) puede ver su rostro y vivir (cf. Jn 1:18). Dios hace pasar ante Moisés su gloria (33:22) y le permite ver su espalda (33:23). Luego, Dios se revela a Moisés como “grande en misericordia y verdad” (34:6; cf. Jn 1:14, 17).

Isaías 40:5-8 trabaja aún más directamente con el mismo lenguaje del prólogo del cuarto Evangelio. El Señor promete que “se manifestará la gloria (*doxa*; Jn 1:14) de Jehová y toda carne (*sarx*; Jn 1:14) juntamente la verá” (40:5 RVR; Jn 1:14 “vimos”). Pero “toda carne es hierba, y toda su gloria como flor del campo” (40:6). Hierba y flor se secan (40:7), “mas la palabra (*logos*; Jn 1:14) del Dios nuestro permanece para siempre” (40:8). Precisamente, en esa carne débil y vulnerable, que se marchita como hierba, el Verbo hizo una perfecta “exégesis” de Dios (Jn 1:18 gr.). En la misma carne nuestra (cf. Ro 8:1-3), Jesús “hizo visibles” la gloria, la gracia y la veracidad divinas, para que

nuestros ojos pudieran verlas. Por eso Jesús dijo: "Si crees verás la gloria de Dios" (Jn 11:40).

2 Corintios 3-4 es también una relectura de la revelación de la gloria divina a Moisés (Ex 34:29-30). En medio de un complicado argumento sobre la relación entre los dos Testamentos (3:4-4:12), Pablo inserta un pasaje de elevado tono doxológico:

Así, todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados a su semejanza con más y más gloria por la acción del Señor, que es el Espíritu... Porque Dios, que ordenó que la luz resplandeciera en las tinieblas, hizo brillar su luz en nuestro corazón para que conociéramos la gloria de Dios que resplandece en el rostro de Cristo (2Co 3:18; 4:6).

En este pasaje el apóstol Pablo no sólo se compara con Moisés, quien miró la gloria (*kabod*) de Dios en el monte, sino que constata una superioridad suya y nuestra sobre el mismo Moisés. En efecto, Moisés tuvo que cubrir su rostro con un velo (Ex 34:33) para que el pueblo no viera que su gloria era pasajera (2Co 3:7); la misma era sólo un anticipo de la gloria perfecta que había de traer el Mesías. En cambio, la gloria que nosotros contemplamos en Cristo es definitiva y perdurable, y por eso la contemplamos "con el rostro descubierto" (3:18).

El reflejo de gloria con que Moisés bajó del Sinaí no tuvo poder para transformar al pueblo de Israel, pero la revelación de Dios en el rostro de Cristo nos hace a nosotros también "reflectores" de su gloria. Por eso Pablo habla del "evangelio de la gloria de Cristo" (4:4 gr.). Nuestra contemplación "cara a cara" de la gloria de Dios en Cristo nos va transformando "de gloria en gloria" por la acción del Espíritu (3:18 RVR). En esta luminosa transformación Pablo ve un paralelismo con la creación, cuando Dios creó la luz (Gn 1:3), y un anticipo (o más, un inicio eficaz) de la nueva creación.

Aquí encontramos hermosas figuras de la adoración. En ella nosotros vemos la resplandeciente gloria de Dios en el rostro de

Cristo. Nuestro propio rostro comienza a reflejar el de Cristo,<sup>282</sup> como un espejo, y somos transformados más y más a la imagen de aquel Verbo encarnado, que hizo visible la gloria, gracia y autenticidad de Dios mismo. La adoración es "contemplar la hermosura del Señor" (Sal 27:4), con su propia gloria puesta sobre nuestra vida y obra (Sal 90:17), y comenzar ahora a ser "semejantes a él, porque lo veremos tal como él es" (1Jn 3:2; cf. 1Co 13:12).

En 1961, el traductor y escritor inglés J. B. Phillips escribió un valioso libro titulado *Your God is too Small* (Tu Dios es demasiado pequeño). Según Phillips, muchos creen en un Dios reducido, domesticado, anticuado, inadecuado ante los desafíos de nuestro tiempo. Por eso, este autor nos llama a creer en un Dios realmente grande. Bien dice el cántico: "¡Tenemos un Dios muy, muy grande!"

Con razón el salmista exclamó: "Engrandezcan al Señor conmigo; exaltemos a una su nombre" (Sal 34:3). Paternus, obispo de Tomi (siglo 6), dejó a su hijo una carta que es para nosotros también un llamado a la adoración:

Primero que nada, hijo mío, piensa magníficamente de Dios. Magnifica su providencia; adora su poder; frecuenta los cultos; y ora a él frecuente y fervientemente. Lleva a Dios siempre en tu mente; enseña a tus pensamientos a reverenciarle a él en todo lugar, porque no hay lugar donde él no esté. Así, mi hijo, teme y adora y ama a Dios; sobre todo y siempre, piensa magníficamente de Dios.

En verdad, ¡nuestro Dios es muy, muy grande! ¡Adorémosle en espíritu y en verdad!

<sup>282</sup> Nuestro entusiasmo por la visión de la gloria divina no debe volvernos espiritualmente egocéntricos. Un narcisismo piadoso no es lo mismo que una auténtica espiritualidad cristiana. Moisés, cuando bajó de la presencia majestuosa de Dios, no se daba cuenta de que su rostro resplandecía. Su mirada estaba puesta en Dios, no en el brillo espiritual de su propia cara.

### iii. El diálogo con el anciano (7:13-17)

Un poco abruptamente, después de las dos alabanzas (7:10, 12), el texto introduce una conversación entre Juan y uno de los ancianos. Este tipo de conversación era un mecanismo literario bastante común, tanto en el Antiguo Testamento (Ez 37:3-5; Dn 9:20-22; Zac 4:2-14; 5:5-6; 6:4-5; Ap 17:7-9) como en la literatura apocalíptica (*AscIs* 9.25-26; *4 Esd* 2.42-48; 4.1).<sup>283</sup> Lo más común es un intercambio entre un ángel y el profeta, pero a veces entre Yavé y el profeta (Jer 1:11, 13; 24:3; Am 7:8), entre dos seres angelicales (Dn 8:13-14), o, como aquí, entre un ser celestial y el profeta (cf. 5:5). Este pasaje es uno de los muy pocos en el Apocalipsis que explican el significado de una visión (cf. 1:20; 17:7-9), lo cual destaca su importancia y agudiza la atención del lector.

El anciano le hace a Juan dos preguntas retóricas: “¿Quiénes son y de dónde vienen” los que están vestidos de blanco? (7:13). Juan no sabe, pero está seguro de que el anciano podrá explicárselo (7:14),<sup>284</sup> el cual responde con un poema de cuatro estrofas, de tres renglones cada una (7:14b-17; Rist 1957:421; Charles 1920 I:213). El anciano contesta la doble pregunta con una sola frase: “Aquéllos son los que están saliendo de la gran tribulación” (v. 14b).<sup>285</sup> Después contesta otra pregunta, que no había sido formulada: ¿cómo adquirieron sus túnicas blancas (14c)? Finalmente, describe muy hermosamente la felicidad eterna de los redimidos (7:15-17).<sup>286</sup>

La frase “saliendo de la gran tribulación” (*hē thlipsis hē megalē*) parece ser bien específica, pero su sentido no es del todo claro. El artículo definido repetido en posición atributiva (“la tribulación, la grande”) es enfático y nos hace pensar en la “gran tribulación” de que habla Marcos 13:19, 24 y Mateo 24:21, 29.<sup>287</sup> Con nuestra moderna escatología sistemática esta correlación

<sup>283</sup> 4 *Esdras* 2:42-48 es muy similar a Apocalipsis 7:13-14, pero debe recordarse que los caps. 1-2 y 15-16 de 4 *Esdras* son posteriores (siglo 3 d.C.).

<sup>284</sup> La presencia del pronombre *su* pone el énfasis en la persona del anciano: “el que sabe eres tu”. El vocativo *kurie mou* era una forma común de saludo, especialmente a seres sobrenaturales.

<sup>285</sup> El griego de 7:14b es muy irregular. Literalmente puede traducirse: “éstos son los que vieniendo de la tribulación, la grande, y lavaron...”. El participio presente (*erjomenos*) es aspectual más que temporal; significa que el “venir” de ellos es sincrónico con los dos verbos aoristas asociados: lavaron y emblanquecieron.

<sup>286</sup> Estrictamente, si se quiere precisar más, podríamos decir que la descripción de 7:9-17 corresponde a lo que en teología se llama “estado intermedio”, más que al estado final (la nueva tierra de Apocalipsis 21-22).

<sup>287</sup> La frase *hē thlipsis hē megalē* ocurre sólo aquí en la Biblia. En los padres apostólicos la frase ocurre varias veces, hasta con tres artículos (la tribulación, la grande, la venidera), pero siempre para persecuciones actuales o anticipadas en el futuro inmediato (*PastHerm*, “Visiones”, 2.2.7; 2.3.1.4, 3.2.1; 4.1.1; 4.2.4-6; 4.3.6; cf. *Did* 5.2; *Cor* 59.4; *OrSib* 3.187. Carballo 1997:16 se equivoca al citar las referencias de Hermas, que aparentemente no consultó, por lo que malentiende la frase como alusión a la “gran tribulación” final). Wilcock (1986:82) advierte del peligro de saltar de la presencia del artículo en 7:14 a “un evento específico”, cosa que considera sobreinterpretar erróneamente el griego original. Cf. Wall 1991:120-121.

parece muy natural y obvia,<sup>288</sup> pero no es tan seguro que Juan de Patmos haya estado pensando en esos mismos esquemas.

Las demás veces que *thlipsis* ocurre en el Apocalipsis se refiere claramente a los actuales sufrimientos de Juan y los lectores (1:1, 9; 2:9-10), o a futuras persecuciones de ellos (2:22).<sup>289</sup> La única otra mención de “gran tribulación” (sin artículo, igual que en Mt 24:21) es 2:22, que se refiere a sufrimientos punitivos contra los cómplices de “Jezabel”, en Tiatira, y no a otra época al final de la historia. Además, Juan nunca utiliza la terminología típica de la tribulación de Marcos 13 y Mateo 24: la abominación de desolación, los dolores de parto (*ōdin*), y la frase “como no la ha habido... ni la habrá”.<sup>290</sup> Juan de Patmos describe la crisis escatológica con otros términos: la furia del dragón y sus aliados, los septenarios de ira divina, el Armagedón, y otros.<sup>291</sup> Pareciera, entonces, que importantes aspectos del concepto tradicional de “la gran tribulación” vienen más de nuestra escatología sistemática que del texto del Apocalipsis.<sup>292</sup>

Aunque 7:14 podría ser el único texto del Apocalipsis que esté describiendo el período final de sufrimiento escatológico como “la gran tribulación”, es igualmente posible que Juan se esté refiriendo aquí no a un período específico de tiempo sino a una forma específica, muy grande, de sufrir por la fe (*thlipsis megalē*). El uso más común de *thlipsis* en el Nuevo Testamento, con muy pocas excepciones, se refiere a las tribulaciones de los cristianos y, sobre todo,

<sup>288</sup> Ladd (1978:103-104), Beasley-Murray (1974:147), Lilje (1957:137), Wikenhauser (1981:117), Ryrie (1968:52-54), Carballo (1997:155) y muchos otros lo aplican a la gran tribulación final, todavía futura.

<sup>289</sup> Pablo es el autor bíblico que más usa *thlipsis*, pero nunca para referirse a un período al final de la historia; por el contrario, siempre lo usa respecto a los sufrimientos de Cristo y de los cristianos. Hechos 7:10-11 habla aun de la *thlipsis megalē* (“gran tribulación”, igual que en Mt 24:21) en tiempos de José (cf. Hch 11:19; 14:22; 20:23). El cuarto Evangelio tampoco usa *thlipsis* para referirse a un período futuro, sino siempre respecto a los sufrimientos nuestros (Jn 16:21, 33).

<sup>290</sup> A diferencia del Apocalipsis, 1QM 1.11-12 (cf. 15.1, 6) habla de “el día de la calamidad”, en un lenguaje similar al discurso del monte de los Olivos: “Será un tiempo de tribulación para todo el pueblo redimido por Dios. De todas sus tribulaciones, ninguna será como ésta, desde su aceleración hasta que se complete la redención eterna” (GarcíaM 1992:146; cf. 160). Es claro por el contexto que se refiere a la guerra de los hijos de la luz contra Kittim, que se suele interpretar como la guerra civil judía (Mt 24:21; 1 Mac 9:27; Ford 1975:127). 1 Mac 9:27 usa una frase similar para describir una persecución en el siglo 2 a.C.

<sup>291</sup> Debe aclararse también que la frase “tres años y medio”, típica en el Apocalipsis, no aparece en los pasajes de la gran tribulación. La teoría de que “la gran tribulación” será de siete años (o de dos partes de tres años y medio) se basa en una errada interpretación de Dn 9:25-27 y en una ilegítima transferencia de la semana setenta de Dn 9:27 al libro del Apocalipsis. Después de Antíoco Epifanes, la referencia a “tres años y medio” quedó como un código simbólico para referirse a una persecución blasfema y satánica.

<sup>292</sup> Por el contexto de Mt 24:21, es evidente que la referencia inmediata de “gran tribulación” es la destrucción de Jerusalén del año 70 d.C. (24:2, 15-22). Lo de no volver a la casa, o de la mujer encinta, etc., no corresponde para nada al “rapto” ni al último período de la historia. Desde 24:15 hasta 24:22, el contexto es claramente el asedio de Jerusalén por las tropas romanas.

de Cristo. El apóstol Pablo afirma que sus propios sufrimientos van completando lo que falta de las tribulaciones (*tōn thlipseōn*) de Cristo (Col 1:24). Con esa y otras pruebas, Schlier sostiene que *hē thlipsis hē megalē* en 7:14 se refiere a la máxima identificación con la *thipsis* de Cristo, en el martirio (Kittel III:144; cf. Porter 1997:1181; González Ruiz 1987:127).

Por otra parte, la misma frase (sin los artículos) en Mateo y Marcos señala el gran período de tribulación escatológica, concepto que fue muy común e importante en la escatología judía (StrB IV:977-986; Kittel III:145). Sin embargo, aun si Juan estuviera pensando en esa misma “gran tribulación”, nada indica que pensara en una sola generación futura que no incluyera la suya.<sup>293</sup> Ya hemos señalado que la escatología neotestamentaria, incluso la del Apocalipsis, está marcada por la tensión dialéctica entre el “ya” y el “todavía no”. El hecho que 1 Juan 2:18 declare que “muchos son los anticristos que han surgido ya”, y que, por lo tanto, ya estamos en el último tiempo, no contradice el anuncio del “hombre de maldad” futuro, de 2 Tesalonicenses 2:3-12. Los Evangelios sinópticos, analizados exegéticamente, relacionan “la gran tribulación” con la guerra judía (Mt 24:15-22; Mr 13:14-20; Lc 21:20-24),<sup>294</sup> y en el Apocalipsis el equivalente ocurre en primera instancia bajo el Imperio Romano (17:7-17). De igual manera, tanto la destrucción de Jerusalén (Lc 19:42-44) como la de “Babilonia” (Ap 18:1-19:6) tienen características de un juicio final proléptico\*. En todo esto, el “ya” y el “todavía no” no se contradicen ni se excluyen, sino que se complementan.

Aunque el pasaje da por sentado que todos estos redimidos han pasado por “la gran prueba”, no implica necesariamente que a todos ellos los han matado ni que sólo los mártires entrarán en esta gran multitud. Hemos visto que la “multitud innumerable” (7:9) cumple con la promesa hecha a Abraham y representa a todo el pueblo de Dios. Sin embargo, todo creyente fiel está expuesto a la posibilidad real de sufrimiento (Jn 16:33; Mt 16:24). “Es necesario pasar por muchas dificultades (*pollōn thlipseōn*) para entrar en el reino de Dios” (Hch 14:22; ¡nada de un evangelio fácil, de gracia barata, para Lucas!). Juan vislumbra tiempos de severísima persecución y escribe para animar la valentía de los candidatos al martirio. Por eso, aquí (como en 20:4-6) da especial énfasis a los mártires sin excluir a los demás fieles.

<sup>293</sup> Según Beale (1999:434) la frase de 7:14, con los artículos, debe entenderse como referida a la tribulación profetizada por Daniel y Jesús, pero esa gran tribulación ocurre a través de la historia del cristianismo y no sólo al final de la historia. Cf. Beale 1997:330, 337. Schlier afirma que “esta tribulación, que en el judaísmo era futura, según el concepto cristiano ya ha comenzado” (Kittel III:146). La gran tribulación, según Schlier, comenzó con los sufrimientos (*thlipseis*) del mismo Mesías. Beale (1999:486) ve evidencia de esto también en 22:18, donde las plagas del libro (trompetas, copas) pueden afectar a los lectores del siglo I y no sólo a las futuras generaciones.

<sup>294</sup> En ese sentido, la expresión “como no la ha habido... ni la habrá” debe entenderse, básicamente, como un modismo equivalente a “el acabose” del sufrimiento (cf. Ex 10:14; 1 Mac 9:27). Si fuera literal, significaría que “la gran tribulación” final sería menos horrenda que la guerra civil judía a la que se refieren los sinópticos.

Comoquiera que se interprete esta frase de 7:14, lo más dudoso sería relacionarlo con el “rapto pretribulacionista” de la iglesia. Tanto el griego (*erjomenoi ek tēs thlipseōs tēs megalēs*) como el contexto dejan muy claro que estos creyentes estuvieron dentro de esa “gran tribulación” (no fueron “arrebatados” antes) y fueron fieles hasta las últimas consecuencias. Algunos de ellos son, sin duda, los mismos que fueron hechos mártires por acción de la bestia, y que estarán en la primera resurrección (20:4), después de la tribulación final (cf. Mt 24:29; Mr 13:24).

En los dos renglones finales de la primera estrofa, el anciano explica cómo la multitud llegó a vestir ropas blancas: “Ellos lavaron sus túnicas (*tas stolas*), y las blanquearon en la sangre del Cordero” (7:14b gr.).<sup>295</sup> Ya hemos visto que la ropa limpia (o sucia 3:4, cf. Is 64:6) es un tema frecuente en el Apocalipsis (3:4-5, 18; 22:14; cf. 6:11; 19:14). En general, simboliza un carácter puro (Ap 3:4-5; 1Co 6:11; 19:8, 14), o también pertenencia a la esfera celestial (Ap 4:4; 6:11). Sin embargo, en este contexto cultural las *stolas leukas* pueden entenderse también como vestiduras sacerdotales (cf. 1:6; 5:10; ver 7:9).

El anciano explica que esas vestiduras son muy limpias no por mérito propio de quienes las visten sino porque han sido lavadas y blanqueadas mediante el sacrificio del Cordero. Aunque los fieles mismos son el sujeto de estos verbos activos (gr. aoristo, “lavaron”), el efecto purificador no se debe a la acción de ellos sino a la sangre del Cordero. Pues “la salvación viene de nuestro Dios” (7:10) y toda la gloria es para el Señor (7:11). La sangre de Cristo nos limpia de todo pecado (1Jn 1:7; Heb 9:14) y nos hace más que vencedores.

Lo de “blanquear sus túnicas en la sangre del Cordero” (7:14c) es obviamente simbólico y fuertemente paradójico. No parece haber otro pasaje, ni en la Biblia ni en la literatura apocalíptica, que diga exactamente lo mismo.<sup>296</sup> Evidentemente, se trata de un aporte original de Juan de Patmos, inspirado por su fuerte teología del Cordero crucificado. Puede ser una relectura apocalíptica de Isaías 1:18, de Génesis 49:11-12 (“lava... su manto... en la sangre de las uvas”; el mismo pasaje al que alude el anciano en Apocalipsis 5:5; cf. Gn 49:9), o de Éxodo 24:8 (al confirmar el pacto, Moisés roció al pueblo con la sangre del sacrificio; cf. Ex 19:10, 14). Podría haber también una alusión indirecta a la sangre sobre los dinteles de las casas, en Éxodo 12:7.

Bauckham (1993A:227) propone como clave para interpretar 7:14 su relación con 12:11 (más que con 1:5 o 5:9). Ningún pasaje muestra más profundamente el sentido teológico del martirio cristiano y su estrecha identificación con el sacrificio de Cristo. Este himno (12:10-12), en medio de la lucha contra el dragón, celebra una triple victoria. El triunfo celestial de

<sup>295</sup> Juan puede haber derivado este lenguaje de Dn 11:35 y 12:10 (“purgados, lavados y blanqueados” BJ), pero el sentido es distinto.

<sup>296</sup> Is 1:18 y otros pasajes afirman que Dios limpia al pecador, o que la sangre santifica y purifica, o que las vestiduras manchadas se cambian por limpias (Zac 3:3-5; el cambio de ropa), pero sólo aquí la misma sangre emblanquece la ropa.

Miguel contra el dragón y sus huestes (12:7-9) se atribuye a Dios (12:10, ampliando 7:12) y a la sangre del Cordero (12:11; 7:14). Despues, abruptamente, y con poco respeto por la sintaxis, el himno cambia a la tercera persona plural, para introducir unos actores que no parecían tener que ver con la derrota del dragón por acción de Miguel: "Ellos (los mártires cristianos) lo han vencido por medio de la sangre del Cordero...; no valoraron tanto su vida como para evitar la muerte" (12:11).

Cuando fieles cristianos, como miembros orgánicos del cuerpo de Cristo, completan en sí mismos "lo que falta de las aflicciones de Cristo" (*husterêmata tōn thlipseôn toû Jristou*; Col 1:24), se hacen partícipes reales de la muerte de Cristo. "Mueren con Cristo" literalmente. Aunque para nuestra salvación el sacrificio de Cristo fue completo (en ese sentido, no le faltan sufrimientos), aquellos que toman su cruz para "seguir al Cordero por dondequiera que va" renuevan la muerte del mismo Jesús, la viven de nuevo en su propio cuerpo, y actualizan la eficacia del testimonio (*marturia*) de él. Según Bartina (1967:694), ellos, como seguidores del Cordero, demuestran su "afinidad martirial" con el Crucificado. Más que por la muerte física de ellos, por su testimonio hasta el fin (Ap 2:13; 12:17) emblanquecieron sus túnicas. Sin embargo, el valor del testimonio de ellos se deriva del testimonio del Cordero (12:11).<sup>297</sup>

Esto no debe malentenderse como salvación por las obras, en sentido pelagiano, pero tampoco como gracia barata. Quienes se enlistan como seguidores del Cordero, comprometen su vida entera. "Cuando Cristo nos llama, nos llama a morir".<sup>298</sup> La fe en sentido bíblico es mucho más que mera profesión verbal; es entrega total, hasta las últimas consecuencias (cf. Jn 13:1). Aquí, nos dice Boring (1989:131), la cristología y el discipulado se fusionan y se vuelven acción.

En su libro *El llamado ineludible* ("El cristiano testigo-mártir", pp. 75-83), Kenneth Strachan hace comentarios muy desafiantes sobre la relación esencial entre martirio y misión. A partir del caso de Dietrich Bonhoeffer, comenta:

Jesucristo llama a sus discípulos a esta clase de testimonio. Los tiempos exigen esta clase de testimonio... Todo cristiano es requerido a esta clase de testimonio... El mundo del siglo 20 necesita desesperadamente al cristiano del siglo 1, al testigo-mártir que en último término es la única clase de testimonio que puede verdaderamente representar al Siervo Sufriente de Dios... De ahí que el llamado a testificar sea un llamado a aceptar la muerte.<sup>299</sup>

<sup>297</sup> Por eso ni 7:14 ni 12:11 afirman explícitamente que todos ellos han muerto, sino que están dispuestos hasta la muerte.

<sup>298</sup> Dietrich Bonhoeffer 1968:82, traducción personal del original.

<sup>299</sup> K. Strachan 1969:76; Strachan concluye el capítulo con las siguientes palabras: "Una de las trágicas ironías de nuestra edad moderna es que los mayores sacrificios en la lucha actual del mundo los hacen los no-cristianos, y que el cristiano viva tan confortable y seguro en medio de todo ello" (pp. 82-83). Lamentablemente, esas palabras de 1964 serían aún más ciertas para las décadas siguientes en América Latina.

La segunda estrofa de la respuesta del anciano (7:15) describe la relación de los fieles victoriosos con Dios: están delante de la presencia del Señor rindiéndole culto perpetuo, y están cobijados por su tabernáculo (gr.). Ya lavados y santificados, igual que Israel, pueden recibir la revelación y el pacto de Dios (Ex 19:10, 14; 24:8); lavados, como los antiguos sacerdotes de Israel (Ex 19:4; 30:18-21; 40:12, 30-32; Lv 8:6), ya pueden estar ante Dios y celebrar en su presencia.

El privilegio de los redimidos es incalculablemente grande. Nadie hubiera sospechado que al majestuoso escenario celestial de Apocalipsis 4-5 vendría a incorporarse una inmensa muchedumbre de creyentes humanos. Al igual que la otra multitud (los millares de millares de ángeles, 5:11; 7:11; 8:2), éstos están en pie ante Dios y le adoran incesantemente (7:15). Es más: rinden culto a Dios "en su templo" (*en tô naô*; 7:15).<sup>300</sup> *Naos* aquí significa el interior del templo (cf. 11:1-2, 19), a diferencia de *hieron*, que suele referirse a los recintos enteros del templo (cf. 11:2, atrios).<sup>301</sup> El privilegio de entrar al *naos* se limitaba estrictamente a los sacerdotes (1Cr 9:33).

El edificio del templo (*naos*) estaba "protegido" por una serie de "atrios" (*aulê*; *jazer*) progresivamente excluyentes. Uno entraba al *hieron* por el "atrio de los gentiles", cuyo límite estaba marcado por rótulos que amenazaban de muerte a cualquier extranjero (no judío) que pasara más adelante.<sup>302</sup> Después seguía el "atrio de las mujeres", cuyo límite no podían pasar ellas, y que conducía al "atrio de Israel" (o de los hombres). Sólo los levitas podían entrar en "el atrio de los sacerdotes", donde estaba el altar de los holocaustos. Al lugar santo, ya dentro del mismo templo, sólo podían entrar los sacerdotes que cumplían servicios litúrgicos, después de lavarse y prepararse debidamente. Y al lugar santísimo, la misma morada de Yahvé y el *naos* por excelencia, sólo entraba el Sumo Sacerdote una vez por año, en el día de la expiación (Heb 9:7).<sup>303</sup>

¡Cuán revolucionario es entonces el cuadro que presenta Apocalipsis 7! Esta multitud multinacional y pluricultural (7:9), de una iglesia ya mayoritariamente gentil, salta todas las barreras y entra directamente en la

<sup>300</sup> "Templo" aquí no es literal; se refiere a la presencia más íntima de Dios en medio de su pueblo.

<sup>301</sup> Como toda el área del templo era sagrada, se llamaba *hieron*. Pero *naos*, aunque incluía todos los recintos del templo (Mt 27:5), significaba básicamente "la morada de la deidad" (del verbo *naô*, "morar"), y tanto en el griego clásico como en el bíblico tendía a poner énfasis en el santuario central (el lugar santísimo del templo judío: Mt 27:51; Ap 11:19; LouwN 7:15; LSJ II:1160).

<sup>302</sup> Una de estas piedras, descubierta en 1871, está en el museo del Oriente antiguo, en Estambul. Su mensaje, en griego (otras en latín), reza: "Ningún extranjero puede pasar esta barandilla y entrar al santuario. Cualquiera que pase será culpable de la pena de muerte que inevitablemente seguirá". Ver Deissmann 1995:79-81; cf. Hch 21:28; Ef 2:14; GJ 5.5.2; 6.2.4; Ant 15.11.5.

<sup>303</sup> Vine (1985:621) señala que el mismo Jesús, por ser de la tribu de Judá, no podía entrar al *naos* (cf. Heb 7:12-13; 8:4), pero ahora ha entrado al mismo lugar santísimo (Heb 9:12, 25).

plena presencia de Dios para servirle “día y noche... en su templo” (7:15).<sup>304</sup> No queda ningún rastro de segregación racista, ni de discriminación machista, ni de dicotomía entre clero y laicado. Al igual que los cuatro seres vivientes, los veinticuatro ancianos y los millares de ángeles, éstos están ante la misma presencia de Dios en el lugar santísimo (cf. 11:19).

El último renglón de la segunda estrofa ofrece una nueva promesa: “El que está sentado en el trono extenderá (*skēnōsei*) su tienda sobre ellos” (7:15 gr.).<sup>305</sup> Esta nueva promesa se vincula con toda la temática del éxodo que corre por el pasaje (incluso las alusiones a la fiesta de las Enramadas), y con la mención inmediatamente anterior del *naos*. Originalmente el santuario era un tabernáculo, y en Apocalipsis 15:5 el templo celestial se describe como “el Santuario de la Tienda del Testimonio” (BJ; *ho naos tēs skēnēs tou marturiou*).

Que Dios haría tabernáculo con su pueblo era un elemento del pacto de Yahvé con Israel (Lv 26:11; Sal 68:16) y una promesa repetida muchas veces en el Antiguo Testamento (Ez 37:27; Zac 2:10-13; cf. Sof 3:17).<sup>306</sup> Llama la atención que en muchos de estos textos, al igual que en 7:14-16, esta presencia divina siga a la purificación del pueblo (Is 4:2-6; Ez 43:7, 9; Jl 3:21; 1 En 45.4-5; la fiesta de las Enramadas era precedida por el día de expiación). Como en algunos otros pasajes, aquí Dios pone su tienda no en medio del pueblo sino sobre ellos (7:15; *ep' autous*), como abrigo o protección (Is 4:5-6).<sup>307</sup>

El verbo *skēnōō* (“extender su tienda”; 7:15) tenía una fascinación especial para los judeo-cristianos debido a su sonido muy similar a la palabra rabínica *shekinah*, la “nube de gloria” que manifestaba la presencia divina.<sup>308</sup> Esta correlación, con base en la asonancia de las dos palabras y la relación de las mismas con el tabernáculo en el desierto, hace el nexo entre el concepto de tienda (*skēnē*; 7:15), de santuario (*naos*; 7:15), y de gloria (*doxa*; 7:12). A

<sup>304</sup> En el culto en Jerusalén, el ritual incluía cerrar las puertas del templo después del último sacrificio, y abrirlas por la mañana antes del primer sacrificio (Aune 1998A:475; Schürer 1979 II:286-287; cf. Ez 46:1-3; Hch 26:7).

<sup>305</sup> Con *skēnōsei* los verbos cambian al futuro, pero es dudoso que eso signifique algún cambio de perspectiva temporal o de sentido.

<sup>306</sup> Según Eclo 24:7-12, la Sabiduría (*sofia*, aquí personificada) buscó morada por todas partes, hasta que el Creador le mandó poner su tabernáculo en Israel, en la Tienda Santa.

<sup>307</sup> 1 En 62,14 se parece bastante a Ap 7:15-17: “Y el Señor de los espíritus morará sobre ellos; con ese Hijo del hombre morarán y comerán, se acostarán y se levantarán por los siglos de los siglos” (DiezM IV:85, corregido por Charlesworth y R. H. Charles). Cf. 1 En 39.6-7; 45.4. Ford (1975:119) cita también un targum de Is 4:2-6: “Y el Señor creará sobre todo el santuario del Monte Sión, y sobre el lugar de la morada de la *shekinah*, una nube de gloria; será una cobertura sobre ella... pues con mayor gloria que la que había prometido, la *shekinah* la protegerá como con un dosel. Y sobre Jerusalén estará la cobertura de mi nube para protegerla del calor de día, y como abrigo de protección de tempestad y lluvia”.

<sup>308</sup> *Shekinah* se derivó del verbo hebreo *shakan*, “morar” (*mishkan*, “morada, tabernáculo”). La LXX utiliza *kataskēnoō* mucho más que *skēnōō*. Cf. Ex 13:21 nube/fuego; 40:34 nube; 1R 8:10 (templo de Salomón); Is 4:4-6. En el Nuevo Testamento *skēnōō* ocurre sólo en Jn 1:14 y Ap 7:15; 12:12; 13:6 y 21:3.

veces *shekinah* funcionaba también como un circunloquio para el nombre de Dios. Charles (1920 I:215) y otros traducen Apocalipsis 7:15b: “Su *shekinah* morará sobre ellos”.

El targum palestinense de Levítico 23:43 relaciona la *shekinah* con las chozas de la fiesta de las Enramadas: Dios instituye la fiesta “a fin de que sepan vuestras generaciones que bajo las nubes de la gloria de mi *shekinah* en forma de cabañas hice habitar a los hijos de Israel”.<sup>309</sup> La tradición judía tardía tendía a asociar las cabañas (*sukkot*) con la nube de gloria con que Dios cubría a Israel en el desierto; según Targum Onkelos de Levítico 23:42, las cabañas significaban: “Hice a los israelitas morar bajo la protección de mi nube” (Aune 1998A:476). En sus enramadas festivas, los fieles sabían que los cobijaba la gloria divina como en la nube y la columna de fuego, que nunca se apartaron de ellos durante su largo peregrinaje por el desierto (Ex 13:21-22). De la misma manera que Dios puso su *shekinah* sobre el tabernáculo de Moisés (Ex 40:34-38), así en cada fiesta vuelve a poner su nube y su gloria sobre su pueblo en sus chozas.

Aunque la sola mención del tabernáculo aquí no basta para indicar una referencia explícita a la fiesta de las Enramadas, en el contexto total del pasaje es difícil no entender esta promesa como una alusión más a dicha fiesta. Por eso, no sorprende que eruditos como Bonsirven, Cerfaux, Comblin, González Ruiz, Zorrilla, de Vaux, Farrer, Mounce, Swete, Sweet y Beale hayan interpretado todo este pasaje contra el trasfondo de la más grande y más alegre fiesta de los judíos.<sup>310</sup>

La tercera estrofa de la respuesta del anciano (7:16-17) es un hermoso florilegio de promesas veterotestamentarias, que revela la extraordinaria destreza de Juan para entrelazar motivos tradicionales en una visión creativa y nueva. El mosaico comienza con una clara alusión a Isaías 49:10 y termina con Isaías 25:8, ambos originalmente en el contexto básico del exilio y el retorno desde Babilonia.

La promesa: “Ya no sufrirán hambre ni sed” (7:16a; Is 49:10) era importante para los exiliados que retornaban de Babilonia. Bajo las circunstancias duras y peligrosas del peregrinaje, Dios promete su abundante provisión de agua y alimento (Is 41:17-20; 43:19-20; 55:1). En efecto, estos pasajes van más allá del retorno de los exiliados para comenzar a vislumbrar una creación totalmente nueva (43:18-20; 65:17-19), que será de abundancia para todos. La relectura escatológica de Apocalipsis 7:16 da a entender que esa promesa va más allá del sentido literal; señala la satisfacción perfecta de los anhelos más profundos del corazón redimido, su hambre y sed del Reino y su

<sup>309</sup> Zorrilla (1981:38). Este autor señala acertadamente que esto tiene que referirse a la fiesta y no a la misma experiencia en el desierto, cuando no habitaban en enramadas (*sukkot*) sino en tiendas (*zōhel*).

<sup>310</sup> Cerfaux-Cambier (1966:83) y Harrington (1993:102) sugieren que en esta fiesta Dios mismo es la “tienda” para todos y que no tienen que levantar sus enramadas como antes.

justicia, su anhelo de santidad y de plena realización humana en Cristo (Jn 4:14; 6:35; 7:37).<sup>311</sup>

También la promesa: “No los abatirá el sol ni ningún calor abrasador” (7:16) correspondía a un riesgo muy real durante la larga marcha de regreso. El sol tropical y el viento quemante del oriente (*kauma*, el siroco que venía del desierto), amenazaban hasta la vida misma de los peregrinos.<sup>312</sup> Ya que estos capítulos de Isaías interpretan el retorno de los israelitas a Palestina como un nuevo éxodo, sus alusiones a éste último refuerzan indirectamente la referencia ya señalada a la fiesta de las Enramadas.

La respuesta del anciano termina en un tono profunda y tiernamente pastoral: “el Cordero que está en el trono los pastoreará y los guiará a fuentes de agua viva; y Dios les enjugará toda lágrima de sus ojos” (7:17). Junto con el versículo anterior, el pasaje recoge en pocas frases toda la dimensión más personal e íntima de la esperanza judeo-cristiana.

El versículo 17 también culmina el desarrollo del pasaje entero (7:9-17), que a su vez construye sobre los capítulos 4-5. La multitud de fieles y de ángeles están en la presencia del trono (cap. 4) y del Cordero (cap. 5; 7:9-12), porque han lavado sus túnicas en la sangre de ese mismo Cordero sacrificado (7:14). Por eso están ante el trono de Dios, en su *naos* (7:15) y bajo su tienda (7:15). El Cordero inmolado, resucitado y todopoderoso (5:6), que está en el trono (3:21; 5:6-7; 7:9-10; cf. 22:1), ahora se vuelve pastor para apacientar a sus ovejas (1P 2:25), que a su vez “siguen al Cordero por dondequiera que va” (14:4).

El texto subraya que “el Cordero hecho pastor” nos cuida desde el trono del universo. Esto se señala por un paralelo con Dios Padre: “El que está sentado en el trono extenderá su tienda sobre ellos” (7:15), y “el Cordero que está en el trono los pastoreará” (7:17). La frase preposicional *ana meson tou thronou* tiene un sentido poco común aquí; significa que el Cordero está “en el centro del área del trono” (LouwN 83:10; ArndtG 49).<sup>313</sup> Desde el mismo centro del gobierno del universo, aquel que dijo “se me ha dado toda autoridad” (Mt 28:18) cuida y cuidará a su pueblo.<sup>314</sup>

<sup>311</sup> Quizá valga aclarar que esta plena satisfacción no significa un dejar de desechar sino un desechar más que nunca y encontrar siempre el bien deseado. En este sentido leemos en cuanto a la Sabiduría: “Los que me comen quedan aún con hambre de mí; los que me beben sienten todavía sed” (Eclo 24:21). La vida perdurable es vida, no entropía estática.

<sup>312</sup> Juan utiliza el mismo sustantivo, *kauma*, para referirse al ardor abrasador de la cuarta copa de ira (16:9).

<sup>313</sup> Ap 3:21 afirma que el Cordero está “sentado en el trono” (*epi tou thronou* 7:10, 15); 22:1 habla del “trono de Dios y del Cordero” (cf. 3:21).

<sup>314</sup> Normalmente en el Apocalipsis *poimainô* significa “regir” (2:27; 12:5; 19:15), en cada caso “con vara de hierro”. Uno de los significados principales de “pastor” era “gobernante” (Ez 37:24; cf. 1 En 39:11; PssSal 17:21-46). Obviamente, el sentido aquí va en la línea de Ez 34; Is 40:11; Sal 23; Jn 10, y muchos otros textos.

Un aspecto importante de la esperanza mesiánica era la promesa de un pastor como David. Según Ezequiel 34, los gobernantes de Israel habían sido malos pastores, crueles e injustos (34:1-10), por lo cual Dios mismo se hará pastor de su pueblo (34:11-22). Después Dios hará volver a su siervo David y lo pondrá como único y fiel pastor y gobernante (34:23-24; cf. PssSal 17:21-46).<sup>315</sup> Este pasaje de Ezequiel 34 parece haber inspirado tanto el discurso de Jesús sobre el buen pastor (Jn 10; cf. Jn 21:15-17) como también este texto de Apocalipsis 7:17. Como señala Comblin (1969:58-59), el Apocalipsis combina la figura del pastor de Ezequiel con la del Siervo sufriente de Isaías. Cristo es el buen pastor que da su vida por sus ovejas, y el Cordero que cuida tiernamente de ellas.

La siguiente frase, “y los guiará a fuentes de agua viva”, especifica dos funciones propias del pastor: guiar a sus ovejas y alimentarlas. Originalmente, la expresión “aguas vivas” significaba agua corriente o, aún más, agua que salta de una fuente pura, en contraste con el agua de cisterna o el agua estancada (Gn 26:19 *hudatos zôntos*; Lv 14:5; *Did* 7.1), y agua perenne de fuentes que no se secan en el verano oriental (cf. Sal 1:3; 23:2). Jeremías 2:13 (cf. 17:13), que hace un contraste entre “cisternas rotas” y Dios como “fuente de agua viva”, conserva el sentido literal, pero lo extiende metafóricamente hacia realidades espirituales.<sup>316</sup> En muchos pasajes, “fuente de agua viva” o solamente “agua viva” se refieren a Dios,<sup>317</sup> a la sabiduría,<sup>318</sup> o a la Torá\*.<sup>319</sup>

En los libros proféticos la imagen de agua viva adquiere dimensiones escatológicas (Is 58:11; cf. el parecido con Ap 7:17; Is 33:21; 41:17-18; 43:19-20; 44:3; 48:21). Ezequiel 47:1-12 describe un río que procede de la entrada del templo, vuelve dulces las aguas del Mar Muerto (47:8), y promete “vida dondequiera que llegue la corriente” de este río (47:9 NBE). Según Joel 3:18, un manantial brotará del templo y regará la tierra: “El vino y la leche correrán como agua por montes y colinas” (3:18 DHH; Zac 14:8)). En el libro de las parábolas (*1 En* 37-71, escrito entre mediados del siglo 1 a.C. y finales del siglo 1 d.C.), en el cielo superior (47.3) Enoc ve una fuente inagotable de justicia y muchas fuentes de sabiduría, de las que beben todos los sedientos

<sup>315</sup> Los dos sentidos de este lenguaje (gobernar, pastorear) son en realidad inseparables. En Ez 34 predomina más el lenguaje pastoral.

<sup>316</sup> En la antigüedad eran frecuentes las imágenes del río cosmológico, las fuentes de agua viva, y el árbol de vida, y estaban relacionadas entre sí. Según 1QH 8.7-9, hay “árboles de vida al lado de una fuente misteriosa... (cuyas) raíces alcanzan a las aguas vivientes y se unen con las fuentes eternas”. Ningún ser humano puede beber de esta fuente de vida, de aguas de santidad, de la que beben los árboles de vida. En la Biblia, el término remite muchas veces al episodio donde Moisés sacó agua de la roca (Ex 17:6; Nm 20:1-13; Dt 8:15; Sal 78:15; 105:40-41; 114:8). Ver StrB II:433-436; III:805, 854-856; Lindars 1995:183-184; Aune 1998A:478-479; Neusner y Scott 1999:667-669; Dodd 1978:94.

<sup>317</sup> Sal 42:1; Jer 2:13; 17:13; *EvanTom* #12-13.

<sup>318</sup> Eclo 24:21, 30-34; *1 En* 48:1; 49:1.

<sup>319</sup> Tg Is 12:3; DD 19.34; 3.16; 6.4-11; 19.34; Sifré a Dt 11:22 ¶48; Filón, *De Somnis* 2.245.

(48.1; cf. 49.1). *I Enoc* 22.1, 9 (Libro de vigilantes, 166 a.C.; DiezM IV:21), escrito mucho antes, asocia con la morada de los justos fallecidos “una fuente de agua viva y, sobre ella, una luz”.

Para mucho de la tradición judía, la inmortalidad se imparte por beber del agua de la vida (*SpecLeg* 1.303; *De Fuga* 199, la bebida que inmortaliza). Según una creencia bastante común, los injustos sufren de sed en el infierno (cf. Lc 16:24). Escritos rabínicos describen a los pecadores a orillas del río, lengua afuera, extendiéndose hacia el agua sin nunca poder alcanzarla o apagar su sed (*StrB* II:231). Sin embargo, en la morada de los justos, éstos se satisfacen eternamente de la fuente de agua viva (*I En* 22.9).

La sintaxis de esta frase de 7:17 (gr): “de vida fuentes de agua” (*epi zōēs pēgas hudatōn*), es irregular.<sup>320</sup> El orden invertido da el máximo énfasis al sustantivo “vida”. Beasley-Murray (1974:149) observa que al final del Apocalipsis estas fuentes se han convertido en un gran río de agua de vida que sale del trono (22:1; cf. Ez 47).

Sin embargo, no se trata sólo de una realidad futura. Jesús habló del agua de vida (Jn 4:10-15; 7:37-39) como símbolo de la salvación (Jn 4:10-11, 14) y del Espíritu Santo (Jn 7:39). Según la interpretación más común de Jn 7:38, por la plenitud del Espíritu, de los mismos creyentes brotarán ríos de agua viva.<sup>321</sup> En ese caso, el texto aludido en Juan 7:38 podría ser Isaías 58:11: “Yo te guiaré continuamente... y serás como un jardín bien regado, como un manantial al que no le falta el agua” (DHH). Parecido es 1QH 8:16-18: “Pero tu, oh Dios, has puesto en mi boca como si fuera lluvia para todos [los sedientos], y una fuente de agua viva que no fallará” (cf. 8:1). Cristo es la fuente de bendición y vida, y por el Espíritu nos hace también fuentes de bendición (como rezaba el antiguo himno).

Dada la importancia central de la libación de agua en la fiesta de las Enramadas, y teniendo en cuenta las otras referencias a dicha fiesta en este pasaje, no es exagerado ver en esta mención de “manantiales de agua de vida” una alusión más a dicha fiesta.<sup>322</sup> Tanto la tienda de 7:17a como el agua viviente de 7:17b remiten al peregrinaje en el desierto, celebrado por excelencia en la fiesta de las Enramadas. La lectura profética para el primer día de la fiesta era Zacarías 14, que anuncia la fiesta escatológica (14:16), cuyo eco resuena en Apocalipsis 7:17 y 22:1. Uno de los momentos más alegres en la celebración diaria del agua, mientras se llenaba el pichel de oro con aguas de Siloé, era la recitación coral de Isaías 12:3: “Con alegría sacarán ustedes agua

<sup>320</sup> En cambio, la misma frase ocurre en su orden normal en 21:6 y 22:1, 17 (*ek tēs pēgēs tou hudatos tēs zōēs*, 21:6; *potamon hudatos zōēs*, 22:1; *hudōr zōēs*, 22:17).

<sup>321</sup> Así Barrett (1960:271); Bruce (1983:182) y otros, frente a R. Brown (1966:320-321) y Michaels (1984:139).

<sup>322</sup> Sweet (1979:154); los pasajes paralelos del cuarto Evangelio se relacionan explícitamente con la fiesta (cf. Barrett 1960:271; Lindars 1995:298-299).

de las fuentes de la salvación”, otra de las promesas proféticas sobre los manantiales de agua viva de 7:17b.

Todo el himno de 7:14-17 termina con una nota muy tierna y maternal: “Dios les enjugará toda lágrima de sus ojos” (7:17c). Nuevamente el sujeto activo es Dios, como en 7:15. Es natural pensar aquí en la figura de la madre, pues es ella principalmente (aunque no exclusivamente) la que limpia las lágrimas del rostro del hijo o la hija (cf. Is 49:15). Salmos 84:6 (“Cuando pasa por el valle de las Lágrimas lo convierte en región de manantiales”) sugiere un juego de palabras donde las lágrimas (aguas de tristeza) se convierten en manantiales de salvación y vida.

Aquí Juan vuelve al libro de Isaías, en el que se basaban las primeras frases de 7:16 (Is 49:10: hambre y sed, sol y calor, manantiales). Ahora alude a la primera parte de Isaías, a un pasaje que anuncia la fiesta de triunfo escatológico (Is 25:6-9): “[El Señor] preparará para todas las naciones un banquete con ricos manjares y vinos añejos” (25:6 DHH; cf. Ap 7:9). Dios quitará el velo de luto de las naciones (25:7; Young 1997 II:194) y hará desaparecer la deshonra de su pueblo (25:8). La muerte, que ha “tragado” a tantas víctimas (cf. Sal 124:3; Pr 1:12; IB V:304), ahora será “tragada” por Dios para siempre (Is 25:8 hb.). Y quitada la muerte, se quitará también todo dolor, y Dios “secará las lágrimas de todos los ojos”.

No es necesario preguntar cómo podrá haber lágrimas en el cielo, ni resolverlo con especular que serán lágrimas de gozo (Mounce 1977:176). Mejor lo explica Hough: el cielo será “la tierra donde las lágrimas serán apenas un recuerdo” y donde “olvidaremos para siempre cómo llorar” (IB V:424; cf. Sal 30:5). Bonsirven (1966:175) afirma que esta promesa se cumple ya en las bienaventuranzas de los fieles (Mt 5:6; Lc 6:21) y, definitivamente, en la Nueva Jerusalén (Ap 21:4).

## ¡EL CIELO SERÁ UNA FIESTA!

Parecen convincentes los indicios de que en el trasfondo de Apocalipsis 7:9-17 está la gran fiesta israelita de las Enramadas. En el cuarto Evangelio (Jn 7-8) también es evidente que Jesús apelaba a esta fiesta para revelar su persona y su misión. La importancia de esta fiesta y su impacto en la mentalidad de los judíos eran muy grandes. Era una fiesta tan santa como alegre, que mostraba que piedad y seriedad no son sinónimos. Por el contrario, esta fiesta hacía evidente que la santidad y la alegría son gemelas, que siempre andan juntas. La consigna era: “Y te alegrarás delante de

Jehová tu Dios... y tu alegría será completa" (Dt 16:11, 14-15; cf. 12:7, 12, 18; Lv 23:40; Neh 8:12).<sup>323</sup>

La fiesta de las Enramadas duraba una semana entera de alegría desbordante. Ya hemos citado las palabras de la *Michná*: "Quien no ha visto la alegría de esta fiesta, nunca ha visto alegría en su vida".<sup>324</sup> Esta fiesta era la definición misma de la alegría, y por eso, muy idónea para representar la "plenitud de gozo" que llena la presencia del Señor (Sal 16:11 RVR). Para visualizar un poco la felicidad de la vida eterna, ¡recordemos las fiestas más alegres de nuestros propios pueblos!

Merecen destacarse varios aspectos de la alegría especial de esta fiesta. Además de la morada en chozas durante una semana, y de la procesión diaria del agua, ambas ya descritas, era popularísimo el rito de la iluminación, un verdadero "festival de luz". Cada noche de la fiesta<sup>325</sup> se prendían cuatro candeleros enormes en el atrio de la mujeres. Las mechas, hechas con las viejas vestimentas sacerdotales, estaban inmersas en aceite, y cuatro jóvenes levitas subían por escaleras a prenderlas. Era tan fuerte la iluminación que "no había ningún patio en toda la ciudad que no reflejara la luz" que emanaba del templo (*Michná Sukkah* 5.3: Bruce 1983:206; Brown 1966:343).

El pueblo se congregaba en el atrio de las mujeres —¡y a bailar se ha dicho! Acompañados por una orquesta levita de flautas, laúdes y címbalos (Moore 1971 II:47), todos cantaban y danzaban hasta el amanecer, siete días seguidos. Doncellas coquetas buscaban cautivar a los muchachos<sup>326</sup> y varones piadosos

<sup>323</sup> Aquí debemos recordar que el Nuevo Testamento describe la vida eterna también como una muy alegre fiesta de bodas y un banquete escatológico.

<sup>324</sup> *Michná Middoth* 5.1; 4.9; citado en de Vaux 1985:623 y Zorilla 1981:54.

<sup>325</sup> Algunos autores sostienen que era sólo la primera noche, pero otros afirman, con mayor probabilidad, que eran las siete noches de la fiesta (Zorilla 1981:53; *IDB* I:456; Lindars 1995:297, 315).

<sup>326</sup> Ya hemos citado el texto de la *Michná* (*Taanit* 4.8) sobre el baile de las doncellas y su cántico: "Muchacho, levanta los ojos y mira a la que vas a escoger". Cf. Moore 1971 II:61. No sorprende que algunos autores paganos hayan confundido esta fiesta con algo parecido al culto a Dionisio (*Quintus C' onviv* 4.6.2; Bonnard 1976:453). Según Rylaarsdam (*IDB* I:456), esta fiesta era "una ocasión de gran regocijo con ciertas características de carnaval".

ejecutaban sus danzas de antorcha (Moore 1971 II:46; *IDB* I:456).<sup>327</sup> Todo era alegría, iban y venían chistes, y la confraternidad reinaba. ¡Israel daba una lección al mundo de lo que es una fiesta!<sup>328</sup> ¡Y así también será la vida eterna!

Además, parece que los participantes comían bien durante esta fiesta, que celebraba el final de la cosecha agrícola. Esta era la fiesta con mayor número de animales sacrificados de todo el año, (Nm 29:12-39). Se sacrificaba un promedio de veintisiete animales por día, y un total de setenta bocerrinos en la semana, aparte de todos los sacrificios privados. La mayor parte de esa carne la comían los sacerdotes o las familias del pueblo (1S 1:4-5, 8-9, 13; cf. Neh 8:12).<sup>329</sup> ¡Es fácil imaginar el olor a parrillada que cubría toda la ciudad!

Apocalipsis 7:9-17 nos enseña, y todos lo sabemos, que el cielo será un culto (7:10, 12, 15), pero nos enseña también otra verdad importante: ¡el cielo será una tremenda fiesta!

### LA FIESTA DE LAS ENRAMADAS NOS LLAMA

#### A UN ESTILO DE VIDA MÁS SENCILLO Y SOLIDARIO

Para captar mejor la vivencia de la fiesta de las Enramadas, imaginemos que se realiza hoy entre nosotros, y que todas las familias pasan a los patios de sus casas a vivir siete días en chozas. Imaginemos Buenos Aires: los bancos y mercados cerrados, los *mall* o *shoppings* abandonados, las mismas viviendas (unas mansiones, otras casas muy pobres) desocupadas, todo el mundo en el patio para experimentar una semana de campamento al aire libre, cocinando con leña. ¿Cómo sería eso en Río de Janeiro o en

<sup>327</sup> Moore (1971 II:46) menciona que Rabban Simeón ben Gamaliel podía danzar con ocho antorchas encendidas, sin que ninguna tocara el suelo.

<sup>328</sup> Las Escrituras evidencian que Israel era un pueblo muy festivo. Para Israel, "no se puede dar el templo sin la fiesta, ni ésta sin el templo lleno de la gloria de Yavé" (Zorilla 1981:42).

<sup>329</sup> Rylaarsdam señala que los judíos no comían mucha carne, excepto, en celebraciones religiosas (*IDB* II:261). El comer carne en las fiestas sería, entonces, una alegría muy especial.

la ciudad de México? Nos costaría acostumbrarnos; probablemente a muchos les daría un infarto o un severo ataque de nervios.

Para muchas personas, su casa lujosa es el sueño de su vida y la diosa de su devoción. ¡Cuánto bien nos haría pasar una semana cada año en el patio! Así como el día de descanso significaba (y significa) libertad ante las demandas del trabajo, esta fiesta significa una liberación del dominio de la casa y de los bienes materiales. Nos recuerda que nuestras casas no son más que "enramadas" o "chozas" en nuestro camino hacia "una casa eterna en el cielo, no construida por manos humanas" (2Co 5:1). Si somos peregrinos, debemos desprendernos de nuestros bienes, desmitificar la idolatría materialista que impregna nuestra cultura, compartir gozosos con los que tienen menos, y hacer de nuestra vida un proyecto de mayordomía "sacrificial" y alegre.

Esta fiesta nos recuerda que una casa no es bonita sólo por ser lujosa, ni es fea por ser humilde. Zorilla (1981:31) se atreve a hablar de "la magnificencia de las chozas" (!) porque en ellas moraba Dios con su pueblo y sobre ellas estaba la *shekinah* divina. ¡En cuántas mansiones está ausente Dios, y ausente todo lo que embellece la vida, mientras en la choza más humilde resplandece la gloria divina!

En la fiesta todos eran iguales por una semana. Durante esa semana, el rico no podía decir: "mi enramada es mejor que la tuya"; ningún pobre tenía por qué sentir vergüenza de vivir en una choza. El ideal divino, "que haya igualdad" (2 Co 8:13-14 RVR; Hch 2:44-45; 4:32-34), se cumplía por lo menos por una semana. Y esto anticipaba la Nueva Jerusalén, cuyas riquezas son de todos por igual.<sup>330</sup>

Zorilla (1981:32) destaca que esta era la más participativa de todas las fiestas de Israel. Sus procesiones, cantos y danzas estaban

<sup>330</sup> Ap 21:17-21 (¡las riquezas socializadas!), 24-26. La literatura apocalíptica insiste mucho en que no habrá ricos ni pobres en el Reino de Dios. Bonnard (1976:453) señala, acertadamente, que "la vinculación de la escatología judía al culto y a las fiestas oficiales del pueblo ha impedido siempre que las ideas escatológicas tomen un carácter completamente abstracto o individualista".

abiertos a los niños, mujeres, esclavos y extranjeros.<sup>331</sup> Realmente, esta hermosa tradición judía nos convoca hoy a una auténtica solidaridad y a un estilo de vida más sencillo.

## 5. Séptimo sello: silencio en el cielo (8:1-5)

**8** Cuando el Cordero rompió el séptimo sello, hubo silencio en el cielo como por media hora.

<sup>2</sup>Y vi a los siete ángeles que están de pie delante de Dios, a los cuales se les dieron siete trompetas.

<sup>3</sup>Se acercó otro ángel y se puso de pie frente al altar. Tenía un incensario de oro, y se le entregó mucho incienso para ofrecerlo, junto con las oraciones de todo el pueblo de Dios, sobre el altar de oro que está delante del trono. <sup>4</sup>Y junto con esas oraciones, subió el humo del incienso desde la mano del ángel hasta la presencia de Dios. <sup>5</sup>Luego el ángel tomó el incensario y lo llenó con brasas del altar, las cuales arrojó sobre la tierra; y se produjeron truenos, estruendos, relámpagos y un terremoto.

*Primero, usemos la imaginación.* Esta escena es tan sencilla, y a la vez tan dramática, que es fácil visualizarla: cuando el Cordero abre el último sello, Juan se sorprende grandemente al descubrir que de repente todo el cielo se ha sumido en un profundo silencio. Todo el ruido terminó, nadie se mueve, y no pasa nada por media hora. Juan ve el trono de Dios y, frente al mismo, el pequeño altar de incienso, cuyo oro refleja el esplendor del rostro del Señor. Ante Dios están los siete ángeles de la presencia, que conocemos como arcángeles. En medio del silencio, sin explicación alguna, se le da una trompeta a cada arcángel.

Después, sin decir palabra, aparece otro ángel (no uno de los grandes) por detrás con una bandeja de oro en su mano. Silenciosamente se abre camino hacia el altar. Con gran solemnidad, ofrece sobre el altar el incienso de nuestras oraciones, y todo el cielo (incluso Dios) olfatea el exquisito perfume que llena la corte celestial. Pasa un tiempo y este ángel anónimo vuelve a llenar su bandeja de carbones encendidos, los lleva solemnemente afuera, al parapeto

<sup>331</sup> Los gentiles, por supuesto, no podían pasar más allá del patio que les correspondía.

del cielo, y los tira a la tierra. Suenan truenos y voces; ha terminado la media hora y se rompe el silencio.<sup>332</sup>

### a. Media hora de silencio (8:1)

*Ahora, analicemos.* Con Apocalipsis 8:1, después del largo interludio del capítulo 7, Juan vuelve a la ya conocida fórmula de abrir los sellos (8:1; cf. 6:1, 3, 5, 7, 9, 12). Con la misma fórmula<sup>333</sup> los primeros sellos habían soltado a los cuatro jinetes y el sexto había introducido catástrofes de una severidad escatológica progresiva, pero en seguida unos ángeles detuvieron temporalmente los vientos de juicio (7:1-3). Con el último sello, y con la expectativa intensificada por el suspense de la demora del capítulo 7, era de esperarse la apertura del rollo tan importante (cf. 5:1-4) y el desenlace final de la historia, con acontecimientos aún más dramáticos que los de 6:12-17.

Sin embargo, no ocurre nada de eso. Con la apertura del séptimo sello, lo único que pasa es... ¡silencio! ¡Otra sorpresa! Y sorprende tanto más porque hasta ahora el Apocalipsis había sido un libro muy ruidoso. Del trono procedían truenos y voces; vivientes y ancianos unían sus voces con millares de millares de ángeles (5:11-12; 7:10-12). Un ángel fuerte clamaba a voz en cuello (5:2); los mártires también “gritaban a gran voz” (6:10). Pero ahora, de repente, un misterioso silencio hace callar hasta a los truenos que procedían del trono. De repente todo sonido termina y la acción, hasta ahora tan acelerada, se paraliza.

Aunque ahora se rompe el último sello, no se dice nada del libro ya abierto ni se procede a leerlo, como esperaba Juan tan ansiosamente (5:4). El último sello parece ser otra demora anti-climática, como si no bastara la doble pausa del capítulo 7. Sin embargo, en medio del prolongado silencio, ocurre una doble acción sencilla y silenciosa: se entrega siete trompetas a los siete ángeles que están delante de Dios y, entre la entrega de las trompetas (8:2) y su ejecución (8:6), otro ángel ofrece incienso sobre el altar de oro (8:3-5). Recibidas las oraciones ante Dios, suenan las trompetas y comienzan los juicios.<sup>334</sup>

<sup>332</sup> Este pasaje tan bello se presta para la dramatización. Una silla puede representar el trono y alguna mesita (frente al trono) el altar de oro. Siete personas se paran en semicírculo ante el altar, y en total silencio se entrega una trompeta a cada una. Después, sorpresivamente, otra persona (ángel) entra por atrás con una bandeja y avanza, sin decir palabra alguna, hasta el altar. Coloca el incienso sobre el altar, todos respiran profundo, y todo el cielo se llena de fragancia. Después el ángel llena su bandeja de carbones imaginarios, sale afuera y los tira a la tierra. Suenan truenos y fuertes voces (después del misterioso silencio, un tremendo y sorpresivo “¡bum!”) debe sobresaltar mucho a los presentes y despertar a cualquiera que se haya dormido), y el primer ángel toca su trompeta.

<sup>333</sup> El griego de 8:1 tiene una pequeña variante de los paralelos anteriores, ya que pone *hotan* en vez de *hote* con el aoristo indicativo, pero dicho cambio no parece afectar el sentido.

<sup>334</sup> Algunos autores toman 8:3-5 como un agregado al pasaje, pero el texto como está tiene un sentido muy coherente y mucha fuerza dramática.

En vez de un melodramático fin del mundo, estilo Hollywood, el séptimo sello resulta ser el bien ordenado inicio de una nueva serie de juicios. Las trompetas entregadas en medio del silencio del séptimo sello serán los instrumentos del próximo septenario de acción divina (8:6-11:19). Esto indica que el séptimo sello consiste, precisamente, en las siete trompetas, y que la ejecución de la séptima trompeta será, por eso mismo, el fin del séptimo sello. La media hora de silencio, como una especie de entreacto, es a la vez la última apertura de sellos y el preludio de las trompetas que siguen.<sup>335</sup>

La media hora de silencio, paradójicamente, ha provocado muchos miles de palabras eruditas para explicar su significado.<sup>336</sup> En 8:3-5 es evidente que el silencio tiene que ver, principalmente, con la presentación de las oraciones de los fieles. Dios da tanta importancia a las plegarias que llegan de la tierra que hace callar a todas las multitudes celestiales. Charles (1920 I:223) y otros remiten a una tradición rabínica (*Hagigah* 12<sup>b</sup>) según la cual los ángeles del quinto cielo “cantan alabanzas de noche, pero se callan de día por causa de la gloria de Israel” (i.e., por las oraciones de Israel).<sup>337</sup> Charles agrega:

Las alabanzas de los rangos más altos de ángeles del cielo se callan para que se escuchen ante el trono las oraciones de todos los santos que sufren en la tierra. Las necesidades de ellos son más importantes para Dios que toda la salmodia del cielo (1920 I:224).

Es más difícil explicar por qué se dice que este silencio, lleno de oración, fue “como por media hora” (8:1). Se podría sospechar alguna correlación con otras “mitades” en el libro: la “media semana” de años (11:2-3; 12:6, 14; 13:5)<sup>338</sup> y los “tres días y medio” de los dos testigos (11:9, 11). La carta a Esmirna describe una persecución de diez días (2:10), y la tortura por las

<sup>335</sup> Eugene Peterson (1988:84) observa que en cualquier serie los elementos más importantes son el primero y el último. En ese sentido, dice Peterson, los sellos comienzan con la victoria de Cristo (6:2), pasan por la oración (8:3-5) y terminan con el triunfo del Reino del Señor (séptima trompeta; 11:15-19). De esa manera Juan, sin minimizar ni explicar el mal, lo “encierra” entre corchetes con la victoria del Cordero, quien es Alfa y Omega.

<sup>336</sup> Entre las muchas interpretaciones, presentamos las siguientes: una simple técnica literaria para crear suspense, un silencio litúrgico, el descanso sabático, el preaviso de una teofanía, el asombro ante la gloria de Dios o los terribles juicios que vienen, el silencio militar que antecede a la batalla, el silencio previo a la nueva creación, y otras; cf. Wick (1998:512). Beale (1999:445-447) insiste correctamente en que el séptimo sello no está vacío de contenido propio, pero parece subordinar el tema de la oración al del juicio, como contenido y sentido principal de la media hora de silencio.

<sup>337</sup> Caird (1966:106) y Bauckham (1993A:70-83) también apelan a este texto rabínico. Bauckham (p. 72) cita también *Hekhalot Rabbati*: cada mañana Dios bendice a los *jayyot* (seres vivientes que rodean su trono, Ez 1:5), pero en seguida les manda callar: “Que la voz de mis vivientes, que yo he creado, se calle ante mí; quiero oír y escuchar las oraciones de mis hijos [Israel]”. Según *Midrash Rabbath*, cuando Israel pronuncia el *shema*<sup>c</sup>, los ángeles se callan hasta que se complete la adoración de Israel (Gen.R. 65.21). Bauckham cita muchos otros textos judíos similares.

<sup>338</sup> Curiosamente, el Apocalipsis nunca describe este período como “tres años y medio” sino que usa varios equivalentes. Tampoco habla de siete años.

langostas dura cinco meses (9:5, 10). Muchos comentaristas han sugerido que los números irregulares o truncados (fracciones) señalan crisis o peligro.<sup>339</sup>

Aunque esa observación puede ser válida, hay otro factor que explica mejor esta frase. Apocalipsis 8:1-5 parece basarse en el ritual del sacrificio diario en el templo de Jerusalén.<sup>340</sup> Cada mañana, al amanecer, después de inmolar al cordero, pero antes de sacrificarlo sobre el altar de los holocaustos, un sacerdote tomaba carbones de dicho altar y los llevaba solemnemente al altar de incienso, dentro del lugar santo.<sup>341</sup> Despues tomaba el incienso y lo echaba sobre los carbones. Mientras se quemaba y todo se llenaba de perfume, los sacerdotes oraban, probablemente en total silencio (Ex 30:34-36; M.Tamid 5.1-6; TAdán 1.12; Aune 1998A:508; Wick 1998:512-514), y el pueblo también oraba afuera (Lc 1:10). Como indica Bauckham (1993A:82), ese ritual bien puede haber durado más o menos una media hora (*hōs hēmiōrion*).

### b. Los siete ángeles de la presencia (8:2)

Lo primero que Juan observa durante el lapso de silencio es la presencia de los siete ángeles que están de pie ante Dios. Aunque estos ángeles no son mencionados en los cultos celestiales anteriores, y Juan no los vio antes, aquí son presentados con artículo definido como el conocido grupo de “los ángeles de la presencia” (cf. Is 63:9; Jub 1.27, 29; 2.1-2, 18). Esto significa que tales ángeles ocupan el puesto más próximo a Dios, y atienden al Señor en todo momento para ejecutar sus designios (cf. Lc 1:19).<sup>342</sup> Los conocemos más comúnmente como los siete arcángeles.

La Biblia nunca menciona al grupo de arcángeles como tal, aunque sí nombra a Miguel (Dn 10:13; 12:1) y a Gabriel (Dn 8:16; 9:21; Lc 1:19, 26). Tobías 12:15 (cerca de 200 a.C.) nombra a Rafael como “uno de los siete ángeles que están siempre presentes y tienen entrada a la gloria del Señor” (BJ). En *I Enoc* 20 se los llama “los santos ángeles que vigilan” y se dan sus nombres: Uriel (Luz de Dios), Rafael (Dios cura), Raguel (Deseo de Dios), Miguel (Quién como Dios), Saraqael (Príncipe de Dios), Gabriel (Varón de

<sup>339</sup> Ford 1975:130; Ellul 1977:70; Prigent 1981:130; Roloff 1993:102; Foulkes 1989:98. Se señala también un posible paralelo en *GJ* 6.5.3, que menciona que durante el sitio de Jerusalén una brillante luz resplandeció durante una media hora.

<sup>340</sup> Bauckham (1993A:79-82) cita a M.Tamid 3.2; M.Yom 3.5; *SpecLeg* 1.171, 275-276; cf. Ford (1975:136); Schüren (1979 II:292-294, 302-307). El incienso se ofrecía también cada noche, después del holocausto, de modo que los sacrificios del día se hacían entre el incienso que precedía al primer sacrificio en la mañana y el incienso que seguía al último sacrificio de la tarde. Por otra parte, Bauckham señala que no se usó el incienso en el culto cristiano sino hasta el siglo 4.

<sup>341</sup> El oficiante era escogido echando suertes entre los sacerdotes que no habían celebrado este ritual antes. Le acompañaban dos sacerdotes auxiliares.

<sup>342</sup> En las cortes orientales, sólo los cortesanos más favorecidos y de mayor confianza podían estar en la presencia inmediata del soberano.

Dios) y Remeiel (Trueno de Dios).<sup>343</sup> En la tradición judía, una de las funciones principales de los arcángeles era llevar las oraciones a la presencia de Dios (*En* 9.1-3; 47.1-2; 99.3; 3 *Bar* 11.1-9; 14.2; *TLev* 3.7).

Sin embargo, en Apocalipsis 8 los arcángeles desempeñan otro papel, simbolizado por las trompetas, y “otro ángel” asume el alto privilegio de presentar las oraciones. En el judaísmo la trompeta tenía muchas funciones muy importantes. Según Números 10:1-10, servía para convocar al pueblo o a los líderes, para dar la señal de ponerse en marcha, para dar alarma de un ataque enemigo y para celebrar días festivos. Especialmente pertinente respecto a nuestro pasaje es que las trompetas se tocaban al final de los sacrificios diarios en el templo (Nm 10:10; Caird 1966:109) y con las oraciones litúrgicas (1 Mac 4:40).<sup>344</sup> A partir de una comparación con el tratado “Tamid” de la Mishná, Sweet (1979:159) sugiere un paralelismo básico entre Apocalipsis 8 y el ritual matutino del templo: después del holocausto del cordero (5:6) se derramaba la sangre en la base del altar (6:9) y se presentaba el incienso en medio de silencio y oración (8:1-4), y al final se tocaban trompetas (8:6).

El significado escatológico de la trompeta era especialmente importante. Trompetas anunciarán el juicio divino (Jl 2:1; Sof 1:14-16; *OrSib* 4.173-174); al son de la trompeta Dios reunirá a su pueblo (Is 27:12-13; Mt 24:31; *ApAbr* 31.1-2; *PssSal* 11.1),<sup>345</sup> incluso a los muertos que resucitarán para unirse a la asamblea (1Ts 4:16; 1Co 15:52; 2 *Esd* 6.22-26). Trompetas también anunciarán la llegada del Reino (*Leqach tob* a Nm 24:17; *StrB* 1:960; 1Ts 4:16; Ap 11:15).<sup>346</sup>

En cuanto al conjunto de siete trompetas, el antecedente más obvio es la conquista de Jericó (Jos 6).<sup>347</sup> El ataque a Jericó, muy similar a los sellos y trompetas del Apocalipsis, también fue un siete dentro de otro siete: durante seis días, siete sacerdotes rodearon la ciudad tocando siete trompetas (Jos 6:3-4), llevando consigo el altar; el séptimo día la circunvalaron siete veces con trompetazos (6:15). Otros paralelos de este septenario de Apocalipsis con la

<sup>343</sup> DíezM IV:56. La traducción de los nombres es discutible. Algunos manuscritos de *I Enoc* añaden: “Y estos son los siete nombres de los arcángeles” (cf. 2 *Esd* 4.36). Otros textos hablan de sólo cuatro arcángeles (*I En* 9.1; 40.2, 9; 54.6; 71.8). El Apocalipsis no muestra ningún interés por sus nombres.

<sup>344</sup> Las trompetas y los gritos tenían la función de recordarle a Dios su pacto para que recibiera el sacrificio (1QS 10.5) o para que liberara a su pueblo (Nm 10:9-10; 1QM 10.7). Algunas trompetas en Qumrán llevaban la inscripción: “Recordatorio de venganza en el tiempo señalado de Dios” (*NIDOTT* I:1105; III:873). Según *Gemara* 16<sup>b</sup> las trompetas de *tishri* se tocaban para confundir a Satanás (Caird 1966:108).

<sup>345</sup> Cf. *Schemone Esre*, *StrB* I:95; <sup>b</sup>siq 154b, <sup>b</sup>siqR 41, *StrB* I:960.

<sup>346</sup> Sorprende lo poco que figuran las trompetas en este último sentido en la literatura extra-bíblica.

<sup>347</sup> Charlier (1993 I:29, 193). Cuando David llevó el arca a Jerusalén también le acompañaron siete trompetistas, cuyos nombres se mencionan en 1Cr 15:24, y cuando Nehemías dedicó el muro de la ciudad, siete sacerdotes tocaron trompeta (Neh 12:41 RVR).

conquista de Jericó pueden verse en las grandes voces (Jos 6:16; Ap 11:15), la caída de la décima parte de la ciudad (Ap 11:13; Jos 6:20), y la aparición del arca (Ap 11:19). Caird (1966:108) infiere de estos paralelos que Juan pudo haber estado pensando en este relato del Antiguo Testamento al escribir Apocalipsis 8-11.

Otra septena de trompetas tenía que ver con la luna nueva del mes de *tishri*, conocida después como fiesta de trompetas y año nuevo.<sup>348</sup> Como esa fiesta se realizaba el séptimo mes del año, y la luna nueva de cada mes anterior se celebraba también tocando trompetas (Nm 10:10; Sal 81:3), en conjunto se constituía un ciclo de siete trompetazos que culminaba en el séptimo mes de *tishri* (otro “siete dentro de un siete”). La fiesta se celebraba con griteríos y trompetas,<sup>349</sup> y representaba el día de juicio para los pecados del año. Por eso, el toque de trompeta de luna nueva de cada uno de los seis meses anteriores era considerado como un anticipo del toque del mes séptimo, con un sentido de “mini-juicio” anticipado y de amonestación, hasta el toque de la séptima trompeta en el mes de *tishri*. Consecuentemente, el arrepentimiento debía preparar al pueblo para el día de las expiaciones, que se realizaba el día 10 de *tishri*.<sup>350</sup> El resultado del arrepentimiento sincero era una nueva creación: “Arrepentíos en estos veinte días entre *Rosh ha-Shanah* y *Yom Kippur*, y... crearé en ti una nueva creación” (Peskita Rabbati 169a; cf. Jer. *Rosh ha-Shanah* 59c; Moore 1971 I:533).

Es obvio que la colocación de siete trompetas en las manos de los siete arcángeles (8:2) lleva una fuerte carga de sentido escatológico. Es más, aquí todo se conjuga para aumentar la tensión del relato. Al abrirse la escena los arcángeles no tienen trompetas. El solemne acto de repartirlas, en medio del profundo silencio, es presagio de graves juicios por venir. La expectativa y el asombro aumentan cuando, después de recibir las trompetas, los arcángeles no proceden a tocarlas, como sería de esperar. En ese momento de fuerte emoción, sin romper el tenso silencio, una novedad interrumpe el curso del relato.

### c. El otro ángel (8:3-5)

Aunque normalmente era función de los arcángeles entregar las oraciones a Dios, en este relato a ellos les corresponde recibir las trompetas de juicio. Le toca a un octavo ángel<sup>351</sup> anónimo ofrecer el incienso de oración sobre el altar

<sup>348</sup> El Antiguo Testamento nunca nombra esta fiesta como tal, pero algunos pasajes aluden a su celebración (Lv 23:23-25; Nm 29:1-6); cf. *SpecLeg* 1.35; 2.31.

<sup>349</sup> Algunos autores afirman que el día de *Rosh ha-Shanah* (Año Nuevo) se tocaban cien trompetazos (Stern 1996:489). Se llamaba también “el día del clamor” (Maertens 1964:60-62).

<sup>350</sup> Caird 1966:108; *ISBE* IV:924; Moore 1971 I:523, 530; II:62-63; de Vaux 1985:636-637.

<sup>351</sup> Es imposible que el título insignificante de “otro ángel” designara a Jesús como mediador celestial, como afirman algunos. Roloff (1993:107) observa que el “otro ángel” no era del grupo que estaba “de pie delante de Dios”; tuvo que “meterse” donde no le correspondía y asumir

de oro.<sup>352</sup> Según ciertas tradiciones rabínicas, un ángel (normalmente un arcángel) esperaba en las ventanas inferiores de los cielos para recibir las oraciones de los fieles y llevarlas ante Dios.<sup>353</sup> Ahora este “otro ángel”, un relativo “don nadie” en la corte celestial, recibe las oraciones y viene abriéndose camino hacia el altar. Será el liturgista sacerdotal para la presentación del incienso. Apenas ha aparecido y ya es el personaje central de este drama celestial, no porque tiene alguna autoridad propia, sino porque lleva nuestras oraciones.

Para realizar su oficio litúrgico, este ángel (igual que los sacerdotes del sacrificio diario) tiene un incensario de oro para llevar los carbones y el incienso.<sup>354</sup> En su incensario trae las oraciones que recibió de la tierra, y al llegar al altar se le da mucho incienso “para ofrecerlo, junto con las oraciones de todo el pueblo de Dios” (8:3).<sup>355</sup> Aunque el griego de esta frase no es del todo claro, la interpretación más probable es que al incienso que trae el ángel en su incensario (nuestras oraciones) se agrega otro incienso celestial para que el ángel los ofrezca juntos sobre el altar.<sup>356</sup> En ese caso, aquí nuevamente se unen tierra y cielo, ahora en oración como antes en adoración (ver arriba 7:11-12).

En el templo de Jerusalén el altar de incienso estaba en el lugar santo, directamente frente a la cortina que entraba al lugar santísimo. Detrás de la cortina estaba el arca de la alianza, donde Yavé se sentaba invisiblemente entre los querubines. Por eso, el arca era considerada también como el “trono” de

---

funciones que no eran suyas. Cf. también el “otro ángel”, un quinto también “fuera de serie”, que retuvo los vientos de juicio en 7:1-3. Son los “agentes irregulares” que Dios usa, que no pertenecen a jerarquías establecidas.

<sup>352</sup> El altar de oro era pequeño, de unas dieciocho pulgadas, cuadrado y de tres pies de altura (Ex 30:1-10), con una pequeña barandilla y cuatro cuernos en sus esquinas (Ap 9:13).

<sup>353</sup> Bauckham 1993A:74; Moore 1971 I:524, 530; Sanh 103a; JerSanh 28c; Pesikta 156b; 162 a-b; Lev.R.30:3; Targum 2Cr 33:13; cf. 3 Bar 11.3-9; 1 En 9.1-11; 99.3.

<sup>354</sup> La palabra griega *libanōtōs*, traducida “incensario”, normalmente significa “incienso” (1Cr9:29 Lxx; 1 Mac 1:22; 1 Esd 2.13), pero aquí el contexto y el agregado “de oro” demuestra que se refiere más bien al incensario. Según 1R 7:50 (cf. 2Cr 4:22; 1 Esd 2.13) en el templo se usaban “incensarios de oro purísimo”, pero antes, en el tabernáculo, eran de bronce (Ex 27:3). *ApMoi* 33 (gr.) afirma que al morir Adán, los ángeles con incensarios de oro intercedieron por él “y el humo del incienso cubrió el firmamento” (DiezM II:334). Que nuestras oraciones sean entregadas sobre el altar de oro, con un incensario también de oro, igual que en el templo antiguo, subraya de manera impresionante la importancia y la dignidad de nuestro sacerdocio intercesor.

<sup>355</sup> Aquí es muy probable que el pasivo impersonal señale a Dios como sujeto: Dios da a los arcángeles las trompetas y al otro ángel el incienso celestial para agregarlo a nuestras oraciones. En 5:8 las mismas oraciones humanas son el incienso. Aquí las oraciones no son sólo de los mártires (6:10) sino de todos los fieles. Sobre el incienso, ver comentario sobre 5:8 en el tomo I (Stam 1999A:213-214).

<sup>356</sup> Algunos sugieren que aquí las oraciones humanas son los carbones encendidos en el incensario y que el incienso es intercesión celestial o angelical (Ford 1975:131; Harrington 1993:104). En cambio, Bruce interpreta el dativo como hebreísmo (*le* de definición) y lo traduce: “Mucho incienso, que consiste en las oraciones de todos los santos” (Mounce 1977:182).

Dios,<sup>357</sup> y el altar estaba “ante el trono”. Cuando el sacerdote quemaba la ofrenda de incienso, el humo fragante pasaba la cortina y entraba directamente a la presencia de Dios en su trono, el arca. Sin embargo, en el templo celestial no hay cortina, el lugar santísimo está abierto, y sube “el humo del incienso desde la mano del ángel hasta la presencia de Dios” (8:4, cf. 11:19).

Nuevamente Juan nos sorprende, un poco escandalosamente, con una acción chocante contraria al sentido del sacrificio de incienso (Bauckham 1993A:82). El ángel llena su incensario con los mismos carbones que acaban de llenar el cielo con la fragancia del incienso, lo lleva solemnemente hacia un parapeto del cielo, y lanza los carbones vehementemente a la tierra (8:5a). En seguida termina la media hora de silencio con una explosión de ruidos fuertes: truenos, estruendos, relámpagos y un terremoto.

Ford (1975:135) señala cuatro grandes sorpresas en este relato: 1) del trono y altar, de donde se espera misericordia y perdón, ahora procede ira; 2) el incienso, “olor grato” por naturaleza, resulta ser instrumento de castigo; 3) las trompetas, típicamente instrumentos de alabanza y gozo, ahora traen ayes y desastres; 4) esta liturgia, celebrada en el mismo cielo, termina trayendo destrucción en vez de vida.

La acción de esparcir carbones tiene un antecedente en Ezequiel 10:2, aunque no como parte del sacrificio de incienso. Desde su exilio en Babilonia, en el año 592 a.C. (Ez 8:1), Ezequiel es llevado en visión a Jerusalén para ver el juicio de Dios sobre el templo de Jerusalén. Seis hombres vienen armados para castigar a los idólatras, pero un séptimo, vestido de lino, lleva un tintero para marcar para salvación a “quienes giman y hagan lamentación” por las abominaciones del pueblo (Ez 9:2-4; cf. Ap 7:2-8). Entonces Dios manda al hombre vestido de lino a esparcir sobre Jerusalén un puñado de brasas encendidas (Ez 10:2). Uno de los querubines toma en su mano algo del fuego que estaba entre ellos y se lo da al hombre vestido de lino para lanzarlo en juicio sobre la ciudad. Aunque se trata de circunstancias muy diferentes, Juan supo utilizar el símbolo de los carbones ardientes de la ira divina para culminar magistralmente este mensaje sobre oración y juicio.

El resultado de la última acción es cuádruple: truenos, estruendos, relámpagos y un terremoto (8:5b). Esta fórmula significativa amplía la descripción del trono que se dio en la visión del cielo: “Del trono salían relámpagos, estruendos y truenos” (4:5; ver comentario). Ahí la frase se derivó del relato del éxodo (Ex 19:16-19), con ecos secundarios de la teofanía de Ezequiel 1:4, 13. Esa fórmula inicial se va a repetir con el último elemento de cada septenario, pero ampliada cada vez:

8:5 Truenos - estruendos - relámpagos - terremoto

<sup>357</sup> Ex 25:22; Nm 16:40; Prigent 1981:132; Aune 1998A:512.

11:19 Relámpagos - estruendos - truenos - terremoto - fuerte granizada<sup>358</sup>  
16:18 Relámpagos - estruendos - truenos - violento terremoto - enormes granizos

Llama la atención que esta secuencia ocurre cada vez con el séptimo elemento. Bauckham (1993A:8-7, 202-203), quien ha hecho el análisis más detallado de esta fórmula, saca dos conclusiones: 1) esta fórmula progresivamente creciente conecta el final de cada septenario con la visión inicial del trono (Ap 4-5); 2) la fórmula conecta los tres séptimos elementos (sello, trompeta y copa) entre sí, indicando que en cada caso se trata del mismo juicio visto desde distintos ángulos.<sup>359</sup> El séptimo sello (con el sexto) introduce la dimensión escatológica e interpreta el fin como ira del Cordero (6:17), la séptima trompeta, como Reino de Dios, y la séptima copa, como caída de la gran Babilonia.

## BUSQUEMOS A DIOS EN LOS SILENCIOS Y DESCANSOS DE LA VIDA

El Apocalipsis es un libro sumamente activo, explosivo y ruidoso. Sin embargo, mantiene un ritmo entre tensión creciente y descanso periódico, estruendos y silencios, acciones y pausas, que se alternan continuamente.<sup>360</sup> En efecto, esa tensión caracteriza, y debe caracterizar, nuestra vida. Sin descansos para orar y reflexionar, la acción se vuelve irreflexiva e ineficaz; sin la práctica de la fe, la meditación es estéril y el descanso termina en letargo y entropía. En los silencios la voluntad de Dios se nos hace clara,<sup>361</sup> y en la acción la llevamos al plano de la obediencia.

<sup>358</sup> En 8:5 los truenos anteceden a los relámpagos, como en Ex 19:16 y como ocurre en una tempestad, pero 11:19 y 16:18 siguen el orden de 4:5.

<sup>359</sup> Bauckham usa una analogía de la fotografía: Juan llega a enfocar el juicio y después se acerca para una descripción más completa, como un *close-up*.

<sup>360</sup> Ya lo hemos visto en el cap. 7, y ahora en 8:1-4. Llegan nuevas pausas en 8:13; 10:1-11:14 (después de seis trompetas); 14:1-5 (después del dragón y las bestias); 15:1-4 (después de los anuncios de juicios en 14:6-20, y antes de las copas de juicio); 18:1-19:10 (celebración de la caída de Babilonia), etc. Cf. Ec 3:7: “Un tiempo para callar, y un tiempo para hablar” (aunque con un énfasis distinto).

<sup>361</sup> El silencio era un tema central en la teología de Ignacio de Antioquía. Dios se reveló por Jesucristo, “su Hijo, que es Palabra suya que procedió del silencio” (*Magn* 8.2). A los efesios escribió: “Más vale callar y ser que hablar y no ser... El que de verdad posee la palabra de Jesús, puede también escuchar su silencio, a fin de ser perfecto” (*Ef* 15.1-2 gr.; cf. 6.1; *Fil* 1.1).

El tema bíblico del descanso comienza con el primer relato de la creación: Dios trabajó seis días y el séptimo día descansó (Gn 2:1-4a).<sup>362</sup> Por eso, según Ruiz de la Peña (1992:45), “el descanso pertenece a la constitución misma de la realidad creada”. El séptimo día no fue un apéndice o un adorno sino un elemento esencial y un clímax de la obra divina. Dios culminó su acción creadora el séptimo día, y al bendecirlo, bendijo toda la creación realizada en siete días. Y así como el descanso divino bendijo y santificó los seis días de obra creadora, nuestro descanso sabático también debe bendecir y santificar toda nuestra labor (Kittel VII:4).

Esteban Voth (1992:62) resume muy bien el significado de este descanso divino:

Esta proclamación primeramente declara que Dios puede descansar, puede hacer una pausa. Dios no llega al final de su incomparable obra tensionado, fatigado y agotado. A diferencia de los dioses babilónicos, Dios concluye en paz y con serenidad. El está seguro de lo que ha logrado, y con tranquilidad detiene su actividad creadora. La conducta de Dios es entonces una invitación a que adquiramos la perspectiva de Dios y dejemos de pensar que la vida depende de nuestra actividad frenética. El mundo está seguro en manos de Dios, y no se desintegrará simplemente porque hagamos una pausa.

Según Éxodo 20:8-11, el pueblo de Dios debía unirse al descanso de Dios cada séptimo día de la semana. Era el *shabbat*, el día de cesación, de descanso. Para Israel, el séptimo día debía liberar de la rutina laboral para transformar el trabajo en creatividad, a imagen y semejanza del Dios Creador. Ese día abría un espacio festivo para celebrar la creación junto con el Creador mismo. Por eso el séptimo día es un tiempo de gozo y descanso

<sup>362</sup> Es muy apropiado que sea precisamente el séptimo sello el que introduce el descanso en el ritmo de los septenarios. Según algunos escritos apocalípticos, el silencio también precedía a la creación (4 *Esd* 6.39; 7.30; 2 *Bar* 3.7; cf. Gn 1:2) y al éxodo (Sab 18:14-15: “Cuando un sosegado en el silencio todo lo envolvía”), y precederá a la nueva creación (4 *Esd* 7.30-31; 2 *Bar* 3.7). En el silencio hay una fuerza creadora y liberadora.

para el pueblo, para todos los animales y para la tierra misma (Ex 20:10; 23:12; 34:21; Is 58:13; Os 2:11).

El descanso sabatino se proyectó, a partir de la creación, en otros septenarios festivos de descanso, especialmente el Pentecostés, el año sabático y el jubileo. El día cincuenta después de la pascua (el día que seguía al séptimo sábado) se celebraba la fiesta de semanas, el Pentecostés. Con gran gozo el pueblo daba gracias a Dios por la cosecha, presentaba ofrendas, y cesaba de hacer todo trabajo pesado (Lv 23:21; Nm 28:26). Después, cada séptimo año era el “descanso de la tierra”, que incluía dejar la tierra en barbecho y cesar toda labor agrícola durante el año entero (Ex 23:10-11; Lv 25:2-7; Neh 10:31).<sup>363</sup> Era un verdadero “sabático”, no sólo para la gente sino también para la tierra y los animales. Y finalmente, después de siete años sabáticos (49 años), el año siguiente debía ser el “jubileo del Señor” (Lv 25:8-10). Nuevamente, por segundo año consecutivo, se descansaba de la labor agrícola y se dejaba que la tierra descansara (Lv 25:11, 20-22).<sup>364</sup> En general, llama poderosamente la atención el alto número de fiestas y días de asueto en la vida del pueblo de Israel.

En algunos pasajes la esperanza escatológica se expresa también como fiesta sabática (sábado, año sabático, jubileo). Durante el exilio, las visiones del retorno a la tierra tendían a tomar dimensiones escatológicas (Is 35; 43:19-20; 51:3, 6-8; Stam 1995A:32-37). Isaías 35 describe el júbilo festivo del retorno (35:1-2, 10; cf. 51:11) e incorpora lenguaje del jubileo: Dios fortalecerá a los débiles y cansados, los ciegos verán, los sordos oirán, los cojos saltarán, los mudos gritarán (35:32-6; cf. Is 42:7, 16; 61:1-2; Lc 4:18-19; 7:22; Mt 11:5). También en la descripción de la nueva creación se destaca la celebración fiel del sábado y la luna nueva por todas las naciones (Is 66:23; cf. Ez 45:16-17; 46:1-

<sup>363</sup> El año sabático debía incluir también la liberación de todo israelita que estuviese bajo servidumbre (Ex 21:2-11; Dt 15:12-18; Jer 34:8-17) y la condonación de todas las deudas contraídas durante los seis años anteriores (Dt 15:1-11).

<sup>364</sup> Se discute hasta qué punto se practicaba el jubileo, pero hay mucha evidencia bíblica de que era más que un ideal utópico (ver Stam 1998A:90-95).

4, 12). En términos más amplios, la esperanza escatológica se describe como un pacto de paz (Is 54:10; Ez 34:25; 37:26) y una promesa de descanso y quietud (Is 32:17; 14:3-7; 35:15-18; 33:20-21): Según McCann, "varios escritos apocalípticos judíos y cristianos y del judaísmo rabínico describen la edad venidera como un sábado perpetuo" (ISBE IV:252).

En Hebreos 3:7-4:11 también aparece la interpretación escatológica del sábado. En una relectura del Salmo 95:7-11, el autor exhorta seriamente a los lectores a no endurecer sus corazones y perderse de entrar en el descanso de Dios, como pasó con la generación de Moisés (3:11, 18). Tampoco la generación de Josué entró en el verdadero reposo de Dios, cuando ocupó la tierra de Canaán (4:6, 8). La exhortación de David en el Salmo 95 demuestra que la oferta sigue abierta (4:1). Los que responden a la Palabra de Dios en Cristo entran en el reposo del Creador y, como Dios mismo, descansan de sus obras (4:3, 10); es el mismo "reposo especial" (*Sabatismos* 4.9) con que Dios "descansó y fue refrescado" el séptimo día (Ex 31:17; Lohse, en Kittel VII:5).

El descanso y el silencio deben ser integrados a los ritmos de nuestra vida cristiana. Tenemos que aprender a callarnos ante el Señor (Hab 2:20; Sof 1:7; Zac 2:13). Sólo entonces podremos escuchar, como Elías, el "silbo apacible y delicado" del susurro divino (1R 19:12).<sup>365</sup> En esto también Jesús es nuestro ejemplo. En los Evangelios queda claro que él vivía sumamente ocupado y atareado (Mr 3:20-21; 6:31); su agenda de actividades no le dejaba mucho tiempo libre ni mucha soledad. Por eso, él programaba conscientemente tiempos de descanso y silencio para estar a solas con Dios, para orar, y para buscar la voluntad del Padre (Mr 1:35; 6:46-47; 14:32-42; Mt 14:22-25; 26:36-46; Lc 4:42; 6:12-13; 11:1-2; 22:39-46).

Los grandes místicos han insistido en la importancia indispensable de la quietud espiritual para la vida contemplativa

<sup>365</sup> Los escritos de Qumrán hablan también de "el sonido tranquilo del silencio" (García M, 1992:444), donde "se oye la voz de un silencio divino" (445). Cuando los querubines se mueven, "hay una voz silenciosa de bendición en el tumulto de su movimiento" (445).

(Santa Teresa, San Juan de la Cruz y muchos más). Thomas Merton (1961:108, 117), el místico trapense, afirma que "la verdad surge del silencio del ser ante la tremenda presencia quieta de la Palabra. Después, hundiéndose de nuevo en el silencio, la verdad de palabras nos hunde de nuevo en el silencio de Dios... Entonces mi vida entera se vuelve oración, mi silencio entero se llena de oración" ¡Un eco muy interesante de Apocalipsis 8:1-5!

Hoy más que nunca, cuando la gente tiene más tiempo libre, pero menos descanso y tranquilidad, es válida la exhortación de Dios: "Quédense quietos, reconozcan que yo soy Dios" (Sal 46:10); "esténsese quietos y verán cómo el Señor los librará" (2Cr 20:17 DHH); "en la serenidad y la confianza está su fuerza" (Is 30:15). Tenemos que aprender a guardar silencio ante Dios y esperar en él (Sal 37:7; Dt 27:9).

El silencio tiene que ser un elemento central también en la adoración. En años recientes nuestros cultos se han vuelto cada vez más bulliciosos, lo cual puede ser el fervor de un auténtica adoración, pero también puede ser nuestro equivalente evangélico de los gritos y saltos de los profetas de Baal (1R 18:27).<sup>366</sup> En cualquier caso, lo que es muy preocupante es la casi total ausencia de silencio en muchas celebraciones de "adoración". Dios nos habla especialmente en el silencio, y muchas veces es nuestra propia "bulla sagrada" la que nos impide escucharle. La voz divina se ahoga en el mucho ruido de nuestros intentos de obligar su presencia por la fuerza de nuestro propio clamor.

### CUANDO ORAMOS, DIOS SE COMPLACE, LOS ÁNGELES SE CALLAN, Y EL CIELO ENTERO EXHALA PERFUME

El análisis de este pasaje, y sobre todo la visualización de su pequeño y sencillo drama, deja muy clara la razón de la media hora de silencio en el cielo: nuestra oración es tan importante que

<sup>366</sup> Cf. el brillante e irónico comentario musical sobre este versículo en el oratorio *Elías*, de Félix Mendelsohn.

hasta los arcángeles tienen que callarse.<sup>367</sup> Cuando oramos, todo el cielo se concentra totalmente en nuestra oración. No podría haber una forma más enfática de impresionar a los fieles sobre el valor incalculable de sus oraciones y la necesidad de perseverar en la intercesión. Este episodio nos enseña que vale la pena seguir orando sin cesar.

Cuando los mártires en el cielo claman ante Dios, reciben una pronta respuesta (6:10-11), pero cuando los fieles oran desde la tierra, la respuesta divina no se deja ver. Más bien, la situación parece empeorar. Fácilmente podrían pensar que al orar están perdiendo el tiempo. A esa inquietud de ellos, y a su probable frustración en la oración (y a la nuestra), Dios le da la más convincente respuesta imaginable. Es como si Dios nos enviara un "clip" de video y nos dijera: "Cuando ustedes oran les parece que no pasa nada, ¡pero miren lo que pasa en el cielo cuando llegan sus oraciones!"

Este silencio del cielo cuando el pueblo de Dios ora y adora aparece también en la literatura rabínica. Según *Génesis Rabbah* 65.21, "la voz de Jacob [i.e. de todo el pueblo de Israel] es la voz que silencia a todos los seres celestiales y terrestres".<sup>368</sup> Un texto *Hekhalot*\* también describe a los ángeles deseando decir su liturgia (su *trishagion*; cf. Ap 4:8), pero son silenciados por Dios, quien quiere escuchar primero las oraciones de su pueblo:

Felices son Israel, porque son amados ante el Omnipresente más que los ángeles ministrantes. Pues éstos, cuando buscan cantar y alabar arriba rodean el trono de gloria como montaña sobre montaña de fuego... pero el Santo, bendito sea, les dice: "Cállense todos los ángeles, todos los serafines, todo ser viviente, y toda rueda que yo he creado, hasta que yo oiga y

<sup>367</sup> No es necesario pensar, con R. H. Charles y otros, que Dios tiene que callar a todos para poder oír nuestras oraciones. El Señor no es sordo ni tiene problemas auditivos. Hace callar a todos por la importancia suprema que para él tienen nuestras oraciones.

<sup>368</sup> Bauckham 1993A:73. Esta tradición apela, con típicos argumentos rabínicos, a Ez 1:24 (los seres vivientes cantaban con sus alas, pero las bajaban cuando Israel oraba) y a Job 38:7 ("las estrellas matutinas" son Israel; los ángeles podían alabar a Dios en el cielo sólo después de que Israel le alabara en la tierra).

escuche primero todos los cánticos, alabanzas y dulces salmos de Israel".<sup>369</sup>

Es común encontrar en las Escrituras que la oración se asocia con el incienso (ver 5:8; Sal 141:2; Lc 1:9-10; cf. Sab 18:21). La oración se comparaba con el incienso porque complace a Dios; nuestras oraciones "llenas de aroma" (Ap 5:8 NBE) son del supremo agrado del Señor, quien olfatea con deleite su fragancia.<sup>370</sup> Tal comparación parece aplicarse también porque la oración se veía como una ofrenda o un sacrificio, al igual que el incienso (Sal 141:2; Os 14:2 BJ, NBE; Heb 13:15/Sal 69:30-31; 1P 2:5, 9; Lc 1:9-10).

El ascenso del incienso como olor grato a Dios es señal segura de la aceptación de la oración por parte del Señor (Gn 8:21; Kiddie 1940:146; Swete 1951:108; Ladd 1974A:111). El olor grato indica que el sacrificio de oración complace a Dios (Lv 16:12-13; Pr 15:8; 1Cr 29:17; Sal 17:1). De acuerdo con Apocalipsis 8:1-5, no queda lugar para ninguna duda respecto a la favorable recepción divina de nuestras plegarias. Se trata del equivalente simbólico de las palabras del ángel a Cornelio: "Tus oraciones y tus limosnas han subido como memorial ante la presencia de Dios" (Hch 10:4 BJ). Así, el séptimo sello nos enseña tanto la inmensa importancia de la oración como también su eficacia.

<sup>369</sup> Bauckham 1993A:74-75; los mismos textos de *Hekhalot* señalan que el ángel *Shemuel* espera en las ventanas del cielo inferior para recibir las oraciones de Israel y llevárlas a la presencia de Dios en el cielo superior. Según *Tg. Cantares* (a Jos 10:12, "cállese sol"), cuando Josué recitó el quinto de los diez cánticos de las Escrituras, su alabanza paró el sol y la luna por treinta y seis horas (ellos dejaron de "recitar su cántico" ante el cántico de Josué).

<sup>370</sup> La figura del "olor grato" corrige nuestra tentación de pensar en la oración como algo puramente verbal. Aquí, más que escuchar la elocuencia o aparente fervor de nuestras plegarias, Dios las "olfatea" buscando el olor de la autenticidad y sinceridad del corazón, esencia indispensable de la verdadera oración. Jenson y Olivier (*NIDOTT* III:1071) defienden la validez de este antropomorfismo (los sentidos del olfato y el gusto no son más antropomórficos que los de la vista, el oído y el tacto; cf. Nm 28:2), pues "el culto judío emplea todos los sentidos para construir una experiencia de Dios ricamente multimedia".

### LA HISTORIA PERTENECE A LOS INTERCESORES<sup>371</sup>

Hemos señalado que el séptimo sello consiste, precisamente, en las siete trompetas que fueron repartidas durante la media hora de silencio (8:2), pero que fueron tocadas sólo después de haber sido recibidas las oraciones de los santos (8:6). Por eso, la séptima trompeta constituye también el final del séptimo sello. Esto significa también que los contenidos de las siete trompetas son, específicamente, respuestas a las oraciones de los santos (8:3-5).

Llama poderosamente la atención que el Apocalipsis introduzca, precisamente, en el clímax del séptimo sello, no el fin dramático del mundo sino un silencio lleno de intercesión. Hasta este momento, la participación humana en el drama había sido mínima, por no decir nula.<sup>372</sup> Sin embargo, es como si ahora Dios parara todo y dijera: "No quiero seguir solo en todo esto. Tienen que participar también mis hijas e hijos en la tierra".<sup>373</sup> En palabras de Ronald Goetz, "Dios gobierna el mundo en constante consulta con los que oran".<sup>374</sup> La oración es la forma en que los creyentes colaboramos con Dios y participamos en el desenlace de la historia. ¡Nuestra oración hace historia!

En el libro del Apocalipsis se destacan dos cosas nuestras que llegan ante la presencia de Dios. En primer lugar, nuestras oraciones, que llegan al trono como incienso (5:5; 8:4). En segundo lugar, "el lino fino" (del vestido de bodas de la esposa del Cordero), que "representa las acciones justas de los santos" (19:8). Con nuestras oraciones despachamos incienso al cielo; con nuestra vida santa y nuestra práctica de la justicia enviamos lino fino a las manos del divino Tejedor, para el hermoso vestido de su novia. "A

<sup>371</sup> Esta frase fue el tema de talleres desarrollados por Walter y June Keeler-Wink en muchas partes de los Estados Unidos.

<sup>372</sup> Significativamente, el único papel humano hasta el momento fue la oración de los mártires glorificados que describe el quinto sello (6:9-11).

<sup>373</sup> Es conocida la expresión: "Sin Dios, nosotros no podemos hacerlo. Sin nosotros, Dios no quiere hacerlo".

<sup>374</sup> Christian Century (29 de enero de 1997):98.

Dios orando (incienso), y con el mazo dando (justicia)".<sup>375</sup> Con oración y justicia vamos también haciendo historia.

La respuesta específica a la oración de los santos es las siete trompetas. Seis de ellas son terribles juicios, que parecen cada vez peores, y que llegan a la pesadilla de las langostas torturadoras (9:1-9) y los feroces caballos dragones (9:15-19). Sin embargo, la séptima trompeta (11:15-19) es totalmente distinta. Con ella se anuncia, jubilosamente, la llegada del Reino de Dios:

El reino del mundo ha pasado a ser de nuestros Señor y de su Cristo,  
y él reinará por los siglos de los siglos...

Señor, Dios Todopoderoso,  
que eres y que eras,  
te damos gracias porque has asumido tu gran poder  
y has comenzado a reinar.<sup>376</sup>

Podemos notar aquí una secuencia invertida de las siete trompetas respecto a los siete sellos, y una simetría muy significativa de la estructura literaria de ambos. En efecto, ya hemos afirmado que el primer sello, el jinete del caballo blanco, se entiende mejor como el evangelio en su marcha triunfante por el mundo. Le siguen cinco sellos tétricos (guerra, hambre, pestilencias, persecución, juicios cósmicos), un paréntesis (cap. 7) y un silencio lleno de oración (8:1-4). El séptimo sello se desenvuelve en siete trompetas, de las cuales las seis primeras son también desastrosas (8:7-9:21). Igual que con los sellos, se introduce un doble paréntesis entre las trompetas sexta y séptima (10:1-11:14). Y, así como el primer sello fue de bendición y vida, seguido por sellos de juicio y muerte (6:3-17), la séptima trompeta es también de vida y bendición, antecedida por seis trompetas de horrendo juicio.

<sup>375</sup> Cf. la conocida canción de protesta "No basta orar".

<sup>376</sup> Estas palabras han inspirado grandes creaciones musicales, sobre todo el "Aleluya" de *El Mesías*, de Jorge Federico Händel.

Si entendemos así la secuencia de sellos y trompetas, podemos sacar dos conclusiones. En primer lugar, todo el proceso es una *inclusio* que comienza y termina con la victoria del Reino de Dios (jinete blanco y séptima trompeta). Aquí también, el Cordero que ha vencido es Alfa y Omega. Y en segundo lugar, ¡en el puro centro de la secuencia está la oración! En el momento decisivo del séptimo sello, aparece la intercesión de los fieles que, por su oración y justicia, van haciendo la historia junto con el que está sentado en el trono y el Cordero. La oración es el pivote central sobre el que gira la historia y se mueve hacia el Reino de Dios (11:15-19).

Muy bien comenta el teólogo escocés T. F. Torrance (1959:60):

Más poderoso que todos los poderes oscuros y fuertes sueltos en el mundo, más poderoso que cualquier otra cosa, es el poder de la oración encendida por el fuego de Dios y echada a la tierra... Las oraciones de los santos y el fuego de Dios mueven todo el curso de la historia... La oración es la fuerza más revolucionaria que el mundo conoce.

También el holandés G. C. Berkouwer (1972:452-453) transmite estas palabras de fe y esperanza:

La oración de los santos en el Apocalipsis activó inmediatamente un poder visible y audible sobre la tierra —“truenos, estruendos, relámpagos y un terremoto”. Así también nuestra oración, “Venga tu reino”, no es ningún monólogo balbuceante sino una oración que espera una respuesta. Cada vez que oramos el Padrenuestro debemos ir a pararnos ante la ventana de la esperanza.

## B. LAS SIETE TROMPETAS (8:6-11:19)

Al concluir la media hora de silencio, después de presentar ante Dios las oraciones de los santos, los siete ángeles proceden a tocar las trompetas una por una (8:6). De manera similar a la de los sellos (y a la de las copas que vienen después), las cuatro primeras trompetas son breves, muy simétricas, y

forman un conjunto. Estas cuatro plagas azotan sucesivamente, con horribles catástrofes, a la tierra (8:7), el mar (8:8-9), los ríos y fuentes (8:10-11), y los astros (8:12).<sup>377</sup> En seguida, sorpresivamente, un águila aparece en el alto cielo y anuncia que las restantes trompetas traen tres “ayes” para los moradores de la tierra (8:13).

Con la quinta trompeta ocurre un salto cualitativo en la severidad y en el carácter demoníaco de las plagas: langostas carnívoras del mismo infierno torturan a los que no tienen el sello de Dios (9:1-12). La sexta trompeta introduce doscientos millones de jinetes montados sobre caballos-dragones que han invadido desde el Éufrates (9:13-21). En seguida, al igual que con los sellos, se introduce un doble interludio antes del séptimo elemento. Un ángel le da a Juan un rollo agridulce para que lo coma (10:2, 8-9), lo cual significa la renovación de su llamado profético (10:1-11:2). Y luego sigue otra visión sobre la misión, ahora de la iglesia, en el relato de los dos testigos (11:3-14). Finalmente, con la séptima trompeta se proclama la triunfante inauguración del Reino de Dios y el castigo de los impíos (11:15-19).

Para este segundo septenario es muy apropiada la figura de las trompetas, al igual que la de los sellos respecto a la primera serie de juicios. Dentro del contexto del trono y el rollo (Ap 4-5), los sellos eran el símbolo perfecto para referirse a un proceso de “apertura” que habría de desatar una secuencia de fenómenos históricos pre-escatológicos (6:1-8:5; cf. Mr 13:5-13). La trompeta, en cambio, era un instrumento usado a menudo para dar importantes anuncios, gracias a su sonido resonante y penetrante. Después, el tercer septenario de plagas utiliza el símbolo de copas de vino amargo que se derraman sobre la tierra (cap. 16). En cada caso el simbolismo está admirablemente bien logrado.

Al diseñar estos tres septenarios (sellos, trompetas, copas) tan simétricamente, y al enumerarlos específicamente, el autor enfoca nuestra atención de manera fuerte sobre el desarrollo ordenado de estas series séptuples. En efecto, las mismas constituyen la estructura básica de esta parte central del libro. A primera vista, sentimos la tentación de entenderlas en orden cronológico, como si fueran períodos o eventos sucesivos, uno detrás del otro, de la historia humana.<sup>378</sup> Sin embargo, es obvio que los jinetes (6:1-8) no se suceden uno después del otro, y que el quinto sello (los mártires 6:9-11) no sigue cronológicamente a los cuatro jinetes. Tampoco hay razón para creer que todas las trompetas son posteriores al último sello, y es imposible entender todas las copas como posteriores a la séptima trompeta (11:15-19; el Reino). Como visiones, incluso para Juan mismo, se suceden una a la otra, pero no pretenden presentar una cronología de veintiún eventos futuros en orden cronológico (Caird 1966:104; Mounce 1998:176).

<sup>377</sup> Las cuatro primeras copas afectan, a veces de manera distinta, las mismas cuatro esferas de la creación.

<sup>378</sup> Esta misma tentación es aún peor en el esfuerzo por interpretar los siete mensajes a las comunidades como siete períodos sucesivos que abarcarián desde la ascensión de Cristo hasta el tiempo final.

Por supuesto, los tres septenarios tampoco son idénticos. La diferencia principal es que, de uno a otro, Dios aumenta la intensidad de su juicio contra los impíos. Eso se expresa numéricamente a través de las proporciones sucesivas presentes en los septenarios: en los sellos, una cuarta parte (6:8); en las trompetas, una tercera parte (8:7); y en las copas, destrucción sin medida y, en algunos casos, total (16:3). Según el tipo de prueba, los sellos representan, esencialmente, eventos históricos o naturales (guerra, 6:4; pestilencia, 6:8; fenómenos naturales, 6:12-13), los cuales tienen correspondencia cercana con los eventos anunciados en el Sermón del monte de los Olivos (Mr 13); las trompetas representan “la ira de Dios y del Cordero” (6:16), de la cual los fieles están protegidos (7:3-8; 9:4; cf. 6:2); como culminación, las copas representan “el furor de Dios” (16:1) y cumplen con el designio secreto de Dios (10:7).<sup>379</sup>

### ¿CÓMO PODEMOS ENTENDER PASAJES TAN CHOCANTES?<sup>380</sup>

De todo el Apocalipsis, quizá las trompetas sean lo que más ha asustado y despiestado a los lectores. ¿Cómo puede un Dios de amor enviar tales azotes sobre el universo y la humanidad? En realidad, las seis primeras trompetas (junto con las siete copas, igualmente espantosas, pero un poco menos detalladas y dramáticas) proyectan una película de terror digna de Alfred Hitchcock:

1. Una extraña lluvia de granizo y fuego mezclados con sangre quema la tercera parte de la tierra y su vegetación (8:7).
2. Una enorme masa flameante es lanzada al mar; una tercera parte del mar se convierte en sangre; una tercera parte de la vida marítima muere y una tercera parte de las naves del mar es destruida (8:8-9).

<sup>379</sup> Court (1979:81) ve en los tres septenarios el reflejo de tres etapas de la escatología tradicional: los sellos corresponderían a la *thlipsis* de Mr 13:1-8; las trompetas a los dolores de parto (*ódines*; Mt 24:8); y las copas al *telos* (Mr 13:13; cf. 13:7). Para Sweet (1979:162), los jinetes simbolizan procesos naturales de la historia; las trompetas toman un carácter más sobrenatural (que se anticipa con el sexto sello), y las copas acentúan la participación demoníaca (anticipada por la quinta y sexta trompetas).

<sup>380</sup> Ver también el inciso que introduce la exposición del quinto sello (6:12-17): “Pautas para interpretar los símbolos cosmológicos”; y Boring, “Cómo interpretar las imágenes violentas del Apocalipsis” (1989:112-119).

3. Un inmenso bólido de fuego cae sobre una tercera parte de los ríos y fuentes, y los vuelve amargos (8:10-11).

4. a) Un agente no nombrado hiere una tercera parte del sol, la luna y las estrellas, y debilita su luz en un tercio (8:12); b) en ese mismo cielo ya herido aparece un águila ominosa para anunciar que a continuación siguen tres “ayes” espantosos (8:13).

5. Del abismo surge, envuelto en una densa humareda, un incontable enjambre de langostas carnívoras anormales. Las mismas se dedican a torturar a los seres humanos, ya que comen su carne como escorpiones, pero nunca los llevan hasta la muerte aliviadora (9:1-11).

6. a) Como si todo eso fuera poco, entra al mundo civilizado, proveniente desde el río Éufrates, una caballería montada de doscientos millones de dragones. Los mismos soplan un fuego mortífero y sus colas terminan en culebras (9:13-21); b) el profeta tiene que comer un libro agridulce (10:8-11); c) dos testigos del Señor, que también soplan fuego y carbonizan a sus enemigos (11:5), son matados por la bestia. Sus cadáveres quedan insepultos en la plaza central, objetos del escarnio y de la fiesta de sus enemigos, hasta que de repente resucitan (11:7-13). En seguida, un violento terremoto derrumba la décima parte de la ciudad y mueren siete mil personas (11:13).

7. Con la séptima trompeta se inicia el Reino de Dios y se realiza el juicio definitivo de los impíos (11:15-19).

¡No es recomendable leer estos capítulos justo antes de dormir, a menos que a uno le gusten las pesadillas! A algunos, no sin razones justificadas, éste y otros pasajes parecidos les provocan serios problemas de fe. Además del problema menor (común también al sexto sello) de cómo entender tales fenómenos y creer en cosas tan fantasmagóricas, surgen aquí problemas mayores, tanto teológicos como éticos. ¿Cómo puede Dios destruir su propia creación de manera tan, en apariencia, antiecológica? ¿No sería terrorista un Dios que enviara tales catástrofes sobre seres humanos?

No es fácil responder estas preguntas, y tampoco deseamos suavizar lo que las mismas Escrituras plantean de manera tan drástica. No son las únicas enseñanzas chocantes en la Biblia. Para comenzar, la misma cruz es un escándalo.<sup>381</sup> Dios es amor, pero su amor es justo y santo. Si Dios hiciera la vista gorda al pecado, o si lo perdonara por mero decreto con una amnistía general, a pesar de tanta injusticia, Dios no sería justo y el universo no tendría fundamento ético.<sup>382</sup> Con todo, algunos sanos principios hermenéuticos nos ayudarán a entender mejor estos pasajes difíciles del Apocalipsis:

1) Debemos recordar que estos pasajes se presentan como visiones que Juan vio, no explícitamente como predicciones de acontecimientos futuros específicos. Aunque las visiones pueden revelar eventos venideros, muchas veces más bien describen el sentido teológico de alguna realidad, en este caso el juicio divino sobre los impíos rebeldes. Ninguna frase en el relato de las siete trompetas sugiere explícitamente que se estarían narrando sucesos literales del futuro. Llama la atención que los verbos de estos pasajes están en pasado (aoristo), no en futuro.<sup>383</sup> Muchos detalles resultan literalmente imposibles, como, por ejemplo, la mezcla de granizo y fuego (8:7), la caída de una sola estrella sobre una tercera parte de los ríos y fuentes del mundo (más aún si se toma en cuenta cómo se entendían los astros antiguamente), o el efecto de la montaña ardiente, que convierte la tercera parte del mar en

<sup>381</sup> 1Co 1:23; Gá 5:11. Albert Camus rechazó el cristianismo porque su “mito central”, la cruz, era para él la injusticia más grande de la historia humana. Según George Bernard Shaw, ningún caballero (ningún *gentleman* inglés) podría aprobar lo que Dios hizo a su Hijo. Recientemente, John Dominic Crossan calificó la crucifixión de Cristo por voluntad del Padre como un caso de abuso de niños (“transcendent child abuse”; *The Birth of Christianity* [1998], citado en *Christian Century* [6 de enero de 1999]:22).

<sup>382</sup> Interesantemente, esto lo confirman filósofos como Platón, Kant y, en cierto sentido, Sartre. Ver Stam 1999B.

<sup>383</sup> Curiosamente, sólo 9:6 utiliza el futuro (quizá por la alusión indirecta a Os 10:8). Por otra parte, aunque la séptima trompeta es futura y, en algún sentido, literal, no se podría deducir eso del lenguaje del pasaje, que, al igual que en las demás trompetas, está en aoristo (referido al pasado, cuando Juan vio la visión). El uso de los tiempos verbales es muy irregular; podría ser, precisamente, porque Juan quiso alertar a los lectores para que no sacaran demasiadas conclusiones temporales de su lenguaje.

sangre (¿cómo se mantendría separada de las otras dos terceras partes?).<sup>384</sup> Tampoco tiene sentido preguntar cuáles continentes del globo terráqueo sufrirán los fatales incendios forestales de la primera trompeta. Si se toman en cuenta todos los datos exegéticos, parece improbable que las trompetas pretendieran vaticinar daños literales en lugares específicos de la tierra.

2) Como señalamos antes bajo la exposición del sexto sello (6:12), casi todos los detalles de estas descripciones eran ya muy familiares entre los judíos. Una vasta literatura de descripciones similares componía todo un género literario bien conocido, derivado, en primer lugar, de las teofanías\*, especialmente de las del Éxodo y el Sinaí. En esa medida, los detalles mismos no constituyen una revelación nueva, directa y explícita, por medio de Juan. La revelación específica viene, más bien, por la forma en que Juan escoge, organiza y, sobre todo, reinterpreta todos estos recursos simbólicos.

3) Mientras los sellos muestran una impresionante correlación con el Sermón apocalíptico de Jesús (Mr 13 y paralelos), las trompetas y las copas se basan claramente en el Éxodo, especialmente en las plagas contra Egipto.<sup>385</sup> La referencia sistemática al Éxodo es una importante clave para interpretar el sentido de las trompetas y las copas. El aporte específico de Juan fue reestructurar esos datos bíblicos ya conocidos en el formato de trompetas y copas, intensificarlos, y marcar su carácter progresivo: de la cuarta parte (con los sellos, 6:8), a la tercera parte (con las trompetas, 8:7), hasta la totalidad (con algunas copas, 16:3).

El significado especial de estos pasajes puede verse en la relectura contextual que Juan hace, para el siglo I (y para nuestro siglo), de los relatos antiguos, patrimonio del pueblo judío. La reinterpretación de Juan presupone una serie de correlaciones:

<sup>384</sup> Mounce (1998:178) observa con razón que tomar estas fracciones literalmente daría resultados absurdos.

<sup>385</sup> Secundariamente, remiten también a la historia de Sodoma. Foulkes (1989:102) señala además ciertos ecos de las endechas burlescas del Antiguo Testamento (ver también Ap 18); Ap 8:7 alude al juicio contra Gog de Ez 38:22.

ahora la iglesia es el nuevo Israel de Dios, Roma corresponde al antiguo Egipto, Jesucristo es el Moisés escatológico de nuestra salvación, el Mar Rojo reaparece como el mar cristalino (15:2-3). El sentido básico del paralelismo es que Dios todavía actúa en la historia para salvar a su pueblo. De la misma manera que las plagas de Egipto conducían hacia el éxodo de Egipto, así también las trompetas y las copas conducen hacia una liberación definitiva. Esto debió haber sido un mensaje de gran esperanza para los cristianos de Asia Menor.

4) Aunque los azotes que traen estas trompetas son espantosos, un aspecto importante de su significado es que siguen siendo parciales. Esto parece tener la finalidad de dejarles a los impíos nuevos espacios para el arrepentimiento.<sup>386</sup> La amonestación de Dios, como toda su enseñanza, es progresiva; si los pecadores no responden, Dios “levanta el tono”, como cuando uno tiene que corregir a un niño. Dios primero susurra suave, después sube un poco el volumen, y al final hasta “grita” para que le hagamos caso. Este parece ser el sentido más natural del repetido refrán: “Y sin embargo, no se arrepintieron” (9:20-21; cf. 16:9, 11). Ya debían haberlo hecho, pero, como faraón, endurecieron sus corazones.<sup>387</sup> Según Wilcock (1986:95), con las trompetas Dios está ofreciendo su misericordia al pecador. De modo que las trompetas revelan la ira de Dios (6:16), pero también su paciencia y compasión.

Aún más enfáticamente, Sabiduría 10-16, en una larga relectura del éxodo, insiste repetidas veces en que Dios amaba también a los egipcios y cananeos, y que con el desarrollo gradual de las plagas los llamaba al arrepentimiento (Sab 11:23-26; 12:2, 9-10, 19-20-21, 26-27). Al ver que el castigo de ellos era una bendición

<sup>386</sup> Beale (1999:465-467, 483-486) argumenta tenazmente que el propósito principal de las trompetas no es el arrepentimiento sino el castigo; en el otro extremo, Bauckham (1993A:238-281, “La conversión de las naciones”) afirma que las trompetas buscan y logran el arrepentimiento de las naciones. Según Mounce (1998:176), la finalidad es más el llamado al arrepentimiento que el castigo. También Wilcock (1986:95) y la mayoría de comentaristas reconocen aquí un llamado divino al arrepentimiento.

<sup>387</sup> Kiddle (1940:150) y otros señalan el paralelo con Ro 1:18-32: ante la rebeldía creciente de los pecadores, Dios los entrega cada vez más a las consecuencias de su propia impiedad.

para los israelitas, los egipcios reconocieron al Señor y admiraron al pueblo que antes habían despreciado con escarnio (11:13-14). Para este autor, el propósito de Dios al tocar a Egipto y Canaán con una serie de castigos progresivamente severos era precisamente llamarlos al arrepentimiento:

No porque no pudieses en batalla campal entregar a los impíos en manos de los justos, o aniquilarlos de una vez con feroces fieras o con una palabra inexorable, sino que les concedías, con un castigo gradual, una ocasión de arrepentirse (12:9-10; cf. 11:23-26; 12:1-2 BJ).

Mas tú con todas las cosas eres indulgente, porque son tuyas, Señor que amas la vida... Por eso mismo gradualmente castigas a los que caen, les amonestas recordándoles en qué pecan para que, apartándose del mal, crean en ti, Señor (11:26-12:2; cf. 12:26-27 BJ).

Es evidente aquí el paralelo con los septenarios del Apocalipsis, con su progresión sistemática tanto en la severidad como en la proporción afectada por los azotes. Con tanta más razón podemos entender, entonces, que las trompetas y las copas son, en el sentido de su simbolismo, llamados amorosos al arrepentimiento.

5) Es necesario aclarar también que estos azotes representan “la ira de Dios y del Cordero” (6:16-17) y, como tales, están dirigidos contra los impíos y no contra los fieles. En los relatos del éxodo, prototipo para las trompetas y las copas, se repite frecuentemente que las plagas no tocaban a los israelitas (Ex 8:22-23; 9:4, 6, 26; 10:23; 11:6-7). Filón (*VitMos* 1.26) insiste en que

... ni una sola [de las plagas] tocó a los hebreos, aunque moraban en las mismas ciudades y aldeas, y aun casas, que los egipcios... Y lo más extraordinario y casi increíble es que por el mismísimo evento, que ocurría en el mismo lugar y a un mismo tiempo, un pueblo fue destruido y otro pueblo fue preservado. El río se tornó en sangre, pero no para los hebreos, pues cuando ellos fueron a sacar agua del río, la misma pasó por otra transformación que la hizo de nuevo potable.

Las ranas subieron del agua a la tierra y llenaron los mercados, los establos y las casas de los egipcios, pero se retiraron ante los hebreos, como si hubieran podido distinguir entre ambas naciones. Los piojos, las moscas y las langostas, que tanto dañaban las plantas, las frutas, los animales y las personas, nunca descendieron sobre los hebreos... Cuando la densa oscuridad descendió sobre los demás, los hebreos vivían en plena luz del día. Cuando murieron todos los primogénitos de los egipcios, no murió ninguno de los hebreos... Cualquier observador hubiera pensado que los hebreos estaban presentes como espectadores de las miserias que sufrían las demás naciones.

Nuevamente el libro de Sabiduría nos ayuda a entender esta perspectiva: "Lo mismo que fue para sus enemigos un castigo, fue para ellos [Israel] en su apuro un beneficio" (cf. 11:5-7, cf. 13). Para los egipcios el "río enturbiado por una mezcla de sangre y barro" fue un castigo por el sangriento infanticidio que habían cometido, pero Dios dio abundante agua a Israel en el desierto. Comentando Éxodo 9:24 (cf. Ap 8:7) dice:

lo más extraño era que con el agua, que todo lo apaga, el fuego cobraba una violencia mayor. El universo, en efecto, combate en favor de los justos. Las llamas unas veces se amansaban para no consumir a los animales enviados contra los impíos (16:17-18) ... Destruiste la tierra de un pueblo inicuo. A tu pueblo, por el contrario, lo alimentaste con manjar de ángeles (16:19-20, cf. 22-23)...

Porque la creación, sirviéndote a ti, su Hacedor,  
se embravece para castigo de los inicuos  
y se amansa en favor de los que en ti confían (16:24).

Ocurre un fenómeno similar con las trompetas y copas del Apocalipsis. A las langostas de la quinta trompeta "se les ordenó que no dañaran la hierba... sino sólo a las personas que no llevaran en la frente el sello de Dios" (9:4), y la primera copa tocó "a toda la gente que tenía la marca de la bestia" (16:2). Eso era de esperarse, tanto por el paralelismo de las trompetas y las copas

con el éxodo, como por la visión del sellado de los fieles contra los vientos de ira (7:1-8). Farrer (1964:114) muestra también el paralelo con Ezequiel: en la misma secuencia del Apocalipsis, se sella a los fieles (Ez 9:4, 6), se tiran del cielo brazas ardientes (Ez 10:2; Ap 8:5) y el sello protege al pueblo de los juicios divinos sobre su ciudad (Ez 9:6).

Es importante distinguir dos vetas de conflicto o calamidades que corren por esta parte central del Apocalipsis. La primera es la ira justiciera de Dios (6:16-17), simbolizada especialmente por las trompetas y las copas. La misma se dirige específicamente contra los impíos como un castigo por su rebeldía y un llamado al arrepentimiento. La segunda es la furia del dragón (12:12) y de su aliado, la bestia (13:6-7), en su embestida contra los santos, aquellos que no adoran a la bestia y tampoco aceptan su marca. Lógica y necesariamente, ese odio se dirige contra los que siguen al Cordero en vez de seguir a la bestia.

6) La clave más importante del sentido de las trompetas y las copas es la teología bíblica judía de la creación, como indica nuestra anterior cita de Sabiduría 16:24. Ya lo hemos visto también en nuestra exposición de Apocalipsis 4-5, que subraya doxológicamente la bondad de la creación. En las bellas palabras de *Oráculos Sibilinos*:

La noche oscura, el día y el sol, las estrellas y la luna, el mar de peces poblado, la tierra, los ríos, la boca de las fuentes eternas son creaciones suyas para la vida; y también las lluvias, que engendran el fruto de la tierra, los árboles y la viña, así como el olivo (*OrSib* 4.13-17).

La creación, como revelación divina, es el lenguaje de Dios para manifestar tanto su gloria (Sal 19:1-6) como su justicia y su juicio (Ro 1:18-19). De modo que las trompetas y las copas son la voz de Dios que llama a los impíos al arrepentimiento.

Sin embargo, hay más. En contraste con nuestra idea moderna de las leyes de la naturaleza, los hebreos concebían un pacto fiel

de Dios con su creación.<sup>388</sup> Después del diluvio, Dios confirmó su pacto de fidelidad con "todos los seres vivientes" y con la tierra (Gn 9:9-13; Is 54:9-10, "mi pacto de paz" con la creación). Las "leyes delante de mí" de Jeremías 31:35-36 son precisamente "mi pacto con el día y mi pacto con la noche" (Jer 33:20, 25; cf. Sal 74:16; 89:35-37; 148:3-6) y eso está coordinado directamente con "mi pacto con mi siervo David" (Jer 33:21, 26; cf. 31:36; Sal 89:36-37).

Pensar en la creación como pacto en lugar de concebirla en términos de leyes naturales afecta profundamente la manera de ver los fenómenos cósmicos que llamamos "naturales". El pacto trae sus condiciones éticas y espirituales. Dios creó el mundo para Israel (4 Esd 6.55; 2 Bar 14.17-19; TMoi 1.12), y si Israel no guardara la tora, se cancelaría el propósito del universo y las condiciones del pacto de la creación. Entonces, Dios reduciría el cosmos a su caos original (Midr.Rab. Ex 47:4; Midr.Ps. 20; b. Abadot Zarah 3a). Como el mundo fue creado por la agencia de la tora (Midr.Rab. Ex 47:4; Midr.Rab. Lev.35:4; cf. b.Shabbath 88a), entonces ésta es el "pilar" que sostiene el universo (Midr.RabNum. 10:1); la existencia del universo depende de que Israel cumpla la tora conforme al pacto (Midr.Ps 6:1; cf. b. Pesahim 68b; b. Shabbath 137b; b. Megillah 31b; b. Nedarim 31b-32a; b. Sanhedrim 99b).<sup>389</sup>

La creación, entonces, es el buen don de gracia que Dios nos concede bajo las estipulaciones del pacto. Dios no nos debe el buen orden del universo, ni nosotros lo merecemos. Cuando en lugar de agradecer al Creador por su buena creación (Gn 1) caemos en desobediencia, Dios puede comenzar a privarnos poco a poco de las mismas bendiciones de esa creación.<sup>390</sup> Aún peor, cuando las criaturas comienzan a adorar a la creación y no al

<sup>388</sup> Sobre este tema, la exposición de Beale (1999:483-486; 402-404) es especialmente valiosa.

<sup>389</sup> Todas las citas rabínicas incluidas en el párrafo son tomadas de Beale (1999:483).

<sup>390</sup> A veces esto se describe como un des-hacer de la creación en orden inverso del original. Esta "des-creación", a su vez, prepara el camino para la nueva creación bajo un nuevo pacto (Contreras 1990:191; Ellul 1977:74; Beale 1999:486).

Creador, entonces la creación se convierte en un ídolo que Dios comienza a quitar. Entonces, el aparentemente seguro "hogar" de los "habitantes de la tierra" (6:10; 8:13) comienza a temblar. Ahora ellos no hallan seguridad ni en la tierra, ni en el cielo, ni en el mar (Peterson 1988:98). Son los juicios que corresponden al mismo pacto de la creación, y en ese sentido debemos entender las trompetas y las copas del Apocalipsis.

## 1. Las cuatro primeras trompetas (8:6-12)

<sup>6</sup>Los siete ángeles que tenían las siete trompetas se dispusieron a tocarlas.

<sup>7</sup>Tocó el primero su trompeta, y fueron arrojados sobre la tierra granizo y fuego mezclados con sangre. Y se quemó la tercera parte de la tierra, la tercera parte de los árboles y toda la hierba verde.

<sup>8</sup>Tocó el segundo ángel su trompeta, y fue arrojado al mar algo que parecía una enorme montaña envuelta en llamas. La tercera parte del mar se convirtió en sangre,<sup>9</sup> y murió la tercera parte de las criaturas que viven en el mar; también fue destruida la tercera parte de los barcos.

<sup>10</sup>Tocó el tercer ángel su trompeta, y una enorme estrella, que ardía como una antorcha, cayó desde el cielo sobre la tercera parte de los ríos y sobre los manantiales. <sup>11</sup>La estrella se llama Amargura. Y la tercera parte de las aguas se volvió amarga, y por causa de esas aguas murió mucha gente.

<sup>12</sup>Tocó el cuarto ángel su trompeta, y fue asolada la tercera parte del sol, de la luna y de las estrellas, de modo que se oscureció la tercera parte de ellos. Así quedó sin luz la tercera parte del día y la tercera parte de la noche.

Como suele hacer con sus septenarios, Juan divide las trompetas entre un primer cuarteto, todas breves y muy simétricas, y las tres últimas, muy diferentes y mucho más largas. En este caso, las tres últimas se distinguen aún más del primer cuarteto por la aparición de un águila misteriosa que anuncia que las tres trompetas restantes traen temibles "ayes" sobre los habitantes de la tierra (8:13). También aquí, como de costumbre, Juan inserta un doble "interludio" entre el sexto y el séptimo elemento.

Aquí la simetría de Juan es muy rica y significativa. El número cuatro es especialmente apropiado para el primer bloque (8:7-13) porque estas trompetas

vienen a caer sobre toda la naturaleza, y el cuatro suele ser considerado como el número cósmico (cf. 5:13; 7:1-2). Al separar las tres últimas trompetas por el detalle dramático del águila volando, Juan recalca el énfasis sobre el tres y los juicios sobre tercera partes que caracteriza a toda la visión de las trompetas. Además, Juan señala un triple efecto de cada una de las trompetas del primer cuarteto (tierra, árboles y hierba verde, 8:7; mar, vida marina y naves, 8:8-9; ríos, fuentes y seres humanos, 8:10-11; sol, luna y astros, 8:12).<sup>391</sup> Mientras el efecto del caballo amarillo (cuarto sello, 6:8) fue de una cuarta parte, ahora con las trompetas Juan reitera con mucho más énfasis las tercera partes (8:7-12; 9:18) y el tres (8:13; 9:12; 11:14).

Además, con el sentido artístico que lo caracteriza, Juan da coherencia a este pasaje vinculando cada trompeta con la anterior y la siguiente por cadenas de términos interconectados. El fuego con que termina el séptimo sello (8:5) reaparece en las tres primeras trompetas. También la sangre de la primera trompeta (8:7) se vincula con la conversión del mar en sangre en la segunda (8:8). El agua une la segunda trompeta con la tercera y vincula a ambas con la primera plaga de Egipto (Ex 7:17-19). Sin embargo, Juan universaliza el fenómeno (no abarca sólo el Nilo) y lo divide en dos, entre agua salada (8:8) y agua dulce (8:10). La estrella ardiente de la tercera trompeta (8:10) prepara para el daño ocasionado a los astros con la cuarta (8:12).

En efecto, la mano del artista se hace ver. Toda esta simetría no es adorno, ni es accidental, ni secundaria. Contribuye a la naturaleza integral del mensaje del libro. Comunica un sentido de orden, porque el Señor reina en medio del caos del pecado. El Creador procede con pasos coherentes y llama a los rebeldes con paciencia amorosa. A través de su comentario, y en el mismo título del original en francés, Ellul insiste que la “arquitectura” del Apocalipsis es un elemento indispensable para comprender su mensaje.<sup>392</sup>

### a. La primera trompeta (8:7)

Si este azote tuviera que entenderse literalmente, sería totalmente inconcebible. ¿Cómo podría llover sobre la tierra granizo y fuego? El fuego derretiría el granizo, y el agua apagaría el fuego. ¿Cómo podría esa extraña lluvia mezclarse también con sangre? ¿Quién puede imaginar realmente lo que sería una lluvia de sangre? ¿Cómo podría quemarse la tierra, que no es inflamable? Parece evidente que Juan ha combinado muy libremente diversas figuras veterotestamentarias del juicio divino, sin preocuparse por la compatibilidad literal de las imágenes.<sup>393</sup>

<sup>391</sup> Además, con la primera trompeta hay tres elementos de juicio (granizo, fuego, sangre) que afectan a tres tipos de objetos (tierra, árboles y hierba).

<sup>392</sup> Ellul (1977); el título original en francés es *L'Apocalypse: architecture en mouvement*.

<sup>393</sup> En Ez 5:1-4, donde una tercera parte del cabello del profeta se echa al fuego, se trata de la ciudad de Jerusalén; Juan la cambia por “la tierra”. Aparentemente, Juan da primero la categoría general (“la tercera parte de la tierra”) y después la desglosa en dos aspectos específicos (árboles,

El punto de partida aquí es claramente Éxodo 9:23: “Llovió granizo, y con el granizo caía fuego sobre la tierra” (hb.).<sup>394</sup> El texto hebreo parece ser una descripción relativamente coherente del granizo y de los relámpagos de fuego en medio del granizo (Lxx *en tē jalazē*). Aparentemente Juan entendió la referencia como “fuego” y no como “relámpagos”, y añadió el verbo *mignumi* (“mezclar”), que no está ni en el texto hebreo ni en la Lxx de Éxodo 9:23-24. Además, Juan agrega la sangre en una fórmula nueva: “Granizo y fuego mezclados con sangre” (*memigmena en haimati*). Con el agregado de sangre a esta lluvia, la posible referencia a relámpagos desaparece y la mezcla de figuras se vuelve inconcebible. ¿Quién puede imaginar un aguacero de sangre? Posiblemente Juan va más allá de lo imaginable para hacernos entender lo sobrenatural y superracional de este juicio.

Los tres elementos de este azote son símbolos conocidos del juicio divino, aunque nunca se encuentran juntos, como aquí, en una sola lluvia triplemente destructora. El granizo figura también en la derrota de los amorreos: “el Señor mandó del cielo una tremenda granizada que mató a más gente de la que el ejército israelita había matado a filo de espada” (Jos 10:11; Eclo 46:5). En los profetas el granizo aparece como elemento de juicio (Is 28:2; Hag 2:17, contra Israel mismo; Ez 13:11, contra falsos profetas; cf. Sab 5:22). En el Nuevo Testamento, el granizo aparece sólo en el Apocalipsis.

En muchos pasajes el fuego también es instrumento o símbolo del juicio divino,<sup>395</sup> a menudo escatológico (Is 66:16; Jl 2:30, con sangre; 2Ts 1:7). Otros pasajes intensifican la imagen de juicio combinando granizo con fuego, como en la séptima plaga (Ex 9:22-25; Sal 18:12-13; 78:47-48; 105:32; Is 30:30; Eclo 39:29).<sup>396</sup> Los judíos consideraban esta mezcolanza como una especie de “milagro dentro de un milagro”, porque “con el agua, que todo lo apaga, el fuego cobraba una violencia mayor” (Sab 16:17, 19, 22; ExR 12 75<sup>b</sup>, cf. StrB III:808). Vieron en ese fenómeno que “el universo, en efecto, combate a favor de los justos” (Sab 16:17, 24). Esto corresponde a la reinterpretación que hace Juan de la séptima plaga, pero mientras en Éxodo 9:22-25 es el granizo el que daña las siembras, en la primera trompeta es el fuego el que hace los estragos.

Si la séptima plaga era para los judíos “un milagro dentro de un milagro”, la primera trompeta podría considerarse un triple milagro: ¡A la mezcla nada

<sup>394</sup> En Ex 9:22-25 el granizo y el fuego también caen sobre los mismos tres elementos de Ap 8:7: tierra (Egipto), árboles y hierba. Curiosamente, casi todas las versiones modernas traducen “relámpago” en lugar de “fuego”, pero tanto el hebreo como la Lxx dicen “fuego”, y no utilizan ninguna de las palabras referentes a “relámpagos”.

<sup>395</sup> Sobre Sodoma y Gomorra cayeron azufre y fuego enviados del cielo (Gn 19:24; 3 Mac 2:5). Un paralelo contemporáneo (que Juan de Patmos hubiera comprendido bien) es la obra de arte “Guernica”, de Picasso.

<sup>396</sup> La visión de Ap 15:2 describe un mar de vidrio mezclado con fuego.

natural de granizo y fuego, estas lluvias añaden también sangre.<sup>397</sup> Es posible que la primera plaga dirigida contra los egipcios (Ex 7:17) haya sugerido a Juan la inclusión aquí de la sangre. Otros señalan la combinación de sangre y fuego en Joel 2:30 y en *Oráculos Sibilinos* 5:377 (ambas veces, sin granizo), y de los tres elementos en la denuncia contra Gog (Ez 38:22). En el Antiguo Testamento las referencias a la sangre suelen ser literales, aun para el juicio futuro (Ez 14:19 RVR; 16:38 RVR; 32:6). Puesto que la sangre (hb. *dam*) es un aspecto de la fisiología humana y animal, y no un elemento de la naturaleza o alguna de sus catástrofes, su campo semántico en el idioma hebreo es muy diferente al de “granizo” o “fuego”.

¿Por qué Juan habrá incluido la sangre en estas lluvias, para complicar aún más un simbolismo ya de por sí inconcebible?<sup>398</sup> Los paralelos poco explícitos de los pasajes mencionados no parecen explicar esta formulación. Kiddie (1940:151) observa que Juan tenía un horror especial a la sangre y ve estos castigos como una respuesta correspondiente a la sangre que la bestia y sus seguidores habían derramado (6:10; 16:6; 17:6; 18:24; 19:2). Algunos escritos judíos también interpretan la primera plaga, que convirtió el Nilo en sangre, como un castigo por el sangriento infanticidio de Faraón (Sab 11:6). Entonces, la presencia de sangre en la lluvia de la primera trompeta, y en otros pasajes, es una protesta dramática contra la violencia que derrama sangre humana en la tierra (18:24).

Esta primera trompeta introduce la nueva proporción, teológicamente significativa, de la tercera parte. Ya vimos, bajo el caballo amarillo (6:8), que en esa primera etapa de los sellos Juan menciona los mismos instrumentos de muerte que Ezequiel (espada, hambre, pestilencia y fieras; Ez 14:21), pero reduce la proporción del castigo: mientras en Ezequiel 5:2, 12 mueren terceras partes, en Apocalipsis 6:8 sólo muere la cuarta parte.<sup>399</sup> Esa reducción de la sentencia representa simbólicamente la misericordia y la paciencia de Dios. Sin embargo, la gente no se arrepiente y Dios sube la sentencia al mismo nivel que tenía en la profecía original, es decir, a una tercera parte. Aun con este aumento en el grado de castigo, Dios perdona más (dos terceras partes) de lo que castiga (una tercera parte).

Esta lluvia multicatastrófica “cayó sobre la *tierra*” (8:7), una categoría de la creación en paralelo con el mar (8:8-9), el agua dulce (8:10-11) y los astros

<sup>397</sup> Sobre la “sangre” en la Biblia, ver Coenen IV:143-149; DTMATI:636-637. Aune (1998A:519) señala que las lluvias de sangre (*sanguinem pluit*) aparecen también en las listas romanas de prodigios.

<sup>398</sup> Muchos castigos en el Apocalipsis involucran la sangre (6:12; 8:7-8; 11:6; 14:20; 16:3-6). Frente a toda la violencia sangrienta de su mundo (16:6; 18:24), Juan destaca la sangre redentora del Cordero (1:5; 5:9; 7:14; 12:11; cf. 19:13).

<sup>399</sup> Aún más, en Ez 5:12 una tercera parte muere por peste, la otra muere por espada, y la última va a la dispersión; el castigo, en efecto, es total. Según Zac 13:8, dos terceras partes perecen y la otra sobrevive.

(8:12). El fuego hace daño aquí, abrasando una tercera parte de la tierra<sup>400</sup> y de los árboles, y toda la hierba verde.<sup>401</sup> Si recordamos que Dios creó a la humanidad vegetariana (Gn 1:29) y ofreció a Adán abundante hortaliza en el paraíso, podemos ver aquí, en su juicio, que Dios va deshaciendo paso a paso la obra de creación que realizó en su divina gracia.

### b. La segunda trompeta (8:8-9)

Los dos elementos básicos de la primera trompeta, fuego y sangre, reaparecen en la segunda. El fuego ahora toma la forma de “una enorme montaña envuelta en llamas”, que convierte el mar en sangre.<sup>402</sup> Juan evoca así la primera plaga de Egipto (Ex 7:17), pero la divide entre dos trompetas para abarcar los cuatro elementos cósmicos: tierra, mar, agua dulce y astros (8:7-12). En cambio, el “mecanismo” que Juan introduce para realizar la catástrofe es como “una enorme montaña envuelta en llamas” que es arrojada al mar, lo cual contrasta con la vara de Aarón, que fue el instrumento utilizado para realizar el milagro original. Es típico de estas primeras trompetas (excepto la cuarta) elaborar el relato de Éxodo con fenómenos escatológicos que “causan” los estragos.

En el Antiguo Testamento la montaña suele simbolizar el poder y a menudo la soberbia (TWOT I:224; BDB 249). El oráculo contra Gog está entrecruzado por la figura de “los montes de Israel” (Ez 38:8; 39:2, 4, 17) y “los montes” que Dios destruirá (38:20). En Zacarías 4:7 se describe las fuerzas opositoras contra Zorobabel como una “gigantesca montaña” que Dios reducirá a una llanura. En cambio, “una roca que nadie desprendió” (el Reino mesiánico) se convertirá en una montaña enorme que llenará toda la tierra (Dn 2:34-35). Por otra parte, el Antiguo Testamento describe el juicio divino como un hundimiento de los montes en el fondo del mar (Sal 46:2). Un detalle importante de las trompetas es que los azotes caen del cielo, es decir, son juicios divinos contra los impíos.

La figura de la montaña ardiente, aunque es poco común, tiene algunos paralelos en la tradición apocalíptica. Según *1 Enoc* 18, en su primer viaje

<sup>400</sup> No es claro cómo podría “quemarse” la tierra misma. Es importante tomar en cuenta que, por la concepción que los receptores tenían del mundo, esta frase tendría un sentido muy diferente del que nosotros le damos hoy.

<sup>401</sup> Debe notarse que la séptima plaga dañó también la hierba y los árboles (Ex 9:25). Esta trompeta destruyó toda la hierba, y no sólo una tercera parte, quizás porque de todos modos cada año se acostumbraba quemar toda la hierba (Farrer 1964:115).

<sup>402</sup> No es fácil explicar cómo la montaña ardiente podría cambiar el mar en sangre, o cómo la transformación del mar en sangre podría destruir una tercera parte de las naves. Beckwith (1967:557) y Ladd (1978:112) sugieren que el fuego destruye los barcos. Sweet (1979:163) ve aquí un antípode de la quema de las naves imperiales en 18:9-19. Probablemente, Juan no se preocupa por la armonización literal de sus visiones. El sentido es claro: el mar se ha convertido en una esfera de desastre, caos y muerte (cf. Ap 21:1).

Enoc ve un lugar cuyos habitantes son como fuego abrasador (18.1), y sobre un abismo, “en el lugar donde acaban los cielos y la tierra”, ve “siete estrellas como grandes montes envueltos en llamas” (18.13). Resultan ser astros que desobedecieron a Dios, pues no querían salir cuando debían. Sin embargo, después Enoc descubre que son ángeles encadenados a esas montañas de fuego como castigo por haber mantenido relaciones sexuales con mujeres humanas (*1 En* 19.1; cf. *Gn* 6.2).<sup>403</sup> Por otra parte, *Oráculos Sibilinos* 5:158-159 afirma que “llegará desde el cielo una estrella grande hasta el mar divino, e incendiará el punto profundo”, que es Babilonia o Italia (cf. 5:512; 3:672).<sup>404</sup>

Esta alusión a “Babilonia” (Roma) en *Oráculos Sibilinos* podría vincularse con una profecía del Antiguo Testamento que también describe a dicha superpotencia corrupta y opresora como una montaña ardiente. Se trata de Jeremías 51:25, el único pasaje del Antiguo Testamento con una alusión similar, parte de una extensa denuncia contra Babilonia (Jer 50-51):

Estoy en contra tuya, monte del exterminio, que destruyes toda la tierra —afirma el Señor—. Extenderé mi mano contra ti; te haré rodar desde los peñascos y te convertiré en monte quemado.<sup>405</sup>

Babilonia es una montaña que ha destruido toda la tierra, pero Dios la convertirá en una montaña quemada.

No cabe duda de que Jeremías 50–51 fue una fuente principal para Juan, especialmente en su endecha burlesca contra “Babilonia” (p.ej., Jer 51:63-64 se cita en Ap 18:21) y en la frase “destruir a los que destruyen la tierra” (Ap 11:18).<sup>406</sup> Además, Jeremías 51:27 introduce un toque de trompeta similar a los de Apocalipsis 8. Aunque estos dos pasajes son muy distintos, una alusión libre al texto de Jeremías correspondería a la manera con que Juan suele hacer asociaciones verbales cambiando drásticamente el sentido.

Si, en efecto, este pasaje alude implícitamente a Babilonia, como parece, entonces están aquí, lado a lado, los dos grandes opresores del pueblo de Dios: Egipto (las plagas) y Babilonia (el cautiverio). Jeremías 51 e Isaías 14 dejan

<sup>403</sup> En estos pasajes se nota una relación analógica entre la figura de la montaña ardiente, la estrella caída (8:10) y los ángeles.

<sup>404</sup> En *Oráculos Sibilinos* es muy frecuente —casi una obsesión— que el fuego caiga del cielo y destruya la tierra. Sin embargo, la “estrella ardiente” de estos pasajes no se compara con una montaña, y la “montaña ardiente” de *1 Enoc* no cae del cielo.

<sup>405</sup> Bastantes pasajes de las Escrituras hebreas relacionan las montañas con el fuego: Dios enciende las montañas (Dt 32:22; Sal 83:14; 104:32) o las derrite (Miq 1:4; Sal 97:5; Is 64:1-2); cuando Dios toca los montes, éstos echan humo (Sal 104:32; 144:5).

<sup>406</sup> Aquí hay también un paralelo con la celebración de la caída del rey de Babilonia en Isaías 14: “¡Cómo has caído del cielo, lucero de la mañana! Tú, que sometías a las naciones, has caído por tierra” (Is 14:12; cf. 14:6, 16). En la siguiente trompeta (8:10-11), la referencia a la estrella “Ajenjo” puede ser otra alusión al cautiverio babilónico (Jer 9:13-14; 23:15), como también el nombre “Armagedón”, en 16:16 (“monte destructor”, Caird 1966:115, 206-207). Caird afirma que este conjunto de referencias a Babilonia no puede ser casualidad (1966:115).

bien claro el mensaje del juicio divino contra ambos y, extensivamente, una relectura contextualizada, contra el Imperio Romano. Este último, como Babilonia, destruyó el templo de Jerusalén, y ahora persigue a los cristianos. Hay una evidente continuidad tipológica. Además, lo que en el Éxodo fue un juicio sobre un solo río, el Nilo, es ahora una plaga que convierte el mar (que es universal) en sangre, aunque sólo en una tercera parte (gracia divina). El mensaje implica que la Roma del siglo I es una representación de Egipto y Babilonia, y tendrá el mismo fin.

La consecuencia de esta catástrofe cósmica es triple: un tercio del mar convierte en sangre, un tercio de la vida marina se muere (*kitsmaton... ej psujas*; cf. Gn 1:20-21; Sof 1:3), y un tercio de las naves se destruye. Las primera y segunda consecuencias tienen antecedentes en la primera plaga de Egipto (Ex 7:17-18, 20-21). Es posible que la destrucción de las naves relate con el comercio marítimo, base de la riqueza del Imperio Romano.

### c. La tercera trompeta (8:10-11)

Esta trompeta se vincula con la segunda por el fuego, por la presentación de otro objeto ardiente que cae del cielo ("una enorme montaña envuelta en llamas", 8:8; "una enorme estrella, que ardía como una antorcha", 8:10), y por la contaminación del agua (el mar convertido en sangre, 8:8; el agua dulce convertida en ajenjo, 8:11 gr.). Hacia adelante, se vincula con la cuarta trompeta por la estrella (8:10; 8:12). El trasfondo común de la segunda y la tercera trompetas es el éxodo, ya que éstas se refieren a la primera plaga y al milagro de Mara (Ex 15:23-25) respectivamente. Juan transforma de manera típica ambos antecedentes. Por un lado, universaliza la primera plaga para transformar en sangre no sólo el río Nilo sino la tercera parte de las aguas del mar en todo el mundo. Por otro lado, invierte el milagro de Mara para que las aguas dulces se transformen en amargas. ¡Juan nunca deja nada sin transformar!

Hay muy pocos antecedentes veterotestamentarios y apocalípticos para la figura de una estrella particular que cae sobre la tierra, tiene nombre y produce estragos. El paralelo extracanónico más próximo, a que ya hemos hecho referencia, es *Oráculos Sibilinos* 5:158-159: “Llegará desde el cielo una estrella grande hasta el mar divino, e incendiará el punto profundo” (Babilonia, Italia). El único paralelo veterotestamentario también se refiere a Babilonia y se encuentra en la larga profecía de Isaías contra dicha superpotencia (Is 3:1-14:23). La “sátira contra el rey de Babilonia” (14:4 NVI) es una endecha burlesca que celebra la muerte del rey, símbolo del poder babilónico duradero.

<sup>67</sup> Caird (1966:114) recuerda que Roma era una superpotencia marítima, por lo que una plaga sobre el mar y las naves resultaba especialmente apta (cf. Wilcock 1986:93; Hough 1957:42). Algunos autores comparan esta plaga con las consecuencias de la erupción del Vesubio, en 79 d.C. (Aune 1998A:520; Ford 1975:138; Metzger 1993:64).

La misma describe al rey, en términos relacionados con las tradiciones de Ras Shamra, como un “lucero de la mañana” (posiblemente una referencia a Venus) que se arrogaba dignidad divina (cf. Roma en el siglo 1 d.C.) y oprimía a todos los pueblos, pero que ahora ha caído del cielo. Toda la tierra celebra la muerte de tal rey (14:7); ni el Seol lo quiere recibir (14:19).

¡Hay que ver cómo terminó el opresor...!  
que con implacable enojo dominaba y perseguía a las naciones...  
que dejaba el mundo hecho un desierto... (14:4, 6, 17).

No parece casualidad que el trasfondo veterotestamentario de las tres primeras trompetas apunta hacia las superpotencias enemigas de Israel. El único paralelo veterotestamentario del granizo, el fuego y la sangre (8:7) es Ezequiel 38:22, contra Gog, enemigo escatológico de Israel y símbolo de todos sus opresores. La única analogía significativa de la montaña ardiente es Babilonia (8:8; Jer 51:25), y de la estrella que cae, el rey de Babilonia (8:10; Is 14:12). Si, en efecto, estos son los acentos intertextuales de estas tres trompetas, es posible que estas extrañas imágenes hayan tenido un significado implícito de protesta contra Roma también como superpotencia imperialista (llamada “Babilonia”).<sup>408</sup>

Al igual que la estrella de Isaías 14:12, la de 8:10-11 también tiene nombre: “Ajenjo” (gr. *apsinthos*). Puesto que nunca se ha conocido ninguna estrella ni ángel con dicho nombre, la referencia aquí tiene que ser simbólica. La figura —algo frecuente en el Antiguo Testamento, pero sólo presente aquí en el Nuevo Testamento— se deriva de una planta mediterránea del género artemisia, cuyas hojas dan un sabor muy amargo. Los beduinos secaban las hojas para hacer un té que se usaba contra las amebas intestinales. El término hebreo correspondiente (*la ḥanah*) se usa especialmente respecto al juicio de Dios (Jer 9:15; 23:15; Lam 3:15), a la amargura de la justicia pervertida (Am 5:7; 6:12) y a los resultados amargos de la idolatría (Dt 29:17) y del sexo promiscuo (Pr 5:4).<sup>409</sup>

En contraste con la segunda trompeta, la consecuencia de la caída de la estrella (ángel) "Amargura" corresponde más lógicamente a su causa. Por la estrella "Ajenjo" un tercio de las aguas dulces se vuelven también ajenjo (8:11 gr.). La amargura era lo que se esperaría de una "contaminación" de los ríos y

<sup>408</sup> Caird (1966:114) destaca que Juan cita en seguida dos profecías acerca de la caída de Babilonia (Jer 51:25, 42, montaña ardiente; Is 14, estrella caída), lo cual no puede ser casualidad. Muestra que la mente de Juan funciona “alusivamente”, pasando de una referencia intertextual a otra relacionada con el mismo tema. Podemos agregar que esto revela también la dimensión política, de protesta, que impregna el libro del Apocalipsis.

<sup>409</sup> BDB 542; cf. Malina (1995:139-141, "On falling stars and plants"). Según algunos autores (Aune 1998a:521; van Daalen 1986:89), hoy se usa el ajenjo para dar sabor al vermut.

fuentes con ajenjo.<sup>410</sup> Además, puede verse el relato como una contraparte negativa del milagro de Mara, cuando una estaca de madera cambió el agua amarga en dulce (Ex 15:22-24).

De nuevo la proporción, un tercio, corresponde a la de este ciclo de juicios, que son más severos que los sellos (cuarta parte), pero aún perdonan a mayor proporción de la que castigan. Sin embargo, ahora, por primera vez en las trompetas, el azote afecta también a la humanidad y llega a causar muchas muertes por envenenamiento (8:11).

## UNA FÓRMULA SEGURA PARA VIVIR AMARCADO

En el léxico bíblico, el ajenjo significa tanto la consecuencia misma de la rebeldía contra Dios como también el juicio de Dios. Parte de la enseñanza de la tercera trompeta es que el pecado convierte la vida del ser humano en un ajenjo amargo.

Unos versículos antes de este pasaje, Jesucristo mismo había prometido conducirnos a fuentes de agua refrescante: “El Cordero que está en el trono los pastoreará y los guiará a fuentes de agua viva” (7:17; cf. 22:1). Su cruz es la estaca que puede transformar las aguas amargas del “Mara” de nuestra vida en aguas dulces (Ex 15:22-25). Después de esa experiencia en Mara, nos relata el Éxodo, “los israelitas llegaron a Elim, donde había doce manantiales y setenta palmeras, y acamparon allí, cerca del agua” (Ex 15:27).

Según el muy conocido Salmo 1, el creyente en Dios es “como el árbol plantado a la orilla de un río que, cuando llega su tiempo, da fruto y sus hojas jamás se marchitan. ¡Todo cuanto hace prospera!” (Sal 1:3). Son figuras tomadas del Paraíso antiguo (Gn 2) y futuro (Ap 22:1-3). Son símbolos de vida eterna, experimentada ya.

La cruz convierte las aguas amargas del pecado en aguas dulces, transforma nuestra Mara en el Elim que Dios desea para nosotros. Sin embargo, nuestra rebeldía e idolatría tienen el efecto

<sup>410</sup> Según 4 Esdras 5:9, en el *esjaton* el agua dulce se convertirá en salada; *Baruc* 9:18 (c.136 d.C.) afirma: "Las aguas dulces se volverán saladas, y las saladas dulces, en la gran luz del gozo de Dios".

inverso: transforman las aguas dulces en aguas amargas y venenosas. En mucho del pensamiento bíblico, el mar (segunda trompeta) simboliza el caos y la amenaza, pero las aguas dulces de ríos y fuentes (tercera trompeta) significan vida y bendición, lo que Dios quiere para nosotros. Nuestra desobediencia contra el Creador no sólo vuelve el mar en sangre (violencia) sino también las aguas dulces en ajenjo. El pecado corrompe las mismas fuentes de la vida. Cuando los israelitas llegaron a Mara encontraron que sus aguas eran amargas, "y no pudieron apagar su sed allí" (Ex 15:23). ¡Que figura más realista del pecado!

En el nuevo Paraíso Juan vio "un río de agua de vida, claro como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero, y corría por el centro de la calle principal de la ciudad. A cada lado del río estaba el árbol de la vida, que produce doce cosechas al año, una por mes; y las hojas del árbol son para salud de las naciones. Ya no habrá maldición" (Ap 22:1-4). Cuando el trono de Dios está en el centro de nuestra vida, fluyen ríos refrescantes de agua de vida. Juan de Patmos se inspira aquí en la visión del "río del templo" de Ezequiel 47:

«Estas aguas... van a dar al Mar Muerto. Cuando desembocan en ese mar, las aguas se vuelven dulces. Por donde corra este río, todo ser viviente que en él se mueva vivirá. Habrá peces en abundancia porque el agua de este río transformará el agua salada en agua dulce, y todo lo que se mueva en sus aguas vivirá... Junto a las orillas del río crecerá toda clase de árboles frutales; sus hojas no se marchitarán, y siempre tendrán frutos. Cada mes darán frutos nuevos, porque el agua que los riega sale del templo. Sus frutos servirán de alimento y sus hojas serán medicinales (Ez 47:8-9,12).

La gratitud por la gracia divina debe ser la tónica de nuestra vida como creyentes evangélicos (2Co 8-9). Una vida evangélicamente eucarística no deja lugar para la amargura. El autor de la Carta a los Hebreos nos exhorta a no permitir que "ninguna raíz amarga brote y cause dificultades y corrompa a muchos" (Heb 12:15). En nuestra vida, la amargura no puede ser la voluntad de Dios; es más bien pecado y consecuencia del

pecado. Para los creyentes, redimidos por la gracia y justificados por la fe, el antídoto específico para la amargura es la gratitud como respuesta a la gracia (2Co 8:9; 9:15). En las palabras de Colosenses 3:15: "Que gobierne en sus corazones la paz [shalom] de Cristo... Y sean agradecidos" (eucarísticos).

Es un hecho: el pecado es ajenjo que envenena las fuentes de nuestra existencia. Querer vivir sin Dios y contra Dios es abandonar los manantiales de la vida y beber de pozos contaminados. Cuando el abastecimiento de agua de una ciudad se corrompe, todo el pueblo se enferma. Cuando el ajenjo del pecado se infiltra en las fuentes de nuestra existencia, toda la vida se amarga.

#### d. La cuarta trompeta (8:12)

Juan logra la transición de la tercera trompeta a la cuarta, más difícil que las anteriores, por medio de la figura común de la estrella (8:10, 12) y, de nuevo, la proporción de la tercera parte. Como es típico de los septenarios del Apocalipsis, los cuatro primeros elementos son muy breves, con mucho paralelismo, mientras que el sexto y el séptimo son diferentes y mucho más largos. Además, debe notarse que después las cuatro primeras copas (16:2-9) van a afectar las mismas cuatro esferas que las primeras trompetas, aunque en algunos casos de manera distinta, en gran parte por estar ya a la entrada del mismo fin.<sup>411</sup>

Es obvio que la cuarta trompeta se basa en la novena plaga de Egipto (Ex 10:21-29), cuando Moisés extendió su mano hacia el cielo (cf. "hirió" los cuerpos celestiales, Ap 8:12 RVR; Ex 3:20; 12:13) y por tres días hubo tinieblas tan densas que se podían palpar (Ex 10:21). El texto de Éxodo señala que "los egipcios no podían verse unos a otros, ni moverse de su sitio. Sin embargo, en todos los hogares israelitas había luz" (Ex 10:23). El libro de Sabiduría, en su largo comentario sobre las plagas (Sab 10:15-18:25), lo amplía: "Se encontraban prisioneros de tinieblas, en larga noche trabados, recluidos en sus casas, desterrados de la Providencia eterna" (Sab 17:2 BJ; cf. 17:5, 20; 18:3). En muchos otros pasajes las tinieblas simbolizan el juicio divino (Is 13:9-11; Ez 32:7-8; Jl 2:2; Am 5:18-20; 8:9; Mr 13:24; Mt 8:12). Estas alusiones intertextuales vinculan la cuarta trompeta con toda la historia

<sup>411</sup> La cuarta copa menciona únicamente el sol, sin la luna y las estrellas (16:8-9), y representa lo contrario de las anteriores referencias al sol. Mientras que con el sexto sello (6:12), y con la cuarta (8:12) y quinta (9:2) trompetas, el sol se había oscurecido, con la cuarta copa ocurre lo opuesto: su calor se intensifica insoportablemente (16:8-9). Obviamente, esta aparente contradicción no preocupó a Juan.

de la salvación, como también con la teología de la creación como pacto (Jer 31:35-36; ver arriba los sectores correspondientes a 6:12-14; 8:7-9).<sup>412</sup>

Aquí, junto a la estructura cuádruple de la cosmología apocalíptica (cf. 7:1; 14:7; 16:2-9), aparece una formulación triple —sol, luna y estrellas—, que refuerza el tema de las terceras partes repetido en todas las trompetas. En seguida, se describen los efectos de la trompeta de dos maneras no armonizables fácilmente. La primera descripción da a entender que se oscureció una tercera parte de cada cuerpo celestial (8:12b). Sin embargo, la siguiente frase (8:12c) indica más bien que fue afectado un tercio de su tiempo de brillo, y mantuvieron su fuerza normal los otros dos tercios correspondientes. Este problema tenía a Juan sin cuidado, pues no estaba haciendo ciencia cosmológica sino poesía surrealista y pintura apocalíptica.

En realidad, toda esta descripción es inconcebible; no se la puede visualizar o de entender literalmente.<sup>413</sup> En contraste con las estrellas que caen (estrellas fugaces) y los eclipses (que nunca involucran a todos los cuerpos celestiales a la vez, en una misma proporción), esta descripción sobrepasa la capacidad de imaginación humana (Wilcock 1986:94; Ladd 1978:112). Las mismas imposibilidades epistemológicas\* aparecen en otros pasajes parecidos de las Escrituras. ¿Quién puede articular inteligeriblemente, por ejemplo, lo que sería “separar la luz de las tinieblas” (Gn 1:4), o figurarse la condición anterior en que ambas estaban mezcladas? A veces el lenguaje chocante sirve para apuntar hacia realidades que van más allá de la comprensión y el lenguaje humanos.

Cuando recordamos que este rollo no fue leído de manera privada sino en voz alta en la comunidad, podemos concordar con Sweet (1979:164) —y, en general, con la crítica retórica— que esta descripción produce una impresión auditiva más bien que visual, y mucho menos literal. Si leemos el texto griego en voz alta, el sonido del texto original se presenta como un elemento decisivo de su sentido. Una traducción literal podría ser como sigue:

Y el cuarto ángel tocó (*esalpisen*),  
y fue herido un tercio (*triton*) del sol,  
y un tercio (*triton*) de la luna (*selēnēs*),  
y un tercio (*triton*) de las estrellas (*asterōn*),  
para oscurecer (*skotisthē*) un tercio (*triton*) de ellos,  
y el día no brilló un tercio (*triton*) de él,  
y la noche, igual.

<sup>412</sup> Para una impresionante discusión acerca del significado teológico del oscurecimiento de los astros, ver *ChurchDog* III/1:166-168.

<sup>413</sup> Desde otro ángulo, la astrofísica contemporánea enseña que más adelante, a unos cinco o seis mil millones de años, cuando nuestro sol llegue a ser supranova, primero va a aumentar enormemente su calor (cf. Ap 16:8-9) y después va a dejar de calentar y alumbrar (cf Ap 6:12; 8:12). Sin embargo, eso nada tiene que ver con la exégesis de la cuarta trompeta.

En el griego oral se siente toda la simetría y paralelismo del texto; es una serie de frases cortas (*parataxias*) que producen un efecto de *staccato*. La repetición de “un tercio (*triton*)” cinco veces (más que con las otras trompetas)<sup>414</sup> habrá producido mucho efecto retórico en la lectura oral y pública (cf. Ap 1:3). También ocurre una agradable asonancia de palabras clave que comienzan con “s”. Todo eso conlleva múltiples sentidos teológicos: la simetría del pasaje, y de las cuatro trompetas, sugiere que Dios tiene un control perfecto de los procesos históricos.<sup>415</sup> La enfática proporción de un tercio señala la misericordia y paciencia de Dios (cf. arriba el comentario a 6:8 y la introducción a las trompetas).

En tiempos antiguos, cuando aún no se conocía la iluminación eléctrica y los medios de iluminación eran muy primitivos, la oscuridad ejercía una influencia psicológica muy grande sobre las personas. La luz del día inspiraba confianza; la noche oscura provocaba miedo, incluso terror.<sup>416</sup> En ese sentido, las tinieblas de la cuarta trompeta significan el juicio divino sobre la idolatría de los “terrícolas” (*hoi katoikountes epi tēs gēs*, 3:10; 6:10; 8:13), que hacen de este mundo su “hogar” definitivo y su valor absoluto.<sup>417</sup> Ahora Dios les quita esa falsa seguridad en que confiaban, carente de gratitud y fe en él (cf. Ro 1:19-32). Como señala Eugene Peterson (1988:98), ahora, con las cuatro trompetas, los “mundanos” no pueden hallar lugar seguro ni en la tierra, ni en el mar, ni en el cielo.

La clave del entendimiento de esta cuarta trompeta es, especialmente, la teología de la creación. En el pueblo hebreo, lo que nosotros conocemos como “leyes naturales” se entendía como “pacto de Dios con la creación”, específicamente respecto a los cuerpos celestiales (Jer 31:35-36; 33:20-21, 25-26). Un párrafo bien documentado del comentario de G. K. Beale, del Seminario Gordon-Conwell (1999:484), merece citarse extensamente:

... Dios ha entrado en una relación de pacto con los astros... Dios altera los patrones fijos del sol, la luna y los astros para indicar su juicio sobre aquellos que han alterado los patrones morales, especialmente por idolatría... El orden cósmico de las lumbreras celestiales es esencial para la continuidad del bienestar del mundo (e.g. Sal 148:3-6; Job 38:31-33; 1 En 2.1; 41.5-7; Eclo 26-28; *PssSal* 18.11-14). Este orden se interrumpe

<sup>414</sup> El mismo vocablo aparece dos veces con la primera y tercera trompetas, y tres veces con la segunda.

<sup>415</sup> Otros escritos apocalípticos expresan esta misma verdad con largos discursos sobre el orden y la regularidad de los cuerpos celestiales, para acentuar la idea de estabilidad del universo bajo el control divino (Reddish 1995:21).

<sup>416</sup> Algo de esa sensación de profunda inseguridad se experimenta todavía hoy durante los apagones de luz, frecuentes en algunos países. La comprenden mejor los campesinos que viven en pueblos muy retirados, adonde no llega la corriente eléctrica.

<sup>417</sup> Karl Barth (*ChurchDog* III/1:165-166) ve, específicamente, una polémica contra el culto a los astros; hoy día podría ser una polémica contra la confianza idolátrica en la tecnología.

cuando los humanos se apartan del orden espiritual establecido, que debe regular su manera de vivir (e.g. *TNef* 3.1-5; *I En* 2.1-5.7; 41-48; 80.2-8; *4 Esd* 5.1-7; b. *Shabbath* 88a; cf. *OrSib* 5.504-511 con 5.512-530). Por eso, el cosmos se vuelve desordenado cuando la conducta humana está desordenada (e.g. *Is* 24:3-6, 16-21; b. *Shabbath* 88a; *Midr.Tanch.* Gn 1:12).<sup>418</sup>

La buena creación es gracia de Dios, bajo su pacto salvífico (cf. *Gn* 9:11-17), pero el pacto tiene sus condiciones. Como hemos señalado arriba (ver introducción a las trompetas), entre los rabinos se enseñaba que si Israel no guardaba el pacto, Dios podría abrogar o limitar progresivamente su pacto con los astros. En muchos pasajes proféticos, se describe el juicio de Dios como una *des*-creación que, a la inversa de Génesis 1 (tierra, aguas, luz), devuelve el cosmos a su primigenio estado de caos y tinieblas (*Gn* 1:1-2; *Midr Rab Ex* 47.4; *Midr Ps* 20; b. *Abodah Zarah* 88a; *Beale* 1999:483). Cuando la gente rechaza la tora, la luz del cosmos se entenebrece (*Midr Rab Ex* 6:6; *Midr Rab* *Gn* 11:2, 6; *Beale* 1999:484).

A la luz de esta escatología de la creación, llama mucho la atención que los tres Evangelios sinópticos relatan que, al morir Jesús en la cruz, cayeron tinieblas sobre toda la tierra, la tierra tembló, y se rompió el velo del templo (y, según *Mt* 27:52-63, las tumbas se abrieron y algunos creyentes resucitaron). Todos estos temas están presentes también en el Apocalipsis. Estas señales apocalípticas, en el centro de la historia, marcan la cruz y resurrección de Cristo como el “ya” del juicio final (cf. *Jn* 3:36) y de la nueva creación. Es más, según Karl Barth (*ChurchDog* III/1:168), las tinieblas del viernes santo eran escatológicas, es decir, significaban que en la cruz de Jesús la historia, en efecto, llegó a su fin, porque en Cristo alcanzó su meta (cf. *Ef* 2:10). Desde entonces, estamos en “los últimos tiempos” (*1Jn* 2:28) y, podríamos decir, la nueva creación “comienza a comenzar”. Charles Brütsch (1957:37), ampliando la figura de las tinieblas del Gólgota, afirma que desde entonces la sombra de la cruz se extiende sobre el mundo entero.

## 2. Un águila ominosa anuncia tres ayes (8:13)

<sup>13</sup>Seguí observando, y oí un águila que volaba en medio del cielo y gritaba fuertemente: «¡Ay! ¡Ay! ¡Ay de los habitantes de la tierra cuando suenen las tres trompetas que los últimos tres ángeles están a punto de tocar!»

<sup>418</sup> Beale (1999:484, 488) señala también —citando *Jer* 15:9, *Am* 8:9, *Sof* 1:15-16 y *Ec* 12:1-2, entre otros pasajes—, que esta tradición no entendía literalmente estos símbolos del juicio divino.

En vista de la mayor gravedad de las tres últimas trompetas respecto a las cuatro primeras, Juan modifica su modelo de septenarios para intercalar este breve pero tremadamente solemne “mini-interludio” entre los dos bloques.<sup>419</sup> Esto refuerza el énfasis en el “tres” presente en todo este septenario, porque le da al “trío” final una vida propia de mucho mayor peso que la del “cuarteto” anterior. En el caso de los sellos, cada uno de los seres vivientes introduce a uno de los caballos, pero nada parecido distingue a los tres últimos sellos. Con las trompetas pasa lo contrario: no hay una “presentación especial” para las primeras cuatro trompetas, pero un águila dramática anuncia las tres últimas para destacarlas con énfasis muy marcado. La estructura triádica del pasaje llega a su clímax con estos tres ayes. La voz estridente del águila gritona introduce la división más marcada de todos los septenarios entre el “cuarteto” inicial y el “trío” final.<sup>420</sup> Por eso, deben tomarse muy en serio las trompetas restantes.

La palabra griega aquí, *aetos*, significa a la vez águila y buitre.<sup>421</sup> Aunque el águila se clasifica en el Antiguo Testamento como ave inmundia (*Lv* 11:13; *Dt* 14:12; el buitre *Lv* 11:18), los hebreos admiraban su fuerza (*Ex* 19:4), su rapidez (*2Sm* 1:23; *Jer* 4:13) y la altura de su vuelo (*Job* 39:27-28; *Abd* 4).<sup>422</sup> La literatura apocalíptica abunda en águilas que hablan (*3 En* 2.1; *4 Esd* 11.7-8, 37; *4 Bar* 5.16-17; 7.17-19),<sup>423</sup> que desempeñan el papel especial de llevar cartas a los exiliados, como mensajeras de los profetas (*2 Bar* 77.17-19; 87.1; *4 Bar* 6.15-7.36). Cuando Baruc escribe a los exiliados, envía su mensaje a Babilonia con tres hombres, pero a las tribus perdidas lo envía por medio de

<sup>419</sup> Aquí se va acumulando el énfasis impresionantemente. Varios mecanismos literarios destacan las tres últimas trompetas: la inesperada interrupción; la fórmula “miré y of” (normalmente una introducción para una visión nueva); la repentina aparición en el alto cielo de un águila que habla; la triple repetición de “¡Ay!” en 8:13; la descripción como “ayes” y no sólo como trompetas (8:13; 9:12; 11:14); la enumeración de ayes (junto con la enumeración de trompetas); y la extensión mucho mayor de las tres últimas trompetas. (Después, 10:6-7 subrayará especialmente la séptima trompeta)

<sup>420</sup> Nuevamente el Apocalipsis apela dramáticamente a los sentidos de percepción: La raspante voz del águila, que chillía desde la bóveda celestial, es especialmente apropiada para esta gravísima advertencia, en contraste con la voz de trompetas, de truenos, de muchas aguas o de arpistas que aparecen en otros pasajes. Hasta ahora no habíamos visto nada parecido en este libro, y tampoco se encuentran paralelos en la literatura judía contemporánea. Nuevamente, queda en evidencia la gran fertilidad de la imaginación creativa de Juan.

<sup>421</sup> En hebreo se usan dos palabras distintas. Según LouwN (4:42), el águila caza y a la vez come carroña, mientras el buitre sólo come carroña. La traducción “ángel”, en las versiones viejas, se basa en manuscritos inferiores.

<sup>422</sup> Cuando Baruc conversaba con el águila, antes de amarrarle el mensaje que debía llevar a las tribus perdidas en Asiria, le dijo: “El Altísimo te ha creado para ser la mayor de las aves” (*2 Bar* 77.21).

<sup>423</sup> En otros pasajes, otros seres hablan a un águila (*4 Esd* 11.37; *2 Bar* 77.17-19). Por otra parte, Aune (1998A:523-524) menciona un papiro mágico donde un ángel “gritó en el lenguaje de hieroglíficos de pájaro (*orneoglufisti*)”, y dijo: “*Arai*” (“Ay”). Algunos pasajes describen a los ángeles como águilas (*3 En* 24.11).

un águila que, supuestamente, sabrá encontrarlas (2 Bar 77.17-19). Antes de despachar el águila mensajera, Baruc teologiza dicha misión del ave con una especie de “ornitología histórico-salvífica” sobre diversos pájaros bíblicos (2 Bar 77.23-25). Las águilas también proveen transporte para Dios como “águilas de la carroza” (3 En 2.1) y llevan las almas difuntas al paraíso (*ApMoi* 33-36). Según 4 Baruc, el águila mensajera también resucitó a un muerto (4 Bar 7.13-20).<sup>424</sup> Obviamente, ninguna otra ave tiene un papel semejante en las Escrituras y la literatura apocalíptica.

Esta águila vuela solitaria (*henos aetou*, 8:13) en el alto cielo.<sup>425</sup> De manera parecida vuela el ángel del evangelio eterno “en medio del cielo” (14:6); también los buitres invitados a “la gran cena de Dios” vuelan “en medio del cielo” (19:17; *petomenos en mesouranēmati*, las tres veces). En cada caso esa expresión sugiere el inminente juicio divino. Desde el zenit celestial, lugar de los astros y planetas, el águila puede ser vista por todos los “habitantes de la tierra”, y su potente voz (*fônenē megalē*) puede ser escuchada en todo el planeta. El juicio de Dios, como un águila que desde el cielo se cierne sobre su presa, está a punto de ejecutarse sobre los impíos.

El triple “¡Ay!” del águila ominosa es gravísimo. La exclamación *ouai*, casi desconocida en el griego clásico, traduce el lamento hebreo *hoy* o *by* (y variantes). El mismo es muy frecuente en los profetas, especialmente Isaías y Jeremías, en los llamados “oráculos de ayes” (“*woe oracles*”: TDOT III:363-364; NIDOTT III:392-394). De origen onomatopéyico, es “una expresión apasionada de dolor y desesperación (Nm 21:29)”, y “a menudo implica una denuncia (Jer 48:46)” (BDB 17). Es “un grito de dolor, terror, indignación y, a veces, amenaza” (Spicq 1996 II:442). El “Ay” es la contraparte negativa del “bienaventurado”, como se puede ver en Lucas 6:24-26 (Spicq 1996 II:432-446; Salguero 1965:399). Deriva, probablemente, de los gritos fúnebres, y a menudo sugiere la idea de muerte y perdición (1R 13:30; Am 5:16; TDOT III:361-364; NIDOTT IV:1032; Neusner y Scott 1999:672):

Ay de vosotros, impíos,  
que la ley del Altísimo habéis abandonado.  
Si nacéis, para la maldición nacéis;  
si morís, la maldición heredáis...  
El duelo de los hombres se dirige a sus cuerpos,  
pero el nombre de los pecadores, que no es bueno,  
se borrará (Eclo 41:8s, 11 BJ).

En la literatura hebrea, los “ayes” (como también las bienaventuranzas) suelen venir en serie, en una especie de *crescendo* (a menudo una “cadena de

<sup>424</sup> En varios pasajes bíblicos el águila simboliza la fuerza invasora enemiga (Ez 17:3, 6-7; Hab 1:8), y, en escritos apocalípticos, a Roma (4 Esd 11-12; AsMos 10.8). Hough (1957:431) observa que el águila (Roma), que trajo tantos “ayes” al mundo, ahora anuncia “ayes” sobre Roma misma.

<sup>425</sup> Según Charlier (1993 I:198), los hebreos admiraban especialmente la altura “donde planea el águila y pone su nido” (Jer 49:16; Pr 30:19).

condena”) que logra una abrumadora fuerza de impacto. Isaías fulmina a los injustos con una ametralladora de seis ayes (Is 5:8-22), al igual que Habacuc (Hab 2:6-19). Posteriormente, Ben Sirac condena a los que se acomodan al helenismo con un triple “Ay” (Eclo 2:12-14). El “Apocalipsis de las semanas” supera a todos con nada menos que treinta y seis ayes dirigidos contra los ricos y poderosos de su tiempo (1 En 94.6-103.8; cf. 4 Esd 13.16-19).

El triple “Ay” de 8:13 corresponde a esta tradición de repetición enfática (una forma hebrea de superlativo),<sup>426</sup> a los acentos teológicos del número tres (cf. 4:8), al predominio del “tres” en todo el relato de las trompetas, y al sencillo hecho que quedan tres trompetas. Raymond Brown (1997:788) y otros relacionan el triple “Ay” de 8:13 con el triple “Sanctus” de los vivientes de 4:8 (incluida el águila en vuelo, de 4:7). El mismo formato vuelve después, modificado, en las endechas sobre la caída de Babilonia: se trata de un doble “Ay” que ocurre tres veces (18:10, 16, 19).

La amonestación del águila va dirigida explícitamente contra los “habitantes de la tierra” (*tous katoikountas epi tēs gēs*). Ya hemos visto que esta frase se refiere a los impíos, cuyas almas tienen esta tierra como su “morada” definitiva (3:10; 6:10).<sup>427</sup> Son los “mundanos” o los “terrícolas” (Foulkes 1989:48). Por eso, las plagas de las tres trompetas restantes y de las copas van dirigidas contra los que no tienen el sello de Dios (9:4; cf. 7:2-8) sino la marca de la bestia en sus frentes (16:2).<sup>428</sup> En contraste con las cuatro primeras trompetas, las tres restantes no se dirigen tanto contra la naturaleza sino contra los seres humanos. La frase tiene antecedentes en las denuncias proféticas, que a veces dirigían ayes y trompetas contra “los que moran en la tierra”, sea Palestina o el mundo, para identificar los objetos del juicio divino (Is 24:1-6, 16-18; Os 4:1-3).

La voz del ángel identifica claramente los tres ayes con las tres últimas trompetas (8:13). Apocalipsis 9:12 identifica el primer ¡Ay! con la quinta trompeta (langostas, 9:1-12). Según 11:14, el segundo ¡Ay! incluye la sexta trompeta (9:13-21, caballos dragones) y sus secuelas (el libro agríduce, 10:1-11:2; los dos testigos, 11:3-14). Sin embargo, sorprende que Juan, quien es normalmente muy preciso en sus enumeraciones, deja el tercer ¡Ay! sin identificar. Apocalipsis 8:13 (cf. 10:7) parecería indicar que el tercer ¡Ay! es la séptima trompeta, pero (a) a primera vista 11:15-19 no parece describir una plaga, aunque incluye juicio para los impíos, y (b) el segundo ¡Ay! incluye no sólo el toque de la trompeta sino sus secuelas (11:14). Por eso, otros autores identifican el tercer ¡Ay! con la caída de Satanás (“¡Ay de la tierra y el mar!”, 12:9-12), el culto a la bestia (13:4-5, 12) o las siete copas (cap. 16) que

<sup>426</sup> En Amós, la triple repetición significa que el pecado es completo y ha llegado a su colmo (Am 1:3, 11, 13; 2:1, 6; hb. “por tres pecados, y por el cuarto”).

<sup>427</sup> En algunas versiones, 12:12 parece ser una excepción, por error de traducción. NVI lo traduce correctamente.

<sup>428</sup> Esto guarda correspondencia con el “estado de exención” de Israel durante las plagas en Egipto y con el sellado de los siervos de Dios en Apocalipsis 7.

culminan con la caída de la gran Babilonia (doble ¡Ay! repetido tres veces; 18:10, 16, 19).

Es probable que el propio Juan dejara abierto el tercer ¡Ay! Es difícil suponer que se trata de una casualidad o de un lapsus. Es posible que el tercer ¡Ay! responda a la misma razón por la que no se le permite a Juan transcribir los siete truenos (10:3-4), probablemente referidos a conocimientos acerca del fin (1:4-7) que no nos corresponde a nosotros saber. Del mismo contexto y del *taju* (“pronto”) de 11:14, Bauckham (1993A:11) interpreta que con la séptima trompeta el tiempo de arrepentimiento termina. La interpretación más interesante es la de Allan Boesak (1987:76), quien sostiene que el “¡Ay!” que anunció el águila nunca llegó. Lo que vino más bien fue el Reino (11:15-19). Según Boesak, la tierra no fue destruida, pero sí los destructores de ella.

### 3. Los tres ayes (las tres últimas trompetas) (9:1-11:19)

El águila ya advirtió acerca de un salto cualitativo de severidad con las tres últimas trompetas (8:13). En efecto, ahora las plagas no irán contra la naturaleza (8:7-12) sino contra los seres humanos. Estas últimas trompetas serán más dramáticas y catastróficas que las primeras. Además, habrá otra diferencia fundamental: mientras que las primeras trompetas eran “de arriba” (8:7, 10, 12; cf. 8:5), las langostas de la quinta trompeta salen del abismo (9:2-3)<sup>429</sup> y la caballería de la sexta viene desde “la orilla del gran río Éufrates” (9:14-15). Todo este cuadro subraya el carácter demoníaco de estas nuevas plagas.

Como de costumbre, Juan inserta un doble interludio entre la sexta y la séptima trompeta. El tema es la misión en tiempos de tribulación: primero, el testimonio profético del mismo Juan (10:1-11:2), y después, el testimonio profético de la iglesia (11:3-14).<sup>430</sup> Luego, como una sorpresa total, viene la séptima trompeta (11:15-19). En vez de ser el clímax y acabose de todas las catástrofes, esta trompeta es el anuncio alegre del glorioso Reino del Señor y de su Ungido.

<sup>429</sup> La estrella “que había caído del cielo” (9:1) recuerda los astros de la trompeta anterior (8:12) y hace un nexo de transición entre los otros objetos que habían caído del cielo y las langostas que ahora van a subir del abismo.

<sup>430</sup> Puesto que 10:11 es una comisión personal al mismo Juan, quien murió hacia finales del siglo 1, es obvio que en todo el doble interludio el profeta está pensando, primordialmente, en su propia época y no en un distante fin del mundo, a menos que creyera que él aparecería otra vez varios siglos después de su muerte para profetizar de nuevo.

#### a. Primer ¡Ay! (quinta trompeta): langostas demoníacas (9:1-12)

**9** Tocó el quinto ángel su trompeta, y vi que había caído del cielo a la tierra una estrella, a la cual se le entregó la llave del pozo del abismo. <sup>2</sup>Lo abrió, y del pozo subió una humareda, como la de un horno gigantesco; y la humareda oscureció el sol y el aire. <sup>3</sup>De la humareda descendieron langostas sobre la tierra, y se les dio poder como el que tienen los escorpiones de la tierra. <sup>4</sup>Se les ordenó que no dañaran la hierba de la tierra, ni ninguna planta ni ningún árbol, sino sólo a las personas que no llevaban en la frente el sello de Dios. <sup>5</sup>No se les dio permiso para matarlas sino sólo para torturarlas durante cinco meses. Su tormento es como el producido por la picadura de un escorpión. <sup>6</sup>En aquellos días la gente buscará la muerte, pero no la encontrará; desearán morir, pero la muerte huirá de ellos.

<sup>7</sup>El aspecto de las langostas era como de caballos equipados para la guerra. Llevaban en la cabeza algo que parecía una corona de oro, y su cara se asemejaba a un rostro humano. <sup>8</sup>Su crin parecía cabello de mujer, y sus dientes eran como de león. <sup>9</sup>Llevaban coraza como de hierro, y el ruido de sus alas se escuchaba como el estruendo de carros de muchos caballos que se lanzan a la batalla. <sup>10</sup>Tenían cola y aguijón como de escorpión; y en la cola tenían poder para torturar a la gente durante cinco meses. <sup>11</sup>El rey que los dirigía era el ángel del abismo, que en hebreo se llama Abadón y en griego Apolión.

<sup>12</sup>El primer ¡ay! ya pasó, pero vienen todavía otros dos.

La quinta y la sexta trompetas tienen mucho en común. El caballo, una figura escatológica clásica, aparece en ambas. La quinta trompeta suelta una legión de langostas que parecen caballos, y con la sexta trompeta invade la civilización una legión de caballos que parecen langostas. Los dientes de las langostas (9:8) y la cabeza de los caballos son como los del león (9:17). De ambos se menciona que llevan coraza (9:9, 17). La cola de las langostas pica como la de un escorpión (9:10) y la cola de los caballos-dragones es semejante a una serpiente (9:19); ambos tienen poder en su cola (9:10, 19). Ambos atacan a los seres humanos, no a la naturaleza.<sup>431</sup>

<sup>431</sup> Aunque no se dice que la sexta trompeta toca sólo a los que no tienen el sello de Dios, como dice 9:4 respecto a las langostas, la tipología de las trompetas implica que la inmunidad de los sellados se aplica a todas las expresiones de la “ira del Cordero” (6:16-7:8), tanto en las trompetas

A la vez, hay importantes diferencias entre estas dos visiones. Las langostas dañan sólo con la tortura de su picadura (9:3, 10). En cambio, los dragones de la sexta trompeta matan por el fuego, humo y azufre de su boca (9:18-19). Las langostas torturan, pero se les prohíbe matar a sus víctimas (9:5); la gente busca la muerte, pero no la encuentra (9:6). Por el contrario, los caballos de la sexta trompeta matan a un tercio de la humanidad (9:15, 18).<sup>432</sup> Las langostas tienen un rey infernal (9:11). En cambio, los caballos parecen una horda caótica. La quinta trompeta tiene fuertes ecos del Antiguo Testamento y de la literatura apocalíptica, mientras que la sexta tiene mucho menos paralelos intertextuales y, en algunos aspectos, parece ser una elaboración fantasmagórica de la quinta. De esta manera, Juan conjuga elementos literarios tanto de paralelismo como de contraste.

### i. El origen de las langostas (9:1-2)

Ya hemos señalado que con las primeras trompetas Juan comenzó a introducir explicaciones más complicadas acerca de cómo ocurrió cada plaga (8:7, 8, 10).<sup>433</sup> Eso se amplía aún más con la quinta y la sexta trompetas. Antes de describir la plaga misma de las langostas, Juan explica con un minidrama de siete pasos cómo esas langostas aparecen en el escenario. Un ángel (estrella) desciende del cielo a la tierra y alguien le da la llave del abismo. El ángel abre la puerta del pozo, sale del abismo una densa humareda que oscurece el sol y el aire, y de la humareda emerge un inmenso enjambre de langostas. A éstas se les otorga un poder semejante al de los escorpiones (9:3). Finalmente, a las langostas se les da órdenes estrictas acerca de lo que pueden y de lo que no pueden hacer (9:4).

Aunque el pasaje nunca identifica esta estrella como un ángel,<sup>434</sup> es evidente en seguida que está concebida como un ser personal y, en efecto, como un ángel. En muchos pueblos antiguos se concebía las estrellas como espíritus vivos y, muchas veces, como ángeles (cf. Ap 1:16, 20; pasajes

como en las copas (16:2). Estos tres ayes van dirigidos específicamente contra “los habitantes de la tierra” (8:13), frase que en el Apocalipsis alude específicamente a los impíos (3:10; 6:10).

<sup>432</sup> Llama la atención que Juan no intente explicar la razón de esta aparente contradicción, lo cual muestra que él no está pensando en sucesos literales consecutivos, sino en distintas visiones que se suceden en su mente.

<sup>433</sup> Mientras que para realizar el milagro original Moisés simplemente extendió su vara (Ex 7:15-19), en la segunda trompeta el mismo fenómeno requiere arrojar al mar una enorme montaña envuelta en llamas (Ap 8:8).

<sup>434</sup> El pasaje la llama “una estrella”, no “como una estrella” (no aparece la partícula *hōs*). Al contrario de un supuesto principio hermenéutico, la presencia o ausencia de palabras de comparación (“como”, “parecía”, etc.) no es un criterio muy útil para determinar cuándo algo es literal y cuándo es simbólico. Curiosamente, Walvoord (1966:158) toma la misma palabra, *astēr*, como literal, en 8:10, y como simbólica, en 9:1 (ambas veces aparece sin artículo y sin partícula comparativa).

poéticos como Jue 5:20; Job 38:7; 1 En 18.15-16; 21.6; 80.6-7; 88.1; 90.24-25). Un doble debate ha rodeado esta estrella/ángel: (1) ¿Es un ángel bueno o un demonio (ángel caído)? y (2) ¿Es idéntico a “el ángel del abismo” de 9:11 y/o al ángel que abre el pozo en 20:1?

La opinión de los comentaristas sobre el carácter de este ser angelical, si se trata de un ángel<sup>435</sup> o de un demonio,<sup>436</sup> está muy dividida. Eso mismo indica que los datos exegéticos no son decisivos. El participio perfecto *peptōkota* (“que había bajado”) puede significar, simplemente, que descendió del cielo a la tierra, y no necesariamente que es un ángel desobediente. Por otra parte, Beale (1999:491) argumenta que el paralelismo con la frase de 8:10 (*epesen ek tou ouranou astēr megas*) sugiere que éste debe ser también un ángel representante de pecadores. Sin embargo, otros señalan paralelismos con 1:18 (el Hijo del hombre tiene las llaves del hades) y 20:1 (un ángel cierra la puerta del abismo).<sup>437</sup> González Ruiz (1987:133), Rist (1957:431) y otros afirman que los demonios nunca son agentes de Dios para tareas específicas; sin embargo, en este pasaje los verdaderos agentes de Dios parecerían ser las mismas langostas, claramente demoníacas. La función de la estrella no es más que soltarlas del abismo.

De todos modos, el papel de este ángel es muy secundario, básicamente un mecanismo literario para introducir las langostas en el escenario dramático. Comoquiera que se interprete, todo el relato destaca el hecho fundamental que estos juicios están totalmente bajo el control del Señor. Si es un ángel caído, demuestra que los demonios también (al igual que las langostas) no pueden actuar fuera de la voluntad divina. La función teológico-literaria de este ángel es dramatizar el carácter demoníaco y abismal de esta plaga, y la soberanía divina sobre ella.

Aquí aparece el término *abussos* (“abismo”) por primera vez en el Apocalipsis (9:1-2, 11; cf. 11:7; 17:8; 20:1, 3). Juan introduce la frase entera con artículos (*hē kleis tou freatos tēs abussou*), dando por sentado que los conceptos (llave, pozo, abismo) son familiares para los lectores. Al interpretar estos pasajes, debemos recordar que Juan no está introduciendo conceptos nuevos sino reinterpretando tradiciones ya conocidas. Aunque todos los términos eran familiares, la configuración dramática de este texto es original de Juan. Para encontrar su sentido central, debemos fijarnos en la relectura que Juan hace de esos viejos elementos heredados de la teología judía y de la literatura apocalíptica.

<sup>435</sup> Entre los muchos que interpretan que el ángel es bueno podemos mencionar a González Ruiz, Ladd, Bonsirven, Beasley-Murray, Rist, Roloff, Aune, y la mayoría de las versiones anotadas de la Biblia en español. Wall (1991:127) afirma, probablemente con razón, que ha surgido un consenso a favor de esta interpretación.

<sup>436</sup> Defienden esta postura Cerfaux-Cambier, Läpple, García Cordero, Barclay, Foulkes, Swete, Caird, Sweet, Ford, Thompson y Beale.

<sup>437</sup> Cf. *Oración de Manasés 3*: “Tu cierras y sellas el abismo con tu nombre fiel y glorioso”.

## LA HISTORIA PERTENECE A LOS INTERCESORES<sup>371</sup>

Hemos señalado que el séptimo sello consiste, precisamente, en las siete trompetas que fueron repartidas durante la media hora de silencio (8:2), pero que fueron tocadas sólo después de haber sido recibidas las oraciones de los santos (8:6). Por eso, la séptima trompeta constituye también el final del séptimo sello. Esto significa también que los contenidos de las siete trompetas son, específicamente, respuestas a las oraciones de los santos (8:3-5).

Llama poderosamente la atención que el Apocalipsis introduzca, precisamente, en el clímax del séptimo sello, no el fin dramático del mundo sino un silencio lleno de intercesión. Hasta este momento, la participación humana en el drama había sido mínima, por no decir nula.<sup>372</sup> Sin embargo, es como si ahora Dios parara todo y dijera: "No quiero seguir solo en todo esto. Tienen que participar también mis hijas e hijos en la tierra".<sup>373</sup> En palabras de Ronald Goetz, "Dios gobierna el mundo en constante consulta con los que oran".<sup>374</sup> La oración es la forma en que los creyentes colaboramos con Dios y participamos en el desenlace de la historia. ¡Nuestra oración hace historia!

En el libro del Apocalipsis se destacan dos cosas nuestras que llegan ante la presencia de Dios. En primer lugar, nuestras oraciones, que llegan al trono como incienso (5:5; 8:4). En segundo lugar, "el lino fino" (del vestido de bodas de la esposa del Cordero), que "representa las acciones justas de los santos" (19:8). Con nuestras oraciones despachamos incienso al cielo; con nuestra vida santa y nuestra práctica de la justicia enviamos lino fino a las manos del divino Tejedor, para el hermoso vestido de su novia. "A

<sup>371</sup> Esta frase fue el tema de talleres desarrollados por Walter y June Keeler-Wink en muchas partes de los Estados Unidos.

<sup>372</sup> Significativamente, el único papel humano hasta el momento fue la oración de los mártires glorificados que describe el quinto sello (6:9-11).

<sup>373</sup> Es conocida la expresión: "Sin Dios, nosotros no podemos hacerlo. Sin nosotros, Dios no quiere hacerlo".

<sup>374</sup> Christian Century (29 de enero de 1997):98.

Dios orando (incienso), y con el mazo dando (justicia)".<sup>375</sup> Con oración y justicia vamos también haciendo historia.

La respuesta específica a la oración de los santos es las siete trompetas. Seis de ellas son terribles juicios, que parecen cada vez peores, y que llegan a la pesadilla de las langostas torturadoras (9:1-9) y los feroces caballos dragones (9:15-19). Sin embargo, la séptima trompeta (11:15-19) es totalmente distinta. Con ella se anuncia, jubilosamente, la llegada del Reino de Dios:

El reino del mundo ha pasado a ser de nuestros Señor y de su Cristo,  
y él reinará por los siglos de los siglos...

Señor, Dios Todopoderoso,  
que eres y que eras,  
te damos gracias porque has asumido tu gran poder  
y has comenzado a reinar.<sup>376</sup>

Podemos notar aquí una secuencia invertida de las siete trompetas respecto a los siete sellos, y una simetría muy significativa de la estructura literaria de ambos. En efecto, ya hemos afirmado que el primer sello, el jinete del caballo blanco, se entiende mejor como el evangelio en su marcha triunfante por el mundo. Le siguen cinco sellos tétricos (guerra, hambre, pestilencias, persecución, juicios cósmicos), un paréntesis (cap. 7) y un silencio lleno de oración (8:1-4). El séptimo sello se desenvuelve en siete trompetas, de las cuales las seis primeras son también desastrosas (8:7-9:21). Igual que con los sellos, se introduce un doble paréntesis entre las trompetas sexta y séptima (10:1-11:14). Y, así como el primer sello fue de bendición y vida, seguido por sellos de juicio y muerte (6:3-17), la séptima trompeta es también de vida y bendición, antecedida por seis trompetas de horrendo juicio.

<sup>375</sup> Cf. la conocida canción de protesta "No basta orar".

<sup>376</sup> Estas palabras han inspirado grandes creaciones musicales, sobre todo el "Aleluya" de *El Mesías*, de Jorge Federico Händel.

La palabra *abussos* es un adjetivo que significa “insondable”, “sin fondo”, formado por alfa privativa con *buthos*, “profundidad” (cf. 2Co 11:25). En diferentes épocas y contextos ha tenido significados bastante variados (Bonsirven 1966:188; Coenen II:347-353). En el Pentateuco se refiere al océano primitivo (hb. *tehom*; Gn 1:2 Lxx; “las fuentes del abismo”, Gn 7:11; 8:2; Dt 8:7; 33:13),<sup>438</sup> donde moran los monstruos marinos enemigos de Yavé (Gn 1:21; Job 41:20-23 Lxx; cf. 2 En 42.1-2). En algunos pasajes significa la profundidad de la tierra (Sal 71:20; *TLev* 3:9; *Jub* 2.2, 16), de donde derivó su significado como morada de los muertos (Sal 55:23; 71:20; Ro 10:7; cf. *she'ol*).<sup>439</sup> Al principio a esta morada no se la consideraba un lugar de premios y castigos sino un lugar frío y oscuro, donde los muertos se movían como sombras. Con el tiempo, el abismo llegó a entenderse como la prisión de los espíritus malignos,<sup>440</sup> y ese es el sentido del término en el Apocalipsis. *1 Enoc*, que emplea el concepto con frecuencia, lo describe gráficamente:

Vi una profunda sima de la tierra con columnas descendentes de fuego celeste de infinita altura y profundidad. Sobre aquella sima vi un lugar sobre el que no había firmamento, ni debajo de él fundamento de tierra, ni agua, ni aves, sino que era un lugar desértico y terrible... Este es el lugar donde acaban los cielos y la tierra, el cual sirve de cárcel a los astros y potencias del cielo (1 En 18.11-14; cf. 21.1-10).

La sequedad y falta de agua contrastan marcadamente con las fuentes de agua viva que Dios promete a los fieles (Ap 7:17 versus 8:8-11; cf. 21:6; 22:1, 17; 14:7). Aparentemente, al autor le parece especialmente trágica la falta de aves; ni un solo pájaro vuela como testigo de la vida.<sup>441</sup> No hay ni firmamento arriba ni fundamento abajo. La creación ha vuelto al caos primigenio, y la chispa de la vida se ha apagado.

En el Apocalipsis, como en *1 Enoc* (p.ej., 10.6; 18.16; 19.1), el abismo es el lugar de morada temporal de los espíritus malévolos hasta el juicio final. Según ambas fuentes, el último destino de los demonios es el lago de fuego y azufre (Ap 20:10, 14-15; cf. 1 En 10.13-14; 90.25, “abismo de fuego”).<sup>442</sup>

<sup>438</sup> Lucas 8:31 usa “abismo” para referirse al mar (cf. Mt 8:29-32; Mr 5:13).

<sup>439</sup> A veces la tumba era vista como entrada a este abismo (o *Seol*). Algunos consideraban que la presencia de muchos cadáveres contaminaba el lugar, lo que tendía a transformar el concepto neutral en un concepto negativo (*NIDNTT* II:205).

<sup>440</sup> En *1 Enoc* se mencionan especialmente los “hijos de Dios” que fornicaron con las hijas de Adán (Gn 6:2; 1 En 19.1-2; cf. CD-A 2.18-19 [otro sistema de referencia a *DD*], en GarcíaM 1992:81).

*1 En* 18.15 incluye estrellas desobedientes, que no quisieron salir cuando debían.

<sup>441</sup> La traducción inglesa de E. Isaac es aún más vívida: “No había nada —ni aun pájaros” (Charlesw 1:23).

<sup>442</sup> Según P. Katz (citado en Kittel VI:938), el texto griego de *1 En* 90.25 probablemente leía *limnē* (lago), algo muy parecido a la frase del Apocalipsis. El juicio por fuego en otro lugar después del abismo se encuentra en muchos pasajes de *1 Enoc* (p.ej. 21.7, 10; 54.1-6).

Mientras tanto, se les permite en ocasiones subir del abismo para realizar sus diabluras en la tierra (9:1-3; 11:7; 17:8; cf. 13:1, del mar).

Nuestro texto habla específicamente de “la llave del pozo del abismo” (*hē kleis tou freatos tes abussou*). Los tres términos son importantes. El sentido básico de *frear* es el de un pozo excavado para extraer agua (Lc 14:5; Jn 4:11), con su tapa correspondiente (LouwN 1:58).<sup>443</sup> Aquí parece indicar una especie de pasaje que conduce al abismo. Según una tradición rabínica posterior, la gehena tenía una entrada muy angosta arriba y muy ancha abajo, llena de humo (StrB III:809, “la boca de gehena”; IV:1087-1091; cf. Job 36:16; 38:17). Una de las concepciones de la gehena la representaba como un inmensurable abismo que se comunicaba con la tierra por medio de un canal vertical hasta la superficie (cf. Bonsirven 1966:188).

Algunos pasajes de la literatura judía se refieren también a las llaves y los portallaves del abismo (*OrSib* 8.122).<sup>444</sup> *2 Enoc* (eslavo; “Secretos de Enoc”, c.70 d.C.) describe con vívido detalle estos porteros del abismo según esa otra tradición:

Y vi a los cancerberos y vigilantes de las puertas del infierno, erguidos como áspides enormes: sus rostros (semejaban) antorchas apagadas, sus ojos eran de fuego y sus dientes —desnudos— (les llegaban) hasta el pecho” (2 En 42.1; en DíezM IV:184 es 13.30).

*Oráculos Sibilinos* describe la gran fuerza de las puertas del infierno, las que Uriel romperá con el fin de sacar a las almas inicuas para su juicio:

Y entonces [en el día de la resurrección] el gran ángel Uriel romperá los enormes cerrojos, de duro e irrompible acero, de las puertas broncineas del Hades y al punto las empujará (2:227-229).

Según otra tradición judía, mucho más tardía (siglos 7 a 9 d.C.), Dios dará a Miguel y Gabriel las llaves de las cuarenta mil puertas de *gehinnam*<sup>445</sup> ante los ojos de todos los justos. Ellos, entonces, procederán a abrir todas esas

<sup>443</sup> Aune (1998A:526) señala que en todo el Nuevo Testamento la frase “pozo del abismo” ocurre sólo en 9:1-2, donde se repite cuatro veces. Ap 20:1 menciona la llave, pero no el pozo. La figura del pozo era muy apropiada porque éste era un conducto vertical y angosto, igual que la entrada al abismo.

<sup>444</sup> 3 Bar 11.1 llama al arcángel Miguel “portador de las llaves del reino” (*kleidoujos tēs basileias tōn ouranōn*). Según 4 Bar 9.5, Miguel abre las puertas para los justos. Cf. Mt 16:18-19 (las puertas del Hades; las llaves del reino) y Ap 4:1 (la puerta del cielo). Muchos pasajes hablan de las llaves del Hades y de sus puertas (*thurai* y portones (*pulōnes*), pero la mayoría de ellos lo conciben como una ciudad encerrada, más que como un pozo. Curiosamente, el Apocalipsis menciona la llave sin nunca mencionar ninguna puerta (*thura*) ni portón (*pulē*, “entrada”), puesto que era un complejo conceptual ya conocido por sus lectores/oyentes.

<sup>445</sup> Según J. Jeremías, después de mediados del siglo 1 d.C., el término *gehinnom* (hb.; en arameo, *gehinnam*) reemplazó a *she'ol* en el lenguaje teológico de los rabinos (Kittel VI:925).

puertas (Alfabet-Midrash de R. Aquiba, citado por J. Jeremias en Kittel III:746). La hipérbole que implica ese número tan exagerado de puertas y la labor interminable de esos pobres arcángeles tiene el fin de dramatizar la “seguridad interna” del reino de los muertos y el control absoluto de Dios sobre el Hades.<sup>446</sup>

Todo esto da a entender que el sujeto implícito del verbo pasivo impersonal, “se le entregó” (*edothē*, 9:1), es Dios. El consenso de la tradición judía era que esas llaves estaban en las manos de Yavé (Aune 1998A:526). Otros comentaristas (Salguero 1965:401; Beale 1999:493) relacionan este texto con 1:18 (el Hijo de hombre tiene las llaves de la muerte y del hades) y concluyen que Cristo entrega a este ángel la misma llave que él ganó por su muerte y su resurrección.<sup>447</sup> Si se trata de un ángel caído (demonio), el texto daría la imagen de un Señor de señores muy seguro de su soberanía, que no tiene miedo de correr “riesgos” y hace que aun sus enemigos sirvan sus propósitos eternos.

Beale (1999: 493) comenta que “ni Satanás ni sus agentes malignos pueden ahora desatar las fuerzas del infierno sobre la tierra a menos que reciban el poder de hacerlo por el Cristo resucitado”. Por muchos detalles del pasaje Juan subraya su idea central: Dios tiene un control total sobre estos acontecimientos. Si Dios no le da la llave, el ángel no puede abrir la puerta.<sup>448</sup> Sin que alguien les abra la puerta, las langostas no pueden salir del abismo.<sup>449</sup> Las langostas tienen que obedecer órdenes: no pueden dañar la vegetación; no pueden tocar a los que llevan el sello de Dios; no pueden matar a sus víctimas. El tiempo de su actividad se limita a los cinco meses que el Señor les concede (cf. Beale 1999:497; Michaels 1997:123).

Cuando el ángel abre el pozo del abismo, sale una densa humareda, como la de un horno gigantesco (9:2a). Aquí tenemos una clara alusión al juicio sobre Sodoma y Gomorra, cuando “de la tierra subía humo, como de un horno” (Gn 19:28).<sup>450</sup> Ya hemos visto también que, según los rabinos, el humo del Hades está almacenado en este pozo (StrB III:809). Es posible que en el trasfondo de la imagen esté la figura de un volcán que emite nubes de humo

<sup>446</sup> Hay que entender que las cuarenta mil puertas pertenecían a una misma salida, de modo que uno tenía que pasárlas todas, una por una, para salir.

<sup>447</sup> J. Jeremias (Kittel III:746) insiste que la llave de 9:1 no es la misma de 1:18, que él interpreta como “llave que pertenece a Muerte y Hades” (personificados, genitivo de posesión). Cristo les arrancó esa llave con su victoria sobre ellos.

<sup>448</sup> García Cordero (1962:103) destaca el contraste con diversos pasajes apocalípticos donde los demonios y monstruos tienen en su poder las llaves del abismo (p.ej., 2 En 42.1-2).

<sup>449</sup> Esta enseñanza se aplica también al problema del mal: Dios no es la fuente del mal, pero lo permite y controla (cf. van Daalen 1986:92). Probablemente este aspecto estaba presente en el mensaje original para ayudar a los fieles a entender el sufrimiento y la injusticia de que eran víctimas.

<sup>450</sup> La frase aparece también en el Sinaí, pero con otro sentido: “El monte estaba cubierto de humo... que parecía un horno” (Ex 19:18).

(Kiddle 1940:155). La humareda se asocia implícitamente con el tema del fuego, que ha dominado las trompetas hasta ahora (8:5, 7, 8, 10) y que vuelve a aparecer con la sexta trompeta (9:17-18: fuego, humo y azufre).

La humareda que vomitó esta boca era tan densa que “oscureció el sol y el aire” (9:2b). El oscurecimiento del sol recoge un tema visto anteriormente en 6:12 y 8:12, pero ahora se lo presenta con un mecanismo para explicarlo: nubes infernales oscuras apagaron su luz. Por “el aire” (*ho aér*) los antiguos entendían el espacio existente entre la superficie de la tierra y la luna; más allá de la luna estaba el éter (*aithér*; Kittel I:165). El *aér* que estaba debajo de la luna era considerado menos puro que el *aithér* de más arriba. Era la morada de espíritus imperfectos (Ef 2:2), el lugar donde vuelan los pájaros (Sab 5:11), y el aire que respiran los seres vivientes (Sab 15:15). Christopher Rowland sugiere un contraste entre esta humareda y el humo de la oración del séptimo sello, que introduce toda la secuencia de trompetas (1998:631). En efecto, mientras el humo del incienso deleita a Dios y perfuma el cielo, el humo del abismo apaga la luz del sol y contamina la atmósfera.

### ¡EL ABISMO EXISTE, Y EL DIABLO TAMBIÉN!

Hasta ahora, cierta dimensión demoníaca aparece de manera implícita. Sin embargo, con este pasaje esa dimensión se manifiesta con toda claridad, explícitamente, y estará presente hasta la derrota final del dragón (19:20-21; 20:10). Lo cierto es que lo demoníaco pertenece a la realidad. Si antes habíamos considerado que es muy necesario mirar el cielo para entender el mundo (Ap 4-5), ahora debemos agregar que es necesario también mirar el abismo para entender la realidad radical del mal, que se opone a la voluntad de Dios y su Reino.

Este abismo con su humareda y sus langostas simboliza lo que la Biblia llama “el misterio de la iniquidad” (2Ts 2:7 RVR). La experiencia demuestra que el mal es tan enorme y poderoso en el mundo y en la historia que sobrepasa la capacidad humana de haberlo causado<sup>451</sup> o poder resolverlo. En el lenguaje filosófico y ético se le llama mal irracional, inexplicable, incorregible e irreducible a ningún bien consecuente. Muchos lo llaman “lo

<sup>451</sup> En ese sentido, es importante el relato de Génesis 3. Adán y Eva no pecaron solos ni fueron los primeros autores del mal sino que fueron tentados por una fuerza externa. A la serpiente del relato de la caída corresponden las langostas del abismo y la “serpiente antigua” de Ap 12:9 y 20:2.

absurdo", como en la filosofía de Jean-Paul Sartre o el teatro de Eugenio Ionesco.

El siglo 20 vio la muerte del optimismo romántico con su dogma del progreso inevitable. Cuando se esperaba un siglo de luces, paz y justicia vino una muy cruel I Guerra Mundial y una mucho peor II Guerra Mundial, con Adolfo Hitler, campos de concentración y bombardeos como los de Londres, Dresden y, al final, Hiroshima y Nagasaki. En América Latina proliferaron los dictadores sanguinarios. Siguió la guerra fría y las guerras no tan frías de Corea, Vietnam y Centroamérica. La guerra fría terminó con la caída del bloque soviético, que inauguró, en palabras de George Bush, "el nuevo orden mundial" —que resultó ser más bien un espantoso desorden mundial, con guerras civiles, limpieza étnica y la instalación de toda una mafia corrupta en Moscú.

Esta muerte del optimismo liberal trajo consigo otra consecuencia, que podríamos llamar la "resurrección de Satanás".<sup>452</sup> Durante el período liberal el diablo entró en la clandestinidad, feliz de hacernos pensar que no existía. "La más grande astucia del Diablo consiste en persuadirnos de que no existe", decía Baudelaire. Sin embargo, en el siglo 20 el gran Exterminador subió de nuevo a la superficie y mostró los colmillos. Escritores como Denis de Rougemont (1954) y Clive S. Lewis<sup>453</sup> pusieron el tema del diablo de nuevo sobre el tapete, y los medios masivos de comunicación le dedicaron una atención a veces excesiva a "su majestad satánica". El tema de la radicalidad del mal impregna ahora el teatro, el cine, la novelística, la pintura, la música, la filosofía (Whitehead, Sartre, Ricoeur), la psicología (Jung, Mowrer, Tournier) y la teología (Reinhold Niebuhr, Barth, Tillich, Hartshorne).

<sup>452</sup> Con un título muy simpático, Bruno Borchert la llama "la segunda venida de Satanás" (*Concilium* 103 [marzo, 1975]:451-458), aunque la relaciona más con el resurgimiento de lo oculto y de temas satánicos en el cine, el arte y la literatura de la segunda mitad del siglo 20. Todo ese número de *Concilium* se dedica a "Satán, los demonios y el satanismo".

<sup>453</sup> C. S. Lewis impactó profundamente con su libro *Cartas del diablo a su sobrino* (1999) y, en un nivel más técnico, con *A Preface to Paradise Lost* (1961).

Hace muchos años asistí a un coloquio de la facultad de teología de Tubinga en el que un distinguido profesor de la escuela, que había dedicado mucho de su vida a mostrar que el diablo no existe, presentó sus argumentos acerca de la no-existencia de esa fuente de males. Estaba presente el anciano profesor marxista, Ernst Bloch, quien con su débil voz, apenas audible, replicó a su colega: "!Que raro esto! Tú, que crees en Dios, no crees en la existencia del diablo. Yo, que no puedo afirmar la fe en Dios, sí estoy seguro de que hay un diablo. Veo por todos lados las pruebas de su existencia".

Todo el libro del Apocalipsis se escribió para afirmar nuestra osada confianza en el triunfo de Dios y de su Reino, pero no porque estuviéramos frente a un enemigo fácil y débil. La Biblia nunca subestima el poder del enemigo, y mucho menos en este último libro, pero "mayor es el que está en nosotros que el que está en el mundo" (1Jn 4:4). Con Cristo y en Cristo, hemos de vencer.

El obispo luterano Hans Lilje escribió su comentario del Apocalipsis cuando estaba preso en un campo de concentración bajo el régimen de Adolfo Hitler. Esa situación le dio una sensibilidad muy grande hacia el elemento trágico presente en el libro, lo que ensalza tanto más la maravilla de nuestra esperanza en medio de las pruebas. Su comentario sobre este pasaje es muy dramático y vívido, profundamente perceptivo de su sentido. Al final de su comentario a este sector señala que debemos aprender que todas las grandes catástrofes, naturales, históricas o personales, "traen algo sobrehumano o inhumano" que toda nuestra inteligencia no puede explicar ni toda nuestra ciencia resolver. Por eso, las catástrofes deben llevarnos de nuevo a confiar en Dios y no en nosotros mismos (1957:146-148). Nos recuerdan que sin Dios no podemos vivir ni morir bien.

## LA VIDA SIN DIOS ES UN ABISMO

### SIN FIRMAMENTO ARRIBA NI FUNDAMENTO ABAJO

Aunque en la literatura apocalíptica el término "abismo" se refiere a la morada de los demonios y de los muertos, algunas de

sus características describen también la vida sin Dios antes de la muerte, las que se proyectan también después de la muerte. El abismo del más allá se anticipa en los abismos de más acá. El Nuevo Testamento describe la vida sin Dios como una muerte en vida (Ef 2:5; Col 2:13). También los antiguos libros apocalípticos se escribieron mayormente con intenciones éticas, más para advertir a los vivientes que para enseñarles sobre la condición de los muertos. Por eso, nosotros también debemos leerlos en correlación constante con la realidad de nuestra vida actual.

1 Enoc describe gráficamente el abismo en términos que podríamos llamar "existenciales", que se aplican también a "los abismos de más acá":

Continué mi recorrido hasta el caos, y vi algo terrible: vi que ni había cielo arriba ni la tierra estaba asentada, sino que era un lugar desierto, informe y terrible... En aquel lugar había una hendidura (que llegaba) hasta el abismo, lleno de grandes columnas ígneas, descendentes, cuya magnitud y grosor no pude ver ni conjeturar. Entonces exclamé: ¡Qué horrible es este lugar y que angustioso de mirar! (1 En 21.1, 7-8, 10)

En una exhortación final de su libro, el autor apocalíptico advierte que los espíritus de los malvados "morirán, clamará y aullarán en un lugar desierto e informe, y arderán en fuego, pues ahí no hay tierra. Allí vi algo cual nube informe, pues era tan profunda que no pude verla" (1 En 108.3-4).

El libro 2 Enoc<sup>454</sup> también describe vívidamente esta Gehena, aunque no la ubica debajo de la tierra sino en el segundo, tercero y quinto cielos, yuxtapuesta lado a lado con los alegres campos de los bendecidos. En el segundo cielo Enoc ve "tinieblas mucho más densas que las de la tierra" y ángeles apóstatas que "tenían un aspecto más tétrico que las tinieblas de la tierra" (7.1-2; es 4.1-3

<sup>454</sup> A este escrito se lo conoce también como "Secretos de Enoc". Su fecha es muy discutida, pero es probable que la recensión corta (o su núcleo) se haya escrito antes de 70 d.C., ya que habla de los sacrificios y de visitar el templo tres veces al día (DíezM IV:152). Debe notarse que la enumeración de capítulos de DíezM difiere respecto de la de Charlesworth y Charles. Los números más bajos corresponden al sistema de DíezM.

en DíezM IV:163). En el norte del tercer cielo, rodeados por el paraíso con sus árboles aromáticos y frutas deliciosas, hay "un lugar terrible, donde se dan cita toda clase de tormentos; tiniebla impenetrable y niebla opaca sin un rayo de luz" para los que han cometido injusticias (10:2/5:10).<sup>455</sup> En el quinto cielo están las cabecillas de estos apóstatas e injustos: "su faz era triste y el silencio de sus labios era perpetuo. Y no había liturgia en el quinto cielo" (18:1-2/7:1-3).<sup>456</sup>

Más adelante Enoc es llevado para ver el infierno, lugar de castigo eterno comparable al lago de fuego en el Apocalipsis (2 En 13.24-26/40.12-13). Enoc ve los portallaves y vigilantes de las puertas del infierno como áspides levantadas para morder; "sus rostros (semejan) antorchas apagadas", con ojos fogosos y colmillos amenazantes (2 En 13:30/42:1). Seguidamente, en contraste, Enoc vuelve la mirada para ver a la par los deleites del paraíso del Edén (2 En 13:32/42:3), futura morada de los fieles, donde los guardianes en sus puertas enormes "cantan incesantemente himnos de victoria" (2 En 13:32-33/42:3-4).<sup>457</sup>

Aunque no podemos determinar hasta qué punto estos conceptos fueron compartidos por Juan de Patmos, es muy probable que en su conjunto configuren una tipología del abismo bastante representativa del judaísmo antiguo. A la vez, esta simbología de la perdición, por muy esotérica que parezca, de hecho describe con extraña percepción la realidad de la existencia de muchas personas en nuestros tiempos modernos. Veamos algunas de las caracterizaciones del abismo:

- Es un hoyo sin fondo;
- no tiene firmamento ni fundamento;
- no tiene cielo arriba ni tierra firme abajo;

<sup>455</sup> El lenguaje de 2 En 5.9, 13; 13.36-53 y 15.28 (9.1; 10.5; 42.7-44.5; 63.1) se parece notablemente al de Mt 25:31-46. Los condenados son tales sobre todo por su falta de justicia y misericordia.

<sup>456</sup> Con la palabra "liturgia" hemos seguido a Charlesworth para adaptar la traducción de Santos Otero citada en DíezM.

<sup>457</sup> Cf. 21.1-2; 9.4: en el séptimo cielo Enoc vio a los ángeles "sumergidos en una luz inmensa, cantando himnos en voz queda y suave", día y noche, sin cesar.

—está donde acaban el cielo y la tierra;  
 —es un lugar desértico y terrible;  
 —no tiene agua;  
 —no tiene aves;  
 —es un lugar oscuro, de tinieblas (aunque de fuego), sin luz;  
 —es un caos;  
 —es una cárcel;  
 —sus habitantes tienen cara de “antorchas apagadas”;  
 —en la Gehena, “no hay liturgia”.

¡Cuántas personas hoy se sienten sumergidas en un abismo sin fondo, quizá de alcoholismo o drogadicción, o de muchas otras esclavitudes! Para muchos la vida se ha convertido en un desierto árido y terrible, sin agua ni flores ni canto de pájaros.<sup>458</sup> Muchas vidas transitan por la oscuridad, sin luz al final del túnel. Pasan sus tristes días en “la lobreguez de la oscuridad” (*ho zofos tou skotos*, Jud 13). ¡Cuántas caras en nuestras ciudades y calles se parecen a lámparas que alguna vez brillaron, pero ahora son “antorchas apagadas”! ¿Y la razón básica? ¿No será porque en ese abismo “no hay liturgia”? Bien dijo San Agustín: “Señor, nos has hecho para ti (*ad te*), y nuestro corazón es inquieto mientras no descansa en ti” (*Confesiones* 1.1).

Es dramático el contraste de la visión de 2 Enoc, donde los cuadros de perdición y de vida van lado a lado en los mismos cielos. Lo árido, incoloro y monótono de la existencia separada de Dios se intensifica frente a la descripción de las flores, olores, árboles y aves que llenan el paraíso, y del gozo abundante de los que viven con Dios:

Entonces... me llevaron al tercer cielo, colocándome en medio del paraíso. Es éste un lugar de una bondad incomprendible, en el que pude ver toda clase de árboles en pleno florecimiento, cuyos frutos estaban en sazón y olían agradablemente. Vi

asimismo alimentos de toda especie que habían sido traídos allí y despedían al bullir un aroma suavísimo. Y en el centro se encontraba el árbol de la vida, precisamente en el mismo lugar en que suele reposar el Señor cuando sube al paraíso. Este árbol, indescriptible tanto por su calidad como por la suavidad de su aroma, es de una hermosura superior a todas las cosas existentes (2 En 5.1-3/8.1-3).

En términos escatológicos, estos conceptos hablan de juicio final y bienaventuranza eterna. En términos existenciales, plantean una opción ineludible. Nuestra vida puede ser un desierto sin Dios o un Edén de comunión con el Creador.

### HOY DÍA HAY MUCHAS HUMAREDAS, ¡HASTA NUCLEARES!

Cuando el ángel abrió el pozo del abismo, una densa humareda opacó el sol. Y todavía hoy suben humaredas del abismo, y el sol de la verdad y la justicia permanece oscuro. Sin olvidar el mensaje de juicio divino escatológico que traen estas visiones, es difícil no asociarlas también con las muchas humaredas densas de nuestro tiempo. Hoy mismo nuestros cielos a menudo están entenebrecidos por humaredas del abismo.

Esas nubes abismales pueden oscurecer completamente los cielos de la vida personal. Hay personas que “tienen oscurecido el entendimiento” (Ef 4:18; Ro 1:21; 11:10). “El dios de este mundo ha cegado la mente de estos incrédulos, para que no vean la luz del glorioso evangelio de Cristo” (2Co 4:4). La humareda infernal ha empañado toda su percepción espiritual y moral, y han quedado ciegos a la realidad. Y lo peor es que esa humareda del abismo les quita toda conciencia de lo trascendental. Como ya no pueden ver el cielo, tampoco pueden ver bien la tierra (ver vol. I, pp. 39, 183-184).

La propaganda de nuestro tiempo, considerada teológicamente, bien puede funcionar como una humareda demoníaca para opacar la verdad. Se ha generalizado un concepto funcionalista y

<sup>458</sup> Cf. la obra de Federico García Lorca, “Yerma (La mujer estéril)”; y en inglés, “The Wasteland”, de T. S. Eliot, para quien la figura del yermo tipifica la crisis contemporánea de la vida humana.

oportunista de la comunicación, que olvida "lo implacable que debe ser la verdad" (Silvio Rodríguez). La ciencia de la propaganda, desarrollada por Hitler y Goebels, ha impregnado extensamente el mundo moderno. La propaganda comercial, sin el menor interés en la verdad, induce a las multitudes, como ovejas, a comprar sus productos. Los gobiernos tienen sus departamentos de propaganda, "desinformación" y "manejo de información". Entre tantas nubes de engaño, muchas veces es difícil o imposible descubrir la verdad. Las consecuencias a menudo son guerra y muerte.

Estas humaredas pueden engañar a naciones enteras. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que el país más culto del mundo, el país de Bach y Brahms, de Kant y Hegel, de Lutero y Melanchthon, haya seguido masivamente la idolatría de Adolfo Hitler? ¿Cómo explicar que otro país "cristiano" haya lanzado bombas atómicas sobre poblaciones civiles y haya iniciado guerras asesinas injustificadas, basadas sólo en el "interés nacional", y que, horror de horrores, sus sectores "evangélicos" hayan estado en la primera fila de los que con entusiasmo alegre aplaudían y apoyaban tales agresiones? Y el misterio más grande, ¿cómo explicar el resurgimiento del neonazismo después de las lecciones paradigmáticas del siglo 20? ¿Cómo explicar el olvido generalizado que existe entre los cristianos latinoamericanos de los mártires de la fe que derramaron su sangre por el Reino de Dios y su justicia? Es evidente que el principio de las tinieblas ha logrado, y está logrando, tapar el sol con sus nubes.

Es imposible leer acerca de esta humareda sin pensar también en la "nube atómica" que cayó sobre Hiroshima y Nagasaki. Aunque vino "de arriba", de los aviones norteamericanos, en realidad vino de abajo, del abismo.<sup>459</sup> El nivel de fría残酷 existente en la guerra moderna, y hasta en la vida política y privada, es demoníaco, por la残酷 misma y porque insensibiliza respecto al pecado y al sufrimiento.

<sup>459</sup> Esa dimensión demoníaca de los bombardeos se plasma visceralmente en la obra de arte "Guernica", de Picasso.

La misma imagen hace pensar también en nuestras modernas chimeneas industriales que contaminan el aire y opacan el sol. La contaminación del medio ambiente es un pecado contra el Creador. La amenaza ecológica tiene una dimensión espiritual y trascendental, que podemos ver simbolizada por la densa humareda que subió del pozo del abismo (Ap 9:1-2).

### ii. *Las langostas-escorpiones (9:3)*

Ahora, a la novena plaga de Egipto (Ex 10:21-23, tinieblas), esta trompeta le añade la octava (Ex 10:6, 14, langostas, como nunca antes ni después).<sup>460</sup> La langosta es el insecto que más se menciona en el Antiguo Testamento, tal era el pánico que causaban sus estragos. Era quizás la peor de todas las plagas del mundo antiguo. Señal del trauma que causaba son sus no menos de nueve nombres en hebreo, que corresponden en parte a las cuatro fases distintas de su ciclo vital (cf. Jl 1:4; Anchor VI:1150; Zond III:948-950; Ford 1975:148 y cuadro #6). En una de sus fases las langostas se reproducen en los desiertos, pero pronto no tienen suficiente espacio y alimento, lo cual produce cambios morfológicos y de conducta (Anchor VI:1150). Entonces desarrollan alas e invaden tierras cultivadas, donde se reproducen con una rapidez fenomenal. En esta etapa migratoria pueden alcanzar un tamaño de dos pulgadas, y sus alas una extensión de entre cuatro y cinco pulgadas. Se movilizan en columnas de hasta cuatro millas de largo y cien pies de ancho (Barclay 1975:275-276). Con razón, eran el prototipo más horrendo del terror.<sup>461</sup>

Sin embargo, esta plaga va más allá de lo que antes había sido el "acabose" en materia de plagas. A estas langostas, reconocidas como el peor de los azotes, se les imparte también el poder (*exousia*)<sup>462</sup> de "los escorpiones de la tierra" (9:3).<sup>463</sup> En Palestina había unas doce variantes de alacrán, con tamaños

<sup>460</sup> Si la frase de Ex 10:14, "ni la habrá después", fuera literal y predictiva, sería imposible armonizarla con las langostas de la quinta trompeta, que son cualitativamente peores que las de Egipto. Esto muestra que la frase es un modismo, equivalente a "el acabose", como también en Mr 13:19 y Mt 24:21.

<sup>461</sup> Además de su simbolismo de terror, las langostas a veces simbolizaban la invasión extranjera: p.ej., Jue 6:5; 7:12; Jer 51:14, 27 (CBI 1694).

<sup>462</sup> En estos pasajes *exousia* ("se les dio autoridad") significa el poder de picar como alacranes (LouwN 37:35; ArndtG 277, "habilidad", "capacidad"), y el permiso para hacerlo. Beale (1999:527) llama a estas expresiones una "cláusula de autorización" (cf. 6:2-8; 8:2 etc.). Aune (1998A:527) interpreta *exousia* más bien como el respeto o terror que inspiran en la gente.

<sup>463</sup> Segundo Beckwith (1967:561), se los describe como "escorpiones de la tierra" simplemente para contrastarlos con las langostas que surgen del abismo. Alford (1958:640) sugiere que subyace una distinción entre escorpiones de la tierra y del agua; Charles (1920 I:242) cita escritores antiguos como Luciano, que distinguen entre escorpiones que caminan (*epigeon pezos kai pezon*) y escorpiones que vuelan (*enaerion kai ptēnon*). Llama la atención la abundante referencia a la tierra en este pasaje (9:1, 3, 4), en contraste con el abismo.

de entre cuatro y nueve pulgadas (*Zond* V:297). El alacrán tiene un par de fuertes pinzas, como las del cangrejo, y su cola termina en un agujón que secreta un veneno que mata los insectos que come (*IDB* IV:245; Ford 1975 cuadro #7). La langosta no tenía capacidad para dañar al ser humano, pero el escorpión sí, con el veneno de su peligrosa cola. Aunque normalmente su picadura no era fatal para el ser humano, sí era la más dolorosa entre todas, ya que encendía todos los nervios y venas por varios días. La furia de su mordida puede captarse por el contraste que presenta el texto: estas langostas se parecen a caballos y leones (animales grandes), pero su verdadero poder es como el de la cola del pequeño escorpión.

El escorpión siempre representó peligro para el pueblo de Dios, literalmente en el desierto (Dt 8:15) y simbólicamente a través de los enemigos de la nación (Ez 2:6). Además, parece que existió un tipo de látigo especialmente cruel llamado “el escorpión” (1R 12:11, 14 hb.; cf. 2 Mac 6:30; 7:1). En otros pasajes los alacranes son instrumentos del juicio divino; según Eclesiástico 39:28-30 los escorpiones están entre las cosas que Dios ha creado para castigo.<sup>464</sup> No es nada sorprendente que aquí presten sus poderes venenosos a las temibles langostas abismales para juzgar a los impíos y llamarlos al arrepentimiento.

Aquí aparece por primera vez en el Apocalipsis otra característica que volveremos a ver, especialmente, en la sexta trompeta y la bestia. Para los judíos, la mezcolanza de una especie con otra, en este caso de langosta y escorpión, era una señal de la contra-creación (Ellul 1977:75; García Cordero 1962:104; González Ruiz 1987:134). Tales mixturas van contra la voluntad del Creador y son otro indicio de la desintegración del cosmos creado y la rebeldía contra la voluntad de Dios. Según Ellul, la falsedad de tales mezclas muestra que estas fuerzas actúan por el poder de la mentira. Las mezclas eran, propiamente, una característica común del paganismo, como, por ejemplo, los hombres-escorpiones de Gilgamesh, en Babilonia (Charlesw I:167), y los famosos centauros (cuerpo de león con cabeza humana) de la mitología griega.

### iii. Control divino de las langostas (9:4-5a)

Con todo, esta perversa mezcla y estos malignos instrumentos de terror no escapan del control divino. Este pasaje (9:3-5) se construye alrededor de tres verbos aoristas\* en voz pasiva: “se les dio poder” (9:3), “se les ordenó” (9:4), y “no se les dio permiso para matarlas” (9:5). Los verbos pasivos en el Apocalipsis no siempre presuponen que el sujeto es Dios, pero el contexto aquí indica que es Dios quien actúa en estos tres verbos pasivos.<sup>465</sup>

<sup>464</sup> La lista completa incluye vientos, fuego y granizo, hambre y muerte, dientes de fieras, escorpiones, víboras y espada vengadora.

<sup>465</sup> Aune (1998A:527) señala que el hebreo y el arameo usaban poco los verbos pasivos y que preferían más bien el plural impersonal (“les dieron”, “les ordenaron”). Algunos autores judíos evitaban usar el nombre divino, utilizando más bien verbos pasivos, un plural impersonal o

Aunque el poder de estas criaturas demoníacas es grande y aterrador, está controlado a cada paso. En efecto, las langostas pueden salir de su cárcel sólo porque Dios entrega al ángel anónimo la llave y el permiso para abrir el pozo del abismo (9:1).<sup>466</sup> Dios da a las langostas el poder y el permiso (*exousia*) de picar como alacranes (9:3b), pero también delimita ese poder con una cuádruple restricción: les prohíbe totalmente dañar la vegetación (9:4a), tocar a cualquiera de los que llevan el sello de Dios (9:4b) o matar alguna de sus víctimas (9:5a); además, el tiempo de su actividad se limita a cinco meses (9:5, 10). Es evidente que estas langostas no pueden moverse ni hacer nada sin el permiso divino. Esto es tanto más significativo porque ellas tienen su propio rey, Abadón o Apolión, pero tienen que obedecer al Señor. Aquí, específicamente, Cristo es Rey de reyes, incluido el rey del abismo.

A estas langostas exóticas se les prohíbe hacer lo que es más natural para ellas, pues Dios las creó por naturaleza herbívoras. Se les ordena que supriman su natural apetito por todo lo verde (una especie de milagro digestivo) y se vuelvan carnívoras y hasta antropófagas, para que desprecien todo lo vegetal y metan sus colmillos leoninos en carne humana. Su hibridación con el alacrán las capacita eficazmente para esta función, para la cual la langosta no está dotada. Así, aunque tienen cuerpo de langosta, tienen apetito de escorpión.<sup>467</sup>

Es irónico que aquí, en contraste con cualquier otra plaga de langostas, la vegetación sale totalmente ilesa y la humanidad castigada. La triple clasificación de lo verde (grama, plantas, árboles) significa la totalidad del reino vegetal (cf. 7:1; 8:7; Bartina 1962:702). No debe causar ningún problema la discrepancia entre este texto y 8:7 (primera trompeta), donde dice que “se quemó... la tercera parte de los árboles y toda la hierba verde”. Por el contrario, ese contraste destaca que con la quinta trompeta, por primera vez, los seres humanos sufren el castigo de Dios en carne propia.

La tranquilidad con que Juan yuxtapone cosas lógicamente contradictorias demuestra otra vez que estas visiones no deben entenderse como acontecimientos necesariamente literales ni consecutivos.<sup>468</sup> Como bien señala García Cordero, y como demuestra la vasta literatura apocalíptica, estas

expresiones como “el cielo” (Jn 3:27, con verbo pasivo) o “desde arriba” (*anôthen*). Juan de Patmos, sin embargo, emplea “Dios” con toda libertad, sin circunloquios, y por supuesto utiliza muchos verbos pasivos cuyo sujeto no es Dios. Hay que ver en cada caso si se trata de un “pasivo de acción divina” o no.

<sup>466</sup> Generalmente, en la literatura apocalíptica, quienes tienen las llaves del abismo son monstruos o demonios (cf. 2 En 42.2). En el Apocalipsis, las tiene Dios o Cristo (Ap 1:18). La estrella de 9:1 no tiene la llave sino que la recibe (García Cordero 1962:103). Los demonios de Lc 10:31 le suplican a Jesús que no los mande al abismo.

<sup>467</sup> Estrictamente, nada indica que estas langostas atacan para alimentarse o satisfacer su apetito, como era el caso de las terribles plagas de langostas; el texto sólo indica que lo hacen para obedecer a Dios.

<sup>468</sup> Por supuesto, esta afirmación es estrictamente hermenéutica y en nada disminuye la autoridad de las Escrituras ni su inspiración. Debe recordarse que la “ley de la no-contradicción” no pertenece a los mandamientos divinos.

visiones son “cuadros convencionales creados con libertad por el profeta para expresar ideas teológicas, y muchas veces prescinde de los anteriores para resaltar determinados matices doctrinales” (1962:105). En este caso, Juan ha transformado drásticamente el cuadro tradicional de la plaga de langostas para señalar que el juicio divino, después de haber azotado a la naturaleza en todos los niveles (sexto sello; primera a cuarta trompetas), ahora tocará a los seres humanos en su propia persona.

Sigue una segunda restricción al mandato de estas langostas: se les prohíbe picar a los que tienen el sello de Dios (9:4b). A partir del prototipo del Éxodo (ver arriba, 8:6), modelo constante de las trompetas y las copas, esta plaga no toca al pueblo de Dios, aunque ahora sí toque a seres humanos. La frase de 9:4 remite directamente a 7:2-8, donde el pueblo fiel es protegido por “el sello del Dios vivo” (7:2) contra la anunciada “ira de Dios y del Cordero” (6:16-17). Por supuesto, no hay que atribuir a estas langostas ningún discernimiento teológico de los que son seguidores del Cordero y de los que no lo son, ni imaginar que saben interpretar los signos escritos del sello de Dios y de la marca de la bestia para respetar uno y castigar el otro. La lección es, más bien, teológica: Dios también protegerá a los suyos de los agentes demoníacos que vendrán a castigar a los impíos.<sup>469</sup> Dios protege a los suyos aún más ahora cuando los azotes toman un carácter más abiertamente demoníaco.

Otra limitación al poder (*exousia*) de las langostas es que no se les permite matar a sus víctimas, sino sólo atormentarlas (9:5a). También Dios permitió a Satanás tocar el mismo cuerpo de Job, pero no matarlo (Job 1:6-12; 2:1-6; *TJob* 4:4; 20:3). En efecto, la picadura de escorpión no solía ser fatal para los seres humanos, pero era una de las cosas más dolorosas que los mismos podían sufrir. Por eso se la compara con una tortura tal que las víctimas desean morir, pero “la muerte huye de ellos” (9:6; cf. 6:16). Precisamente, esto provee a todos la oportunidad de arrepentirse al fin.

Aunque las langostas tienen prohibido dar muerte a los objetos de su picadura venenosa, tienen órdenes de “torturarlos (*basanizō*) durante cinco meses” con una tortura (*basanísmos*) semejante a la tortura (*basanismos*) de una picadura de escorpión, tanto que la gente deseará morir (9:5-6). La *NIV* traduce bien el verbo *basanizō* como “torturar” (LouwN 38:13).<sup>470</sup> Aunque en otros contextos *basanizō* podía significar sufrimiento intenso (Mt 14:24; Mr 5:7), consternación moral (2P 2:8), opresión demoníaca (Mr 8:6, cf. 8:29) o dolores de parto (Ap 12:2), llegó a significar, comúnmente, “tortura” (Sab 2:19; 16:1, 4-5). Los dos testigos “habían atormentado (*ebasanisan*, 11:10) a los moradores de la tierra”, privándoles de agua y quemándolos vivos (11:5-6). En algunos papiros este verbo describe la tortura de esclavos o presos

<sup>469</sup> Algunos autores (Beale 1999:496; Michaels 1997:124) relacionan este pasaje con Lc 10:19-20, donde Cristo dice a sus discípulos: “Les he dado autoridad (*exousia*) a ustedes para pisotear serpientes y escorpiones (cf. Gn 3:15) y vencer todo el poder (*dunamin*) del enemigo; nada les podrá hacer daño” porque “... sus nombres están escritos en el cielo”.

<sup>470</sup> Plinio describe la picadura del escorpión como una muerte por tortura lenta (*HistNat* 11.86-89).

(Moulton y Milligan 1997:104); en los escritos macabeos se refiere a la tortura de los mártires judíos (2 Mac 7:13; 4 Mac 4:26; 5:5 y más de 40 veces; Coenen IV:299-301; *NIDNTT* III:856; Kittel I:561-563), mientras que en textos cristianos se aplica a los mártires cristianos (*Cor* 6.1; 2 *Clem* 17.7; *HistEcl* 5.1.20, 24; *MartPol* 2.3). En el Nuevo Testamento *basanizō* describe también los tormentos de la condenación eterna (Ap 14:10-11; 20:10). Definitivamente, estas langostas eran verdaderas expertas en la tortura.

Juan plasma, en un dístico poético en paralelismo antítetico, la profunda angustia existencial que provoca esta tortura:<sup>471</sup>

En aquellos días<sup>472</sup> la gente buscará la muerte,  
pero no dará con ella;  
anhelarán vehementemente morir,  
pero la muerte se irá huyendo de ellos.

La traducción de Eugene Peterson (1993) capta toda la desesperación que produce esta plaga en los impíos: “Cuando esto ocurra van a preferir la muerte a esa tortura, buscarán maneras de matarse pero no lo lograrán, pues la muerte se habrá escondido”. Tanto los verbos de deseo (*zēteō* y *epithumeō*) como las expresiones de negación (*ou mē*, doble negativo: “nunca jamás”) dan al texto la máxima fuerza enfática. Los abruptos cambios de tiempos verbales, primero del aoristo (9:1-5) al futuro (9:6abc), y luego, inexplicablemente, al presente (*feugei*, se fuga, se va corriendo, 9:6d) producen un efecto de choque que casi obliga al oyente a prestar atención y vivir el drama y dolor de estos infelices.

Fórmulas similares, como expresión del colmo absoluto del desconsuelo, aparecen frecuentemente en la literatura antigua (Jer 8:1-3; Os 10:8; Job 3:21; 6:9; 7:15; cf. 1R 19:1-5).<sup>473</sup> El poeta latino Cornelio Galo (66-26 a.C.) expresó un sentimiento similar: “Peor que cualquier herida es el deseo de morirse y no poder hacerlo” (Barclay 1975:278).<sup>474</sup> Un targum\* a Jeremías 8:3 anuncia que en los tiempos escatológicos “la gente se deleitará en la muerte más que en la vida” (Beale 1999:502). Tres pasajes de los *Oráculos Sibilinos* repiten un mismo refrán: “Y llamarán hermosa a la muerte, que les huirá, pues ya ni la

<sup>471</sup> Aune (1998A:531); Bartina (1962:702) lo llama “un dístico de factura semítica” y señala también la personificación de la Muerte, que aparece eludiendo a la gente.

<sup>472</sup> Aquí “aquellos días” se refiere específicamente a los cinco meses de la quinta trompeta, no específicamente al “día del Señor” en sentido escatológico, o al fin del tiempo.

<sup>473</sup> Sobre este tema ver también Sören Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (1849), donde define la “enfermedad para la muerte” (Jn 11:4) como angustia y afirma que “el tormento de desesperación es precisamente esto: no poder morir. Cuando el tormento es tan insoporable que la muerte parece la única esperanza, la desesperación es el desconsuelo de no poder morir” (1954:150-151).

<sup>474</sup> Cf. Ovidio (*Ibis* 123-124): “Que tengas razones más que suficientes para morir, sin los medios de hacerlo; que tu vida tenga que evitar la muerte que anhela” (citado en Aune 1998A:531; Charles 1920 I:243).

muerte ni la noche les llevarán el descanso" (*OrSib* 2.307-308; 8.353-354; cf. 13.116-118).<sup>475</sup> Según el Apocalipsis de Elías, cuando el Anticristo esté por llegar "muchos desearán morir en aquellos días, pero la muerte huirá y los dejará. En aquellos días, subirán a las rocas y se lanzarán, diciendo, caigan sobre nosotros. Sin embargo, no morirán" (*ApElías* 2.5, 32-33).<sup>476</sup>

Este pasaje presenta una serie de contrastes muy paradójicos. Las langostas, que siempre comen vegetales, ahora los desprecian, pero saborean la carne humana. ¡Cómo desea esa gente lo que antes tanto temía: que las langostas devoren lo verde en vez de picarla a ella! Sin embargo, estas langostas tampoco torturan a todos, sino sólo a los que no tienen un cierto sello de identificación. ¡Qué resentimiento causa en los no sellados esa forma de discriminación!<sup>477</sup> Además, la gente que normalmente teme la muerte y trata de escaparse de ella, ahora la busca: la muerte ya no es un temor sino una tentación. Sin embargo, la muerte que todos los seres humanos viven eludiendo ahora les elude a ellos. Lo que podría haber sido un alivio para su tortura resulta en el acabose del refinamiento de la misma: sufrir y querer morir, pero no poder concretarlo.

La última restricción del permiso dado a las langostas es que sólo pueden perseguir a sus víctimas durante cinco meses (9:5, 10). Así, mientras a las otras trompetas se las limita por su proporción (un tercio: 8:7-12; 9:15, 18), a esta plaga de langostas se la limita por su duración (cinco meses). Las torturas son intensas, pero no escapan del control de Dios, quien a su tiempo les pone coto. Es mejor entender los "cinco meses" como un número redondo para expresar "un breve tiempo".<sup>478</sup> Como número irregular, fuera de serie (cf. "diez días", 2:10; "tres años y medio", Dn 7:25), sugiere la anomalía que siempre acompaña el pecado e impide que éste llegue a su plenitud (como doce meses o siete años, respectivamente). La plaga azota cinco meses, pero durante la mayor parte del año (siete meses) la gracia de Dios frena las consecuencias de la maldad. Aunque la duración es anormalmente larga para una plaga de langostas, no pasa de ser de "unos pocos meses".

La gran mayoría de los comentaristas, siguiendo una sugerencia de R. H. Charles (1920 I:243), interpretan los cinco meses como la duración de la vida de las langostas, sin presentar evidencias de tal creencia en la antigüedad. En

<sup>475</sup> Es posible que estos pasajes dependan de Ap 9:6 (Beale 199:498).

<sup>476</sup> Sobre la fecha de *ApElías* (quizá mediados del siglo 3 d.C.), sus problemas históricos y los nuevos textos del papiro Chester Beatty, ver Charlesw I:721-730. Probablemente, *ApElías* se deriva de un escrito judío egipcio del siglo 1 a.C. (Charlesw 1981:95).

<sup>477</sup> Señalamos estos contrastes y anomalías tanto para entrar más a fondo en el drama del texto como para mostrar que la intención del pasaje no era estrictamente literal.

<sup>478</sup> Entre los muchos ejemplos de "cinco" con el probable sentido de "unos cuantos", Aune (1998A:530) y Swete (1951:117) citan 1Co 14:19 (cinco palabras); Lv 26:8; Is 30:17; Lc 12:6, 52. Cf. *NIDNTT* II:689-690; *StrB* III:461-462 (incluye ejemplos rabínicos). 3 *Enoc*, texto místico del siglo 5 o 6, afirma que, cuando Jerusalén fue destruida por los romanos, los cinco dedos de la mano derecha de Dios lloraron, y salieron cinco ríos que causaron cinco temblores en la tierra (48A.4). Cf. los modismos del castellano: "le dije cuatro cosas", "éramos cuatro gatos".

efecto, hay langostas que viven hasta diecisiete años. Otros especulan que los cinco meses podrían referirse a la temporada de actividad de estos insectos, desde la primavera hasta fines del verano (época calurosa). Sin embargo, éstas no son langostas normales, sujetas a esas condiciones. Además, las plagas no duraban más de unos días, hasta que las voladoras salían para nuevos pastos, mientras que este azote demoníaco dura todo el período de los cinco meses. Por eso, es mejor entender esa referencia temporal en sentido simbólico para encontrar, más bien, su significado teológico.<sup>479</sup>

Los cinco meses sobre los doce del año (5/12) son casi iguales a las terceras partes (4/12) características de las demás trompetas. San Agustín observó que el castigo no llega a medio año, y deja siete meses "de gracia divina" en que los impíos pueden arrepentirse (Ellul 1977:76; Rist 1957:433; Kiddie 1940:157). Nuevamente podemos ver aquí un simbolismo matemático de la gracia de Dios, que da a los rebeldes mucho tiempo y motivos para arrepentirse.

### DIOS NO ES TORTURADOR

A primera vista, y tomado al pie de la letra, este relato plantea agudos problemas de índole ética. ¿Es Dios un torturador? ¿No es una discriminación antiética atormentar a unos y dejar a otros totalmente ilesos? ¿Qué tipo de Dios haría eso? ¿Cómo se sentirían los cristianos ante el agudísimo sufrimiento de sus prójimos? ¿Cuál sería la actitud cristiana y evangélica bajo tales circunstancias? Puesto que los cristianos son los únicos que gozan de buena salud, ¿no deberían organizar un "comité de emergencia", una ONG, para aliviar el dolor ajeno? Pero, entonces, ¿no estarían actuando en contra de la voluntad de Dios?

Las primeras impresiones pueden engañar, y ciertas lecturas "literalistas" pueden distorsionar un texto.<sup>480</sup> Quizá aquí sentimos más agudamente que en cualquier otro pasaje el problema de "cómo interpretar pasajes tan chocantes" (ver introducción a 8:7). Debemos recordar que estas son visiones que Juan vio y no necesariamente vaticinios de acontecimientos futuros. Los verbos

<sup>479</sup> Otros relacionan los cinco meses con los ciento cincuenta días del diluvio (Gn 7:24; Swete, Beasley-Murray), con los signos del zodíaco entre Escorpión y Piscis (Malina, Farrer), o con los cinco meses del sitio Jerusalén bajo Florus (Giet, González Ruiz, Gorgulho y Anderson).

<sup>480</sup> Hemos señalado antes que si este pasaje y Ex 10:14 se consideran de manera literal, entonces uno de los dos pasajes estaría equivocado. Cf. Joel 2:2 NVI.

en pasado se refieren al momento en que Juan vio las visiones; no son verbos en futuro que pretenden predecir literalmente sucesos venideros. Su sentido básico es teológico, sobre la realidad y el significado del juicio divino.

Hay un dato curioso en este relato. Estas temibles langostas, que han salido del pozo del abismo, atacan a su propia gente y no a los enemigos de su rey, los seguidores del Cordero. Justamente los que han optado por entregarse al diablo son atormentados por los agentes del mismo. No pueden atacar a los fieles que están sellados, porque, sin quererlo, están realizando el justo juicio de Dios y del Cordero (6:17). Sin embargo, no es Dios mismo ni sus ángeles del cielo quienes administran este doloroso castigo a los impíos, sino los propios aliados de éstos últimos, quienes suben del pozo del abismo. De esa manera, la maldad se autodestruye, como, en efecto, pasa en la vida humana. El pecado suele incluir su propio castigo.

Podemos notar también, particularmente con esta trompeta, que Dios permite estos azotes para llamar a los injustos a arrepentirse. Dios castiga a los malos con su propio mal, para que dejen el mal. Los juicios de Dios son la severidad de su amor y su paciencia.

Aun cuando los mismos términos de este pasaje se refieren también al castigo eterno, estaríamos muy equivocados si imagináramos que Dios mismo se dedicará a atormentar eternamente a los perdidos. Las descripciones del castigo eterno (lago de fuego, segunda muerte) tienen mucho de simbólicas y, tomadas literalmente, resultan contradictorias (fuego, pero frío y en tinieblas; gusanos que no mueren, etc.). Como han mostrado C. S. Lewis y otros, los que están bajo condena eterna lo están por su propia decisión, porque así lo han querido y serían miserables si estuvieran con los fieles en presencia de Dios. En el fondo, aquí también es su propio pecado el que les juzga y castiga con un remordimiento insoportable.<sup>481</sup>

<sup>481</sup> Ver Stam 1999B, capítulo 4: "El juicio final".

### ***PARA LOS CRISTIANOS LA MUERTE NO ES ESCAPE DEL DOLOR SINO INVITACIÓN A LA VIDA***

En nuestro pasaje, hay una doble fuga muy paradójica: los impíos quieren huir de su tortura por medio de la muerte, pero la muerte huye de ellos. Ellos huyen de la vida hacia la muerte, como escape, pero la Muerte (personificada) se niega a jugar ese papel de ofrecer un alivio "escapista". En tal caso, la negación de la muerte no significa un alivio, como sería normal (¡se escapó de la muerte!) sino el colmo de la tortura (¡la muerte se escapó de ellos!).

Es cierto que muchas veces en la vida, aun para las personas más santas y cristianas, el dolor de una enfermedad prolongada puede volverse tan insoportable que fallecer es un alivio. Sin embargo, para esas personas, como cristianas, la muerte es mucho más; es "partir y estar con Cristo, que es muchísimo mejor" (Fil 1:23). Morir es ir al encuentro de Aquel a quien amamos sin haberlo visto (1P 1:8).

En este pasaje de contrastes y paradojas tenemos el contraste más grande de todos. Los impíos buscan la muerte porque ya no soportan más la vida y el castigo (9:6). Pablo también desea morir, pero para estar con Cristo. Los impíos anhelan la muerte como un escape que se escapa de ellos. Los cristianos esperamos la muerte como una invitación que llama a una nueva y mejor vida, la consumación y coronación de la vida temporal:

### ***CUANDO ME LLAMES***

Concédemel, Señor, cuando me llames,  
que la obra esté hecha:  
la obra que es tu obra  
y que me diste que yo hiciera.

Pero también, Señor, cuando me llames,  
concédeme que todavía tenga  
firme el paso, la vista despejada,  
y puesta aún la mano en la mancera.

Yo sé muy bien que cuando al cabo falte  
 mi mano aquí, tu sabia Providencia  
 otras manos dará, para que siga  
 sin detenerse nunca nuestra siembra.<sup>482</sup>

#### iv. La descripción de las langostas (9:7-10)

Estos versículos representan la descripción más detallada del Apocalipsis, exceptuando la del Hijo del hombre, en 1:13-16. Tal descripción tiene claros antecedentes veterotestamentarios, sobre todo en Joel 1-2 (cf. Job 39:19-25 y Jer 51:27). Por eso mismo, lo más interesante e importante de este pasaje lo encontraremos en los cambios que Juan introduce en esos simbolismos tradicionales. Este pasaje usa las partículas de comparación (“como”, “semejante”, etc.) más que cualquier otro sector del libro, en parte porque sigue las fuentes veterotestamentarias y en parte porque desea comunicar un sentido de misterio mediante la hipérbole. Juan, con su tremendo poder de descripción, dibuja un cuadro que va más allá de las posibilidades de imaginar visualmente.<sup>483</sup>

Ryrie (1968:63) observa que Juan ofrece aquí una descripción de las langostas tomando ocho aspectos y procediendo de la cabeza hacia la cola. Como siempre, Juan apela fuertemente a los sentidos de percepción. Primero, caracteriza la figura total de las langostas como caballos de guerra (9:7a); luego, sigue con cinco detalles también visuales: coronas, rostro, cabello, dientes y coraza (9:7b-9a); después presenta un detalle auditivo (sonido de muchos carros, 9:9b), y, finalmente, uno visual y sensorial (cola; tortura y dolor, 9:10). Bien advierten Fee y Stuart acerca de no buscar un sentido específico para cada detalle sino captar y sentir el impacto del cuadro en su conjunto (1985:209; Fee 1983:43).<sup>484</sup>

Es posible que haya alguna tradición oriental detrás de esta descripción, o, por lo menos, de ciertos detalles de la misma. Beasley-Murray (1974:162) cita a un beduino que en 1772 describía la langosta como sigue: cabeza de caballo, pecho de león, pies de camello, cuerpo de culebra, cola de escorpión y antenas

<sup>482</sup> Poema de Gonzalo Báez Camargo.

<sup>483</sup> Beasley-Murray (1974:162) llama a estos versículos “una pintura verbal que deja pálido a Picasso”. Mounce (1998:189) y otros han señalado que los detalles de esta descripción presuponen un tamaño muy grande para las pequeñas langostas; si no, el cuadro resulta ridículo.

<sup>484</sup> “Toda la visión significa algo; los detalles (1) tienen un efecto dramático (6:12-14) o (2) añaden algo al cuadro general para que los lectores no se equivoquen en los puntos de referencia (9:7-11). [Ciertos detalles...] probablemente no ‘signifiquen’ nada. Sencillamente, harían que la visión total... fuera más impresionante. Así pues, en 9:7-11, las langostas con coronas de oro, rostro humano y cabello largo como el de las mujeres, ayudan a llenar el cuadro, de modo que los lectores originales no podrían equivocarse en el significado de la imagen que se presentaba: las hordas bárbaras en las fronteras del Imperio Romano” (Fee-Stuart 1985:209).

como el cabello de una muchacha. Lohmeyer cita un poema árabe de la edad media que es parecido (1953:205). Ladd (1978:118) y Kiddie (1940:158) citan proverbios casi idénticos. Salguero (1965:402) ve el significado central en el extraordinario poder de estas dañinas langostas: “La rapidez del caballo, la sagacidad del hombre, el atractivo de la mujer, la fuerza del león, la voracidad de la langosta y el veneno del escorpión”. En todo caso, el significado está en el conjunto simbólico, no en los detalles específicos.

La mayoría de estas características descriptivas son tradicionales y no necesitan más comentario, pero tres son originales de Juan: las coronas, el rostro humano y el cabello de mujer.<sup>485</sup> Con la mención de las coronas, Juan plantea un simbolismo dentro de otro simbolismo, difícil de concebir sin sospechar un toque de humor en el autor: las langostas parecen caballos (una figura muy familiar, fácilmente manejable), y los caballos llevan en la cabeza “algo que parecía una corona de oro” (9:7), ¡un simbolismo mucho más exótico! La frase hace recordar las coronas de oro que llevan los veinticuatro ancianos de 4:4; ocurre de nuevo en 14:14, donde alguien “semejante al Hijo de hombre” tiene una corona de oro. Este detalle curioso, poco natural para una descripción de langostas, probablemente quiere sugerir “victoria” del enjambre de langostas como ejército irresistible.

Tampoco aparecen antecedentes intertextuales de la imagen de los caballos (o langostas) con rostro humano (9:7). De este detalle algunos infieren la astucia o la inteligencia de las langostas, pero ninguna aplicación de esa índole tiene base en el texto. Ladd (1978:118) lo considera más bien un detalle para dar al cuadro un aspecto terrorífico todavía mayor. En la totalidad de la figura (cabeza de caballo, colmillos de león), el rostro humano parece grotescamente fuera de lugar. Es especialmente chocante el elemento de mezcolanza, muy repugnante para los judíos. Cuanto más elementos haya en el cuadro, y cuanto más diversos y contradictorios, más horripilante resulta.

Es posible que este rostro represente la falsa apariencia de humanidad del mal, igual que la “buena cara” de la segunda bestia es un simulacro engañoso de cordero (13:11). El Anticristo (para usar un término que nunca aparece en el Apocalipsis) es no sólo un enemigo de Cristo sino también una parodia del Cordero, un seudo-Cristo. Contreras (1990:193) interpreta este detalle como una ironía. En efecto, el mal es inhumano y deshumanizador. Su humanidad, y su identificación con lo humano, es refutada por los colmillos feroz que lleva ese mismo rostro engañosamente humano. Sweet (1979:169), apelando al paralelo con 14:14, contrasta esta falsa humanidad con la auténtica humanidad del Encarnado (cf. Charlier 1993 I:203).

<sup>485</sup> Los esfuerzos de Charles (1920 I:244) y muchos otros por relacionar estas descripciones con aspectos de la apariencia física de las langostas son, en general, forzados, y no toman en cuenta el carácter demoníaco de estas criaturas (en contraste con las langostas de Joel 1-2). Cf. Beckwith 1967:562.

El detalle más curioso y más difícil de explicar es la frase “su crin parecía cabello de mujer” (9:8; *eijon trijas hōs trijas gunaikōn*: “Tenían cabellos como cabellos de mujeres”).<sup>486</sup> Si el mismo fuera sólo decorativo, para aumentar el terror del cuadro, sería difícil imaginar por qué Juan lo escogió. Es posible que sea una descripción muy alegórica de la crin del caballo, como han interpretado los traductores de la NVI.<sup>487</sup> Otros ven una comparación con las antenas de la langosta, como en los proverbios árabes medievales, aunque la similitud es poco evidente. Otros suponen una referencia a los partos, que llevaban el pelo largo (Swete, Milligan), a los bárbaros en general (Ladd, Bartina, Salguero), o a las imágenes fantásticas de demonios (Wikenhauser). Rowland (1998:631) ve una alusión al frenesí de ciertos rituales mánicos. Aune (1998A:532) menciona la orden de no peinarse dirigida a los leprosos (Lv 13:45), el cabello de las mujeres acusadas de adulterio (Nm 5:18), y el cabello despeinado de aquellos que están de luto (Lv 10:6; 21:10). Ford (1975:151) y Mounce (1998:189) interpretan el cabello largo como símbolo de fuerza y vitalidad, como en los casos de Sansón y Absalón. De todos modos, es poco probable que tuviera que ver con alguna supuesta característica femenina, como belleza, seducción o flojera.

#### v. El ángel del abismo, rey de las langostas (9:11)

Este versículo afirma que (1) hay un “ángel del abismo”, (2) rey de las langostas,<sup>488</sup> (3) cuyo nombre es Abadón o (4), en griego, Apolión. Juan introduce el título “el ángel del abismo” (*ton aggelon tēs abussou*, 9:11) con el artículo definido, lo cual sugiere que ya era conocido por los lectores (Aune 1998A:534). Sin embargo, la frase no tiene paralelos ni en la Biblia ni en la literatura apocalíptica.<sup>489</sup> Sin embargo, significativamente, aparece en los rollos de Qumrán y algunos escritos rabínicos. Una maldición litúrgica contra Satanás (4Q286.7) reza así: “Maldito seas, ángel de perdición [del abismo] y espíritu

<sup>486</sup> Un origen remotamente posible para esta referencia al cabello de mujer podría ser la frase de Jl 1:6 (omitida en Ap 9:7-9): “Dientes de león, colmillos de leona”; *ApSof* (siglo I a.C. –1 d.C.?) dice de Satanás que “su cabello era largo y suelto como el de una leona. Sus dientes estaban fuera de su boca como los de un oso. Su cabello era largo y suelto como el de una mujer” (6:8, 17; cf. 4:4; *TSal* 13.1, “cabello suelto” de un demonio).

<sup>487</sup> Thompson (1998:119) cita una frase de Jámblico que dice que en la procesión de los reyes de Babilonia “las colas de los caballos estaban trenzadas como cabello de mujer”.

<sup>488</sup> La aparente contradicción con Pr 30:27 (“las langostas, que no tienen rey”) es un problema que surge sólo de una lectura excesivamente literal de ambos textos. El pasaje sapiencial destaca la admirable disciplina de las langostas: sin tener un rey, marchan en perfecta formación (Pr 6:7 dice casi lo mismo de las hormigas). En cambio, Ap 9:11 señala que las fuerzas de maldad, simbolizadas por las langostas, están bien organizadas.

<sup>489</sup> En *Martirio de Isaías* 10:8, Dios ordena a Cristo: “Descenderás por... el mundo hasta el ángel que está en el *she'ol*, pero no irás hasta la perdición” [Abadón]. Sin embargo, esta parte del libro (caps. 6–11, “Visión de Isaías”) es del siglo 2 d.C.. La curiosa lectura variante de Am 7:1 Lxx describe un enjambre de langostas con “una oruga, el rey Gog”.

de destrucción [*'abaddon*]” (Vermes 1995:185). El libro de los himnos (1QH, Hodayoth) asocia frecuentemente el abismo (o *she'ol*) y el Abadón (p.ej. 1QH 3; Vermes 1995:197-199).<sup>490</sup> Por otra parte, Beale (1999:502) documenta el término “príncipe de Gehinnom” en algunos escritos rabínicos (b. Arakhim 15<sup>b</sup>; b. Sanh 52<sup>a</sup>; cf. Shabb 55<sup>a</sup> y 89<sup>a</sup>).

Dos veces antes el Apocalipsis ha dado nombre al referente de este simbolismo: los jinetes del caballo amarillo se llaman Muerte y Hades (6:8), y la estrella de 8:11 se llama Amargura (Ajenjo). Cada vez el nombre indica la fuerza malévolas y destructora de su referente. El nombre en hebreo, dentro de un libro escrito en griego, da mayor solemnidad y misterio a la expresión, lo cual aumenta por ser un nombre críptico en un segundo idioma. A la vez, es posible que el mismo hecho de mencionar estos nombres indique que los mismos están bajo el control de quien los nombra (Peterson 1988:99; cf. Gn 1).<sup>491</sup>

El nombre “Abadón” es un término hebreo que significa “destrucción” (cf. el verbo *'abad*, “destruir”). En hebreo es un sustantivo femenino, que en la Lxx se traduce por la palabra neutra *apôleia* (“destrucción”, Job 26:6; 28:22; Pr 15:11; cf. Mt 7:13; Ap 17:8, 11). Sin embargo, aquí el término hebreo entra en el griego de 9:11 como masculino (ArndtG 1), siguiendo, sin duda, la personificación ya iniciada en el Antiguo Testamento (Job 28:22; Pr 27:20).<sup>492</sup> Con este cambio de género Juan parece insinuar un carácter personal, perverso, de la maldad (Michaels 1997:127).

En el Antiguo Testamento *'abaddon* ocurre seis veces, únicamente en libros poéticos y siempre (excepto Job 31:12) en paralelismo o junto con *she'ol* (Job 26:6; Sal 88:11; Pr 15:11; 27:20) o *mavet* (“muerte”, Job 28:22).<sup>493</sup> En el Nuevo Testamento, *apôleia* (neutro: “destrucción”; cf. verbo *apollumi*), traducción griega de la palabra hebrea, significa siempre, con una sola excepción (Mr 14:4; Mt 26:8 “este desperdicio de perfume”),<sup>494</sup> “perdición” (1Ti 6:9; Mt 7:13; Fil 1:28; 3:19; Heb 10:39; 2P 2:1, 3; 3:7, 16). Jesús llama a Judas “el hijo de perdición” (Jn 17:12, “aquel que nació para perderse” NVI), y 2 Tesalonicenses 2:3 describe al anticristo usando la misma frase griega (“el destructor por naturaleza”).

<sup>490</sup> Aquí “Abadón” puede ser simplemente sinónimo de *she'ol* o puede estar personificado como en Job 28:22 (cf. 26:6; Pr 27:20), Ap 9:11 y el binomio “la muerte y el Hades” (Ap 1:18; 6:8, etc.).

<sup>491</sup> Aune (1998A:533) menciona al respecto la importancia, en los papiros mágicos, de pronunciar en el idioma requerido todos los nombres de los seres sobrenaturales.

<sup>492</sup> Este título entró también en literatura latinoamericana con la novela de Ernesto Sábato, *Abadón, el exterminador*, de 1974.

<sup>493</sup> Esta yuxtaposición se estrecha aún más en el Apocalipsis, donde “Muerte” y “Hades” (personificados) aparecen como pareja (1:18; 6:8; 20:13-14).

<sup>494</sup> El verbo *apollumi* se aplica a la oveja, la moneda y el hijo perdido (Lc 15:4, 6, 8, 9, 24), pero el sustantivo *apôleia* nunca tiene ese sentido en el Nuevo Testamento. En 1Co 10:10 los términos griegos son distintos y se refieren al ángel de Ex 12:23 y Heb 11:28.

En un pasaje clave del Apocalipsis, 17:7-11, el término *apôleia* juega un papel crucial. La bestia “está a punto de subir del abismo [cf. 9:1], pero va rumbo a la destrucción” (*apôleia*, cf. Apolión). El octavo rey también “va rumbo a la destrucción” (17:11). Puesto que esa palabra griega era la única traducción de “Abadón” en la Lxx, surge una clara relación entre este “rey de las langostas” llamado “Abadón” y “la bestia que sube del abismo” (11:7; Thompson 1990:79). Además, puesto que Abadón es “el destructor” por definición y por naturaleza, aquí Juan nos prepara, paradójicamente, para el anuncio de que el Señor va a “destruir a los que destruyen la tierra” (11:18). ¡El Reino de Dios significa “el destructor destruido, el exterminador exterminado” para siempre! De nuevo, Juan enlaza bien sus pasajes y nos prepara para las enseñanzas que seguirán después.<sup>495</sup>

Juan subraya la importancia de este personaje al dar su nombre en dos idiomas. Así como hace completa la personificación del antiguo “Abadón”, convirtiéndolo, en su texto griego, en un nombre personal (masculino), así también cambia el neutro de su equivalente griego (*apôleia*) por una forma masculina muy original: *Apolluôn*. Obviamente, este término se relaciona con el verbo griego *apollumi* (destruir), así como en hebreo Abadón deriva del verbo *abad* (“destruir”).<sup>496</sup> Por ambos títulos, este “ángel” (¡qué ángel!) sale como “el Destructor” en toda la esencia de su ser.<sup>497</sup>

Es posible que Juan haya tenido otra intención al inventar esta forma peculiar de título, ya que la misma se parece mucho al nombre del dios griego Apolos (en griego, *Apollôn*). Así, este título, *Apolluôn*, logra mantener a la vez una relación con el verbo “destruir” (*apoluô*) y una clara semejanza con el nombre “Apolos”. Este dios era considerado como el dios de la destrucción (*NIDNNT* I:464),<sup>498</sup> de pestilencias y muerte, y, entre muchas otras cosas, el creador de las langostas, aquel que podría quitarlas para proteger las siembras (Kittel I:397; *Anchor* I:302).<sup>499</sup> En todo esto hay muchas semejanzas con la quinta trompeta.

La alusión a Apolos en este pasaje no pasa de ser una hipótesis interesante, mientras que las raíces en las Escrituras hebreas son indiscutibles. Sin

<sup>495</sup> Thompson (1990:79) también relaciona esta quinta trompeta (“el rey de las langostas”) con la quinta copa, que se derrama sobre el *trono* de la bestia (16:10).

<sup>496</sup> Probablemente, Juan tomó este nombre del participio presente activo de *apolluô*, forma extra-bíblica del verbo *apollumi*. La forma *apolluôn* no aparece en los léxicos de griego clásico o bíblico, excepto para este texto. Como nuevo, el título aparece sin artículo en el griego.

<sup>497</sup> En *El Peregrino*, de Juan Bunyan, Apolión tiene escamas como un pez, alas como un dragón, pies como un oso, y de sus entrañas salen fuego y humo. Bunyan ha trasladado a Apolión las características de las langostas y caballos de 9:18, además de otras de su propia imaginación.

<sup>498</sup> Esta relación parece más probable porque muchos autores antiguos, de Esquilo en adelante, derivaban el nombre “Apolos” también del verbo *apollunai* (forma clásica de *apollumi*; Aune 1998A:535).

<sup>499</sup> Según Charles (1920 I:246), entre los símbolos del culto a Apolos estaban la langosta, el ratón, y la lagartija.

embargo, hay buenas razones para sospechar una intención política detrás de este lenguaje de Juan de Patmos. En Accio (31 a.C.), Octavio derrotó a Antonio en nombre de Apolos, a quien construyó un templo en Roma (Ford 1975:152; Kittel I:397). Despues, ya como emperador César Augusto, Octavio se llamaba a sí mismo hijo de Apolos y se creía bajo su protección (Rist 1957:434). Apolos fue considerado el dios del Imperio Romano desde sus inicios (Kittel I:397). Nerón, Calígula y Domiciano también eran devotos de Apolos, de quien Domiciano se creía una encarnación (*Anchor* I:302; Beasley-Murray 1974:162). En efecto, a Domiciano le encantaba llamarse “Apolos” (Beale 1999:503).

Con todo este trasfondo, y tomando en cuenta el consecuente anti-imperialismo del Apocalipsis, es lógico sospechar que la peculiar traducción de este nombre trae una fuerte carga política que aparecerá de nuevo en los capítulos 12-13: el emperador, a quien muchos adoran como Apolos, es más bien un demonio del abismo y un destructor de la tierra. Aquí, con ironía fina y sutil, Juan invierte las pretensiones divinas del emperador en su propio desenmascaramiento. Su verdadero nombre es Apolón, que en hebreo es Abadón, “el Destructor”.

### DIOS CONSTRUYE, EL PECADO DESTRUYE

¡“El destructor”! ¡Qué nombre más dolorosamente apropiado para el anti-Dios de esta visión!

Nuestro Dios es por esencia el Creador, y es celebrado como tal en la liturgia inicial de este libro (Ap 4-5). Dios es constructor, el divino artista de quien canta la Misa Campesina Nicaragüense, en el más puro acento pinolero:

Creo, Señor, firmemente  
que de tu pródiga mente  
todo este mundo nació.  
Que de tu mano de artista,  
de pintor primitivista,  
la belleza floreció:  
las estrellas y la luna,  
las casitas, las lagunas,  
los barquitos navegando  
sobre el río rumbo al mar,  
los inmensos cafetales,

los blancos algodonales,  
y los bosques mutilados  
por el hacha criminal.

Creo en vos,  
arquitecto, ingeniero,  
artesano, carpintero,  
albañil y armador.

Creo en vos,  
constructor del pensamiento,  
de la música y el viento,  
de la paz y del amor.

Cuando Dios nos creó a su imagen y semejanza compartió con nosotros su creatividad, nos hizo constructores junto con él. Nos hizo constructores de familias, de sociedades y de culturas. Por su imagen pintamos cuadros, escribimos poemas y novelas, creamos cánticos y hacemos música. Porque somos su imagen soñamos sueños. Por su Espíritu la belleza florece también, en mil formas, de nuestras manos; el Espíritu capacita a hombres y mujeres para tallar muebles, coser hermosas vestiduras y mezclar aromas fragantes (Ex 28:3; 31:3-6; 35:31-36:2). Por su imagen cultivamos la tierra, cuidamos los árboles y los animales, construimos casas y ordenamos humanamente nuestra vida.

Pero el pecado entró en la historia con su fuerza de destrucción. El pecado destruye la sanidad interior de las personas, destruye familias, corrompe gobiernos y fomenta guerras, destruye civilizaciones enteras. Así como es propio de Dios crear y construir, lo propio de Abadón es destruir. Él es la anticreación. Este "Destructor" está siempre presente en todo lo que es destructivo, aunque pocas veces reconocemos su presencia y algunas veces nosotros mismos servimos a sus funestos propósitos. Su última encarnación será "el hijo de destrucción", el hombre de perdición de 2 Tesalonicenses 2:3.

Sin embargo, Abadón no puede contra Dios; en ningún momento se escapa del control divino. Y un día el Cordero que

fue "destruido" por ese enemigo, pero resucitó vencedor, volverá para "destruir a los que destruyen la tierra" (11:18). El Reino de Dios significa "destructor destruido", "exterminador exterminado", para siempre. Por eso se le llama "nueva creación", es decir, una primavera sin fin de creatividad divina y humana.

*vi. Transición al segundo ¡Ay! (9:12)*

Terminado el primer ¡Ay! (quinta trompeta), podríamos esperar que a continuación se tocara la sexta trompeta. Sin embargo, en vez de escuchar la esperada trompeta, volvemos a escuchar la grave amenaza del águila (cf. 8:13). Volver a citar esa amonestación acentúa de nuevo la importancia especial de las tres últimas trompetas. El texto incluye algo de misterio porque no sabemos de quién es la voz que se oye: ¿del águila? ¿de Juan? ¿de Dios? El primer ¡Ay! fue por cierto espantoso, pero apenas ha comenzado el juicio divino. De esta manera, Juan va apuntando la fuerza dramática hacia la sexta trompeta y, aún más, la séptima (que será una gran sorpresa).

**b. Segundo ¡Ay! (sexta trompeta):  
caballos dragones (9:13-21)**

<sup>13</sup>Tocó el sexto ángel su trompeta, y oí una voz que salía de entre los cuernos del altar de oro que está delante de Dios. <sup>14</sup>A este ángel que tenía la trompeta, la voz le dijo: «Suelta a los cuatro ángeles que están atados a la orilla del gran río Éufrates.» <sup>15</sup>Así que los cuatro ángeles que habían sido preparados precisamente para esa hora, y ese día, mes y año, quedaron sueltos para matar a la tercera parte de la humanidad. <sup>16</sup>Oí que el número de las tropas de caballería llegaba a doscientos millones.

<sup>17</sup>Así vi en la visión a los caballos y a sus jinetes: Tenían coraza de color rojo encendido, azul violeta y amarillo como azufre. La cabeza de los caballos era como de león, y por la boca echaban fuego, humo y azufre. <sup>18</sup>La tercera parte de la humanidad murió a causa de las tres plagas de fuego, humo y azufre que salían de la boca de los caballos. <sup>19</sup>Es que el poder de los caballos radicaba en su boca y en su cola; pues sus colas, semejantes a serpientes, tenían cabezas con las que hacían daño.

<sup>20</sup>El resto de la humanidad, los que no murieron a causa de estas plagas, tampoco se arrepintieron de sus malas acciones ni dejaron de adorar a los demonios y a los ídolos de oro, plata, bronce, piedra y madera, los cuales no pueden ver ni oír ni

caminar.<sup>500</sup> Tampoco se arrepintieron de sus asesinatos ni de sus artes mágicas, inmoralidad sexual y robos.

### i. Una introducción curiosamente indirecta (9:13-16)

Como hace típicamente, en este pasaje Juan capta nuestra atención con sorpresas. Desde el principio va presentando cosas que parecen poco ordenadas o lógicas. La primera frase es casi la única que sigue el modelo: “Tocó el sexto ángel su trompeta”, al igual que cada ángel que le antecede. Entonces comienzan las cosas inesperadas: una misteriosa voz habla desde el altar del incienso (9:13) y, sin más explicación, le da al ángel de la sexta trompeta la orden de soltar a los cuatro ángeles atados a orillas del Éufrates (9:14). Es la única vez que uno de los ángeles trompetistas es llamado a actuar dentro del mismo drama que provoca.<sup>500</sup> ¿Quiénes son estos cuatro ángeles? ¿Cómo están atados y por qué? Juan no dice nada al respecto. Al comenzar el cuarto versículo del relato (9:16), todavía no tenemos la menor sospecha de lo que va a seguir, que en seguida resulta totalmente diferente de este prefacio.

El sexto ángel cumple de inmediato la orden de soltar al misterioso cuarteto de ángeles amarrados. Entonces, sin aclarar quiénes son éstos, Juan comparte tres detalles importantes (9:15): (1) estos ángeles fueron “preparados” durante un tiempo, aparentemente por Dios mismo, para realizar una tarea especial; (2) su tarea es matar a la tercera parte de la humanidad; (3) estuvieron atados hasta un momento determinado con total precisión (hora, día, mes, año); ese momento ha llegado, de modo que ahora pueden cumplir con su misión mortal.

Sin embargo, una vez sueltos, los cuatro ángeles no hacen nada de eso sino que desaparecen del relato para no volver. Muy abruptamente, y sin contexto alguno, Juan anuncia que oyó el número de una enorme caballería, que invadió el escenario totalmente por sorpresa. Su número también sorprende: se trata de doscientos millones de caballos y jinetes. Juan nunca explica cuál es la relación entre los cuatro ángeles y el multimillonario ejército que realiza toda la acción del pasaje. Si esos jinetes son los actores del pasaje, ¿por qué Juan no comenzó con ellos en vez de hacerlo con los cuatro ángeles? Como quiera que sea, por este camino tortuoso Juan introduce con mucha expectativa a los actores centrales del relato, sin perder en ningún momento nuestra atención.<sup>501</sup>

<sup>500</sup> Ninguno de los ángeles coperos del cap. 16 interviene en el juicio que desata. En los sellos del cap. 6, los cuatro seres vivientes se limitan a llamar al caballo correspondiente con su “Ven”, pero con el caballo negro (6:6) Juan oye “como una voz en medio de los cuatro seres vivientes”, algo semejante a la voz de 9:13.

<sup>501</sup> Puesto que Juan anteriormente cuidó mucho el paralelismo de los septenarios, especialmente en los cuartetos iniciales (incluso de estas trompetas, 8:7-12), la falta de simetría en este relato llama tanto más la atención y da al lector cierta impresión de caos que corresponde a lo caótico de los caballos.

A diferencia de las trompetas anteriores, ésta no es calco de ninguna plaga egipcia, a menos que fuera la décima (muerte por un ángel exterminador, Ex 12:23).<sup>502</sup> Sweet (1979:171) sugiere que estos dos primeros ayes corresponden a las dos últimas plagas de Egipto: tinieblas (Ex 10:21-29; Ap 9:2) y muerte (Ex 12:29-36; Ap 9:15, 18); la séptima trompeta (11:15-19) correspondería, entonces, al éxodo. Aunque esa interpretación ayuda a entender la séptima trompeta como último de los ayes, la quinta trompeta es mucho más una plaga de langostas (octava plaga, Ex 10:1-20) que de tinieblas, y la sexta trompeta no es muy parecida a la décima plaga.

Un antecedente un poco más probable de esta trompeta es el relato acerca de Gog, de la tierra de Magog (Ez 38-39), al que Juan alude en 19:17-18 (cf. Ez 39:17-20) y 20:8. Estos capítulos de Ezequiel describen una invasión masiva a Israel posterior al retorno del exilio y la restauración del pueblo (Ez 38:8; 39:8, 11-12, 14). El invasor, que viene del norte (cf. el Éufrates) con una inmensa multitud de caballos y jinetes (38:4-6, 9, 16), se describe en los términos clásicos para hablar de los monstruos (38:4). Un terremoto acompaña su invasión (38:19-20), y Dios le envía lluvias torrenciales, granizo, fuego y azufre (38:22; 39:6; cf. Ap 20:9). Sin embargo, la invasión de la sexta trompeta no es contra Israel sino contra todos los impíos, y el fuego no cae sobre los invasores sino que sale de la boca de ellos contra sus víctimas. Por otra parte, algunos pasajes de Jeremías describen caballerías invasoras del norte, las comparan con serpientes y mencionan el Éufrates (Jer 1:14-16; 8:16-19; cf. 46:2-6, 10, 22-24, contra Egipto). Con todo, los paralelos son remotos. Evidentemente, Juan ha creado una escena casi totalmente original.

**La voz que sale del altar de oro (9:13):** A diferencia de las cinco primeras trompetas, donde la acción viene inmediatamente después del toque, la sexta y la séptima son seguidas por “voz” que preceden cualquier acción (9:13; 11:15). En este caso, igual que en 6:6, Juan cuenta, misteriosamente, de dónde sale la voz (“de entre los cuernos del altar de oro”, 9:13), pero no dice de quién es la voz. La frase griega (*fōnēn mian*) implica que Juan escuchó una sola voz. Siguiendo la imaginación apocalíptica, probablemente lo mejor sea entender que el mismo altar habló. Como tal, podría representar la voz de las oraciones derramadas sobre el altar (6:9-11; 8:3-4), personificadas y vocalizadas, que se oyen en medio de sus cuernos. Otros han sugerido, con menos probabilidad, que podría tratarse de la voz del “otro ángel” de 8:3-4 (Carballosa 1997:180).

Es obvio que con esta mención del altar Juan quiere recordarnos las dos referencias anteriores al mismo. En 6:9-11 los mártires claman debajo del altar para exigir justicia. La respuesta a esa plegaria comienza con el sexto sello, que da inicio a “la ira de Dios y del Cordero” (6:16-17), contra la cual son

<sup>502</sup> Es remotamente posible que Juan haya insertado el episodio de los cuatro ángeles como un paralelo del papel de ángel heridor de Ex 12:32, aunque muy cambiado, como él suele hacer con sus fuentes. La décima plaga no se realiza por medio de una caballería que sopla fuego; la sexta trompeta no se dirige contra primogénitos sino contra un tercio de la humanidad impía.

protegidos los sellados de Dios (7:4-8). A continuación, con la apertura del séptimo sello, un ángel presenta las oraciones de los santos sobre este mismo altar de oro (8:1-4). Las siete trompetas que siguen son una contestación directa a esa intercesión (8:5). Ahora, con la última trompeta antes del triunfo del Reino, Juan nos recuerda que toda esta acción ha sido respuesta a la oración de los fieles.<sup>503</sup>

Vista así, esta referencia al altar de incienso forma una hermosa *inclusio* en la cual todas las horrendas calamidades de las trompetas aparecen rodeadas de oración, como corchetes al principio y al fin del relato.<sup>504</sup> Con este mecanismo literario Juan refuerza, con gran énfasis, la enseñanza básica del séptimo sello: que nuestras oraciones juegan un papel decisivo en el actuar de Dios a través de los procesos históricos. Así podemos esperar con confianza el triunfo del Reino de Dios y su justicia sobre el reino del mal y de la mentira, porque sabemos que “la historia pertenece a los intercesores”.

El pasaje subraya explícitamente que el altar de incienso está “delante de Dios” (*enōpion tou theou*, 9:13). Además de su obvio sentido teológico o espiritual, el significado de esta frase se aclara por la posición del altar en el lugar santo, frente a la cortina del lugar santísimo, donde estaba el arca y donde moraba Yavé (Aune 1998A:514). Así, nuestras oraciones no podrían estar más cerca de Dios, quien “tras la cortina” percibe su fragancia. Las plegarias de los santos están “delante del trono” (8:3), en la sede del control central del universo.

Juan especifica que la voz salió “de entre los cuernos del altar” (9:13). Quizá no sea más que otro detalle para indicar de dónde procedía la orden dirigida al ángel. Para algunos la referencia a los cuatro cuernos apunta hacia los cuatro extremos del mundo e indica la eficacia universal de la oración (Swete 1951:121) o lo completamente adecuado del poder de la oración (Beale 1999:505). Los cuatro cuernos tenían que ser del mismo trozo de madera que el altar (Ex 27:2), y si un cuerno se quebraba, el altar quedaba invalidado (Ford 1975:145). El sacerdote tenía que rociar la sangre del sacrificio sobre los cuernos del altar (Lv 4:7, 18), que también servían como refugio para personas perseguidas o acusadas (1R 1:50-51; 2:28-35; Am 3:14).

De este análisis surge otra observación importante: en todo este septenario Juan está escribiendo directamente a los cristianos para animarlos, no a los incrédulos para amenazarlos. Los fieles deben darse cuenta de la fuerza histórica de su oración y de la victoria final de su fe. Era poco probable que los incrédulos leyeren el pasaje, pero los creyentes debían saber que pocos infieles

<sup>503</sup> De manera parecida, los siete ángeles coperos salen del templo (15:6-8), y una voz del altar comenta la justicia de la tercera copa (16:7).

<sup>504</sup> Farrer (1949:200) observa que los elementos del séptimo sello (incienso, humo y fuego) reaparecen en la sexta trompeta, excepto que el incienso de la oración es ahora el azufre del juicio divino.

se arrepentirían. Sin embargo, tampoco aparece aquí ninguna satisfacción misantrópica en el sufrimiento de los enemigos (Morris 1977:156).

**Los cuatro ángeles (9:14):** Aunque los primeros lectores probablemente podían reconocer a estos cuatro ángeles atados, pues el término aparece en el griego con el artículo definido,<sup>505</sup> para nosotros hoy quedan en el misterio. En la literatura judía aparecen varios grupos de cuatro ángeles, y algunos pasajes mencionan un grupo de cuatro arcángeles en vez de siete (*1 En* 9.1,<sup>506</sup> 40.1-10; 71.8-13; 1QM 9:15-16). Según otro escrito, cuatro arcángeles (Miguel, Gabriel, Uriel y Rafael) trajeron tres lienzos del tercer cielo para cubrir los cadáveres de Adán y Abel (*ApMoi* 40.2), y *3 Baruc* afirma que al anochecer, cada tarde, cuatro ángeles toman la corona del sol y la llevan al cielo (8:4). Aparentemente, el número cuatro se asociaba a menudo con la acción angelical, pero ninguno de los casos conocidos se parece a este grupo ni le atribuye funciones similares.

Por otra parte, en el Antiguo Testamento aparecen “ángeles castigadores” (*Sal* 78:49), y también, frecuentemente, en la literatura extrabíblica (*1 En* 53.3; 56.1; 62.11; 63.1; 66.1; *3 En* 31.2; *b.Sabb* 55a; 88a). A veces hay ciertas semejanzas con la sexta trompeta: en *Salmos* 78:49 estos ángeles son un inmenso ejército (cf. *1 En* 56.1, 5-8), y en algunos pasajes se los describe como “preparados” para actuar (*1 En* 66.1; cf. *Ap* 9:15).<sup>507</sup> Sin embargo, éstos nunca son cuatro, ni atados ni desatados, ni asociados con una horrenda caballería demoníaca. Otros pasajes describen una caballería innumerable del oriente (*Jer* 46; *TMoi* 3.1-3, de Nabucodonosor), pero tampoco la relacionan con unos ángeles atados.<sup>508</sup>

¿Por qué estos ángeles son específicamente cuatro? Tampoco lo sabemos. Kiddie (1940:161) cree que son los mismos de 7:1, que están parados sobre los cuatro ángulos de la tierra y detienen los cuatro vientos. En muchos contextos el número cuatro significa universalidad (cuatro puntos cardinales, cuatro vientos, cuatro estaciones del año). Llama la atención también la correlación entre los cuatro cuernos del altar (9:13) y los cuatro ángeles que menciona en

<sup>505</sup> No se debe descartar la posibilidad de que las congregaciones conocieran este concepto previamente a través de la enseñanza oral de Juan mismo.

<sup>506</sup> En la edición de DíezM son Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel, mientras que Charlesworth nombra sólo a Miguel, Surafel y Gabriel.

<sup>507</sup> Según *1 En* 66.1, los ángeles de castigo estaban preparados para traer el diluvio sobre “los habitantes de la tierra”, la misma frase tan común en el Apocalipsis y que en 8:13 es la rúbrica para los tres ayes.

<sup>508</sup> Según *1 En* 56.5-8, una multitud de ángeles incitan a los reyes del oriente a lanzarse como leones y lobos contra Israel, pero son muy diferentes de los cuatro ángeles atados de 9:14-15. El pasaje menciona de paso unos caballos (v. 7), pero en nada se parecen a los dragones de la sexta trompeta.

seguida (Contreras 1990:195; Sweet 1979:171).<sup>509</sup> Este par de “cuatros”, dentro de un septenario dominado por el número tres (las trompetas), parece aludir al poder justiciero de Dios sobre toda la tierra (Milligan 1889:141; Collins 1990:479).

A primera vista, los cuatro ángeles de 7:1 parecen ser el antecedente que aclara esta referencia a cuatro ángeles en 9:14, como sugiere Kiddie.<sup>510</sup> Sin embargo, hay diferencias básicas entre ambos grupos de cuatro ángeles. Los de 7:1 están distribuidos en los cuatro ángulos de la tierra; los de 9:14 están juntos a orillas del Éufrates. Aparentemente, los de 7:1 están libres; los de 9:14 están atados. Los de 7:1 detienen los vientos de juicio divino; los de 9:14 son detenidos hasta que el sexto arcángel los desata, y entonces ellos sueltan un huracán de castigo. No hay nada en 7:1 que sugiera que el cuarteto angelical que retiene los vientos luego se convertirá él mismo en vientos de ira.

No obstante, el género apocalíptico da libertades especiales, y Juan de Patmos no es esclavo de una lógica rígida. Algunos comentaristas (Kiddle 1940:161; Rist 1957:435; Aune 1998A:537) han explicado esas aparentes discrepancias y han defendido la identificación de los cuatro ángeles de 9:14 con el grupo de 7:1. Algunas semejanzas son tan difíciles de explicar, si no son el mismo grupo, como las diferencias, en caso que sí lo sean. No sólo se trata de cuatro ángeles en cada caso, sino también de retener y soltar. En los dos casos “otro ángel” interviene y afecta a los cuatro (7:2-3; 9:14), y en ambos figura el oriente (de donde sale el sol 7:2; el Éufrates 9:14). En uno y otro caso el grupo de ángeles cumple una sola función y desaparece del relato. Y lo más curioso: cuando desaparece el grupo correspondiente, en los dos pasajes el relato se interrumpe abruptamente con el anuncio de un número simbólico que el profeta oye (7:4; 9:16). Difícilmente todos estos paralelos podrían ser pura casualidad. A lo menos, el primer relato parece haber servido de inspiración de algunos detalles del segundo.

En realidad, años de investigación exhaustiva no han producido una aclaración convincente de estos cuatro ángeles. Sin embargo, hay cuatro razones que explican adecuadamente el significado de este lacónico relato. Primero, casi seguro Juan quería acentuar el carácter trascendental y sobrenatural de esta caballería demoníaca, y la solemne intervención de los cuatro ángeles logra ese efecto.<sup>511</sup> Segundo, este detalle subraya el control divino de los acontecimientos, pues todas las fuerzas históricas están “atadas” hasta que Dios determine otra cosa. Tercero, la referencia al altar introduce el

<sup>509</sup> Lilje (1957:152), muy poéticamente, imagina que en su visión Juan vio primero los cuernos del altar de oro, cuyo brillo dorado lo deslumbró tanto, que se convirtieron en cuatro ángeles de luz, y en seguida, por una segunda metamorfosis, se convirtieron en millones de caballos y jinetes.

<sup>510</sup> Quienes defienden esta identificación toman el artículo de 9:14 como anáfora que remite a la mención anterior de cuatro ángeles (en contraste con 7:1, sin artículo, como algo nuevo para los lectores).

<sup>511</sup> Una función similar realiza 9:1-3 para la quinta trompeta.

tema de la oración que viene desde 6:9-11 y 8:1-4. Y cuarto, este enigmático preludio a la sexta trompeta hace pensar mucho y aumenta la fuerza dramática del pasaje. ¿No habrá sido ese, precisamente, el propósito del autor?<sup>512</sup>

**El gran río Éufrates (9:14):** Los cuatro ángeles están atados a la orilla del “gran río Éufrates” (9:14; cf. 16:12), límite histórico de la civilización para judíos y gentiles,<sup>513</sup> y frontera del Israel ideal, pues el pacto de Yavé con Abraham y su descendencia abarcaba “desde el río de Egipto hasta el gran río, el Éufrates” (Gn 15:18; Ex 23:31; Dt 1:7; Jos 1:4). Después, este río representó la frontera oriental del reino de David (2S 8:3; 1Cr 18:3) y de Salomón (1R 4:21, 24; 2Cr 9:26). Sin embargo, el Éufrates era también una amenaza. Las grandes invasiones de Palestina venían “del norte”, es decir, de la región general del Éufrates (Asiria, Babilonia; escitas, persas). Isaías describe la inminente invasión asiria diciendo que el Éufrates desbordará sus orillas e inundará todo Israel (Is 8:5-8). Además, bajo Jeroboán, Dios les advirtió a los israelitas infieles que les quitaría su buena tierra y los dispersaría “más allá del río Éufrates” (1R 14:15). Para los judíos, este gran río significaba deportación y exilio.<sup>514</sup>

En tiempos de Juan de Patmos, el río Éufrates era también la frontera, siempre insegura y peligrosa, del Imperio Romano. La expansión romana chocó con un muro impenetrable al llegar al imperio de los partos, a orillas del Éufrates. Este imperio era el único que podía competir con el Imperio Romano por la hegemonía del oriente. Sus arqueros montados, veloces y certeros en el tiro, sembraban pánico en todos sus enemigos.<sup>515</sup> Además, su sistema de inteligencia era superior al romano, como también sus estrategias militares.

En el año 53 a.C. los partos derrotaron al triunviro romano Marco Licinio Craso en la batalla de Carres, gracias a las brillantes tácticas del joven general parto llamado Surenas. Los partos tomaron muchos cautivos, mataron a Craso y a su hijo, y se llevaron los estandartes del águila legionaria romana. Desde entonces el nombre “Carres” quedó como una profunda herida en la memoria colectiva de los romanos. Después de esa resonante victoria, los partos

<sup>512</sup> Sin embargo, otros podrían concluir que en estos versículos la técnica literaria de Juan falló y cayó en algunas incoherencias. La inspiración divina no garantiza la infalible perfección literaria y estilística del autor.

<sup>513</sup> Llama la atención que la sexta copa también tiene que ver con el Éufrates (16:12), igual que esta sexta trompeta. Esta es otra de las muchas simetrías que caracterizan el estilo de Juan.

<sup>514</sup> Es paradójico recordar que el Éufrates era uno de los ríos del Edén (Gn 2:14), y que Abraham mismo vino de esa región.

<sup>515</sup> Las descripciones dramáticas de los arqueros partos corresponden a principios del siglo I a.C. Después, una reacción aristocrática en el ejército parto abandonó esa táctica en favor de la caballería pesada (los *catafracts*) de los nobles, que luchaban con espadas y una armadura fuerte (Sanford 1938:433). Esto pone en duda muchas supuestas explicaciones de los comentaristas del Apocalipsis sobre los partos, tales como su extraordinaria velocidad, el “doble tiro parto” (de adelante y de atrás, al retirarse, sobre la cola del caballo), etc. Parecería que algunas de esas referencias son anacrónicas.

invadieron territorios romanos como Siria, Cilicia y otros; también derrotaron a las tropas del general romano Bíbulo y, después, a las de Decidio Saxa; tomaron Sidón, saquearon Jerusalén e invadieron Asia Menor.

Eventualmente, el avance parto fue detenido, pero alertó a los romanos sobre el peligro del Éufrates. En un momento de aparente debilidad de los partos, Marco Antonio organizó una expedición de cien mil soldados contra ellos (36 a.C.). Cometió serios errores militares, fue rotundamente derrotado y tuvo que huir en una retirada desordenada y humillante. Más cerca del tiempo del Apocalipsis, en el año 62 d.C., nuevamente por causa de ambiciones rivales y de una pésima conducción de la guerra, los soldados romanos huyeron ante el rey parto Vologeses I.

En un imperio poco acostumbrado a derrotas militares, el efecto psicosocial de estas humillaciones causaron un trauma casi obsesivo que bien puede llamarse “la neurosis parta” (Caird 1966:122). Detrás de nuestro texto hay una confluencia de tres factores: las profecías veterotestamentarias de destrucción proveniente del Éufrates, el pánico romano ante los partos y algunas leyendas que surgieron sobre Nerón. Según Suetonio, en la locura de sus últimos años, Nerón deliraba con la idea de refugiarse entre los partos (*Vida de los doce Césares* 40; 47). Después del suicidio del tirano, circularon muchos rumores de que Nerón no había muerto sino que había huido a Partia. En el año 69 d.C. un esclavo de Ponto, que se parecía a Nerón y tocaba bien el arpa, pretendía ser Nerón y movilizó muchos seguidores (Tácito, *Hist* 2.8). En el 80 d.C. un asiático, Terencio Máximo, se hizo llamar “Nerón” y ganó el apoyo del rey parto, quien en 88-89 apoyó de nuevo a otro seudo-Nerón. En la misma época, Dión Crisóstomo (c.40-120 d.C.) escribió: “Hasta hoy sus partidarios [de Nerón] desearían que estuviera vivo, y la mayoría de la gente cree que está.”<sup>516</sup>

Este concepto de *Nero redivivus* aparece frecuentemente en la literatura apocalíptica. Muchas veces identifica a Nerón con el anticristo o con Beliar (cf. *AscIs* 42.1-4), que desde el Éufrates invadiría a Israel o a la civilización entera a la cabeza de una multitud de partos. Según *Oráculos Sibilinos* 4,<sup>517</sup>

entonces desde Italia un gran rey, como un fugitivo, escapará sin ser visto ni conocido sobre el curso del Éufrates, en el momento en que, entre otros muchos crímenes, haya de cargar con la impureza del repugnante matricidio... Muchos, por el trono de Roma, ensangrentarán el suelo, al huir aquel por la tierra de los partos (4:119-124).

Entonces, la discordia del despertar de la guerra y el fugitivo de Roma con su gran lanza en alto, tras atravesar el Éufrates con muchas decenas de millares, llegarán a Occidente (4:137-139; cf. 5:137-143; 5:361-385).

<sup>516</sup> Raymond Brown (1997:792) señala que tanto Juvenal (*Sátiras* 48) como Plinio el Menor (*Panegírico* 53:3-4) consideraban a Domiciano como un segundo Nerón.

<sup>517</sup> *OrSib* 4 está compuesto por oráculos judíos redactados cerca del año 70 d.C., poco después del suicidio de Nerón.

En efecto, el regreso de Nerón y su invasión proveniente del Éufrates son temas centrales de los *Oráculos Sibilinos*, especialmente del quinto libro.<sup>518</sup> En algunos de estos relatos, como ocurre también con otros escritos apocalípticos, ciertos detalles a veces se asemejan a detalles de la sexta trompeta, aunque los relatos son muy distintos. Según *1 Enoc*, por ejemplo, la invasión se inicia por una acción especial de ángeles:

En esos días se reunirán los ángeles y se lanzarán a oriente, donde están los partos y medos, incitarán a los reyes, y entrará en ellos el espíritu de revuelta; los instigarán (a levantarse) de sus tronos, y surgirán como leones de su cubil y como lobos hambrientos en medio de su rebaño (*1 En* 56.5).

Muchos pasajes destacan la cantidad enorme de combatientes que cruzan el Éufrates y cubren toda la tierra. Muchas veces vienen a caballo, como era de esperarse de los partos (cf. *1QpHab* 3.6-14). “En aquellos tiempos vendrá contra ellos desde oriente un rey cuya caballería cubrirá su tierra” (*TMoi* 3.1).<sup>519</sup> En un contexto distinto, *4 Esdras* 13:39-47 afirma dos veces que Dios secó el Éufrates, en este caso para dejar pasar a los exiliados de Israel. Los numerosos paralelos reducen el efecto aterrador de este pasaje del Apocalipsis, puesto que los detalles ya eran conocidos, mayormente por otros escritos. Sin embargo, las diferencias fundamentales entre este pasaje bíblico y todos los demás textos parecidos destacan, de nuevo, la originalidad de Juan de Patmos.

**Señorío divino sobre la historia (9:14-15):** Igual que el mismo dragón, quien es atado al iniciarse los mil años (20:2 *edēsen*), estos cuatro ángeles están atados (*tous dedemenoūs*). El verbo “atar” implica que estaban impedidos de ejecutar el juicio divino hasta que Dios lo autorizara. No es imposible que sean ángeles malos (demonios), frenados temporalmente contra su voluntad de hacer un mal que, finalmente, realizará, sin ellos quererlo, la voluntad de Dios (como sucedió con Nabucodonosor). Sin embargo, es igualmente posible que sean “ángeles castigadores”, siervos de Dios, como parece ser también el ángel (“estrella”) de 9:1 y el de 20:1-3. Sean buenos o malos, lo importante es que no pueden actuar sin el permiso divino. Están totalmente bajo el control del Señor. Esta mano restrictiva de Dios, que frena los efectos del pecado y demora el juicio, corresponde a la gracia común del lenguaje teológico.

Si bien muchos de los detalles horribles de este pasaje ya eran conocidos, el aporte propio de Juan se da en el ordenamiento de los elementos y en la escenificación del relato. El viraje peculiar de Juan tiene como tema central la

<sup>518</sup> El tema aparece en *OrSib* 3.63-74; 4.115-129; 4.138; 5.28-34; 5.93-110; 5.137-143; 5.214-227; 5.361-385; 8.68-72; 8.139-150; 8.151-159. A Nerón se lo identifica como Beliar, el matricida, el fugitivo de Roma, aquel que tiene el número cincuenta (valor numérico de la letra “N”), quien cortó el canal de Corinto, causando muchas muertes de cautivos judíos.

<sup>519</sup> Es probable que este pasaje describa, en primer término, la invasión de Nabucodonosor, aunque tiene también tonalidades escatológicas y responde al mismo modelo descriptivo que la sexta trompeta y el pasaje de Qumrán citado arriba.

soberanía de Dios sobre los sucesos. La imagen de los cuatro ángeles atados lo indica enfáticamente. Que sean cuatro, y no uno solo, subraya aún más la importancia de su misión y el grado de control divino sobre ellos. Después, el pasaje afirma que este “equipo de trabajo” de Dios ha sido preparado de antemano para la misión que le corresponde. Es importante la yuxtaposición de “preparados” y “atados”. Dios viene preparando a sus siervos para el momento decisivo; siempre tiene sus agentes idóneos para todo *kairos*. Sin embargo, por muy preparados que estén, no pueden actuar por cuenta propia ni antes del tiempo indicado. Por eso, Juan subraya que los cuatro ángeles no pueden realizar su tarea antes del momento preciso designado por Dios: “Esa hora, y ese día, mes y año” del horario divino (9:15; cf. 4 *Esd* 4.36-37; 1 *En* 92.2) del “Rey de los siglos”.<sup>520</sup>

Dos restricciones más caracterizan a las trompetas y se aplican también a los estragos de esta caballería demoníaca. Primero, sólo pueden matar a una tercera parte de la gente. Segundo, conforme al mismo paradigma de las trompetas y el anuncio de los ayes contra “los habitantes de la tierra”, esta plaga se dirige sólo contra los impíos, que no están bajo la protección del sello de Dios (Sweet 1979:172; Harrington 1993:112). Lo mismo es verdad respecto a los sobrevivientes de estos azotes, que no se arrepintieron de sus idolatrías y vicios. Esa nota final (9:20-21) indica quiénes eran los afectados por estos dragones y permite ver la intención de Juan al redactar este pasaje. En efecto, Juan presenta esta plaga, descrita mayormente con los elementos ya conocidos de otros relatos apocalípticos, como un último y desesperado esfuerzo de Dios (por decirlo así) por llamar a los rebeldes a volverse a él.

No es menos significativo que toda la acción de este relato comience en el altar. El ángel de la sexta trompeta, quien desata todo este drama, actúa bajo estrictas órdenes de Dios, cuya voz habla en medio de los cuatro cuernos del altar de oro. Los acontecimientos tienen su origen en ese punto donde el clamor humano se encuentra con el poder divino. El altar habla, y su voz proclama que el Señor reina y que nada ocurre fuera de su soberano control. En este sentido, el curioso prólogo de la sexta trompeta, aparentemente no muy bien hilvanado con el resto del relato, encuentra su profundo significado.

Aunque primero se dice que los cuatro ángeles “quedaron sueltos para matar a la tercera parte de la humanidad” (9:15), apenas dichas esas palabras tan graves los cuatro ángeles se despiden sin más; luego, Juan oye el número de otro grupo de caballos y jinetes, que aparece como agente del genocidio, sin ninguna participación de los mismos ángeles (9:18). Desde la perspectiva de la lógica narrativa, eso representa una sorprendente incoherencia, pues sería de esperar que los mismos cuatro ángeles procedieran a realizar la masacre, o, por el contrario, que fuese la gigantesca caballería la que estuviera atada y después

<sup>520</sup> 1QAM 13.14 dice: “Desde tiempos antiguos determinaste el día de la gran batalla”. Lo llamativo en Ap 9:15 es la determinación hasta de la hora precisa.

fueran desatada. No obstante, la forma en que está el relato sirve para poner énfasis en el control de la mano divina sobre la acción de esa caballería demoníaca.

**Número de la caballería demoníaca (9:16):** Por segunda vez en este relato una voz (9:16, audición) precede a la visión y la acción (9:17-19; cf. 9:13-15).<sup>521</sup> Probablemente a Juan no le haya sorprendido que una caballería, fuerza famosa de los partos, saliera del Éufrates, pero el número que escuchó debió haberlo impresionado muchísimo: ¡doscientos millones de caballos y jinetes! Muchos pasajes describían los juicios divinos como invasiones con ejércitos fantásticamente grandes y caballerías devastadoras (Ez 38:14-16; Is 5:26-30; Jer 22-26), que a menudo se comparaban con las langostas o con la arena del mar. Sin embargo, en ningún texto aparece una fuerza beligerante del tamaño de esta caballería. El efecto del gigantismo monstruoso de este ejército —aún más enfático porque el dato numérico introduce de manera abrupta toda la descripción— es alzar las angustias y amenazas de la vida histórica hasta un nivel escatológicamente trascendental.

El texto original griego no dice exactamente “doscientos millones” sino “una doble mirada de miradas” (*dismuriades muriadōn*). Aunque la palabra griega *murias* podía significar “diez mil”, también significaba “innumerables miles” (como “miradas” en castellano).<sup>522</sup> Por ejemplo, el número de la multitud de ángeles que adora a Cristo es “miradas de miradas y millares de millares” (5:11 BJ; *muriades muriadōn kai jiliades jiliadōn*). Beale (1999:509) ha demostrado que *murias* y *jilias* tienen un valor numérico literal sólo cuando van en singular y les antecede un adjetivo numérico,<sup>523</sup> lo cual no sucede aquí. Hay un consenso mayoritario en que estos términos son, como la gran mayoría de los números en este libro, simbólicos. Indican un ejército incalculablemente grande.<sup>524</sup>

<sup>521</sup> En 7:4 también Juan oye el número de los ciento cuarenta y cuatro mil, pero no ve nada hasta la siguiente visión (la multitud innumerable, 7:9-17). En pasajes donde Juan oye antes de ver (1:10; 6:1-8) y oye sin ver (7:4; 14:13; 18:4-8; 19:1-8), la relación entre audición y visión parece tener significado. La voz previa genera expectativa y aumenta el énfasis en lo que sigue. De maneras variadas, Juan apela a todos nuestros sentidos de percepción.

<sup>522</sup> La expresión *dismuriades* (“doble mirada”) parece derivarse de Sal 68:17 —“Los carros de guerra de Dios se cuentan por millares” (NVI; lit.: “Por doble mirada y miles sobre miles”)—, donde técnicamente el sustantivo “miradas” (*hb. ribbotayim*) está en la forma dual. Sin embargo, el hebreo no parece significar “veinte mil”, y la Lxx tampoco lo traduce así. A través de una interpretación literal del hebreo, el dual original parece haber resucitado, inexplicablemente, en la forma *dismuriades* (“doble mirada”) del texto apocalíptico. Cf. Aune 1998A:539.

<sup>523</sup> Una comparación en castellano sería “diez mil” (adjetivo “diez”, “mil” en singular; no “diez miles”).

<sup>524</sup> Mediante un análisis cuidadoso de estos términos en el hebreo, P. Jenson concluye que los mismos significan “un número extremadamente grande e indeterminado. La precisión aritmética no tiene gran significado en culturas tradicionales, excepto para géneros especializados como censos o informes militares”. Números tan enormes servían especialmente para el lenguaje hiperbólico de la corte (2S 18:3), la poesía romántica (Cnt 5:10) y la declaración de fe en Dios ante

Aunque algunas veces estos términos del hebreo y del griego se usan con sentido literal y matemático, en la gran mayoría de los casos aluden a cantidades indeterminadas inmensamente grandes. El texto no trata de explicar cómo sería el reclutamiento, entrenamiento y aprovisionamiento de un ejército de tal magnitud, ni dónde se conseguirían tantos caballos (o medios de transporte modernos, si se entiende como episodio futuro). El conocido militar evangélico norteamericano, general William K. Harrison, ha señalado que ninguna nación moderna ni coalición de naciones podría formar un ejército de tales proporciones sin distorsionar toda la sociedad (Newport 1989:197). A la luz de factores tanto filológicos como militares, surge la pregunta de si esto debe entenderse como una predicción literal respecto a un futuro ejército o como una visión simbólica de un asalto demoníaco masivo.<sup>525</sup>

Con todo, la comparación con una cantidad como doscientos millones puede ayudar a imaginar la inmensidad de esta caballería. Es probable que dicha cifra sobrepasara el total de habitantes del Imperio Romano (el “mundo conocido” de los lectores originales). En efecto, los cálculos de la población del Imperio en la época fluctúan entre cincuenta y dos millones y ochenta millones, mientras que para el mundo habitado se calculan unos doscientos millones (Charlier I:209). Bonsirven (1966:191-192) estima que la suma que presenta este pasaje quizás era mayor a la de toda la humanidad de entonces.<sup>526</sup> Por otra parte, hasta el día de hoy nunca ha salido a la batalla una fuerza de combate ni remotamente parecida. Por ejemplo, en la Segunda Guerra Mundial el total de combatientes de ambos bandos no superó los setenta millones.

Este simbolismo numérico, que tiende a lo infinito, se usaba más típicamente respecto de Dios y sus ángeles. En otros pasajes las fuerzas del mal parecen igualar, o quizás superar, a las fuerzas del bien. Obviamente, este número de 9:16 es incomparablemente más grande que el de los sellados, que también oyó Juan (7:4). Cuando se trata de Dios o de sus ángeles, los números suelen ser tan poco específicos o claros que es imposible compararlos. Sin

---

innumerables enemigos (Sal 3:6). A menudo, cuando el primer renglón de un paralelismo tiene “miles”, el segundo lo intensifica con “diez mil” (1S 18:7-8). Una doble multiplicación o intensificación (miles de miles y millares de millares) tiende a la infinitud (NIDOTT 3:1036).

<sup>525</sup> Con su típico descuido exegético, Hal Lindsey (1973:111-133; cf. Walvoord 1966:188) relaciona este ejército escatológico con la milicia china actual, la cual, supuestamente, tendría doscientos millones de personas armadas, quienes —según este autor sensacionalista— atacarían Occidente y aniquilarían un tercio de la humanidad. Lindsey confunde una milicia popular con una caballería especializada; China no tiene, ni podría tener, una caballería montada de ese tamaño, junto con sus demás fuerzas armadas. Lindsey tampoco explica dónde la China moderna va a conseguir doscientos millones de caballos que soplan fuego y azufre, ni aclara si todos esos chinos son demoníacos, igual que en nuestro texto.

<sup>526</sup> Exegéticamente, no es válido interpretar este número en términos de la actual población mundial, puesto que Juan no tenía cómo sospechar el futuro crecimiento demográfico. La revelación le llegó en los términos de su propia realidad. Si Juan entendía los jinetes como seres humanos, es imposible que hubiera estado pensando literalmente en doscientos millones, porque entonces no quedaría a quienes matar.

embargo, es posible que este sea el número más grande de toda la Biblia. Roloff (1993:119) estima que el número de estos jinetes, por ser dos miradas de miradas, duplica el de los ángeles que adoran al Cordero (5:11). Esta caballería parece superar también los carros de guerra de Dios (Sal 68:17 Lxx: *murioplasion, jiliades*), por la misma razón.

Lo dicho corresponde al concepto apocalíptico de que durante la historia se irán formando dos ejércitos enormes, uno del bien y otro del mal, que se confrontarán en una batalla final (García Cordero 1962:108). A veces las fuerzas malévolas parecen iguales o mayores que las de Dios, pero aunque sean abrumadoramente numerosas, son finitas. Esto también pertenece al mensaje de esperanza de la sexta trompeta: aunque el poder del enemigo parece no tener límite, su derrota final es segura:

Aunque estén demonios mil  
[¡o doscientos millones!]  
Prontos a devorarnos,  
No temeremos porque Dios  
Sabrá aún prosperarnos.  
¡Que muestre su vigor  
Satán, y su furor!  
Dañarnos no podrá,  
Pues condenado es ya  
Por la Palabra Santa.<sup>527</sup>

### ii. Descripción de la caballería demoníaca (9:17-19)

Las características de estos caballos tienen importantes paralelos con las de las langostas de la quinta trompeta (9:7-11), pero también importantes diferencias. En ambos casos se trata de invasiones: las langostas de la quinta trompeta parecen caballos (9:7, 9), y los caballos de la sexta trompeta se parecen a las langostas anteriores (su coraza, su cola, su inmenso número). Las langostas tienen dientes como de león (9:8), y los caballos tienen cabeza como de león (9:17). No obstante, los caballos no tienen corona de oro, cara parecida a la humana y cabello como de mujer (9:7-9). Mientras la cola de las langostas pica como un escorpión (9:3, 5), la boca de los caballos sopla fuego, humo y azufre (9:17, 18) y su cola infinge daños menores (9:19). Las langostas torturan pero no matan (9:5-6); en cambio, los caballos matan la tercera parte de la

---

<sup>527</sup> Cuentan que cuando Lutero iba para el juicio de Augsburgo, sus amigos le exhortaban para que no fuera con la siguiente razón: “En Augsburgo están los poderes del infierno”; sin embargo, Lutero les contestó: “en Augsburgo reina Jesucristo”. También ante el grave peligro que representaba asistir a la Dieta de Worms, Lutero dijo que iría a Worms aunque hubiera tantos demonios como tejas en los techos de la ciudad (Bainton 1955:140).

humanidad (9:15, 18). Estos dos relatos son como gemelos no-ídenticos, y el segundo es mucho peor que el primero. El impacto es acumulativo.

Aunque el v. 17 promete describir “a los caballos y a sus jinetes”, todo el énfasis recae sobre los caballos. Únicamente la coraza pertenece a los jinetes, aunque algunos sugieren que ésta también pertenece a los caballos. En esta caballería, el jinete no es quien batalla, ni el caballo es, básicamente, un medio para transportar al soldado. Más bien, jinete y corcel se funden en una sola máquina de muerte.<sup>528</sup> Sin embargo, prácticamente de la misma manera que antes desaparecieron los cuatro ángeles, ahora desaparecen los millones de jinetes. Son los caballos, soplando fuego como dragones, quienes realizan toda la acción de matar a la gente.

El único equipo militar que traen estos jinetes (o sus caballos) es la coraza, una armadura estrictamente defensiva. El “arma” ofensiva es más bien el soplo y la cola de los caballos. De las corazas sólo se dice de qué colores son: rojo encendido (*purinous*), azul violeta (*huakinthinous*, cf. jacinto) y amarillo como azufre (*theiōdeis*).<sup>529</sup> El significado principal de estos tres colores es que corresponden al aliento de los dragones (9:17, 18): fuego (*pur*), humo (*kapnos*) y azufre (*theion*).

Igual que con las langostas (9:7-10), pero con menos detalle, en este pasaje la descripción comienza con la cabeza y termina con la cola (9:17b-19). La cabeza de cada uno de estos millones de caballos se parece a la de un león, sin la apariencia seudohumana de las langostas. Aquí encontramos de nuevo algo repugnante para los judíos: la mezcolanza de criaturas que Dios había formado “según su género”. Este híbrido antinatural combina caballo (su cuerpo), león (su cabeza), serpiente (su cola), y dragón (su aliento). Con sólo imaginar una incontable caballería con cabeza de león podemos sentir el terror que infundiría esta imagen.

Un dramático pasaje de la Sabiduría de Salomón, probablemente escrito cerca de mediados del siglo 1 a.C., tiene paralelos notables con la sexta trompeta, especialmente respecto a los animales híbridos que soplan fuego.<sup>530</sup> Para demostrar la misericordia de Dios con los egipcios, el autor afirma que Dios bien hubiera podido enviar contra ellos manadas de osos o audaces

<sup>528</sup> Durante la conquista española de Abya Yala (América), los aborígenes a veces suponían que el jinete español y el caballo (que era desconocido para ellos) eran una sola criatura mortífera. A veces los muralistas mexicanos la representan como un solo cuerpo con seis piernas.

<sup>529</sup> Es más probable que la coraza de cada jinete tenga los tres colores y que cada caballo sople los tres venenos, y no que diferentes corazas tengan sólo uno de los tres colores. Aunque el adjetivo *huakinthinous* se deriva del nombre de la flor “Jacinto”, en Ap 21:20 el mismo sustantivo se usa para referirse a la piedra preciosa conocida como “Safiro”. Según LouwN 79:37, el adjetivo había llegado a ser principalmente el nombre de un color azul oscuro, que correspondería al humo de 9:17-18.

<sup>530</sup> Segundo Job 41:18-21, el monstruo Leviatán lanza destellos cuando estornuda: “Ascuas de fuego brotan de su hocico... Lanza humo por la nariz... Con su aliento enciende los carbones, y lanza fuego por la boca.” Job 41:13-17 describe también su coraza.

leones, “o bien fieras desconocidas, entonces creadas, llenas de furor, respirando alientos de fuego (*purpnoon fusōntas asthma*) o lanzando rugidos humeantes (*bromous likmōmenous kapnou*), o despidiendo de sus ojos terribles relámpagos, capaces, no ya de destruirlos con sus ataques, sino de aniquilarlos con sólo su estremecedor aspecto” (Sab 11:17-19 BJ). La similitud con la sexta trompeta llega hasta la misma terminología.

Otro pasaje similar proviene de Qumrán. En 1QpHab 3.6-14, en una descripción de la guerra escatológica contra los Kittim (probablemente, los romanos), este comentario a Habacuc 1:6 afirma:

Su caballería es más veloz que las panteras, ellos son más feroces que lobos nocturnos... Volará como el águila que se precipita para devorar (Hab 1:9). Todos ellos acuden a la violencia; el hálito de sus rostros es como el viento del Este. Su interpretación tiene que ver con los Kittim, que hollarán la tierra con sus caballos y sus bestias... para devorar a todos los pueblos, como un águila, insaciables. Con rabia se reunirán y con ardiente cólera y rostro furibundo... El hálito de su rostro es como el viento del Este.<sup>531</sup>

Los tres ingredientes del soplo mortífero de estos caballos son el fuego, el humo y el azufre (9:17-18). Todos son símbolos clásicos del juicio divino. El fuego domina las trompetas desde su prólogo, cuando cae fuego del cielo en respuesta a la oración de los fieles (8:5), y el humo es el origen misterioso de las langostas de la quinta trompeta (9:2-3). El fuego, junto con el azufre, describe la condenación final (14:10; 19:20; 20:10; 21:8; Dt 29:23; Sal 11:6; Ez 38:22; Mt 25:41; 2P 3:7-12; cf. *OrSib* 3.53-61). El fuego, el azufre y el humo se juntan en la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn 19:24, 28; cf. *OrSib* 3.689-692).<sup>532</sup> Granizo, fuego y azufre ocurren juntos en Ezequiel 38:22. Michaels (1997:131) sugiere que existe una progresión en las trompetas. Las cuatro primeras son de fuego, la quinta destaca el humo, y la sexta junta ambos elementos y agrega el azufre para representar el clímax del juicio divino.

Los vv. 18, 20 describen el aliento de estos dragones como “las tres plagas”,<sup>533</sup> explicitando la alusión al éxodo de Egipto presente en el ciclo de las trompetas (cf. Ex 11:1; 12:13; Dt 7:15; 29:22; 1S 4:8). Ya Dios había anunciado nuevas plagas para el pueblo rebelde que no se arrepentía (Lv 26:21; Jer 14:15-17; Zac 14:12-18). Aquí tenemos el primer uso de *plēgē* (plaga) en

<sup>531</sup> Un pasaje parecido aparece en 4 *Esdras* 13, donde el Hombre del Mar (el Mesías) sopla contra una multitud que le viene a atacar (13.5): “Emitió de su boca como un río de fuego, y de sus labios un aliento flameante, y de su lengua lanzó una tormenta de chispas. Todos estaban mezclados, el río de fuego y el aliento flameante y la gran tormenta...” (13.10-11; cf. Ap 11:5; 20:9).

<sup>532</sup> En *Mos* 2.55-58, Filón interpreta la destrucción de Sodoma y Gomorra por medio de fuego, humo y azufre como prototipo del juicio divino, y afirma que hasta sus días se ven cenizas, humo y azufre en las ruinas de esas ciudades.

<sup>533</sup> La repetición del artículo con cada sustantivo sugiere que Juan concibe el fuego, el humo y el azufre como tres plagas distintas.

el Apocalipsis, que prepara para el grado máximo de juicio divino que vendrá con las copas de las siete plagas finales (Ap 15:1, 6, 8; 16:9). En efecto, en estos dos versículos (9:17-18) Juan alude tres veces a estos tres azotes (fuego, humo y azufre), primero a través del simbolismo de las corazas, y luego dos veces más (9:17b, 18).

El grado de la matanza, una tercera parte de la humanidad, corresponde al septenario de las trompetas. Tal grado significa un aumento respecto al nivel del cuarto sello, donde el caballo amarillo tenía poder sólo sobre una cuarta parte de la humanidad (6:8). Por su parte, el sexto sello aludía directamente a la profecía de Ezequiel, que anunciable la muerte de una tercera parte de la población por medio de espada, hambre, fieras y peste (Ez 5:12; 14:21). Con los sellos, la reducción del grado de mortandad a una cuarta parte había sido pura gracia divina, pero con la respuesta negativa de los pecadores el nivel de juicio sube al anunciado por Ezequiel: la tercera parte. Es la matemática de la paciencia y la pedagogía de Dios.

Casi como un *posdatum*, después de constatar la muerte de tanta gente por el soplido de los dragones, Juan agrega que, si bien el poder (*exousía*) de los caballos estaba en su boca, éstos también dañaban con sus colas, que eran como serpientes que picaban con su cabeza (9:19). Aparentemente, la cola de los caballos no mataba sino torturaba, de manera parecida a la de las langostas (9:10). Sin embargo, mientras el poder de las langostas estaba en su cola (9:10 *exousía*), el de los caballos estaba en su boca.

Nuevamente, el autor inspirado toca todo el espectro de las impresiones sensoriales. En el nivel visual, presenta los brillantes colores de las corazas, caballos con cabezas como de león, el fuego y el humo. Juan hace sentir el calor del fuego y la asfixia del humo. Por la vía del olfato, hace respirar el pesado olor sulfúrico del azufre, conocido por muchos latinoamericanos que viven cerca de nuestros volcanes. Fisiológicamente, hace sentir también el intenso dolor de una picadura de serpiente.

En los versículos 17-18, Juan sorprende con una figura literaria simétrica, llamada “quiasmo”, una estructura con un paralelismo invertido del tipo A-B-B’-A’. A primera vista, la repetición en estas frases puede parecer un poco desordenada. Sin embargo, además de ser enfática, tiene estructura de quiasmo (se nota aún mejor en el griego original, traducido aquí literalmente):

- A. De las bocas de ellos
- B. procedía
- C. fuego y humo y azufre.
- D. De estas tres plagas murió la tercera parte de la humanidad,
- C’. del fuego y el humo y el azufre
- B’. que procedía
- A’. de las bocas de ellos.

### iii. Reacción de los sobrevivientes (9:20-21)

El pasaje final de la sexta trompeta (9:20-21) parece ser también la conclusión de las seis primeras trompetas (aparte de la séptima, que es distinta). Paralelamente, el sexto sello también describe la reacción de sus víctimas (6:15-17). En el caso de las copas ocurre lo mismo, pero después de la quinta copa (16:10-11; cf. 21), aparentemente porque la sexta debía llevar en seguida al Armagedón (16:13-21). Con las trompetas Dios da más tiempo para el arrepentimiento, pero con las copas ya se ha acabado la paciencia divina, y el juicio marcha más implacablemente hacia su desenlace final (cf. 10:6-7).

El catálogo de pecados, de los cuales no se arrepintieron estos sobrevivientes, vuelve a demostrar que las trompetas iban dirigidas contra los impíos, sin tocar al pueblo de Dios (9:4; 16:2; 7:4-8), al igual que las plagas en Egipto. Los dos tercios de los idólatras que sobrevivieron, después de ver morir un tercio de sus compañeros en el pecado, persisten neciamente en su idolatría, crimen y corrupción. Obviamente, el pueblo fiel de Dios no está entre ellos, ni ha sido blanco de estos azotes. Esto corresponde al modelo constante de las trompetas y las copas.

De este comentario final de Juan, de que los impíos no se arrepintieron, parece válido inferir el corolario que Dios sí buscaba el arrepentimiento de ellos por medio de estas plagas.<sup>534</sup> Los juicios de Dios han sido progresivos, y aun este último es parcial, para dejar abiertas las puertas al arrepentimiento. Sabiduría de Salomón, libro cuya importancia para este pasaje ya hemos visto, insiste en que el propósito de las plagas de Egipto era el arrepentimiento de los egipcios (Sab 11:20-12:2; cf. 12:10, 19-20, 25-27). Según Ford (1975:155-156), cada segmento del argumento de esta exposición del Éxodo comienza con la palabra “arrepentir” (Sab 11:23; 12:10, 19).

Es especialmente significativo que la plaga de langostas de Joel 1-2, en la que se basan la quinta y sexta trompetas,<sup>535</sup> es una clara llamada al arrepentimiento (Jl 2:11-14; cf. Am 4:6-11; Ro 2:4-5; 2P 3:15). Significa que debemos entender las trompetas de la misma manera. Detrás de estos castigos está el amor incansable de Dios. Hasta el fin, Él no quiere que ninguno perezca. Este párrafo final es una clave del sentido de todas las trompetas. En efecto, todas estas plagas son precisamente eso: trompetas de Dios que advierten acerca del peligro inminente antes de que sea tarde (Jer 6:17; Ez 33:3-4; Jl 2:1, 15). Dios persiste, hasta el final, en buscar la salvación aun de los que le odian.

<sup>534</sup> Ver en el presente tomo los párrafos de introducción a las trompetas (8:6) y el sector subsiguiente titulado: “¿Cómo podemos entender pasajes tan chocantes?” Recientemente, Aune (1998A:499, 545) y Beale (1999:475) han insistido que el propósito es, más bien, el castigo sin miras al arrepentimiento.

<sup>535</sup> También Ap 6:17 introduce el ciclo de sellos y trompetas con una cita de Jl 2:11.

Sin embargo, a pesar de las medidas extremas de Dios, “los habitantes de la tierra” se niegan a arrepentirse. Faraón respondió, de alguna manera, a las plagas, y las langostas despertaron arrepentimiento en Israel, pero ahora estos sobrevivientes no entienden el significado de lo que está sucediendo. Parece que sus propias idolatrías y pecados adormecieron su conciencia y narcotizaron toda su sensibilidad; ni siquiera tanta muerte y destrucción pudo penetrar sus duras defensas. Los sobrevivientes se afellan tenazmente a las falsas seguridades de su idolatría y, a mayores castigos, responden con una rebeldía más terca contra su Creador.

Este relato revela mucho sobre la naturaleza del pecado humano. Como comenta Hough (1957:578-579), toda esta gente había llegado a identificarse con su propio pecado y a formar lealtades irreversibles con su propia maldad. Las malas acciones, según Hough, vienen a conformar el carácter de aquellos que las practican. Los cristianos, lejos de deleitarse en la destrucción de los impíos, deben reconocer el significado ético y espiritual de este relato, dejar su propia dureza de corazón, y resistir toda tentación de adorar a los ídolos o al emperador.

La causa fundamental de esta ceguera es la idolatría, es decir, la misma tentación —con su falsa seguridad— a la que estaban expuestos los creyentes de Asia Menor. Al igual que después, con su insistencia en cuanto al culto al emperador (Ap 12-13), aquí Juan afirma que toda idolatría es, en realidad, culto a demonios (9:20). En efecto, los que adoran a la bestia están rindiendo culto al dragón que está detrás de ella (13:2, 4, 11). No es otra cosa que culto satánico. Aún más irónico es que, habiendo adorado demonios, los sobrevivientes ahora sufran los azotes de los mismos demonios.<sup>536</sup> Los demonios a los que adoran los torturan y matan, ¡pero ellos siguen adorandolos!

Juan lanza ahora una denuncia de la idolatría en los términos clásicos de la polémica profética, especialmente del oráculo burlesco de Isaías 44:9-20. Los ídolos a los que adoran los sobrevivientes son “obras de sus manos” (gr. 9:20; Dt 4:28; Is 2:8; 17:8; 37:19; Jer 1:16).<sup>537</sup> Son productos de manufactura humana, de metales, piedra y madera.<sup>538</sup> Como tales, “no pueden ver ni oír ni caminar” (9:20; Sal 115:4-8; 135:15-18).<sup>539</sup> Si son sordos, no oyen las plegarias

<sup>536</sup> Algo parecido sucede con la quinta trompeta, donde las langostas del abismo torturan a su propia gente.

<sup>537</sup> Aunque la frase podría referirse a la mala conducta de ellos, su uso muy frecuente como sinónimo de idolatría favorece este sentido en este contexto.

<sup>538</sup> Hough (1957:578) comenta que, en su necesidad, estos impíos permiten que hasta la madera les haga olvidar del Creador de todos los bosques.

<sup>539</sup> Eclo 30:19 señala, irónicamente, que el ídolo no puede comer el sacrificio que se le ofrece, ni lo puede oler.

de sus adoradores, por mucho que éstos griten.<sup>540</sup> Y si no pueden moverse, no pueden hacer nada ni ayudar para nada. Sus mismos fabricantes humanos pueden hacer más que ellos. Por otra parte, si son ciegos no ven los pecados de sus propios adoradores. ¡Qué cómodo es adorar dioses que no interpelan la conciencia ni pueden exigir nada! (Sab 14:29).

Estos dioses no tienen vida, porque sólo Dios la puede crearla: la criatura no puede dar vida a lo que crea, pero insiste en rendir culto a esa obra muerta en lugar de Dios (cf. Ro 1:21-25). Como señala Pablo, los ídolos no son nada (1Co 8:4), pero detrás de ellos están los demonios. Según *Jubileos* 11.4, los malos espíritus incitaban a Ur, constructor de Ur de los caldeos, a adorar a los ídolos y le ayudaban a fabricarlos. Ahora, la idolatría de estos sobrevivientes es sacrificio a demonios (9:20; cf. Dt 32:17; Sal 106:37; 1Co 10:20; 1 En 19.1; 99.7).

Después de señalar la vanidad de los dioses de estos sobrevivientes, Juan procede a señalar los pecados que resultan de esa idolatría. El pecado contra Dios produce pecados contra los demás (Ro 1:20-32; Sab 14:12, 22-29). En efecto, innumerables pasajes bíblicos asocian la idolatría con estos pecados y otros similares (Jer 7:5-11; Is 47:9-10; Miq 5:12-6:8; Hch 15:20; Ro 1:24-29; Gá 5:19-21; Ap 21:8; 22:15). La relación entre idolatría y asesinato, por ejemplo, es evidente aun hoy. Los que deforman la imagen de Dios adorando criaturas, no van a respetarla en otros seres humanos.

Por eso, no sorprende que en el Imperio Romano del tiempo de Juan se juntaran la divinización del emperador con la práctica común del homicidio. El mismo Nerón, supuestamente divino, mató a su propia madre, Agripina (ganándose el apodo de matricida), a su esposa Octavia y a cuanto rival político se le interpuso en el camino. El también “divino” Domiciano hizo matar a su primo Flavio Clemens y exilió a su sobrina Flavia Domitila por un supuesto “ateísmo” (no creer en los dioses) y “creencias judías”, pero más probablemente porque los hijos de ella eran rivales potenciales de su poder, por lo cual también mandó matarlos. Hoy día existe la idolatría más sofisticada de quienes hacen de su sistema sociopolítico o de su ideología un absoluto; ellos están más expuestos al fanatismo que justifica matar a sus enemigos. Son obvios los casos de Adolfo Hitler y José Stalin, pero no son los únicos. La misma idolatría asesina dedicaron Augusto Pinochet y sus seguidores al “capitalismo democrático” en Chile.<sup>541</sup>

El segundo pecado que no abandonaron los idólatras sobrevivientes de la sexta trompeta era “sus artes mágicas” (9:21, *farmakon*; cf. *farmakeia*, “brujería”, Gá 5:20; *farmakos*, hechicero RVR). Aunque estos términos se

<sup>540</sup> Cf. la fuerte burla irónica de Elías contra los profetas de Baal (1R 18:27) y la magistral rendición musical hecha por Félix Mendelssohn.

<sup>541</sup> El hijo de Augusto Pinochet dijo ante las cámaras: “Esos que mató mi padre no eran personas; eran bestias comunistas”.

usaban también para referirse a drogas o medicinas (cf. “farmacia”), o “veneno” (*Ant* 15.89; *GJ* 1.581-583), en el Nuevo Testamento siempre aparecen en listas de pecados prohibidos (excepto en *Ap* 18:23). Cuando Pablo predicó en Efeso, “un buen número de los que practicaban la hechicería (*ta perierga*) juntaron sus libros en un montón y los quemaron delante de todos” (*Hch* 19:19a). Estos libros eran colecciones de encantamientos para afectar la vida de otros, tan costosas que Lucas estima el valor de esa fogata en cincuenta mil dracmas (19:19b). De ese texto Colin Brown (*NIDNTT* 2:556) concluye, probablemente con razón, que el sustantivo *perierga* (interferir en la vida de otros; cf. *1Ti* 5:13) y la mención de los libros indican que en los tiempos del Nuevo Testamento la magia consistía principalmente en este poder de hechizar a otros mediante fórmulas secretas (“artes mágicas”).

Desde el Antiguo Testamento la brujería ha sido fuertemente prohibida (*Dt* 18:9-14; *Ex* 22:18; *Lv* 19:26, 31; 20:1-6, 27; *Is* 8:19; 57:3; *Ez* 22:28; *Miq* 5:12; *Nah* 3:4; *Mal* 3:5-6), a menudo junto con la idolatría. La hechicería solía vincularse con el culto a demonios y a veces conducía al asesinato o a la inmoralidad (Beasley-Murray 1974:166). Puesto que los encantamientos mágicos solían invocar dioses ajenos, su práctica representaba una tentación a abandonar la fe en Yavé como Dios único. Igual que la idolatría, la hechicería intentaba manipular fuerzas sobrenaturales que debían estar solamente bajo el poder de Dios. La esencia del yavismo era que Dios exigía justicia. Nosotros no podemos manejar a Dios. Por eso, Deuteronomio dice: “[Ustedes] no vieron forma alguna” (imagen que podamos hacer y manipular), “sólo se oía una voz” (exigencia ética que nos interpela; *Dt* 4:12, 15).

El tercer pecado que no abandonaron, “inmoralidad sexual” (*porneia*), también se asocia con la idolatría. Por una parte, “adulterio” es un sinónimo bíblico de “idolatría”; por otra parte, los cultos idolátricos a menudo incluían prostitución sagrada o terminaban en orgías sexuales (ver tomo I, comentario sobre 2:14, 20-22). Jezabel, a quien alude el mensaje dirigido a Tiatira (2:20), promovía la idolatría en Israel y practicaba la hechicería y la fornicación (*hb.* 2R 9:22 RVR). Según el Apocalipsis, la gran Babilonia hechiza a las naciones (18:23) y fornicaba con ellas (14:8; 17:2, 4; 18:3, 9; 19:2).

Finalmente, estos sobrevivientes no se arrepintieron de sus robos (*klemma*). Aunque esta palabra ocurre sólo aquí en todo el Nuevo Testamento, los temas de la avaricia y el robo son parte esencial de la figura de la gran prostituta que seduce a las naciones con sus lujos y delicias. Ya San Pablo había condenado la avaricia, “la cual es idolatría” (*Col* 3:5). Por medio del hechizo que fomentaba su “lujolatría” (comparable con el consumismo moderno), la antigua Babilonia lograba prostituir todo el poder y la riqueza con sus intereses imperialistas. En ese sentido, todos los vicios denunciados en este texto culminan en la gran Babilonia (caps. 17-19) y, según parece, reaparecen en “las babilonias” creadas por el materialismo consumista de nuestro tiempo.

## ¿QUÉ LECCIONES NOS ENSEÑA LA SEXTA TROMPETA?

Aún más que la quinta trompeta, a primera vista ésta no parece ofrecer mucho para la predicación. Una reacción muy natural del predicador sería buscar otro pasaje en vez de intentar aplicar éste desde el púlpito. Sin embargo, sabemos que “toda la Escritura es inspirada por Dios y útil” (2Ti 3:16). Por eso, nos acercamos al pasaje en oración, con la confianza que Dios tiene algo práctico que decirnos a nosotros hoy, en el siglo 21, al igual que a los primeros lectores a finales del siglo 1.

1) Una primera enseñanza implícita es que los caminos de Dios están llenos de sorpresas. La introducción indirecta tan tortuosa a este relato es algo más que alguna falla en la lógica narrativa; en efecto, corresponde a la “lógica narrativa” que muchas veces tiene la acción de Dios en la historia y en nuestras vidas. El relato de la sexta trompeta comienza con un altar que habla, sigue con cuatro ángeles amarrados y otro ángel que los desata, todo lo que a la postre no tiene nada que ver con la verdadera acción del pasaje. Despues, también desaparecen los doscientos millones de jinetes, y al final son los caballos demoníacos los que matan con su soplo y envenenan con sus colas.

¡Tantos desvíos, vueltas y rodeos! Sin embargo, así son muchas veces los caminos de Dios. Aunque este es un relato de juicio apocalíptico, y, por supuesto, altamente alegórico, su modelo de acción se repite muchas veces en nuestra vida. El sendero de nuestra vida puede tener muchos zig-zags, algo así como el río Meandro de Asia Menor, pero Dios es el Señor del final del camino y él sabe hacia dónde nos está llevando. Al final de la jornada veremos que “todas las sendas del Señor son amor y verdad para quienes cumplen los preceptos de su pacto” (*Sal* 25:10).

2) Una segunda lección, igual que con la quinta trompeta, se refiere a la realidad de las fuerzas demoníacas.<sup>542</sup> Así como los siervos de Dios tienen que haber visto el cielo para saber quién

<sup>542</sup> Cf. arriba “¡El abismo existe, y el diablo también!” Con el “poderoso ángel” del cap. 10 veremos también la realidad y la importancia de los ángeles.

está sentado en el trono (4-5), así también necesitan visiones de demonios y dragones para conocer las fuerzas enemigas que tienen en contra. Aunque es poco probable que alguna vez nos encontremos con dragones que soplan fuego, humo y azufre,<sup>543</sup> es muy posible que esas mismas fuerzas demoníacas aparezcan en los tronos, dominios y potestades del escenario histórico, sentados en los más altos sitios de poder. Para las víctimas de Hitler y Stalin, y de las torturas electrónicas de los regímenes militares de América del Sur y Centroamérica en la segunda mitad del siglo 20, sus victimarios eran verdaderos monstruos demoníacos.

Sin embargo, estos poderes demoníacos nunca deben ocupar el centro de nuestra visión. Bien señaló Karl Barth que a los demonios no hay que mirarlos más que con el rabillo del ojo. Ellos son seres esencialmente mentirosos, y enfocar nuestra visión en ellos es darles el gusto y dotarles de un poder que no les corresponde. Bien decía el viejo coro: "Fija tus ojos en Cristo". Por cada mirada a demonios y dragones, debemos dirigir diez miradas a Cristo, quien los ha vencido.

3) Incluso con toda la ferocidad de estos dragones asesinos, esta trompeta no es un mensaje de temor sino de profunda confianza en Dios. Las circunstancias muy difíciles de los oyentes/lectores originales se asemejaban bastante a la descripción hecha aquí, según la percepción de Juan. Los símbolos del pasaje eran también, básicamente, familiares. No debemos olvidar que, cuando Juan escribe, comienzan más de dos siglos de feroz persecución. El autor, entonces, plasma en esta espantosa narrativa las angustias, conscientes e inconscientes, de su comunidad. Pikaza la llama "retórica de un miedo ya presente, que no hace falta inventar".<sup>544</sup> Cuando Juan objetiva esos temores "en los soldados que se matan entre sí en gran guerra", neutraliza la fuerza del temor y le quita el aguijón a la angustia.

El énfasis central del mensaje de esta trompeta es, precisamente, el total control de Dios sobre los acontecimientos. Ya antes Dios había dado las trompetas a los siete ángeles (8:2). Cuando el sexto ángel tocó su trompeta, una voz del altar dio a éste la orden de soltar a los cuatro ángeles, por disposición divina. Esos ángeles habían sido preparados por Dios, pero también atados, "para esa hora, y ese día, mes y año" (9:15). Sólo entonces aparece la fantásticamente enorme caballería demoníaca, pero no puede tocar a los fieles que traen el sello de Dios (7:2-8) ni matar más de un tercio de los injustos. Precisamente aquí es verosímil captar el sentido de todo el enigmático prólogo del episodio: todos los detalles señalan la soberanía divina en medio de sucesos catastróficos.

Nuestro Dios es Señor de la historia. Es evidente que aquí tenemos el mensaje básico del relato y su significado para nosotros hoy. Todos los eventos del proceso histórico y de nuestra propia vida están bajo el pleno control del Señor. Esto no implica ningún determinismo fatalista, ni significa que nuestro pecado no tenga consecuencias que el mismo Dios no haya deseado, pero nos asegura que los eventos nunca se escapan de la mano del Señor. Esto nos da fortaleza en todas las circunstancias de nuestra vida y nos llama, en todo momento, a la fidelidad hasta las últimas consecuencias.

4) No debe escapársenos el punto de arranque de todo este relato: el altar de incienso. Es el mismo altar donde los mártires clamaban a Dios (6:9-11) y donde el "otro ángel" anónimo presentó ante Dios las oraciones de los santos de la tierra (8:1-4). La oración es un instrumento en manos de Dios para encaminar la historia hacia el triunfo de su Reino (11:15-19), por medio del juicio sobre sus enemigos (9:15-19) y la victoria final de su justicia (Mt 6:33). Así el relato remacha las importantes lecciones sobre la oración que Juan nos venía enseñando.

5) El pasaje nos enseña a entender también que, en las dificultades y calamidades de la vida, Dios nos está hablando. Con todas estas trompetas Dios estaba llamando a los impíos al

<sup>543</sup> Probablemente podemos entender estos dragones como arquetipos profundos, en el sentido de la psicología jungiana.

<sup>544</sup> Pikaza (1999:123). Sobre las narrativas apocalípticas como catarsis, ver Yarbro Collins (1984).

arrepentimiento, aunque “ni aun así se arrepintieron” (9:20; 16:9). Muchas veces los contratiempos y hasta los desastres son el lenguaje de Dios. Bien dijo C. S. Lewis en su libro *El problema del dolor* (1994:96): “Dios nos susurra en nuestros placeres, nos habla en nuestra conciencia, pero nos grita en nuestros dolores”. ¡Y cuando ni gritar alcanza, Dios nos toca trompeta!<sup>545</sup>

La secuencia de las trompetas muestra la pedagogía y paciencia de Dios. Las cuatro primeras trompetas afectan a la naturaleza pero no directamente a la gente; la quinta trompeta toca a los seres humanos y les causa intenso dolor, pero no los mata; la sexta trompeta causa la muerte de una tercera parte de los impíos. Platón, Heidegger y otros han señalado que la existencia del ser humano se define por su conciencia de la muerte: somos el “ser-hacia-la-muerte” (Heidegger). La muerte de otros debe hacernos poner la mano sobre el corazón y examinarnos delante de Dios. Los sobrevivientes de la sexta trompeta habían visto la muerte de muchos miles de personas, sin duda de muchos de sus propios seres queridos, lo cual debía haberles hecho reflexionar sobre su rebeldía contra Dios. “Y sin embargo no se arrepintieron”.

Después de terremotos, huracanes, inundaciones, erupciones volcánicas, y otras tragedias comunes en muchas partes de nuestra América Latina, abundan las preguntas sobre la justicia de Dios, quien permite que sufran mucho personas inocentes. A los predicadores nos piden que demos charlas sobre el problema del mal y la teodicea. Sin duda, tales preguntas son legítimas y corresponden a traumas reales, pero pocas veces nos preguntamos qué nos quiere decir Dios con estos sucesos ni nos volvemos al Señor en arrepentimiento y avivamiento espiritual.<sup>546</sup> Los cristianos actuales también somos sordos, muchas veces, a las trompetas de Dios.

<sup>545</sup> Es impresionante la frecuencia con que la Biblia menciona la trompeta como llamada al arrepentimiento (p.ej., Is 58:1; Jer 6:1, 17; Ez 33:3-5; Jl 2:1, 15).

<sup>546</sup> En León Viejo, en la Nicaragua colonial, durante el reino de terror de la familia Contreras, y después del magnicidio del obispo Valdivieso, comenzó a retumbar furiosamente el volcán Momotombo. Tal fue el pánico de los pobladores que declararon una semana de ayuno y oración, después de la cual empacaron sus bienes y se trasladaron al lugar de la actual ciudad de León. ¡Por el volcán Dios les habló muy claramente, y ellos reordenaron su vida!

6) El pasaje nos enseña también que la paciencia de Dios es muy grande, pero tiene su límite. Aunque los sellos y las trompetas nos parecen castigos muy severos, son, en efecto, expresiones de la paciencia divina, que llama a los impíos a arrepentirse y buscar a Dios. Sin embargo, ahora se nota que la longanitud de Dios está llegando a su tope. Al respecto, describe San Pablo:

¿No ves que desprecias las riquezas de la bondad de Dios, de su tolerancia y de su paciencia, al no reconocer que su bondad quiere llevarte al arrepentimiento? Pero por tu obstinación y por tu corazón empedernido sigues acumulando castigo contra ti mismo para el día de la ira, cuando Dios revelará su justo juicio (Ro 2:4-5).

Parafraseando, es como si Dios dijera: “¿Qué más puedo hacer para que se arrepientan y me busquen? Ya he agotado todos mis recursos y toda mi paciencia”. En seguida el ángel fuerte anuncia que no habrá más dilación ni otro septenario (los truenos) sino el juicio final. El día de la oportunidad está llegando a su ocaso.

7) La sexta trompeta nos enseña también que la idolatría, tan arraigada en el corazón humano, es un mal muy difícil de arrancar. Hay una ironía muy profunda en este pasaje: estos idólatras fueron, unos, torturados, y otros, asesinados por los mismos poderes demoníacos que antes habían adorado, ¡y ahora los sobrevivientes siguen adorándolos como si nada hubiera pasado! Habían sido fustigados por hordas de demonios, y, sin embargo (¡increíble!), no dejaron de adorar a esos demonios (9:20).

Juan Calvino acertó profundamente cuando afirmó que el corazón humano “no es otra cosa que un perpetuo taller para fabricar ídolos” (*Inst 1.11.8*). Como los seres humanos no quieren adorar a su propio Creador, dice Calvino, forjan “dioses conforme a su fantasía”. Y luego dice: “El entendimiento humano, como está lleno de soberbia y temeridad, se atreve a imaginar a Dios conforme a su capacidad; pero como es torpe y lleno de ignorancia, en lugar de Dios concibe vanidad y puros fantasmas” (*ibid.*). El hecho parece ser, como afirma Caird (1966:123), que

todos tienen que adorar, o al Dios que los creó, o a los dioses que ellos crearon, y entonces terminan siendo semejantes a los ídolos que han fabricado (Sal 115:8; 135:18).

Nuestra sofisticada civilización moderna no está exenta de la idolatría, y tampoco nosotros, los cristianos evangélicos, que nos felicitamos por no tener imágenes en las iglesias. Muy bien dijo el antiguo Orígenes:

Dios sabe lo que cada quien ama con todo su corazón y alma y fuerza —eso para esa persona es su dios. Que cada uno de nosotros se examine y, en el silencio de su corazón, descubra cuál es la llama de amor que primordialmente, y sobre todo lo demás, arde en su interior.<sup>547</sup>

Vale para nosotros, quizá más que para muchos otros, la exhortación con que culmina 1 Juan: “Queridos hijos, apártense de los ídolos”. Precisamente, por ser más sutiles, nuestros modernos ídolos pueden ser más peligrosos. ¿Tendrá el Señor que decir de nosotros también: “Y, sin embargo, no dejaron de adorar a sus ídolos”?

8) Este pasaje nos llama también a nosotros a arrepentirnos. En efecto, el arrepentimiento no es algo que asumimos una sola vez, cuando recibimos a Cristo como Salvador, y después lo dejamos atrás. Debe ser una actitud permanente y un estilo de vida ante Dios y los demás. ¿Cuántas veces Dios nos habla fuerte y, con sus trompetas divinas, nos llama a volver a la obediencia, pero resistimos su llamado? Bien dijo Martín Lutero en la primera de sus famosas 95 tesis: “Cuando nuestro Señor y Maestro, Jesucristo, dijo: ‘arrepéntíos’, quería decir que la vida entera de los creyentes debe ser una vida de arrepentimiento continuo”.

<sup>547</sup> Orígenes de Alejandría, “Homilías sobre el libro de Jueces”, citado por Walter J. Burghardt, *Christian Century* (4 de setiembre de 1997):371.

#### 4. Un doble interludio sobre misión profética<sup>548</sup> (10:1-11:14)

Como en el caso de los sellos, aquí también Juan introduce un doble interludio entre la sexta trompeta (9:13-21) y la séptima (11:15-19).<sup>549</sup> Esta aparente “interrupción”, aún más larga que la del capítulo 7, seguramente se haría sentir sobre todo en la lectura oral del texto (cf. 1:3). Ante la gran expectativa de escuchar la última trompeta, esta larga demora habrá logrado un enorme suspense en los oyentes, como también en nosotros hoy, si leemos el texto como si fuera por primera vez.<sup>550</sup>

Al igual que el primer interludio (cap. 7) responde con dos visiones a la última pregunta del sexto sello (“¿Quién podrá mantenerse en pie?”, 6:17), este doble interludio guarda correspondencia con el final de la sexta trompeta. Como conclusión de las seis primeras trompetas, el texto señala que, a pesar de todo lo que Dios les había advertido, los pecadores no se arrepintieron para nada de sus idolatrías y de sus pecados (9:20-21). Con eso la paciencia divina llega a su tope, y el poderoso ángel anuncia que, con la séptima trompeta, ya no habrá más oportunidad (10:6-7). En esas circunstancias, tanto Juan (10:1-11:2) como todos los fieles (11:3-13) estarán llamados a sufrir y a dar testimonio profético en el poder de la cruz y de la resurrección.

Este doble interludio es una especie de “puente” que conecta lo anterior con lo que sigue. Además de la mencionada conexión, en retrospectiva, con la conclusión de la sexta trompeta, el capítulo remite muy claramente a la primera visión de Juan (1:13-16),<sup>551</sup> a su comisión inicial (1:11, 19) y al ángel fuerte con el libro sellado (5:1-2). El anuncio de que no habrá más demora responde a la exhortación dirigida a los mártires a esperar un poco más (6:11). El fuego, presente en casi todas las trompetas, ahora sale, paradójicamente, de la boca de los dos testigos (8:5-10; 9:17-18; 10:1; 11:5). La amargura del librito (10:9-10) remite al Ajenjo de la tercera trompeta (8:10-11); el altar (11:1) ya había aparecido en 6:9, 8:3, 5 y 9:13; el abismo de donde surge la bestia (11:7) ya

<sup>548</sup> Debe entenderse que estos son “interludios” de carácter literario, presentes dentro de las visiones de Juan, no interludios referentes a eventos cronológicos futuros a los que los intérpretes hoy pueden aplicar las visiones (referente externo). Ver al respecto Michaels (1992:2-13, 55-56).

<sup>549</sup> Hough (1957:438) describe el Apocalipsis como “un libro de poderosos interludios”. Según Pikaza (1999:127), los interludios plasman “una comprensión unitaria” del libro en clave de la misión profética de la iglesia.

<sup>550</sup> Esta demora psicológica en el proceso de comunicación corresponde, teológicamente, a la demora que tanto angustiaba a los mártires, ordenados a esperar aún más tiempo (6:9-11). Ahora, con la séptima trompeta, no habrá más demora (10:6-7).

<sup>551</sup> Puede mencionarse la nube (1:7), los candeleros (1:12-13; 11:4), los pies ardientes y el rostro como el sol (1:16). El arco iris (4:3), el trueno (4:5) y el grito como león (4:7; 5:2, 5) recuerdan elementos de la gran visión del trono (Ap 4-5).

estaba presente en la quinta trompeta (9:1-2, 11); los “habitantes de la tierra” (11:10) son los mismos “mundanos” de 3:10, 6:10 y 8:13.

A la vez, este doble interludio se proyecta también hacia adelante, logrando una eficaz transición hacia la nueva temática de la segunda mitad del libro.<sup>552</sup> La mención de la bestia del abismo (11:7), que anticipa su presentación formal en 13:1, a primera vista parece un error narrativo de Juan, aunque, por el contrario, representa la manera muy eficaz con que él anticipa nuevas temáticas y las vincula con lo ya escrito. Lo mismo se aplica a los equivalentes de “tres años y medio” que Juan introduce en 11:2-3 (cuarenta y dos meses; mil doscientos sesenta días), que en adelante serán un código descriptivo para la actividad de la bestia (12:6; 13:5). De la misma manera que las siete trompetas se introdujeron dentro del septenario de los sellos, durante la media hora de silencio (8:2), ahora la bestia, que estará presente en toda la segunda parte del libro, se introduce, anticipadamente, antes de la séptima trompeta.

La función de este interludio puede considerarse aún más estratégica que la del interludio que introdujo el séptimo sello (cap. 7). En efecto, este pasaje cumple tres propósitos: introduce la séptima trompeta, integra el segundo ¡Ay! e introduce el tercero (11:14), e introduce, por medio de anticipaciones, toda la segunda mitad del libro (caps. 12-22). Esta técnica literaria de anticipación y recapitulación ha sido descrita como “intercalación” y “referencias cruzadas” (Schüssler-Fiorenza 1997:107), o como “engranaje” y “enlace temático” (Beale 1999:520).<sup>553</sup>

El tema central de este interludio es la misión profética de Juan mismo (10:1-11:2) y de todos los fieles (11:3-14)<sup>554</sup> en tiempos de crisis y prueba. En los tiempos culminantes de la séptima trompeta, los líderes de la iglesia (como Juan) y la iglesia misma (como los dos testigos) están llamados a tomar valientemente la iniciativa profética contra todas las fuerzas enemigas del Reino de Dios. Sobre la base de Daniel 12, este pasaje responde a dos preguntas: 1) ¿Cuánto tiempo más durará la paciencia de Dios con los impíos? 2) ¿Cuál será el papel de la iglesia durante esta fase clímax de la lucha entre Dios y Satanás? A la primera pregunta, el pasaje responde que ya no habrá más dilación (10:6-7). Sin embargo, sorprendentemente, ese anuncio no significa

<sup>552</sup> Llama la atención que la primera visión (10:1-11:2) se vincula mucho más con los capítulos anteriores, mientras que la segunda (11:3-14) tiene mucho más vínculo con los capítulos que siguen (12-22).

<sup>553</sup> Richard (1994:111) señala también una interesante *inclusio* en este interludio. Al principio, el poderoso ángel baja del cielo envuelto en una nube (10:1), y al final, los dos testigos suben al cielo en una nube (11:12).

<sup>554</sup> El doble interludio del cap. 7 también trata de la iglesia, pero de su protección y triunfo. Este nuevo interludio describe más bien su lucha, sufrimiento, testimonio profético y victoria paradójica mediante la muerte. Aunque podemos aplicarlo a la “gran tribulación” al final de la historia, es evidente que su enseñanza no se limita a eso. Juan está pensando en el propio momento histórico (fin del siglo 1) en que vive y actúa (10:8-11:2). En efecto, los caps. 12-19 hablan mucho más específicamente del tiempo de Juan y del Imperio Romano que los caps. 4-11.

la cesación de la tarea sino una nueva e intensificada fase de la misión profética (10:11; 11:3), que incluye morir con Cristo para resucitar con él en el verdadero poder de la cruz (11:7-12).

En este pasaje ocurre algo cualitativamente nuevo en el drama del Apocalipsis. Hasta ahora, Juan no había actuado en los acontecimientos. Su tarea se limitó a observar las visiones (1:2; prácticamente como un espectador) y a escribir lo que veía (1:11, 19; casi como un escriba). El libro sellado y sus visiones eran profecía, pero Juan mismo no profetizó. De manera similar, hasta aquí la única participación de la iglesia había sido su oración, que llegó al cielo como incienso (8:1-4; cf. 6:9-11). Sin embargo, con este interludio los fieles pasan a la modalidad de la participación activa. A Juan mismo, que antes no había actuado, aquí se le ordena (al estilo de los antiguos profetas de Israel) realizar dos acciones simbólicas (tomar y comer el rollo, 10:8-10; medir el templo, 11:1-2) y profetizar acerca de naciones y reyes (10:11). Los dos testigos, en la primera fase de su actividad, sorprenden por su cruel agresividad: soplan fuego y carbonizan a sus enemigos (11:5), apagan las lluvias, transforman las aguas en sangre y hieren la tierra con otras plagas como las de Egipto (11:6).<sup>555</sup> Los fieles “han vencido por medio de la sangre del Cordero” y “no valoraron tanto su vida como para evitar la muerte” (12:11). Resisten a la bestia y se niegan a adorarla y a recibir su marca (13:15-17). “Son los que siguen al Cordero por dondequiera que va” (14:4). Toda esta participación activa, característica de la segunda mitad del Apocalipsis, corresponde a lo que hoy llamamos “discipulado radical”, que podría describirse como una “espiritualidad de la resistencia”.

#### a. Primer interludio: el librito agredulce (10:1-11:2)

**10** Despues vi a otro ángel poderoso que bajaba del cielo envuelto en una nube. Un arco iris rodeaba su cabeza; su rostro era como el sol, y sus piernas parecían columnas de fuego. <sup>2</sup>Llevaba en la mano un pequeño rollo escrito que estaba abierto. Puso el pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la tierra, <sup>3</sup>y dio un grito tan fuerte que parecía el rugido de un león. Entonces los siete truenos levantaron también sus voces. <sup>4</sup>Una vez que hablaron los siete truenos, estaba yo por escribir, pero oí una voz del cielo que me decía: «Guarda en secreto lo que han dicho los siete truenos, y no lo escribas.»

<sup>555</sup> Estas acciones chocantemente agresivas—utilizadas, precisamente, para describir el testimonio cristiano durante los tres años y medio de tribulación (11:2, 3; 12:6)—, revelan una iglesia a la ofensiva contra las fuerzas de maldad, que contrasta frontalmente con la imagen popular de la víctima pasiva de la bestia, que no ofrece resistencia.

<sup>5</sup>El ángel que yo había visto de pie sobre el mar y sobre la tierra levantó al cielo su mano derecha <sup>6</sup>y juró por el que vive por los siglos de los siglos, el que creó el cielo, la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, y dijo: «¡El tiempo ha terminado! <sup>7</sup>En los días en que hable el séptimo ángel, cuando comience a tocar su trompeta, se cumplirá el designio secreto de Dios, tal y como lo anunció a sus siervos los profetas.»

<sup>8</sup>La voz del cielo que yo había escuchado se dirigió a mí de nuevo: «Acércate al ángel que está de pie sobre el mar y sobre la tierra, y toma el rollo que tiene abierto en la mano.»

<sup>9</sup>Me acerqué al ángel y le pedí que me diera el rollo. Él me dijo: «Tómalo y cómetelo. Te amargará las entrañas, pero en la boca te sabrá dulce como la miel.» <sup>10</sup>Lo tomé de la mano del ángel y me lo comí. Me supo dulce como la miel, pero al comérmelo se me amargaron las entrañas. <sup>11</sup>Entonces se me ordenó: «Tienes que volver a profetizar acerca de muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes.»

**1 1** Se me dio una caña que servía para medir, y se me ordenó: «Levántate y mide el templo de Dios y el altar, y calcula cuántos pueden adorar allí. <sup>2</sup>Pero no incluyas el atrio exterior del templo; no lo midas, porque ha sido entregado a las naciones paganas, las cuales pisotearán la ciudad santa durante cuarenta y dos meses.»

Para comenzar, activemos nuestra imaginación: «¡Miren ese ángel musculoso que viene bajando del cielo, gigantesco como un coloso! ¿Observaron como está vestido? Parece que agarró una nube y se la puso por manto, y colocó el arco iris de sombrero sobre su cabeza. Su rostro, que resplandece como el sol tropical al mediodía, encandila nuestros ojos. Sus dos piernas enormes, de puro fuego, brillan como dos antorchas inmensas. Al bajar del cielo, el ángel planta un pie firmemente sobre el mar y el otro sobre la tierra. En el acto pega un tremendo grito, como de león, y suenan siete truenos. ¡Qué les parece! ¡Una escena digna del mejor cine!»

Con este poderoso ángel el extraordinario poder descriptivo de Juan de Patmos alcanza su máxima fuerza. La figura del cuerpo humano subyace en todo el cuadro (cabeza, rostro, mano, piernas, pies). Del cielo Juan toma la nube, el arco iris y el sol. De nuevo Juan apela a todos los sentidos de percepción. Se destacan los aspectos visuales: los colores del arco iris, el rostro que brilla, las columnas de fuego (el fenómeno de la luz figura en casi todos los detalles). Apela al oído (el grito de león, los siete truenos, la voz del cielo) y el habla (varios diálogos), el gusto (el sabor agridulce), la moción (bajar del cielo) y la acción (plantar un pie sobre el mar y otro en la tierra; levantar la mano al cielo), y hasta la sensación de la temperatura (si uno se permite sentir

el calor del sol y del fuego). La descripción comunica una impresión sobre las dimensiones colosales del ángel, cuyo cuerpo une cielo, tierra y mar. Juan nos sorprende también con un contraste muy dramático: en la mano del ángel inmenso e ígneo se encuentra un pequeño libro. La sorpresa se repite cuando Juan toma ese librito y se lo come. Pocas visiones, aun las del Apocalipsis, pueden igualar el dramatismo de ésta.<sup>556</sup> Toda la descripción converge en un énfasis concentrado en la importancia del anuncio del fin por el poderoso ángel (10:5-7) y en el envío profético de Juan (10:11-11:2).<sup>557</sup>

### *i. Un ángel muy grande con un librito muy pequeño (10:1-2)<sup>558</sup>*

La Biblia habla mucho de los ángeles, pero casi nunca describe su apariencia.<sup>559</sup> La principal excepción es el libro de Daniel, al que Juan sigue en este pasaje. Dice Daniel 10:5:

Levanté los ojos y vi ante mí a un hombre vestido de lino, con un cinturón del oro más refinado. Su cuerpo brillaba como el topacio, y su rostro resplandecía como el relámpago; sus ojos eran dos antorchas encendidas, y sus brazos y piernas parecían de bronce bruñido; su voz resonaba como el eco de una multitud.

Más adelante, Daniel ve dos hombres más, uno en cada orilla del gran río Tigris, quienes le preguntan al hombre vestido de lino cuánto tiempo falta para el cumplimiento de las promesas (Dn 12:5-6).

El Apocalipsis alude tres veces a un «ángel poderoso» (con la misma expresión griega cada vez): el ángel que interrogó fuertemente en busca de alguien digno de abrir los sellos (5:2), el ángel que lanzó una enorme piedra al

<sup>556</sup> Hasta ahora ha habido muchos ángeles en el libro, pero Juan casi no ha dicho nada sobre su apariencia, ni siquiera respecto al ángel que figura en la quinta trompeta (9:1). En cambio, la literatura apocalíptica da muchas descripciones, muy exaltadas, de los ángeles. La descripción del Hijo del hombre (1:12-16) es parecida a la de 10:1-6 en extensión y fuerza dramática; también es sumamente gráfica la visión de la mujer y el dragón, en 12:1-4. En este bloque textual (9:1-10:11), Juan ofrece seguidas tres descripciones extremadamente impactantes: las langostas, los caballos «soplafuego» y este poderoso ángel.

<sup>557</sup> Es notable el contraste entre la majestuosa descripción de este ángel, utilizada para introducir el librito, y la muy escueta frase del pasaje paralelo de Ezequiel: «Vi que una mano con un rollo escrito se extendía hacia mí» (Ez 2:9). De manera similar, Juan amplió grandiosamente las introducciones de las trompetas, en comparación con sus paralelos muy sencillos de las plagas de Egipto.

<sup>558</sup> Aunque algunos han negado la fuerza diminutiva de *biblaridion* (10:2, 9, 10), hay un fuerte consenso a favor del sentido «librito». González Ruiz (1987:138) lo llama «un libretín» o codicilo. Muchos afirman que *biblaridion* es un diminutivo de otro diminutivo: *biblarion* (Arens y Díaz. Mateos 2000:289; Salguero 1965:408; Beale 1999:526). Ford traduce: «un libro muy pequeño» (1975:158).

<sup>559</sup> Hay una descripción muy alegórica de los querubines en Ez 1, y de los serafines en Is 6, pero técnicamente ellos no son considerados ángeles.

mar para simbolizar la destrucción de Babilonia (18:21), y éste presente aquí. De los tres, éste es el único que desciende del cielo<sup>560</sup> trayendo consigo, desde la presencia de Dios, un librito con profecías conocidas sólo en el cielo. El ángel llega vistiendo (*periballō*) una nube. Aunque la nube era normalmente un modo de transporte, en este caso el ángel aparece “envuelto en” una nube como su vestido.<sup>561</sup> Es probable que aquí tanto la nube como el arco iris tengan un sentido puramente descriptivo, para destacar la grandeza e importancia del ángel, más que un sentido teológico o conceptual.

En la literatura apocalíptica, el rostro que brilla como el sol es un elemento simbólico presente en casi todas las descripciones de seres sobrenaturales.<sup>562</sup> Es muy frecuente en las apariciones de ángeles, a menudo unido con más detalles descriptivos (2 *En* 1.5; 19.1; 3 *En* 9.2; *ApSof* 6.11; *ApAbr* 11.2; Dn 10:6).<sup>563</sup> También aparece mucho en referencia a los justos glorificados (*1 En* 38.4; 39.7; 104.2; 4 *Esd* 7.97; 7.125; *TAbt* 7.3, Adán; 12.5, Abel; cf. Dn 12:3). Por lo menos en un pasaje, parece referirse al esperado Hijo del Hombre (*1 En* 39.7, cf. *1 En* 46–49; DíezM IV:67). Sin embargo, en otros pasajes el mismo atributo pertenece a seres humanos tocados por la gloria divina (*1 En* 106.2–5, Noé; 3 *En* 48.C.6, Enoc; Eclo 50:7, Simón, hijo de Onías; cf. Ex 34:30, Moisés; *VitMos* II.70).<sup>564</sup> Ni ésta ni otras características del ángel poderoso de Apocalipsis 10 implican deidad.

<sup>560</sup> Podemos ver aquí un doble contraste: con la estrella caída de 9:1 (*peptōkota*, “que había caído”), en contraste con *katabainonta*, “que venía descendiendo”), y con la bestia, que no baja del cielo sino que surge del abismo (11:7) o del mar (13:1, 11, *anabainon* en cada caso).

<sup>561</sup> En el Apocalipsis *periballō* siempre tiene el sentido de “vestirse de” (3:5, 18; 4:4; 7:9, 13; 11:3; 12:1; 17:4; 18:16; 19:8, 13). En otros pasajes bíblicos, con otros verbos, Dios aparece “envuelto” en una nube, la cual se presenta como su tienda, como manifestación de su gloria (teofanía), como ocultamiento o como separación.

<sup>562</sup> Debe recordarse que algunos de los escritos citados aquí (especialmente 3 *En*) son posteriores al Apocalipsis; en cambio, 1 *En*, 2 *En*, 4 *Esd*, *ApSof*, *ApAbr* y *TAbt* son anteriores o contemporáneos. Aun los textos que son posteriores pueden servir para ilustrar el pensamiento apocalíptico.

<sup>563</sup> El cuerpo del “hombre vestido de lino” brillaba como el topacio, su rostro resplandecía como relámpago y sus ojos eran dos antorchas encendidas (Dn 10:6). Respecto al ángel que apareció a Asenet leemos que “su rostro era como el relámpago, sus ojos como el resplandor del sol, los cabellos de su cabeza como llama de fuego y sus manos como metal fundido” (*JosAsen* 14.9). El gran príncipe Ofanniel (3 *En* 25.2) tiene 8.466 ojos (total de horas de un año), y “en cada uno relampaguean relámpagos y de cada uno se encienden antorchas”. Sin embargo, le gana Metatrón, el Príncipe de la Presencia Divina, con 365.000 ojos: “Cada uno de ellos era como la luminaria mayor. Y ningún tipo de esplendor, brillo, hermosura o belleza que se encuentre en todas las luces del universo dejó él sin fijar en mí” (3 *En* 9.2).

<sup>564</sup> Según 1 *En* 106.2, 5, “cuando [Noé] abrió los ojos, iluminó toda la casa como el sol, y toda ella brilló mucho... Sus ojos son como rayos de sol, y su rostro luminoso”. Eclo 50:7 afirma que Simón, cuando salía de la casa del velo, era “como el lucero del alba en medio de las nubes, como la luna llena, como el sol que brilla sobre el Templo del Altísimo, como el arco iris que ilumina las nubes de gloria” (cf. 3 *En* 48).

Aunque no aparecen paralelos exactos de ángeles con piernas de fuego,<sup>565</sup> sí hay ciertos antecedentes que podrían haber estado presentes en la mente de Juan. La “figura de aspecto humano” de Ezequiel 1:26–28 era como de fuego de la cintura para abajo, y su resplandor se parecía al arco iris en las nubes. Según Daniel 10:6, el “hombre vestido de lino”, quien, como el ángel poderoso de Apocalipsis 10, levanta sus manos y jura a Dios (Dn 12:6–7; cf. Ap 10:5–6), tenía brazos y piernas que parecían de bronce bruñido. Por otra parte, la frase poco usual “columnas de fuego” (Ap 10:1, *stuloi puros*) parece remitirse al relato del peregrinaje de Israel en el desierto, cuando Yavé guiaba al pueblo, de día, con una columna de nube, y de noche, con una columna de fuego (Ex 13:21–22). Esta correlación se fortalece porque algunos textos interpretan el fenómeno de las columnas de nube y de fuego como la presencia de un ángel (Ex 14:19, y el *tárgum* correspondiente) y afirman que esa columna descendía del cielo hasta la puerta del tabernáculo (Ex 33:9; cf. Ap 10:1).

En la descripción del ángel, hasta aquí, se destaca el elemento de la luz (el arco iris, el rostro brillante como el sol, las piernas de fuego). Según algunos escritos judíos, los ángeles fueron creados a partir del río de fuego que fluye del trono de Dios (Dn 7:10; StrB I:977; III:601). Dios es luz, y los ángeles reflejan su resplandor. También los santos glorificados, y algunos hombres y mujeres en vida, brillan con su gloria divina. Para el caso de nuestro texto, Karl Barth sugiere que la luz significa la revelación de la voluntad de Dios, que ilumina la historia (*ChurchDog* III/1:165).

Al bajar del cielo, este poderoso ángel planta el pie derecho, firmemente, sobre el mar, y el izquierdo, sobre la tierra.<sup>566</sup> Esto se presenta como característica especial para identificar al ángel poderoso y se repite tres veces (10:2, 5, 8). En algunos pasajes la combinación del mar y la tierra significa la creación entera, sobre todo como esfera de vida y objeto de mayordomía humana (Gn 1:26, 28; 9:1–3; Is 42:10; Zac 9:10). No parece ser casualidad que la primera bestia vaya a salir del mar (Ap 13:1) y la segunda de la tierra (13:11).<sup>567</sup> La figura del poderoso ángel no sólo une la tierra y el mar sino

<sup>565</sup> Literalmente, el original griego dice que sus “pies” (*hoi podes autou*) eran columnas de fuego. Aquí Juan está pensando en hebreo, en el cual una sola palabra (*regel*) significa tanto pies como piernas. Obviamente, son las piernas las que se pueden comparar con columnas de fuego. En el griego, *pous* también puede a veces significar pierna además de pie. En 10:2, la misma palabra griega significa “pie”.

<sup>566</sup> Para este detalle no hay antecedentes ni en la Biblia ni en la literatura apocalíptica. Boring (1989:139) sugiere que la imaginación muy libre de Juan expandió la visión del “hombre vestido de lino, que estaba sobre las aguas”, y de los dos ángeles que lo acompañaban, uno a cada orilla del río Tigris (Dn 12:5–6). Allí los dos ángeles le preguntan al hombre vestido de lino cuánto tiempo falta para el cumplimiento, un tema muy parecido al de Ap 10:5–7.

<sup>567</sup> Quizá sea por esa relación con el cap. 13 que Juan antepone el mar, cuando el orden más natural sería “tierra y mar”. Beale (1999:529) infiere de esta figura que Dios controla esas dos bestias. Hough (1957:439) sugiere una comparación con la prepotencia del Imperio Romano de querer imponerse sobre tierra y mar, ignorando que el verdadero dominio no lo ejercen esos elementos sino el Dios del cielo.

también a éstos con el cielo, de donde bajó el ángel. Sobre todo cuando este último alza su gigantesco brazo al cielo, encontramos simbolizada la unidad de cielo, tierra y mar bajo la soberanía de Dios.<sup>568</sup>

En toda esta descripción está implícito el concepto del judaísmo tardío que algunos ángeles tienen dimensiones cósmicas. En su visión inicial, Enoc dice que se le aparecieron “dos varones de una estatura descomunal, tal como yo no había tenido ocasión de ver sobre la tierra” (2 En 1.4). La tradición rabínica, según Ford (1975:158), menciona un ángel que se extiende del cielo a la tierra; otro ángel, llamado Sandelfón, era más alto que los demás por el equivalente de un viaje de quinientos años (*Hagigah* 13b). Otra tradición afirmaba que cada ángel tenía el tamaño de una tercera parte del mundo; sólo su mano llegaba hasta el cielo (Ford 1975:158).<sup>569</sup>

Filón de Alejandría ofrece el paralelo más cercano a nuestro pasaje, que une casi todos los mismos temas. Interpreta la nube que guiaba a Israel en el desierto como un ángel que daba de día una luz como la del sol, y de noche, llamas de fuego (*VitMos* I.166). Esa nube tenía “una cierta apariencia divina de fuego que emitía una llamarada brillante” (*VitMos* II.254). Cuando Yavé dio la ley en el Sinaí, la misma nube estaba presente y, “como una columna, tuvo sus fundamentos puestos firmemente en la tierra, pero elevó el resto de su cuerpo hasta las alturas del cielo en fuego y humo” (*Decál* 44).

Es obvio que toda esta visión, como las otras visiones similares en la literatura rabínica y apocalíptica, es simbólica. Sería absurdo imaginar que, literalmente, existen ángeles de estas proporciones; si son del tamaño del mundo, ¿cómo cabrían varios de ellos en nuestro espacio? Entonces, el referente teológico de este pasaje no es algún ser angelical de estas características sino el poder y la fidelidad de Dios simbolizados en estas imágenes. Por lo mismo, no tiene ningún sentido preguntar quién es este ángel (¿Gabriel? ¿Miguel? ¿Ángel de Yahvé? ¿Jesucristo?) sino, más bien, ¿qué significado tiene para nuestra fe esta visión en su conjunto?

**El librito que vino del cielo (10:2):** Por muy impresionante que sea la descripción del poderoso ángel, aún más importante es el pequeño libro que éste trae en su mano desde la presencia divina. El conjunto de exuberantes características del ángel no tienen como finalidad provocar admiración hacia el ángel sino destacar la extraordinaria importancia de este mensaje directo de Dios, tanto para Juan mismo como para todos los fieles en tiempos escatológicos. El librito es un llamado a una misión profética bajo severa tribulación. Desde el cielo, por medio de este pequeño rollo, Dios mismo

<sup>568</sup> Entre los muchos pasajes que describen la creación entera como cielo, tierra y mar podemos mencionar Ex 20:4, 11; Job 11:8-9; Sal 69:34; 146:6; Pr 8:28-29; y Ap 14:7.

<sup>569</sup> Como de costumbre, 3 Enoc elabora más estas especulaciones (9.2; 18.19; 19.1; 25.2; 35.1-2; 48C.4-7). Cf. TgJosué 5.3-15 (citado en Malina y Pilch 2000:142): la altura de Uriel abarca desde la tierra hasta el cielo; su anchura abarca desde Egipto hasta Jericó.

comisiona a Juan (10:8-11:2) y a la iglesia (11:3-14) a una más radical y valiente tarea profética. El motivo no podría ser más urgente.

Se ha discutido mucho sobre si este “libro pequeño” es el mismo de 5:1. Es cierto que los dos textos tienen mucho en común. En ambos pasajes aparece un rollo escrito en la mano de alguien (de Dios, en 5:1; del ángel, en 10:2), figura un poderoso ángel (aunque con funciones muy distintas, 5:2; 10:2) y alguien toma el libro de la mano de otro. Es evidente también que detrás de ambos textos está el relato del llamamiento de Ezequiel (2:8-3:10), aunque cada pasaje cambia drásticamente esa fuente, incorporando elementos de otros profetas (especialmente Dn 12:4-7; cf. también Jer 32:10-14; Is 29:11). Ambos son calcados de Ezequiel 1-3, pero de manera distinta.

En los dos pasajes Juan adapta esa fuente, magistralmente, a su propósito inmediato y desarrolla la original inspiración profética en direcciones diferentes. Apocalipsis 5 sigue menos de cerca el original, pues su idea central, los siete sellos, no tiene antecedentes en Ezequiel (aunque la frase “escrito por ambos lados” sí se deriva de Ez 2:9). Es probable que Daniel 12:4 (“sella el libro”) haya inspirado la idea de los sellos, que Juan transforma en el simbolismo genial de los siete sellos que, uno a uno, van desatando diversos procesos históricos. En este caso, la intención es destacar la soberanía del Cordero en la historia. En el capítulo 10, como primera mitad del interludio entre la sexta y la séptima trompeta, Juan aplica esas mismas fuentes al tema de la misión profética. Por eso, introduce esta vez el libro abierto de Ezequiel, con lamentos y amenazas proféticos, y, sobre todo, el llamado a tomar el libro y comérselo. También incorpora el juramento angelical de Daniel 12:4 para subrayar la urgencia escatológica de la tarea.

Los siete sellos del capítulo 5 eran un mecanismo literario para crear una visión dramática de la dinámica de la historia. Allí Juan presenta los mismos fenómenos que enumera Jesús en su discurso apocalíptico como una carrera de caballos. La apertura de cada sello ponía en acción alguna de esas fuerzas históricas, pero esas visiones no constituyan “porciones” del texto del libro sellado. Al abrir el séptimo sello, tampoco se leyó el libro. Los sellos son más bien una forma de estructurar una serie de realidades. De igual manera, probablemente no debemos pensar en el contenido escrito del librito del capítulo 10 sino ver su significado simbólico en términos de vocación profética (Arens y Díaz Mateos 2000:289). Igual que el libro de 5:2, el librito nunca se llega a leer, y después de 10:10 no se vuelve a mencionar. Más adelante, Juan no lee sus revelaciones en un libro sino que las recibe en visiones directas. Juan no lee el librito sino que lo come.

Muchos comentaristas se han esmerado en determinar cuál o cuáles pasajes posteriores representarían los contenidos del librito. Las sugerencias varían entre 11:3-14 y todo el resto del libro. Nos parece mejor entender el librito simplemente como expresión de una renovada e intensificada vocación

profética, en la mejor tradición de los profetas de Israel (así Ladd 1978:126; Beckwith 1967:127 Metzger 1993:68).<sup>570</sup>

El diminutivo (“librito”) no ocurre en ninguna de las fuentes del pasaje y parece ser original de Juan (Ladd 1978:126). Es posible que esa forma corresponda al “poco tiempo” que queda antes del fin (Ap 12:12; Wikenhauser 1981:138; Schüssler-Fiorenza 1985:52; Collins 1990:1007). En contraste con el libro siete veces sellado de 5:2, este librito está abierto. En Ezequiel 2, Dios abre el rollo ante los ojos del profeta (2:10); en cambio, este librito viene abierto, desde el cielo, en las manos del ángel poderoso (10:2). En la literatura apocalíptica, el rollo sellado significa que el tiempo no ha llegado y hay que guardar los contenidos en secreto hasta un futuro más lejano (Dn 12:4). El rollo abierto indica que lo revelado ya debe compartirse con la comunidad, porque el tiempo ha llegado (Wikenhauser 1981:138; Court 1979:84).

### ii. Los siete truenos: un mensaje que Juan no pudo compartir con nadie (10:3-5)

Después de la impresionante descripción del poderoso ángel (10:1-2), en este relato siguen tres momentos o acciones: los siete truenos (3-4), el juramento del ángel (5-7), y una renovada comisión profética dirigida a Juan (10:8-11:2). El majestuoso ángel ha venido con tres propósitos: gritar como un león y así producir siete truenos; jurar solemnemente que no habrá más demora; y, principalmente, comisionar a Juan para una nueva fase de su ministerio profético mediante la ingestión del librito.

A Juan debe haberle sorprendido que este poderoso ángel, apenas aparecido en su visión, haya emitido un tremendo grito, con voz estentórea de león. Sin duda, este grito se parece al del otro ángel poderoso, cuya voz resonó hasta los últimos rincones del universo (5:2). En la Biblia, y sobre todo en el Apocalipsis, gritar fuerte parece propio de los seres sobrenaturales. Dios mismo grita (Is 42:13; Sal 78:65 NVI), truena y ruge como león (Am 1:2; 3:4-8;<sup>571</sup> Jer 25:30); Cristo habla a Juan con “una voz fuerte, como de trompeta” (1:10); el ángel poderoso de Apocalipsis 5:2 suelta un grito cósmico, como también el águila de 8:13; los cuatro seres vivientes gritan su llamada a los jinetes (6:1, 3, 5, 7); y al tocar la séptima trompeta, “resonaron fuertes voces” en el cielo (11:15; cf. 19:6). El grito es un mecanismo literario para destacar el origen sobrenatural y la importancia especial del mensaje (Aune 1998A:559).

<sup>570</sup> Caird (1966:126) y otros han sugerido que mientras que el libro de 5:2 (y caps. 6-11) trata de los propósitos de Dios en tanto se realizan por medio del Cordero, el “librito” (caps. 12-19) pone el énfasis en el papel de la iglesia para hacer efectiva la victoria de Cristo.

<sup>571</sup> Apocalipsis 10:7 alude también a Amós 3:7, lo cual hace probable que Juan tuviera este pasaje en mente al escribir la visión del poderoso ángel.

Acto seguido, el rugido del ángel se convierte en siete truenos que retumban uno tras otro. Así como los gritos de los cuatro seres vivientes habían llamado a los cuatro jinetes, aquí el grito del ángel convoca los siete truenos. Las violentas tempestades eléctricas de Palestina, con sus fuertes rayos y truenos, impactaron profundamente en la mentalidad hebrea (Job 26:14; Sal 29:3-9; 77:18; 104:7). Los hebreos comparaban los relámpagos con flechas que Dios disparaba en los cielos (Sal 18:8, 13-14; 144:6; Hab 3:9-11) o con antorchas de fuego que zigzaguean (Nah 2:4). El poderoso estallido del trueno (Sal 77:16-18) se entendía como la voz de Yavé, a veces literalmente, como en Salmos 18:13-14 (Sal 29; Ex 19:16; Dt 5:22; Job 37:2-5; cf. Jn 12:28-29; NIDOTT 3:1151).

Algunos pasajes del Antiguo Testamento con descripciones extensas de esas tormentas eléctricas son Salmos 18:7-15, Salmos 29, Habacuc 3:4-16 y Job 37:2-13. El salmo 29, conocido como “el salmo de los siete truenos”, es una liturgia del culto celestial (Sal 29:1-2; cf. Is 6:1-4) y terrenal (29:9). Identifica el trueno claramente como “voz de Yavé”, frase que se repite siete veces en siete versículos, al inicio de cada renglón métrico del poema. Su repetición rítmica produce un efecto como de sucesivos estallidos de trueno. El potente trueno de Dios desgaja los cedros de Líbano (29:5), sacude el desierto (29:7) y devasta toda la tierra. Es posible que este pasaje haya sido el trasfondo de la mención de siete truenos en Apocalipsis 10:3-4.

La literatura apocalíptica también tiene una teología del trueno. *Oráculos Sibilinos* V:344-345 identifica el trueno con la voz de Dios (cf. ApAbr 8:6); otras veces se lo identifica con voces angélicas (3 Bar 11.3; 14.1; Aune 1998A:560). Otros escritos mencionan a los ángeles responsables de los truenos (Jub 2.2; 3 En 14.4; TAdán 4.3). Según otro texto antiguo, Enoc vio “los arcanos de los relámpagos” y “los arcanos del trueno, cuando retumba en las alturas del cielo y se oye su ruido” (1 En 5.2). Ambos fenómenos son “para paz y bendición, como para maldición, según palabras del Señor de los espíritus” (1 En 59.2-3). Para Filón, la voz divina que dio los diez mandamientos era un sonido milagroso, invisible en el aire, que, cuanto más distante, se hacía más claro y fuerte (Decál 33-35; SpecLeg 2.189). Tradiciones rabínicas posteriores amplían la interpretación de la voz que tronó desde Sinaí. Beale (1999:535) cita fuentes en las cuales se presenta el trueno del Sinaí como siete voces que, a su vez, se dividieron en las setenta lenguas de la humanidad (Ex.R. 15:28; b.Shabbath 88b; Ex.R. 5:9). En el mismo sentido, Ex.R. 28:6 y Ex.R. 5:9 afirman que las voces del Sinaí eran siete truenos (Bauckham 1993A:258; Aune 1998A:560).

Todo esto indica que los truenos jugaban un papel muy significativo en las revelaciones divinas. Desde la manifestación de Dios en el monte Sinaí (Ex 19:16; 20:18), los truenos siempre acompañaban las teofanías. Según Isaías 29:6, Yavé “vendrá con truenos, terremotos y gran estruendo, vendrá con una violenta tormenta...”. Estos mismos fenómenos suelen acompañar el trono del Señor (Ez 1:4-28; 1 En 14.8-22; Ap 4:5), porque desde su trono Dios nos habla

con su voz poderosa. En el Apocalipsis, el trueno añade solemnidad a toda proclamación divina desde el cielo (4:5; 6:1; 8:5; 10:3-4; 11:19; 14:2; 16:18; 19:6; *ISBE* IV:846). En la simbología de la revelación divina, los truenos son el nivel máximo, muy por encima de sellos, trompetas o copas. Por eso, al oír los siete truenos, Juan podía entender que estaba recibiendo algo muy grande e importante.

Sin embargo, entra en escena una nueva sorpresa. Es evidente que los mensajes de “las voces” de los siete truenos eran inteligibles para Juan, ya que éste se alistó inmediatamente a escribirlos (10:4). No obstante, en seguida una voz del cielo lo interrumpió y le ordenó no transcribir este nuevo septenario.<sup>572</sup> El Señor había mandado a Juan que transmitiera sus visiones a las siete iglesias (1:11, 19; 22:10), y este pasaje sugiere que, al recibirlas del Señor, él las redactaba o escribía apuntes de ellas. Sin embargo, ésta es la excepción: la misma voz que habló en los siete truenos, y después le ordenó que tomara el librito de la mano del ángel para comerlo (10:8), ahora le prohíbe a Juan poner por escrito el mensaje de los truenos.

Aunque Juan entendió estos mensajes, no comunicó ni la menor idea acerca de su contenido o de la razón de prohibir su difusión. Este relato curioso levanta algunas interrogantes. Si el mensaje de los truenos no se podía incluir en el texto del libro, ¿por qué se mencionan los truenos, o por qué ocurren? Si el mensaje era revelación de Dios, ¿cuál fue la razón de suprimirlo? Y dadas estas circunstancias, ¿por qué el texto deja la cuestión totalmente en el misterio, sin la menor pista para sospechar cuál es su significado o entender por qué se le prohibió a Juan comunicar un mensaje que parecía ser tan trascendental?

Parte de la respuesta parece ser que el Señor quiso recordarnos que, aun si entendiéramos todo el libro del Apocalipsis, todavía quedaría mucho que ignoramos (Dt 29:29; cf. Bonsirven 1966:193-194; Beale 1999:534).<sup>573</sup> El mismo Juan no entendía todo, y tampoco comunicó todo lo que él sabía. Hough (1957:439-440) interpreta los truenos como “las palabras de finalidad total” que los seres humanos anhelamos escuchar; queremos ver ya “el punto final con que concluirá la última gran oración del universo”.<sup>574</sup> Entendido así,

<sup>572</sup> En este relato deben distinguirse tres “voces”: el grito del ángel (inarticulado), las voces de los truenos (que Juan pudo entender), y la voz del cielo que le prohibió escribir.

<sup>573</sup> Ford (1975:159) y otros citan una tradición rabínica, posterior a Juan, que destaca el elemento de misterio en el simbolismo de los truenos: “¿Quién puede entender el trueno de sus poderosas gestas? R. Huná dijo: Cuando el trueno sale en toda su fuerza, nadie lo entiende, pero, ¿quién puede entender? Dijo R. Huná: si no puedes comprender la naturaleza esencial del trueno, ¿cómo podrías comprender la esencia del mundo?”.

<sup>574</sup> Aune (1998A:562) menciona una convención de “secreto oracular” en la literatura apocalíptica, que consistía en revelar todas las cosas menos una. Aune cita *TSal* 6.6; *ApSof* 5.6; 2Co 12:4; *Hechos de Pablo* 21; 4 *Esd* 14.5b-6, 26, 37-38; 3 *Bar Eslavo* 1.7; *Ant* 3.90; 10.210 y otros textos. Pikaza (1999:128) propone otra interpretación según la cual, en contraste con Moisés, Dios le prohíbe a Juan convertir los siete truenos en ley sagrada (Ex 19:19).

tendríamos que decir que hoy también muchos intérpretes del Apocalipsis se dejan entusiasmar con ilusiones de entenderlo todo, incluso los truenos prohibidos, olvidando que muchas verdades tienen que permanecer como secretos celestiales. Las palabras finales pertenecen sólo a Dios.

El número siete, tan importante en este libro, hace sospechar que los siete truenos hubieran sido un nuevo septenario de juicios parciales, parecido al de los sellos y las trompetas, pero más severos.<sup>575</sup> Ladd (1978:128) y Mounce (1998:203-204) señalan también que el simbolismo del trueno suele anunciar el juicio divino (8:5; 11:19; 16:18). Farrer (1964:125; cf. Bauckham 1993A:258) sugiere que los truenos hubieran sido un septenario de juicios relativos a mitades, proporción que falta en la secuencia que incluye la cuarta parte, en los sellos (6:8), la tercera parte, en las trompetas (8:7-12; 9:15, 18), y la destrucción total, en algunas copas (16:2-4, 8). Como los “habitantes de la tierra” (los impíos) no se arrepintieron ni con los sellos ni con las trompetas (9:21-22), Dios decide suspender otro septenario más de juicios parciales y pasar directamente al septenario de los juicios finales de las copas. Esto expresa simbólicamente lo que el poderoso ángel anunciará en seguida con su juramento: ya no habrá más demora (10:6-7).<sup>576</sup>

Algunos comentaristas reconocen otro aspecto en la supresión de los mensajes de los siete truenos. Roloff (1993:123) observa que a Juan se le prohíbe escribir el mensaje de los truenos, pero se le ordena asimilar por ingestión el librito (10:9) y emprender un ministerio nuevo de profecía oral (10:11; cf. 1:3). Esto, según Roloff, significa un distanciamiento polémico de lo apocalíptico: ante la urgente proximidad del fin, lo que corresponde es la directa proclamación profética, más que revelaciones de truenos sensacionales. En efecto, de 12:1 en adelante el mensaje de Juan se vuelve mucho más contextual, político y profético. En la misma línea, Farrer (1964:125) interpreta este momento como un cambio fundamental en la misión de Juan. Ahora su tarea será menos la de vidente y escritor (1:11, 19), y más la de asumir plenamente la vocación clásica de “profetizar acerca de muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes” (10:11; cf. Jer 1:9-10; 25:30). En la misma visión, Juan realiza una acción simbólica, comer el librito, en la mejor tradición profética (Ez 2:8-3:3).

### iii. Un juramento anuncia el fin inminente (10:5-7)

Al episodio de los siete truenos, en el cual el papel del ángel poderoso se limita a un fuerte grito, le sigue una acción muy importante del mismo ángel.

<sup>575</sup> Esta interpretación de los siete truenos representa un consenso bastante general entre los comentaristas del Apocalipsis. Entre muchos, podemos mencionar a Pikaza (1999:128), Foulkes (1989:108), Caird (1966:126-127), Bauckham (1993A:258-259) y Boring (1989:141).

<sup>576</sup> Algunos comentaristas (Beasley-Murray 1974:172; Caird 1966:127) relacionan la “cancelación” del septenario de los truenos con la promesa de Dios de acortar los días (Mr 13:20).

Por segunda vez se lo identifica como el ángel que está “de pie sobre el mar y sobre la tierra” (10:5; cf. 10:2, 8),<sup>577</sup> quien ahora alza la mano derecha al cielo y pronuncia un solemne juramento. Aquí, al igual que con la orden de sellar los siete truenos, Juan está adaptando una misma fuente: Daniel 12:4-9.<sup>578</sup> En ese capítulo se le dice dos veces a Daniel que tiene que sellar el mensaje (12:4, 9; cf. Ap 10:3-4). Ocurre una conversación entre dos seres celestiales en la cual uno de ellos, que está al lado del Éufrates, le pregunta al hombre vestido de lino (probablemente Gabriel: Dn 8:16; 9:21) cuánto tiempo falta para que se cumplan las profecías (12:6). Entonces, el hombre vestido de lino levanta las manos al cielo y jura por el que vive por los siglos de los siglos que faltan tres años y medio para que todo se cumpla (12:7). En cambio, el ángel poderoso de Apocalipsis alza una sola mano y jura que ya no habrá más demora (10:6-7).

Muchos detalles convergen para destacar la solemnidad de esta acción: la grandiosidad del poderoso ángel, sus piernas de fuego plantadas en la tierra y el mar, su mano derecha levantada al cielo, y el mismo juramento (el único en todo el Apocalipsis). La figura tan majestuosa del ángel ha llevado a algunos comentaristas a concluir que representa a Jesucristo (Charlier 1993 I:214; Michaels 1992:131-133) o al “teofánico” ángel de Yavé del Antiguo Testamento (Gn 18:1-2; 19:1; Beale 1999:525). Su posición, inmediatamente anterior a la última trompeta, aumenta tanto más su significado. Es claro que en esta visión Dios no escatimó esfuerzos por llamarnos la atención y convencernos de la importancia suprema de este juramento. Juan mismo le dio gran importancia, y nosotros, al interpretar su libro, también debemos encontrar aquí una clave decisiva.

En las Escrituras la mano alzada hacia Dios suele acompañar los juramentos, probablemente para apelar simbólicamente a Yahvé como testigo de lo que se va a hacer (Dt 4:26; 30:19; 31:28; 2 Bar 19.1; *TMoi* 3.12; Aune 1998A:564-565; Salguero 1965:41).<sup>579</sup> Curiosamente, en la Biblia quien más alza la mano para jurar es Dios mismo. Según el cántico de Moisés, Dios dice: “Levanto la mano al cielo y declaro: Tan seguro como que vivo para siempre... me vengaré de mis adversarios” (Dt 32:40-41).<sup>580</sup> “Y los introduciré en la tierra por la cual levanté mi mano para dársele...” (Ex 6:8, hb.; cf. Nm 14:30). En Ezequiel, la misma frase describe el juramento de Dios unas nueve veces,

siempre junto con el verbo “jurar”.<sup>581</sup> Por otra parte, Abraham “alzó la mano a Yavé, Dios Altísimo, creador del cielo y de la tierra” (Gn 14:22, hb.), respecto a que no tomaría ningún botín del rey de Sodoma. En este caso, “alzar la mano”, sin ningún verbo relativo a “jurar”, es en sí una fórmula de juramento (cf. Dt 32:40). En Daniel 12:7, pasaje que sirve de trasfondo a Apocalipsis 10, el ángel alza ambas manos al cielo y jura por el que vive para siempre que faltan tres años y medio para el cumplimiento (Dn 12:7).<sup>582</sup>

El ángel poderoso jura por “el que vive por los siglos de los siglos” (10:6). Según Deuteronomio 32:40, Dios mismo jura con la expresión: “Vivo yo para siempre” (cf. “como vivo yo”, Nm 14:21 RVR; “Vivo yo, dice el Señor”, Nm 14:28; o “vive Yavé”, Jue 8:19; 1R 17:1; 41 veces).<sup>583</sup> “El que vive por los siglos de los siglos” es una frase frecuente en el Apocalipsis, siempre en forma participial (1:18; 4:9-10; 10:6; 15:7; cf. 7:2), siguiendo el modelo veterotestamentario donde “el Viviente” es título de Dios o circunloquio para el nombre divino (Jos 3:10; Sal 42:2; 84:2; Os 1:10; Aune 1998A:565). Juan amplía el título de Daniel 12:7 (“el que vive por el siglo”, *ton zōnta eis to aiōna*, Lxx; cf. Eclo 18:1, *ho zōn eis ton aiōna*), para dar a la fórmula su plena extensión: “El Viviente por los siglos de los siglos” (*tō zōnti eis tous aiōnas tōn aiōnōn*). En 1:18 este atributo de Dios se ofrece para animar a los creyentes a ser fieles hasta la muerte, en el nombre de aquel que es, eternamente, la Vida (cf. Mounce 1998:206).

A la solemne adjuración por la eternidad de Dios de Daniel 12:7, el ángel poderoso de Apocalipsis 10 agrega una apelación al poder y la grandeza de Dios como Creador del universo (10:6). Otros juramentos bíblicos también apelan al Dios Creador (Gn 14:19, 22; Ex 20:11; Dt 4:26), algunas veces junto con la referencia a su eternidad como Dios viviente (Hch 14:15; Eclo 18:1; 1 En 5:1; cf. Neh 9:6).<sup>584</sup> Sólo Apocalipsis 10:7 combina la eternidad de Dios y su creación en una doble fórmula de juramento. El colosal ángel, con un pie en el mar, el otro en la tierra, y la mano derecha alzada hacia el cielo, une en su propio cuerpo el trinomio cósmico de la creación.

Esta doble aclamación respecto al Dios por quien jura el ángel destaca dramáticamente la inmensa importancia de este juramento. El ángel jura en

<sup>577</sup> Ez 20:5-6, 15, 23, 28, 42; 36:7; 44:12; 47:14.

<sup>578</sup> En estos pasajes, la expresión hebrea más común, *nasa<sup>3</sup>yad*, se aplica sólo a Dios, mientras que cuando jura una criatura el texto emplea el verbo *rum* (Gn 14:22; Dn 12:7). Ambos verbos significan “alzar” (TDOT X:37).

<sup>579</sup> Según Mateo 26:63, el Sumo Sacerdote conjuró a Jesús “en el nombre del Dios viviente”, que refleja esta antigua fórmula hebrea (*jay-yhwh*; Aune 1998A:566).

<sup>580</sup> La fórmula más común describe a Dios como creador de cielo y tierra (Gn 14:19, 22; Dt 4:26; Is 37:16; Hch 17:24), pero algunos pasajes incluyen el mar (Ex 20:11; Neh 9:6; Sal 146:6; Hch 4:24; 14:15). Sólo Apocalipsis 10:6 incluye el mar en una fórmula de juramento; el mar nunca se invoca como testigo junto con el cielo y la tierra. La alabanza tripartita de la creación entera en Apocalipsis 5:13 incluye el mar; cf. el conocido himno: “Santo, santo, santo, la gloria de tu nombre, vemos en tus obras en cielo, tierra y mar”.

<sup>577</sup> El hecho que no se vuelve a mencionar ningún otro atributo del ángel (la nube, el arco iris, el rostro como el sol) destaca la importancia decisiva de la posición de sus dos pies.

<sup>578</sup> En este pasaje Juan no sigue la LXX ni la versión de Teodocio sino que hace una rendición libre del hebreo (Charles 1920 I:262). La forma poco común “jurar en” (con *en* en vez de *eis*) parece derivarse de Daniel 12:7 (*bejey ha ḥolam*; Beale 1999:537).

<sup>579</sup> La misma frase “alzar la mano” (*nasa<sup>3</sup>yad*) puede expresar hostilidad (2S 18:28; 20:21) o el uso de poder (Sal 10:12; 106:26; TDOT X:37).

<sup>580</sup> La LXX dice “y juro” (*kai omoumai*) en lugar de “y declaro” del hebreo.

nombre del Viviente eterno, Rey de los siglos y Señor del tiempo, precisamente para anunciar que no habrá más tiempo. La solemne referencia al Creador, reforzada por el simbolismo de la posición cósmica del ángel, indica que el mensaje afecta a todo el universo (Wikenhauser 1981:126; Charlier 1993 I:213, 216). El juramento, con su solemne aclamación, compromete a Dios a cumplir el anuncio y no demorar más. La larga historia bíblica llega ahora a su culminación; el que fue soberano sobre los inicios del universo, será Señor también de su fin. “Los días finales, no menos que los días iniciales, están en sus manos” (Kiddle 1940:171). Aquel cuya Palabra de poder soberano nos dio la primera creación nos llevará ahora hacia una nueva creación (Beale 1999:538). En este juramento vemos que nuestro Dios es Señor tanto de la creación (10:6) como de la historia (10:6-7).

Bauckham (1993A:31) ha sugerido que esta fórmula tripartita anticipa los capítulos 12-13: el dragón aparece en el cielo, la bestia surge del mar, y el falso profeta, de la tierra. Esto correspondería a la forma en que Juan anticipa un tema nuevo en pasajes anteriores (cf. 2:7 y 2:8, vida; 2:9, 13, 24, Satanás). En efecto, antes de la dramática aparición de la bestia (caps. 12-13), Juan introduce ésta anticipadamente, en 11:7, pasaje previo a la séptima trompeta, junto con el período simbólico de cuarenta y dos meses (11:2, 3; 12:6; 13:5). En tal caso, la referencia a la tierra y el mar (repetida cuatro veces: 10:2, 5, 6, 8) junto con el cielo (10:5) no sería coincidencia.

Con todo este solemne prefacio el poderoso ángel anuncia, en nombre del Eterno y Creador, que “el tiempo ha terminado” (10:6). Continúa la misma relación intertextual con Daniel 12, pasaje cuya sombra se irá sintiendo en la segunda mitad del libro. A la pregunta: “¿Cuánto falta?”, el ángel de Daniel 12 contesta que faltan tres años y medio hasta la destrucción del perseguidor (Dn 12:6-8). En un contexto paralelo, y frente a la misma pregunta implícita, el ángel poderoso da una respuesta muy distinta: “no habrá más tiempo” (10:6, *jronos ouketi estai*). Aquí la urgencia es mucho más intensa, la salvación más cercana, la esperanza más viva. El septenario de los truenos ha sido suprimido, y el “¿hasta cuándo?” de los mártires (6:10) está por recibir su respuesta.

A primera vista, este juramento angelical parece anunciar el fin absoluto de toda temporalidad y el paso a una eternidad intemporal. Así parecen entenderlo muchos cristianos, en el mismo sentido popular que el conocido himno: “Cuando anuncie el arcángel que más tiempo no habrá”.<sup>585</sup> Como la palabra *jronos* (tiempo) está sin artículo, una traducción literal podría ser: “Tiempo ya

<sup>585</sup> Sin embargo, la siguiente frase reza: “Y aclare esplendoroso el día final”, y luego el himno procede a hablar de más acontecimientos posteriores: la resurrección, el pasar lista para congregarnos ante Dios, las delicias del paraíso, etc.; la última estrofa de “Sublime Gracia” da otra perspectiva: “Y cuando en Sión por siglos mil, brillando esté cual sol, yo cantaré por siempre allí su amor que me salvó”. (El original inglés de estas líneas, traducido literalmente, sería: “Cuando hayamos estado ahí diez mil años... no tendremos ningún día menos para cantar sus alabanzas, que cuando apenas comenzamos”)

no habrá más”. La traducción de DHH: “Ya no habrá más tiempo”, se presta para la misma interpretación. En este caso, después de la séptima trompeta, el tiempo se suspendería para siempre; no podrían ocurrir nuevos acontecimientos sino que entraríamos en el “eterno presente” sin tiempo.

Un escrito antiguo, “Los secretos de Enoc”, afirma respecto al juicio final que “entonces tocarán a su fin las edades, dejarán de existir los años, los meses y los días, las horas desaparecerán y dejarán de contarse, surgiendo (otra vez) un eón único” (2 En 65.7).<sup>586</sup> Sin embargo, la fecha de este pasaje, como la de todo el escrito, es incierta, y la teología del autor es tan excéntrica que, aunque fuera antigua, la cita no podría tomarse como normativa. Bien comenta F. I. Andersen (Charlesw I:95-96) que la teología de 2 Enoc es un sincretismo de ciertos elementos del judaísmo con especulaciones cosmológicas proto-gnósticas, ajenas tanto al judaísmo como al cristianismo. Andrés de Cesarea, en el siglo 6, también interpretó este texto como el tránsito definitivo a la eternidad intemporal (Apoc 10:6; Aune 1998A:568). El venerable Beda (673-735 d.C.), famoso monje benedictino inglés, escribió en su comentario sobre este texto que “la variedad mutante de los siglos cesará con la última trompeta” (*mutabilis saecularium temporum varietas in novissima tuba cessabit*). Todas estas interpretaciones reflejan influencias filosóficas extrabíblicas.

En efecto, en el Nuevo Testamento el sustantivo *jronos* nunca se usa (ni con artículo, ni sin artículo, como en 10:6) para referirse al tiempo en sentido abstracto. Su idea básica es un período de tiempo con determinada característica (tiempo de dar a luz, Lc 1:57; tiempo para arrepentirse, Ap 2:21), a veces un punto del tiempo (Hch 7:17), o un período de demora (Danker 1092).<sup>587</sup> En la gran mayoría de los casos *jronos* va acompañado de algún calificador (mucho tiempo, poco tiempo, algún tiempo, este tiempo), pero nunca significa “el tiempo” como concepto abstracto, sin más. Los autores bíblicos no se dedicaban a reflexionar sobre el tiempo; aun en la literatura sapiencial el tiempo era considerado de manera específica, no abstracta (Coenen IV:273-274). El Nuevo Testamento tampoco hace afirmaciones sobre el tiempo en general (Kittel IX:592). La comprensión bíblica de la eternidad tampoco se refiere a una intemporalidad abstracta.

La palabra *jronos* aparece cuatro veces en el Apocalipsis. En 2:21 se refiere a un tiempo que Cristo ha concedido a “Jezabel” para arrepentirse. En 6:11 se les dice a los mártires que esperen un poco de tiempo (*jronon mikron*). Aquí en 10:6 el ángel anuncia que el “tiempo no será más” (*jronos ouketi estai*). Su

<sup>586</sup> En DíezM (IV:193), quien sigue la enumeración de Sokolov, el pasaje aparece como 2 En 17.5; Charlesw (I:192), con la más aceptada enumeración de Charles, lo tiene como 2 En 65.7. Hay un pasaje parecido en 33.2 según la recensión larga, pero su autenticidad es más dudosa que la de 65.7. DíezM lo omite (11.81; IV:180). No aparece en la recensión corta.

<sup>587</sup> Ver LouwN 67:1-298; Coenen IV:272-276; Kittel IX:581-593. Aunque el énfasis de *kairos* suele ser distinto, hay mucho traslapo en el campo semántico de ambos, y a veces aparecen juntos (Hch 1:8).

último uso ocurre al final del libro, cuando se afirma que después de los mil años el dragón “será soltado por algún tiempo” (20:3, *mikron jronon*). Es posible, como sugieren Ladd (1978:128) y otros, que el *jronos* cuyo fin se anuncia en 10:6 sea precisamente el “poco tiempo” de la espera de los mártires (6:11). La última referencia, en 20:3, deja claro que el proceso temporal no terminó con la séptima trompeta. Si 10:6 significara la abolición definitiva del proceso temporal, entonces todos los acontecimientos del resto del libro tendrían que realizarse en la eternidad, fuera del tiempo.

Las frases siguientes (10:7) confirman esta interpretación del juramento del ángel. La partícula griega fuertemente adversativa (*alla*) que introduce el versículo 7 establece un contraste enfático entre las dos frases: “No más demora, sino por el contrario... se cumplirá el designio secreto de Dios”. La misma referencia a “los días en que hable el séptimo ángel” (10:7) muestra a las claras que Juan sigue pensando en términos temporales; aún más, parece natural entender esos mismos “días” como una cierta especie de “demora”. Juan no afirma que no pasará ningún tiempo antes de la séptima trompeta sino que dicha trompeta anunciará el cumplimiento definitivo de la salvación. Es claro que Juan no alude sólo al instante en que el séptimo ángel ponga la trompeta en sus labios y toque sino a la secuencia de acontecimientos que, igual que con las trompetas anteriores, procederán del toque de esa última trompeta. Dentro de la “cronología” interna del drama apocalíptico (que no es necesariamente una cronología histórica futura), la misma consumación de todo será también un proceso.

Las opiniones difieren mucho respecto de hasta dónde se extiende la séptima trompeta.<sup>588</sup> Como mínimo, tiene que incluir el triunfante anuncio del Reino que constituye la misma trompeta (11:15-19). Farrer (1964:126) y Sweet (1979:179) concluyen, con base en el desarrollo de las anteriores trompetas, que por lógica la séptima trompeta debe ser más larga que la sexta. La introducción de la bestia (11:7) y la cifra de cuarenta y dos meses del período de tribulación establecen un nexo con lo que sigue a la séptima trompeta, lo que podría sugerir que los acontecimientos desatados por el séptimo ángel se extienden hasta las siete copas (cap. 16). Nada de eso es compatible con un concepto de eternidad intemporal.

Es probable que esta gran flexibilidad en cuanto al tiempo corresponda, de manera muy paradójica, al conocido “ya” y “todavía no” de toda la escatología del Nuevo Testamento (Wall 1991:139). El solemne y enfático “ya” del poderoso ángel parece desenvolverse en el marco de un cierto “todavía no” de las frases siguientes. Para Swete (1951:129), Juan emplea el verbo aoristo

<sup>588</sup> Ya que 11:14 anuncia el fin del segundo ¡Ay!, parecería que la sexta trompeta incluye la visión del librito y de los dos testigos. Sin embargo, ningún texto indica el fin de la séptima trompeta ni aclara hasta donde se extiende. Michaels (1997:135) infiere de los cuarenta y dos meses de 11:2-3 que el mismo toque de la última trompeta sería como mínimo de tres años y medio (dentro de la “cronología” del drama) después del juramento de ángel.

*etelesthē* (“se cumplió”) para referirse a una realidad obviamente futura, y no *telesthēsetai* (“se cumplirá”), porque ese futuro es tan real y presente para el vidente que ya es un hecho.<sup>589</sup> Puesto que la victoria definitiva ya se ha ganado en la cruz (5:5) y se manifiesta ahora a nivel celestial, sólo falta que se realice y se manifieste en el plano histórico cuando Cristo vuelva. Mientras tanto, nos toca vivir “entre los tiempos”, llamados a ser fieles en el “todavía no” hasta que se cumpla el plan de Dios.

Este sentido se refuerza por la paradójica frase: “Cuando comience a tocar su trompeta” (10:7, *hotan mellē salpizein*), que implica de nuevo un proceso de tiempo, aunque no sea “demora” en el inicio del juicio definitivo. Esto se traduce literalmente: “Cuando el séptimo ángel esté a punto de tocar”,<sup>590</sup> lo cual implica el sin sentido que todo terminaría antes de que la séptima trompeta se haya tocado. Sin embargo, *mellē* con el infinitivo puede ser también un futuro perifrásico, fundamentalmente si el cumplimiento es seguro más allá de toda duda. En esa misma línea Beale (1999:540) percibe en la frase un sentido de determinación divina, como en 1:19 (en paralelo con *dei*) y en 6:11 (en estrecha relación con 10:6-7). En el resto del Nuevo Testamento, la frase *hotan mellē* ocurre sólo en el discurso apocalíptico de Jesús (Mr 13:4; Lc 21:7).

Comoquiera que deban entenderse estas frases, lo claro es que con la séptima trompeta “se cumplirá el designio secreto (*to mustērion*) de Dios” (10:7).<sup>591</sup> Por “misterio” los hebreos entendían algún conocimiento ubicado más allá del normal entendimiento humano, el cual Dios revelaba a sus profetas y videntes (Am 3:7; 1QS 11:7). En la literatura apocalíptica estos “misterios” existían desde antes en el cielo (1 En 9.6; 1QM 14:14). Algunos escritos hablan de “tablas celestiales” (1 En 81.1-4; 93.2; 103.2; un libro, 68.1; Jub 3.31; 15.25) o de los “arcanos” escondidos con Dios (1 En 38.3; 40.2). “El misterio de Dios” traía marcados sobretonos doxológicos; los rollos de Qumrán repiten a menudo que “los misterios de Dios son maravillosos” (1QpHab 7:7-8; cf. 1QM 14:14; 1QH 2:13; 4:27-28; 1QS 11:5). Podría tratarse de la creación (1 En 41:1, 3-4; 60.11-12; 1QH 1:9-11; 1QS 3:15), la justicia (1 En 49.2; 1QS 3:20-21), el pecado (1 En 69.14), la historia del mundo (Jub 1.27-29), la salvación y el juicio (1QS 3:20-21) o el futuro escatológico. Según 4 Esdras 14:5, en el monte Sinaí Dios reveló a Moisés “los secretos de los tiempos” y el fin de los mismos (cf. 3 Bar 1:6, 8, “los misterios de los tiempos y el venir de los períodos”; 1QS 11:3-4, “el misterio del futuro”).

<sup>589</sup> Los gramáticos clasifican este uso del aoristo como aoristo futuro (Robertson) o proléptico (Aune) o aoristo profético (Beale, Michaels, Carballo). Es probable que refleje el perfecto profético del hebreo (Beale 1999:547; Michaels 1992:88).

<sup>590</sup> En 10:4 el mismo verbo, en imperfecto y también con el infinitivo presente, significa que Juan estaba al punto de escribir, pero al fin no lo hizo. Cf. también 6:11 y Mr 13:4: “Todo esto está por cumplirse” (*hotan mellē tauta sunteleisthai panta*, muy parecido a 10:7).

<sup>591</sup> Sobre el concepto de “misterio” en las Escrituras, ver Coenen III:94-98 y Kittel IV:802-828.

En el Nuevo Testamento, y específicamente en el Apocalipsis, el vocablo *mustērion* tiene diversos sentidos,<sup>592</sup> pero su significado tiende a nuclearse alrededor del concepto del plan salvífico de Dios o de la persona de Cristo. Además de la frase “misterio de Dios” de nuestro texto (cf. 1Co 2:2 gr.; Col 2:2; plural en 1Co 4:1), aparecen “misterio de Cristo” (Ef 3:3-4; Col 4:3; cf. 1:27; 2:2), “misterio del reino” (Mr 4:11; plural en Mt 13:11 y Lc 8:10) y “misterio del evangelio” (Ef 6:19).<sup>593</sup> Mientras en la literatura judía predomina fuertemente el plural (“los misterios”), en el Nuevo Testamento predomina su uso singular (“el misterio”, 22 veces; sólo 5 veces en plural). El sentido del término parece concentrarse en la encarnación de Cristo, en un claro enfoque evangélico y cristocéntrico. La perspectiva escatológica también caracteriza el sentido neotestamentario del término.

Dos pasajes paulinos pueden enriquecer nuestra comprensión del “misterio de Dios” cuya realización, sin demora, se anuncia en 10:6-7. El “misterio de Dios” que Pablo proclama a los corintios (1Co 2:1 gr.) es “el mensaje de la cruz” (1:18, *ho logos ho tou staurou*), tropiezo para los judíos (1:23, *skandalon*) y locura para los gentiles (1:18, 21, 23, *mōria*; cf. 1:25, 27), pero para los creyentes en Cristo “poder de Dios y sabiduría de Dios” (*dunamis*, 1:18, 24; 2:4-5; *sofia*, 1:21, 24, 30; 2:7; cf. 1:17, 19, 20, 22; 2:1, 4, 5, 13). Charlier (1993 I:216) interpreta el sentido del “misterio de Dios” de 10:7 como “una traducción de 1 Corintios 1:17-2:16 al lenguaje apocalíptico”. Todo el Apocalipsis, al igual que este conmovedor texto de Pablo, destaca la paradoja de la cruz. En este sentido, el “misterio de Dios” es la victoria del Crucificado. El Cordero inmolado ha vencido y es digno de abrir los sellos porque, desde su cruz y resurrección, es el único y soberano Señor de la historia. Y de manera paralela, en Cristo y como Cristo, los fieles han de vencer por medio del sacrificio y el martirio (11:3-12).

En Efesios 1:9-10, “el misterio de la voluntad de Dios”, que Dios mismo está llevando adelante hacia la plenitud de los tiempos (1:10, *eis oikonomian tou plērōmatos tōn kairōn*), es “hacer que todo tenga por cabeza a Cristo” (1:10 BJ, *anakesfalaiōsasthai ta panta en tō Iristō*). Según la NBE, el misterio de la voluntad de Dios consiste en “llevar la historia a su plenitud: hacer la unidad del universo por medio del Mesías” (1:10). Las palabras de Bornkamm (Kittel IV:820) expresan elocuentemente la relación de este texto de Efesios con otro pensamiento central del Apocalipsis:

El misterio de la voluntad de Dios (Ef 1:9) es llevado por Dios mismo a su ejecución (*oikonomia*, Ef 3:9) y su manifestación. Puesto que el *mustērion* divino se realiza en Cristo, la creación y la consumación, el principio y el

<sup>592</sup> En Apocalipsis 1:20 y 17:5, 7 es casi sinónimo de “un simbolismo” (el misterio de las estrellas y los candelabros, y el de la rama). En 1Co 14:2 (cf. 13:2) se refiere al don de lenguas.

<sup>593</sup> Otras designaciones son “misterio de la fe” y “de la piedad” (1Ti 3:9, 16), “el misterio de su voluntad” (Ef 1:9) y “el misterio de la iniquidad” (2Ts 2:7).

fin del mundo se encuentran en él, fuera de la esfera del propio control y comprensión [de la historia misma]. Los tiempos llegan a su fin en la revelación del misterio divino.

En el Apocalipsis, el Cordero es el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin, el soberano Señor de toda la historia. Por eso el libro termina con las bodas del Cordero y su esposa, la iglesia (otro sentido del “misterio de Cristo”, según Ef 5:32 y Col 1:26-27). El misterio de Dios de Efesios 1:9-10 es el mismo cuya realización se anuncia en Apocalipsis 10:7.

Que el texto alude también al “misterio del Reino” se ve claramente por Apocalipsis 11:15-19, cuando el séptimo ángel toca su trompeta.<sup>594</sup> Según Juan, al sonar la última trompeta, “en el cielo resonaron fuertes voces que decían: «El reino del mundo ha pasado a ser de nuestro Señor y de su Cristo, y él reinará por los siglos de los siglos»”. En seguida los veinticuatro ancianos se postraron ante Dios, rostro en tierra, y dijeron: “Señor, Dios Todopoderoso, que eres y que eras, te damos gracias porque has asumido tu gran poder y has comenzado a reinar”. En seguida se anuncia el juicio definitivo de los enemigos de Dios, momento en el que Dios recompensará a sus siervos los profetas y a los santos, y destruirá a los que destruyen la tierra (11:18). Con esta celebración litúrgica, el doble proceso de sellos y trompetas, iniciado con el gran culto de Apocalipsis 4-5, culmina en otro majestuoso acto de adoración que inaugura el Reino de Dios en su completa realidad. Así, en un breve pero majestuoso culto de entronización de Dios y del Cordero, el gran “misterio de Dios” alcanza su máxima realización.

Al traer el Reino, la séptima trompeta ahora cumple cabalmente “lo que Dios anunció como buena nueva a sus siervos los profetas” (10:7 BJ). Así, el evangelio (*euēggelisen*, 10:7) del poderoso profeta, igual que el de todos los “siervos y profetas” del Antiguo y del Nuevo Testamento, es la buena nueva del Reino de Dios, tema central desde el inicio del ministerio de Jesús (Mt 4:23; 9:35; Mr 1:14). Después Felipe predicó el evangelio del Reino (Hch 8:12), como también Pablo (Hch 19:8; 20:25), hasta el final de su vida en Roma (Hch 28:23, 31). En su discurso apocalíptico, Jesús anunció que el evangelio del Reino sería predicado en todo el mundo, y entonces vendría el fin (Mt 24:14; cf. Mr 13:10). Apocalipsis 11:15-19 nos permite entender que el “misterio de Dios” y el mensaje del séptimo ángel integran también el evangelio del Reino.

#### iv. Una vocación profética renovada (10:8-11:2)

La última parte de este importante capítulo presenta un nuevo llamado profético para Juan, ante una nueva etapa de la acción de Dios y de la

<sup>594</sup> Para más detalles sobre 11:15-19, ver la exposición del pasaje en el capítulo siguiente.

oposición satánica. Ahora entendemos por qué Dios despacha a este ángel tan grande y poderoso para que tenga un encuentro con Juan: su propósito es renovar solemnemente la vocación de profeta de este último en estos tiempos de lucha final.<sup>595</sup> El pasaje se estructura en tres órdenes muy específicas dadas al profeta: 1) tomar el librito y comérselo (10:8-10); 2) profetizar sobre muchos pueblos y reyes (10:11); y 3) medir el templo de Dios y el altar, y calcular cuántos pueden adorar allí (11:1-2). En todo este bloque textual se destaca la segunda persona singular con referencia directa y personal a Juan mismo.<sup>596</sup>

**Primera orden a Juan: tomar el libro y comérselo (10:8-10):** En este primer paso de la renovación del llamamiento del profeta Juan, el texto sigue muy de cerca el caso del llamado profético de Ezequiel 2-3.<sup>597</sup> En dicho pasaje, después de la visión del trono glorioso y los querubines (Ez 1), Dios le avisa a Ezequiel que lo envía a un pueblo rebelde (2:3). De repente, extrañamente, Dios le dice: "Abre tu boca y come lo que te voy a dar" (2:8). Entonces aparece una misteriosa mano con un rollo, escrito por ambos lados, con lamentos. La mano se extiende hacia Ezequiel y desenrolle el rollo ante sus ojos (2:9-10). El profeta abre la boca, y Dios le da a comer el rollo hasta saciarse (3:2-4). Este alimento que Dios le da es dulce como la miel (3:3). Luego, Dios envía a Ezequiel a profetizar a Israel (3:4-11).

Aunque este dramático texto de Ezequiel es la fuente tanto de 5:1 como de 10:8-10, Juan escoge elementos distintos para componer ambos pasajes. En los dos casos hace cambios considerables para adaptar el pasaje de Ezequiel a su propio propósito. En efecto, en ambos textos Juan toma de Ezequiel la figura del libro, pero en 5:1 parte del hecho que el mismo está escrito por los dos lados (sumado el hecho de que está sellado, que toma de Daniel). El capítulo 10 sigue la fuente más de cerca, con el libro abierto y la orden de comerlo. A Ezequiel el rollo le resulta dulce (3:3), aunque después su tarea le trae amargura (Ez 3:14; cf. 21:6; 27:31); en el Apocalipsis, el rollo resulta dulce en la boca, pero después amargo en el estómago.<sup>598</sup> Además, Juan añade un personaje más a su relato. En Ezequiel el diálogo ocurre entre Dios y el profeta, pero el dramatismo aumenta en el Apocalipsis con la participación de Dios (o Cristo; la voz del cielo, 10:4, 8), el ángel y Juan. A diferencia de Ezequiel, en el Apocalipsis Dios le ordena a Juan acercarse al ángel y tomar el rollo, pero es el ángel quien le manda a Juan comérselo. La variante más importante es que en Ezequiel Dios envía al profeta específicamente a Israel,

<sup>595</sup> En el Antiguo Testamento, comisionar a los siervos de Dios es una tarea de los ángeles: Moisés (Ex 3:2); Gedeón (Jue 6:11-24); Isaías (Is 6:6-7).

<sup>596</sup> Es obvio que la división del capítulo está equivocada, como bien señalan Richard (1994:110-114), Schüssler-Fiorenza (1997:109), Thompson (1998:122) y otros. Los comentaristas que no toman en cuenta este hecho pierden la continuidad del relato.

<sup>597</sup> Es probable que la figura de las piernas como columnas de fuego de 10:1 también se derive, en parte, de Ezequiel (1:28).

<sup>598</sup> En el proceso, Juan amplía el texto de Ezequiel en términos de un quiasmo: amargura/dulzura, dulzura/amargura (10:9-10).

y no a muchos pueblos, o a algún pueblo de lengua extranjera (3:5-6), mientras que Juan es comisionado para profetizar a muchos pueblos, naciones y lenguas, así como también a reyes (10:11). Estas comparaciones ilustran la forma muy creativa con que Juan modifica sus fuentes veterotestamentarias para adaptarlas a un nuevo mensaje.

La voz del cielo le manda a Juan acercarse y tomar el rollo de la mano del poderoso ángel (10:8).<sup>599</sup> En concordancia con la forma típica con que Juan enlaza sus símbolos, esta voz trae ecos de la voz que le habló a Juan en 4:1, la cual a su vez se identifica con la de 1:10. Esto sugiere que se trata de la voz de Cristo, el Señor de la historia y de la revelación. A la vez, dicha voz es idéntica que aquella que prohibió a Juan transcribir los mensajes de los siete truenos (10:4, 8). Llama la atención que la misma voz que frenó la comunicación de una revelación por medio de nuevas señales apocalípticas (los truenos) ahora ordena al profeta asimilar, de la manera más íntima y profunda, otra modalidad de revelación (el librito). Beale (1999:547) observa que la misma voz sella y revela, encubre y descubre. El contraste da prioridad al librito sobre los truenos e indica la transición a un ministerio ahora más profético que apocalíptico.

Obedeciendo a la voz del cielo, Juan se acerca al gigantesco ángel y le pide el librito (10:9).<sup>600</sup> Así Juan repite la misma acción que realizó el Cordero cuando se acercó al trono y tomó el rollo sellado de la mano derecha de Dios (5:1, 7). Tal paso, por supuesto, sólo Dios mismo lo pudo autorizar. El libro, que pasó de la mano de Dios (por decirlo así) a la mano del poderoso ángel, cuando éste estaba por bajar a la tierra, ahora pasa de la mano del ángel a la de Juan. La posesión simbólica de este librito impone sobre Juan una enorme responsabilidad profética. Si Cristo recibió el libro sellado por haber muerto y vencido, este libro ahora obliga a Juan a confrontar proféticamente la nueva situación de tribulación y a ser fiel hasta la muerte, igual que el Cordero. Y esta exigencia profética que cae sobre Juan, cuando éste toma el rollo, corresponde también a todos los fieles, como enseña el relato de los dos testigos (11:3-14).

Al darle el librito a Juan, el ángel le avisa que debe comérselo.<sup>601</sup> Como el Cordero, Juan toma el rollo, y como Ezequiel, se lo come. Así, tanto el rollo

<sup>599</sup> Por tercera vez, se identifica al ángel por los lugares donde tiene los pies: un pie sobre el mar, y el otro sobre la tierra (10:8; cf. 10:2, 5). La repetición subraya la importancia de este detalle y su significado de señorío cósmico.

<sup>600</sup> Algunos han dado cierta importancia a la diferencia entre la orden de tomar el rollo (10:8) y la acción de Juan de pedirlo, en lugar de tomarlo (10:9), pero es más probable que esa diferencia sea puramente formal, para variar el lenguaje. Sólo en 10:8 Juan usa *biblion* en vez del diminutivo *biblaridion* de 10:2, 9, 10. Esta variante no contradice la fuerza del diminutivo; todo librito es a la vez un libro, pero no todo libro es un librito (si no es pequeño); un *biblion* no tiene que ser grande, pero un *biblaridion* tiene que ser, necesariamente, pequeño.

<sup>601</sup> En Ezequiel es Dios quien le manda al profeta comer el rollo que él le pone en la boca, que no había visto antes. Aquí, Juan ya había visto el rollo en la mano del ángel (10:2), y la voz le manda que vaya a tomarlo, pero sin decir nada de comerlo. Es el ángel quien le dice a Juan que coma el librito y que éste le va a amargar el vientre. Algunos (Aune 1998A:572; Michaels 1997:135) ven una alusión eucarística en la invitación a tomar y comer (cf. Mt 26:26; Mr 14:22).

como su ingestión vienen a simbolizar el mandato profético de Juan, en continuidad con Ezequiel y con todos los antiguos profetas de Dios. El ángel le informa que el librito le va a amargar las entrañas, aunque en la boca será dulce como miel (10:9). Juan toma el rollo y en seguida se lo come, y le resulta dulce en la boca, pero amargo en su estómago (10:10). Todo esto es más que un mero simbolismo abstracto de la Palabra de Dios. Es experiencia real de Juan, dentro de su mundo visionario. Dicha experiencia se ubica en la mejor tradición de las acciones simbólicas de la enseñanza visual de los profetas.

La Palabra de Dios, de acuerdo con este pasaje, es un plato agridulce. Es un mensaje bipolar y paradójico. La frase “en la boca” parece referirse a una primera impresión (Bonsirven 1966:195); “te amargará las entrañas” quizás se refiere a la sensación final que queda. La ilógica anteposición de la amargura de vientre en la declaración del ángel (10:9; lógicamente, la amargura viene después de saborear el librito con la boca) y el orden de quiasmo de las frases (10:9-10, amargo/dulce, dulce/amargo) ponen el énfasis en el aspecto duro y agrio de la palabra profética. La dulzura que se saborea en la boca es real, pero pasajera; el sabor final y definitivo parece ser la amargura con la cual comienza y termina la fórmula del quiasmo.

El resto del interludio aclara esta “agridulzura” de la vocación profética. Juan tiene que volver a profetizar sobre pueblos, naciones, lenguas y reyes (10:11). Esa profecía va a ser de violento conflicto y severo juicio. También tiene que medir el templo, cuyo atrio exterior será pisoteado por los paganos, aunque el pueblo de Dios será protegido (11:1-2). Los dos testigos parecen “saborear” sus extraordinarios poderes destructivos (11:3-6), pero después sufren la peor de las amarguras cuando la bestia los mata, sus cuerpos quedan insepultos y sufren la burla y el vituperio de sus enemigos, quienes celebran alegres su muerte (11:7-10). Luego de sufrir la amargura de su *via crucis*, los dos testigos resucitan y ven que muchos glorifican a Dios. Así, la peor de las amarguras resulta ser el camino hacia una nueva “dulzura” y gozo; al final, el mensaje sigue siendo evangelio (10:7 gr.).

Aquí debemos notar un detalle más. Como ya señalamos, a partir de este capítulo Juan y los creyentes están llamados a desarrollar un nuevo nivel de participación activa en los acontecimientos. De ahora en adelante, Juan va a ser más que nunca parte del drama escatológico. Esto significa que en su visión de los eventos finales (10:6-7), entre la sexta y la séptima trompeta, Juan se visualiza a sí mismo vivo y activo.<sup>602</sup> En efecto, su papel más decisivo apenas comienza. Eso afecta grandemente la perspectiva profética de todo el libro. Las trompetas no pertenecen, esencial o exclusivamente, a un futuro remoto, y mucho menos los sellos. Igual que 1 Juan 2:18 descubre muchos anticristos en la historia, Juan de Patmos profetiza sobre las luchas y la gran tribulación que

<sup>602</sup> Por supuesto, se entiende que todo este pasaje es una visión, pero una visión que Juan concibe como contemporánea respecto a él, no relativa a un futuro remoto.

ocurren tanto durante su vida como a través de la historia, y no sólo siglos después de su propia muerte. Su mensaje inmediato tenía que ver con el Imperio Romano, por lo menos hasta mediados del capítulo 19 (cf. la lista de cargamentos de la flota imperial, 18:11-16). Para el mismo Juan, este “ya”, aún a esta altura del libro, debe mantenerse en tensión teológica con el “todavía no” de la proyección todavía futura de la visión escatológica.<sup>603</sup>

**Segunda orden a Juan: profetizar sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes (10:11):** Con este versículo Juan logra, como es típico de él, interconexiones impresionantes con lo anterior y lo que va a seguir. El tema central de todo este interludio (10:1-11:14), la misión profética, llega a su clímax con esta comisión de Juan. Esto hace explícito el sentido del librito que el poderoso ángel trajo del cielo (10:1-2), y que Juan tuvo que comer (10:8-9). La voz del cielo le prohíbe a Juan transcribir los siete truenos e incluir otro septenario más de visiones apocalípticas, como venía haciendo, pero ahora le ordena iniciar un nuevo ministerio con énfasis en la palabra profético-política (10:11). Juan así se constituye heredero de aquellos a quienes el ángel acaba de llamar “sus siervos [de Dios] los profetas” (10:7). Este nuevo encargo, a su vez, anticipa las revelaciones que seguirán en el resto del libro, las cuales son primordialmente un juicio específico contra naciones y reyes.

La frase inicial de 10:11, “y me dicen” (*kai legousin moi*), sorprende por su cambio abrupto al tiempo presente y a la tercera persona plural. El cambio de tiempo verbal es común en el Apocalipsis, y el viraje repentino al presente a menudo aumenta el dramatismo (cf. 10:9, *legei*, “y me dice”).<sup>604</sup> El plural indefinido del verbo *legousin* se entiende mejor como un circunloquio respetuoso para el nombre de Dios (Bonsirven 1966:196). Es Dios mismo quien comisiona a Juan para esta etapa decisiva de su ministerio profético. Tanto el tiempo presente como la segunda persona singular (“tú tienes que profetizar”) subrayan el hecho ya mencionado: Juan percibe esta visión como algo que corresponde todavía a su propio tiempo, en el cual él participará activamente.

Luego del simbolismo clásico de comer el libro, propio del llamamiento de Ezequiel, Juan usa los términos básicos de la vocación profética de Jeremías (junto con una fórmula basada en Daniel 3:4; 7:14). Antes de que naciera Jeremías, Dios le “había nombrado profeta para las naciones” (Jer 1:5; *profētēn eis ethnē*; cf. 25:30).<sup>605</sup> Después, según el relato de este llamado, Dios puso su

<sup>603</sup> Cf. Rowland (1982:419 y 1998:645); Bauckham (1993B:263); Michaels (1997:135). En el mismo sentido, Beale (1999:486, 555, 786) afirma con razón que la amenaza de plagas (*plēgas*) de 22:18 se dirige a los primeros lectores, en caso que ellos añadieran al texto. Esas plagas son especialmente las trompetas (9:20) y las copas (16:9), de modo que las mismas tienen vigencia, en algún sentido, ya desde el siglo I, y no pueden limitarse al fin de los tiempos.

<sup>604</sup> Robertson (1933:374) lo clasifica como “presente de acción dramática vívida”.

<sup>605</sup> La Lxx introduce Jeremías 32:15 (heb 25:13) con el título: “Todo lo que profetizó Jeremías sobre todas las naciones”. A eso sigue una larga lista de naciones y reyes (heb 25:15-29).

mano sobre la boca de Jeremías y le dijo: “He puesto en tu boca mis palabras. Mira, hoy te doy autoridad sobre naciones y reinos (*kathestaka... epi ethnē kai epi basileias*), para arrancar y derribar, para destruir y demoler, para construir y plantar” (1:9-10; cf. 18:7, 9). Este texto no sólo es el paralelo más aproximado del lenguaje de este nuevo encargo a Juan, sino que describe, en efecto, la forma en que Juan lo cumplirá. En verdad, Juan viene a profetizar en el espíritu de Jeremías contra reyes y naciones de su tiempo.

La fórmula “es necesario que profetices” (*dei profēteusai*), a diferencia del simple imperativo que aparece en el Antiguo Testamento (Jer 25:30; Ez 25:2), sugiere, además de una orden divina, una necesidad interior que el profeta no puede eludir, la fuerza irresistible de la Palabra vivá en lo más profundo de su ser (cf. Am 3:3-8; Jer 4:19; 6:11; 20:7-9; 25:30/32:30 Lxx; *OrSib* 3.162-165). Se trata de una compulsión divina que arde como fuego en los huesos de quien ha sido llamado por Dios. La expresión “es necesario” se usa también como fórmula de comisión divina en otros pasajes del Nuevo Testamento (Hch 9:6; 27:24; 1Co 9:16-17).

La frase adverbial “otra vez” (*palin*; “volver a” NVI) es un tanto difícil de interpretar y ha suscitado diversas opiniones. Para algunos (Rowland 1998:639), todo lo que antecede en el libro es también profecía, y ahora Dios llama a Juan a profetizar de nuevo. Otros, sin embargo, señalan que el encargo original incluía sólo escribir sus visiones (1:11, 19), al estilo de un autor apocalíptico, pero no profetizar (Bauckham 1993A:266; Michaels 1992:117).<sup>606</sup> Según esto, Juan había sido vidente, pero no exactamente profeta. Por lo menos, no había profetizado sobre naciones y reyes, cosa que sí hará en el resto del libro, comisionado por Dios. Por eso, algunos interpretan “otra vez” en referencia a “sus siervos los profetas” del Antiguo Testamento (10:7); ellos profetizaron en su tiempo, y ahora Juan profetizará como ellos (Lilje 1957:157). Pablo Richard (1994:113) destaca que ahora Juan tiene que profetizar para la nueva época que viene. Lo que hacían los antiguos profetas en su tiempo, tendrá que hacerlo Juan el profeta para los tiempos difíciles que se avecinan.

Es evidente que Juan está llamado a desarrollar un ministerio profético en todo el sentido de la palabra. Al igual que los antiguos profetas de Israel, Juan también debe proclamar un mensaje de fuerte denuncia y anuncio, juicio y esperanza. Habla porque Dios le habló antes. Y como vocero del Dios de la justicia y de la vida, habla para su presente y el de sus lectores, aun cuando describe eventos futuros (Stam 1999A:17-19). Por lo menos hasta el capítulo 18, sus profecías tienen que ver, explícita y primordialmente, con el Imperio

<sup>606</sup> No es casualidad que el verbo *profēteuein* aparece sólo en este interludio (10:11; 11:3) y el sustantivo *profētēs* aparece aquí por primera vez (10:7; 11:10, 18). Aunque *profēteia* (11:6) aparece en 1:3 como caracterización del libro entero, es muy posible que la introducción (cap.1, y quizás incluso caps. 1-3) y la conclusión (22:6-21) se hayan escrito a lo último, a la luz del fuerte énfasis profético y político de la segunda mitad del libro.

Romano en el que ellos viven. G. K. Beale, del Seminario Gordon-Conwell, llega al grano cuando afirma:

*profēteuō* (“profetizar”) no se refiere meramente a la Palabra de Dios en cuanto al futuro sino también incluye la revelación de la interpretación divina de la realidad presente. El uso de *profēteia* (“profecía”) en 1:3 y 22:7-10, 18-19 muestra que el libro entero tiene este enfoque en el presente, puesto que Juan exhorta a sus lectores del primer siglo a “oír” y a “guardar las palabras de este mensaje profético”. Si no obedecen los preceptos de Dios de este libro, sufrirán en el tiempo presente de ellos las plagas escritas en el libro (22:18-19). ... Esta comprensión de “profecía” corresponde al concepto veterotestamentario, que subraya la interpretación revelada del presente junto con el futuro para exigir una respuesta ética de la audiencia presente (1999:555, subrayado del autor).

En esta coyuntura histórico-escatológica decisiva, Dios comisiona a Juan para profetizar “acerca de muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes” (10:11, *epi laois kai ethnesin kai glōssais kai basileusin pollois*).<sup>607</sup> Esta fórmula cuádruple, típica de Juan, se utiliza en la primera parte del Apocalipsis para describir la universalidad de la iglesia (5:9; 7:9), pero de ahora en adelante se refiere a las naciones paganas que van tras la bestia (11:9; 13:7; 14:6; 17:15). El libro de Daniel repite ocho veces una fórmula similar, pero tripartita, siempre en el mismo orden (pueblos, naciones y lenguas; Dn 3:4, 7, 29; 4:1; 5:19; 6:25; 7:14; cf. Jdt 3:8), derivado evidentemente de la terminología del Imperio Persa.<sup>608</sup> Juan cambia la fórmula tripartita por una fórmula cuádruple, probablemente porque el número cuatro simboliza el mundo entero.<sup>609</sup> La fórmula se repite siete veces en el libro, aunque nunca de la misma manera. Probablemente significa la totalidad de la humanidad, en todas sus diversas agrupaciones.

El cambio más significativo que hace Juan en esta versión de la fórmula es la incorporación de “reyes” en lugar del usual “tribus” (10:11). Esto, que no

<sup>607</sup> Bauckham (1993A:262, 263; cf. Danker 366) defiende la traducción de *epi* con el dativo como “sobre”, “acerca de”, pero Beale (1999:554-555) prefiere traducirlo como “contra” (cf. ArndtG 286). Aune (1998A:571, 573) ve “contra” como más profético, que corresponde mejor al fuerte tono de denuncia que predomina en los oráculos proféticos que siguen (caps. 12-19).

<sup>608</sup> Este origen de la fórmula de Juan en la terminología del gobierno persa explica también la inclusión de “lenguas”, ya que el Imperio Persa era plurilingüe. En el Apocalipsis se incluye “lenguas” en la fórmula, aunque Juan nunca profetizó sobre ningún grupo lingüístico. Los decretos persas, naturalmente, incluyen “todos” en la fórmula (excepto Dn 3:4); en otro contexto y con otro sentido, Ezequiel habla más bien de “muchos pueblos” (Ez 3:6). En 10:11 tenemos la única vez que la fórmula dice “muchos”. Bauckham (1992A:329-331) destaca que Dn 7:14 aparece en el momento clímax en que el poder está por traspasarse al pueblo de los santos. Ahora Juan aclara cómo se va a realizar esto. Por eso también de aquí en adelante Juan va a referirse a los tres años y medio que menciona Daniel.

<sup>609</sup> La Lxx también añade un cuarto elemento (*jōrai*) a Dn 3:4, pero aquí Juan no sigue la Lxx sino que ha hecho el cambio por sus propias razones.

parece casual, acentúa con mucha fuerza el significado político del futuro ministerio profético de Juan. En las profecías a las que se refiere esta renovada comisión profética, Juan habla específicamente de siete emperadores romanos, simbolizados por las cabezas de la bestia (17:10-11), además de “los reyes de la tierra” en general (16:14; 17:2; 17:18; 18:3,9; 19:19; cf. 21:24), “los reyes del oriente” (16:12) y otros diez reyes (los cuernos de la bestia, 17:12), aparentemente aliados y súbditos del gobierno imperial. Juan anuncia también dos guerras mundiales: el Armagedón (14:20; 16:16; 19:11-21) y el ataque abortivo de Gog y Magog (20:8-10). Nada de esto es de fácil interpretación, pero es claro que en su conjunto constituye un mensaje profético sobre reyes y reinos de ayer, hoy y mañana.

El comentario de Arens y Díaz Mateos (2000:290) capta bien la fuerza profética de la misión de Juan: “La mención de ‘reyes numerosos’ en este momento (v. 11) marca el contexto de la nueva profecía: la confrontación del poder político, tema fundamental de los capítulos siguientes. El ser profeta es peligroso para el Imperio y para el profeta, porque la verdad incomoda y desestabiliza”. En palabras de Eugene Peterson (1988:102): “Decir la verdad es tan difícil como peligroso. Los que dicen la verdad a menudo mueren violentamente... Es trabajo de alto riesgo, con una alta tasa de mortalidad”.

**Tercera orden a Juan: medir el templo (11:1-2):** La última instrucción que la voz del cielo le da a Juan es medir el santuario y el altar, y calcular cuántos adoradores caben, sin incluir el patio exterior. Para tal efecto, se le da una caña de medir.

Como la tercera de una serie de órdenes dirigidas a Juan, este breve pasaje se vincula mucho más estrechamente con el capítulo 10, especialmente con 10:8-11, que con el relato de los dos testigos que le sigue (11:3-13).<sup>610</sup> Los nexos con lo anterior son gramaticales, temáticos y estructurales. Juan sigue siendo el personaje central, quien habla en primera persona singular (10:8-11:1) y a quien se le ordena con imperativos de segunda persona singular (10:8-9, 11; 11:1-2).<sup>611</sup> No hay ninguna fórmula que indique una nueva visión; esta tercera orden sigue bajo el *kai eidon* (“Y yo vi”) de 10:1. En cambio, el sujeto verbal de 11:3 es Dios mismo (“dare”, primera persona singular), y en 11:3-13 no se lo menciona a Juan ni figura para nada.

<sup>610</sup> Aun si los dos oráculos de 11:1-13 fuesen derivados de una o dos fuentes anteriores, por lo que comparten entre sí ciertas características comunes, sigue siendo cierto que Juan amarró 11:1-2 a 10:11 (cf. nota 596). También, la ambigüedad de la voz no identificada de 10:11 (*legousin*, extraño sujeto plural del verbo) sigue con el *legōn* de 11:1, sin antecedente gramatical, y con el *edōthe* (aoristo pasivo) de 11:1, 2. En cambio, 11:3 cambia al futuro activo *dōsō* con sujeto explícito para referirse a una acción de Dios, de quien son los testigos (“mis dos testigos”).

<sup>611</sup> En cambio, en 11:3-14 no aparece ningún verbo en primera persona singular (excepto 11:3, con Dios como sujeto) y ningún verbo en imperativo (excepto 11:12, “suban acá”). El contraste es notable.

Al elaborar la orden de profetizar a muchas naciones, recibida por Juan en 10:11, el relato concluye la descripción de la misión de Juan mismo con una acción simbólica típica de los antiguos profetas (11:1-2). Después, un oráculo dramático describe el testimonio profético de toda la iglesia (11:3-14), a lo que sigue la séptima trompeta, que anuncia la llegada triunfante del Reino de Dios y de su Ungido (11:15-19). En seguida, una nueva visión vuelve atrás y presenta una descripción altamente alegórica del nacimiento de Jesús (cap.12). Dicha descripción introduce una extensa denuncia profética de la bestia y de Babilonia (caps. 13-19), con la cual se cumple plenamente el llamado profético de 10:11.

Esta conclusión referente al llamado profético de Juan sigue también su fuente en Ezequiel. Ese antiguo profeta, inmediatamente después de comer el rollo que simbolizaba su encargo profético (Ez 2:9-3:14), realizó su primera acción simbólica: sentarse siete días con los exiliados a orillas del río Quebar (3:15; otra acción aún más dramática fue encerrarse y quedar mudo, en 3:22-27, o romper el muro y sacar su equipaje, simulando ir al exilio, en 12:1-7; cf. 24:3-14).<sup>612</sup> No sorprende, entonces, que Juan también reciba la orden de realizar otra acción simbólica: medir el santuario (11:1-2, con ecos de Ezequiel 40:47). Se debe tener en cuenta que Ezequiel fue comisionado específicamente para profetizar a Israel (Ez 3:4-7), y después profetizó extensamente sobre las medidas del templo escatológico. Es totalmente coherente, entonces, que se le ordene a Juan proceder a medir el santuario, aunque de manera muy distinta.

Este brevísimo pasaje tiene casi tantos problemas como palabras, y tantas interpretaciones como lectores. Bien comenta Mounce (1998:212) que el mismo impone decisiones hermenéuticas, precisamente porque obliga a escoger entre interpretaciones literales y simbólicas, y a definir con qué criterios eso se determina. En ese sentido, es un valioso laboratorio exegético que nos orienta hacia todo el género de la literatura apocalíptica. Por eso, analizaremos aquí la gama de interpretaciones realizadas sobre estos dos versículos y trataremos de identificar qué principios hermenéuticos entran en juego.

En un extremo está (1) la interpretación completamente literal y futurista de los dispensacionalistas (Carballosa, Domingo Fernández, Ryrie, Lindsey).<sup>613</sup> Según esta escuela, durante la semana setenta de Daniel los judíos convertidos construirán un nuevo templo, profetizado en Ezequiel 40-48, y volverán a realizar sacrificios animales sobre el nuevo altar. Otra interpretación (2),

<sup>612</sup> La vocación de Isaías también fue seguida por una acción simbólica (Is 8:1-4; cf. 20:1-6). Otras acciones simbólicas proféticas se encuentran en 1R 22:11; Jer 13:3-11; 27:1-28:16; Zac 2:1-5; Hch 21:10-11. Según Bauckham (1993A:266), este es el único pasaje en el Apocalipsis que incluye acciones simbólicas (comer el rollo, 11:8-10; medir el santuario, 11:1-2).

<sup>613</sup> Algunos judíos mesiánicos también sostienen posiciones similares (Stern 1996:818). Por otra parte, en su comentario Walvoord (1966:176) reconoce que en 11:1 el templo tiene sentido simbólico. Casi nadie interpreta literalmente el acto de medir el santuario, el altar y los adoradores.

semiliteral y futurista (Ladd, Beckwith, Barclay), reconoce que algunos términos (templo, altar) son simbólicos, pero afirma que el pasaje se refiere a la futura salvación de Israel (presumiblemente, también durante la gran tribulación). Algunos, como Wikenhauser (1981:146-147; cf. Comblin 1969:245-246), lo limitan más específicamente a los judeo-cristianos de los últimos tiempos, mientras los judíos incrédulos (atrio exterior) estarían excluidos. (3) La interpretación simbólica eclesial aplica los términos de 11:1 a la iglesia, sin referencia al pueblo judío. Según algunos, esta promesa se ha de cumplir en el período final (interpretación futurista: Mounce); para otros, se cumple a través de la historia, especialmente en épocas de gran crisis y tribulación, sin excluir una última etapa de persecución (Beale, Sweet). Finalmente, (4) algunos interpretan el pasaje como expresión del conflicto entre la iglesia y el Imperio Romano (interpretación preterista: González Ruiz, Pablo Richard) o (5) como simbolismo de la humanidad hostil a Dios en todas las épocas (Roloff 1993:128).

Aunque la interpretación dispensacionalista representa la conclusión lógica de su esquema escatológico y su hermenéutica literalista, es evidente que trae grandes problemas. La dificultad más seria es que en todo el Nuevo Testamento, que incluye tanta enseñanza profética y una amplísima relectura de las Escrituras hebreas, jamás se menciona la construcción de un nuevo templo. La total destrucción del templo es el tema central del discurso apocalíptico de Jesús (Mr 13:1-4, ampliado en Mt 24:1-3), quien nunca insinuó que un día sería reconstruido se volvería a construir. La versión de Lucas agrega que “los gentiles pisotearán a Jerusalén hasta que se cumplan los tiempos señalados para ellos” (Lc 21:24), pero lo que sigue a eso (Lc 21:25) no es un nuevo templo ni un gobierno israelí sino las mismas señales del fin presentes en otros pasajes bíblicos. Es más convincente entender que en los a menudo sorprendentes planes de Dios la visión de Ezequiel 40-48 se ha de cumplir de una manera no esperada (cf. Ap 21-22), que suponer que ni a Jesús ni a los apóstoles se les ocurrió mencionar algo tan importante y espectacular como la edificación de un nuevo templo y la restauración de sacrificios animales.<sup>614</sup>

La visión de Ezequiel 40-48 debe interpretarse, en primer término, como un gran mensaje de esperanza dirigido al pueblo de Israel en su tiempo. Después, para nuestra actual visión profética, debe leerse cuidadosamente a la

<sup>614</sup> Ver J. Stam, “La interpretación cristiana de la profecía” (1998B:26-50). Por ejemplo, la promesa de un nuevo pacto —que Jeremías entendía como un pacto con la nación judía (31:31-40), sin imaginar que al llegar el Mesías surgiría algo nuevo llamado “iglesia”— resulta ser, precisamente, “el nuevo pacto en mi sangre” anunciado por Jesús en su última cena. En todo el Nuevo Testamento no hay la más mínima base para suponer algún otro “nuevo pacto” con los judíos en alguna época futura. Después de la venida de Cristo Jesús, debemos entender las profecías veterotestamentarias a la luz del Mesías que ha venido, y no interpretarlas a espaldas de la revelación consumada e inmensamente más clara del Nuevo Testamento.

luz de Jesús y de todo el mensaje del Nuevo Testamento. La enseñanza dispensacionalista de la restauración de los sacrificios animales durante la tribulación, como parte del plan y de la voluntad de Dios, choca frontalmente con la enseñanza de Hebreos que afirma que Jesucristo ha ofrecido el sacrificio definitivo y final para siempre (*efapax*: Heb 7:27; 9:12; 10:10). Después de la muerte de Jesús en la cruz, volver de nuevo a los sacrificios animales sería (específicamente para los hebreos) renegar de la fe en el Señor, al igual que cualquiera otra pretensión de salvación aparte de la sangre derramada de Cristo. De eso trata, precisamente, la Epístola a los Hebreos.

Detrás de la interpretación dispensacionalista aparece constantemente la hipótesis básica, considerada indispensable, de que la gran tribulación corresponde a la semana setenta de Daniel 9. Aquí chocamos de nuevo con el mismo problema: ningún pasaje del Nuevo Testamento enseña, con mínima claridad, que la gran tribulación final coincide con la semana setenta de Daniel 9. En efecto, Jesús y los apóstoles nunca mencionan las setenta semanas, ni como profecía del tiempo del nacimiento de Jesús (como sí mencionan Miqueas 5:2 como profecía del lugar de su nacimiento), ni como profecía de la semana setenta como la gran tribulación.<sup>615</sup> Tampoco el texto de Daniel 9:26-27 sugiere, con mínima claridad, un paréntesis (ni siquiera breve, mucho menos de largos siglos) entre la semana sesenta y nueve y la semana setenta. Los argumentos que ofrecen autores como Pentecost (1977:190-192) y Carballosa (1997:219-222) son demasiado tenues y especulativos para ser convincentes, mucho menos para fundamentar un principio clave para toda la escatología. Estos autores, que insisten tanto en el “sentido natural” de cada texto, deberían aplicar mejor su propia hermenéutica a este pasaje.<sup>616</sup>

**¿Simboliza a Israel o a la iglesia?** Si este pasaje no puede interpretarse literalmente, al estilo dispensacionalista, entonces, ¿a qué alude su simbolismo? ¿Al pueblo judío? ¿A la iglesia? ¿A los judeo-cristianos?<sup>617</sup> Más específicamente, ¿qué simbolizan el templo, el altar y los adoradores? ¿Y el atrio exterior y la ciudad santa? ¿Por qué anuncia el Señor, precisamente en

<sup>615</sup> Jesús alude a “el horrible sacrilegio” (Mt 24:15; Mr 13:14; “la abominación desoladora” RVR), expresión con que Daniel describe un hecho histórico recordado por todos (Dn 9:27; 11:11; 12:11), pero no lo relaciona ni implícitamente con la visión de las setenta semanas. Tampoco las referencias del Apocalipsis a “tres años y medio” y sus equivalentes pueden justificar la inserción de la semana setenta en la interpretación de la tribulación final. Daniel utiliza esta cifra muchas veces de manera totalmente independiente de las setenta semanas (Dn 7:25; 8:14; 12:7, 11); sólo Dn 9:27 la relaciona con la semana setenta, en la visión de las atrocidades de Antíoco Epípanes. El Apocalipsis nunca junta las “medias semanas” en una semana de siete años de tribulación. En Lc 4:25 y Stg 5:17, la sequía bajo Elías —que literalmente duró tres años o menos—, se describe también como periodo de “tres años y medio”. Ver abajo el comentario sobre 11:2; StrB 4:981; Stam 1998A:40.

<sup>616</sup> Otro pasaje donde los dispensacionalistas eluden el sentido claro es 20:4-6: la primera resurrección, después de la tribulación.

<sup>617</sup> Juan, al final del siglo I, parece no distinguir entre judeo-cristianos y cristianos gentiles, de modo que no será necesario dar atención especial a esta alternativa.

este momento de la revelación, que la ciudad santa será entregada a los gentiles y pisoteada durante cuarenta y dos meses? Los elementos del texto se ubican en tres núcleos distintos: (1) templo, altar y adoradores; (2) atrio exterior y ciudad; (3) gentiles (*tois ethnēsin*), quienes pisotean la ciudad.

No cabe duda de que uno de los templos históricos de Israel sirve de trasfondo para este simbolismo. No obstante, al escribir Juan (*ca. 95 d.C.*), el templo de Herodes ya no existía y la ciudad de Jerusalén estaba en ruinas, prácticamente abandonada. Además, según el discurso del monte de los Olivos, Jesús había anunciado la destrucción total de la ciudad y del templo, incluido el santuario. Por eso, las alusiones al templo y a Jerusalén habrán sido, más que referencias históricas o geográficas, indicadores bíblicos puestos al servicio de enseñanzas teológicas (Charlier 1993 I:222). Sin embargo, permanece la pregunta: ¿estas alusiones tienen que ver simbólicamente con Israel o con la iglesia cristiana?

Fuertes argumentos favorecen la aplicación de esta visión y la que sigue (los dos testigos)<sup>618</sup> a Israel, y respetados teólogos la han sostenido (Beckwith, Ladd, Lilje). Tanto los Evangelios sinópticos (Mt 23:34-39; cf. 19:28) como Pablo (Ro 9-11) y Pedro (cf. Hch 3:19-26) parecen predecir el arrepentimiento y la salvación final de Israel. Según Apocalipsis 3:9, el Señor promete a los fieles de Filadelfia que los de la sinagoga se postrarán a los pies de ellos para reconocer que Cristo los ha amado.<sup>619</sup> Además, numerosos pasajes del Antiguo Testamento prometen la restauración de las doce tribus en un nuevo reino unido<sup>620</sup> bajo un rey davídico.<sup>621</sup> Como señala José Comblin (1969:245): “Es insistente la alusión a la restauración del Israel completo”. Por otra parte, los judíos creían comúnmente que el Anticristo atacaría a Israel en Jerusalén (cf. 2Ts 2:4).

El mensaje de 11:1-2, tomado literal y geográficamente, podría haber tenido un sentido de esperanza durante la guerra judía, quizás como tratado zelota durante el sitio de Jerusalén (67-70 d.C.).<sup>622</sup> Sin embargo, al escribir Juan esta visión, no existían ni el templo ni la ciudad. Una interpretación de los detalles del pasaje como referencia literal a Jerusalén y a los judíos chocaría frontalmente con las evidencias históricas (ya que en el 70 d.C. el santuario y el altar no fueron preservados por Dios) y contradeciría la profecía de Jesús (quien anunció que todo el templo sería destruido, sin quedar piedra sobre

<sup>618</sup> Nuestra conclusión en cuanto al referente externo de 11:1-2 se verá confirmada, creemos, por el mismo análisis de 11:3-13.

<sup>619</sup> Citado por Beckwith (1967:584). Sin embargo, es difícil ver cómo una promesa específica dirigida a la congregación de Filadelfia, que hace siglos que no existe, podría interpretarse como profecía de la conversión escatológica de Israel.

<sup>620</sup> Is 11:10-13; 27:12-13; 49:6; 56:8; Jer 29:14; Ez 37:11-25; 47:13, 21-24; Zac 10:6-12; cf. Dt 30:3-5; Tob 13:12-18; Eclo 36:10.

<sup>621</sup> Jer 30:9; 31:7-10; 33:15-21; Ez 34:23-24; 37:22-25; Os 3:5; Am 9:11 (cf. Hch 15:15-18).

<sup>622</sup> Por eso muchos, desde Wellhausen y R. H. Charles, han postulado la existencia de un tratado (o una tradición) zelota como fuente de 11:1-2, que el vidente habría reinterpretado drásticamente.

piedra). También estaría en contradicción con Daniel 8:11-14, cuyos ecos resuenan en este capítulo del Apocalipsis, que anuncia la destrucción del santuario y la cesación de los sacrificios (cf. Dn 9:26-27; 11:31-33; 12:11-12; Beasley-Murray 1974:177). Es difícil pensar que Juan, con este trasfondo de la historia judía reciente, haya usado estas figuras para referirse a la salvación final de Israel, cuando el templo, el altar y la ciudad misma habían sido totalmente destruidos. Si tal hubiera sido su mensaje, habría escogido un simbolismo muy contradictorio y no habría logrado comunicarse con claridad.

Aunque otros autores bíblicos tratan el tema de la salvación final de Israel, es muy difícil encontrar tal mensaje en este pasaje de Juan de Patmos. En la carta a Esmirna, y después en la de Filadelfia, Juan usa un lenguaje muy fuerte contra “los que dicen ser judíos pero que, en realidad, no son más que una sinagoga de Satanás” (2:9; 3:9 gr.). Esta denuncia vehemente contra los judíos que rechazaban al Mesías y denunciaban a los fieles ante las autoridades romanas corresponde a las palabras del Evangelio según Juan: “Ustedes son de su padre, el diablo”, y no hijos de Abraham (Jn 8:39, 44).<sup>623</sup> Hemos visto también que hay dificultades muy serias para aplicar el simbolismo de “las doce tribus” de Apocalipsis 7:4-8 a la nación judía. Dicho simbolismo parece ser, más bien, una libertad apocalíptica para describir a la iglesia como pueblo de Dios, como “las doce tribus” a las cuales se refiere Santiago en su epístola (Stg 1:1). Al final del Apocalipsis, la Nueva Jerusalén es, específicamente, la esposa del Cordero, y no tiene templo. En efecto, la doctrina de la salvación escatológica de los judíos como etnia, que otros autores bíblicos parecen enseñar, no aparece en el *corpus* juanino del Nuevo Testamento y no debe buscarse en el Apocalipsis.

Llama la atención el poco interés del Apocalipsis en la destrucción del templo o de Jerusalén (Charlier 1993 I:222; Aune 1998A:594). Parece que la distancia en tiempo (unos veinticinco años) y espacio (Asia Menor) dejó esa preocupación en un lugar secundario. Eso contrasta con los largos pasajes que describen la destrucción de Babilonia (Roma), tanto en el Apocalipsis como en otros escritos judíos y cristianos. Según Moule (1974:208-211), esto se explica por el hecho que los cristianos afirmaron pronto que ellos eran, por la fe en el Mesías que había venido, el verdadero pueblo de Dios. Jesús mismo dijo que su propio cuerpo era el templo de Dios (Jn 2:19-22; cf. Mr 12:10-11). Los cristianos, identificados con Cristo en su cuerpo de resurrección, son ahora, en

<sup>623</sup> Estos pasajes contra judíos infieles no deben manipularse hoy al servicio del antisemitismo (ver nuestra exposición de los mensajes a Esmirna y Filadelfia, tomo I:96-98, 141) ni leerse como una condena categórica del judaísmo o de los judíos. Los mismos se refieren específicamente a aquellos judíos que colaboraban con los enemigos del Reino de Dios. Debemos preguntarnos, más bien, si acaso nuestras iglesias protestantes no han sido también “sinagogas de Satanás” en el mismo sentido.

el Hijo, el nuevo templo del Espíritu.<sup>624</sup> Por eso, es común en el Nuevo Testamento<sup>625</sup> y en los primeros padres<sup>626</sup> encontrar que se describe a la iglesia y a los creyentes como templo del Señor.

¿A qué tiempo se refiere este pasaje? El tercer punto de debate en estos dos versículos tiene que ver con su ubicación temporal: ¿es estrictamente futuro, para un tiempo escatológico (la tribulación o el milenio; Mounce 1998:215, 219-220; Ladd 1978:136-137; Beckwith 1967:599; Beasley-Murray 1974:182), o se refiere al tiempo presente (la historia de la iglesia; Beale 1999:566; Bonsirven 1966:229; Pikaza 1999:130; Richard 1994:114; Keener 2000:287)? Aquí es importante recordar que las visiones apocalípticas no son necesariamente predictivas, aunque pueden serlo. Muchas visiones, como las del Hijo de hombre (cap. 1) y del trono (caps. 4-5), expresan verdades espirituales, sin ninguna proyección temporal hacia el futuro escatológico. Es necesario determinar cuidadosamente en cada caso qué referencia temporal implica la experiencia visionaria bajo consideración.

La clave más importante respecto a este tema es la referencia a cuarenta y dos meses (11:2), repetida como mil doscientos sesenta días al inicio del segundo relato (11:3).<sup>627</sup> Se trata de una referencia temporal que Juan introduce aquí por primera vez, y va a repetir más adelante en otras visiones. En 11:2 esa cifra mide el tiempo que las naciones pisotearán la ciudad santa. En 11:3, corresponde al ministerio profético de los dos testigos. En el capítulo siguiente, se refiere al refugio de la mujer en el desierto (12:6, “mil doscientos sesenta días”; 12:14, “un tiempo y tiempos y medio tiempo”). Finalmente, 13:5 informa que la bestia del mar tiene autoridad durante cuarenta y dos meses. Es evidente que esta medición del tiempo se refiere a situaciones muy diversas, aparentemente contradictorias. Las figuras del refugio de la mujer en el desierto y de los gentiles que pisotean la ciudad, junto con el relato de los dos testigos que, campantes, soplan fuego y azotan toda la tierra, difícilmente pueden armonizarse en un solo concepto unívoco.<sup>628</sup>

<sup>624</sup> Según Charlier (1993 I:222), el templo de Jerusalén fue destruido cuando Dios lo abandonó por causa de sus muchos pecados y fue reemplazado por Jesucristo muerto y resucitado. Ahora los creyentes, unidos con Cristo por la fe, son el templo nuevo del cual el templo antiguo había sido figura.

<sup>625</sup> 1P 2:5; 1Co 3:16-17; 2Co 6:10; Ef 2:19-22. Los miembros de la comunidad de Qumrán, quienes rechazaban el templo de Jerusalén, también identificaban el templo con la comunidad, a la que ellos describían como el santuario, la casa de la verdad, “una morada de infinita santidad para Aarón” (IQS 5:5-6; 8:4-10; 9:3-6; CD 4:18; 5:6-7; 1QpHab 9:4-10.1; Ford 1975:178; Keener 2000:288).

<sup>626</sup> Ef 9:1; 15.3; Magn 7.2; Fil 7.2; Bern 4.11; 6.15; 16.10; 2 Clem 9.3.

<sup>627</sup> Estos cálculos se basan en el mes de treinta días que usaba también el calendario solar de Qumrán y de los samaritanos (Ford 1975:171; Wilcock 1986:105).

<sup>628</sup> El problema de esa diversidad tampoco se resuelve especulando que dichas figuras corresponden a las dos mitades de la semana setenta de Daniel. Como hemos visto, no hay razones convincentes, ni en Daniel ni en el Nuevo Testamento, para importar esa visión veterotestamentaria a la escatología cristiana. Además, Juan nunca junta las “medias semanas” en

El libro de Daniel utiliza esta misma medición del tiempo en varios pasajes, totalmente independientes de la semana setenta (7:25; 8:14; 12:7, 11, 12), con variantes parecidas a las del Apocalipsis.<sup>629</sup> La clave de su sentido es un hecho histórico: el asedio de Antíoco Epífanés contra Jerusalén, que duró tres años y medio.<sup>630</sup> Este es el período que describe Daniel en 9:25-27 y cuando se refiere a “tres años y medio”.<sup>631</sup> La embestida de Antíoco Epífanés contra los fieles incluyó innumerables atrocidades: el asesinato del sacerdote Onías III, muchas masacres, el saqueo del templo, la cesación de los sacrificios, la prohibición de la circuncisión de niños, la destrucción de copias de la tora y la colocación de un altar en el lugar santo, dedicado a Zeus Olímpo, donde se realizaron sacrificios de cerdos (la “abominación desoladora”). Esos tres años y medio quedaron grabados en la memoria judía como la peor persecución de toda su historia.

Siglos después Jesús, cuando anunció la destrucción de Jerusalén, aludió a estos mismos acontecimientos y previó de nuevo “el horrible sacrificio” en el lugar santo (Mr 13:14; Mt 24:15). Eso se cumplió unos cuarenta años después, cuando los romanos tomaron la ciudad santa. De nuevo los sufrimientos de los judíos durante el ataque romano y el sitio de la ciudad fueron indescriptibles. Josefo cuenta que los judíos sitiados llegaron a comer hasta sus propios hijos (GJ 6.3.4). Un nuevo sacrilegio se cometió en el templo, que después fue destruido. Y, curiosamente, el ataque contra Jerusalén también duró unos tres años y medio.<sup>632</sup>

Otra evidencia de que los tres años y medio bajo Antíoco Epífanés llegaron a constituir una cifra simbólica, sin una intención literalista de cronología matemática, se encuentra en Lucas 4:25 y Santiago 5:17. Estos dos pasajes, de tradiciones independientes, atribuyen a la sequía de Elías una duración de tres años y medio. Sin embargo, los términos del relato original son poco precisos

---

una semana completa ni da indicios de estar pensando en una tribulación de siete años dividida en dos mitades. Quizás por eso nunca habla de “tres años y medio” sino siempre de los meses, días, o “tiempos” (*kairos*) equivalentes.

<sup>629</sup> Sin embargo, llama la atención que Daniel nunca da el cálculo en meses, y Juan nunca lo da en años, como Daniel. Esta variedad de formulaciones no favorece la interpretación literal.

<sup>630</sup> Las fechas más probables son junio de 168 a diciembre de 165 a.C. Con todas las fechas de este período hay que contar con un margen de un año, conocido como “el año seléucida” (Bright 1966:448). Además de 1 y 2 Mac, Josefo informa extensamente sobre esta época.

<sup>631</sup> La mejor exégesis de Daniel 9 indica que 9:25-27 describe las agresiones de Antíoco Epífanés y no las que se refieren a la venida y muerte del Mesías Jesús. La palabra hebrea *mashiaj* (“un ungido”, sin artículo, 9:25) aparece treinta y seis veces en el Antiguo Testamento para referirse a personas ungidas (profetas, sacerdotes, reyes, Ciro, etc.). En ningún otro texto se refiere a Jesús ni se traduce por “el Mesías”. Lo más probable es que “un ungido” se refiera al sumo sacerdote Onías III, asesinado por Menelao, su rival.

<sup>632</sup> Las probables fechas abarcarian desde el otoño de 66 d.C. hasta la caída de la ciudad en 70 d.C.; Yadin (1962:90) señala que la segunda rebelión judía duró también tres años y medio, desde 132 d.C. hasta la caída de Beter y la muerte de Bar Kochba en 135 d.C.. Segundo una tradición judía, Beter cayó el día 9 del mes Av, el mismo día en que fueron destruidos tanto el primer templo como el segundo.

y parecen indicar tres años o menos (1R 17:1; 18:1; Salguero 1965:415; Mounce 1998:218; Caird 1966:135). Josefo (*Ant* 8.13.2) afirma que la sequía duró un año, hasta el mes exacto. Fuentes rabínicas mencionan catorce meses, dieciocho meses, tres años, tres años y tres meses, o tres años y seis meses (StrB III:760, 810; IV/2:986). Es evidente que no puede sostenerse la duración literal de tres años y medio para referirse a esa sequía, ni a partir del Antiguo Testamento ni de otros datos históricos. No parece casualidad, como bien observa Mounce (1998:219), que Apocalipsis 11 también relaciona la sequía (o las sequías) de los dos testigos con esa misma duración entendida como “designación simbólica para un tiempo de calamidad”. Mounce también señala, basándose en Lucas 4:25 y Santiago 5:17, que la frase no tiene que ver, necesariamente, con el fin del mundo.

Existe otro paralelo intertextual que ayuda mucho a interpretar los cuarenta y dos meses de 11:2. La frase griega que refiere que los gentiles “pisotearán la ciudad santa durante cuarenta y dos meses” (*kai tēn polin tēn hagian patēsousin mēnās tesserákonta kai duo*) casi reproduce el lenguaje de Lucas 21:24: “Los gentiles pisotearán a Jerusalén, hasta que se cumplan los tiempos señalados para ellos” (*kai Ierousalēm estai patoumenē hupo ethnōn, ajri ou plérōthōsin kairoi ethnōn*). Los dos pasajes tienen en común la referencia a los gentiles, el verbo “pisotear” (*patein*), Jerusalén (la ciudad santa) y la referencia al tiempo (cuarenta y dos meses; los tiempos de los gentiles). Puesto que el discurso del monte de los Olivos tiene que ver con la destrucción de Jerusalén,<sup>633</sup> realizada en 70 d.C., el sentido más natural de “los tiempos de los gentiles” es todo el tiempo que Jerusalén ha quedado en manos de los gentiles, después de esa fecha. Entonces, la frase paralela de Apocalipsis 11:2 debe referirse al mismo período, el cual, por supuesto, ha durado mucho más de tres años y medio.<sup>634</sup>

Beale (1999:567) y Wilcock (1986:105), dos autores de incuestionables credenciales evangélicas, han señalado que los cuarenta y dos meses de 11:2 comenzaron cuando Jerusalén cayó ante los gentiles y seguirán hasta la venida de Cristo (Lc 21:24-25). De igual manera, el refugio de la iglesia perseguida (Ap 12:6,14) se entiende mejor con referencia a las tribulaciones de los fieles bajo el Imperio Romano, y a través de los siglos, hasta la tribulación escatológica final bajo el Anticristo. Curiosamente, en el relato de los dos testigos, el período correspondiente (11:3, mil doscientos sesenta días) parece

<sup>633</sup> Sólo en Mateo 24 los discípulos preguntan sobre “la señal de tu venida y del fin del siglo” (Mt 24:3, gr. *aiōnos*). En Marcos y Lucas preguntan sólo en cuanto al futuro del templo y de Jerusalén.

<sup>634</sup> Keener (2000:292, 319) aclara que Juan toma el lenguaje de Daniel no para informarnos sobre la duración del tiempo sino para aclarar a qué tipo de tiempo se refiere. Pikaza (1999:130-131) sugiere dos planos al respecto: en un plano, la época de conflicto ha durado largos siglos, pero en el plano de su verdad más honda, “los relojes del tiempo profético marcan de manera diferente”. En ese plano, los dos mil años son realmente cuarenta y dos meses. Por eso, según Pikaza, el Apocalipsis muestra mucha prisa, pero también mucha paciencia.

ser de agresión unilateral contra los impíos. Sólo al final, sin preaviso alguno, aparece la bestia y, para nuestra total sorpresa, mata a los testigos. Nada indica que este relato o el de las dos bestias (cap. 13) se refieren exclusivamente a una época remota posterior a los tiempos de Juan mismo.<sup>635</sup>

Ladd (1978:136-138) propone una solución salomónica a la pregunta formulada arriba respecto a la ubicación temporal a partir de la escatología del “ya” y el “todavía no”. Así, estos tres años y medio serían “el tiempo de la dominación del mal antes del fin”, pues estos pasajes tienen “particular referencia a los días finales del Anticristo” (136). Pero por otra parte Ladd dice que todos los sufrimientos de la iglesia son “una visión previa de las convulsiones finales por parte del Anticristo”, de modo que “todo el curso de los tiempos pueden ser vistos [sic] como el fin del fin” (137). Postula entonces “una clave fundamental para la comprensión de la profecía bíblica: los hechos escatológicos son prefigurados en hechos históricos” (1978:138; cf. Foulkes 1989:119).<sup>636</sup>

**¿Qué significa, entonces, este pasaje?** Hace más de medio siglo Martin Kiddle (1940:174-178) propuso aplicar a cualquier interpretación del Apocalipsis un toque de prueba que se resume en la pregunta: ¿qué mensaje pastoral traería a los fieles de Asia Menor a fines del siglo 1?<sup>637</sup> Puesto que el propósito de Juan era profundamente pastoral y práctico, Kiddle afirma que cualquier explicación que no tenga nada que ver con la vida y la lucha de aquellas comunidades tiene que ser equivocada. La iglesia vivía tiempos de peligro y urgencia, cuando cada palabra era importante, y podemos estar seguros de que Juan no incorporaría en su libro pasajes que no tuvieran sentido en su contexto pastoral. Entonces, Kiddle pregunta: ¿qué valor personal y práctico podría tener para los receptores, bajo tales circunstancias difíciles, saber que el templo se iba a reconstruir durante la gran tribulación?

En efecto, la pertinencia pastoral debe tomarse en cuenta como un principio hermenéutico, junto con los demás elementos históricos y lingüísticos. Alegría (1995:232) resume el probable mensaje para la iglesia bajo dos afirmaciones paradójicas: (1) a pesar de las pruebas, la iglesia será protegida; pero, (2) a

<sup>635</sup> Este argumento se refuerza si tomamos en cuenta que para Juan la bestia es, en primer término, el Imperio Romano (17:7-12), y la ramera, la ciudad capital (17:18). Tampoco olvidemos lo dicho anteriormente: en este intermedio, en los “tiempos finales” entre la sexta y séptima trompetas, Juan mismo se percibe como vivo y participante en la acción (ver comentario a 10:8-10, 11; Beale 1999: 486, 555, 786).

<sup>636</sup> Quizá esta tesis de Ladd debe invertirse para corresponder mejor a la perspectiva de Juan. Más que ver los acontecimientos cercanos como anticipos de eventos futuros, Juan se concentra fuertemente en su propio momento histórico, el cual tiene una proyección secundaria hacia futuros lejanos. La realidad del Imperio Romano sigue muy presente hasta el capítulo 18 (ver Stam 1978/1979).

<sup>637</sup> Si no fue mensaje para ellos, en su contexto, no puede ser mensaje para nosotros hoy, en nuestro contexto. La hermenéutica gramático-histórica señala que el mensaje para el nuevo contexto actual tiene que nacer del mensaje original y ser fiel al mismo (Cf. Fee-Stuart 1985:23, 52).

pesar de ser protegida, sufrirá persecución y hasta el martirio. El período de prueba será limitado y no será la última palabra. Esta interpretación descubre en estos dos versículos un mensaje de consolación, esperanza y desafío. Fiel a los mejores datos exegéticos, da al texto su sentido pastoral más coherente.

Según Gregory Stevenson, este texto está estructurado alrededor de tres pares de opuestos o contrastes: (1) adentro-afuera, (2) medido-no medido, y (3) adoradores-naciones.<sup>638</sup> Los adoradores verdaderos están dentro del santuario y serán protegidos por Dios. Esa clase de protección o preservación era uno de los significados comunes del acto de medir. En el mundo antiguo, como señala Stevenson, era muy común refugiarse dentro de un santuario para buscar la protección de la deidad. Los templos, tanto en Israel como en otros países, eran un lugar de asilo en tiempos de guerra o en situaciones de peligro. El simbolismo, entonces, representa la protección divina ante la oposición y la persecución. Igual que el sellado del capítulo 7, esta medición no significa ausencia de sufrimiento sino preservación en medio del sufrimiento. Ese parece haber sido el mensaje de esperanza para los fieles de Asia Menor.

Son innumerables los intentos de traducir cada detalle de este cuadro (santuario, altar, adoradores, atrio, ciudad) a equivalentes literales. Tales esfuerzos nacen de un mal planteamiento de la tarea hermenéutica. Como en otros pasajes del Apocalipsis, la pregunta: "¿Quiénes son?" (tan instintiva para nosotros como un reflejo pavloviano) no conduce a un entendimiento acertado del texto. Más que la identificación de los elementos debemos buscar la significación (¿qué significa el cuadro completo?). Es muy posible que Juan mismo no estuviera pensando en la identidad particular de cada cosa de su relato (la iglesia, los judíos, los judeocristianos, la iglesia apóstata, etc.) sino en el mensaje global de la escena.

Detrás de la mención específica del altar y de los adoradores parece estar implícita la contraposición entre los que adoran al Cordero y los que adoran a la bestia. Aunque la bestia y sus seguidores atacarán al pueblo de Dios, nunca lograrán destruir su realidad más profunda. Con el equilibrio que le caracteriza, Beale (1999:570) sugiere que los diferentes detalles apuntan a diversos aspectos del pueblo de Dios. La referencia al santuario (*naos*, quizás el lugar santísimo) les recuerda a los receptores que Dios mora en medio de ellos. El altar sugiere que, en Cristo, ellos son sacerdotes llamados a un culto sacrificial. La mención de los adoradores les recuerda que su adoración del Cordero está en pleno centro de su vida. A la vez, las tres oposiciones señaladas marcan linderos o límites porque los cristianos son un pueblo separado para Dios.<sup>639</sup>

<sup>638</sup> Ver G. Stevenson, *Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 107, Walter de Gruyter, Berlín, 2001.

<sup>639</sup> Mounce (1998:212) sostiene que el templo y el atrio exterior simbolizan a la iglesia bajo dos aspectos distintos: por un lado, como comunidad de fe protegida de influencias demoniacas, y por el otro lado, como comunidad vulnerable y perseguida. En esa polaridad Mounce ve una correspondencia con el sabor dulce y agrio del rollo que Juan tuvo que comer.

Es posible también que Juan esté reinterpretando para los cristianos el sentido de la destrucción del templo en el año 70 d.C. Mucha tradición judía atribuía al templo una inviolabilidad casi milagrosa; otros creían que, si el templo se caía, el mundo terminaría. Sin embargo, no ocurrió ninguna de esas dos cosas. Juan, entonces, reinterpreta esa experiencia amarga y esas sorpresas por medio de un contraste teológico entre el viejo templo ya destruido y el nuevo templo, indestructible, del pueblo de Dios en Cristo (cf. Collins 1990:1007).<sup>640</sup> Pablo Richard (1994:113) señala que vivimos entre la Jerusalén vieja, ya destruida, y la Jerusalén nueva, que está por venir, la cual no tendrá templo. Cristo logra salvar lo que en 70 d.C. no se pudo salvar.

### **¡AUN DONDE PARECE NO HABER BENDICIÓN, DIOS TIENE ALGO PARA NUESTRA VIDA!**

¿Qué habrá inspirado este pasaje en el corazón de Juan de Patmos y en las congregaciones de Asia Menor? Y hoy, ¿qué quiere decir el Espíritu a las iglesias de América Latina por medio de la visión del poderoso ángel con el librito, de los truenos censurados, del rollo agridulce que Juan tuvo que comer, y de las tres órdenes personales dirigidas a Juan mismo?

Nuevamente estamos ante un pasaje de difícil interpretación y, quizás, aún más difícil aplicación. No se trata de un texto lúcido y menos de uno que brilla con inspiraciones inmediatas para el próximo sermón. Sin embargo, sabemos que es Palabra de Dios. Sabemos también que tenemos que entenderlo y obedecerlo en medio de nuestra realidad y contexto actual. En verdad, quizás para nuestra sorpresa, el significado de este pasaje es tan rico y variado que sólo podemos mencionar algunos aspectos.

1) Una primera sorpresa de esta visión es que nos llama a *tomar en serio a los ángeles*. Nosotros también debemos aprender a ver ángeles. ¡Cuánto perdería el libro de Apocalipsis si le quitáramos todos los ángeles! Sin este coloso de ángel, con el pie derecho

<sup>640</sup> Pikaza (1999:130) acierta al afirmar que Juan alude indirectamente a la caída del templo terrestre para mostrar la novedad del templo espiritual en Cristo, que nunca caerá. Pikaza sugiere que Juan reinterpreta a Ezequiel y reasume, bajo las nuevas circunstancias, la misma tarea de construir y destruir. Con su profecía, Juan contribuye a construir ese nuevo templo sin discriminaciones y sin una dicotomía entre lo sagrado y lo secular (21:22).

sobre el mar y el pie izquierdo sobre la tierra, ¡cuánto consuelo y esperanza nos estaría faltando! En esta época de secularización, camino de la posmodernidad, sufrimos una grave miopía espiritual. Hace años Henry David Thoreau comentó que mientras los antiguos —con sus unicornios, centauros y esfinges— imaginaban más de lo que existía, nosotros, los modernos, no podemos imaginar ni la mitad de lo real.<sup>641</sup> Por eso, Eugene Peterson (1988:104) afirma que nuestra dificultad para entender a los ángeles no es un problema de fe sino de imaginación.<sup>642</sup>

Cuando el rey de Siria envió un escuadrón fuerte al pueblo de Dotán para capturar a Eliseo, y sus tropas cercaron ese pueblo (2R 6:13-18), el criado Guiezi se llenó de pánico. Eliseo le dijo: "No tengas miedo. Los que están con nosotros son más que ellos". Entonces Eliseo oró a Dios: "Señor, ábrele a Guiezi los ojos para que vea" (6:17). Y cuando Dios le dio vista al criado para que viera la realidad, éste "vio que la colina estaba llena de caballos y de carros de fuego alrededor de Eliseo".<sup>643</sup> En nuestro mundo actual, secularizado y tecnológico, necesitamos abrir los ojos aún más para ver el gran poder y gloria de nuestro Dios. Según Hebreos 11:27, Moisés se mantuvo firme "como si estuviera viendo al Invisible". Nosotros, en cambio, sufrimos ceguera de la visión de lo invisible.

Los ángeles no han tenido buena prensa en el mundo moderno. Suelen ser ridiculizados como figuras absurdas (las imágenes seráficas de las pinturas barrocas) o superfluas, casi siempre asociadas con el debate medieval sobre cuántos de ellos pueden

<sup>641</sup> Citado por Philip Yancey en *Christianity Today* (2 de abril de 2001):96; traducción libre.

<sup>642</sup> "La pérdida de los ángeles en el lenguaje de nuestra fe no se debe tanto a una atrofia de la capacidad de creer sino a una amnesia de la capacidad de imaginar" (Peterson 1988:105). Sin embargo, tampoco debemos fijar la vista en los ángeles sino mirar detrás de ellos a su Señor y Creador, quien es infinitamente más grande que ellos (Keener 2000:280, 284).

<sup>643</sup> El resto de la historia es también significativo porque prosigue el tema de "ver" y "no ver". En seguida, Dios castiga a los sirios con ceguera, y Elías, engañándolos, los conduce a Samaria donde quedan bajo el poder del rey de Israel. Entonces, Elías casi repite su oración anterior: "Señor, ábreles los ojos para que vean". El rey los quiso matar, pero Eliseo propuso más bien servir un tremendo banquete a las tropas enemigas. Dios tiene que abrir nuestros ojos para que podamos ver su poder sobrenatural (6:17) y nuestra realidad contextual (6:20). También abre nuestros ojos para ver a Cristo presente entre nosotros (Lc 24:31; cf. Ap 1:12-13).

bailar sobre la cabeza de un alfiler. Sin embargo, Lynn Harold Hough (1957:580), en el muy respetado *Interpreter's Bible*, nos sorprende cuando afirma:

Una de las necesidades más urgentes de las personas de nuestro tiempo bien podría ser algún equivalente espiritual de la visión del ángel que se para sobre tierra y mar... [Hoy] no sabemos alzar la mirada hacia las regiones de las realidades imperecederas... que tienen el más tremendo significado para nuestra vida... Hemos perdido el sentido urgente y decisivo del marco de referencia eterno... [Para los primeros lectores] este símbolo glorioso [del ángel poderoso] los levantó del nivel de las tragedias de su tiempo al nivel de la misma gloria eterna. Con eso dejaban de pensar sólo en el reino de César y comenzaban a pensar en serio sobre el Reino de Dios.

Ante este tema, Eugene Peterson (1988:104) plantea la pregunta de cómo hablar de Dios hoy en nuestra sociedad secularizada y tecnológica. Sin duda, eso no se logrará mediante mejores definiciones teológicas ni mejores argumentos teístas sino mediante la promoción de una poderosa renovación de la imaginación cristiana. Juan nos muestra cómo los ángeles pueden ayudarnos en ese proyecto. Según Peterson, "los ángeles son un medio bíblico para representar lo invisible". Creer en ellos significa (citando a Hendrikus Berkhof) reconocer que "el mundo es mucho más rico de lo que se puede ver en este planeta". Y todo esto tiene un fin práctico: "La estrategia de San Juan para guiarnos de la timidez al testimonio es llenar el trasfondo de nuestra imaginación con la visión de un ángel, proyectado sobre la pantalla de la fe" (p. 104).

No debemos olvidar, por supuesto, que se trata de una visión, ni pensar que este ser anónimo, de dimensiones cósmicas y piernas de fuego, existe fuera de la visión misma en la que es revelación del poder y de la gloria de Dios.<sup>644</sup> La Biblia habla de

<sup>644</sup> Algunos escritos apocalípticos afirman que los ángeles son creados de nuevo cada día, para desaparecer en seguida y aparecer en diversas formas ante los humanos (StrB 1:977; III:601; IV:2:1223).

los ángeles en tres sentidos distintos. En primer lugar, hay ángeles con nombre, como Gabriel, Miguel o los siete ángeles de la presencia, cuya realidad es objetiva. En segundo lugar, hay ángeles visionarios, como el ángel poderoso de nuestro texto, que aparecen ante el ojo de la fe para manifestar la grandeza de Dios. Y en tercer lugar (generalmente olvidados), están los ángeles que nos llegan en la persona del prójimo. Abraham y Sara recibieron a "tres hombres" en la puerta de su tienda (Gn 18:1-2). Abraham les lavó los pies, y Sara les preparó una sabrosa sopa. Sólo después se dieron cuenta de que habían recibido ángeles. Por eso se nos exhorta: "No se olviden de practicar la hospitalidad, pues gracias a ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles" (Heb 13:2). Estos ángeles con forma humana, sin alas, también deben ser una parte esencial de nuestra angelología.

En su poema "Jueves Santo", William Blake pide a Dios que no nos permita ser ciegos al "ángel que está a nuestra puerta". Es posible estar encandilados por el brillo de los ángeles que estamos viendo (o creemos estar viendo) y no reconocer al enviado de Dios que está ante nuestros ojos. Y si no respondemos a esos mensajeros del Señor que tenemos tan cerca, a nuestro lado, difícilmente Dios nos dará el privilegio de ver otras manifestaciones auténticas de sí mismo y de su gloria.

Una nota interesante de este ángel es que se lo identifica tres veces por los lugares donde tiene los pies (10:2, 5, 8). Aunque baja del cielo, desde donde Dios, en su soberanía, controla el proceso de los acontecimientos, no lo se identifica tanto por su origen celestial como por su firme posición sobre la tierra y el mar.<sup>645</sup> Esto nos recuerda a Juan mismo como un profeta con la cabeza en el cielo (5:11-12) y los pies en la tierra (6:1-8). A los siervos de Dios hoy también se les conoce por el lugar donde tienen los pies.

<sup>645</sup> En el Apocalipsis el mar es símbolo de peligro y caos. Juan en Patmos vivía rodeado de mar. Swete (1951:127) comenta sugerentemente que el ángel planta su pie en el mar como para desafiar la inestabilidad de las aguas. Aunque sabemos aquello de "caminante no hay camino sino estelas en el mar", también sabemos que en Cristo no estamos "arando en el mar" porque en el Resucitado nuestra labor no es en vano (1Co 15:58).

2) Al inicio de este pasaje, el poderoso ángel cumple dos funciones: le trae el librito a Juan y pega un tremendo grito (10:2-3). En seguida, de alguna manera, ese rugido de león se convierte en siete truenos cuyo mensaje Juan se apresta a transmitir. Sin embargo, una voz del cielo le ordena no escribirlo, dejándonos con la incógnita: ¿qué decían esos truenos? ¿Por qué Juan no pudo comunicárnoslo? ¿Y por qué sonaron, o por qué se incluyeron en el relato, si de todos modos no se nos iba a explicar el asunto? ¡Qué manera de picar nuestra curiosidad!

En medio de todo este misterio, podemos sacar, por lo menos, una conclusión segura: *siempre debemos recordar que sólo entendemos una parte de la verdad de Dios*. Es obvio que Juan mismo entendió el significado de los siete truenos porque iba a ponerlo por escrito, pero finalmente no lo hizo y el mensaje no llegó a nosotros. Juan mismo no entendía todo (impresionan las veces que Juan se confiesa ignorante en el Apocalipsis),<sup>646</sup> no incluyó todo, y Dios no quiso que incluyera todo en su libro. En todo discurso teológico debe ser axiomático —y máximamente en la interpretación del Apocalipsis— que sólo "conocemos de manera imperfecta" y "vemos de manera indirecta y velada, como en un espejo" (1Co 13:12).

En otra de sus valiosísimas meditaciones sobre este capítulo, Lynn Harold Hough, a quien acabamos de citar, señala que estos truenos son una representación de nuestro deseo de alcanzar respuestas completas y finales, tanto de las enseñanzas de este libro como de todos los aspectos del Reino de Dios (1957:580). Sin embargo, Hough dice que las palabras finales no nos corresponden a nosotros en esta vida humana. Aunque en el mismo universo suena un testimonio del Reino de Dios, lo entendemos sólo en parte. Los truenos de Patmos nos recuerdan que la verdad de Dios es infinitamente más grande que nuestra comprensión. Eso se aplica también a nuestras interpretaciones del

<sup>646</sup> Cf. el fascinante artículo de Syd Hielema, de Dordt College (1999).

Apocalipsis, siempre parciales e imperfectas. De nuevo, aquí sólo Dios puede pronunciar palabras definitivas.

Nunca debemos olvidar que conocemos sólo en parte. Creernos dueños de la “última palabra”, de respuestas finales sin cabos sueltos, en el fondo siempre tiene algo de idolatría. El evangelio no contesta todas nuestras preguntas ni resuelve todos nuestros problemas. Aun si alguien lograra un conocimiento completo y acertado de toda la Biblia (¡cosa imposible!), no entendería las muchas cosas que Dios no ha querido revelar, pues las “cosas secretas” pertenecen sólo a Dios (Dt 29:29). De igual manera, cuando algunos pretenden entender cabalmente todo lo que dice el Apocalipsis y explicar todo con actitud omnisciente, estos truenos nos advierten acerca del problema de ellos: simplemente *no saben que no saben*.

Bien señala Keener (2000:284) que aquí tenemos, precisamente, una de las palabras más importantes para todo intérprete del Apocalipsis. Según este autor, muchos “expertos” en profecía se permiten, lamentablemente, llenar los silencios bíblicos con cosas que el texto no dice, para satisfacer la curiosidad humana sobre el futuro. No obstante, nosotros debemos respetar los silencios del libro inspirado sin pretender ni anhelar saberlo todo.

3) Del mismo episodio de los truenos, y como corolario de su significado, podemos derivar otra enseñanza: *Dios quiere que aprendamos a callarnos cuando viene al caso*. Cristo mismo le había reiterado a Juan la orden de escribir sus visiones (1:13, 19), y sin duda Juan tenía un intenso deseo de compartir las mismas también con sus hermanos y hermanas de Asia Menor. Sin embargo, aquí Dios mismo le ordena guardarse esta revelación tan grande en vez de compartirla. Los truenos silenciados nos enseñan que no siempre es necesario decir todo lo que uno sabe o piensa, o todo lo que ha experimentado.

Frente a lo sagrado, corresponde una reticencia reverente. San Pablo, que no parece haber sido un hombre muy dado a vivencias extáticas, se negó a publicitar sus experiencias en el tercer cielo (2Co 13:1-7). Hoy día, es doloroso ver como muchas personas pretenden explotar sus bendiciones celestiales, sus visiones de

ángeles y demonios, y hasta viajes por el infierno de la mano de Cristo.<sup>647</sup> Si alguna de estas personas hubiera visto hoy día al ángel poderoso y escuchado los imponentes truenos, mañana estaría ante las cámaras de la televisión, y pasado mañana su historia se presentaría como un nuevo *best-seller* evangélico, con todo un despliegue publicitario para promocionar sus CDs y videos. Eso no es inherentemente malo, si edifica, pero las más de las veces ofende y va contra el profundo *mysterium* de lo sagrado, y olvida que a menudo es mejor guardar silencio y compartir los secretos del corazón sólo con Dios.

En realidad, la colossal grandeza del ángel poderoso y el ruidoso estruendo de sus truenos se dan en función del pequeño librito que trajo del cielo. Al fin de cuentas, nuestra fe no se basa en visiones y truenos sensacionales sino en la Palabra escrita y encarnada. Y el gigantesco ángel no vino para estornudar truenos sino para entregar un librito y reflejar la gloria del Dios que lo envió.

4) De este pasaje podemos entender también que *la historia es un misterio que tiene sentido*. Cuando el ángel alza su diestra y jura que no habrá más demora y que está por cumplirse el designio secreto de Dios (10:6-7), habla en nombre del Señor Soberano de toda la historia. En el Nuevo Testamento, un “misterio” significa algo que está más allá de las posibilidades de descubrimiento humano, pero que a su tiempo es revelado por Dios. La frase nos dice también que la historia tiene sentido, pero dicho sentido no es evidente ni se descubre en la superficie de los acontecimientos sino sólo cuando se conoce el “designio secreto” del que está sentado en el trono y al Cordero, quien abre los sellos. En los Evangelios sinópticos y las epístolas paulinas, “el misterio de Dios” es el conjunto del plan de Dios plasmado en el evangelio del Reino (González Ruiz 1987:139).

En la metáfora de Hough (1957:441), los hilos de la historia parecen ser una total confusión, pero Dios los está tejiendo en un

<sup>647</sup> Casi siempre estos relatos tienen mucho más de Dante que de la Biblia. Llama la atención que no existen paralelos de tales cuentos en el Nuevo Testamento, pero existen muchos, y muy parecidos, en la literatura apocalíptica extrabíblica.

tapiz que a la postre revelará el perfecto diseño de su plan eterno. La historia no tiene sentido a menos que el Cordero abra sus sellos y desate sus nudos. El Cordero es la clave secreta para el misterio de los siglos. La séptima trompeta, aquella en la cual el designio secreto de Dios alcanza su plena realización, revelará el sentido definitivo del proceso histórico. Entonces, el “misterio de Dios” culminará litúrgicamente en un solemne culto de entronización de Dios y de su Cristo (Thompson 1998:122).

Hans Lilje (1957:156), preso bajo Hitler, captó bien el mensaje de esperanza de esta visión de la historia. Frente a los horrores cada vez peores de su campo de concentración, el misterio de Dios le aseguraba que, aunque no lo pareciera, Dios y su Reino prevalecerían. “Cuanto peor la angustia de los días finales, más cerca está el día en que Dios al fin va a desvelar su misterio”. Así, esta visión nos inspira esperanza, a la vez que nos prepara para nuevas pruebas.

5) Otra lección que se desprende de este pasaje es que, *después de Cristo todo tiempo es tiempo final de decisión* (10:6-7). Siempre que se proclama la muerte y resurrección de Jesucristo, y su pronta venida (1:1, 3, 7), estamos cara a cara con la eternidad. Por eso, el Nuevo Testamento nos advierte que ahora mismo estamos viviendo en los últimos tiempos (1Jn 2:18; 1Co 10:11; Heb 1:2; 9:26; cf. Ap 1:1, 3).

No es fácil entender la solemne declaración que con la séptima trompeta “no habrá más demora” y culminará el gran designio de Dios, ya que después acontecen numerosos episodios (los dos testigos, toda la historia de la bestia, etc.), y la historia parece seguir su curso. Dicha declaración es, incluso, extraña, si tomamos en cuenta que a esta altura, en el umbral del fin, Juan mismo está vivo y activo, y tiene mucha tarea profética por delante.<sup>648</sup>

<sup>648</sup> Aquí conviene recordar la observación de Beale (1999:486, 555, 788), antes mencionada, que según 22:18 las plagas de las trompetas y las copas podrían caer sobre los contemporáneos de Juan mismo en el siglo 1 (ver nota 603). Obviamente, las mismas no se limitan a la gran tribulación final, todavía futura.

Sin pretender contestar todas las preguntas, podemos estar seguros de que el juramento del poderoso ángel aumenta fuertemente la urgencia de la proclamación profética. En las palabras de Charlier (1993 I:216), “en cualquier momento en que [la Encarnación] sea predicada, desaparece el tiempo de los interrogantes y de los plazos y le sucede la hora de las opciones”. Según Charlier, cada vez que se proclama el evangelio se prepara el terreno para que suene la séptima trompeta. En ese instante, como nos dice Hough (1957:579), el tiempo para lo tentativo se acabó; es la hora de “las grandes finalidades”, las decisiones últimas de vida y muerte antes de la acción final de Dios.

6) Este pasaje nos enseña, además, que *tenemos que asimilar la Palabra con todo nuestro ser y nuestra vida* (10:8-9). Juan, como antes Ezequiel, tenía que comerse el rollo para quedar comisionado a su tarea profética. En esto vemos que no basta meramente escuchar la Palabra, ni leer la Palabra, ni memorizarla y repetirla; tenemos que comerla. Aunque va a provocar amargura en el vientre, el hecho es que la Palabra está dada para que la comamos y asimilemos en lo más profundo de lo que somos y hacemos.

Detrás de este simbolismo extraño se sienten los sobretonos paradójicos del mal sabor que traería comer un libro (de papiro o pergamo de cuero animal, lo cual, obviamente, no abre mucho el apetito), que jamás podría ser dulce en el paladar.<sup>649</sup> Lo surrealista del simbolismo aumenta su dramatismo. El profeta, llámense Ezequiel, Juan u otro, tiene que “comerse” el mensaje,<sup>650</sup>

<sup>649</sup> El grabado de Durero titulado “San Juan tragándose el libro que le presenta el ángel” ilustra gráficamente este aspecto; en el bautisterio de Padua hay un bonito fresco del ángel con el librito y después de Juan cuando se lo mete a la boca. Aparte de Ezequiel y Juan de Patmos, no parece haber otros casos de ingestión de libros. En 4 Esdras 14:38-41, una voz le manda a Esdras abrir la boca y beber un líquido color de fuego, el cual le llenará de entendimiento. En otro libro apocalíptico, a Asenet se le ordena comer del panal de “las abejas del paraíso”, que le dará la inmortalidad (JosAsen 16:9; DiczM III:226; es 16:15 en Charlesw II:229). En otro sentido, puramente simbólico, algunos pasajes hablan de “comer” la Palabra de Dios (pero no un rollo), que es como la miel (Sal 19:10; 119:103; Pr 16:24; 24:13-14; Jer 15:16).

<sup>650</sup> Cf. el lenguaje aún más chocante de Juan 6:48-56 respecto a comer la carne de Jesús y beber su sangre.

digerirlo, apropiárselo existencialmente, dejarse impregnar por él, asimilarlo tan plenamente que llegue a ser la fuerza que controle toda su vida (Job 23:12; Jer 15:16). Este “comer” significa un acto de total identificación del profeta con el mensaje del cual es portador, un acto de sumisión al Autor y Señor de la Palabra profética; significa cumplir esa Palabra y asumir los riesgos de proclamarla (Arens y Díaz Mateos 2000:290). Como comenta Pablo Richard (1994:113), no basta con leer e interpretar la Palabra; hay que comerla, interiorizarla y practicarla hasta que llegue a ser carne y sangre de nuestra vida entera. Y en palabras de Pikaza (1999:129), el libro externo tiene que volverse libro interno.<sup>651</sup> Cuando esto ocurre, el poder de la Palabra viva, poder del Espíritu de Dios, llena la vida y el ministerio como un fuego ardiente (Jer 6:10-11; 20:9).

Muy bien comenta Hans Lilje (1957:157), citando a Bengel: “Quien no haya recibido y comido un librito, jamás puede profetizar; pero quien lo ha hecho, bien puede”. Es más, ¡ya no puede no profetizar!

La bendición que nos promete el prólogo (1:3) del Apocalipsis no es meramente para los que lo leen, lo entienden (o creen entenderlo) o lo explican. Es para los que se lo comen, para los que lo asimilan con todo su ser. Como todos los libros de la Biblia, y más que ningún otro, el mensaje del último libro del canon es una exigencia de obediencia radical. La bendición del Apocalipsis es para aquellos que ingieren, guardan y viven su mensaje.

7) De este pasaje podemos inferir también que *todo evangelio de pura dulzura es un evangelio falso*. Es importante mantener fielmente la dialéctica de dulzura y amargura (10:9-10), que es la dialéctica de juicio y gracia. Un evangelio de pura “dulzura” no es más que una pastilla analgésica, la “aspirina espiritual” de la gracia barata de un Cristo sin cruz. Bien advierte González Ruiz (1987:140) que el evangelio es “un dulce que indigesta”, pero

<sup>651</sup> La distinción entre “palabra externa” y “palabra interna” era clásica en los anabautistas; ver, por ejemplo, Hans Denck, “Retractación”, y Ulrich Stadler, “La Palabra viviente y escrita”, en Walter Klaasen 1985:110-116.

algunos tratan de envolverlo en dulzura para hacerlo más atractivo y esquivar sus exigencias. Sin la amargura de la cruz, nunca llegaremos al gozo y el poder de la resurrección. Por eso, el evangelio tampoco es un mensaje pesimista y derrotista; al final, la amargura no tendrá la última palabra.

Es bien conocida la cruzada de Dietrich Bonhoeffer contra la gracia barata. Menos conocida es la denuncia del anabautista Tomás Müntzer del “Cristo dulce como la miel”, que no quiere conocer “la rudeza de la cruz”.<sup>652</sup> En su sermón ante los príncipes (1524) acusó a los “sabios teólogos” de su tiempo de destacar la bondad y ternura de Cristo, y de desconocer su severidad.<sup>653</sup> En otro escrito, “De la fe simulada” (1523), dice Müntzer:

No hay que prepar [a la iglesia] por la ventana: así también, la base de la fe tiene que ser la totalidad de Cristo, y no sólo la mitad. Quien no desea aceptar al Cristo amargo está condenado a empalagarse de miel.<sup>654</sup>

Por algo al evangelio se le llama “sal”, pero nunca se le describe como azúcar. La Palabra de Dios no es ningún confite, y tampoco una pastilla tranquilizadora. Produce indigestión, estorba nuestra tranquila comodidad, desestabiliza toda nuestra vida.

Sin embargo, tiene que seguir existiendo una dialéctica. Lo dulce no quita lo amargo; la amargura no cancela la dulzura. Juan saborea el gozo de recibir la palabra divina y de profetizar en nombre del Señor, pero la denuncia del pecado y la proclamación del juicio divino no le produce gozo sino profundo dolor. Nadie que haya experimentado la gracia y la misericordia de Dios podría jamás gozarse en el sufrimiento ajeno, aun cuando se tratara del juicio divino contra los impíos. Cuentan que una vez un predicador joven le comentó a Spurgeon, un poco jactancioso,

<sup>652</sup> Delumeau 1977:44.

<sup>653</sup> Williams y Mergal 1957: 67.

<sup>654</sup> Williams 1983:73.

que había predicado un buen sermón sobre el infierno, a lo cual Spurgeon contestó: “¿Lo predicaste con lágrimas?”

8) Otra enseñanza de este texto es que *tenemos que saber dar una palabra profética para el momento en que vivimos* (10:11). Con la renovada comisión profética de 10:11, este importante interludio entre la sexta y la séptima trompeta articula su mensaje central: tanto Juan mismo (10:8–11:2) como la iglesia entera (11:3–13) están llamados a una misión de testimonio profético. El librito que consumió Juan (10:10) ahora consume a éste de pasión profética. La voz del cielo le dijo a Juan: “Tienes (*dei*) que volver a profetizar”. Es un deber ineludible, pero también una fuerza interior irresistible.<sup>655</sup> En todo tiempo, y principalmente en tiempos de decisión final (10:6–7) y severa tribulación (11:2,3), los cristianos debemos al mundo que nos rodea una Palabra viva del Dios viviente —una palabra profética! Arens y sus coautores (*CBI* 1694) captan el sentido de este interludio (10:1–11:13) en una frase lacónica: “De ser profeta se trata ahora”. Según Arens y Díaz Mateos (2000:289), estos tiempos finales (10:6) son tiempos de profecía.

Respecto a este tema es importante aclarar dos términos y corregir dos confusiones. En primer lugar, no debemos limitar el sentido de “testimonio” al aspecto verbal, es decir, a hablar de Cristo y del evangelio.<sup>656</sup> En efecto, los dos testigos (11:3–13) no pronuncian ni una palabra. Si fueran mudos, su testimonio sería exactamente igual. Ni Juan ni ellos “testifican” del evangelio con un mensaje de arrepentimiento y salvación. En el léxico de este libro, “testimonio” (*marturia*) significa la entrega total de la vida hasta la muerte, si viniera al caso. Por eso a Jesucristo se lo

<sup>655</sup> El llamado profético como una compulsión divina que actúa dentro del profeta se ve en Am 3:7–8; Jer 4:19; 6:11; 20:7–9; *OrSib* 3.162–164; 1Co 9:16–17 (Aune 1998A:573).

<sup>656</sup> Senior y Stuhlmueller (1985:422) observan que en las comunidades del Apocalipsis y 1 Pedro “el esfuerzo misionero de la comunidad primitiva no se consideraba como una actividad puramente verbal. El testimonio de una vida ciudadana vivida íntegramente (1 Pedro) o incluso la negativa profética a entrar en componendas... se consideraban genuino testimonio de la buena nueva...”. Según estos autores (414), ese “testimonio heroico y profético” era para Juan de Patmos un “púlpito” de confesión cristiana ante el mundo.

identifica como “el testigo fiel” (1:5), igual que al mártir Antipas (2:13).<sup>657</sup>

Por otra parte, sería un grave error suponer que “profetizar” consiste esencialmente en predecir el futuro (Stam 1998A:17–19). El futuro que Juan anuncia en el resto del libro es, mayormente, futuro cercano a su propia época. La esencia de su “profecía” no consiste en la predicción sino en la denuncia de la injusticia y en el anuncio de juicio para el mundo y salvación para los fieles. Bíblicamente, los profetas suelen morir asesinados, pero a nadie se le asesina por predecir el futuro, sino por denunciar el pecado y la injusticia. La profecía de los dos testigos tampoco consiste en vaticinar eventos futuros sino en ejercer el juicio divino sobre la maldad y en entregar su vida hasta la muerte.

Aunque el mensaje de los profetas a veces incluía realidades futuras que Dios les revelaba, ser profeta era (y es) muchísimo más que ser un vaticinador. El profeta es alguien que sirve de canal de comunicación entre Dios y los seres humanos. En el hebreo bíblico su título más común es *nabi*? (Gn 20:7), que probablemente significa “uno que ha sido llamado” (Albright), pero también “uno que llama”, es decir, alguien que habla y actúa de parte de Dios. Se le llama también “vidente” (*jozeh*; 1Cr 21:9), especialmente en 1 y 2 Crónicas. El profeta es un visionario, alguien que ve realidades que otros no ven, que ve todo como Dios lo ve. También se le llama “varón de Dios”, alguien (hombre o mujer; Ex 15:20–21) que pertenece al Señor y vive muy cerca del Señor.<sup>658</sup> Hoy día, todo esto corresponde a la descripción de cristianos fieles, llenos del Espíritu Santo.

Podemos encontrar otro perfil del testimonio profético en el llamamiento del profeta Jeremías que está por detrás de nuestro pasaje. El profeta sabe que Dios lo ha separado desde antes de nacer como mensajero suyo a todas las naciones (Jer 1:5). Cuando

<sup>657</sup> Cristo llama a Antipas “mi testigo fiel” (2:13; cf. 11:3, “mis dos testigos”). Sobre el tema de la misión como testimonio en el Apocalipsis, puede consultarse Stam 1998B:366–372.

<sup>658</sup> Ver Coenen III:414–416; *NIDNTT* 3:77–79; *HCBD* 884–885.

protesta por su juventud y su poca elocuencia, Dios le responde: "Vas a decir todo lo que yo te ordene. No le temas a nadie, que yo estoy contigo para librarte" (Jer 1:7-8). Entonces Dios extendió la mano, tocó su boca y le dijo: "He puesto en tu boca mis palabras. Mira, hoy te doy autoridad sobre naciones y reinos, para arrancar y derribar, para destruir y demoler, para construir y plantar (Jer 1:9-10; cf. 18:7-9; 26:12; Dt 18:18). El Señor ruge desde lo alto y manda a Jeremías profetizar (Jer 25:30). Igual que el llamado de Juan, la vocación de Jeremías es altamente política e internacional (Jer 1:5; Ap 10:11).<sup>659</sup>

El profeta Joel anunció que en los tiempos mesiánicos Dios derramaría ese mismo Espíritu sobre todos los miembros de la comunidad (2:28-29):

Después de esto,  
derramaré mi Espíritu sobre todo el género humano.  
Los hijos y las hijas de ustedes profetizarán,  
tendrán sueños los ancianos y visiones los jóvenes.  
En esos días derramaré mi Espíritu  
aun sobre los siervos y las siervas.

En el Antiguo Testamento, el Espíritu de Dios se impartía sólo a ciertos individuos escogidos (al Siervo de Yavé, Is 42:1; cf. 11:2; a David, 1S 16:13), no a todo el pueblo. Joel promete que cuando llegue el día del Señor (Jl 1:15; 2:2, 10-11, 30-31) Dios dará su Espíritu a todos, sin distinción de edad (hijos, jóvenes, ancianos), sexo (hijas, siervas) o condición socioeconómica (siervos, siervas; Jl 2:28-29). El Espíritu se dará en plenitud aun a los menos aventajados o calificados para tan grande don. El verbo "derramar", repetido dos veces, indica una efusión abundante del Espíritu (Is 32:15; 44:3; Ez 39:29; Zac 12:10). Es evidente por el contexto que la promesa tiene relación especial con el don

<sup>659</sup> Alexander Rofé, de la Universidad Hebreo de Jerusalén, señala que Jeremías tenía un buen conocimiento del acontecer internacional (HCBD 490b); J. Blenkinsopp indica lo mismo respecto a Amós (CBI 870c). Es muy impresionante el dominio que Juan de Patmos tenía de la realidad política, económica, social e ideológica del Imperio Romano (Stam 1978/1979).

profético. ¡En el Reino mesiánico todo el pueblo de Dios será portador del Espíritu de los profetas!

Esta promesa puede verse como la realización del anhelo de Moisés de que todo el pueblo fuera profeta (Nm 11:25-29). Lejos de ser un caso aislado, esta efusión del Espíritu sobre todo el pueblo es central en el nuevo pacto prometido por Jeremías y Ezequiel. Dios dará un nuevo espíritu a todos (Ez 11:19; 36:26-27) porque pondrá su propio Espíritu en ellos (Ez 37:14; cf. Is 59:21). La fuerza interior del Espíritu escribirá la ley de Dios en cada corazón, transformando los corazones de piedra en corazones de carne (Ez 11:19; 36:26-27). En palabras de Jeremías 31:33-34:

Este es el pacto que después de aquel tiempo haré con el pueblo de Israel —afirma el Señor—: Pondré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón... Ya no tendrá nadie que enseñar a su prójimo, ni dirá nadie a su hermano: "¡Conoce al Señor!", porque todos, desde el más pequeño hasta el más grande, me conocerán —afirma el Señor—.

Esta promesa (citada en Hebreos 10:16) afirma, igual que Joel 2, el carácter profético de todo el pueblo mesiánico del Señor. El derramamiento del Espíritu sobre toda la comunidad será tan abundante y tan transformador que el conocimiento de Dios fluirá espontáneamente de todos (HBC 646; Jl 2:28-29; cf. Dn 1:17; 2:19, 28). Dios promete aquí que su Espíritu transmitirá a todos el don profético (CBI 1025).

En el día de Pentecostés, Pedro afirma explícitamente y con toda claridad que esta promesa se cumplió.<sup>660</sup> En el cuerpo de Cristo ya no existe la discriminación (Gál 3:28) y el Espíritu es derramado copiosamente sobre mujeres y varones, viejos y jóvenes, esclavos y libres, judíos y gentiles (Hch 2:39). "Todos

<sup>660</sup> La promesa del nuevo pacto, afín a la efusión del Espíritu, también se cumplió en la pasión de Cristo (Mt 26:28) y en Pentecostés (Stam 1998A:51-61).

fueron llenos del Espíritu Santo<sup>661</sup> —dice Hechos 2:4— y comenzaron a hablar en diferentes lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse". Ahora, en Cristo, se cumple el antiguo sueño de Moisés: ahora todo el pueblo es profeta (Nm 11:25-29).

El sermón pentecostal de Pedro, constituyente para la iglesia que nace, puede compararse con el sermón inaugural de Cristo en Nazaret (Lc 4:16-20; HBC 990). En efecto, el sermón marca programáticamente la naturaleza y misión de la nueva comunidad como cuerpo de Cristo, y significa que la iglesia ha de ser para siempre pentecostal y profética. Al don del Espíritu debe seguir la exposición de la Palabra (2:14-36), la proclamación del evangelio para la conversión de las personas (2:37-40), y la formación de una comunidad de compromiso radical e integral (2:42-47; 4:32-37). Dicha comunidad habrá de ser poderosa en señales y maravillas (2:19,43; 4:30-33; 5:12; 6:8; 8:13), y la gente le tendrá, a la vez, respeto (2:47; 4:33; 5:13) y miedo (2:43; 5:11-13).

Desde Pentecostés, la iglesia es profética por naturaleza. Un testimonio no profético no puede ser un testimonio cristiano fiel. Cuentan que un evangelista dijo una vez que no tocaba los problemas políticos porque Dios lo había llamado "al ministerio 'evangelístico', no al profético". Por el contrario, Dios llama a toda la iglesia y a cada creyente a una presencia profética en medio del mundo. La iglesia, como dicen Arens y Díaz Mateos (2000:288), es una comunidad de profetas y testigos. Dios encargó a Ezequiel profetizar de tal manera que, aunque el pueblo no creyera, al menos sabría que entre ellos había un profeta (Ez 2:5; Beale 1999:550). La gente debe darse cuenta de la presencia profética de la iglesia en su medio.<sup>662</sup>

Al igual que Juan y los dos testigos, la iglesia de hoy está llamada a "profetizar acerca de muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes" (10:11), aunque eso signifique atormentar al

<sup>661</sup> Cf. 4:8, 31; 8:17; 10:44, 47; 11:15; 13:9, 52; 19:1-7 (HBC 990).

<sup>662</sup> No debe dejar de leerse, con mucha oración, el enjundioso capítulo (que nos parece, en sí, profético!) de Arens y Díaz Mateos, "Profeta, testigo y mártir" (2000:437-452).

mundo entero (11:10) y entregar su propia vida al martirio (10:7-10). Una iglesia que calla ante la corrupción y la injusticia es una iglesia infiel y cobarde. Y en la primera fila de los que no entrarán en el Reino de Dios están los cobardes y los infieles (21:8).

La tarea profética toma la forma de palabra y de acción. Los antiguos profetas generalmente acompañaban su palabra de denuncia y anuncio con gestos simbólicos también proféticos. Esas acciones proféticas a veces eran acciones performativas que hacían que se realizara la profecía, y en otros casos funcionaban como paráboles que aclaraban su mensaje. El profeta Juan realizó una acción simbólica antes de recibir su mandato de profetizar (10:10, comió el rollo), y en seguida se le ordenó realizar otra (medir el santuario, 11:1-2). En cambio, el ministerio de los dos testigos parece ser de pura acción profética, pues no pronuncian ni una palabra en todo el relato. La profecía siempre debe mantener esta correlación de palabra y acción. Como dice la canción, "no basta orar", y tampoco basta la sola profecía verbal sin acción profética (*ora et labora*; "a Dios orando y con el mazo dando").

9) Finalmente, el pasaje nos llama a vivir entre la seguridad del santuario y el riesgo de la calle (11:1-2). Una vez declarada la guerra contra los poderes del mundo (10:11), Juan anticipa la reacción violenta de éstos contra los fieles (pisotearán la ciudad santa), pero garantiza proféticamente la seguridad de la iglesia (medición del santuario). Juan sabía que su misión profética era una tarea altamente peligrosa, pero confiaba en la fidelidad y el poder de Dios para proteger a los que se negaran a adorar a la bestia para adorar en el altar del Señor de señores. Por eso, Juan ve a la iglesia aquí como asamblea de los fieles reunida para la liturgia (cf. 7:9-17; Comblin 1969:248). A partir de ese paradójico pronóstico de peligro y seguridad, Juan ofrece un mensaje de consolación, esperanza y desafío.

La seguridad que ofrece este pasaje no es una reclusión "escapista", para que nos quedemos pasivos frente a la maldad, sino una confianza que inspira osadía profética, para que nos

atrevamos a denunciar los poderes y potestades, con nombre y apellido. Aunque tengamos que sufrir persecución y muerte —y muchas veces luciremos débiles y, aparentemente, derrotados, como los dos testigos—, sabemos que la “citadela” (santuario medido) de nuestra fe nunca caerá en manos enemigas. Este conocimiento nos prepara para la lucha: seremos a la vez muy vulnerables (habrá persecución y lucha), pero en nuestro Dios seremos invencibles (se ha medido el santuario).

Precisamente eso les va a suceder a los dos testigos en el siguiente relato. Después de sus sensacionales despliegues de poder (11:3-6), que no eran el secreto de su victoria ni podían otorgarles verdadera seguridad, ellos pasan por la máxima vulnerabilidad de la muerte y el vituperio (11:7-10), para pronto ser vindicados por Dios (11:11-13). Si bien la primera visión (11:1-2) podría dar la imagen de que los fieles están recluidos y atemorizados en el santuario mientras la tormenta ruge afuera, aquí vemos que estos dos siervos de Dios no están escondidos en ningún lugar secreto, sino que están en la calle, en plena lucha contra los enemigos. Ese es el tipo de “seguridad combativa” que el profeta ofrece a los fieles al entrar en el período de tribulación. Los testigos proféticos del Cordero tienen que estar presentes en aquellas calles de la ciudad pisoteada por los gentiles y en su plaza pública. Ahí presentes, ningún poder de la tierra o del infierno podrá destruir su testimonio.

### b. Segundo interludio: los dos testigos, una parábola del testimonio profético (11:3-14)

<sup>3</sup>Por mi parte, yo encargaré a mis dos testigos que, vestidos de luto, profeticen durante mil doscientos sesenta días.” <sup>4</sup>Estos dos testigos son los dos olivos y los dos candelabros que permanecen delante del Señor de la tierra. <sup>5</sup>Si alguien quiere hacerles daño, ellos lanzan fuego por la boca y consumen a sus enemigos. Así habrá de morir cualquiera que intente hacerles daño. <sup>6</sup>Estos testigos tienen poder para cerrar el cielo a fin de que no llueva mientras estén profetizando; y tienen poder para convertir las

aguas en sangre y para azotar la tierra, cuantas veces quieran, con toda clase de plagas.

<sup>7</sup>Ahora bien, cuando hayan terminado de dar su testimonio, la bestia que sube del abismo les hará la guerra, los vencerá y los matará. <sup>8</sup>Sus cadáveres quedarán tendidos en la plaza de la gran ciudad, llamada en sentido figurado Sodoma y Egipto, donde también fue crucificado su Señor. <sup>9</sup>Y gente de todo pueblo, tribu, lengua y nación contemplará sus cadáveres por tres días y medio, y no permitirá que se les dé sepultura. <sup>10</sup>Los habitantes de la tierra se alegrarán de su muerte y harán fiesta e intercambiarán regalos, porque estos dos profetas les estaban haciendo la vida imposible.

<sup>11</sup>Pasados los tres días y medio, entró en ellos un aliento de vida enviado por Dios, y se pusieron de pie, y quienes los observaban quedaron sobrecogidos de terror. <sup>12</sup>Entonces los dos testigos oyeron una potente voz del cielo que les decía: «Suban acá». Y subieron al cielo en una nube, a la vista de sus enemigos.

<sup>13</sup>En ese mismo instante se produjo un violento terremoto y se derrumbó la décima parte de la ciudad. Perecieron siete mil personas, pero los sobrevivientes, llenos de temor, dieron gloria al Dios del cielo.

<sup>14</sup>El segundo ¡ay! ya pasó, pero se acerca el tercero.

*Los pastores maya-quiché nos hacen vivir este pasaje.* Hace unos años, en un seminario de pastores maya-quiché, en Totonicapán, Guatemala, decidimos dramatizar algunos pasajes del Apocalipsis. La escenificación de la historia de los dos testigos fue inolvidable. Arrojó una luz que ningún comentario podría lograr, porque dio vida al dramatismo del relato.

Salen los dos testigos al escenario soplando llamas de fuego contra cada enemigo que se les acerca. El piso pronto queda cubierto de cadáveres carbonizados por estos dragones. ¡Que “testimonio” más extraño y problemático! Los dos testigos, juntos en todo, alzan sus manos al cielo para parar las lluvias. Otro gesto hacia el río, ahí cerca, cambia todo el agua restante en sangre. Uno del público, de los que no habían muerto quemados, va a hacer una taza de café, pero de la canilla sale sangre en vez de agua. ¡Eso sí era un castigo terrible: ya ni café se puede hacer!

En eso, sin ningún aviso, sale la bestia, moviendo sus brazos en furiosos golpes de karate, pero los dos testigos están tranquilos. Respiran profundamente, luego exhalan, ¡y ahora no les sale fuego! ¡No hallan cómo defenderse de la terrible bestia! La bestia los mata. Los dos testigos caen al suelo junto a todas esas víctimas que ellos han matado. En seguida comienza una tremenda fiesta india alrededor de ambos muertos. Los celebrantes dan

patadas a los cadáveres, los vituperan con palabras gruesas (evangélicamente disfrazadas), comparten entre ellos regalos y beben cada vez más chicha.

Y entonces viene una nueva sorpresa. Para asombro de los celebrantes, uno de los testigos muertos abre los ojos, y el otro mueve su pierna derecha. Los dos testigos se levantan —juntos en la resurrección como en la muerte— y los celebrantes impíos se caen hacia atrás del susto. ¡De repente se terminó su fiesta! En seguida una voz (desde un cuarto ubicado al lado) llama: “Vengan acá”; y los dos testigos se dirigen triunfantes a la presencia del Señor. En seguida, todos los sobrevivientes se levantan y exclaman: “¡Gloria a Dios! ¡Gloria a Dios!”

Un acercamiento hermenéutico nos ayudará a interpretar nuestro texto. No olvidemos, en primer lugar, que el Apocalipsis es sobre todo un libro de visiones, muchas de ellas de carácter muy dramático y hasta cinematográfico. Para entender dichas visiones tenemos que emplear el don divino de la imaginación. Aunque es casi imposible que una visión sea totalmente literal (p.ej., en 11:1-2, ni los más literalistas afirman que Juan salió realmente con una vara a medir el templo, el cual, en efecto, ya no existía; aun los mismos dispensacionalistas suelen interpretar simbólicamente el fuego de 11:5), es cierto que muchas visiones remiten a algún referente externo real, a veces mezclado con detalles metafóricos (p.ej. 19:11-16: Cristo vendrá realmente, pero no a caballo). Sin embargo, otras visiones tienen un carácter similar al de las parábolas, sin referencia a eventos específicos o realidades existentes (p.ej., el trono de 4:2 no corresponde a ningún mueble existente fuera de dicho relato parabólico, y el relato de 8:1-5 no describe ningún acontecimiento que vaya a ocurrir en algún momento en el cielo sino que simboliza la importancia y eficacia de la oración en todo momento).

Entre quienes creemos en la inspiración verbal de las Escrituras<sup>663</sup> existe la tentación de interpretar literalmente todo lo que se pueda, aun cuando dicha interpretación no representa el mejor sentido del pasaje ni parece reflejar la intención del autor.<sup>664</sup> Por el contrario, nuestra convicción respecto a la inspiración bíblica debe motivarnos a buscar siempre su sentido más fiel, sea literal o figurado. En efecto, hay sectas más literalistas que cualquiera de nosotros. Los testigos de Jehová interpretan “hoy te he engendrado” como el nacimiento literal del Hijo; los mormones concluyen que Dios tiene cuerpo a partir de las descripciones antropomórficas (con ojos, boca, mano o espalda) de Dios. No hay ninguna virtud en tomar literalmente lo que es simbólico, y ningún pecado en tomar simbólicamente los textos que, en efecto, lo son. Tampoco se trata de lograr un máximo de interpretaciones literales, como si eso expresara más fe en Dios. Se trata de entender fielmente el texto, en sus

propios términos. En la interpretación del Apocalipsis, debemos respetar la rica variedad del simbolismo que adorna el libro y comunica su mensaje.

Un segundo error es pensar que toda visión en el Apocalipsis es, necesaria y automáticamente, “predictiva” respecto a eventos futuros. Típicamente, los verbos en las visiones están en tiempo pasado, en referencia al momento en que Juan las vio, y no representan siempre acontecimientos futuros.<sup>665</sup> Es obvio que las visiones del Hijo de hombre (1:12-17), del trono y del Cordero (caps. 4-5), y de la ofrenda de nuestras oraciones (8:1-5) no intentan describir eventos futuros. La visión de la bestia y la mujer (cap. 12) tampoco es predictiva, ya que no sólo se refiere al pasado (el nacimiento de Jesús) sino que también cambia ese pasado respecto a la realidad histórica (Jesús no fue arrebatado al cielo al nacer). La tarea en cada caso es determinar la interpretación más fiel del pasaje bajo estudio.

Por otra parte, las visiones del Apocalipsis son siempre mensajes a las siete congregaciones de Asia Menor, y la buena interpretación comienza con la búsqueda de ese sentido contextual original. En el caso de los dos testigos, al igual que en la medición del santuario en 11:1-2, la pregunta fundamental tiene que ser: ¿qué puede haber significado este pasaje para Juan de Patmos y para “Fulano” de Éfeso?

En el tema central de todo este intermedio entre la sexta y la séptima trompeta podemos encontrar una clave decisiva. En efecto, aquí se trata del ministerio profético en tiempos de tribulación, primero el de Juan mismo (10:1-11:2) y después el de los dos testigos (11:3-13). Ambos pasajes eran mensajes para los primeros lectores —en vísperas de la época de persecución que comenzaba— sobre su propia misión profética a finales del siglo 1.<sup>666</sup> Y ambos pasajes nos hablan también a nosotros hoy, cuando buscamos “el mensaje del mensaje” (el mensaje para hoy del mensaje de ayer) para las nuevas realidades en que nos toca vivir.

Este pasaje plantea un dilema muy particular. Por razones literarias, parece imposible interpretar el relato simbólicamente (p.ej.: los dos testigos son la iglesia, y el fuego de su boca, la predicación), porque destruiría totalmente la lógica narrativa de esta historia. El intento de traducir todos sus detalles a equivalentes externos (extratextuales) termina por hacer desaparecer el mismo drama y traiciona sistemáticamente la fidelidad al sentido del texto.<sup>667</sup> Pero por

<sup>663</sup> Un ejemplo de este principio es 13:16-18, que en ningún momento afirma que una futura bestia marcará a todos con su nombre y su número. Sólo dice que “marcó” (pretérito), es decir, en la visión que Juan vio antes de escribir. Luego, nosotros decidimos si predice algo futuro o no.

<sup>664</sup> No debemos olvidar que en este punto del desarrollo del Apocalipsis, inmediatamente antes de la trompeta final, Juan mismo sigue estando vivo y activo, con una gran misión profética por delante.

<sup>665</sup> El esfuerzo de Beale (1999:579-608) en su excelente comentario puede verse como una *reductio ad absurdum* de la interpretación simbólica de este pasaje. Donde el texto dice “dos testigos”, Beale sustituye sistemáticamente por “la iglesia”, de modo que la muerte de los testigos representa los períodos en que la iglesia parece haber muerto, y la resurrección de los testigos

<sup>663</sup> Ver Stam, “Inspiración”, en DIB 301-303.

<sup>664</sup> Sobre los problemas de hablar de la “intención del autor”, ver Stam 1995C:63-68.

otro lado, razones teológicas hacen muy difícil entender todo el pasaje de manera literal. Después del ministerio, muerte y resurrección de Jesús, es imposible concebir el testimonio profético en los términos literales de este pasaje. Soplar fuego para matar gente, castigar a la humanidad con sequías prolongadas, convertir el agua en sangre y “herir la tierra con toda clase de plagas” no son “métodos de evangelización” compatibles con la enseñanza y el ejemplo de Jesús.<sup>668</sup> Este dilema invalida también todo intento de ver en este relato una profecía predictiva referente a dos individuos específicos que aparecerían al final de la historia para realizar los actos terroristas que aquí se les atribuye.<sup>669</sup> Tomado literalmente, el pasaje sería la negación misma del evangelio.

Una característica extraña de este relato es que no asigna la más mínima importancia al mensaje de estos dos profetas. Si entendemos la función profética en términos de denuncia y anuncio, palabra y acción, la de estos dos testigos parece limitarse, según el texto, a ejercer el juicio divino mediante acciones proféticas. La anomalía no es sólo que el texto no revela lo que podría haber sido el contenido de su discurso verbal, sino que no hay nada que sugiere que tal actividad verbal se haya realizado.<sup>670</sup> Si los dos testigos fueran totalmente mudos, el relato no cambiaría en nada. El drama viene en forma de pantomima, sin palabras. Esto marca un contraste marcado respecto a otros escritos apocalípticos donde los profetas escatológicos confrontan al anticristo con largos discursos, tanto antes como después de haber resucitado (*ApElías* 4.7-19; 14.9-15.7). El énfasis en 11:3-6 recae totalmente sobre las proezas prepotentes de los testigos contra sus enemigos, lo cual contrasta tanto más con su repentina muerte y humillación. Todo corresponde a un ambiente de conflicto violento. Los testigos parecen querer destruir a los enemigos que les amenazan, en contraste con la idea de juzgar a los pecadores por sus pecados.

Proponemos otra manera de interpretar esta dramática historia. Podemos dar a todas las frases su sentido natural, y respetar el estilo global del pasaje, si entendemos que todo el relato en su conjunto es una especie de parábola sobre la misión profética en tiempos de tribulación (incluida la última).<sup>671</sup> Esta

representa períodos de renovada vitalidad de la iglesia. Con eso desaparecen los dos testigos y, con ellos, todo el drama del pasaje. La gran mayoría de los comentaristas trata de suavizar el lenguaje del texto, a menudo convirtiéndolo en lo contrario. Salguero (1965:418) llega a hablar de “la acción bienhechora” de los dos testigos.

<sup>668</sup> Interpretar a los dos testigos como judíos que evangelizan a otros judíos no disminuye en nada este problema de la interpretación literal del pasaje.

<sup>669</sup> Sweet (1979:186) observa que Juan aquí confirma las acusaciones paganas de que los cristianos eran causa de incendios, hambrunas y plagas.

<sup>670</sup> Ni su vestido de cilicio (11:3) ni los términos “profeta/profetizar/profecía” implican, necesariamente, un ministerio oral.

<sup>671</sup> Para Aune (1998A:586), se trata de una narrativa profética con carácter esencialmente parabólico y alegórico; según Beale (1999:557), es “una parábola dramatizada”. Farrer (1964:136) la llama “alegoría sobre los destinos de la iglesia y el ministerio”; Rowland ve aquí “un paradigma

clave nos libera de vanos intentos de volver simbólicos todos los detalles del relato, suavizar su significado o suponer que estas cosas pasarán literalmente en algún momento futuro. Bauckham (1993A:274) recomienda no tomar el pasaje ni demasiado literalmente ni demasiado alegóricamente, sino como parábola. Según Bauckham, no es vaticinio de horribles cosas futuras sino un desafío para asumir el papel profético al cual Dios nos llama. No es una historia que predice el futuro, sino que lo va creando.

Con este enfoque la pregunta crítica viene a ser otra: ¿qué enseñaba esta parábola a las comunidades de Asia Menor sobre su misión profética y su fidelidad cristiana? ¿Y qué nos enseña a nosotros hoy?

### i. *Descripción de los dos testigos (11:3-6)*

La introducción del nuevo relato (11:3) con un verbo en primera persona singular (*dôsô*, “yo daré”; “yo encargaré” NVI) es muy abrupta. De repente, todo ha cambiado: el texto pasa de tener a Juan mismo como sujeto implícito (11:1) a tener a Dios como sujeto implícito (11:3). Del verbo pasivo impersonal, tiempo pasado (*edôthê*, “se me dio”; 11:1) salta a un verbo activo, tiempo futuro (“daré”), y en seguida vuelve otra vez al tiempo presente, con los testigos como sujeto verbal (11:4-6). En efecto, la acción corresponde al mismo período temporal de 10:1-11:2, donde los verbos principales venían en tiempo pasado (aoristo). Posiblemente, el tiempo futuro de “daré” y “profetizarán”, en 11:3, se debe al futuro con que terminó el largo relato anterior (“pisotearán”, 11:2).<sup>672</sup>

Los dos testigos son introducidos con el artículo definido, como si ya fueran conocidos, quizás porque los lectores reconocían las muy amplias tradiciones judías sobre profetas escatológicos (que generalmente morían violentamente). Juan, sin embargo, no sigue ninguna de esas tradiciones sino que reinterpreta todo, como ya comenzamos a sospechar con el dramático “yo daré” de 11:3. Desde el principio el relato enfatiza que es Dios mismo quien comisiona y envía a estos dos testigos. Por eso los llama “mis testigos” (cf. Antipas, “mi testigo fiel”, 2:13). Los mismos son comisionados, específicamente, para profetizar, igual que Juan mismo (10:11). Su vestimenta de cilicio<sup>673</sup> puede indicar su condición de profetas (2R 1:8; Jon 3:6; Zac 13:4; Mt 3:4), la austeridad de sus vidas (Richard 1994:115: sayal simboliza

para el verdadero testimonio cristiano” (1988:79) y “una forma pintoresca de hablar del verdadero sentido del presente” (1982:389). Pablo Richard lo describe como sociodrama (1994:114).

<sup>672</sup> Es posible que “daré”, en futuro, corresponda al tiempo verbal de otros textos que están detrás de este pasaje, como Dt 18:15, 18 (“levantaré entre sus hermanos un profeta...”).

<sup>673</sup> El cilicio (*sakkos*; cf. “saco”) era una tela hecha de pelo de cabra o camello; la de pelo de cabra era, muchas veces, negra, muy oscura (DIB 115; Aune 1998A:611; HCBD 956). Con esta tela se hacían sacos para guardar granos y la ropa más cruda para los muy pobres, un vestido muy áspero e incómodo.

pobreza) y su protesta profética contra la sociedad (Salguero 1965:416; Keener 2000:294; cf. Mt 11.21). Su ministerio durará “mil doscientos sesenta días” (11:3), evidentemente los mismos “cuarenta y dos meses” en los que Jerusalén sería pisoteada por los gentiles (11:2).<sup>674</sup> El cercano paralelismo textual con Lucas 21:24 indica que estos términos tradicionalmente simbólicos se refieren a todo el período de dominación extranjera de Jerusalén, desde 70 d.C. hasta el final de “los tiempos de los gentiles”.<sup>675</sup>

La tradición judía tardía a menudo esperaba un solo testigo escatológico. Aquí son dos, no sólo por la importancia que Juan asigna a Josué y Zorobabel (11:4) sino también por el requisito legal de que los testigos debían ser dos (Dt 17:6; 19:15; Nm 35:30; Mt 18:16; Jn 8:17-18). Por eso, los judíos solían enviar sus emisarios en pareja, y Jesús envió a sus discípulos, testigos del Reino (Lc 9:6), de dos en dos (Mr 6:7; 14:13). Los apóstoles también salían juntos (Hch 3:1; 13:2) y cuando se separaban cada uno escogía a otro colega para que lo acompañara (Hch 11:39-40). El número “dos” corresponde al testimonio al que están llamados estos siervos del Señor.

Estos dos testigos, sin embargo, son llamados no sólo a testificar sino también a profetizar (11:3, 6, 10; cf. 11:18). En todo el pasaje Juan correlaciona testimonio y profecía. Según lo que aparece en el relato, ambos testifican y profetizan sin decir ni una sola palabra. Su testimonio en acciones implica juicio contra las fuerzas de maldad de su tiempo.<sup>676</sup> Es profético por ser un mensaje de justicia y juicio de parte de Dios (cf. 10:11). Es obvio que los dos testigos no pasan tres años y medio vaticinando el futuro y que no los matan por eso. Mueren por denunciar, en gestos dramáticos y violentos, la corrupción y el pecado del sistema imperante.<sup>677</sup> Con esta correlación de testimonio y profecía, este pasaje nos enseña que nuestro testimonio tiene que

<sup>674</sup> Ver arriba, bajo 11:2.

<sup>675</sup> Es importante recordar de nuevo que en todo este interludio inmediatamente anterior a la séptima trompeta (10:7; 11:15) Juan mismo está activo, con toda una nueva etapa de ministerio profético por delante (caps. 12-22), y que, según 22:18, las plagas escritas en el libro (trompetas, copas) se aplican a los lectores contemporáneos del autor (Beale 1999:486, 555, 786). En esa perspectiva —que parece ser la de Juan mismo—, los futuros “daré” y “profetizarán” (11:3) se refieren a un tiempo venidero próximo, no final (a siglos del tiempo del libro, cosa que jamás se le ocurrió a Juan). Es significativo también que ni Lc 21 ni Mr 13 ni Mt 24 hablan de una restauración de Jerusalén y del templo después de cumplirse “el tiempo de los gentiles”. Lo que sigue directamente a la ocupación pagana de Jerusalén es la venida de Cristo (Lc 21:24-28), sin ninguna referencia a un futuro estado israelí.

<sup>676</sup> Puesto que en seguida Juan asociará la bestia con el Imperio Romano (13:1; 17:7-11), Comblin (1969:209-210) interpreta el testimonio de los dos testigos como resistencia al Imperio Romano, como referencia histórica inmediata (además de su sentido transhistórico). Acerca de la misión como resistencia, ver Stam 1998B:372-378.

<sup>677</sup> Según Minear (1968:99), este pasaje describe la profecía cristiana como la confrontación entre la idolatría y la verdad revelada por Dios a sus profetas. Toda profecía bíblica es antiidolátrica e iconoclasta (cf. Stam 1999A:58-59, 111-113, 124-125, 134-136).

ser profético, y nuestra presencia profética tiene que testificar del Reino de Dios y su justicia.

En 11:4 Juan identifica a los dos testigos: “Estos son los dos olivos y los dos candelabros” (*houtoi eisin hai duo elaiai kai hai duo lujnai*). Es una clara referencia a la visión nocturna de Zacarías sobre un candelabro de oro, con un depósito encima, abastecido continuamente por el aceite de dos olivos que están a su lado (Zac 4:1-6). Zacarías aclara que los dos olivos son el sacerdote Josué (levita) y el gobernador Zorobabel (de linaje davídico), quienes estaban reconstruyendo el templo y el altar (Zac 3:1; 4:6-14; Esd 3.2). Aunque el texto de Zacarías habla de un solo candelabro, Apocalipsis 11 habla de dos, para corresponder a los dos testigos. Al igual que los dos olivos de Zacarías, los dos testigos de Apocalipsis “permanecen delante del Señor de la tierra” (Zac 4:14; Ap 11:4). Esta frase es típicamente profética (cf. 1 R 17:1) y por eso es apropiada para los dos testigos de Apocalipsis 11.

Después del anuncio de los dos testigos en 11:3, el versículo 4 es una sorpresa. El texto de Zacarías no parece tener nada que ver con profetas escatológicos.<sup>678</sup> Hasta donde narran los textos bíblicos, ni Josué ni Zorobabel realizaron milagros como los que se atribuyen tan dramáticamente a los dos testigos, ni eran considerados profetas. Tampoco sabemos que hayan muerto martirizados. Evidentemente, aquí se los destaca porque eran dos, porque eran muy unidos, y porque estaban llenos del Espíritu de Dios.

Lo que sigue en 11:5 es aún más sorprendente: los dos testigos lanzan fuego por la boca y consumen en llamas a cualquier enemigo que les amenaza. Esta es una frase tan difícil de espiritualizar mediante una interpretación simbólica como de entender literalmente. El problema se complica aún más por el paralelismo enfático de las dos frases del versículo (gr.):

11:5A: Si alguien quiere hacerles daño,  
fuego procede de la boca de ellos  
y consume a sus enemigos.

11:5B: Y si alguien quisiera hacerles daño,  
de la misma manera ha de morir.

La estructura repetitiva del pasaje, que no ocurre en otros versículos de 11:3-6, da un énfasis abrumador al conflicto violento del contexto y al efecto mortífero del soplido de los dos testigos.<sup>679</sup> ¡Esta no es exactamente una manera

<sup>678</sup> Aunque mucho más tardía que el Apocalipsis, y con poca frecuencia, una tradición judía contemplaba un retorno de Josué y Zorobabel como profetas escatológicos (StrB III:811, targum a Zac 4:14).

<sup>679</sup> Aunque generalmente el estilo de Juan se caracteriza por el paralelismo (p.ej., las siete cartas, los cuatro jinetes, las cuatro primeras trompetas y copas), en 11:3-6 hay cierta irregularidad de estructura. La transición de 11:3 a 11:4, y después de 11:4 a 11:5, es abrupta. De nuevo, 11:6 tiene una estructura básicamente paralela, pero sin la fuerza dramática de 11:5. Esto destaca tanto más la combatividad agresiva de los dos testigos.

de “ganar almas” o de “amar a los enemigos”! Es, más bien, la más rotunda contradicción del ideal de martirio que Juan viene inculcando. En vez de compartir el sacrificio de Cristo y aceptar el martirio, estos dos testigos matan a sus perseguidores.

El trasfondo de estas frases es muy difícil de explicar, ya que ninguno de los profetas antiguos jamás sopló fuego para matar a sus enemigos.<sup>680</sup> Por el contrario, el paralelo más cercano son los caballos de la sexta trompeta: “Por la boca echaban fuego, humo y azufre” (9:17), y murió la tercera parte de la humanidad “a causa de las tres plagas de fuego, humo y azufre que salían de la boca de los caballos” (9:18). Puesto que la sexta trompeta es el contexto inmediato del interludio sobre testimonio profético (10:1–11:14), es obvio que los dragones de 9:13–21 deben tener algo que ver con los también “dragones” de 11:5.<sup>681</sup>

En el Antiguo Testamento, el único que sopla fuego es Dios mismo (Job 4:9; Sal 18:8,13; cf. Dn 7:10–11; Jl 2:3; Lev 10:2; *OrSib* 3.72–73).<sup>682</sup> Según Isaías 11:4, el “retoño” mesiánico “matará al malvado con el aliento de sus labios” (cf. *1 En* 62.2), aunque no describe ese aliento como fuego. En el Nuevo Testamento, Pablo usa un lenguaje de confrontación violenta similar (cf. Ap 11:5) al referirse a la segunda venida de Cristo: Cristo matará al hombre de maldad “con el soplo de su boca” (2Ts 2:9). Sin embargo, en ese pasaje es Cristo quien destruye a la bestia, mientras que en Apocalipsis 11 son los dos testigos quienes matan a muchos, hasta que la bestia los destruye a ellos. Pablo tampoco identifica el “aliento” de Cristo con el fuego. Bíblicamente, el Mesías no sopla fuego.

En cambio, un escrito apocalíptico de fines del siglo 1 (igual que nuestro Apocalipsis) apunta a una tradición judía que parece aclarar este versículo.<sup>683</sup> En la sexta visión de *4 Esdras* el hombre del mar (figura mesiánica) carboniza a todos sus enemigos con el fuego de su boca:

He aquí, el hombre voló con las nubes del cielo, y dondequiera que miraba, todo temblaba, y dondequiera que la voz de su boca sonaba, todos los que oían su voz se derretían como la cera se derrite cuando siente el calor del fuego... Después miré y he aquí que, cuando él vio la multitud que se le acercaba, ni alzó la mano, ni tomó espada ni otra arma de guerra. Sólo vi

<sup>680</sup> El hacer bajar fuego del cielo (1R 18:38; 2R 1:10–15) no es un paralelo muy convincente, porque no explica cómo el mismo aliento de los dos testigos (su vida, su ser) podría ser fuego destructor.

<sup>681</sup> El griego de ambos pasajes es casi idéntico: *ek tōn stomatōn autōn ekporeuetai pur; puros... tou ekporeuomenou ek tōn stomatōn autōn* (9:17–18); *pur ekporeuetai ek tou stomatos autōn* (11:5).

<sup>682</sup> Detrás de este lenguaje parece estar la figura de una tormenta eléctrica (relámpagos, truenos), también presente en la literatura ugarítica de *Ras Shamra* (Myers 1974:308).

<sup>683</sup> Es casi seguro que *4 Esdras* 3–14 fue escrito en Palestina en la última década del siglo 1 (Charlesw I:517 y 1981:111–112; Myers 1974:129–131). A esta obra se la conoce también como *2 Esdras*.

cómo emitía de su boca como si fuera un torrente de llamas, y de sus labios un aliento encendido en fuego, y de su lengua una tormenta de chispas. Estos estaban mezclados juntos —el torrente de llamas, el aliento encendido en fuego y la tormenta de chispas. Y todo eso cayó sobre la multitud que venía a pelear y todos quedaron incinerados. De repente no quedó nada de esa multitud sino polvo de ceniza y olor a humo (*4 Esd* 13.3–11).<sup>684</sup>

Parece como si Juan hubiera querido decírnos que hasta los poderes más sensacionales atribuidos al Mesías en la tradición judía<sup>685</sup> están a disposición de estos dos testigos del Señor, y a disposición de nosotros.

Con 11:6, Juan vuelve atrás, a la historia de Israel, y asigna a los dos testigos los poderes de Elías y Moisés. Juan atribuye a los dos testigos las facultades de esos dos profetas, pero no nombra a éstos últimos ni separa el ejercicio de los poderes de uno y otro. De ahí entendemos que este versículo no trata específicamente a Elías y a Moisés como personajes distintos. Más bien alude a poderes tipificados durante la historia de la salvación, que ahora comparten por igual estas dos figuras escatológicas.

El lenguaje de este versículo es muy diferente del de los dos versículos anteriores.<sup>686</sup> La frase clave es “tener poder” (*ejousin exousian*), que introduce cada cláusula.<sup>687</sup> Junto con el soplo de fuego, se trata de poderes altamente destructivos dirigidos contra la vida humana. Llama la atención que los dos poderes mencionados tienen que ver con el agua (la sequía y la conversión del agua en sangre), una preocupación constante en la mayor parte de la tierra de Palestina (cf. 8:8–10; 14:7; 16:3–6). La tercera cláusula de 11:6 atribuye a los testigos el poder de enviar diversas plagas siempre que quieran. Esta es la primera vez en el Apocalipsis que agentes humanos realizan milagros, los cuales tienen exclusivamente efectos catastróficos contra la humanidad.

Estas plagas de los testigos tienen cierto parecido con las de las trompetas y las copas (*fuego*: en 8:5, y en las tres primeras trompetas y la cuarta copa;

<sup>684</sup> En *4 Esd* 13.25–29, Esdras ofrece una interpretación de este fuego donde las llamas simbolizan los tormentos de ellos, y el fuego representa la ley. StrB (III:642) llama a esto “una aclaración racionalizante de la tradición más vieja”. En Apocalipsis 11 no encontramos nada que indique una interpretación simbólica similar. Además, los dos relatos terminan muy diferentes; en el Apocalipsis, los dos testigos, después de soplar fuego, mueren repentinamente y pasan por un gran vituperio.

<sup>685</sup> StrB (III:812) cita unos paralelos rabínicos algo parecidos, pero posteriores. Otra tradición decía que algunos rabinos podían desintegrar a sus enemigos con una sola mirada (Keener 2000:290, nota 19).

<sup>686</sup> Mientras 11:5 dice que los dos testigos soplaban fuego y mataban gente sin decir que tenían *exousia* para hacerlo, 11:6 dice que ellos tenían esa autoridad sin explicitar si, en efecto, la utilizaban (cosa que puede suponerse).

<sup>687</sup> Hay un quiasmo en 11:6 entre *ejousin tēn exousian* al comienzo (Elías) y *exousian ejousin* después (Moisés). La tercera cláusula de 11:6 también presupone esa frase (“tienen poder... para hacer cuantas plagas quieran”). Aquí *exousia* significa poder o capacidad, sin implicar autorización (cf. 9:3, 10, 19; 11:6; 13:2, 4; 18:1; Danker 352–353; LouwN 76:12). En griego, la frase aparece sólo aquí en todo el Apocalipsis.

*agua convertida en sangre*: en la segunda trompeta [8:8], y en la segunda y tercera copa [16:4-6]; *aguas amargas*: en la tercera trompeta [8:10-11]). Ya que no hay otra sequía en todo el libro, la frase de 11:6 parece ser más bien tipológica, para aludir al profeta Elías. Aún más importante es el contraste entre estos milagros desoladores y los milagros de Jesús, mayormente de sanidad, resurrección y defensa de la vida. Jesús ni siquiera amenazó con reproducir estos azotes de Elías y Moisés. Después de Cristo, es muy difícil creer que estos castigos se realizarán literalmente contra los seres humanos. Más bien deben verse como visiones simbólicas del juicio divino, que no por eso es menos real y serio.

Varias razones explican la elección de Moisés y Elías para realizar estas alusiones. Ciertas tradiciones judías esperaban la aparición escatológica de Elías, o de Elías con Enoc, o, en algunos casos, de Elías con Moisés.<sup>688</sup> Ellos dos eran los máximos representantes del profetismo judío,<sup>689</sup> como Zorobabel y Josué lo eran de la realeza davídica y el sacerdocio levítico, respectivamente (11:4). Elías era el restaurador del yavismo mosaico, y Deuteronomio 18:15-18 prometía para el futuro un nuevo profeta como Moisés. La presencia de Moisés aquí también vincula el pasaje con el éxodo, que es el trasfondo básico de las trompetas y las copas.

Sin embargo, otra característica común de Moisés y Elías puede ayudar a explicar su presencia en este pasaje: ambos se levantaron en protesta profética contra la idolatría. Ellos representan las dos confrontaciones más fuertes del Antiguo Testamento con el poder y la religión paganos (la de Moisés contra faraón y sus magos, y la de Elías contra Jezabel, Acab y los profetas de Baal).<sup>690</sup> De esta manera, Juan está diciendo a los creyentes de Asia Menor que ellos también deben escoger entre Cristo y César y no claudicar entre dos pensamientos, como hacen los nicolaítas (cf. 1R 18:21).

La última frase de 11:6 asigna a los dos testigos un poder aun mayor que el que ejerció Moisés mismo, quien actuaba sólo cuando Dios se lo mandaba. Durante todo el período de su testimonio, los dos testigos pueden “azotar la tierra, cuantas veces quieran, con toda clase de plagas” (11:6; cf. 1S 4:8 Lxx). Aunque la frase no especifica con cuáles azotes podrían ellos castigar a la

<sup>688</sup> Para un resumen de las muchas maneras de identificar a los dos testigos, pueden consultarse Aune (1998A:599-603) y StrB (III:811-812). Las tradiciones más antiguas contemplaban sólo la venida de Elías (Mal 4:5-6; Mt 11:10; 17:10-11; Sifre Dt 41.4.3; 342.5.2) y, después, la de Elías y Enoc, los dos que según las Escrituras hebreas no había muerto (Gn 5:24; Heb 11:5; 4 Esd 6.26). Después se hizo muy común la interpretación de ellos como Elías y Moisés (cf. Dt 18:15; Mr 9:4), la cual sigue también Apocalipsis 11:6. Según Jochanan ben Zakkai (siglo I d.C.), Dios le dijo a Moisés: “Si envío al profeta Elías, los dos tienen que venir juntos” (Debar.R. 10.1; Charles 1920 I:281; Beasley-Murray 1974:183).

<sup>689</sup> Moisés era también el gran legislador. Así, él y Elías podían representar la ley y los profetas.

<sup>690</sup> La mención de la sequía reafirma esta conclusión, ya que ciertas tradiciones judías relacionaban la sequía con la persecución de Antíoco Epífanés, también de tres años y medio (Swete 1951:136; D'Aragon 1972:564).

humanidad, se puede suponer que el autor se refiere a otras de las plagas de Egipto. Los dos testigos ejercen todo el poder de Moisés, pero, a diferencia de éste, lo hacen sólo por un período de tiempo y sujetos a su propia voluntad.<sup>691</sup> Sin duda, cuando vino la bestia contra ellos, también quisieron soplar fuego, pero no pudieron (11:7). Su poder de decisión propia (*exousia*) se limitó al tiempo de su ministerio profético, siempre sujeto a la voluntad de su Señor.

Toda esta descripción (11:3-6) presenta un perfil de los dos testigos compuesto por rasgos de varios personajes tipológicos, rasgos que no es posible identificar en dos individuos específicos. La única identificación, y muy explícita (11:4: *houtoi eisin hai duo elaiai kai hai duo lujnai*), es con Zorobabel y Josué, pero ellos son quienes menos corresponden a los detalles del relato. Aunque los dos testigos tienen los poderes de Moisés y Elías, los tienen de manera conjunta, y nada en el texto los identifica con ellos como figuras históricas. El acto de echar fuego por la boca (11:5) no halla correspondencia con ningún personaje histórico y choca con cualquier intento de identificar a los testigos con cualquiera de los personajes ya mencionados. Juan parece haber dibujado este perfil compuesto para dejar claro que su sentido es más bien teológico que histórico o biográfico.<sup>692</sup>

## ii. *El lugar de los hechos narrados (11:8)*

En este versículo Juan emplea la misma táctica de sorpresa que en 11:4, donde ofrece primero al lector una identificación que parece fácil de reconocer (“estos son los dos olivos”), pero en seguida va agregando nuevos detalles que hacen imposible la interpretación literal. Igualmente, en 11:8 Juan comienza con una identificación que parece fácil y obvia, porque el sentido natural de “la gran ciudad” (*tēs poleōs tēs megalēs*) era la gran Babilonia (14:8; 16:19; 17:5, 18; 18:2, 10, 16, 18, 19, 21; Dn 4:30). En esa época, si alguien oía la expresión “la gran ciudad” (“la grande” por definición), pensaba en Roma. Sin embargo, después Juan añade a la ciudad características aparentemente contradictorias: la llama “Sodoma” (que ya no existía), “Egipto” (que no era ciudad ni tenía plaza), y añade la expresión: “Donde su Señor fue crucificado” (lo que lleva a pensar en Jerusalén, que también estaba en ruinas).<sup>693</sup> Tanto la descripción polivalente de los dos testigos como la polisémica identificación del lugar geográfico parecen ser claves para la interpretación del pasaje. Indican que

<sup>691</sup> La triple repetición del verbo *thelō* (“querer”), en 11:5-6, llama la atención. Hay quienes quieren hacer daño a los dos testigos, y, al parecer, los dos testigos quieren hacer daño también. De esto Tina Pippin (1992:63) infiere que ellos comparten, en cierto sentido, los impulsos violentos de sus contrincantes.

<sup>692</sup> En el siguiente capítulo Juan hace lo mismo: la mujer de 12:1 representa a Eva, Israel, María y la iglesia, pero, a la vez, no es ninguno de éstos específicamente.

<sup>693</sup> Los detalles de 11:8 se analizarán más adelante.

Juan no está vaticinando eventos literales futuros sino planteando una parábola sobre el testimonio profético de la iglesia.

Si 11:6 hubiera terminado con la palabra “Egipto” (sin la referencia a la crucifixión), habría sido obvio que se refería a Babilonia (Roma). Si hubiera comenzado con la frase: “En la plaza de la ciudad donde su Señor fue crucificado”, habría sido clara la referencia a Jerusalén.<sup>694</sup> Parece que Juan no quiere alentar a sus lectores a pensar en una versión o en la otra. Al superponer diversas imágenes, dibuja un cuadro de la maldad de todos los siglos, opuesta a Dios y su Reino. Precisamente, al no definir la ciudad, Juan deja el sentido abierto a un cuadro más amplio, que termina por representar “una concentración de la simbólica del mal” (Richard 1994:115).

No se trata de negar toda referencia a Jerusalén en 11:8. Como veremos más adelante, Jerusalén también era descrita a veces como “gran ciudad”. Es posible que el cálculo de siete mil muertos de 11:13 corresponda más a la población de Jerusalén que a la de Roma, así como los trescientos kilómetros de 14:20 quizás se refieran a las medidas del territorio de Palestina. La tradición judía del anticristo solía centrarse en Jerusalén (cf. 2Ts 2:4).<sup>695</sup> Sin embargo, ya para esa fecha Jerusalén era parte del Imperio Romano, bajo cuya autoridad y ley Jesús fue crucificado. Para Juan, el poder diabólico de Roma se extendía por toda la tierra y ya había absorbido a Palestina. Por eso, en este pasaje Jerusalén y Roma convergen en una sola realidad.

Podemos concluir que “la gran ciudad” es Roma, pero no sólo Roma; es también Jerusalén, pero mucho más que Jerusalén. Es la sede del anti-Reino. Es un lugar que no se encuentra en ningún mapa. No es ninguna ciudad, y es cualquier ciudad donde Satanás tiene su trono (2:13). Se le llama Babilonia, aun cuando se la ubica en la tierra de Palestina.

De nuestro análisis respecto a los testigos y a las referencias geográficas de 11:8 podemos llegar a una clave hermenéutica. De la misma manera que la descripción de los dos testigos es un retrato compuesto por diferentes personajes, sin ser específicamente ninguno de ellos, así la referencia a la ciudad se ubica en un espacio tipológico que evoca la maldad de muchos lugares. Ambas conclusiones apoyan la interpretación del pasaje como una parábola de la misión profética en tiempos de tribulación.

### iii. Muerte de los dos testigos e ignominia de sus cadáveres (11:7-10)

De este pasaje, lo único que sorprendería es que no causara sorpresa. Hasta ahora, nada en el relato, incluyendo toda la prepotencia de los dos testigos, nos prepara para lo que sigue: ¡al completar los testigos su testimonio, aparece la

<sup>694</sup> Es reveladora, pero muy equivocada, la sugerencia de Bratcher (1984:90) de que los traductores deberían cambiar el texto y poner la referencia a la crucifixión inmediatamente después de “la gran ciudad”. La referencia a Jerusalén es la última de tres cláusulas subordinadas.

<sup>695</sup> En cambio, el Apocalipsis y la tradición cristiana concentraban esa misma tradición en Roma.

bestia y los mata! La misma bestia aparece de la nada, sin preaviso ni explicación, como muchas veces aparecen los enemigos del Reino y de nuestra vida. Todos los opositores anteriores habían sido leña para el fuego de los testigos, pero de repente surge otro que desarma todas sus defensas.

La muerte de los testigos ocurrirá “cuando hayan terminado de dar su testimonio” (11:7, *hotan telesōsin tēn marturian autōn*; cf. 10:7; Jn 17:4; 19:30). Dios, quien les había prestado poderes tan extraordinarios, ahora les quita esos poderes y permite que la bestia los mate. El poder y el ministerio de los siervos de Dios están totalmente sujetos a la voluntad soberana de su Señor. Esto no significa que a los testigos de repente les faltó la fe heroica que habría sido el secreto espiritual de sus poderes anteriores, ni que uno o ambos habrían caído en pecado. Por el contrario, simplemente Dios dio por terminado su tiempo y les dijo: “Hasta ahora, no más”. Y acabado su testimonio, la bestia los mató.

Esta frase tampoco puede significar que los dos testigos ya habían realizado sus objetivos ministeriales o evangelizadores. Kiddle (1940:198) llega al extremo de efectuar la metamorfosis de los dos testigos en la iglesia y concluir que Juan quería decir que la iglesia ya habría evangelizado todas las naciones.<sup>696</sup> No obstante, recordemos que el texto no indica ningún ministerio de proclamación oral por parte de los dos testigos, sino que se limita a destacar acciones proféticas de castigo, sin nada de evangelización ni llamado al arrepentimiento. De modo que, así como las plagas de las trompetas no lograron ningún arrepentimiento (9:20-21), los azotes de estos testigos tampoco lograron más que enfurecer a los impíos (11:10).

Es obvio que esta frase se relaciona con los “mil doscientos sesenta días” de 11:3 (“cuarenta y dos meses”, 11:2). Ya vimos que esta expresión, derivada de los tres años y medio del libro de Daniel, no indica, literalmente, una extensión cronológica de tiempo, sino, teológicamente, la calidad de un período de tiempo. Normalmente, se refiere a una época de blasfemia y persecución contra los fieles. Sin embargo, aunque eso cuadra más o menos bien con 11:2 (Jerusalén pisoteada), no ocurre lo mismo respecto a 11:3-6, donde los dos testigos están totalmente a la ofensiva y masacran a sus opositores. En efecto, no parecen tres años y medio de persecución dirigida a los testigos sino de agresión ejecutada por ellos. De modo que el sentido parece ser: “Terminados los tres años y medio de sus agresiones, la bestia los mata a ellos”.<sup>697</sup>

<sup>696</sup> Kiddle amplía su argumento especulando que la justicia de Dios requiere que todo ser humano tenga la oportunidad de recibir o rechazar el evangelio libremente, lo cual se realiza por la proclamación universal del evangelio por medio de la iglesia. Desaparece toda referencia a los dos testigos y todo el sentido narrativo del pasaje.

<sup>697</sup> Farrer (1964:33) y otros han señalado que estos tres años y medio no comienzan con la aparición del anticristo sino que terminan abruptamente con el fatal ataque de éste contra los dos testigos. El problema tampoco se resuelve dividiendo la gran tribulación en dos mitades, como hace sólo Daniel 9:25, sin apoyo de ningún pasaje del Apocalipsis ni del Nuevo Testamento.

Más pertinente aquí es el paralelo teológico que Juan insinúa entre el ministerio de los dos testigos y el de Cristo: en ambos casos, aproximadamente tres años de poderoso testimonio milagroso fueron seguidos por unos tres días (cf. 11:9, 11) de humillación, y después por la resurrección y ascensión (Cothenet 1978:42; Thompson 1990:51). Aunque el relato sólo se refiere a Jesús para hacer una alusión indirecta a Jerusalén (11:8), es el Crucificado, en efecto, el prototipo que está detrás de todo este pasaje y el modelo para todo testigo suyo. Como señala Beale, los tiempos paralelos sirven para identificar a los testigos con el gran Testigo fiel (1:5; cf. 3:14). “La estructura de la narración de la carrera de los testigos en 11:3-13 tiene la intención de presentarla como réplica de la carrera de Cristo” (1999:567).

En este punto aparece repentinamente uno de los personajes centrales del resto del libro: “La bestia que sube del abismo” (11:7; *to thérion to anabainon ek tēs abussou*).<sup>698</sup> El texto no explica la motivación de su acción, ni el resto del relato le asigna ningún otro papel. ¿Por qué introduce Juan esta bestia aquí, antes de su presentación formal en 13:1-8? Parece que los contrincantes anteriores, aquellos a quienes los testigos mataron con el soplo de su boca, eran seres finitos, supuestamente humanos. Sin embargo, la bestia representa otro tipo de oposición, de fuerzas diabólicas, un nuevo nivel de guerra espiritual donde ya no son adecuados los carismas que habían ejercido los dos testigos.

Para los hebreos antiguos, “el abismo” era una profundidad acuática, en contraste con el cielo y la tierra (Sal 77:16), morada de los espíritus malignos (HDBD 8; Court 1979:100). La frase adjetival *anabainon* (participio presente, “subiendo”) indica el origen infernal de la bestia y su carácter demoníaco. Puesto que 13:1 la presenta como “la bestia que sube del mar”, algunos han concluido que se trata de dos bestias, una del abismo y otra del mar. Sin embargo, es más probable que tanto “el abismo” como “el mar” señalen la misma esfera demoníaca (cf. Ro 10:7, “abismo”, citando Dt 30:13, “mar”; Aune 1998A:616; Thompson 1998:126). Se creía también que el abismo se comunicaba con los océanos (Bonsirven 1966:202; Bartina 1967:716; Charlier 1993 I:206). Apocalipsis 17:9 también dice que la bestia escarlata sube del abismo (*anabainein ek tēs abussou*), pero con un sentido algo distinto. La frase de 11:7 parece ser un eco de la referencia al abismo de 9:1, en la misma secuencia de trompetas que culmina aquí. Sin embargo, la bestia de 11:7 no parece ser el Abadón de 9:11 sino la misma bestia que aparecerá después (Thompson 1998:126; Aune 1998a:616).<sup>699</sup>

<sup>698</sup> Aunque no se había mencionado antes, esta primera referencia aparece con el artículo definido, como algo ya conocido por los lectores. Lo más probable es que alude a la cuarta bestia de Daniel 7:3, 7, 19, 21, por lo cual algunos manuscritos de 11:7 rezan “la cuarta bestia”. No se trata de un contrincante cualquiera sino de aquel que profetizó Daniel.

<sup>699</sup> Una diferencia de significado entre la bestia de 11:7 y la de 13:1 en adelante podría ser que en la segunda parte del libro la bestia se identifica explícitamente con Babilonia (Roma). En 11:7 el término parece describir la misma fuerza diabólica en términos más generales, sin pretender que

Extraña un poco leer que a estos dos testigos la bestia “les hará la guerra, los vencerá y los matará” (11:7). ¿Puede llamarse “guerra” a la lucha de un personaje contra dos? Este lenguaje curioso se explica porque Juan incorpora en su narrativa una frase del libro de Daniel (fuente de la figura de la bestia), que afirma que el cuerno pequeño de la cuarta bestia “libró una guerra contra los santos y los venció” (Dn 7:21; cf. 13:7).<sup>700</sup> Es una confrontación escatológica entre la bestia y los dos testigos, no entre la iglesia y el Anticristo final. El relato es sumamente laconico y no explica cómo murieron los dos testigos (¿apedreados? ¿por espada?). El interés no está en la descripción detallada de su muerte sino en el sentido de esta parábola para nuestro testimonio profético.

Por muchos poderes sensacionales que desplieguen los dos testigos, les falta algo indispensable para el testimonio profético: ¡morir! En apariencia, no pertenecen al linaje de los profetas escatológicos que tienen que morir (Aune 1983A:159; Bauckham 1993A:276, 447-458)<sup>701</sup> En efecto, en el *Apocalipsis de Elías* sucede lo contrario: Enoc y Elías descienden del cielo y matan al Anticristo (5:30-33: el hijo de maldad se disolverá ante su presencia como el hielo ante el fuego).<sup>702</sup> Sin embargo, Juan superpone sobre la tradición antigua y sus modelos (Enoc, Moisés, Elías) un modelo mayor: ¡el Siervo Sufriente! A Jesús, que parece no figurar en toda esta historia, de repente se lo descubre como el personaje paradigmático de todo el relato.

Era tradición que Israel solía matar a sus profetas (Mt 23:35-37; Lc 13:33-34; 2Cr 24:20-21). También Cristo fue crucificado en Jerusalén (10:8). Y ser testigo profético de Jesús significa asumir el martirio como algo inherente al testimonio. Por eso, el Cordero dice a todo discípulo suyo: “Sé fiel hasta la muerte” (2:10; cf. Mt 16:24). La vida y la muerte del Señor tienen que reproducirse en los testigos; la experiencia de ellos tiene que reproducir la del Cordero, porque son “los que siguen al Cordero por dondequiera que va” (14:4). “Sólo la aceptación del sacrificio—dice Cothenet (1978:42)—conduce a los testigos al triunfo”; morir con Cristo y como Cristo.

Como señala Läpple (1971:141), nosotros, como copartícipes de la muerte de Cristo, somos llamados a ser nuevos sujetos históricos de su pasión y

---

es el Imperio Romano el que mata a los dos testigos (García Cordero 1962:121, en contraste con Salguero 1965:418 y otros).

<sup>700</sup> El término “guerra” no debe llevarnos a interpretar a los dos testigos como “la iglesia”, como hacen muchos, destruyendo así la lógica narrativa del relato.

<sup>701</sup> Bauckham (1993A:447-448) afirma que el martirio de los dos testigos en 11:8 es una innovación cristiana en la tradición. *Jubileos* 1.12-13, a veces citado como antecedente, se refiere a la historia de Israel y no al tiempo escatológico.

<sup>702</sup> En su forma actual, el *Apocalipsis de Elías* data del siglo 2 o 3 d.C., pero su fuente original es del siglo 1 a.C.. En el capítulo anterior, Elías y Enoc son matados por el anticristo (“el sinvergüenza”, *ApElías* 4.7-19), pero ese pasaje tiene una clara dependencia de Apocalipsis 11. En este escrito, varios profetas dirigen fuertes discursos de regaño contra el anticristo, tanto antes de resucitar como después.

resurrección. “En la existencia del mártir de la Iglesia —dice Läpple— se renueva la presencia y se realiza el desarrollo histórico de la pasión de Jesucristo”. En ese sentido Pablo decía: “Voy completando en mí mismo lo que falta de las aflicciones de Cristo” (Col 1:24). Läpple llama a esto “la eterna actualidad de Cristo”, que se concreta cuando nosotros somos crucificados juntamente con él, nuestro precursor (Heb 6:20).

Es obvio por el relato que la acción de los dos testigos durante los tres años y medio fue, como testimonio, un fracaso total, en cualquier sentido del término, y su muerte, un fracaso aún mayor. Escogieron para su ministerio el campo de la prepotencia competitiva y fracasaron, primero porque no lograron nada, y luego porque perdieron la batalla de la prepotencia. Sin embargo, precisamente ese segundo fracaso, con toda la humillación que conllevo, sería la victoria de ellos. Por la sabiduría y el poder de la cruz (1Co 1:18-24), experimentados en carne propia, la muerte de ellos venció a la misma bestia que los mató.

En este momento crucial (en ambos sentidos del término) la parábola nos revela dramáticamente la teología de la cruz que hemos visto desde Apocalipsis 5:5-6, donde el león de Judá resulta ser un cordero inmolado. En la muerte de los dos testigos estaba su mayor poder, mucho mayor que soplar fuego o transformar agua en sangre. Es la paradoja de la muerte y la resurrección, de la derrota aparente y la victoria definitiva, de la impotencia final de los poderosos y la potencia de los que parecen no tener ningún poder. Es la paradoja de la pasión del Cordero de Dios.

En su entrega hasta lo último, hasta la muerte misma, los dos testigos cumplieron en plenitud su misión profética. Todo indica que su tremendo despliegue de poderes catastróficos nunca llegó a ser palabra profética para sus víctimas. Al morir ellos, al parecer murió también la palabra. Definitivamente, parecía que la bestia tenía la última palabra en esta historia. Sin embargo, el Dios de nuestro Señor Jesucristo convirtió la misma muerte de estos testigo en palabra profética. Dicha palabra logró lo que no habían podido lograr todas las espantosas señales de ellos (y las seis trompetas tampoco); se convirtió en palabra para el mundo, porque la muerte y resurrección de ellos proclamó, encarnado, el acontecimiento central de toda la historia. Su muerte fue “apocalipsis”, revelación de Jesucristo (Arens y Díaz Mateos 2000:448). Frente a la mentira que mata (Jn 8:44), los testigos levantaron el estandarte triunfante de la verdad que da vida por su entrega hasta la muerte.

La derrota de los dos testigos es total e irreversible, sin el más mínimo rayo de esperanza: “Sus cadáveres quedarán tendidos en la plaza de la gran ciudad” (11:8).<sup>703</sup> Esas bocas que antes echaban fuego, ahora ni siquiera respiran. Los testigos caen muertos en calle pública y ahí quedan un día, dos días, y, parece, por tiempo indefinido, hasta que los cadáveres se descompongan o los buitres

<sup>703</sup> Aquí el texto griego vuelve a los verbos en tiempo presente (11:5-6, 8-9), después de los verbos en tiempo futuro de 11:7.

los terminen de devorar. Están tirados ahí como prueba irrefutable de su fracaso y del triunfo del enemigo.<sup>704</sup> Los enemigos podrían citar el refrán: “Muerto el perro, se acabó la rabia”.

El sentido más obvio de “la gran ciudad” era “Babilonia la grande”, tal como se la llama en Daniel 4:30 (Lxx, *Babulôn hê megalê*), libro profético muy presente en todo este pasaje. Lógicamente, en tiempos de Juan, la ciudad grande por definición, en el mundo entero, era Roma (cf. Ap 17:18), conocida como Babilonia (14:8; 16:19; 17:5, 18; 18:2, 10, 16, 18-19, 21; cf. 1P 5:13).<sup>705</sup> El resto de 10:8 sugiere que Juan no está pensando sólo en Roma sino que alude a Roma para referirse a toda ciudad y nación que persigue al pueblo de Dios.<sup>706</sup> La palabra griega *plateia* (femenino de *platus*, “ancho”, con la palabra *hodos*, “camino”, sobreentendida), significa “calle ancha”, “avenida” (Mt 12:19; Ant 16.148; Danker 823) y quizás, a veces, “plaza” (Lc 13:26; 14:21; GJ 1.425), aunque *agora* se usaba más para referirse a “plaza”. Los cadáveres de los testigos quedaron expuestos a la intemperie en un lugar abierto y público,<sup>707</sup> en la “calle ancha” o “avenida central” de la ciudad tipológica a la que alude el texto.<sup>708</sup> En esta calle fluyó la sangre y cayeron los cadáveres. En cambio, por la calle ancha (*plateia*) de la Nueva Jerusalén fluirá el río de agua de vida, y las hojas del árbol de la vida, a ambos lados del río, serán para la salud de las naciones (21:21; 22:1-2; Sweet 1979:187).

Esta gran ciudad es “llamada en sentido figurado Sodoma y Egipto” (11:8). En efecto, el adverbio griego *pneumatikôs* significa mucho más que “símbolicamente”. En el pensamiento neotestamentario, y especialmente en el paulino, esta palabra, que ocurre sólo aquí y en 1 Corintios 2:14 (cf. su adjetivo correspondiente, *pneumatikos*, en 1Co 2:13; 3:1), indica la interpretación bíblica bajo la influencia del Espíritu Santo (Danker 837; Keener 2000:294; Schüssler-Fiorenza 1997:114).<sup>709</sup> Danker (837) caracteriza este adverbio como

<sup>704</sup> Charlier (1993 I:228) subraya el contraste de este pasaje (11:7-10) con el cuarto Evangelio, que describe la muerte de Jesús con un vocabulario glorioso. Apocalipsis 11 pinta el cuadro más terrible y oscuro posible de la muerte de los dos testigos, con un lenguaje de derrota. Es un error de lectura narrativa anticipar la resurrección de ellos para suavizar la absoluta tragedia de su muerte y vituperio.

<sup>705</sup> El argumento más fuerte a favor de interpretar “la ciudad grande” como Roma es el de Mounce (1998:220-221), quien refuta los argumentos que proponen interpretarla como Jerusalén.

<sup>706</sup> Una función similar tiene la referencia a Gog y Magog, en 20:8.

<sup>707</sup> A los fariseos “les encanta orar en las esquinas de las plazas (*en tais gôniais tôn plateiôn*) para que la gente los vea” (Mt 6:5; aquí podría referirse mejor a “las calles”). Lucas 13:26 habla de enseñar en las plazas, es decir, públicamente.

<sup>708</sup> Aune (1998A:618-619, 631) estudia las calles, plazas y foros principales de Roma y Jerusalén que podrían ser modelo para esta *plateia*; ver también HCBD 186-188.

<sup>709</sup> En el resto de la literatura griega, *pneumatikôs* tampoco parece tener el sentido de “símbolicamente”. El sentido metafórico se expresa más con el verbo *allôgoreô* (“hablar alegóricamente”, Gá 4:24); *allêgorikôs* (LSJ I:69), el adverbio *tupikôs* (1Co 10:11, de *tupos*, “ejemplo”, “tipo”, cf. 10:6; y *antitupos*, Heb 9:24; 1P 3:21), *hypodeigma kai skîa* (Heb 8:5, “figura y sombra”), y la frase *en parabolê* (Heb 9:9; 11:19). Cf. LouwN 33:15-18.

“referente a una influencia trascendental... de alguna manera causada por o llena del Espíritu” (*Ef* 10:3; *Esm* 3.3), y concluye que en Apocalipsis 11:8 el adverbio “significa más que mera alegoría o uso figurado”. Así, la ciudad (Roma, Jerusalén) es, realmente, en un sentido “pneumático” (*versus* el sentido “carnal”, *Didl* 14.2), Sodoma y Egipto.

Así entendida, la referencia a Sodoma y Egipto está en el mismo plano que la primera referencia (la gran ciudad) y la última (donde Jesús fue crucificado), y no debe reducirse a una mera caracterización simbólica subordinada a ellas. La gran ciudad, entendida “proféticamente” (Aune 1998A:581, 619; Kittel VI:449), con “exégesis carismática” (Aune 1998A:619) de la Biblia y la historia, es igual que Sodoma y Egipto. El Espíritu de Dios revela el verdadero carácter de la ciudad perseguidora, cualquiera sea su nombre en el mapa (Arens y Díaz Mateos 2000:447c).<sup>710</sup> El Espíritu llama a las cosas por lo que son realmente y no por lo que parecen ser.

La ciudad perseguidora es, en primer lugar, una nueva *Sodoma*, ciudad famosa por su corrupción y pecado sexual (*Gn* 13:13; 18:20), y signo de la destrucción devastadora que trae el juicio divino sobre el pecado desenfrenado.<sup>711</sup> Los profetas antiguos compararon a Israel, y a su capital Jerusalén, o a su pueblo, con Sodoma (*Is* 1:9-10; *Jer* 23:14-15; *Jer* 49:18; *Ez* 16:46, 49).<sup>712</sup> En Sodoma no se encontraba el pecado central de este pasaje, la persecución de los fieles, pero sus pecados de fornicación (*Jer* 23:14-15; 2P 2:6-8; *Jud* 7), idolatría (*Dt* 29:22-26) e incredulidad (*Mt* 11:23-24) están muy presentes en el Apocalipsis, y el azufre y fuego de su ruina prefiguran el juicio divino.<sup>713</sup> *Egipto* gana su lugar en este malvado cuarteto por ser históricamente el país opresor de Israel (*Ex* 1:11-14; 2:23; *Dt* 5:6), por su infanticidio (*Ex* 1:15-22) y por su idolatría (*Is* 19:1; *Ez* 20:7), la cual también fue juzgada por Dios (*Ex* 10:7; *Jl* 3:19). Esta nueva referencia al éxodo apunta hacia el nuevo éxodo de la salvación.

<sup>710</sup> Arens y Díaz Mateos (2000:447) agregan que “los nombres de ciudades se superponen para indicarnos que se trata de un único espacio donde se desarrolla un único drama, que tiene su máxima expresión en el Señor crucificado, pero que continúa en la historia a través de sus testigos y profetas, igualmente condenados y crucificados”.

<sup>711</sup> El relato de Génesis 19 destaca el abuso de la hospitalidad por parte de los sodomitas (cf. *Jue* 19:22-25; *Sab* 19:14), pero las evidencias bíblicas de ninguna manera limitan su pecado a esa vergonzosa falta. Antes de esa ofensa, según Génesis 13:13, “los habitantes de Sodoma eran malvados y cometían muy graves pecados”, de modo que, luego, “el clamor contra Sodoma y Gomorra resulta ya insoportable, y su pecado es gravísimo” (18:20). En estas ciudades no había ni cinco personas justas. Las muchas referencias a Sodoma a través de la Biblia aluden a menudo a su inmoraltad y corrupción, y poco a su falta de hospitalidad, que tendría poco sentido en el contexto del Apocalipsis.

<sup>712</sup> Una tradición posterior afirma que a Isaías lo mataron por haber comparado a Israel con Sodoma (*Ascls* 3.10).

<sup>713</sup> Keener (2000:295) observa que Roma, al igual que Sodoma, fue destruida por fuego (cf. 17:16). Alford (1958:661b) sugiere que la figura de Sodoma reaparece en 19:3, y la de Egipto, en 18:4-6.

Esta ciudad, enemiga del Reino de Dios, es “donde también fue crucificado su Señor” (11:8).<sup>714</sup> A Jerusalén le toca el último lugar en esta “concentración de la simbólica del mal” (Richard 1994:115) porque rechazó a su Mesías y crucificó al Autor de la vida (*Hch* 2:36; 3:15). Para Juan, Jerusalén, donde el Señor fue crucificado, ya no es la ciudad santa (11:2) sino otra Babilonia que derrama la sangre de profetas y santos (18:24). Jesús la describió como ciudad asesina de los profetas (*Mt* 23:34-39), y afirmó que “no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén” (*Lc* 13:33-35).<sup>715</sup> La sangre de Abel, y la de todos los asesinados, clama desde las calles de Jerusalén (cf. *Mt* 23:35) y será reclamada por Dios (*Mt* 23:38; cf. *Ap* 18:24). “La ciudad de nuestro Dios” (*Sal* 48:1-2, “la ciudad del gran Rey”) se ha convertido en otra Babilonia del mismo bloque satánico que Sodoma, Egipto y Roma.

En el contexto pastoral de Juan, este versículo, como todo el pasaje, puede entenderse como un mensaje sobre el martirio cristiano.<sup>716</sup> Cristo, crucificado por los romanos en las afueras de Jerusalén,<sup>717</sup> muere de nuevo en los mártires que son matados en Roma o en cualquier otra “Babilonia”.<sup>718</sup> Este paralelismo está implícito en 11:9, 11: los “tres días y medio” son el equivalente escatológico de los tres días que Cristo también permaneció muerto (*1Co* 15:4; *Mt* 16:21; 27:40, 63; *Jn* 2:19-20). En términos teológicos, esto significa que Cristo se identifica con el sufrimiento y la muerte de los testigos (*Hch* 22:7-8), y ellos, en su muerte, se identifican con la muerte de Jesús (12:11; *Mt* 10:22-29; *Col* 1:24; *Rom* 5.3-6.3; *Esm* 4.2; Arens y Díaz Mateos 2000:293). Este mensaje habrá sido de gran consolación y fortaleza para los creyentes llamados a ser fieles hasta la muerte (2:10).<sup>719</sup>

Luego, Juan afirma que “gente de todo pueblo, tribu, lengua y nación contempla sus cadáveres por tres días y medio” (11:9).<sup>720</sup> Aquí el genitivo con

<sup>714</sup> Esta referencia a Jerusalén aparece en una cláusula subordinada (*hopou*), con un “también” (*kai*), sin ninguna prioridad sobre las identificaciones anteriores (ciudad grande, Sodoma, Egipto).

<sup>715</sup> Este mismo lamento de Jesús parece sugerir que en algún día futuro Jerusalén reconocerá a su Mesías (*Mt* 23:39; *Lc* 13:35; cf. *Ro* 11:26).

<sup>716</sup> Nótese que sólo aquí el Apocalipsis identifica la muerte de Cristo como crucifixión; en todos los demás pasajes el Cordero es inmolado (por cuchillo) sobre el altar, una muerte que no tocaría a ninguno de los cristianos. Muchos mártires cristianos sí murieron crucificados.

<sup>717</sup> Estrictamente, Cristo no fue crucificado dentro de Jerusalén sino fuera de sus puertas (*Heb* 13:12). Melitón de Sardis (fin del siglo 2 d.C.) adaptó los hechos históricos al texto de Apocalipsis 11:8 cuando dijo que el Señor, cuando murió, puso su crucifijo en el centro de Jerusalén: “En la calle principal, en el centro de la ciudad, mientras todos miraban” (*De Pascha* 94; Thompson 1998:141).

<sup>718</sup> El resto de libro hablará mucho sobre Roma y su persecución de la iglesia, sin referencia a Jerusalén.

<sup>719</sup> En el Apocalipsis, Cristo es llamado *kurios* por primera vez en este versículo (Aune 1998A:620). El es el Señor a quien obedecemos hasta las últimas consecuencias, el Cordero al que seguimos por dondequiera que va (14:4).

<sup>720</sup> En el texto griego, los verbos de 11:9 están en tiempo presente. Para Carballo (1997:214), el presente sugiere una impresión dramática que permite imaginar a estos espectadores desfilando para ver los cadáveres. Puesto que Juan cambia constantemente los tiempos verbales, los

ek es partitivo: entre los que contemplan los cadáveres hay gente de todas las naciones. Bien advierte Mounce (1998:221) que esta frase idiomática no debe usarse para pretender identificar literalmente grupos representativos específicos.<sup>721</sup> Sin embargo, podemos entender que el martirio de los testigos tiene un significado universal; Richard (1994:115) comenta que la muerte de ellos es una noticia mundial que desencadena fiesta en todo el Imperio. Con curiosidad morbosa y una dosis enfermiza de necrofilia, la multitud multicultural de esta Babilonia pagana se da el gusto de mirar día tras día a estos dos muertos.

Es probable que encontremos aquí algunos contrastes con la muerte y resurrección de Cristo. Por un lado, al morir Cristo se apresuró su sepultura, porque era la víspera del sábado (Mr 15:42-47; Lc 23:54; Jn 19:31 cf. GJ 4.317). Sin embargo, los dos testigos nunca son sepultados; sus cadáveres quedan expuestos en la calle por varios días y reciben la burla y el vituperio de sus enemigos. Por otra parte, a Jesús resucitado lo vieron sólo creyentes, no paganos (Jn 14:22; Hch 10:40-41). En cambio, los ojos profanos miraron dos veces a los dos testigos: primero, sus cadáveres, y después, su resurrección y ascensión (11:9, 12).

El ultraje será mucho más grave porque la multitud pagana “no permitirá que se les dé sepultura” (11:9). Charlier (1993 I:228) ha señalado que mientras el Cuarto Evangelio describe la muerte de Cristo con vocabulario de gloria, este pasaje emplea el lenguaje de la más total derrota y humillante ignominia. En el mundo antiguo, dejar a los muertos insepultos era el peor agravio imaginable. La literatura griega y romana abunda con hazañas y batallas para recuperar cadáveres abandonados, a veces como tema central.<sup>722</sup> Un salmo de lamento nacional describe la destrucción de Jerusalén (586 a.C.) en términos simbólicos del peor desastre:

Oh Dios, los pueblos paganos han invadido tu herencia; [cf. Ap 11:2]  
 han profanado tu santo templo,  
 han dejado en ruinas a Jerusalén.  
 Han entregado los cadáveres de tus siervos [cf. Ez 37:2]  
 como alimento de las aves del cielo; [cf. Ez 39:4,17-20; Ap 19:17-18,21]

traductores de la NVI han optado por el tiempo futuro, para dar mayor consistencia al pasaje.

<sup>721</sup> Mucho menos debe sacarse de esta frase, antiexegéticamente, una profecía acerca de la televisión y de las comunicaciones vía satélite. Cf. Ryrie (1968:74): “Sin duda, habrá cobertura de radio y televisión”; y Walvoord (1966:181): “Por televisión, y por la transmisión de fotos por todo el mundo mediante satélites y otros medios de comunicación, el mundo entero verá gráficamente los cuerpos muertos de los dos testigos”.

<sup>722</sup> El motivo del cadáver insepulto figura en *La Ilíada* 23.21-23, 183; 24.15-21; *La Odisea* 11.51-78; Sófocles, *Antígona* 21-30; 697; Virgilio, *Eneida* 9.485; Tácito, *Anales* 6.29; y Petronio, *Satiricón* 112 (Aune 1998A:622c; Keener 2000:295c). En *PssSal* 2.27 se cuenta que el cuerpo decapitado de Pompeyo flotaba por las aguas “sin nadie que lo sepultara, porque Dios lo había rechazado con deshonra”. Milton incorpora el tema también en su *Samson Agonistes* 667-704.

han destinado los cuerpos de tus fieles  
 para comida de los animales salvajes (Sal 79:1-3).<sup>723</sup>

Los múltiples nexos intertextuales señalados arriba indican que este salmo plasmaba una memoria muy profunda de Israel (Cf. Is 5:25; Jer 14:16; Ez 6:5; Tob 1:17-20, 2:3-5;<sup>724</sup> 1 Mac 7:16-17; 2 Mac 5:10; GJ 4.317, 324, 380-384). El horror más repugnante consistía en que los cadáveres de seres humanos terminasen como comida de aves y fieras (Dt 28:26; 1R 14:11; 16:4; 21:24; 2R 9:10, 33-37; Jer 7:33; 19.7; GJ 4.324). Según Jeremías 8:1-2, después de la exhumación de los huesos de los reyes de Judá, de los profetas y del pueblo, “no se les recogerá ni se les enterrará; ¡como estiércol quedarán sobre la faz de la tierra!”. Naturalmente, daba horror pensar que los cuerpos se pudrían bajo el sol, día tras día (GJ 4.381-384).<sup>725</sup>

Este tema de la no-sepultura tuvo influencia también en el desarrollo de las tradiciones sobre el juicio final, a veces mediante la cita del salmo 79. También aparece como castigo por la desobediencia al pacto entre las promesas y amenazas de Deuteronomio 28: “Tu cadáver servirá de alimento a las aves de los cielos y a las bestias de la tierra, y no habrá quien las espante” (Dt 28:26). El juicio divino dejó a Israel como un valle lleno de huesos secos insepultos (Ez 37:2), y las aves y las fieras devorarán los huesos de Gog y Magog (Ez 39:4, 17-20; Ap 19:17-21; cf. Jub 23.23). En la larga lista de “Ayes” de *1 Enoc* 98, se advierte a quienes se gozan en los sufrimientos de los justos: “No se os cavará siquiera sepultura” (*1 En* 98.13). En el juicio escatológico, según otro texto, “en país extranjero todos serán insepultos; los buitres y las fieras salvajes de la tierra destrozarán sus carnes” (*OrSib* 3.643-645).<sup>726</sup> Todo esto es el trasfondo de “la cena de los buitres” de Apocalipsis 19:17-21.

La desgracia de este destino es obvia y no necesita comentario. Sin embargo, además del agravio evidente y cruel, según la mentalidad antigua la no sepultura traía otras consecuencias muy graves. A menudo significaba, tanto en el ambiente grecorromano como en el hebreo, la exclusión de la vida de ultratumba (*La Ilíada* 71; Aune 1998A:622; Läpple 1971:137). La persona quedaba como borrada (Arens y Díaz Mateos 2000:294). En todo caso, esta situación traía ignominia a su recuerdo y penalidades en la vida venidera.

El texto de 11:9 implica que hay personas dispuestas sepultar dignamente a los dos testigos (¿quizá otros creyentes?), pero la gente “no permitirá que se

<sup>723</sup> Los judíos leen el salmo 79 cada viernes en el muro de los lamentos, y cada año, el 9 del mes *avív*, en la conmemoración de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor (*HBC* 425b; Peake 429d). El salmo habrá sido muy apropiado para Juan, para quien la nueva Babilonia era Roma.

<sup>724</sup> El heroísmo de Tobías consistía, especialmente, en rescatar cadáveres judíos abandonados.

<sup>725</sup> Los romanos no permitieron la sepultura del cadáver de Policarpo (*MartPol* 17), como tampoco la de los mártires de Lión, cuyos cuerpos arrojaron a los perros, montando guardia para que nadie los viniera a sepultar (“Carta de las iglesias de Lión y Viena”, Ruiz Bueno 1968:342-343).

<sup>726</sup> De Qumrán, 4Q176 (4QTanhumin; GarcíaM 1992:258-259) denuncia que no habrá nadie para sepultar los cadáveres de los sacerdotes.

les dé sepultura".<sup>727</sup> Debemos notar que todas estas acciones no son de la bestia misma, la cual desaparece después de matar a los dos testigos. Se trata de maldad humana, desarrollada especialmente bajo la influencia de una psicología de masas manipulada por poderes malignos. En este vil escándalo participa "gente de todo pueblo, tribu, lengua y nación".

No satisfechos con dejar a los cadáveres de los dos testigos expuestos en la calle, los enemigos convierten su muerte en alegre festival: "Los habitantes de la tierra se alegrarán de su muerte y harán fiesta" (11:10).<sup>728</sup> Es probable que aquí, como en todo el libro, la frase "los que moran en la tierra" (*hoi katoikountes epi tēs gēs*) se refiera a los impíos, cuyo mundo se limita, enteramente, a lo terrenal (cf. 3:10; 6:10; 8:13). Estos son esencialmente idólatras porque ponen su confianza última en algún elemento creado y no en el Creador. La frase mencionada, cuya forma griega inicia y concluye 11:10, está en relación de paralelismo con "gente de todo pueblo, tribu, lengua y nación" del versículo anterior.

Si recordamos que la lucha de los dos testigos es parte del conflicto cósmico entre el Cordero y la bestia (introducida aquí por primera vez), entenderemos en qué sentido la muerte de los dos testigos es "una noticia internacional" que "desencadena una fiesta igualmente internacional" (Richard 1994:115). Es difícil entender esto en términos literales: ¿cómo correría la noticia a nivel internacional en tres días, y cómo llegaría la gente a "la plaza del profeticidio" para participar de la fiesta?<sup>729</sup> Sin embargo, en categorías de parábola, como creemos que debe interpretarse este relato, la descripción es fácilmente comprensible.

El colmo de la perversión inhumana de estos impíos es la transformación del asesinato de los dos profetas en una fiesta nacional. Hough lo llama "el carnaval de la maldad" (1957:447).<sup>730</sup> Turistas de todo el mundo vienen a disfrutar del espectáculo de estos cadáveres. Y para añadir alegría al festival,

<sup>727</sup> El verbo *afiousin* es tercera persona plural y puede entenderse como "plural indefinido" (Aune 1998A:581).

<sup>728</sup> Los verbos griegos aquí siguen en tiempo presente. La redundancia, expresada en los dos verbos utilizados para referirse a la alegría, añade énfasis. El primer verbo, *jairō*, es el más común para "gozarse"; en Juan 16:20, el mundo se goza sobre la muerte de Jesús; cf. Mr 15:31-32. Según *Ascls* 5.2, los falsos profetas se gozaban y se reían cuando Isaías fue cortado en dos con un serrucho. El segundo verbo, *eufrainō*, expresa una alegría más intensa, y, a veces, significa "celebrar fiesta" (p.ej., el regreso del hijo perdido en Lc 15:23, 29, 32; cf. Ap 12:12; 18:20; LouwN 51:3); en Lc 12:19 (el rico insensato), se traduce como "goza de la vida". Al final, el cielo hará fiesta sobre la caída de esta misma Babilonia (19:1-7).

<sup>729</sup> Es aún más incomprendible si se interpreta la ciudad grande como Jerusalén. Además, si supuestamente los dos testigos predicaban a los judíos, ¿por qué son los gentiles quienes celebran su muerte, si no les habían atormentado a ellos sino a los judíos?

<sup>730</sup> Bartina (1967:717) lo interpreta como una parodia perversa del "carnaval de Purim" (Est 9:19-20; Neh 8:10, 12).

los impíos "intercambiarán regalos" (10:10).<sup>731</sup> En el mundo grecorromano, el intercambio de regalos era una parte importante de la vida pública (p.ej., la Saturnalia; el año nuevo) y privada (nacimientos, Mt 2:11; bodas, etc.), y de ocasiones de gran alegría (Aune 1998A:623). Muchos comentaristas han visto en esta fiesta macabra una versión invertida de la fiesta judía de Purim, que celebraba la liberación de los judíos bajo Ester. La fiesta de Purim representa "día de alegría y de banquete, y se hacen regalos unos a otros" (Est 9:19, 22; Neh 8:10, 12; Bonsirven 1966:203; Sweet 1979:187; Bauckham 1993A:281).<sup>732</sup> En tal caso, la alusión a Purim conlleva una ironía paradójica. Mientras que bajo Ester el pueblo de Dios celebró su liberación mediante la ejecución de Amán, estos impíos, con su anti-Purim, festejan la derrota del pueblo de Dios por la muerte de los dos profetas. El resultado también se invierte: mientras que la victoria de Ester trajo como consecuencia la masacre de centenares de enemigos (Est 9:6, 15), aquí el asesinato de los dos testigos trae, finalmente, gloria al Dios del cielo (11:13).

Los impíos celebran estas muertes "porque estos dos profetas les estaban haciendo la vida imposible" (11:10).<sup>733</sup> No convence la racionalización gratuita del texto, según la cual los dos testigos habían "atormentado" a todos con su predicación (a la que el texto no hace ninguna referencia), que afligía la conciencia pecadora de ellos.<sup>734</sup> El texto habla de otros tormentos: matar gente soplando fuego y hacer sufrir a todos con sequías, contaminación de aguas y otras plagas (Aune 1998A:623). Estas torturas bastaban para que las víctimas celebrasen con júbilo la muerte de quienes las atormentaban.

Es probable que Juan haya querido asociar estas torturas con las de los alacranes de la quinta trompeta (9:5, triple repetición), al igual que el aliento de fuego de 11:5 con los caballos "soplafuego" de la sexta trompeta (9:17-19). Según parece, los dos testigos, dentro de la lógica narrativa de esta parábola,

<sup>731</sup> Inexplicablemente, este verbo (que está en sincronía con los verbos anteriores en tiempo presente) está en futuro; en seguida, Juan pasa al tiempo pasado (aoristas del resto del pasaje).

<sup>732</sup> El griego de la Lxx no dice "regalos" (*dōra*, 11:10) sino "porciones" (*meridas*) de comida para los amigos y los pobres (Est 9:22). Por eso, Charlier (1993 I:229) niega que 11:10 alude a la fiesta de Purim.

<sup>733</sup> Aquí, y hasta el final del pasaje, los verbos siguen en tiempo pasado. El griego reza: "Estos dos profetas habían atormentado (*ebasanisan*) a los habitantes de la tierra". El verbo *basanizō* significa "atormentar" (9:5) o "torturar" (2 Mac 7:13; 4 Mac 6:5; Ant 16.232; MartPol 2.2; cf. Mt 8:29; LouwN 38:13; Danker 168). En 14:10 y 20:10, se refiere al castigo eterno de los impíos (cf. 14:11); en Mt 18:34, el plural de *basanistēs* se traduce como "los verdugos".

<sup>734</sup> Este tipo de alegorización aparece en Bartina 1967:717; Salguero 1965:420; Sweet 1951:139; Charlier 1993 I:227, y muchos otros, pero llega a su extremo en Beale (1999:180, 579, 584, 586, 590, 596, 600), donde la iglesia reemplaza totalmente a los dos testigos, la evangelización reemplaza a las torturas, y la lógica narrativa se disuelve y desaparece en medio de una orgía de alegorización. Algunos alegan que 11:5 no afirma que los dos testigos utilizaron alguna vez su soplo mortífero. En realidad, el lenguaje del texto sugiere que sí ejercieron ese poder, matando muchas personas, mucho más claramente que el lenguaje de 11:6, que sólo dice que "tenían autoridad". Y nada en todo el pasaje indica convincentemente que ellos predicaran o evangelizaran.

utilizan poderes que dos capítulos antes tenían carácter demoníaco, poderes que Jesús mismo nunca ejercitó y que no pertenecen al plan de Dios para el testimonio profético (lo cual puede entenderse como la lección de esta parábola). Los testigos son los dos olivos de Zacarías 4, pero no han entendido la gran verdad que significan sus antecesores: “No será por la fuerza, ni por ningún poder, sino por mi Espíritu —dice el Señor Todopoderoso—.” (Zac 4:6). Ese Espíritu sopló nueva vida en ellos (Ap 11:11), pero sólo cuando murieron con Cristo para levantarse con él en el poder de su resurrección (Fil 3:10).

#### iv. Resurrección y ascensión de los dos testigos (11:11-13)

La fiesta de los impíos terminaría pronto. La humillación de los dos testigos fue real y parecía final, pero vendría una nueva sorpresa: “Pasados los tres días y medio, entró en ellos un aliento de vida enviado por Dios” (11:11). La variante de la cifra escatológica, expresada en días en lugar de años, parece ser una alusión indirecta a la pasión de Jesús. Tampoco es casualidad la correlación de los años de testimonio con los días de muerte y vituperio (ambos “tres y medio”). En el Apocalipsis los tiempos de prueba son cortos, y los de bendición, muy largos: “diez días” de persecución (2:10); “cinco meses” de tormento (9:5); luego, “tres años y medio” de tribulación, en contraste con “mil años” de bendición (20:2, 6), ¡para comenzar!

El trasfondo de estos versículos es Ezequiel 37 y su visión del valle de los huesos secos (no sepultados). La frase: “Entró en ellos un aliento de vida enviado por Dios, y se pusieron de pie” remite con toda claridad a la antigua visión:

“Yo traeré aliento de vida sobre ustedes, y ustedes volverán a vivir... y pondré mi espíritu entre ustedes y vivirán... y entró en ellos el espíritu [aliento] y revivieron y se pusieron sobre sus pies” (Ez 37:5, 6, 10 Lxx).<sup>735</sup>

En Apocalipsis 11:11, las frases “espíritu de vida”, “entró en ellos” y “se pusieron en sus pies”,<sup>736</sup> son idénticas a las de su fuente en Ezequiel 37, mientras que “enviado por Dios” (*ek tou theou*) amplía el original “mi espíritu” (*pneuma mou*) y parece reflejar la pneumatología más desarrollada del Nuevo Testamento. Por su parte, “un aliento de vida enviado por Dios” nos lleva al relato de la creación, donde Dios creó a Adán “y sopló en su nariz hálito de vida” (Gn 2:7; cf. 6:17; 7:15, 22). Mounce (1998:222) afirma, con apoyo en Ezequiel 37:14, que ambos pasajes se refieren, directamente, al Espíritu de Dios (cf. Jn 20:22; Ro 8:2; Keener 2000:296).

<sup>735</sup> Es importante recordar que tanto en hebreo como en griego la palabra “espíritu” (*ruaj; pneuma*) significa también “aliento” y “viento”.

<sup>736</sup> La única diferencia en esta frase es que Ez 37:10 emplea el genitivo después de *epi*, mientras que Ap 11:11 emplea el acusativo (cf. 2R 13:21).

El hecho que los dos testigos “se pusieron de pie” (11:11, *estēsan epi tous podas autōn*), cosa que se dice también de los huesos secos (Ez 37:10) y del cadáver que se resucitó en la sepultura de Eliseo (2R 13:21), es una confirmación inicial de su resurrección (cf. Mr 5:42, “comenzó a andar”; Lc 7:15, “comenzó a hablar”).<sup>737</sup> Antes, en la gran escena alrededor del trono, Juan había visto “a un Cordero que estaba de pie (*arnion hestēkos*) y parecía haber sido sacrificado” (5:6). Ahora, habiendo muerto como Cristo y con Cristo, los dos testigos comparten también su resurrección, vida y poder (Fil 3:10). Toda la experiencia de los dos testigos se configura, cristológicamente, con la de su Señor.<sup>738</sup> “En efecto —escribió el apóstol Pablo—, si hemos estado unidos con él en su muerte, sin duda también estaremos unidos con él en su resurrección” (Ro 6:5).<sup>739</sup>

Sin embargo, la experiencia de los dos testigos tampoco es una repetición exacta de la de Jesús, como si fuera una especie de fotocopia. Jesús no fue dejado expuesto en la calle, y no hubo ninguna tumba vacía de los dos testigos. La resurrección de Jesús fue privada, casi secreta (Jn 14:22), pero la de estos dos fue sensacionalmente pública. Además, la ascensión de ellos vino inmediatamente después de su resurrección, como un solo acontecimiento. Cada uno de estos detalles adaptan la historia de Jesús al sentido y el mensaje de este relato, parábola de la misión profética de la iglesia. Aunque todo discípulo tiene que “seguir al Cordero por dondequiera que va” (14:5), el camino de esa identificación con el Crucificado es distinto para cada persona.

Frente a la resurrección de los dos testigos, “quienes los observaban quedaron sobrecogidos de terror” (“cayó gran temor sobre quienes los observaban”, 11:11 gr.).<sup>740</sup> Esa era la reacción más común ante las manifestaciones de poderes sobrenaturales. A los egipcios y cananeos los sobrecogió el pavor y el espanto por las hazañas de Dios (Ex 15:16; Sal 105:38). La aparición de ángeles solía provocar temor (Zacarías, Lc 1:12; María, Lc 1:29; los pastores, Lc 2:9).<sup>741</sup> Los vecinos se llenaron de temor cuando Zacarías recuperó el habla (Lc 1:65), y lo mismo ocurrió con todo el público cuando Ananías y Safira cayeron muertos (Hch 5:5,11). La mujer que

<sup>737</sup> Los que fueron a la plaza a ver cadáveres tendidos vieron “resucitados” puestos de pie. Eso cambió su alegría morbosa en pánico (cf. Carballosa 1997:209).

<sup>738</sup> Wall (1991:147) sugiere que el repentino y aparentemente inexplicable cambio al aoristo, después de dos verbos en futuro, podría deberse a que Juan asocia aquí la resurrección de ellos con la de Jesús.

<sup>739</sup> En el contexto, Pablo está hablando del bautismo (Ro 6:4).

<sup>740</sup> “Cayó temor” (*fobos epepesen*) es una expresión semítica (Gn 15:12; Ex 15:16; Jos 2:9; Lc 1:24; Hch 19:17 gr.: “Y cayó temor sobre todos ellos y el nombre del Señor Jesús fue magnificado”) utilizada para expresar un estado repentino de pánico. No significa necesariamente arrepentimiento y fe (temor de Dios).

<sup>741</sup> Según 2 Mac 3:24-26, cuando el sacerdote Onías defendía los tesoros del templo contra Heliodoro, apareció un caballo con un jinete terrible que atacó a Heliodoro. Los enemigos, “pasmados ante el poder de Dios, se volvieron débiles y cobardes” (3:24 BJ).

Jesús sanó del flujo de sangre se quedó “temblando de miedo” ante el poder de Cristo (Mr 5:33). Por supuesto, quienes observaban aquí tenían mucho más razón de aterrorizarse ante la resurrección de sus dos odiados enemigos, cuya muerte venían celebrando.

A la resurrección de los dos testigos siguió inmediatamente su ascensión: “Entonces los dos testigos oyeron una potente voz del cielo que les decía: ‘Suban acá’” (11:12). El paradigma cristológico se completa: es una consecuencia lógica que los testigos, quienes compartieron la muerte (1:5a) y la resurrección del gran Testigo (1:5b), ahora compartan también su ascensión (cf. 1:5c). Cristo, el Siervo Sufriente, fue obediente hasta la muerte, por lo cual Dios lo exaltó hasta lo sumo (Fil 2:6-11); y ahora los testigos, después de morir y ser escarnecidos, son exaltados por Dios al cielo. Su victoria y vindicación son completas, pero sólo por el camino de la cruz. Aquí, como en algunos otros pasajes del Nuevo Testamento, la ascensión sigue inmediatamente a la resurrección.<sup>742</sup>

A diferencia de la ascensión de Cristo (Hch 1:9-11), y de la de Enoc y Elías (Gn 5:24; 2R 2:11-12), aquí interviene una gran voz del cielo que manda a los testigos subir. Ellos ascienden por invitación y autorización del cielo mismo, lo cual destaca aún más su triunfo rotundo y la solemnidad de su glorificación en Cristo y con Cristo.<sup>743</sup> En 4:1, con términos casi idénticos, una voz (¿Cristo?, 1:10) le dice a Juan: “Sube acá”. En el caso de Juan, se trata de un estado de éxtasis en el Espíritu, mientras que 11:12 expresa la ascensión de cuerpos resucitados, igual que la de Cristo (Ladd 1978:150).<sup>744</sup> Si los impíos escucharon esta voz (cosa que sugiere el texto griego), la misma debe haber añadido mucha intensidad al dramatismo del episodio y al temor de ellos.

Al escuchar la voz, los dos testigos “subieron al cielo en una nube, a la vista de sus enemigos” (11:12). Tanto la nube como la expresión “al cielo” (*eis ton ouranon*, cuatro veces en Hch 1:10-11) indican un claro nexo con el relato lucano de la ascensión (Hch 1:1-11). Jesucristo, vencedor, ascendió al cielo para sentarse a la diestra del Padre; y ahora se cumple, en estos dos testigos fieles, la promesa de sentarse con Cristo en su trono (3:21-22). De igual manera, según el apóstol Pablo, “Dios resucitó a Cristo y lo sentó a su derecha

<sup>742</sup> Sólo Lucas narra los relatos de la ascensión y el Pentecostés. Quizá sea coincidencia que en el capítulo siguiente, por otras razones, el niño mesiánico es arrebatado al cielo apenas nace (12:5), a menos que también se considere la ascensión de los testigos como un rescate de sus enemigos.

<sup>743</sup> Una voz del cielo animó a Policarpo en su martirio (*MarPol* 9:1), pero aquí la voz llama a los resucitados a subir al cielo, y la nube los lleva al cielo.

<sup>744</sup> Aquí encontramos otra razón para entender este relato como parábola. Si esta resurrección física y ascensión al cielo se toman literalmente, no cuadran con la escatología del Nuevo Testamento. Aquí sólo dos resucitan, aparte de la primera resurrección de los creyentes, y ascienden al cielo, en vez de participar en el reino milenial. Por otra parte, interpretar esto como “el rapto” de la iglesia en las nubes (1Ts 4:17) tendría las mismas contradicciones y destruiría la lógica narrativa del pasaje. Aquí vemos también que el verdadero modelo para los testigos no es Elías y Moisés, ni Zorobabel y Josué, sino Jesús (a quien el pasaje menciona sólo de paso).

en las regiones celestiales” (Ef 1:20; cf. Col 3:1), y a nosotros también, “en unión con Cristo Jesús, Dios nos resucitó y nos hizo sentar con él en las regiones celestiales” (Ef 2:6). Esa gloria se concretó en los dos testigos.

Al igual que Cristo, ambos testigos subieron al cielo “en una nube” (*en tē nefelē*). La nube se consideraba el medio más típico de transporte celestial (Dt 33:26; Sal 68:33; Is 19:1; 1Ts 4:17; Ap 1:7; 14:14).<sup>745</sup> Las nubes pueden simbolizar también la presencia y la gloria de Dios (Ex 16:10; 40:38; 1R 8:10), y, a veces, coronación y dignidad real (Ap 14:14; Eclo 24:4). La ascensión de los dos testigos, que tuvo algo de todo eso, se realizó “a la vista de sus enemigos”.<sup>746</sup> El relato de la ascensión de Jesús también hace hincapié en que fue vista (Hch 1:9), pero sólo por los discípulos (cf. Jn 14:22). Aquí los mismos enemigos que tantos abusos cometieron contra los cadáveres de los dos testigos tienen que presenciar la vindicación divina de ambos siervos del Señor. Así, ellos se convierten también, sin quererlo, en testigos de la victoria del Crucificado. La resurrección y exaltación de los dos testigos son ahora tan públicas como el vitupero que ellos sufrieron.

Cuando los dos testigos ascendían al cielo, “en ese mismo instante se produjo un violento terremoto”.<sup>747</sup> El simbolismo del terremoto es muy frecuente en las Escrituras, ya sea para referirse a teofanías\*, al Sinaí (Ex 19:18; Is 6:4; cf. Sal 99:1; 1 En 1.3-9; 102.1-2) o a intervenciones poderosas de Dios en la historia (Jue 5:4-5; Jer 49:21, caída de Edom; Jer 51:29; Is 13:13, caída de Babilonia; Nah 1:5, caída de Nínive; Sal 18:7, la liberación de David ante Saúl).<sup>748</sup> La tierra tiembla ante la presencia de Dios (Sal 68:8; 114:47; Is 64:1-3; Jdt 16:15), ante su mirada (Sal 104:32; TLev 3.8-9; Eclo 16:18-19; Jl 2:10), ante su voz (Sal 29:8) o ante su ira (Jer 10:10). En otros pasajes los terremotos simbolizan los juicios divinos (Is 13:13; 24:18-20; 29:6; Jer 51:29; Ez 38:19-20; Heb 12:25-29; Jer 49:21, caída de Edom; 51:29, caída de Babilonia; Nah 1:5, caída de Nínive; 2 Bar 32.1). En todos estos casos el terremoto representa una manifestación de la presencia, gloria y poder del Señor.<sup>749</sup>

<sup>745</sup> A diferencia de la ascensión de Jesús, este pasaje no dice que la nube ocultó a los dos testigos de la vista humana.

<sup>746</sup> Aune (1998A:626) encuentra el motivo de los testigos en muchos relatos de ascensión: 2R 2:11-12; Hch 1:9-11; Ap 11:12; Ant 5.284; Jub 32.20-21; 2 En 67.1-3; ApElías 4.19; TJob 52.8-10; cf. Zac 12:10; Jn 19:37.

<sup>747</sup> Para la traducción de *en ekeinē hōra* como “en ese mismo instante”, ver Danker 1103 y Aune (1998A:627). Sobre los terremotos en la Biblia y la literatura apocalíptica debe consultarse Bauckham, “The Eschatological Earthquake” (1993A:199-209).

<sup>748</sup> En estos pasajes es obvio que el lenguaje es simbólico, puesto que en dichos acontecimientos históricos no hubo terremotos.

<sup>749</sup> De nuevo es importante recordar que las visiones y oráculos no son necesariamente futuros, ni mucho menos literales. Ver también, bajo 6:12, “Pautas para interpretar los simbolismos cosmológicos”.

Es natural que los terremotos, tan dramáticos y traumáticos, jueguen un papel importante en la literatura apocalíptica y estén muy presentes en el Apocalipsis de Juan. Aparecen en una doble serie progresiva que marca la estructura del argumento del libro. Hay terremotos en el sexto sello (6:12-17) y la sexta trompeta (11:13), en cada caso con las últimas plagas escatológicas de su serie, y con la séptima copa (16:18-21), también como el último de los castigos. En cada caso se detalla el terremoto y sus consecuencias. Por otra parte, 8:5 introduce una fórmula (“truenos, estruendos, relámpagos y un terremoto”) que irá creciendo con las trompetas y las copas. Con la séptima trompeta, otra vez sin más descripción, se amplía e incluye “relámpagos, estruendos, truenos, un terremoto y una fuerte granizada” (11:19). La séptima copa culmina ambas series con los mismos cinco elementos de 11:19, con una descripción detallada de las gigantescas proporciones del terremoto y los granizos (16:18-21).

Los terremotos eran un fenómeno muy conocido y temido en el mundo grecorromano, especialmente en Asia Menor. Sin embargo, como señala Bauckham (1993A:205-206), de todas las ciudades (Babilonia, Tiro, Edom, Egipto, Sodoma y Gomorra) cuya destrucción está detrás de la descripción de la caída de Babilonia (Roma) aquí y en 16:19, ninguna fue destruida por un terremoto sino por otros medios (invasión, fuego, inundación). Hay muchos terremotos en las Escrituras hebreas y la literatura apocalíptica, e infunden pánico. Sin embargo, según Bauckham, dicha literatura nunca anuncia la destrucción de ciudades impías a través de terremotos. Por eso, Bauckham y otros (Rist 1957:449; Caird 1966:108; StrB I:960) encuentran el trasfondo de estos textos más bien en la conquista de Jericó. El derrumbe de sus muros tiene correspondencia con los fenómenos sísmicos muy conocidos en Palestina. Otros indicios de una alusión a Jericó en este capítulo son la importancia del número siete en ambos relatos, incluso un siete dentro de otro siete (Jos 6:4, 6, 8: siete sacerdotes, siete trompetas, seis días y siete vueltas el séptimo día),<sup>750</sup> y la presencia del arca en la marcha (Jos 6:4, 6, 8: cf. 1Cr 15:24; Ap 11:19). Babilonia, la nueva Jericó, sede de una nueva idolatría, será destruida por la victoriosa muerte y resurrección de los testigos fieles.<sup>751</sup>

Dado el profundo trasfondo cristológico en todo este relato, debemos relacionar este terremoto con los dos terremotos de la pasión del Señor. Según Mateo 27:51-53, en el preciso momento de expirar Jesús, se rasgó la cortina del lugar santísimo y hubo un terremoto que abrió los sepulcros. Mateo relata que muchos santos salieron de sus tumbas y, después de la resurrección de Jesús,

entraron en Jerusalén.<sup>752</sup> Tres días después, en la mañana de la resurrección, las mujeres sintieron un terremoto violento cuando el ángel del Señor bajó del cielo y quitó la piedra.<sup>753</sup> Muy importante aquí es Ezequiel 37:7, texto que menciona que se produjo un temblor al entrar el Espíritu de vida en los huesos secos. Es probable que el trasfondo de este pasaje profético explique la referencia al terremoto en Apocalipsis 11:13.<sup>754</sup>

En seguida, el texto señala los resultados del terremoto: “Se derrumbó la décima parte de la ciudad. Perecieron siete mil personas” (11:13).<sup>755</sup> Conforme con la mejor tradición apocalíptica, el fenómeno sísmico se describe como algo violento, y, a primera vista, las consecuencias parecen ser catastróficas. Sin embargo, en la matemática simbólica del Apocalipsis, se trata de un castigo sorprendentemente liviano, el más suave de todo el libro. Puesto que este terremoto ocurre dentro del bloque textual de las trompetas, entre la sexta y la séptima, es de esperar la destrucción de una tercera parte (8:7-12; 9:15, 18), pero sólo se reporta una décima parte.<sup>756</sup> Mientras que castigos mucho más fuertes, antes y después, sólo endurecen a los impíos (9:20-21; 16:9), este castigo mínimo —que, en realidad, tiene la función de subrayar el significado de la muerte y resurrección de los dos testigos— logra un efecto positivo en la conciencia de ellos. En efecto, esta es la única vez en todo el Apocalipsis que los habitantes de la tierra (11:10) responden de una manera favorable al juicio divino. ¡Y se trata de un juicio muchísimo menos severo!

Hemos visto que “la gran ciudad” de 11:8 se modela según varias ciudades distintas, especialmente Roma y Jerusalén, pero no es específicamente ninguna

<sup>752</sup> Stendahl (Peake 797) relaciona este texto con tradiciones derivadas de Zacarías 14:4-5, según las cuales, al tocar Yavé el Monte de los Olivos y rajarla, los muertos saldrían por los sepulcros abiertos. Cf. CBI 1207; StrB I:1046.

<sup>753</sup> Sólo Mateo menciona estos dos terremotos (Mt 27:51; 28:2). Aunque el Evangelio de Mateo fue escrito en Palestina o Siria, es posible que Juan conociera ese Evangelio o las tradiciones que representaba (cf. Swete 1951:clvi-clvii; Aune 1997:cxxvi). De manera diferente, Ezequiel 37:7, antecedente muy presente en Apocalipsis 11, relaciona la resurrección de los huesos secos con un temblor. Otro paralelo con Mt 27:52 es la expresión repetida: “Abriré tus tumbas y te sacaré de ellas” (Ez 37:10, 11).

<sup>754</sup> Dos pasajes de Hechos, que relatan episodios ocurridos a díos de discípulos de Cristo que dan testimonio bajo persecución, también terminan con terremotos (2:1-4:31; 16:11-34). En Hch 16:30-34, el terremoto es seguido por la conversión del carcelero.

<sup>755</sup> Las cifras deben entenderse simbólicamente, igual que las anteriores proporciones de los sellos (6:8) y las trompetas (8:7-12; 9:15, 18). Los intentos de relacionar dichas cifras con la población de Jerusalén (o de Roma) son vanos y ajenos al sentido del pasaje. Los informes antiguos sobre la población de Jerusalén dependen mucho de la fecha (sobre todo después de su destrucción en 70 d.C.), y los estimados fluctúan entre veinticinco mil (Jeremías 1977:83-85) y doscientos cincuenta mil personas (Chaplin, citado en Aune 1998A:628). Es muy probable que Josefo haya exagerado en sus cálculos (Prigent 1981:170). De cualquier manera, es poco probable que Juan haya manejado tales estadísticas demográficas exactas, y aún menos probable que eso haya sido la base de las cantidades citadas en 11:13.

<sup>756</sup> Estas proporciones tan moderadas contrastan con los números generalmente exagerados de la literatura apocalíptica como, p.ej., los doscientos millones de caballos de 9:16 (Pikaza 1999:133).

<sup>750</sup> En Apocalipsis, las siete trompetas son el séptimo sello, un siete dentro de otro siete. De manera similar, los israelitas dieron siete vueltas a Jericó el séptimo día.

<sup>751</sup> Caird (1966:108) comenta que así como Jericó tenía que caer para abrirle a Israel el acceso a la tierra prometida, así también Babilonia tiene que caer para abrir camino a la Nueva Jerusalén.

de ellas. Es, principalmente, “la gran Babilonia”, símbolo de toda rebelión contra Dios. Es probable que 11:13 se refiera a la misma “ciudad”, y también 16:18-20 con “la gran ciudad, y las ciudades de las naciones” (“la gran Babilonia”), destruidas mucho más severamente por medio de un terremoto. De esa ciudad, “la décima parte” fue derribada por el terremoto que acompañó la resurrección y ascensión de los dos testigos. Es la única “décima parte” en el Apocalipsis, y representa un castigo de proporción mucho menor que el de los sellos (cuarta parte) y el de las trompetas (tercera parte). En la simbología de juicio del Antiguo Testamento, el castigo solía alcanzar las nueve décimas partes, dejando un remanente de una décima parte, y aun la décima parte restante podía ser destruida (Is 6:13; Am 5:3).<sup>757</sup> Sin embargo, en 11:13 la gracia de Dios invierte la proporción: la destrucción alcanza sólo a una décima parte, y las nueve décimas partes escapan. En esa inversión aritmética se revela la misericordia de Dios.<sup>758</sup>

Salta a la vista que la mención de “siete mil personas” debe entenderse también simbólicamente, ya que tanto “siete” como “mil” aparecen constantemente en el Apocalipsis con el significado de “plenitud”.<sup>759</sup> Esta referencia es también, muy probablemente, una inversión: mientras en 1 Reyes 19:14-18 queda un remanente de siete mil fieles que no han doblado la rodilla ante Baal, aquí mueren siete mil idólatras, y todos los demás terminan dando gloria al Señor (11:13). Foulkes sugiere una posible relación de compensación: por los “siete mil” mártires bajo el Imperio, que no se arrodillaron ante el emperador ni le quemaron incienso, mueren siete mil idólatras (1989:120). En todo caso, contrariamente al antecedente de 1 Reyes, una minoría es castigada y una mayoría termina dando gloria al Dios del cielo.

El relato de los dos testigos concluye con un resultado inusitado: “Los sobrevivientes, llenos de temor, dieron gloria al Dios del cielo” (11:13). La expresión “los demás” (*hoi loipoi*) sugiere un contraste con la conclusión de la sexta trompeta en 9:20, donde “el resto (*hoi loipoi*) de la humanidad, los que no murieron a causa de estas plagas, tampoco se arrepintieron...”.<sup>760</sup> El contraste es explícito: ni la sexta trompeta, con sus doscientos millones de dragones, ni las seis primeras trompetas juntas lograron ningún cambio positivo en los sobrevivientes, pero la muerte, resurrección y ascensión de los

<sup>757</sup> Según *Jubileos* 10:9-11, las nueve décimas partes de los ángeles caídos (Gn 6:1-4) fueron enviados al “lugar de suplicio”, y una décima parte fue dejada para servir a Satanás sobre la tierra.

<sup>758</sup> Una “suavización” matemática similar aparece en 6:8, donde las profecías de juicio por terceras partes (Ez 5:12, 17) comienzan a cumplirse más bien por cuartas partes.

<sup>759</sup> Algunos autores interpretan que el “siete” significa la humanidad en términos universales, con personas de todas las clases sociales, multiplicado por “mil” para dar la idea de “gran número de todas las clases” (Salguero 1965:421; Beale 1999:603).

<sup>760</sup> Además del paralelismo lingüístico de la repetición del término *hoi loipoi*, las dos frases tienen un paralelismo estructural, por ocupar la misma posición en sus respectivos relatos. Ambos textos dan también un porcentaje simbólico de víctimas: la tercera parte, en 9:15, 18, y la décima parte, en 11:13.

dos testigos (acompañadas, como tales, por un temblor de mínimas proporciones) llevaron a las nueve décimas partes sobrevivientes a glorificar a Dios. Este logro no aparece en ningún otro pasaje del Apocalipsis.

Aune (1998A:628) analiza este pasaje como conclusión típica de un relato de milagro. En dicho género formal la reacción al milagro es casi siempre de temor (Mt 27:54; Mt 8:27; Mt 17:6; Mr 16:8; Lc 2:9; 7:16; 8:35) y asombro (Mt 8:27; Mr 1:27; 5:42; 6:51; Lc 4:36). A veces, pero no siempre, se registra una respuesta positiva, sobre todo en los escritos lucanos (Lc 7:16, “tuvieron miedo y glorificaban a Dios”; 8:47; 9:43; 13:13, 17; 18:43; 23:47; Hch 3:9; Mr 2:12). En el cuarto Evangelio la respuesta suele ser negativa y, más bien, se endurece la incredulidad. Este pasaje (11:13) representa la única respuesta positiva en todo el libro del Apocalipsis.

El significado exacto de estos términos de 11:13 es muy discutible. Los sobrevivientes estaban “ llenos de temor” (11:13, *emfobos*, “asustados”, “aterrorizados”; cf. Lc 24:5, 37; Hch 10:4; 24:25, siempre con *ginomai*). Este adjetivo significa simplemente el estado emocional de miedo, y nunca se refiere al temor de Dios, aunque el verbo correspondiente sí tiene ese sentido en 11:18, 14:7 y 15:4. Aquí el adjetivo parece reiterar lo dicho en 11:11: al ver la resurrección de los dos testigos, sus enemigos fueron “sobrecoyados de temor” (*fobos megas epepesen*).

La siguiente frase, “dieron gloria (*edôkan doxan*) al Dios del cielo”, es más complicada. El campo semántico de esta frase verbal “dar gloria” coincide, en parte, con el de “glorificar” (*doxazô*), pero en algunos pasajes funciona como una especie de conjuración a alguien para que reconozca la verdad (Jos 7:19; 1S 6:5; Jn 9:24; LauWN 33.468; Danker 258).<sup>761</sup> Acán dio gloria a Dios y confesó su pecado, pero en seguida todo el pueblo lo apedreó. Los filisteos dieron gloria a Dios, pero mantuvieron su hostilidad contra Israel (1S 7:7).<sup>762</sup> De manera parecida, después de su locura, Nabucodonosor glorifica “al que vive para siempre” y reconoce “que el Altísimo es el soberano de todos los reinos del mundo” (Dn 4:32, 34, 37), pero sigue adorando a sus ídolos (Beale 1999:602). Según Esdras 1:2, Ciro también reconoce al Dios del cielo, como el dador de su propio reino, sin convertirse a la fe de Israel (Pikaza 1999:133).

Se ha señalado con mucha razón que las otras cuatro veces que la frase aparece en el Apocalipsis parecen referirse a adoración genuina. Los seres vivientes dan gloria al que está sentado en el trono (4:9). El ángel con el “evangelio eterno” llama a la humanidad a “temer a Dios y darle gloria” (14:7, igual que 11:13). Las víctimas de la cuarta copa, en vez de arrepentirse y dar gloria a Dios, lo blasfeman (16:9). Y, después de la destrucción de la gran

<sup>761</sup> Beckwith (1967:604) la describe como una peculiar frase idiomática que significaba “honrar a Dios por medio del cambio de actitud y de la confesión de la verdad”.

<sup>762</sup> En *1 Esd* 9:8, según la LXX (conocido también como *3 Esdras*), Esdras exhorta a los judíos que tenían mujeres extranjeras: “Ahora, confesando, dad gloria (*dote homologia doxan*) al Señor”.

Babilonia, una multitud de voces celestiales invitan a los fieles a dar gloria a Dios (19:7). Schüssler-Fiorenza (1981:119) probablemente tiene razón al tomar la expresión de 14:7, básicamente, como un equivalente del contenido del evangelio (14:6), y, quizás, al sugerir que este lenguaje de 11:13 anticipa el anuncio de 15:4: "Todas las naciones vendrán y te adorarán" (*proskunēsousin*), pues, "¿quién no glorificará (*doxasei*) tu nombre?"<sup>763</sup>

En todo caso, estos resultados positivos deben interpretarse en el interior de la parábola de los dos testigos, no como profecía predictiva de una futura conversión masiva al evangelio (¡un 90% de la humanidad!). Si esa hubiera sido la intención del autor, el resto del libro tendría que ser muy diferente. Sin embargo, en seguida Juan habla de la furia de las naciones contra el Reino de Dios (11:18). Con la cuarta copa, y con el terremoto de la séptima, los impíos (supuestamente los mismos sobrevivientes del terremoto de 11:13), lejos de arrepentirse o portarse como conversos, blasfeman el nombre de Dios (16:9, 11, 21). Según 13:3-4, "el mundo entero, fascinado, iba tras la bestia y adoraba al dragón". Beckwith (1967:604) tiene razón al concluir que Juan no contempla la conversión de los idólatras que siguen a la bestia (cf. 22:11; 13:10).

Surge también otra pregunta: si estas frases significan alguna especie de conversión, ¿a qué se convierten? Es probable que la frase "al Dios del cielo" (11:13) tenga un significado muy específico.<sup>764</sup> Con las únicas excepciones de Génesis 24:7 y Salmos 136:26, este título divino se usa en contextos de paganismo (Bonsirven 1966:205). En los decretos y la correspondencia del gobierno persa, la frase representa la descripción típica del Dios de Israel (Esd 1:2, decreto de Ciro; 5:11-12, informe de Tatnai; 6:9-10, respuesta de Darío a Tatnai; 7:12, 21, 23, autorización de Artajerjes a Esdras).<sup>765</sup> Aune (1998A:629), en un detallado análisis, muestra que este título era empleado por los judíos cuando se comunicaban con gentiles (en lugar del nombre sagrado, Yavé), y usado entre gentiles como nombre del Dios de Israel (cf. Bauckham 1993A:279; Prigent 1981:171). Estos datos sugieren dos conclusiones: primero, los que dan gloria al Dios del cielo no son judíos; y segundo, si se convierten, lo hacen al monoteísmo judío, pero, aparentemente, no al evangelio de nuestro Señor Jesucristo (Salguero 1965:421).

Cualquiera sea el tipo de "conversión" a la que se refiere este texto, es evidente que el interés de Juan no está puesto allí sino en la eficacia del

<sup>763</sup> Sin embargo, es posible que 15:4 y otros textos parecidos se refieran a otro momento escatológico y no a una conversión masiva antes del fin. Beale (1999:602) interpreta estos textos en el mismo sentido de Filipenses 2:10-11 y 1 Pedro 2:12, donde los impíos, al final, glorificarán a Dios contra su propia voluntad. Rowland (1998:643) compara el lenguaje de 11:13 con el pánico y remordimiento de la reacción al sexto sello (6:15-16, también un terremoto).

<sup>764</sup> El uso de "Dios del cielo" como nombre divino se concentra fuertemente en Esdras, Nehemías y Daniel. En el Apocalipsis aparece sólo en 11:13 y 16:11 (no en 14:6-7).

<sup>765</sup> Todos estos documentos oficiales, excepto el primero (Esd 1.2-4, hb.), están escritos en arameo, la lengua internacional del período persa, y corresponden bien a documentos de la época.

testimonio martirial y profético de los dos testigos, cuyo significado se limita sólo a este relato. Juan subraya el efecto positivo del camino de la cruz, que se identifica con el Cordero en su muerte y resurrección. En seguida los impíos van a seguir a la gran bestia (13:3-4) y a blasfemar al mismo Dios del cielo (16:9-11). Este es el único pasaje del Apocalipsis donde los moradores de la tierra (11:10) responden positivamente a la acción divina (Aune 1998A:587). Juan, entonces, revela el secreto del testimonio eficaz en todo tiempo de tribulación. Nuestra esperanza no nace de nuestro poder de soplar fuego y atormentar a la tierra entera (11:5, 10). Este pasaje nos enseña que la esperanza cristiana "nace de la fuerza profética de los mártires" (Richard 1994:116).

Juan anuncia el tercer ¡Ay! Una vez terminado el largo interludio sobre misión profética (10:1-11:13), Juan vuelve al esquema de las trompetas y los ayes: "El segundo ¡Ay! ya pasó, pero se acerca el tercero" (11:14). Puesto que Juan anunció el fin del primer ¡Ay! después de la quinta trompeta (9:12), con una fórmula muy parecida a 11:14, ahora podemos entender que el segundo ¡Ay! abarca la sexta trompeta y todo el interludio, hasta 11:14. Llama la atención que Juan nunca identifica el tercer ¡Ay! ni anuncia su fin, como hace con el primero y el segundo. Aparentemente, Juan no quiso identificar el tercer ¡Ay! de la misma forma específica que los dos primeros.<sup>766</sup>

Aunque Juan en ningún momento identifica el tercer ¡Ay!, los comentaristas han hecho muchos intentos de precisarlo:

1) Para algunos, el tercer ¡Ay! es la séptima trompeta (11:15-19). Ese parece ser el sentido del anuncio del ángel en 10:6-7, que en el tiempo de la séptima trompeta se cumpliría el designio secreto de Dios. También la expresión "viene pronto" de 11:14 (gr.) podría sugerir que el tercer ¡Ay! vendría inmediatamente con la última trompeta. Algunos (Arens y Díaz Mateos 2000:295; Boring 1989:149) entienden que el tercer ¡Ay! consiste en la ira de Dios anunciada (11:18). Otros entienden la misma venida del Reino como un ¡Ay! para los impíos (Richard 1994:116, 120).

2) Otros ven el tercer ¡Ay! en la caída de Satanás del cielo (12:12), que produce alegría en el cielo, pero también un ¡Ay! de advertencia para los moradores de la tierra. Sweet (1979:190) extiende el tercer ¡Ay! hasta abarcar 12:13-13:18.

3) Otros, como Ladd (1978:142) y Foulkes (1989:121), señalan que la séptima trompeta desemboca en las siete copas (igual que el séptimo sello consiste en las siete trompetas), y entonces localizan el tercer ¡Ay! en 16:1-20 (o en 15:1-16:20).

4) La interjección *ouai* vuelve a aparecer enfáticamente en 18:10, 16, 19, por lo que otros identifican el tercer ¡Ay! con la caída de la gran Babilonia (Salguero 1965:421; Biblia de Jerusalén).

<sup>766</sup> Ver el comentario a 8:13, "Un águila ominosa anuncia tres ayes".

5) Ya que Juan nunca indica un punto terminal del tercer ¡Ay!, Gonsalus-González (1997:74) y otros (Bartina 1967:719; Beasley-Murray 1974:188; Michaels 1997:146) extienden el tercer ¡Ay! sobre todo el resto del libro.

6) Finalmente, otros lo identifican con la venida final de Cristo, que ellos relacionan con la frase “viene pronto” de 14:14 (García Cordero 1962:125; Swete 1951:141).<sup>767</sup>

Parece, como sugerimos antes en el comentario de 8:13, que Juan mismo deja sin precisar el tercer ¡Ay! Lo asocia con la séptima trompeta (8:13; 10:6-7; 11:14), pero esa trompeta trae el Reino de Dios y comienza con alegría. La séptima trompeta trae el fin de todo lo malo que se opone al Reino. Michaels (1997:143) comenta que la victoria del Cordero transforma hasta el significado de la expresión “¡Ay!”.

### UNA PARÁBOLA PARA ORIENTAR NUESTRO TESTIMONIO PROFÉTICO

Esta parábola, con su patetismo dramático, nos comunica verdades muy importantes sobre el testimonio profético de ayer y de hoy. Keener (2000:297) comenta que aun para aquellos que toman este pasaje literalmente o lo interpretan según el dispensacionalismo futurista, el relato tiene que ser un paradigma para la vida y el testimonio aquí y ahora. Este autor resume el desafío del pasaje afirmando que también nosotros estamos llamados a ser testigos llenos del Espíritu Santo, dispuestos a dar todo por el evangelio, y a depender incondicionalmente del poder de Dios. Aquí sólo podemos sugerir algunas líneas de actualización contextual:

1) Como discípulos de Cristo, estamos *llamados a ser testigos* de nuestro Señor crucificado y resucitado.<sup>768</sup> Hemos visto que los dos testigos representan a toda la comunidad creyente. Como 10:1-11:2 describe la futura tarea de Juan, así también 11:3-13 describe el testimonio de toda la iglesia y de cada creyente (Alegria 1995:232). No se trata de algo optativo, para que realicen

algunos creyentes especialmente valientes o con mucha facilidad de expresión, sino de un deber sagrado de todos y cada uno. Lo que el cuarto Evangelio afirma de Juan el Bautista se aplica a todo cristiano: “Dios lo envió como testigo para dar testimonio de la luz” (Jn 1:6-7). Con Pablo exclamamos todos: “¡Ay de mí si no predico el evangelio!” (1Co 9:16). “Nosotros no podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído” (Hch 4:20).

Según el sermón apocalíptico de Jesús, “este evangelio del reino se predicará en todo el mundo como testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin” (Mt 24:14; Mr 13:10). Eso se ve dramáticamente aquí, donde el testimonio de los dos testigos prepara, directamente, para la última trompeta (Alegria 1995:232).

Los dos testigos nos enseñan también que nuestro testimonio no puede consistir en palabras exclusivamente. El testimonio de ellos fue, más bien, su vida, sus acciones, su muerte y su resurrección. Aquí vale el refrán, adaptado al tema: “Hechos son testimonio, y no sólo las buenas razones”. El testimonio está mucho más en lo que somos y hacemos que en lo que decimos.<sup>769</sup> Como afirma el conocido refrán de San Francisco de Asís: “Predica el evangelio en todo tiempo, utiliza palabras si es necesario”. El testimonio no es sólo una manera de hablar sino una manera de vivir y de morir (Arens y Díaz Mateos 2000:437-439). Tan errado es creer que *martiria* es sólo morir, como creer que es sólo hablar.

Para nosotros hoy, ser testigos en vida y muerte de la verdad que proclama este libro es mil veces más urgente que entender (o creer que entendemos) todos los misterios del Apocalipsis. Un cristiano que entendía y vivía este gran desafío era Søren Kierkegaard. Para el pensador danés se trataba de ser testigo de la verdad, en contraste con “el profesor” (docente), que convierte todo en tema para un discurso de aula, y “el sacerdote” (clérigo, reverendo), que en vez de vivir *por* el mensaje, vive *del* mensaje. El profesor y el clérigo juegan a ser cristianos. El testigo pone el

<sup>767</sup> Beasley-Murray (1974:188) observa que es típico de Juan acercarse al fin y, entonces, no describirlo sino proyectarlo de nuevo hacia el futuro.

<sup>768</sup> Sobre el testimonio, ver Coenen IV:254-261; Trites 1977, y “Witness, Testimony”, en *NIDNTT* III:1047-1051; “Profeta, testigo y mártir”, en Arens y Díaz Mateos (2000:437-452).

<sup>769</sup> Los filósofos estoicos se consideraban testigos de la verdad divina, en la integridad de su persona y en su conducta bajo la adversidad (*NIDNTT* III:1039).

cuerpo y juega el todo por el evangelio. El testigo renuncia a todo para seguir al Maestro; ama tanto a la verdad, que vende todo para comprar esa perla de gran precio.<sup>770</sup>

2) Este relato nos enseña también que *nuestro testimonio tiene que ser profético*. Lo que hacen estos testigos es profetizar (11:3) y no otra cosa.<sup>771</sup> En el Apocalipsis, “testimonio” y “profecía” son términos inseparables. Juan no puede concebir un testimonio que no sea profético (Arens y Díaz Mateos 2000:437-445).<sup>772</sup> Eso corresponde a la naturaleza profética de toda la iglesia después de Pentecostés, como hemos señalado arriba. Según la teología del cuarto Evangelio, el Espíritu, el mismo que actuó en los antiguos profetas, dará testimonio de Cristo, y nosotros con él (Jn 15:26-27; cf. Hch 5:32). Esto significa que el testimonio es tanto carismático como profético.

En el concepto bíblico de testimonio, el aspecto jurídico nunca está lejos. En los Evangelios sinópticos, un aspecto importante de la *marturia* es el testimonio valiente ante las autoridades civiles. Cuando Jesús envió a los Doce en la primera misión, les advirtió que serían entregados ante tribunales, gobernadores y reyes (Mt 10:17-18), pero que el Espíritu Santo hablaría por boca de ellos y les daría lo que habrían de decir (Mt 10:19-20; cf. Lc 12:11-12). Marcos, quien incorpora el pasaje en el sermón apocalíptico de Jesús, dice que los discípulos comparecerían ante las autoridades

<sup>770</sup> Este tema de Kierkegaard aparece en muchos de sus escritos, especialmente en *Ataque a la cristiandad, Entrenamiento en cristianismo, Temor y temblor y O esto o aquello*.

<sup>771</sup> El sustantivo *martus* aparece en 11:3, y *marturia*, en 11:7. El verbo *martureō* no ocurre en el pasaje. Los dos testigos se llaman *houtoi hoi duo profētai* (11:10), y su ministerio es *profēteia* (11:6) porque Dios los envió a profetizar (*profēteūō* 11:3). La terminología clásica de la evangelización (*evangelizō, kērussō*) no figura en este relato. Aunque en el Apocalipsis *marturia* suele asociarse con la Palabra de Dios (1:2, 9; 6:9; 20:4), dicha relación no se menciona en todo este interludio (10:1-11:14).

<sup>772</sup> Para Arens y Díaz Mateos (2000:441-442), la gran originalidad del Apocalipsis pasa, precisamente, por la asociación inseparable entre profecía y testimonio, desde 1:2-3 hasta el final del libro. En el Apocalipsis, *marturia* suele aparecer entre “la Palabra de Dios”, por un lado (1:2-3, 9; 6:9), y la profecía, por el otro lado (11:3, 6, 10; 19:10; Arens y Díaz Mateos 2000:442). Cf. el debate entre los reformadores protestantes sobre “el Espíritu y la Palabra”. Nótese, además, que este pasaje va en contra de la noción común de “testificar” como sólo hablar del evangelio, y también de la de “profetizar” como sólo anunciar el futuro. Los testigos no pasaron tres años y medio ni evangelizando ni vaticinando el futuro.

“para dar testimonio” (Mr 13:9). Si ellos tenían problemas con el gobierno, era porque el Imperio se sentía amenazado por su testimonio profético. Esos textos se aproximan a la comisión que se le dio a Juan de testificar contra naciones y reyes (Ap 10:11), e implican también una dimensión política del testimonio profético. Si el testimonio tiene origen en el mismo Espíritu Santo que está en los discípulos, es profético; y si se realiza ante reyes y gobernadores, algo tendrá de político, tanto en los sinópticos como en el Apocalipsis.

La esencia del testimonio profético es el rechazo enérgico de toda idolatría (Arens y Díaz Mateos 2000:441). El testimonio profético es por naturaleza iconoclasta. Cuando Apocalipsis 19:10 declara que “el testimonio de Jesús es el espíritu que inspira la profecía”, en el contexto se habla de “los que mantienen el testimonio de Jesús” contra la tentación de la idolatría (Juan había caído a los pies del ángel). En el pasaje paralelo, en 22:10, el ángel termina ordenándole a Juan: “¡Adora sólo a Dios!” Hoy día también estamos llamados, urgentemente, a la denuncia profética de la idolatría de nuestra época: el dinero (el “dios dólar”), los bienes materiales (el consumismo), la fama y el éxito.<sup>773</sup>

3) Este pasaje nos advierte también que *nuestro testimonio profético será conflictivo*, una guerra sin cuartel contra las fuerzas del mal. Peterson (1988:112) comenta que en este capítulo del Apocalipsis el lugar de adoración está protegido (el santuario, 11:2), pero el lugar de testimonio no (la ciudad y la plaza, 11:2, 8). Los dos testigos están en plena guerra espiritual, ¡y al ataque! Se encuentran atravesando los “cuarenta meses” de tribulación, pero no son víctimas pasivas del Anticristo (como solemos concebir la gran tribulación) sino profetas en un combate mano a mano con sus enemigos.<sup>774</sup> Por lo que describe el relato, su “testimonio” consiste en plagas que atormentan a todos los impíos (11:7, 10).

<sup>773</sup> Cf. Stam 1999A:111-136; Goudzwaard 1984.

<sup>774</sup> Vale la pena notar que este pasaje es la descripción más extensa de la acción de la iglesia durante la tribulación.

Su ministerio tiene que calificarse como “agresividad profética” de una fe militante.

Nunca los testigos proféticos del Señor van a caer en gracia a los poderes de este mundo. Su testimonio es un acto público que desafía e incomoda a los poderosos.<sup>775</sup> Estos dos profetas eran un tormento para todo el mundo (11:10). Su antecesor profético, Elías, era conocido como “el perturbador de Israel” (1R 18:17; cf. 21:20). Para el impío, el profeta es “una condena encarnada de toda su manera de pensar. Sólo verlo le causa pánico” (Harrington 1993:122). El profeta verdadero es tenaz en “mantenerse fiel al testimonio de Jesús” (19:10; cf. 2:13), contra toda oposición. Además de molestos, los profetas son tercos. Lógicamente, el mundo les declara la guerra, pero esa fidelidad tenaz les permite ser Palabra de Dios en su tiempo (Arens y Díaz Mateos 2000:445).

Cuando la iglesia se afana en caer bien a todo el mundo, casi seguro ha dejado de ser profética. En el mensaje a Laodicea (2:14-22) no encontramos el menor indicio de persecución porque, en palabras de Søren Kierkegaard, “no había nada que perseguir”, ya que “el mundo no persigue al mundo cuando lo descubre dentro de la misma iglesia”.<sup>776</sup> La congregación de Laodicea era inocua. No molestaba a nadie porque estaba totalmente acomodada y asimilada al mundo que le rodeaba. A esa iglesia podrían aplicarse las palabras que Jesús dijo a sus hermanos: “El mundo no tiene motivos para aborrecerlos; a mí, sin embargo, me aborrece porque yo testifico que sus obras son malas” (Jn 7:7).

Jesús advirtió a sus discípulos que el mundo los aborrecería (Mt 10:17-36; Jn 15:18-27; 17:14),<sup>777</sup> y que ellos tendrían aflicción y sufrirían persecución (16:33). Por medio de nuestro testimonio, el Espíritu redarguirá al mundo de pecado, justicia y juicio (Jn 16:8-

<sup>775</sup> Gorgulho y Anderson 1978:115: “Quien dice la verdad tendrá el mismo destino que su maestro”. La rabia de los impíos contra la verdad se describe en Sab 2:10-20.

<sup>776</sup> Walter Lowrie, en su introducción a Søren Kierkegaard 1944:xi.

<sup>777</sup> Después del anuncio de persecución, Jn 15:26-27 promete una confluencia profética entre el testimonio del Espíritu Santo y el testimonio de los discípulos. Esto corresponde a la correlación de testimonio y profecía en Ap 11:3-13.

10). “Cuando la iglesia es la iglesia —escribe Newport (1989:213)— siempre provoca decisión, haciendo que algunos se vuelvan hacia Cristo y otros en contra de Cristo”. Sin embargo, muchas veces hoy la iglesia coquetea con el mundo, se deja moldear por él, y suaviza el duro mensaje de Jesús. Debemos preocuparnos mucho cuando nuestro evangelio no molesta a nadie, porque eso significa que ha dejado de ser profético (Harrington 1993:124; Torrance 1959:151).<sup>778</sup>

4) Para dar testimonio profético en tiempos de tribulación, necesitamos la plenitud del Espíritu de Dios. Pocos intérpretes de este relato dan la debida importancia a la primacía de Josué y Zorobabel en el mismo. No sólo se los menciona primero, antes de las alusiones indirectas a Elías y Moisés, sino que se identifica a los dos testigos explícitamente con ellos: “Estos dos testigos son los dos olivos y los dos candelabros” (11:4). Eso extraña y parece significativo, porque el sacerdote Josué y el gobernador Zorobabel no eran considerados profetas y, según la historia bíblica, no realizaron milagros. ¿Por qué Juan identifica a los dos testigos, prioritariamente, con ellos?

Josué y Zorobabel representan, dramáticamente, la fuerza del Espíritu de Dios en la historia. Zacarías, en su quinta visión nocturna, la central (4:1-14), presenta la misión conjunta de Josué y Zorobabel mediante la imagen de un extraordinario candelabro. El profeta ve un candelabro de oro macizo que tiene arriba una especie de tanque. El recipiente se abastece todo el tiempo, directamente, de dos árboles de olivo, uno a cada lado del candelabro, y de ahí corren sendos tubos a las siete lámparas del candelabro.<sup>779</sup> La interpretación de la visión dirigida a Zorobabel en 4:6 aclara su sentido:

<sup>778</sup> Por supuesto, la situación es muy distinta cuando algunas iglesias molestan por su propia mala crianza, fanatismo o intolerancia.

<sup>779</sup> En la interpretación que sigue (Zac 4:11-14), el candelabro representa la presencia de Dios (en el templo reconstruido), y los dos olivos son identificados como Josué y Zorobabel (Zac 3:1; 4:10, 14; Hag 1:12, 14), considerados como instrumentos del Espíritu para reconstruir la casa de Dios.

“No será por la fuerza  
ni por ningún poder,  
sino por mi Espíritu  
—dice el Señor Todopoderoso—.”

En su contexto original, esta alusión enfática a Josué y Zorobabel es sorprendentemente apropiada. Los dos testigos, en la primera fase de su testimonio, confiaban en la fuerza y el poder de sus extraordinarios carismas. Creían que por soplar fuego iban a lograr el propósito de Dios. Sin embargo, fracasaron, no lograron nada. No hay indicaciones de que ellos confiaran en el poder del Espíritu de Dios. En tiempos de tribulación, con muchos o pocos poderes, los testigos del Señor necesitan tener una relación viva con el Espíritu Santo (como el candelabro que se conecta con el olivo vivo). Sólo cuando actuamos en la plenitud del Espíritu podemos vencer.

5) Para desarrollar nuestro testimonio profético, *no nos faltarán los dones abundantes de Dios*. El relato nos asegura que, aun en los peores tiempos, Dios es fiel en dotar a sus siervos del poder más adecuado para la lucha. Cuando Dios llama, Dios capacita. La vocación para el testimonio conlleva su correspondiente dotación. Esta seguridad debe inspirarnos valentía para asumir los riesgos del testimonio profético y lanzarnos a la batalla.

La descripción de los poderes de los dos testigos es casi una reseña de la historia de la salvación, en secuencia regresiva. Primero, aparecen los personajes posexílicos Josué y Zorobabel, los únicos que eran contemporáneos entre sí (11:4). Sigue Elías y después Moisés (11:6), y posiblemente Enoc (11:12). Este hecho indica que el ministerio de los testigos, ayer y hoy, se realiza en plena continuidad con la acción salvífica de Dios a través de los siglos. Los testigos del Señor hoy somos herederos de los antiguos héroes de la fe. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que fue fiel y poderoso en ellos, lo será también en nosotros. Como bien afirma Farrer (1949:133): “Los ministros proféticos del nuevo pacto no son menos poderosos en la Palabra del Señor de lo que fueron los profetas de antaño.”

El único aspecto que no tiene antecedentes claros en la historia de la salvación es la capacidad de soplar fuego (11:5). La fuerza dramática de este detalle señala, con una buena dosis de hipérbole, que Dios puede proporcionarnos incluso el mismo poder de los caballos-dragones (9:17-19), o el de las más atrevidas especulaciones mesiánicas de las tradiciones apocalípticas. Sin embargo, el detalle también introduce la sospecha inicial de que algo anda mal en el testimonio de estos dos, lo cual se ve claramente recién al final del relato.

6) Los dos testigos nos dan un ejemplo de *unidad en el ministerio profético*. Juntos ellos constituyen un perfecto equipo. Ninguno de ellos actúa por cuenta propia sino en solidaridad cooperativa.<sup>780</sup> Dios corre un gran riesgo al dar a estos testigos el poder de soplar fuego. Si ellos actuaran como nosotros muchas veces actuamos, estarían soplando fuego el uno contra el otro. Los profetas son aquellos que menos pueden ser individualistas y competitivos. Entre estos dos testigos no existe el más mínimo rasgo de protagonismo personal. Son un dúo perfecto. Sirven a una causa común y la sirven en total unidad.

Aparentemente, a estos dos testigos no los rodea ninguna comunidad de fe durante su ministerio. Apocalipsis 11:9 parece implicar que, una vez muertos, hubo quienes quisieron sepultar sus cadáveres, pero no se les permitió hacerlo. Durante su ministerio, los dos testigos actúan en total soledad. En esto no los debemos imitar. Sin embargo, dentro de los parámetros hermenéuticos de esta parábola, debemos aprender de ellos la valentía para levantarnos solos por la verdad, aunque nadie nos apoye ni, mucho menos, nos aplauda.

7) El pasaje también nos enseña que *Dios tiene su tiempo* para nuestro ministerio y toda nuestra vida: “Cuando hayan terminado su testimonio, la bestia los matará” (11:7). Parece increíble, pero es Dios mismo quien, por propia voluntad, pone fin al sensacional

<sup>780</sup> Desde el punto de vista literario, esta unidad sería un defecto porque no da un carácter propio a cada testigo. Más bien, ambos parecen fruto de una clonación. Ni en la vida real existe tal grado de colaboración y unidad. Sin embargo, a los efectos de la parábola, el relato es muy eficaz.

ministerio de los dos testigos. Dios tiene su tiempo para el testimonio de ellos, durante el cual son invulnerables, pero después llega el momento de su muerte y humillación, como también, más adelante, el de su resurrección y vindicación. En este pasaje todo es sorpresa: su ministerio, su repentina y no esperada muerte, y su aún menos esperada resurrección. Sin embargo, nada de eso es sorpresa para Dios. El poder de los testigos parece invencible, pero ellos mueren. Su derrota parece irreversible, pero Dios los resucita. Todos estos acontecimientos decisivos responden a los tiempos de Dios.

Johann Sebastián Bach compuso la bellísima cantata #106: "El tiempo de Dios es el mejor tiempo de todos" ("Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit"). "En tu mano están mis tiempos" (Sal 31:15 RVR). "Todo tiene su momento oportuno... un tiempo para nacer, y un tiempo para morir... un tiempo para llorar y un tiempo para reír; un tiempo para estar de luto, y un tiempo para saltar de gusto" (Ec 3:1-7). El Cristo que prometió estar con nosotros todos los días (Mt 28:20) ha de ser el Señor de nuestros tiempos, y así éstos serán siempre los mejores.

8) La muerte de los dos testigos nos enseña que *nosotros no somos dueños de los dones y poderes* que Dios nos da. El pasaje comienza con un verbo en primera persona singular: "Yo daré" (11:3). Sin embargo, el Señor que da los dones también los quita, cuando es su voluntad. Cuando se les acerca la bestia, los dos testigos soplan, pero no sale fuego. No es que de repente les falla la gran fe que antes hizo las hazañas, ni que uno o ambos cayeron en pecado. Simplemente, se les acabó el tiempo que Dios designó para su testimonio. Sólo Dios pudo otorgarles los poderes que ejercieron, y ahora Dios también puede retirárselos. Dios, y sólo Dios, es el Señor de la misión de la iglesia.

Muchas veces caemos en la trampa de sentirnos los dueños de la misión ("mi obra", "mi iglesia") y de los dones que Dios nos ha prestado para ejercer una mayordomía provisional. Recientemente una emisora evangélica anunció una campaña de sanidad con toda confianza: "Habrá milagros y manifestación poderosa del

Espíritu Santo." ¿Y si el Espíritu Santo no quiere, como no quiso que saliera fuego contra la bestia? ¿Somos nosotros los "managers" del Espíritu? Un campesino costarricense anunció: "Vengan hoy a las seis y mi hija hablará en lenguas". A veces hasta tratamos de imponerle horarios al Espíritu Santo. ¡No! Dios da sus dones libre y soberanamente cuando a él le place.

9) Estos hechos nos enseñan también que *nuestra confianza no debe basarse en los dones* que el Señor da sino en el Señor que da los dones. Los dones mismos no son el secreto de nuestro poder y victoria, sino nuestro morir y resucitar con Cristo. Aparentemente, los sensacionales dones de los dos testigos eran eficaces contra los enemigos humanos que vinieron contra ellos, pero no funcionaron contra la oposición diabólica de la bestia misma. Los poderes especiales son valiosas dádivas del Señor, pero no son un fin en sí mismo sino un medio para realizar el testimonio profético que Dios nos asigna.

En su himno "Castillo fuerte", Martín Lutero reconoció esta realidad cuando escribió respecto a la lucha contra Satanás: "Nuestro poder es nada aquí". Hay un peligro en el hecho que los poderes nos hacen sentir poderosos en nosotros mismos. Es cierto que "todo lo puedo en Cristo que me fortalece" (Fil 4:13), pero también es cierto que "separados de mí [de Cristo] no pueden ustedes hacer nada" (Jn 15:5).

Juan no enseña ningún triunfalismo u optimismo barato y fácil. El Apocalipsis es realista y reconoce el tremendo poder del enemigo, de la fuerza bruta, de la injusticia. A menudo la verdad no prevalece en las naciones y en nuestra vida. Muchas veces la verdad parece impotente ante la mentira y la prepotencia. Perderemos más de una batalla, pero nuestro Capitán resucitado ha vencido y, finalmente, ganará la guerra.

10) El mensaje central de todo este relato es evidente: *el secreto de nuestro testimonio profético es morir con Cristo* (11:7-13). En su muerte, precisamente, los dos testigos se identifican con Jesucristo, su Señor, de quien son discípulos fieles (cf. 11:8; 14:4). Es cierto que su manera de morir es bastante extraña y no parece

un “martirio ejemplar”. Mientras ellos matan mucha gente (11:5), viene la bestia, frente a la cual no pueden defenderse como antes, y los mata (11:7). Nada indica que mueren por predicar el evangelio, ni siquiera por hacer buenas obras de amor cristiano.<sup>781</sup> Según el relato, mueren por haber enfurecido a todo el mundo con sus devastadoras plagas (11:10). Sin embargo, también el texto deja claro que, en medio de toda esa ambigüedad humana y esa muerte tan confusa, ellos se identifican con el Crucificado para que mucha gente glorifique a Dios. Precisamente esa muerte confusa y cuestionable activó en ellos toda la fuerza de la resurrección (Ef 1:18-21; 2:1, 6).

Cristo definió para siempre la condición ineludible para ser discípulo suyo: “Si alguien quiere ser mi discípulo, tiene que negarse a sí mismo, tomar su cruz y seguirme” (Mt 16:24). “Cuando Cristo nos llama —afirma Dietrich Bonhoeffer sobre este texto, en *El precio de la gracia*—, nos llama a morir”. Pedro llamó aparte a Jesús para exhortarlo a evitar la cruz, pero Jesús insistió a los discípulos que la cruz no le tocaría sólo a él sino a todos ellos. La *via crucis* es el camino de todo cristiano, no sólo el de Jesús. De antemano Jesús advirtió a sus discípulos que serían odiados, perseguidos y matados, al igual que él (Jn 15:18-25; 16:2; Mt 10:17-25). Por eso, los verdaderos discípulos son aquellos que “siguen al Cordero por dondequiera que va” (Ap 14:4), y el lugar adonde va el Cordero es al altar.

El más profundo anhelo de San Pablo era ser partícipe de la muerte y resurrección de Cristo: “Para mí el vivir es Cristo y el morir es ganancia” (Fil 1:21). “Lo he perdido todo a fin de conocer a Cristo, experimentar el poder que se manifestó en su resurrección, participar en sus sufrimientos y llegar a ser semejante a él en su muerte” (Fil 3:10).<sup>782</sup> Aunque el mensaje de la cruz

<sup>781</sup> Es significativo que Pablo quedó preso cuando fue a Israel para concretar un proyecto de diaconía en favor de los pobres de Jerusalén. Resueltamente, puso en juego su vida por una acción social, no por un esfuerzo evangelizador como tal (Ro 15:22-28; 1Co 16:1-4; Hch 20:22-24).

<sup>782</sup> Es un error bastante común creer que, porque a Jesús le tocó la cruz, ahora a nosotros nos toca sólo el poder y el triunfo de la resurrección. Por el contrario, también para nosotros la cruz es el único camino que conduce al poder de la resurrección.

parecía una locura a los griegos y un escándalo a los judíos, Pablo sabía que era el poder de Dios y la sabiduría de Dios (1Co 1:18-25). Cristo crucificado fue el único mensaje que Pablo se propuso predicar (2:1-5). El evangelio es el mensaje de la cruz, o no es evangelio.

La iglesia antigua llamaba al mártir “socio de Cristo” (*MartPol* 1.6, *Jristou koinônos; socius Christi*). Ignacio de Antioquía (m. 107?) veía su propio martirio como una identificación carismática con Jesús crucificado, por la fuerza del Espíritu: “Yo he soportado todo con miras a unirme a su pasión” (*Esm* 4.2), para así alcanzar a Jesucristo (*Rom* 5.3). A Policarpo, futuro mártir, Ignacio le escribió: “El cristiano no tiene poder sobre sí mismo, sino que está dedicado a Dios tiempo completo” (*Pol* 7.3, gr. *sjolazei*). Camino a su muerte en Roma, Ignacio escribió a la congregación de esa ciudad:

Ahora comienzo a ser discípulo. Que ninguna cosa, visible o invisible, se me oponga... a que yo alcance a Jesucristo. Fuego y cruz, manadas de fieras, quebrantamientos de mis huesos, descoyuntamientos de miembros, trituraciones de todo mi cuerpo, tormentos atroces del diablo, vengan sobre mí, a condición sólo de que yo alcance a Jesucristo... Para mí, mejor es morir en Cristo que ser rey de los términos de la tierra. A Aquel quiero que murió por nosotros (*Rom* 5.3-6.1).

Desde tiempos del Antiguo Testamento era tradición que los profetas estaban llamados a sufrir hasta la muerte (2Cr 24:19; 36:15; Neh 9:26; Lc 6:26; Hch 7:52; *Jub* 1.12; *NIDNTT III*:1042; *StrB I*:221-223). En esa tradición vino Jesús como Siervo Sufriente que derrama su vida por los demás (Is 53:7, 10, 12; cf. Sal 44:22). Como “testigo fiel” (*ho martus ho pistos*, Ap 1:5; cf. 3:13; Hch 22:20), él puso su vida libremente (Jn 10:18). La muerte de Jesús fue, históricamente, una consecuencia lógica de su persona (su manera de ser), mensaje y acción (Boff 1983:326; 1981:316-363). Es cierto que Dios incorporó esa muerte violenta en su proyecto de salvación, pero, aparte del designio divino, a Jesús lo hubieran matado sus enemigos de todos modos.

El asesinato de los profetas es casi siempre una consecuencia inevitable de su testimonio profético por la verdad, que incomoda y hasta enfurece a los poderosos (Arens y Díaz Mateos 2000:448). La denuncia profética es públicamente subversiva respecto al orden establecido y desenmascara la fachada ideológica de mentiras que legitiman la injusticia. Los profetas proclaman la victoria de la verdad y la justicia sobre la mentira y el pecado. Para nada debe sorprendernos que los persigan y los maten.

Boff señala elocuentemente que “el mártir no defiende su vida sino su causa” (1983:328). Según este autor hay mártires porque hay personas que prefieren sacrificar su vida antes que sacrificar su fe y sus convicciones (1983:325).<sup>783</sup> Por eso, el mártir lanza una pregunta radical sobre el sentido último de la vida: ¿qué es lo que puede valer más que la vida misma? En efecto, esta pregunta ataca las raíces de la mentira y la idolatría. Con su muerte, el mártir subraya la relatividad de todo, incluso de la propia vida, frente a Dios, su verdad y su Reino. Por eso, el mártir es un fuerte testigo contra toda idolatría (Arens y Díaz Mateos 2000:441, 448; Boff 1983:333). En eso consiste la esencia profética de su testimonio.

Arens y Díaz Mateos (2000:439-440) insisten, con razón, que el martirio no debe verse sólo como una manera de morir, sino como “una forma de vivir relacionada con Cristo, con la comunidad y con la historia... El martirio será siempre la consecuencia de una manera de vivir, y la muerte misma será proclamación y testimonio de lo que se vive. Por eso la muerte no es derrota, sino victoria”. Los mártires no son mártires porque murieron, sino que murieron porque eran mártires (cf. Kittel IV:495). En ese sentido, Boff (1983:325-326) aclara que “la iglesia, en el seguimiento de Cristo, no sólo tiene mártires, sino que es una iglesia de mártires”.<sup>784</sup>

Podemos ver este doble significado del martirio (y de la muerte de los dos testigos) en 1 Juan 3:16-17:

En esto conocemos lo que es el amor: en que Jesucristo entregó su vida por nosotros. Así también nosotros debemos entregar la vida por nuestros hermanos [el martirio como estilo de muerte]. Si alguien que posee bienes materiales ve que su hermano está pasando necesidad, y no tiene compasión de él, ¿cómo se puede decir que el amor de Dios habita en él? [el martirio como estilo de vida].

11) Aun el vituperio y la infamia que sufrieron los cadáveres de los dos testigos puede enseñarnos algo. A veces, *el fracaso y la humillación pueden ser parte de la voluntad de Dios para nosotros*, pasos en el camino hacia una eventual victoria definitiva. Todo el relato nos coloca frente a una paradoja: a veces el éxito y los elogios pueden ser la peor tentación y el más peligroso impedimento del testimonio profético, mientras que las derrotas y vergüenzas pueden resultar, finalmente, medios de gracia divina. Nuestro poder y éxito pueden ser dádivas de Dios o las peores trampas del enemigo de nuestras almas.<sup>785</sup>

12) Los dos testigos nos enseñan que *el morir con Cristo nos lleva a participar del poder de su resurrección*. “En efecto, si hemos estado unidos con él en su muerte, sin duda también estaremos unidos con él en su resurrección” (Ro 6:5). Y el relato de los dos testigos nos muestra con toda claridad que ese es el secreto de nuestro testimonio profético. Así lo indica también el apóstol Pablo en una commovedora oración a favor de los cristianos de Éfeso:

Pido también que les sean iluminados los ojos del corazón para que sepan... cuán incomparable es la grandeza de su poder a favor de los que creemos. Ese poder es la fuerza grandiosa y eficaz que Dios ejerció en Cristo cuando lo resucitó de entre los muertos y lo sentó a su derecha en las regiones celestiales (Ef 1:18-20).

<sup>783</sup> Boff distingue entre los mártires de la fe cristiana y los mártires del Reino de Dios (1983:328-332). En el mismo número de *Concilium*, Karl Rahner (1983:121-124) extiende el concepto de mártir para incluir no sólo el mártir pasivo (que acepta la muerte por su fe) sino también el activo (que muere luchando por el Reino de Dios).

<sup>784</sup> Cf. Strachan 1969, caps. VII y VIII.

<sup>785</sup> Ver nuestra crítica a la “exitolatría” (Stam 1999A:134-136).

Pablo sigue el mismo argumento al inicio del segundo capítulo, con una sintaxis irregular y muy difícil de traducir: "Y a ustedes, estando muertos en pecados... nos dio vida con Cristo... Y en unión con Cristo nos resucitó y nos hizo sentar con él en las regiones celestiales" (Ef 2:1, 5-6; HBC1116; Robertson 1933:523). Aquí el paralelo con la experiencia correspondiente de Cristo (Ef 1:20) subraya nuestra identificación con el Señor en su resurrección y exaltación. Esa fue precisamente la experiencia de los dos testigos y el secreto de su eficacia. Y Pablo nos recuerda que ese poder de la resurrección no es sólo futuro, sino presente y actual en nosotros los que creemos (Stam 1999B:51-52).

La muerte y resurrección de los dos testigos —quienes antes de su muerte parecen no haber tenido ningún ministerio oral—, se transforma en poderosa palabra profética. Ahora hablan en el lenguaje elocuente de los hechos, de modo que muchos glorifican a Dios. La pasión de ellos, fundada en la de Jesús, logró lo que su anterior prepotencia no pudo. Su muerte es un juicio sobre un mundo que mata; desenmascara la mentira y la idolatría para conducir a sus mismos asesinos hacia el Dios del cielo (11:13; Arens y Díaz Mateos 2000:448).

13) En resumen, *todo este relato es una importantísima lección sobre el poder*. Después de manejar poderes quasi-mágicos sin lograr nada para el Reino de Dios, estos dos profetas anónimos sufren la más dramática derrota imaginable. A la verdad, su "éxito" anterior era su fracaso, pero su profunda derrota y humillación resultó ser su gran victoria. El Cordero que fue inmolado ha vencido y es digno de abrir los sellos. Es la paradoja del verdadero poder que se encuentra en el Crucificado y Resucitado. .

Boring (1989:146) describe esta paradoja como la redefinición cristológica del poder. Nuestro poder, según este autor, no deriva de nuestro dinero, nuestra eficiente organización, nuestro talento de promoción y relaciones públicas, y nuestro prestigio y palanca socio-política. Nuestro único y verdadero poder proviene de Cristo crucificado y resucitado.

El apóstol Pablo fue a predicar a los corintios con temor y temblor, sin elocuencia ni sabiduría humana, confiado solamente

en el poder de la cruz (1Co 1:24) y del Espíritu (2:4). ¿Confiamos hoy en ese poder para realizar nuestros esfuerzos de evangelización? ¿O confiamos, igual que la gente del mundo, en la eficiente promoción, las fotos deslumbrantes del evangelista, su voz resonante, su oratoria y su don de gente? Las palabras de René Padilla deben hacernos pensar seriamente: "La primera condición de una evangelización genuina es la crucifixión del evangelista. Sin ella el evangelio se convierte en verborragia y la evangelización en proselitismo" (1986:25).

La iglesia evangélica ha crecido significativamente en América Latina, y comienza a darse cuenta de su poder como población religiosa y como institución social. Queremos tener congresistas y presidentes "cristianos" (ya hemos tenido algunos, muchas veces con resultados desastrosos). Queremos tener canales de televisión, emisoras de radio y periódicos. Confiamos en nuestros desfiles y manifestaciones masivas como medios para demostrar nuestra fuerza y obtener beneficios. Queremos ser fuertes e importantes. Queremos soplar fuego.

Lamentablemente, la mayoría de las veces ese deseo de tener el poder se convierte en un fin en sí mismo, y no en un medio para servir. Se trata de una actitud diametralmente opuesta a la de Jesús, quien siendo Dios se hizo siervo (Fil 2:7). La advertencia de René Padilla respecto a la tentación del amor al poder, así como su llamado a volver al modelo de Jesús, es cada día más perentoria.<sup>786</sup>

## 5. Séptima trompeta (11:15-19)

<sup>15</sup>Tocó el séptimo ángel su trompeta, y en el cielo resonaron fuertes voces que decían:

«El reino del mundo ha pasado a ser  
de nuestro Señor y de su Cristo,  
y él reinará por los siglos de los siglos.»

<sup>786</sup> René Padilla 1997:4-5.

<sup>16</sup>Los veinticuatro ancianos que estaban sentados en sus tronos delante de Dios se postraron rostro en tierra y adoraron a Dios <sup>17</sup>diciendo:

«Señor, Dios Todopoderoso,  
que eres y que eras,  
te damos gracias porque has asumido tu gran poder  
y has comenzado a reinar.  
<sup>18</sup>Las naciones se han enfurecido;  
pero ha llegado tu castigo,  
el momento de juzgar a los muertos,  
y de recompensar a tus siervos los profetas,  
a tus santos y a los que temen tu nombre,  
sean grandes o pequeños,  
y de destruir a los que destruyen la tierra.»

<sup>19</sup>Entonces se abrió en el cielo el templo de Dios; allí se vio el arca de su pacto, y hubo relámpagos, estruendos, truenos, un terremoto y una fuerte granizada.

*¡Sorprendidos por la música!*<sup>787</sup> Llegamos ahora a una de las sorpresas más grandes de este libro tan lleno de ellas. Si consideramos las trompetas anteriores (8:6-9:21), era de esperar que la séptima trompeta representara la peor de las catástrofes.<sup>788</sup> Las trompetas eran azotes indescriptibles, seguidos por el agridulce mandato profético dirigido a Juan (10:11) y la historia violenta de los dos testigos (11:3-13).<sup>789</sup> Sigue un aviso ominoso: en seguida, pronto, viene el tercer ¡Ay! Entonces suena la trompeta... y escuchamos un alegre grito de victoria y un cántico jubiloso al Señor.

La última vez que escuchamos música fue con el cántico nuevo del coro unido de vivientes y ancianos (5:9-13), complementado después con las aclamaciones orales de la multitud redimida junto con los ángeles, los ancianos y los seres vivientes (7:10, 12). En efecto, ninguno de los sellos (tampoco el séptimo) o trompetas traía música. Todos eran instrumentos de lucha y juicio,

<sup>787</sup> Con toda razón afirma Newport (1989:216): “Apocalipsis es el libro musical del Nuevo Testamento” (cf. 14:2-3; 15:2-4). Sobre el culto y los himnos en el Apocalipsis, puede consultarse Stam (1998A:100-108); Prigent (1978:48-51); Thompson (1990:52-73); y Aune (1997:314-317).

<sup>788</sup> Algo parecido ocurre con el séptimo sello, el cual, después de unos desastres muy serios (6:3-17), introduce sorpresivamente una media hora de silencio y la presentación solemne de nuestras oraciones. Sin embargo, el trasfondo de la séptima trompeta es mucho más desastroso, y su contraste con 11:15, mucho más dramático. Mientras que el séptimo sello es media hora de silencio (8:1), el relato de la séptima trompeta está dominado por fuertes voces (11:15).

<sup>789</sup> Metzger (1993:71) describe la séptima trompeta como “una irrupción de júbilo en el cielo”, algo totalmente diferente de las demás trompetas.

no de celebración ni adoración.<sup>790</sup> Sin embargo, con la séptima trompeta ocurre como si el universo hubiese vuelto a encontrar su voz y su melodía para alabar al Señor.

Para vivir este pasaje, que ha inspirado grandes composiciones musicales, hay que abordarlo “cantando con gracia” en nuestros corazones al Señor (Col 3:16 RVR; Sal 100:1-5). Este himno antifonal se entenderá mejor con el fondo musical de “El Mesías”, de Haendel, mientras el corazón canta:

A ti la gloria, ¡Oh nuestro Señor!  
a ti la victoria, gran Libertador...  
Gozo, alegría, reinen por doquier,  
porque Cristo hoy día, muestra su poder...

El bloque textual que concluye con esta celebración celestial comenzó también con un culto en el cielo (caps. 4-5; 7:9-12).<sup>791</sup> Forma así una *inclusio* que encierra los sellos y las trompetas, con toda su tragedia, entre dos grandes actos litúrgicos. A la vez, la adoración de la séptima trompeta introduce el resto del libro en la consumación final del Reino de Dios. Ewing (1990:118) describe la teología litúrgica del Apocalipsis como escatología realizada y señala que en el libro el Reino se realiza primero en himnos (5:10; 11:15) y después en narración. En su celebración, hoy también la comunidad de fe experimenta la presencia del Reino y anticipa su triunfo final.

Sugerimos que existe otra *inclusio* entre el primer sello (6:1-2, el jinete del caballo blanco) y la séptima trompeta. Debemos recordar que los sellos y las trompetas constituyen un ciclo unificado, en el cual el séptimo sello consiste, precisamente, en las siete trompetas. Por eso, la séptima trompeta es el gran *finale*, no sólo de las trompetas sino también del septenario de los sellos. El jinete del caballo blanco recibe una corona al salir al redondel, y “salió como vencedor, para seguir venciendo”. Siguen sellos espantosos (muy diferentes al primer sello), una media hora de oración y seis trompetas también espantosas. Sin embargo, inesperadamente, la séptima trompeta vuelve al tema básico del primer sello: la victoria de la Palabra de Dios, del evangelio y del Reino del Señor. El Cordero que fue inmolado vence para siempre. Nuestro Señor reinará por los siglos de los siglos. En la estructura de este par interconectado de septenarios, Cristo es Alfa y Omega, Principio y Fin.

#### a. El grito de victoria desde el cielo (11:15)

Apenas terminan los ecos del séptimo trompetazo, Juan oye fuertes voces desde el cielo. Puesto que Juan no identifica de quiénes son las voces, no

<sup>790</sup> Estrictamente, la adoración del capítulo 7 forma parte no del sexto sello sino del interludio entre el sexto y el séptimo.

<sup>791</sup> Debe destacarse también que en el punto central hay una liturgia de intercesión (8:1-4).

debemos nosotros tratar de determinarlo. La expresión “gran voz” se usa frecuentemente en el Apocalipsis,<sup>792</sup> pero sólo aquí aparece en plural (11:15, “fuertes voces”, *fônai megalai*). El plural podría sugerir que la voz emana de todo el conjunto de la corte celestial (vivientes, ancianos, multitud de ángeles, santos redimidos), que une su voz en esta triunfante aclamación (Bonsirven 1966:206).<sup>793</sup> La frase parece tener también fuerza aumentativa: la forma irregular (plural) llama la atención y destaca la trascendencia y la gloria de su proclama. Como bien comenta Walvoord (1966:183-184), lo que antes había sido “una voz” solitaria ahora se hace “una gran sinfonía de voces que cantan el triunfo de Cristo” (cf. Carballosa 1997:217).

Pablo Richard (1994:119) observa que mientras las demás trompetas son plagas, esta séptima trompeta se construye alrededor de la palabra. En todo el pasaje se destaca la voz. No por nada el poderoso ángel habló del “día de la voz del séptimo ángel” (10:7 gr.).

La séptima trompeta es una antífona que se compone de un dístico que declama el cielo entero (11:15), un himno eucarístico de doce renglones declamado por los veinticuatro ancianos (11:16-18), y una visión final (11:19). Las voces celestiales abren la celebración con un grito de triunfo: “El reino del mundo ha pasado a ser de nuestro Señor y de su Cristo” (11:15, *egeneto hê basileia tou kosmou tou kurion hêmôn kai tou jristou autou*; cf. 12:10-12 *arti egeneto...* *hê basileia tou theou hêmôn kai exousia tou jristou autou*; 7:10; 19:1-2, 6-8). El verbo *egeneto* es aoristo (pasado) y probablemente significa “llegó a ser”, “devino”, similar a su sentido en Jn 1:14 (LouwN 13:48). Es posible suprir de nuevo el sustantivo “reino” (“el reino ha llegado a ser *reino* de nuestro Dios”) o entender el verbo *egeneto* con el genitivo: “El reino ha venido a pertenecer a nuestro Señor” (Danker 196; ArndtG 158).<sup>794</sup> La afirmación gana más fuerza enfática por la posición inicial del verbo *egeneto* en la oración (Aune 1998A:638). ¡Aquí se describe el acontecimiento culminante de todos los siglos (10:6-7)!

<sup>792</sup> Respecto a “los gritos” del Apocalipsis, se destaca la frase *fônê megalê* (1:10; 6:10; 7:2, 10; 8:13; 11:12, 15; 12:10; 14:7, 9, 15, 18; 16:1, 17; 19:1, 17; 21:3); cf. 18:2 *isjura fônê*, y “voz de trueno”, “voz de trompeta”, “voz de muchas aguas”, “voces como el rumor de una inmensa multitud”. A veces parece significar “en voz alta”, pero su sentido suele ser más fuerte, como capta la NVI: “Un gran clamor”, 12:10; “un tremendo bullicio”, 19:1.

<sup>793</sup> El sentido se capta bien en la paráfrasis de Cerfaux-Cambier (1966:120), “un coro potente”, o en la de Eugene Peterson (1993:528), “un crescendo de voces”.

<sup>794</sup> Thompson (1998:128) opina que *egeneto* aquí significa “la transición de una condición a otra”. En cambio, Rowland (1998:643) rechaza la traducción “llegó a ser” porque afirma que en el Apocalipsis *ginomai* suele significar “es, era”, sin la idea de un cambio (cf. 11:15a, hubo voces fuertes). Entonces, el texto afirmaría que el Reino siempre había pertenecido al Señor (cf. Wall 1991:151-152). Sin embargo, paralelos como 12:10 (con *arti*, “ahora”) y 19:1-2, 6-8 (también con las voces fuertes) favorecen la traducción “llegó a ser”. Muchos de los pasajes donde *egeneto* puede traducirse “era, estaba” implican también un cambio respecto de una situación anterior diferente (6:12; 8:1; 16:3-4, 10, 19; 18:2).

El lenguaje del Reino de Dios no es muy característico del Apocalipsis. El sustantivo *basileia tou theou* ocurre sólo aquí y en 12:10 (sin embargo, cf. 1:6, 9; 5:10 gr.); el verbo *basileuô* (“reinar”), con Dios como sujeto, aparece sólo en 11:15, 17 y 19:6 (cf. 5:10; 20:4, 6; 22:5). Este lenguaje ocurre siempre en cánticos litúrgicos: después de la séptima trompeta (11:15), de la derrota del dragón (12:10-12) y de la caída de Babilonia (19:1-10; Richard 1994:119). La iglesia, en su culto y alabanza, celebra desde ahora la victoria del Reino.

En todo el Nuevo Testamento, la frase “el reino de este mundo” ocurre otra vez sólo en Mateo 4:8-9, pero en plural, cuando el diablo le ofrece a Jesús “todos los reinos del mundo y su esplendor” a cambio de un solo acto de adoración. En Mateo, el plural se refiere a la diversidad de reinos humanos, cada uno con su gobernante, pero todos sujetos a Satanás. En Apocalipsis, el singular apunta a ese reino satánico unificado, activo por adentro y por encima de todos los reinos específicos, que un día habrá de convertirse en el Reino unificado del Señor (Aune 1998A:638; Ladd 1978:142; Morris 1977:180).<sup>795</sup>

La palabra *kosmos* aparece unas ciento ochenta y cinco veces en el Nuevo Testamento, especialmente en el cuarto Evangelio (ochenta y seis veces) y en las epístolas juaninas (veinticuatro veces), pero sólo figura tres veces en todo el Apocalipsis (11:15; 13:8 y 17:8, en la fórmula: “Desde la creación del mundo”). Es probable que *kosmos* aquí se refiera al mundo humano, opuesto al Reino de Dios (Aune 1998A:638; Kittel III:886). Una expresión paralela es “las naciones del mundo” (*ta ethnê tou kosmou*, Lc 12:30; “el mundo pagano” NVI), que están bajo el dominio del “dios de este mundo” (2Co 4:4; Ef 2:2; 6:12; 1Jn 5:19).

Esta proclamación anuncia a gritos el cumplimiento de una gran esperanza secular de Israel y de la iglesia, que parte básicamente de la promesa hecha a David de un reino universal y eterno (2S 7:13-16; cf. Is 9:6-7; Dn 2:44; *PssSal* 17,4). La frase “reino de Yavé” ocurre pocas veces en el Antiguo Testamento (1Cr 28:5 hb., “trono del reino de Yavé”; 2Cr 13:8; también con pronombres en 1Cr 17:14, “mi reino”, o 1Cr 29:11, “tu reino”). Mucho más frecuente es el uso verbal referente al “reinar” de Dios: “El Señor reina por siempre y para siempre” (Ex 15:18, el cántico de Moisés, citado en Apocalipsis 15:3-4). Especialmente importantes son los salmos llamados “de coronación” (Sal 2, 47, 93, 96-99), que a veces apuntan hacia un futuro Reino universal (22:27-31; 86:8-10; 145:1, 11-13).

El libro de Daniel, al cual el Apocalipsis alude constantemente y acaba de citar con una frase textual (11:7), ofrece el trasfondo básico para la esperanza del Reino. En su interpretación del sueño de Nabucodonosor, Daniel dice que, después del colapso de los imperios de este mundo (la gran estatua), “el Dios del cielo establecerá un reino que jamás será destruido ni entregado a otro

<sup>795</sup> Michaels (1997:144) relaciona “el reino de este mundo” con la gran ciudad mundana (11:8), conocida en el resto del libro como Babilonia.

pueblo, sino que permanecerá para siempre" (Dn 2:44; cf. 4:34). "Su reino es un reino eterno", declara Nabucodonosor en una de sus proclamas (Dn 4:3), y repite lo mismo al final del relato relativo a su locura (Dn 6:26). El tema del Reino eterno es la conclusión clímax de la visión de las cuatro bestias de Daniel. Juan ya aludió a él en 11:7, y el mismo subyace en gran parte del resto de su libro. Dios entregará a los santos "la majestad y el poder y la grandeza de los reinos. Su reino será un reino eterno..." (Dn 7:27; cf. 7:14, 22). Ese es el Reino cuya llegada anuncia la voz de la séptima trompeta.

El libro de Isaías también pone mucho énfasis en esta esperanza. Young identifica cuatro "oráculos sobre el rey que viene" (Is 7:14; 9:6-7; 11:1-9; 32:1-8; NCB 437). Dios promete un "Príncipe de paz" que se encargará del gobierno de un Reino eterno (9:6), en el cual juzgará con justicia (Is 11:3-5; 32:1). En lugar de la violencia, la tierra se llenará del conocimiento de Dios (Is 11:8-9), en el "reino apacible" de una nueva creación (Is 65:17; Ap 21:1). Y Dios reinará "hasta tierras muy lejanas" (Is 33:17, 22; 52:7; Abd 21; Miq 4:7; Zac 14:9, 16-17). Otros pasajes anuncian que todas las naciones se someterán a Yavé (45:23-25; 52:13-15) y vendrán hasta Jerusalén para adorarle (2:2-4; 66:22-23).

En los Evangelios sinópticos es evidente que el Reino de Dios era el tema central de la vida, enseñanza y ministerio de Jesús. El ángel Gabriel anunció a María que su hijo reinaría "sobre el pueblo de Jacob para siempre. Su reinado no tendrá fin" (Lc 1:32-33). Los cánticos lucanos (1:46-55, 67-79; 2:29-31), que revelan el estado de expectación al nacer Jesús, giran alrededor del mismo tema, pero sin usar la terminología del Reino. Juan el Bautista anunció la cercanía del Reino esperado (Mt 3:2; cf. 4:17; Mr 1:15), y Jesús anduvo predicando "el evangelio del reino" (Mt 4:23; 9:35; Mr 1:14; Lc 4:43). Jesús exhortó a sus discípulos a "buscar primeramente el reino de Dios y su justicia" (Mt 6:33), y a orar para que viniera ese Reino y se hiciera la voluntad de Dios en la tierra (Mt 6:10). Esa petición, que bien puede haber sido también la de los mártires (Ap 6:9-11; cf. 8:1-4), recibe su respuesta con la séptima trompeta.

Según el texto, el reino del mundo "ha pasado a ser" (11:15) del Señor. ¿En qué sentido el Reino de Dios "llega a ser" realidad con esta proclama? Dios comenzó su reinado en el mundo cuando creó todo e impuso orden sobre el caos y la nada (Sal 93:104; Caird 1966:141). Dios siempre ha sido también el Señor de la historia.<sup>796</sup> (Sal 47; Hch 2:23; Isa 10:5-11; 44:24-45:7; Jer 25:9, 27:6). Sin embargo, entró el pecado y sujetó la creación y la historia al desorden que desafía la soberanía del Creador. Con la venida de Jesucristo para redimirnos del pecado, vino el esperado Reino de Dios (Mt 12:28; Lc 11:20), pero vino en términos de un "ya" y un "todavía no". En efecto, el Reino ya vino, y de él somos luz, sal, semilla y levadura; no obstante, todavía falta que se realice en su plenitud, en el fin de los tiempos (1Co 15:24-28).

<sup>796</sup> Sobre este tema central del Antiguo Testamento puede considerarse Sal 47, 1R 19:15-17; Is 10:5-11; 13:1-22; 44:24-45:7; Jer 25:9; 27:6; Am 1:3-2:16; 9:7-8; Hch 2:23; 17:26; Ef 1:10; Ap 1:5.

En el tiempo presente, entre el "ya" del Reino que vino y el "todavía no" del Reino que vendrá, el Reino coexiste conflictivamente con el imperio de la maldad. El presente mundo está bajo el poder usurpado por el diablo (Mt 4:8-9), "el príncipe de este mundo" (Jn 14:30). Ese espíritu maligno ahora gobierna las tinieblas de este mundo (Ef 2:2; 6:12). En la figura de Caird (1966:141), Cristo es el soberano *de jure* del mundo, pero su reino *de facto* está disputado por el enemigo. El anuncio de la séptima trompeta anticipa la inauguración de la plena autoridad *de facto* del Cordero que ha vencido, cuando todos sus enemigos serán juzgados y él reinará supremo, sin rival alguno (Aune 1998A:647). Lo absolutamente seguro de su Reino se subraya por el tiempo aoristo del verbo griego *egeneto* ("ha llegado a ser"), que expresa un hecho tan seguro que se puede describir como si ya se hubiera realizado.

Las voces celestiales de la séptima trompeta anuncian que el mando del mundo ha pasado a ser "de nuestro Señor y de su Cristo" (11:15; Sal 2:2; cf. 1S 12:5). Este es el primer eco del Salmo 2, que resonará a través del pasaje hasta el fin del libro.<sup>797</sup> En el Nuevo Testamento, "nuestro Señor" se refiere a menudo a Jesucristo, pero aquí, como en la cita del Salmo 2, se refiere a Dios Padre.<sup>798</sup> El Ungido, que en el salmo original se refería al rey de Israel, entendido como hijo de Dios, ya había adquirido un sentido mesiánico (Hch 4:26) y aquí se refiere a Jesús, quien posee el Reino junto con su Padre (Ef 5:5). En el mismo sentido, Juan habla del "trono de Dios y del Cordero" (22:1, 3; cf. 3:21; 5:13; 6:16; 7:10).<sup>799</sup>

El segundo renglón del dístico agrega que "él reinará por los siglos de los siglos" (11:15). Esta frase, con su verbo en tiempo futuro, aclara el significado de la toma de poder antes mencionada. Curiosamente, aunque la primera frase habla del Reino del Señor y del Mesías, el verbo que sigue (*basileusei*, "reinará") está en singular. Gramaticalmente, el sujeto del verbo singular podría ser el Ungido (Ford 1975:181), el antecedente más próximo. Algunos comentaristas lo aplican más bien al "Señor, Dios Todopoderoso" de la primera frase (Ladd 1978:143; Wall 1991:153).<sup>800</sup> Lo más probable es que el verbo singular se debe al hecho de ver el Reino del Padre y del Hijo como un *coregnum* inseparable (Beale 1999:611; Beasley-Murray 1978:189; Swete

<sup>797</sup> Ya en 2:26-27 Juan introduce su primera alusión al salmo 2 (2:8-9). Farrer (1964:160) y Caird (1966:141) describen la séptima trompeta como una exposición del salmo 2: rebelión de las naciones contra el Señor y su Ungido, coronación del Rey y derrota de los enemigos rebeldes. El mismo salmo reaparece en 12:5 y 14:1.

<sup>798</sup> En efecto, en el Apocalipsis *kurios* suele referirse al Padre (cf. 1:8; 11:17; 15:3), pero en 11:8 a Jesús crucificado se le llama "su Señor" (de los dos testigos).

<sup>799</sup> Pikaza (1999:136), Walvoord (1966:184) y Carballosa (1997:219) han visto aquí una referencia al reino milenario de Cristo (20:1-6) y al Reino eterno del Padre (caps. 21-22; 1Co 15:24-28), pero nada en el pasaje indica tal sentido, mucho menos en el contexto original del salmo. El cántico que sigue (11:17-18) habla claramente de un solo Reino, que atribuye al "Señor Dios Todopoderoso".

<sup>800</sup> Algunos autores resuelven el problema gramatical sugiriendo que "y su Cristo" podría ser una interpolación (Ford 1975:181; Aune 1998A:639).

1951:142). Ya que la frase es un eco de numerosos pasajes del Antiguo Testamento, sorprendería más bien que el verbo fuera plural.

Eran clásicas en el Antiguo Testamento las referencias al reinado eterno del Señor, comenzando por uno de los pasajes poéticos más antiguos, el cántico de Moisés (Ex 15:18), citado arriba. Muchos pasajes hablan del Reino eterno de Dios (Sal 10:16; 145:13; Dn 2:44; 6:26; 7:14, 27; cf. Lc 1:33). Zacarías 14:9 indica la locación de dicho Reino: “El Señor reinará sobre toda la tierra” como único Dios. En lenguaje similar a Apocalipsis 11:15, Sabiduría 3:8 afirma que los fieles “juzgarán a las naciones y dominarán a los pueblos, y sobre ellos el Señor reinará eternamente” (BJ). Ya no será un reino transitorio sino final. No será un reino parcial sino total. El Reino combatido y desafiado del “ya”, en el cual vivimos desde que Cristo vino, culminará eterna y perfectamente cuando desaparezca el “todavía no” y se realice nuestra esperanza evangélica.

### **b. El cántico eucarístico de los veinticuatro ancianos (11:16-18)**

Al grito de las múltiples voces celestiales sigue un cántico eucarístico entonado por los veinticuatro ancianos.<sup>801</sup> El versículo 16 sirve de enlace entre las dos estrofas del himno antifonal de la séptima trompeta. Este cántico amplía la afirmación del grito anterior, aclarando con más detalle que el Reino definitivo de Dios ya se ha inaugurado.

“Un robusto coro de veinticuatro voces masculinas” (Peterson 1988:119) responde antifonalmente al grito celestial. Es muy apropiado que sean los veinticuatro ancianos quienes celebran la inauguración plena del Reino de Dios, ya que ellos simbolizan el poder delegado por Dios en la historia (Stam 1999A:175-178). En el capítulo 4, estos tronos de poder derivado y delegado rodean el trono central de Dios (4:4) y sus ocupantes se arrodillan ante “el que está sentado en el trono” (4:9-10). En un paralelismo cercano, este texto también afirma que los ancianos “estaban sentados en sus tronos delante de Dios” (11:16), un claro eco de 4:4. En la antigüedad, lo normal era que los súbditos reales se mantuvieran de pie mientras el soberano estaba sentado (1R 10:8; 12:6 hb.; 22:19; Is 6:1; Aune 1998A:640). Sin embargo, estos ancianos, quienes compartían la dignidad real de Dios, dejaron sus tronos, “se postraron rostro en tierra y adoraron a Dios” (11:16). Ellos representan a los dignatarios y autoridades actuantes en la historia y reconocen al Señor como único

<sup>801</sup> Estos ancianos aparecen en 4:4, 9-11, cantan con los vivientes, en 5:8-10, y se arrodillan al final de la adoración celestial, en 5:14. Uno de ellos consuela a Juan (5:5) y dialoga con él para identificar la multitud innumerable (7:13-17). Después de cantar este himno de victoria (11:16-18), los ancianos sólo vuelven a participar, luego de la caída de Babilonia, con una genuflexión y un amén junto con los seres vivientes (19:4). Antes también se menciona que ellos presencian la alabanza de los ángeles (7:11) y de las ciento cuarenta y cuatro mil personas (14:3).

Soberano, cuyo reinado se inaugura ahora en plenitud. Aunque detentan gran poder y autoridad (tronos, coronas, 4:4), su acción distintiva es la genuflexión (4:8; 5:8, 14; 11:16; 19:4). Siempre que adoran, se postran ante Dios.

El canto de los ancianos es un himno de acción de gracias dirigido a Dios como Soberano del universo y de la historia: “Señor, Dios Todopoderoso, que eres y que eras, te damos gracias porque has asumido tu gran poder” (11:17). Esta es la única vez que ocurre el verbo *eujaristeō* en el Apocalipsis, un verbo característico del lenguaje de Pablo, quien lo utiliza especialmente en la introducción de sus epístolas (Ro 1:8; 1Co 1:4; Ef 1:16; Fil 1:3; Col 1:3; 1Ts 1; 2Ts 1:3; 1Tm 4). Es importante notar que el Reino de Dios debe ser motivo de gratitud al Señor, no sólo de adoración o alabanza. Los veinticuatro ancianos, llenos del gozo del Reino, comienzan dando gracias al Señor porque él, en su gracia y misericordia, ha tomado el mando del universo. Se trata de un favor que Dios nos ha hecho. Ha contestado nuestra oración por la venida de su Reino.

Los ancianos se dirigen a Dios como “Señor, Dios Todopoderoso” (11:17, *kurie ho theos ho pantokratōr*; cf. 4:8; 15:3; 16:7; 19:6; 21:22). Este título divino es el favorito de Juan de Patmos y puede considerarse como la máxima designación de Dios como Señor del mundo y de la historia. Es una acumulación enfática de todos los más gloriosos títulos de la deidad en hebreo o en griego: “Señor” (*adonay*, a menudo equivalente de Yavé; *kurios*, título del emperador y, para los judíos, equivalente griego de Yavé) y “Dios” (*theos*, que aparece junto con *kurios* en 1:8; 18:8; 19:6; 22:5-6),<sup>802</sup> junto con *pantokratōr* (hb. *tseba'ot*, “Señor de los ejércitos” RVR; “el que manda en todo”; Danker 755; Kittel III:914; Stam 1999A:56). En los profetas esta designación se refiere a menudo a Dios como aquel que dirige soberanamente la historia, cumple su Palabra y redime a su pueblo (Beale 1999:613; Aune 1998A:642).

El cántico le dice al Señor: “Que eres y que eras” (11:17). Esta es una modificación importante de la fórmula triformal de 1:4, 8 y 4:8, que tenía su origen en la traducción del “Yo soy el que soy” al griego, y rezaba: “El que era y que es y que ha de venir” (Stam 1999A:47-49). De aquí en adelante, la fórmula aparece sin la frase “y que viene” (16:5). El participio *erjomenos* no aparece más aplicado a este título divino, y la razón es evidente: “El que había de venir” ya ha venido (Arens y Díaz Mateos 2000:295). Al instaurar el Reino en plenitud, Dios será “el que vino”, no sólo “el que vendrá”, y por eso el tiempo pasado predomina en los verbos que siguen (Arens y Díaz Mateos 2000:295; Cerfaux-Cambier 1966:120). Caird (1966:146) comenta que ya no puede haber más futuro cuando la futuridad desaparece del mismo nombre de

<sup>802</sup> Deissmann (1995:361) afirma que la combinación *kurios theos* entró en el culto imperial a partir de los cultos mediterráneos, y aparece en el culto a Domiciano.

Dios (cf. 10:7).<sup>803</sup> Según Beale (1999:613), el participio *erjomenos* es reemplazado en la fórmula por la frase “has tomado tu gran poder”, como un hecho ya realizado desde la perspectiva de los que cantan el himno.

La naturaleza específica de esta celebración es la de acción de gracias: “Te damos gracias porque has asumido tu gran poder” (11:17; *eujaristoumen soi*). Los veinticuatro ancianos, quienes simbolizan el poder y la autoridad en la historia, celebran una eucaristía política, según la política del Reino de Dios. No sólo adoran y alaban a Dios porque él tomó el Reino sino que se lo agradecen. Y agradecen tanto la inauguración de su gobierno de paz y justicia (Is 9:6-7; 11:1-9) como su victoria aplastante sobre sus enemigos y su juicio definitivo de los impíos (Ap 11:18). El hecho que ahora el Señor va a reinar sin rivales ni enemigos también motiva su cántico eucarístico.

El verbo *eilefas* es tiempo perfecto (indicativo activo) de *lambano*, que significa “tomar, coger, agarrar, recibir” (Ortiz 2001:259; Danker 583-585). Bonsirven (1966:209) infiere de este verbo que Dios, para entrar en la plena realización de su Reino, echó mano de todo su gran poder y lo puso en ejercicio. Esto significaría que Dios recibe su Reino por medio de lucha, como parece indicar la conclusión del texto, y no por la conversión de toda la humanidad o como homenaje de sus adoradores. Este “gran poder” no debe entenderse, simplemente, como omnipotencia o providencia de Dios, sino como “el despliegue final y abrumador a que apunta toda la profecía” (Swete 1951:143).

Puesto que Dios ha asumido su inmenso poder (BJ), los ancianos le agradecen a Dios: “Has comenzado a reinar” (11:17). Después del verbo anterior (*eilefas*), que estaba en tiempo perfecto, este verbo (*ebasileusas*) y los siguientes, hasta 11:19, están todos en aoristo (pasado). El aoristo de este verbo sigue hasta 11:19, están todos en aoristo (pasado). El aoristo de este verbo puede considerarse como incoativo o inceptivo (“has comenzado a reinar”), y los demás como “pasado profético”, es decir, realidad ya realizada desde la perspectiva de un momento futuro. Charlier (1993 I:234) lo describe como “aoristo del comienzo del final”. El discurso directo en segunda persona (“tú comienzas a reinar”, *versus* tercera persona) es también significativo, porque correspondía a las fórmulas de coronación para investir con poderes regios (Aune 1998A:642).

Una alabanza en términos casi idénticos aparece después de la caída de Babilonia (19:6-7):

«¡Aleluya!  
Ya ha comenzado a reinar el Señor,  
nuestro Dios Todopoderoso.  
¡Alegrémonos y regocijémonos  
y démosle gloria!»

<sup>803</sup> Sin embargo, esto no debe entenderse en el sentido de una eternidad intemporal estática. Seguirán ocurriendo más eventos en el Apocalipsis, y, al final de la historia, el mismo Dios promete hacer nuevas todas las cosas.

Esta toma definitiva de poder no se realiza sin oposición y resistencia: “Las naciones se han enfurecido” (11:18; *orgisthēsan*). Es evidente que la estructura del cántico, en este punto, se deriva del Salmo 2, ya citado en la referencia anterior a “nuestro Señor y su Cristo” (11:15; Sal 2:2). La promesa acerca de tener autoridad sobre las naciones y gobernar con puño de hierro, de Apocalipsis 2:25-26, es una cita del Salmo 2:8-9, que anticipa la toma de poder que se efectúa con la séptima trompeta. Ahora Juan vuelve al inicio del salmo, que ya en Hechos 4:25-26 había sido aplicado a la crucifixión de Jesús. Aquí, siguiendo más de cerca el contexto del Salmo 2, se refiere a los levantamientos que a menudo, por diversas razones, acompañaban la entronización de un nuevo rey. La inminente realización plena del Reino de Dios infunde pánico y rabia en los enemigos del mismo (cf. Sal 99:1; Ex 15:14-17; Is 17:12-14, 17; Ap 12:12; 16:14; 17:14; 19:19; 20:9).

A la cólera rebelde de las naciones (*orgisthēsan*) responde la ira judicial de Dios (*ēlthen hē orgē sou*). Esta secuencia también sigue al salmo 2 (Sal 2:1-6). Beale señala que en el Apocalipsis *orgē* siempre se refiere al juicio final (6:16-17; 11:18; 14:10-11; 16:15-21; 19:15). Ya el sexto sello anuncio que había llegado el gran día de la ira (*orgē*) de Dios y del Cordero (6:16-17). El tema del *dies irae* era frecuente en el Antiguo Testamento (Ez 7:19; Sof 1:14-2:2; Lam 2:1; cf. Jer 30:23-24; Hab 3:2, 8, 12).<sup>804</sup> El juicio divino va a expresarse especialmente en las siete copas finales que consumarán la ira de Dios (15:1, 7; 16:1, 19, *thumos*). Según un contraste que sugiere Carballo (1997:221), mientras las naciones “se encolerizaron”, la ira de Dios “ha llegado” (*ēlthen*), después de su prolongada paciencia. Contra la ira ciega e impotente de los impíos, la ira divina es justa, santa y eficaz (cf. Swete 1951:143).

Aunque parezca contradictorio o chocante mencionar las palabras “lucha” e “ira” en una celebración del Reino de Dios, es de fundamental importancia que salvación y juicio constituyan un solo evento (Gonsalus-González 1997:64). El Reino podrá establecerse definitivamente sólo cuando todas las fuerzas de maldad y oposición sean derrotadas para siempre. Así, la venida del Reino, por la cual la iglesia vive orando (Mt 6:10), significa también ese juicio que destruirá toda fuerza de maldad y pondrá fin a toda opresión.<sup>805</sup> Es más, cuando el himno procede a describir la inauguración del Reino, comienza y termina con juicio (ira, juicio, 11:18a-b; destruir a los destructores, 11:18d). La recompensa a los fieles sólo se menciona en medio del pasaje, rodeada por esos juicios (11:18c).

Este mensaje corresponde de manera cercana al mensaje del ángel con el evangelio eterno, que ve el juicio de Dios como buena nueva (14:6-7). Los veinticuatro ancianos no sólo cantan el poder y la gloria de Dios sino también “la buena nueva del juicio” (Richard 1994:120). En el lenguaje del Salmo 2,

<sup>804</sup> La mayoría de estos pasajes se refieren a juicios divinos dentro de la historia y no al juicio final.

<sup>805</sup> Es importante observar también que esa victoria no viene por la conversión del mundo impío sino por su destrucción (Milligan 1889:190).

“el rey de los cielos se ríe” de sus enemigos, y su pueblo se regocija en la derrota final de sus enemigos. Como bien señala Caird (1966:142), para los fieles, desde la perspectiva del Reino, el *dies irae* resulta ser un *dies gaudii*, día de celebración gozosa. Para Caird, eso es precisamente el tercer ¡Ay!, que se convierte más bien en una gran alegría. El tercer ¡Ay! llega “lleno del gozo del Reino”; el fin de todo lo que se opone al Reino es el inicio del triunfo visible de Dios. (Hough 1957:451, 584).

En este encuentro de la furia de los enemigos con la soberana ira del Señor encontramos no sólo una transición a la segunda mitad del libro, sino una clave para acceder a su sentido. Los capítulos 12-22 van a detallar la confrontación entre la ira de las naciones y la ira de Dios. En seguida Juan va a introducir el dragón (cap. 12), las dos bestias (cap. 13) y la gran ramera (cap. 17). De esta manera, Juan cumple con su mandato de profetizar contra muchas naciones y reyes (10:11). Bonsirven (1966:210) describe bien esto como “la explosión de dos cóleras”.

Puesto que la ira de Dios ha llegado a su colmo, ahora es “el momento de juzgar a los muertos” (11:18, *ho kairos tōn nekrōn krithēnai*; cf. 20:11-15; Jn 5:28-29). La palabra clave aquí es *kairos*, seguido por tres infinitivos aoristas: *krithēnai* (juzgar), *dounai* (dar) y *diaftheirai* (destruir). El término *kairos* sugiere “un punto de tiempo o un período de tiempo... especialmente apto para algo” (Danker 497). Aparece antes en el Apocalipsis sólo en 1:3, cuando se anuncia que el *kairos* está cerca (cf. 22:10). Otros textos señalan que Dios ha fijado anticipadamente el día (*hēmera*) para realizar el juicio final y ha designado al Juez (Hch 17:31; cf. 10:42; 1P 4:5). La séptima trompeta anuncia que ese momento decisivo ha llegado en el programa salvífico de Dios. Posiblemente haya aquí un trasfondo rabínico relacionado con el toque de trompeta del día de año nuevo (primero de *tishri*), que anticipaba el día del juicio escatológico y la restauración de toda la creación (b. Roshana 15; Beale 1999:620).

Podemos suponer que Juan se refiere aquí al juicio final de todos los seres humanos, tanto creyentes como incrédulos (cf. Jn 5:29-30; 1P 4:5; 2Ti 4:1; Aune 1998A:647; Stam 1999B:57-73). El único otro pasaje del Apocalipsis que se refiere al juicio escatológico parece concebirlo en dos etapas: primero, la resurrección de los fieles a la vida eterna (20:1-5a), y después, la resurrección de los incrédulos a “la segunda muerte” (20:5b-6, 11-15; Michaels 1997:146). Pablo Richard (1994:120) señala, acertadamente, que en el Apocalipsis los juicios de Dios son mayormente intrahistóricos y que aun en el juicio escatológico no prevalece un sentido jurídico sino la acción de Dios para vencer a los enemigos y liberar al pueblo.

Por otra parte, ha llegado el momento “de recompensar a tus siervos” (11:18, *dounai ton misthon*, “dar el premio”). La palabra *misthon* (recompensa) provenía del lenguaje comercial y significaba, en primer lugar, el pago del obrero (Mt 20:8; Lc 10:7; Ro 4:4; 1Ti 5:18; Stg 5:4; LouwN 57:173). Es una palabra favorita de Mateo (10 veces), usada allí donde Jesús contrasta el “premio” que buscan los fariseos (Mt 6:1-2, 5, 16: “ellos ya han recibido toda

su recompensa”) con la recompensa eterna que espera a los fieles (Mt 5:11-12; 10:41-42; Mr 9:41; Lc 6:23, 35; Jn 4:36; Ap 22:12; cf. Ro 2:9-10; 1Co 3:8-15; 4:5; Ef 6:7-8; Col 3:24; 1P 5:4; 2Jn 8). Es evidente que la idea de que existen galardones por causa de la fidelidad impregna tanto el pensamiento judío como el cristiano. Bien sostiene Aune (1998A:644; cf. Preisker, Kittel IV:714-728) que los que denigran el concepto de premios están distorsionando la enseñanza del Nuevo Testamento.

El libro del Apocalipsis describe estos galardones de los fieles por una serie de metáforas: comer del árbol de la vida (2:7; 22:2, 14), recibir la corona de la vida (2:10), no sufrir la segunda muerte (2:11; 20:6), gustar del maná escondido y recibir una piedrecita blanca (2:17), compartir la autoridad de Cristo sobre las naciones (2:26-27), andar en vestiduras blancas (3:5; 6:11; 7:14), recibir reconocimiento de Cristo ante Dios y los ángeles (3:5), ser columna en el templo de Dios (3:12), llevar un triple nombre (3:12), sentarse con Cristo en el trono (3:21), reinar sobre la tierra (5:10; 20:4; 22:5), estar delante del trono de Dios y servirle día y noche (7:15), y entrar por las puertas abiertas de la Nueva Jerusalén (21:24-26). En el resto de Nuevo Testamento, es especialmente frecuente la figura de la corona (*stefanos*): “La corona de la vida” (Stp 1:12), “la corona de justicia” (2Ti 4:8), y “la inmarcesible corona de gloria” (1P 5:4; cf. 1Co 9:25).

En esencia, el premio consiste en participar en el Reino prometido junto con Cristo y los demás fieles (Kiddle 1940:209). Aunque algunos pasajes sugieren ciertas diferencias en el grado de reconocimiento, según la vida y las obras de los fieles (1Co 3:8-15; 4:5; Ef 6:8; 2Jn 8), el énfasis recae más bien en el disfrute corporativo y participativo de todas las bendiciones del Reino. Lo expresa hermosamente una frase de 4 Esdras: “Ellos se apuran para contemplar el rostro de Aquél a quien sirvieron en vida y de quien han de recibir su galardón cuando sean glorificados” (7:98).

Este énfasis en los premios tiene relación con otro dato importante: en todas las descripciones neotestamentarias del juicio final se indica que todos serán juzgados sobre la base de sus obras (*NIDNTT III:141-143*; Stam 1999B:58-60). Pablo, el gran apóstol de la justificación por la fe, afirma que todos serán juzgados “según lo que merezcan sus obras” (Ro 2:6-7 NVI; 2Co 5:10; 11:15). Pedro también enseña que el Padre “juzga con imparcialidad las obras de cada uno” (1P 1:17). El Apocalipsis también insiste en el juicio según las obras (2:23; 20:12-13; 22:12). El juicio de Mateo 25:31-46 se realiza sobre la base de acciones de amor. Según Mateo 7:21-23, los que hacen (*poīōn*) la voluntad del Padre entrarán en el Reino de Dios (cf. Ro 2:13; Stg 1:22), mientras que los hacedores (*erga:omenoi*) de maldad no entrarán, por muy piadosos que sean.

Es innegable este énfasis bíblico en las obras y los premios, como también es innegable la enseñanza de la justificación por la fe. Tanto para Pablo como para Santiago, la fe sin obras es muerta: “Lo que vale es la fe que actúa mediante el amor” (Ga 5:6). Es probable que el apóstol Pablo haya mantenido el lenguaje judío para el juicio final, sin sentir ninguna contradicción con su propia doctrina de justificación por la fe. Pablo insiste en que somos salvos por

la obediencia de la fe (Ro 1:5; 2:8; 6:17; 10:16; 15:18; 16:20), no por la fe sin obediencia. Sin embargo, Pablo rechaza el concepto tardío de mérito del judaísmo. El premio también es de pura gracia; no hay relación de causa y efecto entre las obras del creyente y su galardón (Ro 4:4; Fil 2:13; 3:9, 14; NIDNTT III:134, 143; Kittel IV:718).

En seguida el pasaje especifica a quiénes se dará la mencionada recompensa: “A tus siervos los profetas, a tus santos y a los que temen tu nombre” (11:18). Encontrar en primer lugar a los profetas cristianos no debe sorprendernos, ya que Juan mismo era profeta y le dio una importancia central a los profetas y a la profecía en todo el libro.<sup>806</sup> En el interludio entre la sexta y séptima trompeta, Juan es comisionado muy dramáticamente a profetizar contra naciones y reyes, y los dos testigos profetizan ante los habitantes de la tierra y entregan su vida en cumplimiento de su misión. Todo el libro es un mensaje especial para los testigos profetas, fieles hasta la muerte (2:10), por lo cual aquí se destaca su papel.<sup>807</sup>

Es muy discutida la identidad y cantidad de los diversos grupos a que se refieren los términos de esta frase. “Tus siervos los profetas” es una frase común, que aparece unas veinte veces en el Antiguo Testamento y que acaba de ser utilizada por Juan en 10:7 (cf. Am 3:7). Es probable que Juan se refiera especialmente a los profetas cristianos.<sup>808</sup> Quizá lo más acertado sea tomar el resto de la frase como un solo grupo más amplio, pero que incluye a los profetas: “los santos, es decir (*kai* epexegetico), los que temen tu nombre”. No hay base suficiente para relacionar estos “temerosos del nombre” con aquellos que se llenaron de temor de 11:13. Tampoco parece probable aquí ninguna distinción entre cristianos judíos y gentiles, diferenciación ajena al pensamiento de Juan de Patmos.

La frase: “Los que temen tu nombre, sean grandes o pequeños”, que Juan repite en la gran celebración de la caída de Babilonia (19:5), es una cita del Salmo 115:13, donde se refiere a todos los fieles de Israel. La última parte de la frase es una expresión favorita del autor (13:16; 19:5, 18; 20:12; cf. Gn 19:11; 1S 5:9; 30:2), y puede entenderse como “los poderosos y los débiles” o “tanto los insignificantes como los importantes” (Aune 1998A:644). En este contexto de juicio final, su sentido es muy específico: “No sean parciales en el juicio; consideren de igual manera la causa de los débiles y la de los poderosos. No se dejen intimidar por nadie, porque el juicio es de Dios” (Dt 1:17). La repetición de esta frase subraya que Dios mismo aplica su propia ley de justicia

<sup>806</sup> Varios autores han observado que en el Apocalipsis los profetas casi reemplazan a los apóstoles (Lilje 1957:169; Mounce 1998:227).

<sup>807</sup> Similarmente, en 20:4 Juan subraya la participación de los mártires en la primera resurrección como si ellos fueran los únicos, aunque en 20:5-6 queda claro que Juan incluye a todos los fieles.

<sup>808</sup> Es importante recordar, como señalamos anteriormente, que para Juan toda la iglesia comparte un carácter profético (cf. Keener 2000:305). Por otra parte, la palabra “siervos” (*doulos*) se aplicaba comúnmente a los cristianos en general (7:3), no sólo a los profetas (Beckwith 1967:610).

igual para todos y da la norma absoluta para toda justicia humana. Dice Sabiduría 6:7: “El Señor de todos ante nadie retrocede, no hay grandeza que se le imponga; al pequeño como al grande él mismo los hizo, y de todos tiene igual cuidado”.<sup>809</sup>

Aquí tenemos una demostración de lo que Hough (1957:584) llama “la vasta democracia”, igualitaria y participativa, del Reino de Dios. Jesús invirtió toda la escala de grandeza y pequeñez. Declaró, paradójicamente, que el menor en el Reino de Dios es más grande que Juan el Bautista (Mt 11:11). Cuando Santiago y Juan buscaron negociar lugares privilegiados en el Reino, Jesús les contestó que quienes quisieran ser grandes debían hacerse servidores de todos, como él mismo, que había venido no para ser servido sino para servir (Mt 20:25-27; Mr 10:42-46; Lc 9:44). En un coloquio realizado en 1962, cuando un alumno quiso halagar a Karl Barth como “el teólogo más grande del siglo 20”, éste contestó molesto: “Al pie de la cruz no hay grandes ni pequeños; ahí todos somos párvulos en la escuela del Señor”.

La descripción de la séptima trompeta vuelve ahora a su tema inicial, el juicio divino. Ha llegado el momento “de destruir a los que destruyen la tierra” (11:18). Este es un juego de palabras con el verbo griego *diaftheirô*, que significa a la vez “corromper” (19:2) y “destruir” (8:9; Danker 239; LouwN 20:40; 88:266). En el juicio, Dios destruirá a los que han corrompido la tierra.<sup>810</sup> Llama la atención que este canto eucarístico termine con esta nota de juicio y también que sea una condena no por pecados individuales de tipo moral, como en 21:8, 27 (borrachera, adulterio, idolatría, mentira), sino por “destruir (o contaminar) la tierra”.

Esta frase tiene un trasfondo veterotestamentario en el cual “la tierra” solía referirse a la tierra santa de Palestina, y los destructores, a los invasores que habían arruinado la ciudad, el templo y el campo (Is 13:5; 14:12; Jer 51:25; Ez 30:11-12). Este lenguaje iba dirigido especialmente contra Nabucodonosor y Babilonia, que en el Apocalipsis simboliza a Roma.<sup>811</sup> El anuncio se cumple en 19:2, donde Juan usa el mismo verbo para describir la corrupción de la gran ramera y su destrucción por el juicio divino. En primera instancia, indica una referencia específica al juicio contra Roma (Michaels 1997:146; Mounce 1998:228; Aune 1998A:647).<sup>812</sup> En un sentido más amplio, podemos entender

<sup>809</sup> Según 11:18, Dios premia al pequeño y al grande con igualdad y, según 6:15, los castiga sin hacer distinción de personas.

<sup>810</sup> Un juego de palabras similar ocurre en 1Co 3:17 con el verbo cognado *fiteirô*: “Si alguien contamina el templo de Dios, Dios le destruirá a él”.

<sup>811</sup> La referencia a “la tierra” se debe a las fuentes del Antiguo Testamento, pero aquí probablemente se usa como metonimia de “la gente de la tierra” (Aune 1998A:645).

<sup>812</sup> El *Apocalipsis de Abraham*, probablemente de finales del siglo I, describe detalladamente la destrucción de Jerusalén por los romanos (disfrazada como destrucción realizada por Nabucodonosor, *ApAb* 21), condena su crueldad y corrupción (29:15), y afirma que los fieles “destruirán a los que los han destruido” (29:19). Los paralelos con Apocalipsis 11:18 son impresionantes.

“los que destruyen la tierra” como el dragón, la bestia, el falso profeta y la ramera (Charles 1920 I:293; Sweet 1979:193; Harrington 1993:110, 126; cf. Abadón, “el destructor”, 9:11). Beasley-Murray (1978:190) prefiere aplicarlo a todos los agentes de maldad que destruyen la tierra y la vida, desde Babilonia hasta Roma, el dragón y las bestias, la Muerte y el Hades.

Caird (1966:143) comenta sabiamente que en medio de las ambigüedades discutibles de este pasaje, hay dos cosas ciertas más allá de toda duda: ¡Dios premiará a los fieles y destruirá a los opresores! Caird observa también que, con este comentario sobre los destructores que son destruidos, Juan nos prepara sutilmente para comenzar a pensar en Roma como la Babilonia —“monte de exterminio que destruyes toda la tierra” (Jer 51:25)— que al fin será destruida por Dios (Ap 14:8; 16:19; 18:2, 10, 21; celebración de su caída, 18:1-19:6).

### c. Visión final de la séptima trompeta (11:19)

Apenas termina el cántico de los ancianos, y una nueva visión sorprende a Juan: en el cielo se abre el templo de Dios, y el arca del pacto queda expuesta a la vista humana. En ese momento hay relámpagos, estruendos, truenos, un terremoto y una fuerte granizada. Juan tiene que haber quedado muy impactado, y nosotros también.<sup>813</sup>

Lo primero que Juan descubre es que “se abrió en el cielo el templo de Dios” (11:19). Como hemos señalado anteriormente (7:15), el templo podía verse como un sistema de separaciones cada vez más cerradas y excluyentes (atrio de gentiles, de las mujeres, de los israelitas, de los sacerdotes; lugar santo, lugar santísimo; Pikaza 1999:137). En esencia, el edificio consistía en murallas, paredes y cortinas. Al lugar santísimo entraba sólo una persona, el sumo sacerdote, una sola vez por año, en el día de expiación. Anteriormente, el santuario habría estado abierto sólo cuando los paganos lo hubieran destruido.<sup>814</sup> Pero ahora, con la inauguración del Reino de Dios, el templo celestial se abre para todos.

Podemos ver un desarrollo en la teología del templo en el Nuevo Testamento. Cuando Esteban desarrolló teológicamente el tema de la amplitud del evangelio para incluir a algunos no-judíos, insistió en que Dios no mora en un solo país ni en templos hechos con manos humanas (Hch 7:2, 48; cf. Jn

<sup>813</sup> Muchos comentaristas separan este texto respecto de la séptima trompeta y lo unen al capítulo 12 (Bonsirven 1966:210; Charlier 1993 I:236; García Cordero 1962:126; Aune 1998A:632; DHH). Sin embargo, los *kai* de 11:19 parecen seguir la serie de 11:18, mientras que 12:1, 3 introduce el nuevo tema del dragón y la mujer. Toda la séptima trompeta, que culmina con esta visión, es una conclusión de la primera mitad del libro y, a la vez, una preparación para la segunda parte (Barsotti 1967:173; Wall 1991:154; Läpple 1971:141).

<sup>814</sup> Tácito (*Hist* 5.13) recoge una leyenda que cuenta que, cuando Tito comenzaba su campaña contra Jerusalén, de repente las puertas del lugar santísimo se abrieron y una voz sobrenatural reportó que los dioses estaban abandonando el templo (Malina y Pilch 2000:148).

4:23-24). Los sinópticos reportan que, al morir Jesús, el velo del templo se rasgó (Mt 27:51; Mr 15:38; Lc 23:45). En la visión de la multitud innumerable, el anciano le explica a Juan que dicha multitud sirve a Dios en su presencia, día y noche, delante del trono (7:15; equivalente del arca en el lugar santísimo; Bauckham 1993A:203). Y sorpresivamente, pero de manera coherente con el desarrollo de este pensamiento, en la Nueva Jerusalén Juan no ve templo alguno (21:22). Ya no habrá paredes —ninguna dicotomía entre lo sagrado y lo secular—, cuando toda la ciudad esté en presencia de Dios.<sup>815</sup> Entonces, Dios morará con nosotros (21:3) y establecerá su trono en la Nueva Jerusalén (22:3).

La apertura escatológica del templo, anticipada en esta visión, simboliza dramáticamente un nuevo nivel de comunión entre Dios y su pueblo. A través del Antiguo Testamento, Yavé es el Dios que se revela, pero al revelarse también se esconde (Milligan 1889:195; d’Aragón 1972:482). Se acerca a su pueblo, pero siempre queda también oculto. Desde ahora, en cambio, la comunión con Dios va a ser directa, íntima e intuitiva (Ladd 1978:144; CBI 1695; 1Co 13:12). Todos serán admitidos en el lugar santísimo (Salguero 1965:424).

Llama también la atención que en los capítulos siguientes se repite que los juicios escatológicos procederán del templo de Dios (14:15, 17; 15:5-8; 16:1, 17). Parece que en esta hora de la lucha final, el templo se abrirá también para juicio, porque el Reino de Dios es justicia, y los juicios de Dios también son salvación (11:17-18). Todo esto conduce a “un acceso más perfecto a Dios, una visión más clara de su gloria, una comprensión más amplia de su gracia” (Erdman 1976:97). “Toda la bendición que prefiguraba el lugar santísimo, toda la misericordia del arca con la sangre de la expiación derramada: todo esto espera a los redimidos”.

Lo que sigue revela que el propósito de abrir el templo no era dar una visión de Dios en su trono (como la de Juan en el capítulo 4) sino manifestar ante todos la nueva arca del pacto: “Allí se vio el arca de su pacto” (11:19). Antes de la caída de Jerusalén bajo Nabucodonosor, según las Escrituras hebreas, dentro del arca estaban depositadas las tablas de la ley, la vara de Aarón y una vasija con maná (Ex 16:33-34; Dt 10:1-5; Nm 17:10-11; Heb 9:4). Con la destrucción del templo, el arca se perdió para siempre. El nuevo templo construido después del exilio y el templo de la época de Herodes no tenían nada dentro del lugar santísimo. Sin embargo, creció una leyenda que aseguraba que Jeremías había escondido el arca en una cueva y que en los tiempos mesiánicos, el arca reaparecería y el maná volvería a caer del cielo (2

<sup>815</sup> Wall (1991:154) se bala con razones los problemas de este tema para la interpretación literalista. A los filadelteos, el Anciano les promete ver columnas en el templo de Dios (3:12), y aquí Juan le da gran importancia a la apertura del templo celestial (11:19), pero al final niega que haya templo en la Nueva Jerusalén (11:19). Además, extraña es que el templo, que aquí se abrió, en la visión de 15:8 se llena de humo y nadie puede entrar. Es obvio que Juan no piensa literalmente sobre este tema.

Mac 2:4-8; 2 Bar 6.5-10; 80.2; cf. Ap 2:17; Stam 1999A:110-111; 1998A:90-91; Arens y Díaz Mateos 2000:296; Wikenhauser 1981:151).<sup>816</sup> Jeremías habría prohibido buscar el lugar donde estaba escondida, “hasta que Dios vuelva a reunir a su pueblo... y aparecerá la gloria del Señor y la nube” (2 Mac 2:7-8 BJ). En el Apocalipsis, la visibilidad del arca indica la llegada de la edad mesiánica. Sin embargo, Juan ofrece un cumplimiento mucho mayor que la reaparición del arca antigua. Desde ahora, el arca celestial del Nuevo Pacto es revelada a la humanidad en la realización plena y final del Reino de Dios.

Con esta revelación del arca dentro del templo abierto en el cielo, Dios reconoce, recibe y responde la acción de gracias de los ancianos. En el arca, Dios mismo se manifiesta,<sup>817</sup> y lo hace como el Dios del pacto concertado con su pueblo en tiempos antiguos y ahora realizado en plenitud. La señal del arca es garantía de la fidelidad del Señor. Es también una fuerte reminiscencia del éxodo y, entonces, una promesa segura de liberación (Richard 1994:121; Sweet 1979:192).

Debemos recordar también que el arca era un instrumento de guerra, un paladio<sup>818</sup> que iba delante de Israel en sus batallas (Ford 1975:182; Thompson 1998:129). En la toma de Jericó, el arca marchó junto con el pueblo, precedida por siete sacerdotes que tocaron un doble septenario de trompetazos (Jos 6:4; cf. la séptima trompeta, 11:15, que encierra un nuevo septenario). Según Números 10:35-36, el arca marchaba al frente de Israel y dispersaba a sus enemigos. También 1 Samuel 4:1-9 relata cómo el arca y los gritos de los israelitas infundían pánico entre los filisteos. Ahora, cuando el pueblo de Dios entra en la lucha escatológica de la segunda parte del libro, el arca del pacto también va adelante y les asegura la victoria.

Finalmente, “hubo relámpagos, estruendos, truenos, un terremoto y una fuerte granizada” (11:19). La revelación del templo abierto y del arca está acompañada de fenómenos atmosféricos y sísmicos. Esta lista, que viene creciendo desde 4:5, marca el evento como una teofanía, según el modelo del Sinaí (Ex 19:16-19). Estas manifestaciones simbólicas corroboran en la tierra lo que se manifiesta desde el cielo. Salguero (1965:424) las describe como “las salvas con que la naturaleza saluda a su Señor”. ¡Todo un saludo de veintiún cañonazos! Según Peterson (1988:115), el cielo y la tierra entran en una antífona de grandes voces, parecida a “la gran conversación de trompetas y truenos en el Sinaí” (cf. Ex 19:16).

Bauckham (1993A:8-9, 202-204) ha hecho un estudio muy cuidadoso de estas fórmulas. Esta terminología se introduce en 4:5 con “relámpagos, estruendos y truenos”. Después aparece al final de cada septenario,

manteniendo así un constante nexo con la visión introductora (caps. 4-5). Despues del séptimo sello, hubo “truenos, estruendos, relámpagos y un terremoto” (8:5). Ahora, después de la séptima trompeta, se agrega a la lista “una fuerte granizada” (11:19). Finalmente, con la sexta copa se amplía con detalle el terremoto (16:19-20; caída de Babilonia) y se destacan los “enormes granizos de casi cuarenta kilos cada uno” (16:21). Este desarrollo de la fórmula, que siempre se amplía, corresponde al hecho que cada nuevo septenario constituye el último elemento del septenario anterior.

Todos estos fenómenos acompañan la revelación de Dios y pregnan su venida en juicio (Bauckham 1993A:202). Expresan el gran poder de Dios para salvar a su pueblo y castigar a los que se oponen a su Reino. Son signos de esperanza para los fieles y de amonestación para los impíos.

## LAS VERDADES MÁS GRANDES

### SÓLO SE PUEDEN EXPRESAR CANTANDO

Impresiona mucho la musicalidad del libro del Apocalipsis. A cada paso, y especialmente en los pasajes clímax, el libro se vuelve lírico y se pone a cantar. Son frecuentes los instrumentos musicales, sobre todo trompetas y arpas. En la liturgia de apertura, los cuatro seres vivientes se unen a los veinticuatro ancianos, todos con sus arpas, para dedicar su cántico nuevo al Cordero de Dios (5:8-10). Algunos pasajes, aunque no usan el verbo “cantar” (*adō*) o el sustantivo “cántico” (*ôdêν*), son tan métricos y melodiosos que lo más natural es leerlos como cantos (11:15-18; 12:10-12). En 14:1-5 escuchamos un coro de ciento cuarenta y cuatro mil voces que cantan el cántico nuevo (14:2-3) y suenan como “músicos que tañen sus arpas”. En seguida suena el himno vocal de Moisés y del Cordero (15:3-4). Y para dar un ejemplo más, en el capítulo 18 la caída de Babilonia se celebra con canciones de protesta (18:9-19; Stam 1978:367-371). ¡El cántico inspira y anima al pueblo de Dios en su larga lucha!

Antes de volverse una disciplina analítica y, a veces, seca, la teología nació cantando. Muchos pasajes clásicos de la teología sistemática nacieron como himnos que cantaba la comunidad de fe (Fil 2:5-11; Col 1:15-20). Los primeros credos suelen mostrar una estructura métrica e himnica (Ro 10:9-10; Col 3:16; 1Ti 3:16;

<sup>816</sup> Esta tradición surgió a pesar de la amonestación de Jeremías de que en el futuro nadie recordaría el arca del pacto porque Jerusalén misma sería el trono del Señor (3:16-17).

<sup>817</sup> Charlier (1993 I:237) describe el arca como “una especie de mini-templo”. Michaels (1997:146) observa que este es el pasaje donde Juan más se acerca a una visión de Dios mismo.

<sup>818</sup> La palabra deriva de una estatua de Palas Atenea que garantizaba la victoria de Troya.

Tit 3:4-7).<sup>819</sup> El ser humano, quien recibió el soplo divino cuando fue creado, fue hecho para adorar a Dios con todo su ser y proclamar su grandeza. La tarea del teólogo es la de articular para la comunidad las armonías y las melodías de la fe.

¡No hay mejor entrada al sentir y sentido de este pasaje que escuchar con el oído interior el “Aleluya” de *El Mesías* de Haendel!

### **DESTRUIR LA TIERRA ES UN PECADO GRAVE**

“Ha llegado... el momento... de destruir a los que destruyen la tierra” (11:18) Aunque sería anacrónico interpretar esta frase en términos explícitamente ecológicos, a la vez sería antiehexegético no relacionarla hermenéuticamente con los modernos problemas del medio ambiente. El contexto original de la frase, y la razón de su formulación, eran las invasiones extranjeras de Palestina, donde los enemigos solían devastar la tierra, la agricultura y las ciudades (Dt 20:19-20; Is 14:8). Si eso, tan limitado geográficamente, se consideraba un pecado contra el pueblo y, más aún, contra la tierra y el Creador, cuánto más hoy la destrucción no sólo de un país sino, potencialmente, del planeta entero tiene que denunciarse como pecado grave, literalmente “pecado mortal”.

La teología de la creación es un tema constante y fundamental del mensaje bíblico (Stam 1995A:82-87). Dios ordena a nuestro padre Adán cultivar la tierra y guardarla (Gn 2:15), y después del diluvio hace pacto con la humanidad, los animales y la tierra misma (Gn 9:9-13). Dios incorpora la creación y los animales en sus planes salvíficos (Is 11:6-9; 65:25). Por eso, la historia de la salvación termina con una tierra nueva con ríos limpios y aire puro (cielo nuevo), una especie de meta ecológica del plan divino. Eso nos muestra cuánto la tierra —¡su tierra (Sal 24:1)!— le importa a Dios.

Las Escrituras enseñan que cuando nosotros practicamos violencia y cometemos injusticias (como hacían los babilonios y los romanos antiguos), la tierra se enluta, se reseca y se debilita (Os 4:1-3; Is 24:5), y la creación entera gime (Ro 8:19-22). Cuando abusamos de la tierra, nos envilecemos, y también se envilece la tierra que Dios nos mandó guardar. Roloff (1993:138) señala la relación directa de causa y efecto que existe entre la rebeldía contra Dios y la destrucción de la tierra, cuando los humanos explotamos la tierra como fuente de provecho egoísta y como idolatría que falta el respeto al Creador. Se trata de la inversión rebelde del mandato que Dios nos ha dado (Keener 2000:308).

Después del diluvio, Dios pacta con todo lo que respira y se compromete a defender la vida humana y animal. Exhorta a su pueblo a escoger la vida, que se encuentra en la obediencia a él (Dt 30:15-20). Todo lo que es anti-vida, como la destrucción sistemática del medio ambiente, es frontalmente contrario a la voluntad del Creador, el Dios de la vida.

La literatura apocalíptica también condenaba severamente la destrucción de la tierra:

Pero ahora, naciones y tribus son culpables, porque han pisoteado la tierra todo este tiempo, y porque han usado la creación injustamente. Porque yo siempre los he beneficiado, y ustedes siempre han negado el beneficio (2 Baruc 13:11).

Pero ahora los que han sido creados en este mundo, que he abastecido con tierra y pastos, se han corrompido. Entonces consideré mi mundo, y he aquí estaba perdido, y mi tierra, y he aquí estaba en peligro por los abusos de los que habían entrado en ella (4 Esd 9:19-20).

¡Parece del siglo 21!

### **TU REINO ES JUSTICIA, TU REINO ES PAZ**

Muchos evangélicos imaginan que el Reino de Dios equivale al cielo. Se confunden con la frase de Mateo: “El reino de los

<sup>819</sup> Cf. Ethelbert Stauffer, 1955:200, 303 nota 585.

cielos", la cual no es más que un circunloquio para evitar el nombre divino. En efecto, dicha frase es un equivalente total de la expresión más común: "Reino de Dios". Los premilenialistas podemos asociar el Reino con el milenio (20:1-6) y la nueva creación (21:1-22:5). Lo importante es reconocer que será un orden totalmente nuevo de cosas, sin pecado, injusticia ni violencia.<sup>820</sup>

Jesús nos enseñó a buscar primeramente el Reino de Dios y su justicia (Mt 6:33), y a orar para que venga el Reino, para que se haga la voluntad de Dios en la tierra (Mt 6:10). Contra los legalistas, que basaban toda la fe en distinciones acerca de comidas y bebidas, el apóstol Pablo argumentó que "el reino de Dios no es asunto de comidas o bebidas sino de justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo" (Ro 14:17). La misma visión del Reino aparece en los documentos de Qumrán: "Al Dios de Israel se dará el reino... (1 QM 6:6) ... para que juzgue al pobre con justicia y dispense justicia con equidad a los oprimidos de la tierra" (1QSb 5:20-21). La justicia puede llamarse el sentido fundamental del Reino de Dios y el proyecto político de Dios para su mundo.<sup>821</sup>

Como veremos más adelante, en la exposición de Apocalipsis 20-22, el final del libro da una visión impresionante de un nuevo modelo de sociedad bajo el reinado del Cordero (Stam 1998A:81-97). La riqueza no estará prostituida sino que será repartida equitativamente entre todo el pueblo. Todos serán reyes y sacerdotes; nadie será más rey o menos rey. No habrá grandes ni pequeños, porque todos serán iguales. Dice Isaías: "Ya no se sabrá de violencia en tu tierra" (Is 60:18).

Buscar la justicia del Reino significa que aquellos que creemos en esta gran esperanza tenemos que comprometernos desde ahora con sus valores. Miguel Manzano, el poeta español, plasmó en su conocido himno tanto el sentido futuro del Reino (el "todavía no") como su sentido presente (el "ya"):

<sup>820</sup> Ver también arriba los párrafos sobre el Reino, en la exposición de 11:15.

<sup>821</sup> Eso no excluye las dimensiones "espirituales", de comunión íntima con Dios, pero éstas se mencionan menos que el proyecto de justicia.

Tu reino es vida, tu reino es verdad.  
Tu reino es justicia, tu reino es paz.  
Tu reino es gracia, tu reino es amor.  
Venga a nosotros tu reino, Señor.

Dios mío, da justicia al rey,  
tu justicia al hijo de reyes,  
para que rija a tu pueblo con justicia,  
a tus humildes con rectitud.

Que los montes traigan la paz;  
que los collados traigan la justicia;  
Que él defienda a los humildes del pueblo;  
que socorra a los hijos del pobre.  
Que él defienda a los humildes del pueblo  
y quebrante al explotador.

Que dure tanto como el sol,  
como la luna de edad en edad;  
que baje como lluvia sobre el césped,  
como rocío que empapa la tierra.  
Que en sus días florezca la justicia  
y la paz hasta que falte la luna...

Que su nombre sea eterno;  
que su fama dure tanto como el sol.  
Que sea bendición para los pueblos,  
que las naciones sean dichosas.  
Bendito sea eternamente su nombre;  
que su gloria llene la tierra.

La esperanza del Reino venidero tiene también otro significado para nuestra fe y compromiso. Con un dramático encabezamiento, González-Ruiz (1976:2148) lanza una sorprendente proclama: "Las revoluciones, sí; pero la Revolución es transhistórica". Según este autor, la presencia del arca del pacto en el cielo nos recuerda que la Biblia es la historia de una "ruta profética" siempre en marcha. El arca nos asegura la presencia de Dios en nuestro peregrinar, pero también nos recuerda que queda más camino por delante:

Los cristianos deberán incorporarse a todas las marchas de liberación, pero ellas no llevan una ruta especial precedida por un determinado símbolo de la presencia de Dios. Dios está más allá. Dios no podrá ser jamás identificado con ninguna de las victorias que la humanidad vaya obteniendo contra la opresión y en la que los cristianos deberán estar activamente involucrados.

En una palabra: los cristianos deberán comprometerse con todas las revoluciones liberadoras, pero al mismo tiempo lucharán contra el mito de la Revolución intrahistórica: el “arca de la alianza” pertenece al más allá.

Nuestras utopías penúltimas no podrán ser más que señales parciales e imperfectas de la justicia del Reino de Dios, pero pueden realizarse en sociedad con la esperanza de ese Reino (Hough 1957:450).<sup>822</sup>

***ES MUY IMPORTANTE SABER QUIÉN,  
AL FIN, TENDRÁ EL REINO***

En tiempos de Juan, bajo la bota pesada del Imperio Romano, tiene que haber parecido ilusorio, increíble, una verdadera locura anunciar tan jubilosamente el fin definitivo de toda oposición y el triunfo final del Reino de Dios. Una esperanza tan atrevida nunca podría basarse en evidencias objetivas de la coyuntura histórica. “Creer que el reino visible no es real, y que el Reino invisible es real, es el acto supremo de la fe... Sólo la persona en cuyo corazón reina Cristo puede creer en su Reino en el mundo” (Hough 1957:584). Escatología es la acción de los fieles de esperar contra esperanza y creer a pesar de mucha evidencia en contrario. Nuestra evidencia es Cristo mismo y su Palabra.

Este largo pasaje del Apocalipsis comienza con la visión de “un trono establecido en los cielos” (4:2), cuando el trono del

emperador parece estar establecido invenciblemente sobre los pueblos de la tierra y amenaza a los cristianos. Sin embargo, Juan sabe que Jesucristo es “el soberano de los reyes de la tierra” (1:5), quien tiene pies de bronce (1:15). Su Reino no caerá jamás.

Los cristianos nunca debemos someternos al equivocado “realismo” que da la última palabra a las circunstancias y deja que ellas debiliten la convicción de nuestra fe y obnubilen la visión del Reino que, sin duda, viene en camino. Rodeados por realidades que contradicen el Reino, estamos llamados a perseverar tenazmente en la fe y la esperanza, llevando a otros al conocimiento del Cordero que ha vencido y trabajando para alinear las realidades actuales, en lo posible, con los valores del Reino de Dios.

<sup>822</sup> En teología, a esta restricción se le suele llamar “reserva escatológica”.