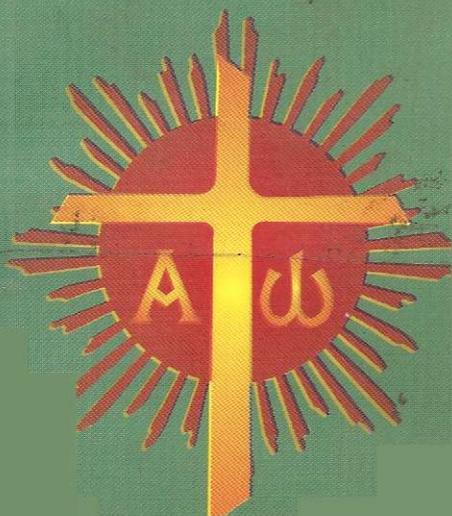


**COMENTARIO BIBLICO  
IBEROAMERICANO**

**Juan Stam**

# **APOCALIPSIS**

**TOMO I  
(capítulos 1 al 5)**



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

# COMENTARIO BÍBLICO IBEROAMERICANO (CBI)

## Texto de la Nueva Versión Internacional

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. 1-5)**, el primer volumen de una obra en tres tomos.

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.

**KAIROS**  
ediciones

ISBN 987-95915-8-5

**COMENTARIO  
BIBLICO  
IBEROAMERICANO**

**APOCALIPSIS**

**Texto de la**  
*Mueva Versión Internacional*

**Editores:**

C. René Padilla, Moisés Silva,  
Luciano Jaramillo

Juan Stam

# **APOCALIPSIS**

TOMO 1

Capítulos 1 al 5

**Introducción y comentario**



228 S783ap

t i

Buenos Aires

Copyright © 1999 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 Colombia  
Printed in Colombia

ISBN 987-95915-8-5

Publicado y distribuido por Ediciones Kairós para  
la Fraternidad Teológica Latinoamericana

# INDICE

<b>PRESENTACIÓN</b>	
<b>PREFACIO DEL AUTOR</b>	
<b>ABREVIATURAS</b>	
<b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b>	
<b>BOSQUEJO GENERAL</b>	
<b>I. PRÓLOGO (1:1-8)</b>	<b>39</b>
A. Título y prefacio (1:1-3)	40
B. Un saludo que se vuelve doxología (1:4-8)	45
1. Una triple bendición (1:4-5a)	46
2. Una triple doxología (1:5b-8)	52
<b>Apéndice: "El Cristo de Velázquez" de Miguel de Unamuno</b>	<b>60</b>
<b>II. PRIMERA PARTE: VISIONES DEL SEÑOR (1:9-5:14)</b>	<b>63</b>
A. Primera visión del Señor:	
Revelación y voz del Hijo de hombre (1:9-3:22)	63
1. Cristo vive y está presente (1:9-20)	63
2. El Hijo de hombre manda mensajes a las iglesias (2:1-3:22)	81
B. Segunda visión del Señor: El trono y el Cordero (4-5)	170
1. El trono de Dios: centro de] universo entero (4:1-11)	171
2. La visión del Cordero (5:1-14)	195
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>231</b>

# PRESENTACION

Hace casi una década Editorial Caribe emprendió el ambicioso proyecto del *Comentario Bíblico Hispanoamericano (CBH)*. La intención era publicar un comentario que arrojará "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*

## PREFACIO DEL AUTOR

¿Quién entra al mundo del Apocalipsis tiene que estar preparado para muchas sorpresas! ¿Dónde se ha visto, por ejemplo, que un cuarteto de animales —un león, un buey, un ser humano y una águila— pronuncien una doxología profundamente teológica? ¿O que un cordero, puesto de pie, extienda su mano delantera para tomar un libro? ¿O que un buey toque el arpa ante un cordero?

El Apocalipsis de Juan es un libro realmente único dentro del canon bíblico y aun en la literatura universal. Por eso no puede interpretarse por los mismos métodos que otros libros bíblicos. Eso exige también, nos parece, un tipo especial de comentario.

El Apocalipsis es el libro más estético de toda la Biblia. Es en realidad una obra de arte extraordinaria. Aunque su intención primaria es más teológica que literaria, puede compararse con el drama clásico o la poesía épica griega. Como Quevedo o Chaucer, sabe destacar el más curioso detalle para lograr efectos dramáticos inusitados. Apela poderosamente a todos nuestros sentidos de percepción; enciende la imaginación y penetra hasta los arquetipos del inconsciente. Indudablemente produjo un impacto inolvidable en sus primeros oyentes-lectores, algo parecido a lo que sentimos al escuchar una bien lograda versión del Mesías de Haendel o al contemplar el altar de Isenheim o la Guernica de Picasso.

El primer objetivo de un comentario del Apocalipsis debe ser el de recrear en los lectores modernos una vivencia lo más equivalente posible a la vivencia de los primeros receptores del libro. La tarea consiste en recuperar el fluir de su desarrollo dramático, el suspenso de su trama, la fragancia de su incienso, la música de sus trompetas, arpas y cataratas sonoras. Es una comunicación más intuitiva que deductiva o racionalista, lo cual requiere del comentarista una sensibilidad especial a la fuerza estética del texto.

Aun cuando los códigos del Apocalipsis eran seguramente comprensibles para las comunidades creyentes de Asia Menor, hay que reconocer que tienen una complejidad particular. Eso se dificulta aún más con el paso de casi dos milenios, y de manera particular en el caso de este libro de las Escrituras. Estudiar el trasfondo histórico, las claves hermenéuticas y el mensaje del Apocalipsis es un trabajo para toda una vida.

A pesar de tales dificultades, abundan los datos que ayudan a entender el mensaje central de todos los pasajes e incluso la inmensa mayoría de los detalles. A veces, sin embargo, es necesario simplemente confesar nuestra actual ignorancia ante ciertas frases del texto. Para otros detalles hay una o más interpretaciones posibles pero ninguna segura. A menudo el trabajo de

averiguar las diversas alternativas de interpretación, los pro y los contra de cada una, es arduo y lento.

Sin perderse en los detalles y las dificultades, un comentario sobre el Apocalipsis debe hacer que el libro viva de nuevo para los lectores de hoy. Por eso mismo no queremos aquí reproducir toda la argumentación que está por detrás de la interpretación de cada detalle del texto, ni sobrecargar el comentario con una documentación exhaustiva de todas las fuentes.<sup>1</sup> La pesada carga de argumentación terminaría matando el drama y la vivencia del texto inspirado.

Además de ese primer objetivo de compartir con los lectores el gozo de entrar existencialmente en el mundo de este libro, dos metas más deben mencionarse. En primer lugar, hemos buscado poner a disposición del lector valiosos materiales extrabíblicos, especialmente cuando iluminan el texto o son simplemente bellos. Pocos cristianos de nuestro continente tienen acceso a la amplísima literatura apocalíptica, a los documentos de Qumrán o a las hermosas riquezas rabínicas.<sup>2</sup> Nos ha parecido justificado incluir una amplia selección de estos materiales en el comentario.

En segundo lugar, hemos incorporado a cada paso nuestras "relecturas contextuales" sobre el texto. El Apocalipsis es un tratado de increíble actualidad, y no hemos podido ni querido callar su mensaje para la Iglesia de nuestro tiempo. Por eso mismo nuestras reflexiones contemporáneas van siempre a continuación de la exégesis gramático- histórica. Ambos sectores, exégesis y actualización, se distinguen con claridad no sólo por el diferente tipo de letra utilizado para cada uno, sino también porque los sectores de actualización tienen títulos que no llevan los números o las letras que corresponden al orden del bosquejo.

De acuerdo con toda la serie *Comentario Bíblico Iberoamericano*, usaremos la *Nueva Versión Internacional*. Cualquier otra versión será indicada con la abreviatura correspondiente. Para términos teológicos un poco más difíciles señalados con un asterisco, se publicará un glosario al final del tercer tomo de esta obra.

El libro del Apocalipsis me ha inspirado durante más de medio siglo. Comencé con mi Biblia Scofield, inspirado por las elocuentes exposiciones de

<sup>1</sup>Cuando en nuestra exposición nos refiramos a otras exposiciones y comentarios sobre el mismo pasaje en consideración, pondremos simplemente el nombre del autor entre paréntesis. Significa que lo aludido aparece bajo el mismo versículo en dicho comentario. Cuando no es así, indicaremos el número de página correspondiente. Para una mayor documentación queremos invitar a la correspondencia de los lectores (jstam@una.ac.cr, o Misión Latinoamericana, Apdo. 10250-1000, San José, Costa Rica).

<sup>2</sup>Aunque las citas rabínicas son posteriores al tiempo bíblico, suelen conservar tradiciones que remiten hasta esa época. En otros casos son hermosas ilustraciones que iluminan el texto del Apocalipsis.

Alva Maclain. En el Seminario Fuller enfoqué mucho más claramente mis perspectivas bajo la acertada tutela del George Eldon Ladd, mentor e inspiración de toda una generación que estudiamos el Apocalipsis con él: Roberto Mounce, George Gay, Ricardo Foulkes y este servidor. En el Seminario Bíblico Latinoamericano de San José, tuve la fecunda experiencia de enseñar seminarios sobre el Apocalipsis tanto con Jorge Gay como con Ricardo Foulkes.

Una congregación rural de Costa Rica, en Patarrá de Desamparados, me rogó a fines de la década del sesenta que les diera un mes de estudios del Apocalipsis. Fue el primero de muchos centenares de sermones y clases sobre este libro y sobre escatología, en la mayoría de los países de América Latina. Especialmente memorables han sido las vivencias que suscitó el Apocalipsis entre los pastores y líderes de los maya-quiché de Guatemala y Yucatán cuando dramatizamos espontáneamente la mayor parte de las escenas del libro. Nunca olvidaré al pastor maya guatemalteco que hizo el papel de la bestia en el drama del capítulo 11. Dio muerte a los dos testigos con toda la furia y gusto macabro de un Drácula. Después, en la fiesta sobre los cadáveres, la mayoría de los celebrantes se emborracharon y dieron fuertes patadas a los dos cadáveres hasta que uno de los muertos abrió sus ojos, extendió una pierna y se puso de pie. ¡Creo que ese grupo de hermanos y hermanas maya-quiché captaron admirablemente el significado del pasaje!

Humilde pero agradecidamente, dedico este trabajo a la memoria de George Eldon Ladd como también a las numerosas congregaciones de América Latina que me han enseñado mucho sobre la pertinencia actual de este bello libro. Vaya también mi gratitud a estudiantes y colegas en las facultades donde me ha tocado enseñar y a mi esposa Doris, compañera fiel en nuestro peregrinaje compartido. Finalmente quiero agradecer de todo corazón a René Padilla y a Edgardo Moffatt, por su hercúlea labor de pulir el estilo de estas páginas, reducir una densa jungla de siglas y abreviaturas a un orden inteligible, y cooperar con mucho sacrificio y paciencia para el éxito de este proyecto.

Pido a Dios que use este comentario para llevar el mensaje del Apocalipsis a nuestras comunidades de fe, indígenas, negras y ladinas, rurales y urbanas. Que este comentario no sea para los lectores sólo una experiencia teórica, sino que de repente se vuelva una nueva vivencia del libro mismo y un nuevo encuentro con "el que está sentado en el trono y el Cordero". Espero que la experiencia de estudiar este comentario no se reduzca meramente a leer una serie de explicaciones, sino que signifique volver a encontrarnos con Juan de Patmos a los pies del Hijo de hombre y escuchar juntos "lo que el Espíritu dice a las iglesias".

# ABREVIATURAS

BINT	Biblia Interconfesional: Nuevo Testamento
BJ	Biblia de Jerusalén
Blam	La Biblia para Latinoamérica ( Edición Castilla)
BPL	Biblia para Latinoamérica
RVR	Versión Reina-Valera Revisada 1960
DHH	Dios Habla Hoy (Versión Popular)
LXX	Septuaginta
NBE	Nueva Biblia Española
NVI	Nueva Versión Internacional
VM	Versión Moderna
<i>Ant</i>	<i>Antigüedades de los Judíos</i> (Josefo)
<i>ApAbr</i>	<i>Apocalipsis de Abraham</i>
<i>ApS/g</i>	<i>Apocalipsis de Santiago</i>
<i>Aristeas</i>	<i>Carta de Aristeas</i>
<i>Ascls</i>	<i>Asunción/Martirio de Isaías</i>
<i>Ber</i>	<i>Berakot</i>
<i>Bern</i>	<i>Bernabé</i>
<i>Crón</i>	<i>Crónicas</i> (Eusebio)
<i>De Praescr Haer</i>	<i>De Praescriptione Haereticorum</i> (Tertuliano)
<i>Did</i>	<i>Didajé</i>
<i>Diogn</i>	<i>Diogneto</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>
<i>2 En</i>	<i>2 Enoc</i>
<i>3 En</i>	<i>3 Enoc</i>
<i>Ep</i>	<i>Epigramas</i> (Marcial)
<i>Ep</i>	<i>Epístola a Adriano</i> (Plinio)
<i>2 Esd</i>	<i>2 Esdras</i>
<i>4 Esd</i>	<i>4 Esdras</i>
<i>Esm</i>	<i>Carta a los Esmirniotas</i> (Ignacio de Antioquía)
<i>EtEud</i>	<i>Ética Eudemonista</i> (Aristóteles)
<i>EiNic</i>	<i>Ética a Nicómaco</i> (Aristóteles)
<i>FU</i>	<i>Filípicas</i> (Cicerón)
<i>Fil</i>	<i>Carta a los Filadelfios</i> (Policarpo de Esmirna)

<i>GJ</i>	<i>La Guerra de los Judíos</i> (Josefo)
<i>Hist</i>	<i>Historia</i> (Dio Casio)
<i>Hist</i>	<i>Historia</i> (Herodoto)
<i>HistEcl</i>	<i>Historia Eclesiástica</i> (Eusebio)
<i>Jdt</i>	<i>Judit</i>
<i>Jub</i>	<i>Jubileos</i>
<i>LegAll</i>	<i>Legum Allegoriae</i> (Filón)
<i>1 Mac</i>	<i>1 Macabeos</i>
<i>2 Mac</i>	<i>2 Macabeos</i>
<i>3 Mac</i>	<i>3 Macabeos</i>
<i>4 Mac</i>	<i>4 Macabeos</i>
<i>Magn</i>	<i>Carta a los Magnesios</i> (Ignacio de Antioquia)
<i>MartPol</i>	<i>Martirio de Policarpo</i>
<i>OrSib</i>	<i>Oreteidos Sibilinos</i>
<i>Pol.</i>	<i>Carta a Policarpo</i> (Ignacio de Antioquia)
<i>Polit</i>	<i>Politicus</i> (Platón)
<i>PssSal</i>	<i>Salmos de Salomón</i>
<i>Rom</i>	<i>Carta a los Romanos</i> (Ignacio de Antioquia)
<i>Sab</i>	<i>Sabiduría</i> (Ben Sirá)
<i>SabSal</i>	<i>Sabiduría de Salomón</i>
<i>Sal</i>	<i>Sátiras</i> (Juvenal)
<i>SpecLeg</i>	<i>De Specialibus Legibus</i> (Filón)
<i>Str</i>	<i>Strategems</i> (Frontino)
<i>TAbr</i>	<i>Testamento de Abraham</i>
<i>TAser</i>	<i>Testamento de Aser</i>
<i>Thes</i>	<i>Thesmophoriazuse</i> (Aristófanos)
<i>TJosé</i>	<i>Testamento de José.</i>
<i>TLeví</i>	<i>Testamento de Leví</i>
<i>Tral</i>	<i>Carta a los Tralianos</i> (Ignacio de Antioquia)
<i>Vil</i>	<i>Vita</i> (Josefo)

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

<i>Anchor</i>	<i>Anchor Bible Dictionary</i> (Freedman ed.)
ArndtG	Arndt y Gingrich: <i>Greek-English Lexicón of the New Testament.</i>
<i>ChurchDog</i>	<i>Church Dogmatics</i> (Ivarl Barth)
BDB	Brown, Driver, Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicón 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>
DíezM	Diez Macho, <i>Apócrifos del Antiguo Testamento</i>
DTMAT	<i>Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento</i> (Jenni-Westermann)
Ford	Ford, J. Massyngbaerde, <i>Revelation</i>
Hastings	<i>Dietionary of the Bible</i>
IB	<i>Interpreter's Bible</i> (Buttrick ed.)
IDB	<i>Interpreter's Dietionary of the Bible</i> (Buttrick ed.)
ISBE	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i> (G. Bromiley ed.)
Kittel	<i>Theological Dietionary of the New Testament</i>
LSJ	Liddell, Scott, Jones: <i>A Grcek English Lexicón</i>
NCB	D. Guthrie y J. A. Motyer, <i>Nuevo Comentario Bíblico</i> (1978)
NIDNTT	<i>New International Dietionary of the New Testament Theology</i> (C. Brown ed.)
NIDOTT	<i>New International Dietionary of the Oid Testament Theology &amp; Exegesis</i> (VanGemeren ed.)
Peake	<i>Peake's Commentary on the Bible</i> (Black-Rowley eds.)
SacrM	<i>Saeramentum Mundi</i> (Karl Rahner ed.)
SnJer	<i>Comentario San Jerónimo</i> (1968)
StrB	Strack-Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud and Midrasch</i>
Zond	<i>The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible</i> (Tenney ed.) (1975)

# INTRODUCCIÓN GENERAL

El Apocalipsis es para los valientes: ¿quién no reconoce que su interpretación trae muchas dificultades? Algunos lo ven tan complicado o espantoso que prefieren simplemente no estudiarlo. En las congregaciones encontramos creyentes que llegan hasta decir que podemos volvernos locos si leemos mucho este libro.

Pero el Apocalipsis es también para los humildes, para los que desean escuchar con suficiente respeto lo que realmente dice el texto inspirado. Muchos creen entender este libro y tienen sensacionales explicaciones para casi todos sus detalles. Eso puede impresionarnos y hasta deslumbrarnos, pero surge un pequeño problema: cuando examinamos cuidadosamente el texto del Apocalipsis, muchas veces resulta difícil o imposible corroborar las interpretaciones espectaculares que pretenden dársele al libro. Algunas "profecías" (Hitler como el anticristo, Moscú como Magog, las Naciones Unidas como el caballo blanco) han resultado ya claramente equivocadas.

El propósito de esta introducción será analizar las causas de nuestras dificultades en la interpretación sana del Apocalipsis y orientarnos mejor para una lectura acertada y fructífera del libro. Con estos párrafos queremos situarnos correctamente para leer juntos el Apocalipsis.

No daremos mayor atención a muchas preguntas técnicas que, aun cuando sean muy importantes, afectan relativamente poco la lectura provechosa del libro por nuestros pastores y laicos estudiosos que quieren entender su mensaje. Por supuesto, trataremos siempre de basarnos en las más confiables conclusiones exegéticas e históricas de la ciencia bíblica. Para mayores detalles sobre temas técnicos, como la fecha, el autor, el estilo griego del libro, etc., remitiremos a otros buenos comentarios que existen en castellano y a los libros de introducción al Nuevo Testamento.<sup>1</sup>

## 1. ¡EL APOCALIPSIS FUE ESCRITO PARA SER ENTENDIDO!

Cuando el mensajero llegó a Efeso con un largo escrito para leer a la congregación, los creyentes se hallaban bajo graves amenazas.<sup>2</sup> Desde Esteban

<sup>1</sup> Sobre el autor y la fecha, ver abajo. Trabajaremos con la hipótesis de que el Apocalipsis fue escrito en Asia Menor cerca del año 95, a finales del reinado de Domiciano, por un tal "Juan de Patmos" (que posiblemente no era el apóstol).

<sup>2</sup> Recientes investigaciones hechas por historiadores del Imperio Romano indican que no hubo persecución sistemática bajo Domiciano. De lo que no cabe duda es que Juan mismo veía a la Iglesia como gravemente amenazada.

y las víctimas de Nerón, muchos cristianos ya habían muerto por su fe. Lógicamente, los creyentes de Asia Menor esperaban de su pastor un mensaje claro y edificante que los fortaleciera grandemente para seguir fieles bajo las pruebas. Lo mismo era de esperarse en Esmirna, Pérgamo y las demás iglesias de Asia Menor: el Espíritu Santo no iba a burlarse de ellos con un mensaje enredado que sólo los dejaría confundidos y debilitados ante los desafíos de su momento histórico.

Apenas iniciada la lectura de la kilométrica carta apocalíptica de su amado pastor, esa expectativa de una palabra clara y comprensible queda confirmada cuando el Espíritu tilda de bienaventurados a los que oyen las palabras de esta profecía y las *obedecen* (1:3). Esa bienaventuranza no declara dichosos a los que son suficientemente inteligentes para lograr descifrar los misterios de sus oscuras y difíciles profecías. Da por sentado que podrán entenderlo como una comunicación eficaz en momentos difíciles. La bendición es para los que, habiendo comprendido la profecía como era de esperarse, la cumplan valientemente.

Lo mismo vuelve a recalcarse con la exhortación culminante de cada uno de los siete mensajes pastorales: "El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias" (2:7). El mensaje era práctico y claro para la obediencia inmediata de las congregaciones; sólo los sordos no lo entenderían. Al seguir escuchando la lectura del libro, lejos de irse confundiendo, los creyentes sin duda iban oyendo cada vez más clara y poderosamente la voz de su Señor animándolos para los desafíos del discipulado fiel en su contexto histórico.

Es cierto que a veces en las revelaciones a los antiguos profetas había cosas que ellos mismos no entendían (Dn 8:26s.; 12:8), porque "la visión tiene que ver con la hora final (Dn 8:17, 26) y esa hora no había llegado. Por eso se le ordenó a Daniel cerrar las palabras y sellar el libro "hasta la hora final" (12:4, 9; cf. Is 29:1 ls., Dt 29:29). Pero lo contrario pasa con Juan de Patmos: se le ordena no sellar el libro, porque con Cristo el tiempo del cumplimiento ya había venido (Ap 22:10; sólo los siete truenos quedan "sellados": 10:4).

En contraste con el libro de Daniel, Apocalipsis es un libro "abierto" porque el Cordero es digno de desatar los sellos (5:5). El fin ya ha-llegado y la verdad ha sido revelada en plenitud para que todo se aclare a la luz del Crucificado y Resucitado. Los creyentes que "tienen sabiduría" (13:18; 17:9) pueden entender el mensaje de esta profecía. Eso significa que en este libro no debemos buscar sentidos futuros que el mismo Juan no hubiera entendido.

Todo eso es bastante distinto de la impresión que hoy día tenemos del Apocalipsis y de la forma en que nosotros solemos leerlo, como si el libro fuera un rompecabezas esotérico y como si la bendición prometida se dirigiera a los que fuesen capaces de resolver el crucigrama futurista y poner en orden cronológico todos los eventos venideros para hacer un cuadro gráfico de todo el porvenir.

Lamentablemente la mayoría de los lectores modernos se acercan al Apocalipsis con muchos presupuestos equivocados que obstaculizan el entendimiento fiel de su mensaje. Muchas veces le hacemos al libro preguntas que el autor y los lectores no planteaban. A menudo insistimos en ver cosas que no están en el texto y, por concentrarnos en esas cosas que creemos ver pero que no están, no percibimos las enseñanzas que sí están escritas.

El Apocalipsis fue escrito para ser entendido precisamente por los fieles comunes y corrientes de Asia Menor. No fue escrito para especialistas ni eruditos, quienes tendrían que explicárselo al confundido "vulgo". Su sitio original no era el escritorio del experto sino la congregación en su lectura comunitaria.

Algo raro ha pasado con este libro. Fue escrito para quitarles el miedo a los cristianos de Asia Menor en el siglo 1, pero ahora tiene el efecto opuesto: llena de miedo a muchos lectores. Ellos, que vivían amenazados, lo recibían como esperanza; nosotros, que vivimos tranquilos, lo recibimos a menudo como amenazante. Algunos hasta sufren pesadillas con las dantescas imágenes de Juan, y predicadores oportunistas las explotan para ejercitar un terrorismo apocalíptico. ¡Al contrario: el Apocalipsis es un mensaje de esperanza en Cristo que debe llenarnos de gozo!

## **2. JUAN DE PATMOS HABLA DEL FUTURO, PERO DESDE SU PRESENTE Y PARA SU PRESENTE**

Es cierto que el Apocalipsis anuncia muchas cosas venideras que se extienden hasta el mismo fin del mundo. Habla de algunas cosas futuras que Juan no parece concebir como de su propia época, como por ejemplo una confrontación final que se llama Armagedón, la venida del Hijo del hombre, el juicio final y la nueva creación. Negar todos esos elementos de escatología\* futura sería negar el claro mensaje bíblico del libro.

Pero también es cierto que esas enseñanzas futuras, por muy importantes que sean, no agotan el mensaje del Apocalipsis. De hecho, ni siquiera constituyen el mensaje central del libro. Si analizamos el Apocalipsis cuidadosamente, sin presupuestos que no surgen del texto mismo, descubriremos que la principal concentración del libro se enfoca sobre la situación inmediata en que las congregaciones se hallan inmersas. En ningún momento deja atrás la realidad socióhistórica de su época.

Como veremos en la exposición del texto, pasajes como el de los cuatro jinetes (6:1-8) y las dos bestias (cap. 13) derivan su sentido desde su relación directa con los tiempos de Juan. La batalla de Armagedón, aunque obviamente futura, se describe como una guerra de caballería típica del siglo 1 y no como una confrontación de tanques y aviones (*\Scuds y Patriots!*) de algún futuro mundo moderno, en el cual ni soñaban Juan y sus lectores. Hasta en el capítulo 18, al final del libro, Juan enumera y denuncia los productos de lujo de su

tiempo y de su región (18:12s.). Es imposible espiritualizar esta lista de cargamento mercantil ni modernizarla como si fuera comercio de artículos para el hogar.

Estas y muchas otras evidencias justifican una doble conclusión. En primer lugar, todo el libro del Apocalipsis es un mensaje directo para sus primeros lectores. En segundo lugar, Juan describe aun los acontecimientos futuros en los términos inmediatos de la vida de sus contemporáneos. Nunca les hace entender que está vaticinando cosas que ellos no podrían comprender tales como aviones, bombas y cohetes, computadoras, petróleo o explosiones atómicas. Les habla claramente de temas y objetos que entienden, aun cuando describe realidades venideras.

Interpretar el Apocalipsis en términos de cosas que ni Juan ni sus lectores hubieran entendido, y que tampoco señalan las palabras del texto, es caer en un grave anacronismo. ¿Cómo podría Juan al escribir acerca del "666" estar pensando en una computadora cuando ni siquiera conocía la electricidad? ¿Algo de lo que el Espíritu reveló a Juan podría sugerirle la idea de una computadora? Recordando que Juan y sus lectores creían entender el mensaje del libro, ¿el Espíritu no se burlaría de ellos y de casi diecinueve siglos de lectores cristianos, si les hablara de una computadora de la cual no tenían la menor idea?

Es cierto que el Apocalipsis es un mensaje inspirado por Dios para los fieles del siglo 20, pero sólo es así porque primero fue un mensaje claro y poderoso para los creyentes del fin del siglo 1. Para entenderlo acertadamente hoy, tenemos que tratar de escuchar primero el mensaje dirigido a ellos, y recién entonces buscar desde ahí "el mensaje de ese mensaje" para nosotros en el continente americano en el umbral del siglo 21.

Otro aspecto de la teología juanina puede ayudarnos a entender la relación entre pasado y futuro en las enseñanzas del Apocalipsis. Un pasaje poco tomado en cuenta, 1 Juan 2:18, tiene implicaciones muy importantes para nuestro entendimiento de la profecía futura: "Queridos hijos, ésta es la hora final, y así como ustedes oyeron que el anticristo vendría, muchos son los anticristos que han surgido ya. Por eso nos damos cuenta de que ésta es la hora final."

Aquí el autor dice muy claramente que los que estaban negando la humanidad de Cristo (2:22; 4:2s.; 2 Jn 1:7) eran *ya*, al fin del siglo 1, "anticristos" y portadores de su espíritu diabólico. Este pasaje plantea la perspectiva de una serie de anticristos, a los que podríamos entender como precursores del último y peor anticristo. De la misma manera Juan puede estar hablando directamente en Apocalipsis 13 del Imperio Romano y del emperador Nerón o Domiciano (sentido histórico) sin excluir la real posibilidad de otros anticristos y de uno final como el acabóse de la maldad (sentido futuro). El "ya" de la escatología realizada y el "todavía no" de la escatología futura no se excluyen ni se contradicen, sino se complementan dentro de una escatología

inaugurada con la encarnación de Cristo y apuntada hacia su venida final en gloria y poder.

Para concluir: interpretar el Apocalipsis como si todo se hubiera cumplido en el siglo 1 sería perder toda su proyección futura y en efecto negar las Escrituras. Pero interpretar cualquier detalle del Apocalipsis como si sólo se relacionara con nuestro siglo y no tuviera ningún mensaje para sus primeros lectores de fines del siglo I, es la peor forma de estudiarlo y también contradice la Palabra de Dios.

### **3. LITERATURA APOCALÍPTICA: LA IMAGINACIÓN UTÓPICA AL SERVICIO DEL REINO DE DIOS**

El Apocalipsis está escrito en un lenguaje simbólico bien conocido para sus primeros lectores: el lenguaje apocalíptico. Aun en esc entonces era un lenguaje especializado para los iniciados, que tenía gran fuerza de convicción. Pero nosotros hoy nos encontramos en una situación muy diferente y mucho más difícil. En nuestro mundo moderno tan alejado de los tiempos de Juan y sus lectores, muchas de las claves de interpretación nos son extrañas y hasta inaccesibles para entender hoy el mismo libro que fue tan claro para los primeros lectores, hasta el punto de inspirarles una obediencia hasta la muerte.

La apocalíptica era una literatura de la imaginación, del don de la fantasía y a menudo de una buena dosis de humor. A veces imaginamos a un Dios muy pobre en sentido del humor, o concebimos al Espíritu Santo como tan santo y serio, que no tiene capacidad lúdica de reírse ni imaginación exuberante o fantasía creativa. La mejor prueba de nuestro error es que el Espíritu Santo ha inspirado un libro tan imaginativo y fascinante como el Apocalipsis.

El ser humano posee como imagen de Dios el gran don de la imaginación, esa fantasía creativa típica de los niños. A lo largo de los siglos esta fecunda capacidad ha sembrado la vida humana de sorpresas y sustos. En nuestra época tenemos la ciencia-ficción, algunas formas del arte moderno (quizá el surrealismo o el expresionismo, el realismo mágico, el teatro de lo absurdo), y las caricaturas y tiras cómicas que nos deleitan cada día. Simbolismos parecidos suelen salir de nuestros sueños (lenguaje onírico).<sup>3</sup>

Esta creatividad imaginativa suele florecer especialmente en períodos de gran angustia, como la época entre las luchas macabeas (siglo 2 a.C.) y el fin del siglo 2 d.C. (destrucción de Jerusalén, persecuciones romanas, segunda rebelión judía). Fueron siglos de una gravísima crisis histórica y de un gran peligro para el pueblo de Dios, primero judío y después cristiano. En esa

<sup>3</sup>En ese sentido, elementos similares en nuestra cultura podrían ayudarnos a leer el Apocalipsis con más empatía: el realismo mágico de García Márquez, el teatro de lo absurdo, la pintura de Salvador Dalí o Frida Kahlo (junto con los misteriosos cuadros apocalípticos de Jerónimo Bosch o William Blake).

situación, algunos fieles encontraron una forma muy genial de responder a las amenazas que enfrentaban. Intuyeron aparentemente que el odio de los impíos sobrepasaba todos los límites de lo racional y que el peligro para el pueblo fiel debía ser confrontado no sólo al nivel del consciente sino del inconsciente profundo (el nivel de los arquetipos de K. Jung). Los autores apocalípticos respondieron con lo que siglos después Kierkegaard llamaría "la comunicación indirecta". Con un gran sentido del humor en medio de sus sufrimientos, estos escritores crearon un mundo simbólico de visiones sicodélicas, monstruos grotescos, batallas horribles y cataclismos celestiales, con el fin de infundir fidelidad y valentía en sus lectores.

Esa literatura que después llegó a llamarse "apocalíptica" se derivó primordialmente de ciertos libros proféticos del Antiguo Testamento (especialmente Daniel, Ezequiel y Zacarías). El primer libro estrictamente apocalíptico parece haber sido *1 Enoc* (c.170 a.C.; las fechas de los libros apocalípticos son tentativas, aunque muy aproximadas, en parte porque muchos contienen agregados posteriores). Algunos otros que pertenecen de una u otra manera a la categoría apocalíptica son: *Jubileos* y *Oráculos Sibílicos* (ambos c. 150 a.C. y posteriormente), *Testamento de los Doce Patriarcas* (c. 100 a.C.), *Salmos de Salomón* (c. 50 a.C.), *Asunción de Moisés* (6-30 d.C.), *Ascensión de Isaías* (2 a.C. a 4 d.C.), *2 Enoc* (eslavo; mediados del siglo 1 d.C.), *2 Esdras* (90-100 d.C.) y el *Apocalipsis de Baruc* (100-130 d.C.). En Qumrán (Mar Muerto) aparecieron también escritos de fuerte carácter apocalíptico. Dentro del Nuevo Testamento, el Discurso del Monte de los Olivos (Me 13) y el Apocalipsis de Juan también corresponden a este género literario.

Aunque los escritos clasificados como "apocalípticos" son muy diversos, algunos especialistas han identificado dos características comunes a todos ellos. En primer lugar, un dualismo ético, que ve la historia como lucha entre el bien (Dios) y el mal (Satanás); y en segundo lugar, un concepto escatológico de la historia, que contrapone "este siglo" y "el siglo venidero". Otras características son la seudonimia (atribuir su escrito a algún héroe antiguo), las visiones, el simbolismo (p. ej., de animales), los números simbólicos, la angelología y la demonología, los ayes y las predicciones, y las influencias astrales.<sup>4</sup>

A un nivel más profundo deben destacarse dos características de la literatura apocalíptica: es *contextual* (siempre intenta interpretar para los fieles la situación en que vive el pueblo) y *pastoral* (intenta orientar y animar al pueblo a la fidelidad a Dios). Leer cualquier libro apocalíptico (incluso el Apocalipsis de Juan) fuera de este enfoque histórico-contextual y ético-pastoral es un camino seguro hacia absurdas distorsiones del texto.

También debe recordarse que la literatura apocalíptica es un género literario generalmente muy *estético*. En contraste con los profetas, quienes

<sup>4</sup> Para mayores detalles, ver P. Grelot (1982:326-328) y Diez M (1984 1:45-48).

solían pronunciar sus mensajes oralmente, los autores apocalípticos redactaban su mensaje de manera conscientemente pulida. Es una literatura muy elaborada, con reglas propias y artificios literarios que, a menudo, ofrecen las claves de interpretación indispensables para entenderla fielmente. La mayoría de las veces parece que los autores no tuvieron intención de que se los tomara al pie de la letra.

Debe tenerse en cuenta también la *teología de la historia* que aparece en los escritos apocalípticos. Al contemplar la historia pasada y presente a la luz del futuro, la literatura apocalíptica alcanza una visión de la historia como totalidad, como también del sentido, unidad y meta del proceso histórico. A veces el uso de la seudonimia ayudó a enfocar la historia globalmente, a menudo con una periodización que en ciertos aspectos anticipó modernos métodos historiográficos.

Los autores apocalípticos veían en las luchas de su época histórica (desde Antíoco Epífanés y los macabeos hasta Domiciano y Juan de Palmos) el drama cósmico del conflicto entre Dios y Satanás. Percibían esta interpretación conflictiva del proceso histórico como una dialéctica de "superpotencias" que luchan por el dominio de la historia. A veces su conciencia de pueblo de Dios como una realidad a la vez presente y futura (histórica y escatológica; el "ya" y el "todavía no") les dio elementos de una ética sociopolítica; en otros casos, su fuerte pesimismo y su énfasis unilateral en el juicio futuro los condujo a una pasividad resignada ante los problemas del presente.

Aunque el Apocalipsis de Juan posee muchas características de la literatura apocalíptica y su título (1:1) dio nombre a todo el género, tiene importantes diferencias respecto a esa literatura. No pretende ser la obra de ningún héroe antiguo sino que identifica a su autor, obviamente bien conocido entre los lectores. Se dirige a siete congregaciones específicas y les envía sendas cartas pastorales. El libro mismo tiene forma de epístola y se identifica como *profecía* (1:3; 22:7, 10, 18s.; cf. 10:11). No propone una fuga de la historia sino dirige un mensaje fuertemente ético a sus lectores, llamándolos a la desobediencia civil y la denuncia profética contra el Imperio Romano. Dentro de la literatura apocalíptica, el Apocalipsis es el ejemplo más enfáticamente pastoral y ético.

De hecho, el género apocalíptico era muy heterogéneo. Algunos especialistas, como George Ladd, analizan dos tendencias en la literatura apocalíptica. Por un lado está la literatura apocalíptica no-profética, que pretende escapar de la historia para refugiarse en el mundo venidero; y por el otro está la apocalíptica profética, que insta a la fidelidad histórica a la luz del futuro escatológico, y cuyo representante más brillante es el último libro del Nuevo Testamento (Ladd 1960:52-54; cf. Sweet 1979:4s.). Por esto mismo no hay error más grande que usar el término "apocalíptico" como sinónimo de catastrófico y trágico (un terremoto u otro desastre). Lejos de cualquier entrega a la desesperación, el Apocalipsis de Juan es un llamado a la tenacidad (*hupomone*, 1:9) y la fidelidad hasta las últimas consecuencias, en la seguridad de que Jesucristo es el Señor.

## 4. SUGERENCIAS PRÁCTICAS PARA INTERPRETAR BIEN EL APOCALIPSIS

Nos hemos venido acercando al libro del Apocalipsis tratando de "enfocar el lente" para nuestra interpretación. Ahora que estamos a punto de comenzar el estudio detallado del texto, será apropiado formular algunas pautas para orientar nuestro trabajo. Respetando estas orientaciones podremos estar bastante seguros de acertar en la mayoría de las interpretaciones. Si no las respetamos, el fracaso será seguro. Las recomendaciones, tan sencillas como básicas, son las siguientes:

### **Interpretar el Apocalipsis *exegéticamente***

Buscaremos descubrir lo mejor que podamos lo que entendían el autor inspirado y sus lectores originales. Así evitaremos toda especulación que vaya más allá del texto. La consigna será: el texto, todo el texto y sólo el texto. Eso significa ser fiel a lo que está escrito, sin añadirle ni quitarle nada (Ap 22:18-19), sino más bien tratar de entenderlo en sus propios términos y contexto.

Todo eso parece obvio, pero en la interpretación del Apocalipsis suele dejárselo de lado. Y lo peor es que quienes lo estudian no se dan cuenta de que van por mal camino: la mayoría de las veces, creyendo que están interpretando el libro "bíblicamente", de hecho actúan contra una exégesis sana.

Nos conviene reconocer el hecho, o al menos la posibilidad, de que hayamos ignorado cosas que la Biblia enseña y nos hayamos aferrado a otras que el texto no enseña. Por ejemplo, muchas veces hacemos caso omiso de la realidad de la resurrección del cuerpo como también de la nueva creación en que culmina todo el mensaje bíblico (Ap 21-22). Por otra parte, hemos "supuesto" cosas que el texto no dice: por ejemplo, que la gran tribulación durará siete años (el Apocalipsis nunca habla de siete años sino de tres y medio) o que de la nube del "rpto" la Iglesia irá siete años al cielo (el Apocalipsis no menciona el "rpto" en ningún pasaje; Pablo sí afirma que los creyentes resucitados serán arrebatados al encuentro con el Señor, pero no dice qué seguirá después de ese encuentro, ya que su preocupación es otra). También muchos suponen que el "tribunal de Cristo" y las "bodas del Cordero" se realizarán en el cielo durante esos siete años, pero faltan las evidencias bíblicas de tal suposición. Abundan muchos casos más del peligro de añadir datos a las Escrituras gracias a inferencias y especulaciones.

Otro problema es que muchas veces se usan cadenas largas de "textos de prueba", sin examinar el contexto inmediato y el mensaje original de cada texto. También al traer esos textos a colación, suele olvidarse el grado altísimo en que Juan cambia las enseñanzas de los pasajes que cita. Pueden enlistarse muchas referencias bíblicas y sin embargo estar pensando antibíblicamente. Una vez, cuando le dije a un hermano que cierto libro sobre "profecía" no era nada bíblico, me respondió alarmado: "¡Pero cómo va a ser eso! Con cada cosa

que dice ese autor, pone diez pasajes bíblicos entre paréntesis". Procedemos igual que las sectas falsas que condenamos, pero a veces ni sabemos lo que es ser fielmente exegéticos y bíblicos.

### **Interpretar el Apocalipsis *históricamente***

El conocido refrán "un texto fuera de su contexto es un pretexto" se aplica no sólo al contexto literario de un pasaje (los versículos que lo preceden y siguen) sino también al contexto histórico del libro y del pasaje. Bien ha dicho G. B. Caird: "Lo que se nos exige es volvernos historiadores." Con una imaginación histórica bien informada y empática, dice Caird, tenemos que "entrar en la experiencia de una generación pasada e infundirle vida para que llegue a revelar su significado para nuestro propio tiempo."<sup>5</sup>

En esa tarea de empatía histórica tenemos serias desventajas. Los primeros lectores conocían personalmente al autor, pues era su pastor. Conocían su personalidad y su manera de hablar. Pero hoy tenemos que inferir tanto la identidad del autor como- la fecha y las circunstancias en que escribe, para tratar de interpretar el libro en su contexto.

#### **Autor**

No cabe duda de que el autor se llamaba Juan y era muy conocido entre las congregaciones de Asia Menor como pastor y profeta. Evidentemente era un cristiano de origen judío, ya que cita el Antiguo Testamento desde el hebreo (como también versiones arameas) y el griego.<sup>6</sup> Llama la atención que nunca reclama ni explícitamente ni aun implícitamente el rango de apóstol u obispo (o presbítero). Cuando habla de los apóstoles no parece incluirse a sí mismo entre ellos (2:2; 18:20; 21:14). Desde el siglo 2 la tradición occidental, aunque con bastante desacuerdo, lo ha identificado con el discípulo amado. Como no hay nada en todo el libro que nos indique de cuál "Juan" se trata, podemos contentarnos con llamarlo "Juan de Patmos".

#### **Fecha y contexto**

Más difícil es el problema de la fecha del libro ya que afecta críticamente la labor exegética. Ireneo y otros padres ubicaron la composición del Apocalipsis a fines del reinado de Domiciano, pero los testimonios patristicos

<sup>5</sup> Caird (1966:3). La importancia indispensable de las claves históricas se ve claramente en 17:9-11, que nos obliga a un estudio cuidadoso de los emperadores romanos. Así también la lista de mercancías en 18:12s y "aceite y vino" en 6:6 no pueden entenderse bien sin datos históricos cruciales. No debe ser necesario volver a insistir que la exégesis histórica del Apocalipsis de ninguna manera excluye lo futuro sino que le coloca el contexto para entenderlo más fielmente. "Datos amplios en R.H. Charles (I:lxvi-lxxx). Para investigaciones más recientes que modifican las conclusiones de Charles, ver Yarbro Collins (1948:47-49) y Aune (1997:1).

son tardíos y algo confusos.<sup>7</sup> Aunque la mayoría de los comentaristas sostienen también esta fecha, otros han presentado argumentos a favor de épocas más tempranas que varían desde el reinado de Claudio (41-54) hasta el de Vespasiano (69-79). La gran diversidad de fechas tempranas propuestas por sus defensores hace más difícil aceptar cualquiera de ellas. Para nuestro estudio vamos a presuponer que el Apocalipsis fue escrito bajo Domiciano en el año 95, aunque la edición final parece haber incorporado visiones y pasajes escritos anteriormente por Juan.<sup>8</sup>

Algunos argumentan contra la fecha de 95 diciendo que el Apocalipsis presupone una situación de persecución oficial y generalizada en Asia Menor, de la que no existen evidencias históricas para esos años. Esa situación, afirman, existía más bien bajo el tiránico Nerón o durante el caos del año 68, quizá durante los meses del reinado de Galba. Sin embargo, aunque todo el drama del Apocalipsis se realiza bajo la sombra de la persecución, el libro no presupone nada que no fuera concordante con el año 95. Mientras Juan advierte severamente contra herejías doctrinales y componendas conformistas con el sistema imperialista, mucho de lo que escribe sobre la persecución está por venir (2:10; 3:10; la sentencia contra la bestia que bebe sangre de santos y mártires: 17:1, 6). El hecho de que Juan nombra a un solo mártir, Antipas de Pérgamo, hace suponer que el caso merecía mencionarse por ser excepcional. No sería así si Antipas fuera uno entre muchos muertos. Eso cuadra bien con lo que sabemos del final del reinado de Domiciano.

Mucho más central para el Apocalipsis es el problema del culto al emperador, que venía creciendo desde tiempos de Augusto.<sup>9</sup> En el pasado existía consenso en cuanto a que Domiciano llevó este culto a nuevos extremos que repercutieron muy seriamente en Asia Menor.<sup>10</sup> Algunas supuestas evidencias de esta obsesión de Domiciano citadas frecuentemente por los comentaristas son las siguientes:

a) Escritores del tiempo de Trajano y Adriano afirman que Domiciano exigía ser llamado *Dominus ac deus noster*,<sup>11</sup> y que toda proclama debía comenzar con "Nuestro Señor y Dios manda...". Según Barclay (1975:24ss.,194), para dirigirse a Domiciano, oralmente o por escrito, todos tenían que saludarle con esa misma fórmula.

<sup>7</sup> Para detalles sobre fecha y autor, véanse los libros de introducción al Nuevo Testamento (Robert-Fcuillet( 1970:1:641-648); Wikenhauser-Schmid(1978:952-974);George-Grelot( 1983II 163-166)-Lohse (1975: 240-249); García Cordero (1962:15-20); González Ruiz (1987:60-63; cf. 13-43)'.  
<sup>8</sup> Para mayores argumentos ver nuestra exposición de 1:9; 6:6, 9; | 3:3 y 17:10-12. '

<sup>9</sup> Para un estudio detallado de la religión imperial, que comenzó con el culto a la diosa Roma y se extendió especialmente en las provincias, ver González Ruiz (1987:13-43); Leipoldt-Grundmann (1973 1:141-158). Pero hay que corregir el papel de Domiciano en éstos y la mayoría de los libros.

<sup>10</sup> Para este punto de vista ver, entre muchos otros, J. Leipoldt y W. Grundmann (1973 1:70-72).  
<sup>11</sup> Dio Casio, *Hist*, 67.14; Suetonio *Dom* 13.2; Marcial 5.8; Eusebio. *Crón* año 86.

b) Los mismos autores afirman que las condenas a muerte de Domiciano iban precedidas de la fórmula: "Ha sido del agrado del Señor, nuestro Dios, en su gracia..." (González Ruiz).

c) Sus monedas lo presentaban como aparición terrestre de Júpiter, con diversos atributos divinos. Una moneda del año 83 lleva la inscripción *DIVUS CAESARIMP DOMITIANI* (E. Stauffer; González Ruiz).

d) Domiciano declaró a su mujer "madre de dios" y "reina del cielo", y a su hijo, muerto en el 83 a los diez años de edad, "hijo de Dios" (González Ruiz).

e) Se alega que Domiciano tenía una pasión exagerada por grandiosas ceremonias. Le encantaba organizar procesiones, celebraciones y juegos en su propio honor. Según estos autores, asesinó a espectadores que abuchearon a sus gladiadores, por faltarle el respeto a su divinidad. Ordenó sacrificios y cultos a su propio genio (Rist; González Ruiz).

0 Llamó a su cama "sofá de dios" (Rist; Stauffer). Sus poetas lo llamaron "sagradísimo Emperador" y "Júpiter"; hablaron de su "costado sagrado", "nombre sagrado" y su "casa sagrada" en la que servía "banquetes sagrados" con "pescado sagrado" (Rist).

g) Domiciano erigió muchos templos, altares y estatuas de sí mismo en muchos lugares, sin duda con fines de culto. En Efeso hay un templo a Domiciano con una gigantesca efigie (Stauffer).<sup>12</sup>

Aunque este cuadro de Domiciano había sido aceptado por casi todos los comentaristas y biblistas, los historiadores del Imperio Romano ya lo han cuestionado muy seriamente.<sup>13</sup> Esta crítica ha desacreditado seriamente al grupo de autores romanos que escribieron bajo el emperador Trajano (98-117) y pintaron dicha "leyenda negra" de Domiciano precisamente para halagar a Trajano. Centrales en este grupo eran tres amigos personales: Tácito, Plinio el Joven y Suetonio (más joven y protegido de Plinio). Otros autores de este grupo eran Dio Crisóstomo (40-120 d.C.), Juvenal (c.42-c. 125), Dio Casio (siglos 2-3 d.C.), y Filostrato (170-245). Un siglo después, Melitón de Sardis (fines del 2 d.C.) y Eusebio (267-340) transformaron las afirmaciones

<sup>12</sup> González Ruiz (1987:21); Rist (1957 XII:355s.; E. Stauffer (1956:222s., 231, 244s., 255). Este templo se conoce también como "el Templo de los Sebastoi Flavianos", y algunos creen que la estatua es más bien de Tito (ver Koester 1994:108).

<sup>13</sup> El libro de Price (1984) ha sido definitivo; ver resúmenes en Yarbro Collins (1984:69-73, 77, 84s., 111-116) y Thompson (1990:95-115, 158-167). De hecho, algunos biblistas también habían reconocido la falta de evidencias de las acusaciones contra Domiciano (Beckwith 1919:204); Canfield (1913); Reid (1975 IV:705s.); Beare *IDB* 111:737b). En 1913 Canfield demostró también que el informe de Tácito sobre el incendio de Roma y la persecución de cristianos por Nerón tampoco era fidedigno (Reid 1975 IV:706). Aune (1997:310s.) critica algunos argumentos de Thompson.

tendenciosas de estos autores en la interpretación tradicional de Domiciano como perseguidor de la Iglesia.<sup>14</sup>

Sin embargo, otros escritores que escribieron durante el mismo reinado de Domiciano dan un cuadro muy distinto del emperador, que contradice radicalmente la interpretación tradicional.<sup>15</sup> Por ejemplo, mientras autores como Suetonio, Dio Casio, Marcial y Eusebio afirman que Domiciano exigía que lo llamaran *deus ac dominus* (ver nota 14), los autores contemporáneos de Domiciano no suelen dirigirse así al emperador. Aun Estacio y Quintiliano, a quienes Domiciano había comisionado unos escritos, *no* lo llaman de esa manera. Sólo Marcial y algunos otros que no gozaban de mucha aceptación en la corte se dirigían con esos términos al emperador, con la esperanza de ganar el favor real que no gozaban.<sup>16</sup> Las monedas, inscripciones y medallones de la época de Domiciano tampoco lo llaman *dominus et deus* (Thompson 105s.).

En realidad faltan evidencias convincentes de que Domiciano aumentara el culto imperial más que sus antecesores y sus inmediatos sucesores (Nerva, Trajano), y persiguiera sistemáticamente a los cristianos. De hecho, el reinado de Augusto al principio del siglo fue en muchos aspectos el apogeo del culto al emperador. En su definitivo análisis del tema S. R. F. Price afirma que no hubo ningún aumento significativo en esa época ni en la construcción de templos del culto imperial ni en la presencia de sacerdotes de dicho culto.<sup>17</sup> Sin embargo localmente, especialmente en Efeso, debe haber sido muy llamativa y chocante para Juan la construcción del inmenso templo a Domiciano inaugurado en 89/90 a.C., con su gigantesca estatua del emperador.<sup>18</sup>

Entender algo del ambiente en que escribieron los detractores de Domiciano ayuda a explicar las raíces de su polémica vitriólica contra quien antes había sido el promotor de varios de ellos. La dinastía flaviana terminó con la muerte de Domiciano en 96 d.C. Su sucesor, Nerva (96-97), comenzó a proclamar que una "nueva era" empezaba con su gobierno. Sus monedas

Eusebio es especialmente irresponsable en su interpretación: toma, por ejemplo, listas de exiliados bajo Domiciano, asume sin evidencias que todos eran cristianos, y las interpreta como pruebas de una persecución sistemática de los cristianos (Yarbro Collins 1984:56).

^ Estos autores son principalmente Estacio, Quintiliano, Frontino, Marcial y Silio Itálico.

' En la segunda edición del libro X de *Epigramas*, revisado a inicios del reinado de Trajano, Marcial se retracta de haber lisonjeado a Domiciano con estos títulos (Thompson 1990:106)' Thompson y otros demuestran también la falsedad de acusaciones de intrigas de Domiciano contra su padre Vespasiano y su hermano Tito, y que sus victorias militares fuesen ficticias. Contra la imagen de Domiciano como feroz tirano y corrupto, va lo escrito por Frontino: "La fama de su justicia ganó la lealtad de todos" (*Str* 2.11.7). Josefo también alaba a Domiciano por no aceptar acusaciones falsas de delatores (*Vit* 76). Aun Suetonio reconoce esta virtud de Domiciano (*Don*, 9.3), pero intenta demostrar que el emperador se volvió tirano después del 89 d.C. Brian Jones (1979) demuestra la falacia de esta tesis de Suetonio.

<sup>17</sup>Price (1984:59) indica para todo el Imperio trece templos al emperador de 50 a C a 0 diez de 0 a 50 d.C., y siete de 50 a 100 y de 100 a 150. El medio siglo que incluyó a los flavianos es del menor número de templos.

<sup>18</sup>Kraybill (1996:26s., citando Friesen 1993:41-49) describe en detalle la construcción y pomposa dedicación de dicho templo.

anunciaban *libertas publica, salvus, aequitas et iustitia*. Trajano (98-117), al sucederlo, volvió a un gobierno centralizado con apoyo militar pero en su ideología continuó promulgando la "nueva era" que había anunciado Nerva (Thompson 1990:111). El círculo de autores que rodeaban a Plinio, Tácito y Suetonio se hizo propagandista oficial de esa "nueva era". Uno de sus métodos de complacer a Trajano y glorificar su reinado era el de denigrar a su principal antecesor, Domiciano (Thompson 1990:115).

Aunque el papel de Domiciano mismo no haya sido lo que antes se creía, la importancia central del culto imperial para el Apocalipsis no disminuye. Para el Imperio Romano cada vez más heterogéneo, con su enorme diversidad de culturas y religiones, el culto al emperador prometía ser su principal fuerza cohesiva. En toda la antigüedad el estado y la religión estaban inseparablemente vinculados; el culto era el lazo de unión cívica. Para el Imperio Romano el problema de los cristianos era esencialmente político. Negarse a adorar al emperador era una falta de patriotismo, algo parecido a lo que hoy sería quemar la bandera o negar el saludo.

Aun cuando Domiciano no impusiera su culto sistemáticamente, no cabe duda de que sus oficiales serían más que capaces de deportar a un líder peligroso como Juan. Y Juan sería más que capaz de percibir que el culto imperialista introdujo a los cristianos en una lucha hasta la muerte y que traería problemas más severos y persecuciones más crueles en el futuro. Es muy probable que Juan se orientara más por las profecías de Daniel que por su contexto inmediato, y con intuición profética anticipara una realidad que pronto caería sobre los cristianos. En ese sentido, Yarbro Collins (1984:77,84-110) habla de una "crisis percibida" por Juan, aunque probablemente muchos de sus contemporáneos cristianos no la veían.

Es importante también reconocer el alto grado de influencia que el culto al emperador, sin estar impuesto por decreto imperial, tenía en toda la vida y cultura de Asia Menor en esa época.<sup>19</sup> Una ciudad como Efeso tenía muchos templos dedicados a diferentes emperadores y sus estatuas en edificios públicos, fuentes, calles y puertas de la ciudad (Thompson 162; Price 1984:135s.). Se hacían sacrificios rituales de animales ante las imágenes.<sup>20</sup> El sumo sacerdote (*arjiereus*) del emperador convocaba y presidía la asamblea provincial, y ésta recibía autorización para erigir templos provinciales (*neokoros*) al emperador. El culto era función del municipio y de una u otra manera se consideraba obligación de todos los ciudadanos.

Los festivales del emperador podían durar varios días. El sumo sacerdote provincial solía encabezar la procesión, vestido de púrpura y llevando corona, precedido por jóvenes que arrojaban incienso. Marchaban también represen-

<sup>19</sup>Thompson (1990:160-164); Kraybill (1996:29); Case (1919:8); van Daalen (1986:27,184).

<sup>20</sup>Price (1984:188) afirma que dichos sacrificios no se hacían a la persona del emperador, sino a su favor. Reconoce, por otra parte, que les era más fácil atribuir cualidades divinas a una imagen que al mismo emperador en persona (184).

lanios de otras ciudades. Al pasar éstos por las calles, los ocupantes de las casas ofrecían sacrificios sobre pequeños altares (Thompson 1990:162). No hacerlo era lucir antipatriótico, privando a la ciudad de la bendición de los dioses (y de las entradas materiales derivadas del mismo culto).

Van Daalen (1986:184) señala acertadamente que el culto al emperador "afectaba la vida entera, dominaba el municipio y el mercado, el estadio deportivo y el teatro, la mesa de comer y la cirugía del médico, la cama nupcial y el prostíbulo, los medios de comunicación y la misma subsistencia de la gente". En el mercado la carne era sacrificada a los dioses, y en la mesa la comida comenzaba con un acto ritual de culto. Los gremios mercantiles y las líneas navieras solían tener también sus imágenes, pequeños altares y santuarios (ver 2:20, Tiatira).

Por otra parte, sería un error pensar que el culto al emperador y la persecución de los cristianos eran los únicos problemas que preocupaban a Juan. El mismo proyecto de religión imperial era síntoma de una crisis ideológica que ya venía desde décadas anteriores y que Roma nunca lograría resolver.<sup>21</sup> A fines del siglo I se vivían crisis morales y sociales que en mucho se parecen a nuestra coyuntura a fines del siglo 20. Al escrutar el libro del Apocalipsis con la lupa histórica, descubrimos que el autor inspirado estaba muy consciente de esta multifacética crisis y dirigió su palabra profética a todos sus aspectos: explotación y esclavitud, especulación e inflación, consumismo y hambre, militarismo y represión, el culto al poder y al éxito, la falta de respeto a la verdad y el deterioro del valor de la palabra. ¡El vidente de Palmos conocía muy bien las entrañas de la bestia!

Lectores de hoy que viven seguros, cómodos y tranquilos, "conformados a este siglo", difícilmente podrán entender bien el Apocalipsis. Sólo comenzarán a percibir su mensaje si logran insertarse mental y emocionalmente en la precaria situación de las comunidades del siglo I, como también en su propia situación hoy. Cada página del libro tendrá que leerse con una intensa empatía capaz de compartir la angustia del contexto original. No basta reducir el libro a diagramas dispensacionalistas: el Apocalipsis nos llama más bien a entregar nuestra vida a ese atrevido riesgo que se llama fe.

### **Interpretar e! Apocalipsis *crístocéntricamente***

Jesucristo es el personaje central de todo el libro; el tema central de todo el Apocalipsis es: Cristo es el Señor. Pero Jesús es muchas veces el personaje olvidado en el Apocalipsis. A menudo se presta más atención al dragón que al Cordero. Una lectura "bestiacéntrica" del Apocalipsis jamás podrá edificar nuestra fe ni alimentar nuestra esperanza, como era el propósito de este libro para sus lectores.

<sup>31</sup> Ver especialmente la brillante obra de Charles Norris Cochrane (1949), y R. M. Grant (1970).

Más que un libro sobre el fin del mundo, el Apocalipsis es un libro sobre Aquel que es principio y fin de todo. No es una bola de cristal sino una serie de retratos de Jesús. El primer capítulo se compone de un himno a Cristo (1:4-8) y una visión de Cristo, el glorioso Hijo de hombre en medio de bellos candelabros de oro (1:9-2). En seguida escuchamos su voz dirigida a las comunidades (caps. 2-3). En el capítulo 5 el anciano lo introduce como león, pero cuando Juan se vuelve a verlo se sorprende al encontrar un cordero (la designación más frecuente de Jesús en el Apocalipsis), el único que es digno de abrir los sellos. En 11:15 Jesús es el victorioso Señor de señores; en 12:5, el niño varón nacido de la mujer vestida del sol; en 19:11, el invencible guerrero montado en un caballo blanco; en 21:1-9, el esposo de la nueva Israel. Aun cuando se lo menciona poco, y los aliados del dragón parecen dominar el escenario, detrás está Jesús como vencedor de todas las fuerzas del mal, habidas y por haber.<sup>22</sup>

Ningún tema es más central y enfático en el Apocalipsis que el señorío de Cristo. Todo en este libro está subordinado a él. Pero Cristo aparece rodeado de una profusión tan abundante de imágenes, sujetos y símbolos, que corremos el peligro de perder la visión de Jesús y clavar la mirada en tanta otra cosa secundaria. Para interpretar bien el libro necesitaremos en todo momento una mente sujeta a la cautividad de Cristo y una imaginación rigurosamente disciplinada para no ver nada "sino a Jesucristo, y éste crucificado".

Leído con los ojos clavados en la bestia, el Apocalipsis inevitablemente será un libro morbosos y lúgubre. Si el dragón y sus secuaces son el centro de la historia, somos los más miserables sobre la faz de la tierra. ¡Pero Jesucristo es el centro de la historia y el Señor del futuro! Este glorioso mensaje del Apocalipsis da un gozo que ninguna circunstancia puede apagar ni ningún tirano puede aplastar. ¡*Jristos Kurios!* Porque Cristo vive, el llanto se convierte en canto (Ap 5) y la endecha en doxología.

### **Interpretar el Apocalipsis *imaginativamente***

Puesto que la mayor parte del libro consiste en visiones típicas del género apocalíptico, debemos leerlo con los ojos de la imaginación, viendo por la fe los cuadros que el texto nos dibuja y dejando que ellos digan su mensaje. Cristo le mandó a Juan escribir lo que había visto, para que nosotros también lo veamos. El Apocalipsis es un libro para los que tienen ojos para ver.

Como señalamos anteriormente, el libro del Apocalipsis apela constantemente a nuestros sentidos de percepción: la vista (candeleros de oro, tronos, joyas, animales, ¡hasta una ramera voluptuosa!), los oídos (trompetas, truenos, arpas, flauta, cataratas impetuosas), el olfato (perfumes, azufre), el tacto (la mano del Señor sobre la cabeza de Juan; el Cordero toma el libro, Juan toma el librito) y el gusto (un libro agridulce, agua de vida, frutos de cada

<sup>22</sup> Sobre la cristología del Apocalipsis ver Comblin (1969): Bauckham (1993B:54-108).

nir:). Las visiones del ángel fuerte (10:1-3) y de la mujer vestida del sol (12:1-2) empujan nuestra imaginación hasta los límites de su capacidad y creatividad. El libro entero nos invita a leerlo con todos nuestros sentidos de percepción en su máxima intensidad: De este modo, leer el Apocalipsis más que ser una mera lectura será una vivencia: la experiencia personal y empática de todo lo que vivía Juan mismo en sus encuentros con el Señor resucitado.

Todo el libro del Apocalipsis vibra con una increíble fuerza dramática. Cuanto más profundizamos en este libro, más va tomando un cierto carácter cinematográfico, con un dramatismo digno de competir con los mejores productos del séptimo arte. Si realmente hemos entrado en la vivencia del Apocalipsis hasta compartir el mundo simbólico del autor, el libro comienza a invadir nuestros sueños con toda su imaginaria surrealista. De hecho, gran parte del lenguaje de las visiones es onírico (lenguaje de sueños), y activa los arquetipos de nuestro inconsciente igual que en muchos sueños.

Sin duda sería un error suponer que todo el simbolismo del Apocalipsis no es más que un código secreto para una serie de ideas que Juan quería expresar. Lo que Dios le permitió ver a Juan, quiere que también lo veamos nosotros. No podremos entender este libro sin utilizar constantemente nuestra imaginación visual. En todo momento tenemos que ubicarnos ante la enormemente creativa mente del vidente y preguntarnos no sólo "¿qué significa esto?", sino más bien "¿cómo funciona esto a nivel de la imaginación apocalíptica? ¿Qué está viviendo Juan aquí?"<sup>23</sup>

Sin embargo, también sería un error creer que todo el libro es visual. De hecho, hay "visiones" que son escasamente visualizables. Aunque quizá un Jerónimo Bosch o un Salvador Dalí podría pintarnos un personaje que viene chupando una espada con su boca (1:16; 19:15), ni ellos podrían representar ópticamente "granizo y fuego mezclado con sangre" (8:7). En este caso, Juan está obviamente meditando no sobre una visión sino sobre un texto, Ezequiel 38:22. El resultado es una confluencia de elementos visualmente incompatibles.<sup>24</sup>

Más que literal y denotativo\* (como el lenguaje de Pablo o de los Evangelios), el lenguaje del Apocalipsis es mayormente connotativo\*, sugerente, evocativo. Es lenguaje de poeta, lenguaje alusivo que despierta emociones mediante las asociaciones mentales más profundamente arraigadas

- Esta calidad especial de la imaginación apocalíptica se plasma en una anécdota del poeta y pintor William Blake. Cuando le preguntaron si al mirar al sol él veía "un disco redondo de fuego parecido a una guinea" (moneda inglesa), Blake contestó: "No, no, yo veo una compañía innumerable de huestes celestiales que claman 'Santo, Santo, Santo, Señor Dios Todopoderoso.'"

<sup>24</sup> "Y lo litigaré contra él con pestilencia y con sangre; y hará llover sobre él ... impetuosa lluvia ton-encial, y piedras de granizos, fuego y azufre (Gog)" (Ez 38:22 BJ). Elementos descriptivos en Ezequiel que simplemente simbolizan el juicio divino, Juan los convierte en una imagen compuesta inconcebible, ya que nadie podría mezclar (término agregado por Juan) granizo, fuego y sangre. Sin embargo, la misma imposibilidad fantástica de la imagen apunta a la trascendencia del juicio de Dios, más allá de nuestra racionalidad humana.

en la conciencia de la comunidad. Ante las amenazas que Juan percibía en su contexto histórico, utiliza este lenguaje para crear un universo simbólico alternativo a la "realidad" que los rodeaba.

Como obra de arte que es, la interpretación del Apocalipsis tiene que incluir una dimensión estética. El texto inspirado pinta los cuadros, pero "la belleza está en el ojo del observador". El libro activa la imaginación creyente para hacer su propio trabajo creativo ante el estímulo que viene desde Patmos. Por eso hay un legítimo elemento subjetivo ante este libro, que no es lo mismo que especulación. Es más bien respuesta estética a una obra de arte.<sup>25</sup>

En el caso del Apocalipsis es importante distinguir dos niveles de interpretación: lo exegético (lo que el texto dice, el cuadro que las palabras dibujan) y lo estético (la manera personal de "leer" los cuadros y responder a su impacto). Pero también la interpretación estética e intuitiva tiene que ser fiel al texto, al cuadro que Juan pintó. Y será siempre crucial no confundir los dos niveles ni confundir legítimas respuestas estéticas con un análisis exegético objetivo.

### **Interpretar el Apocalipsis *pastoralmente***

Juan de Patmos era pastor de corazón: escribía para orientar a las congregaciones y fortalecerlas en tiempos de prueba y peligro. Se distingue de los demás autores apocalípticos por su decisiva orientación pastoral. En contraste con ellos, se identifica explícitamente, se dirige a un circuito de congregaciones específicas, y aun "interrumpe" sus visiones para transmitir siete cartas pastorales a las comunidades. El Jesús que se le aparece se caracteriza por ser el "gran Pastor de las ovejas" (He 13:20), y Juan mismo comparte ese tierno y sensible corazón de su Maestro.

El libro del Apocalipsis puede enseñarnos mucho sobre una pastoral de acompañamiento y de crisis. Desde la antigüedad ha servido poderosamente para fortalecer a los que confrontaban peligro y persecución. Así, por ejemplo, su lectura en la cárcel sostenía la fe de los mártires de Lyon (177-178 a.C.) (cf. García Cordero, 1962:20). Por otra parte, sólo una perspectiva consecuentemente pastoral nos permitirá entender el mensaje del libro. El Apocalipsis es una lectura para mártires, no primordialmente para "expertos en profecía". Nace de una intención profundamente pastoral, y sólo si compartimos esa intención podremos compartir también su gozo, esperanza y osada tenacidad.

<sup>23</sup> Sweet (1979:13) propone que el impacto de la lectura del libro (en más o menos hora y media) sería comparable al de un drama poético o una ópera, "más como música que como discurso racional". Con esa lectura oral "las repeticiones, demoras y cambios de clave producirían un efecto total que sería tanto emocional como racional".

### **Interpretar el Apocalipsis *prácticamente***

Es necesario interpretar el último libro de la Biblia desde una perspectiva radical e integralmente ética. Toda la enseñanza del libro pretendía orientar la conducta de los fieles en medio de circunstancias muy difíciles y conflictivas. Juan insiste en que la bienaventuranza del libro será precisamente para los que llevan a la práctica consecuente el mensaje profético con todas sus exigencias éticas.

Se hará evidente en el análisis del texto que esta práctica del mensaje profético no se limita a la esfera de la moral personal y privada. Juan tiene mucho que decir también sobre la justicia social y económica, y sobre la postura que han de asumir los seguidores del Cordero ante su mundo. Su enfoque es contextual, frente a las realidades contemporáneas del Imperio Romano. Plantea a los fieles una ética evangélica integral, con especial énfasis en la fidelidad histórica en la crisis de su sociedad.

### **Interpretar el Apocalipsis *sinópticamente***

Este libro es una obra de arte, con una estructura arquitectónica digna de una gran catedral o la unidad coherente de una gran obra de teatro. Jacques Ellul ha descrito muy bien este libro como *Arquitectura en movimiento* (traducción del título francés de su comentario). Para eso nos toca ahora analizar el esquema de la obra y proponer un bosquejo de su estructura.

## **5. ESTRUCTURA Y SMETKÍAS DE UNA OBRA MAESTRA DE ARQUITECTURA**

Prácticamente todos los comentaristas del Apocalipsis concuerdan en que el libro, a pesar de una primera impresión de desorden y desorganización, tiene una estructura muy bien armada. Es una obra de arte, con una bella simetría en la arquitectura de su construcción literaria.<sup>26</sup> Hay consenso general también de que esa estructura del Apocalipsis, cuidadosamente construida por Juan, es parte de su mismo mensaje e indispensable para entenderlo. Pero, curiosamente, a la hora de formular el bosquejo del libro, no parece haber dos analistas que descubran el mismo "esqueleto" de este cuerpo.<sup>27</sup> Ni siquiera existe consenso en cuanto a todas las divisiones principales del libro. La razón

<sup>26</sup> "El Apocalipsis es un libro perfectamente compacto y coherente, hijo de una poderosa imaginación que nunca se pierde por el difícil laberinto de sus casi insoflables fantasías", de modo que "no es tan difícil dar con la clave de su mensaje" (González Ruiz 1987:9).

<sup>27</sup> Algunos eruditos (Ellul, P.Richard) han encontrado en el Apocalipsis una estructura concéntrica o espiral, pero es dudoso que el autor mismo haya escrito su libro con dicha intención (y es menos probable si el proceso de composición era complejo, compuesto por diversas etapas). Parece difícil imaginar que los oyentes originales de la lectura del libro hubieran percibido estructuras tan complejas.

básica parece ser que el pensamiento de Juan es muy dinámico y fluido. Genialmente, maneja a la vez varios esquemas superpuestos armoniosamente, de manera que el conjunto total de la obra avanza con impresionante integridad estética y fuerza reveladora.

Una primera indicación de la estructura del libro es obviamente la serie de septenarios: siete cartas, siete sellos, siete trompetas y siete copas. Algunos autores encuentran además otros septenarios no enumerados.<sup>28</sup> Esta técnica de esquemas séptuples, clásica en la literatura apocalíptica, parece ser la estructura básica del libro.<sup>29</sup>

Dentro de los septenarios, Juan también sigue un esquema muy simétrico de desarrollo. En cada serie, los cuatro primeros elementos siempre van juntos. Los cuatro primeros sellos son los cuatro caballos y jinetes, con una obvia temática común. Igualmente las primeras cuatro trompetas son juicios sobre tierra, agua dulce, agua salada y cielo (8:7-12), unidos entre sí y obviamente distintos de las trompetas quinta y sexta. Las cuatro primeras copas (16:1-9) corresponden punto por punto al anterior cuarteto de trompetas.

Además, Juan inserta dentro del desarrollo de los septenarios una serie de preludios, interludios y paréntesis. Los interludios van típicamente entre el sexto y el último elementos, creando así una tensión dramática de irresistible fuerza. En los capítulos 12 y 13 Juan incorpora toda una alegoría que podemos titular "el drama del dragón", que sigue en el capítulo 17 con el juicio contra la ramera y en el capítulo 20 con el triste final del dragón mismo. Todos estos relatos intercalados, que a veces parecen estar desconectados del contexto, a menudo se vinculan muy significativamente tanto con lo que los precede como con lo que los sigue. Son clave para entender el libro, aunque complican un poco nuestros afanes de lograr nítidos bosquejos.

A la par de este esquema numérico, otros comentaristas han propuesto esquemas temáticos para la estructura del libro. Tenney ofrece un enfoque cristológico: Cristo en su Iglesia (1-3), Cristo en el cosmos (4:1-21), Cristo en su conquista (17:1-21:8) y Cristo en la consumación (21:9-22:5). Paul Minear coordina el libro en torno al tema de la victoria: la promesa de victoria (1:9-3:22), el Cordero como Vencedor (4:1-8:1), los profetas como vencedores (8:2-11:18), los fieles como vencedores (11:19-15:4), la victoria sobre

<sup>28</sup>Lohmeyer (1953) analiza "siete visiones del reino del dragón" en los caps. 12-13; "siete visiones de adoradores del Cordero y la bestia" en el cap. 14 y "siete visiones de la caída de Babilonia" en 17:1-19:10. Cf. Lilje (1957:25); Rist (1957 XII:360-362). La Biblia de Scofield encuentra "siete personajes" (12:1-14:20), "siete ayes" (17:1-20:15) y "siete cosas nuevas" (21:1-22:21). El cap. 10 habla de siete truenos pero el ángel le prohibió a Juan transcribirlos.

<sup>29</sup>Desde el primer relato de la creación (Tenney 1957:37), los esquemas séptuples corren por toda la Biblia. Beasley Murray (1974:31) relaciona los septenarios de juicio con Lv 26:18-28 y señala que Juan triplica su intensidad al multiplicarlo en tres series de siete (sellos, trompetas, copas), logrando así un climax de impactante fuerza. Es importante entender que los sellos, las trompetas y las copas no vienen en una secuenciación cronológica sino que son básicamente paralelos, con cambios de énfasis y aumento de severidad en cada serie.

Babilonia (15:5-19:10) y la victoria sobre el diablo (19:11-22:7). John Stott enfoca la temática eclesial (tema general: "el Cristo y su Iglesia") y lo divide como sigue: nuestra vida en Cristo (1-3), nuestra seguridad en Cristo (4-7), nuestro testimonio a Cristo (8-11), nuestro conflicto por Cristo (12-14), nuestra vindicación por Cristo (15-20) y nuestra unión con Cristo (21-22). Sweet propone un esquema bastante sencillo: las siete cartas (2-3), los siete sellos (4:1-8:1), las siete trompetas (8:2-14:20) y las siete copas (14:1-22:5). Todos estos y otros bosquejos parecidos encuentran base en el texto y pueden ser útiles para la predicación fiel del Apocalipsis.<sup>30</sup>

Sin pretender haber descubierto el único y definitivo esquema del libro, proponemos el siguiente bosquejo basado en el énfasis y los contenidos predominantes en tres partes sucesivas del libro. Sentimos que corresponde a la progresión del argumento como lo podrían haber sentido los primeros oyentes, y hemos comprobado en la predicación que ayuda también al oyente moderno.

El libro del Apocalipsis es una joya literaria y espiritual. Por su estructura, es una catedral gótica de multiplicidad en unidad. Es un cántico cósmico, una danza del gozo evangélico.<sup>31</sup> Es una fiesta de imágenes y celebraciones. Es un museo de pinturas surrealistas y una sala sinfónica de conciertos extraordinarios. Es un manual para mártires y un mapa de los caminos históricos del discipulado fiel. Y sobre todo, es en todas sus páginas un retrato del rostro de nuestro amado Señor y Salvador.

<sup>30</sup>Tenney (1957:ix,x,33); Minear (1968:xvii); Stott (1954:163-174); Sweet (1979:52-54).

<sup>31</sup> En una bella pero difícilmente traducible frase, Paul Minear describe el Apocalipsis como "an animated and passionate dance of ideas" (una danza de ideas animada y apasionada); cita en Eugene Peterson (1988:xiii).

# BOSQUEJO GENERAL

## I. Prólogo (1:1-8)

### A. Título y prefacio (1:1-3)

*¡Juan de Patmos nos habla hoy, bien claramente!*

### B. Un saludo que se vuelve doxología (1:4-8)

#### 1. Una triple bendición (1:4-5a)

#### 2. Una triple doxología (1:5b-8)

*¡Con mucha razón lo llaman el teólogo!*

*¡y un teólogo que se mete en política!*

*No podemos servir a Dios y a Mamón*

*Ser testigo significa poner la vida (1 Jn 3:16-17).*

**Apéndice: "El Cristo de Velázquez" de Miguel de Unainuno**

## II. Primera Parte: Visiones del Señor (1:9-5:14)

### A. Primera visión del Señor:

#### Revelación y voz del Hijo de hombre (1:9-3:22)

#### 1. Cristo vive y está presente (1:9-20)

##### a. Un pastor preso ve a Cristo (1:9-11)

*Juan de Patmos: preso, profeta y pastor*

*Juan (le Patmos: poeta y pintor*

*Juan (le Patmos: rebelde con causa*

##### b. Patmos se transforma en templo y monte de transfiguración (1:12-16)

##### c. Jesús comisiona a su profeta (1:17-19)

*Jesucristo, Vencedor de la Muerte*

##### d. Una nota aclaratoria que nos confunde más (1:20)

#### 2. El Hijo de hombre manda mensajes a las iglesias (2:1-3:22)

##### a. Cristo habla a la congregación de Efeso:

*Una iglesia activista, sin amor (2:1-7)*

*No bastan el activismo y el éxito*

*Tampoco basta la ortodoxia*

##### b. Cristo habla a la congregación de Esmirna:

*Una iglesia pobre, ¡pero rica! (2:8-11)*

*La iglesia no es una meritocracia*

*(mucho menos una plutocracia)*

*De los pobres es el Reino de Dios*

*Cuando ser cristiano huele a antipatriótico*

*Jesucristo, y sólo él, es el Primero y el Ultimo*

##### c. Cristo habla a la congregación de Pérgamo:

Una iglesia fiel, pero infiltrada (2:12-17)

*¿Hay "cristianos" idólatras y politeístas hoy?*

*Cuando surge un Balaam, no está lejos un Balac*

*Donde se juntan Balaam y Balac, por detrás está Satanás*

d. Cristo habla a la congregación de Tiatira:

Una iglesia engañada por falsas profecías (2:18-29)

*Cuando "business is business" significa idolatría*

*¡Cuidado con las falsas profecías!*

e. Cristo habla a la congregación de Sardis:

Una iglesia famosa, pero muerta (3:1-6)

*La "imagen " también puede ser ídolo*

*La idolatría más sutil para la iglesia hoy: la "exitolatría "*

f. Cristo habla a la congregación de Filadelfia:

Una iglesia débil, pero fiel (3:7-13)

*"Lo implacable que debe ser la verdad"*

*La Iglesia: una comunidad alrededor de la Palabra*

*¡Lo que Dios puede hacer con una iglesia de "poco poder"!*

*El Dios de las puertas abiertas*

g. Cristo habla a la congregación de Laodicea:

Una iglesia orgullosa, ¡que daba asco! (3:14-22)

*A Dios le gusta la gente que se define*

*Ser cristiano es (entre otras cosas) una vocación política*

*El Cristo Rey practica el poder compartido*

*Cristo sigue tocando a nuestra puerta*

B. Segunda visión del Señor: el trono y el Cordero (4-5)

**1. El trono de Dios: centro del universo entero (4:1-11)**

a. La sala del Trono (4:1-8a)

i. Los veinticuatro ancianos (4:4)

ii. Los cuatro vivientes (4:6b-8a)

*Ser "realista" significa poder ver el cielo*

*Se necesita urgentemente: una teología de la vida y del poder*

b. La adoración al Creador (4:8b-11)

i. La adoración de los cuatro vivientes (4:8b-9a)

ii. La adoración de los veinticuatro ancianos (4:9b-11)

*¡Mucho cuidado! ¡la adoración puede ser peligrosa!*

**2. La visión del Cordero (5:1-14)**

a. El libro que hizo llorar a Juan (5:1-4)

b. El Cordero que ha vencido (5:5-7)

i. El anuncio del anciano (5:5)

ii. La visión del Cordero (5:6-7)

*La cruz: la potencia de la impotencia*

c. El Cordero transforma el llanto en canto (5:8-14)

BOSQUEJO GENERAL

i. La adoración de los vivientes y los ancianos (5:8-10)

*¡Sin música y perfume no hay cielo!*

ii. El himno de los vivientes y los ancianos (5:9)

*El Reino de Dios no procede de este mundo,*

*pero sí viene a esta tierra*

*El extraño (y muy político) lenguaje de la salvación (5:9-10)*

iii. La adoración de la multitud angelical (5:11)

*La Biblia: un libro sorprendentemente materialista*

iv. La adoración de la creación entera (5:13)

*Para hacer frente a la realidad, necesitamos una teología de la creación*

v. El amén de los vivientes (5:14)

*Cómo decir "amén " cristianamente*

## L PRÓLOGO (1:1-8)

Aunque el reinado de Domiciano no parece haber traído ningún auge especial ni del culto imperial ni de persecución contra cristianos, es evidente que Juan mismo percibía que las congregaciones de Asia Menor estaban amenazadas gravemente. La amenaza era doble. En primer lugar, el significado teológico y el peligro implícito que representaba el culto al emperador, que ya se practicaba hacía casi un siglo. En segundo lugar, el poco entendimiento, el conformismo y el acomodo al sistema por parte de muchos fieles (algunos seducidos también por los encantos de la ramera), lo que en el fondo representaba una negación del evangelio mismo.<sup>1</sup> Algunos dirían que dicha percepción de Juan era más subjetiva que objetiva, pero otros la considerarían profética, como una especie de "alarmismo realista" en tiempos engañosamente "normales".

Para responder a esa situación, el autor inspirado comienza ayudando a los creyentes a tener una muy clara visión de la persona y del poder de su Dios. Esa es la primera necesidad de toda comunidad cristiana bajo toda circunstancia, y sobre todo cuando está inmersa en pruebas y peligros.

El requisito indispensable para Moisés, antes de emprender su misión liberadora, fue la visión de Yahvé en la zarza que ardía sin consumirse. El ministerio profético de Isaías también se inició con una poderosa visión de Dios (Is 6). Todo siervo del Señor, igual que Moisés e Isaías, tiene que conocer a Dios. "El pueblo de los que conocen a su Dios se mantendrá firme y actuará" (Dn 11:32 BJ).

Antes de dirigir su mirada a la difícil problemática de su época, Juan enfoca bien la visión del Señor, majestuoso y soberano. Primeramente ve al Hijo de hombre en medio de los candeleros (1:9-20), visión que procede a comentar específica y detalladamente para cada una de las siete congregaciones (caps. 2-3). Después recibe una majestuosa revelación de Dios (cap. 4: "el que está en el trono") y del Cordero, vencedor, único digno de abrir los sellos, merecedor de toda alabanza (cap. 5). Estas visiones de nuestro Dios son para Juan el fundamento firme de la fe y de la fidelidad.

Pero antes de compartir estas visiones del Señor, Juan introduce la obra entera con un prólogo (1:1-8).

<sup>1</sup> La más dramática expresión de este peligro aparece en las vehementes denuncias contra los nicolaítas (2:6,14s., 20-23). Bauckham (1993A:376) afirma que otros pasajes también reflejan que entre muchos cristianos había una atracción hacia el Imperio.

## A» TÍTULO Y PREFACIO (1:1-3)

**'Esta es la revelación de Jesucristo, que Dios le dio para mostrar a sus siervos lo que sin demora tiene que suceder. Jesucristo envió a su ángel para dar a conocer la revelación a su siervo Juan, <sup>2</sup>quien por su parte da fe de la verdad, escribiendo todo lo que vio, a saber, la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo. <sup>3</sup>Dichoso el que lee y dichosos los que escuchan las palabras de este mensaje profético y hacen caso de lo que aquí está escrito, porque el tiempo de su cumplimiento está cerca.**

Los primeros versículos, que probablemente colgaban del rollo como título, nos dan inmediatamente la clave para el mensaje del Apocalipsis: *Apokalupsis Iésou Jristou*, "¡Revelación de Jesús el Cristo!" Nos indican también que el escrito no es meramente un mensaje del pastor Juan sino que viene por inspiración divina: Dios se lo reveló a Cristo, quien lo transmitió "vía ángel" a Juan, siervo de Dios, para compartirlo con los fieles de Asia Menor, también siervos de Dios. La introducción nos avisa además del tema central del libro (testimonio fiel; obediencia a la palabra profética hasta las últimas consecuencias) y nos introduce al personaje central (Jesús, por quien Dios envía el mensaje, quien atestigua el mensaje y quien es revelado por todo el mensaje).

El libro entero es revelación de Jesucristo, una especie de "quinto evangelio" que vuelve a proclamar las buenas noticias ante las nuevas circunstancias del fin del siglo. Los cristianos habían pasado largas décadas de lucha y sufrimiento después que Jesús ascendió a la diestra de Dios; Juan estaba preso y las comunidades de Asia Menor amenazadas por los poderes imperiales y locales. Es entonces cuando Dios "corre el velo" (significado de "apocalipsis") y nos permite ver al Cordero, Señor de señores y Rey de reyes.

Como "apocalipsis" (1:1) y "profecía" (1:3), Dios le dio este mensaje a Jesucristo, quien lo comunicó a Juan por medio de su ángel. El Señor usa muchos instrumentos, pero la fuente de esta revelación es Dios mismo y Jesús es a la vez su receptor, transmisor y tema central. Aun cuando los ángeles desempeñan un papel importante en el Apocalipsis, siempre están subordinados a Cristo (19:10; 22:8s.). Juan, pastor y visionario de corazón ardiente, fue también siervo del Señor en esta cadena de comunicación. El Dios de gracia no dejará a su pueblo sin la Palabra, mucho menos en su hora de prueba. Todos

los recursos de su poder entrarán en acción para orientar y fortalecer a su pueblo.<sup>2</sup>

El término *apokalupsis*, que aparece sólo aquí en todo este libro, es muy típico de los escritos de Pablo.<sup>3</sup> Su uso en este título, sin duda añadido después de la finalización del libro, terminó dando nombre a toda la literatura apocalíptica. Pero eso no debe confundirnos. Aunque Juan escogió "apocalipsis" para titular su escrito, en el libro mismo lo describe más bien como "profecía", "testimonio" (*marturia*) y "palabra de Dios". Estos términos nos dan el verdadero género literario de la obra. Es fundamentalmente un libro profético y pastoral. Aunque utiliza muchos recursos literarios de la literatura apocalíptica, sus diferencias en comparación con ésta son definitivas para entender su carácter y mensaje como libro. Más que un libro apocalíptico, es esencialmente un libro profético.

En lugar de buscar credibilidad atribuyendo la autoría del libro a algún nombre antiguo (pseudepigrafía), como hacían habitualmente los autores de la literatura apocalíptica, Juan de Patmos se identifica claramente como alguien bien conocido entre sus lectores. Además nombra específicamente a las siete congregaciones a las que dirige su libro, y hasta agrega sendas cartas pastorales a cada comunidad (caps. 2-3). Este carácter profundamente personal y práctico marca todo el libro del Apocalipsis, como debe marcar también nuestra interpretación. Este libro no fue escrito para especulaciones futuristas sino para una lectura radicalmente pastoral y profética en medio de la realidad histórica.

Por eso, el prefacio declara felices a los que oyen y guardan su mensaje profético (1:3; cf. Le 11:28; Mt 28:20, *térein*, guardar). La bendición corresponde a la situación pastoral: un "lector" leía la copia (probablemente la única, que circulaba de congregación en congregación), la comunidad escuchaba y todos tenían que obedecer las exigencias de la profecía.<sup>4</sup> Se daba por sentado que los lectores iban a entender el mensaje aun sin texto escrito. La bienaventuranza va para los que, como Juan, asumen las demandas del

<sup>2</sup> Esta "cadena" de mediación de la revelación choca con la tendencia del cristianismo occidental de pensar sólo en dos niveles: lo divino (arriba) y lo natural (abajo). William Dyrness (1990: 187s.) muestra cómo los misioneros, debido a esta ceguera a las instancias intermedias (ángeles, demonios y espíritus), funcionan, sin darse cuenta, como una poderosa fuerza secularizante en culturas que de hecho corresponden más a la mentalidad hebrea. Dyrness cita un artículo de Paul Hiebert: "The Flaw of the Excluded Middle" (1982).

<sup>3</sup> El verbo *apokaluptó* no se usa en todo el Apocalipsis. En las epístolas, *apokalupsis* y *apokaluptó* se emplean para referirse a la revelación de Dios en la creación (Ro 1:17s.) y en Cristo (1 Co 1:7; Gá 1:2), a la comunicación de la verdad divina (Ro 16:25; Ef 1:17; 3:3) y de la voluntad de Dios (Gá 2:2), a la venida de Cristo (1 Co 1:7), al juicio final (Ro 2:5), a la manifestación de los hijos de Dios (Ro 8:19) y a experiencias extáticas (1 Co 14:6, 26, 30; 2 Co 12:1, 7).

<sup>4</sup> Por ser pseudepigráficos, los libros apocalípticos no solían ser escritos con miras a la lectura pública. La referencia a "el que lee" (1:3) es peculiar a Juan y corresponde a su enfoque pastoral. Tampoco hay paralelos significativos para la exhortación a "hacer caso de" (*terein*) la profecía ni para el formato epistolario y las siete cartas insertas en este libro.

testimonio y "siguen al Cordero por dondequiera que va" (14:4), siendo fieles hasta la muerte (2:10).

Esto deja claro que para los primeros lectores el problema de este libro no era comprender algo sumamente complicado, como si la bienaventuranza rezara "dichosos los que entienden estos enredos especulativos". Lo difícil tenía que ver más bien con "el costo del discipulado", es decir, el precio implicado en obedecer un libro cuyo mensaje y exigencias son tan claros. A diferencia de Daniel, el Apocalipsis no es un libro de palabras "selladas y en secreto hasta la hora final" (Dn 12:4, 9). Con Cristo el tiempo ha llegado y los sellos se rompen. El Apocalipsis no es un libro cerrado de misterios secretos. Es un libro abierto cuya "palabra profética más segura ... alumbra en lugar oscuro, hasta que el día esclarezca" (2 P 1:19 RVR). La naturaleza y claridad del libro era tal que tenían que obedecerlo hasta la muerte.

—A diecinueve siglos de Juan de Patmos, puede extrañarnos bastante que haya dicho que lo que anuncia "sin demora tiene que suceder" (1:1), "porque el tiempo ... está cerca" (1:3, el *jcairos* está encima de nosotros). Si fuera un anuncio literal de acontecimientos que ocurrirían dentro de pocos años o aun meses, tendríamos que concluir que Juan se equivocó y engañó a sus oyentes. Pero muchos pasajes del Nuevo Testamento insisten en que "los últimos tiempos" ya comenzaron con la venida de Cristo.<sup>5</sup> En Mateo 24:21 el sitio de Jerusalén en la década del sesenta se describe como "gran tribulación, como no la ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá jamás" (cf. 24:15-20, 22s.).<sup>6</sup>

Cuando Juan escribe el Apocalipsis, aquella gran tribulación ya había pasado y la Iglesia se encontraba en otro "acabóse" de prueba y persecución. De una manera similar el Anticristo final es anticipado por "muchos anticristos" precursores (1 Jn 2:18; 4:3),<sup>7</sup> y el juicio final se prefigura en otros juicios divinos como la caída de Jerusalén en el año 70 (Mr 13) y la esperada caída del Imperio Romano anunciada y descrita en Apocalipsis 17-19. De ese modo las realidades últimas no están lejanas de los lectores ni de nosotros hoy, sino intensamente cercanas e inminentes. Se hacen sentir desde ahora, en nuestras realidades penúltimas, presionando el presente desde el futuro de Dios.

<sup>5</sup>1 Jn 2:18, 4:3; 1 Co 10:11; 2 Ts 2:7; ver Introducción General.

<sup>6</sup> Exegéticamente Mt 24:21 tiene que referirse a los horribles sufrimientos de los judíos durante el sitio de Jerusalén. Si los relatos de Josefo en el libro V de *La Guerra de los Judíos* son fidedignos, resulta difícil imaginar tribulaciones peores que las de ese período, ni siquiera en la "gran tribulación" final. Josefo relata, por ejemplo, que durante el sitio de Jerusalén "el hambre confundió toda pasión natural" (5.12.3) a tal extremo que una eminente señora llegó hasta cocinar a su propio hijito para repartir su carne (6.3.4; cf. 5.10.2s.; 5.12.3). La frase final de 24:21 parece ser un modismo para "el acabóse" y no debe tomarse más literalmente que lo que fue la probable intención del autor.

<sup>7</sup> Ver arriba, p. 17s.

El "sin demora" de 1:1 y "cerca" de 1:3 se refieren obviamente al tiempo de Juan mismo; el pasaje no se orienta desde alguna supuesta fecha futura (p. ej., del siglo 20) después de la cual el fin seguiría inmediatamente. Juan y sus lectores vivían en todo momento bajo la fuerte presión de la expectativa cristiana de la venida final de Cristo, pero también de sus venidas penúltimas y condicionales (p. ej., 2:5, 16; 3:3, 20). "Sin demora" significaba para ellos también que al enemigo le quedaba poco tiempo (12:12): la persecución y tribulación de la comunidad no duraría tanto, porque el Cordero ya ha vencido al dragón.

Si Juan hubiera querido decir que faltaba poco tiempo antes del fin del mundo, obviamente se habría equivocado por casi dos mil años como mínimo. Sus términos "sin demora" y "cerca" señalan un sentido intenso del tiempo, la urgencia del *huiros* lleno de Cristo (cf. Gá 4:4). Como bien expresa Foulkes (1989:6), no se trata de una urgencia en términos de días o meses sino de obediencia, de guardar las cosas escritas en esta profecía (1:3). Urge, hoy y siempre, ser fieles a Cristo hasta la muerte.

Estructuralmente estos tres versículos forman un paralelo impresionante con la conclusión del libro y funcionan como marco (como un paréntesis) de la "inclusión" literaria de los demás contenidos del libro. Con remachado énfasis el pasaje final del libro retoma todos los temas de esta introducción (menos el término *apokalupsis*):

- la centralidad de Jesucristo (22:16-17, 20-21),
- la mediación del ángel (22:6, 8, 16),
- el testimonio (22:16, 18,20),
- la urgencia escatológica (22:6, 7, 12, 17, 20),
- la palabra profética (22:6-7, 9-10, 18-19) y
- el deber de cumplirla (22:7, 9) y la bendición para los fieles obedientes (22:7, 14; cf Le 11:28).

La última bienaventuranza (22:7) repite dramáticamente la primera de 1:3, con un solo cambio en el orden de las frases, dando más énfasis a la pronta venida del Señor: "¡Miren que vengo pronto! Dichoso el que cumple las palabras del mensaje profético de este libro".

### *//JUAN DE PATMOS NOS HABLA HOY, BIEN CLARAMENTE!*

Ya que el libro del Apocalipsis era un mensaje claro y muy práctico para sus primeros oyentes, hoy nosotros debemos buscar "el mensaje del mensaje", o sea, el mensaje actual que ese mensaje antiguo dirige a nuestra realidad contemporánea. En vez de quedarnos con supuestas explicaciones de detalles aislados, debemos buscar el sentido central de cada pasaje y

después reinterpretar ese sentido para nuestro propio contexto actual. Así podremos encontrar "el mensaje (para hoy) del mensaje (de ayer)".<sup>8</sup>

¿Qué quiere comunicarnos Dios hoy, a finales del siglo 20, por medio de lo que le comunicó a Juan al final del siglo 1? Quizá nuestras circunstancias parecen muy diferentes de las de ellos, pero de hecho en las últimas décadas América Latina ha vivido muchas situaciones parecidas a las luchas de la Iglesia en los tiempos de Juan. Basta pensar en los gobiernos militares del Cono Sur y Brasil, en la masacre sistemática de cristianos en El Salvador y Guatemala, y otras situaciones apocalípticas dentro de nuestro continente.

Estamos seguros de que las Escrituras son la Palabra de Dios para nuestros tiempos. El Dios que habló ayer, también habla hoy. Por eso es necesario reflexionar cuidadosamente sobre el significado actual del mensaje de cada libro de nuestra Biblia, y específicamente sobre la manera fiel y acertada de interpretar y obedecer el mensaje del Apocalipsis para nuestros tiempos.

Dios tiene abundantes medios y mensajeros para comunicarnos su palabra viva, como se la hizo llegar a Juan de Patmos. Pero nosotros, como Juan, tenemos que tener el oído abierto para escuchar la voz del Señor y los ojos despabilados para "ver sus señales. El vidente Juan además de ver visiones apocalípticas era también un agudo y astuto observador de su mundo. Aunque hoy también la revelación podría ser visiones, sueños y audiciones como las que recibió Juan, estaríamos muy equivocados si sólo esperáramos tales manifestaciones y nos quedáramos ciegos a las "señales de los tiempos" que nos rodean por todos lados. Por medio de muchas señales, coyunturas y voces proféticas a nuestro alrededor, Dios quiere hablarnos hoy.

Apocalipsis nos enseña también que tenemos que interpretar los procesos históricos, incluso los nuestros hoy, desde la revelación del Señor. En el centro de la respuesta divina a la crisis histórica del tiempo de Juan está toda una teología de la historia basada en el señorío de Jesucristo, crucificado y resucitado. Apocalipsis nos enseña, por un lado, que es imposible entender la revelación de Dios aparte de la historia, de la cual es Señor y dentro de la cual se revela y, por otro lado, que como cristianos siempre debemos interpretar nuestro momento histórico a la luz del Reino de Dios y su justicia, como tan magistralmente lo hizo Juan ante la realidad de su propio tiempo (ver Stam 1978/1979). Esta precisamente es la perspectiva del Apocalipsis: la fidelidad histórica es la única manera de "hacer caso de lo que aquí está escrito" (1:3).

<sup>8</sup> La hermenéutica\* moderna habla de la buena interpretación como un "encuentro de horizontes" (Gadamer) entre el mundo del texto original y el mundo actual de los intérpretes modernos. Cuando Dios nos permite escuchar lo que el Espíritu dijo a las iglesias (Ap 2:7), escuchamos también su mensaie Dara nosotros hov.

Si Dios habla en tiempos de crisis, ¿qué palabra profética habrá querido proporcionarnos sobre los quinientos años de conquista y opresión de nuestros pueblos indígenas? ¿Qué palabra profética nos daría sobre la larga cadena de dictaduras que han azotado a América Latina durante casi todo el siglo 20, mayormente con apoyo extranjero? ¿Qué juicio nos daría sobre los fracasos del desarrollismo y contrainsurgencia de la década del sesenta, de la llamada "década perdida" del ochenta, y del neoliberalismo, desempleo galopante y pobreza programada de la década del noventa? Sobre todas esas cuestiones Juan de Palomos se hubiera pronunciado proféricamente, como lo hizo en cuanto a los problemas candentes de su propia época. Sin duda su palabra iconoclasta sorprendería a muchos, como suele pasar con los mensajes verdaderamente proféticos.

La Palabra de Dios pertenece a los que la obedecen (Jn 7:17). Hoy también, la bendición feliz de la palabra profética va para los que guardan las cosas en ella escritas (1:3). El Apocalipsis no es esencialmente un libro de historia futura escrita por anticipado ni un frívolo crucigrama de símbolos misteriosos para entretener nuestra curiosidad. Es un mensaje profético que tiene que ser obedecido hasta las últimas consecuencias. Cualquier interpretación del Apocalipsis que no sea profundamente ética o que no tenga exigencias de una práctica radical es seguramente una interpretación errada. Lamentablemente gran parte del enfoque apocalíptico de hoy cae en esa última categoría. A lo largo de nuestro comentario trataremos de marcar una senda que sea a la vez fiel al texto y a nuestra actual realidad histórica, único lugar posible para nuestra obediencia a la palabra profética.

## B. UN SALUDO QUE SE VUELVE DOXOLOGÍA

( 1 : 4 - 8 )

**"Yo, Juan, escribo a las siete iglesias que están en la provincia de Asia:**

**Gracia y paz a ustedes de parte de aquel que es y que era y que ha de venir; y de parte de los siete espíritus que están delante de su trono;<sup>5</sup>y de parte de Jesucristo, el testigo fiel, el primogénito de la resurrección, el soberano de los reyes de la tierra.**

**Al que nos ama**

**y que por su sangre nos ha librado de nuestros pecados,  
 B al que ha hecho de nosotros un reino,  
 sacerdotes al servicio de Dios su Padre,  
 ¡a él sea la gloria y el poder  
 por los siglos de los siglos! Amén.**

**¡Miren que viene en las nubes!  
 Y todos lo verán con sus propios ojos,  
 incluso quienes lo traspasaron;  
 y por él harán lamentación todos los pueblos de la tierra.  
 ¡Así será! Amén.**

**<sup>8</sup> "Yo soy el Alfa y la Omega —dice el Señor Dios—, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso."**

Juan inicia el texto propio de su libro con el clásico saludo epistolario, parecido a la introducción típica de las cartas de Pablo: el nombre del autor, los destinatarios y la comunicación de gracia (del saludo griego)<sup>9</sup> y paz (el saludo hebreo *shalom*) en nombre del Dios trino. Juan, sin embargo, elabora muy particularmente todo el saludo, que termina siendo una doxología de exaltada alabanza.

Es un error entender el libro del Apocalipsis como perteneciente exclusivamente al género de la literatura apocalíptica. De hecho, incorpora varios géneros literarios: la epístola, el himno, el proverbio, la audición y visión apocalípticas, etc. La importancia de su forma epistolar se nota en que el libro entero comienza (1:4-8) y concluye como carta (22:6-21), y después de la primera visión introduce siete cartas pastorales (Ap 2-3). Todo el libro puede verse como una epístola larga para ser leída en la asamblea congregacional, con muchos materiales apocalípticos insertados. Esto subraya nuevamente el carácter pastoral del libro.

## **I. Una triple bendición (1:4-5a)**

La fuente de gracia y paz (favor y bienestar) es triple, aparentemente trinitaria, pero con los siete espíritus en segundo lugar entre el Padre y el Hijo. Eso vincula más al Espíritu con el Padre, ante cuyo trono está. A la vez permite ampliar mucho más la descripción del Hijo, con un desarrollo muy extenso de la dimensión cristológica (1:5-7). El saludo avanza muy naturalmente, con gran arte literario, en una doxología construida muy simétricamente.

Las siete iglesias de Asia (1:4) probablemente eran las que el mismo Juan atendía pastoralmente y conocía muy a fondo. Hace muchas décadas William Ramsay afirmó que las siete ciudades mencionadas eran, en el orden en que aparecen, las más ricas e importantes de un gran circuito del correo romano en la región y constituían los mejores puntos de comunicación con los distritos

<sup>9</sup> El típico saludo griego *erajairein* (Stg 1:1) pero el saludo cristiano lo transformó en *juris*. 1 Ts 1:1; 1 Co 1:3; etc.

principales de la provincia.<sup>10</sup> Sin embargo, existían otras iglesias importantes en Asia Menor: Colosas e Hierápolis (cerca de Laodicea), Troas (alejada de la ruta del mensajero) y posiblemente Magnesia y Tralia (cerca de Efeso). Parece claro que Juan escribió exactamente a siete iglesias para señalar, mediante ese número simbólico, que su mensaje profético era para toda la Iglesia del Señor." En las realidades específicas de las siete iglesias que él amaba tan profundamente, procediendo de lo concreto a lo universal, Juan veía el mensaje de Cristo para todas las comunidades de fe en cualquier lugar.

La doxología tiene tres partes correspondientes al Padre, al Espíritu y al Hijo. Juan no nombra al Padre (como tampoco lo hace en los caps 4-5) sino lo designa por su soberanía según tres tiempos verbales. En la única variante de la estructura triforme, la segunda fuente de bendición se describe por otra referencia numérica: los siete espíritus. Como climax la tercera estrofa, sobre el Hijo, tiene tres partes que a su vez son de tres componentes cada una, con una cadencia bímicamente rítmica. Sin captar el diseño simétrico del himno, no entraríamos plenamente en su alabanza. Todo el pasaje es un hermoso ejemplo de la arquitectura literaria que caracteriza el estilo del Apocalipsis.

El versículo 1:4 contiene el griego más irregular de todo el libro del Apocalipsis, probablemente para señalar la trascendencia de Dios y el misterio de su Ser. Literalmente el griego se traduciría como "de parte de 'el Siendo' y el 'él era' y el Venidero".<sup>12</sup> Este título tripartito es una muy original expansión de una de las versiones griegas del "Yo soy el que soy", el nombre más exaltado y único nombre propio del Dios de Israel. Cuando los Setenta\* tradujeron el Antiguo Testamento al griego, parecen haber sentido que el título judío "Yo soy el que soy", asociado con un juego de palabras en la lengua hebrea, no iba a tener mucho sentido para lectores grecoparlantes. Por eso tradujeron Exodo 3:14 con *egó eimi ho ón* ("Yo soy el Siendo"; participio presente del verbo "ser"). Al apropiarse de esa traducción, Juan no podría darle una designación más excelsa y sagrada a Yahvé Dios, de quien vendrá gracia y paz para su pueblo.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Contra Ramsay, F. Starr, D. H. Freneli (citado en Aune 1977:131) y otros han negado que existan evidencias de tal camino postal.

<sup>11</sup> Yarliro Collins (citado en Aune 1997:1:29) afirma, por el contrario, que la referencia a siete iglesias no señala a la Iglesia universal sino al origen divino y el significado cósmico del mensaje de Juan. Algunos han observado que Pablo también escribió a siete iglesias.

<sup>12</sup> Puesto que todo este nombre de Dios sigue a la preposición *apo* ("gracia y paz de parte de..."), el nombre vendría normalmente en genitivo (como *pnewnatón*, "espíritus", en la siguiente frase), pero aquí aparece todo en nominativo. Parece que Juan concebía el título entero como un solo nombre indeclinable.

" La LXX usa también otras variantes para traducir el poco inteligible *tetragrámaton* hebreo YHWH, como *ho kurios* ("el Señor", ya que los judíos pronunciaban el vocablo hebreo *Adonay*, "Señor", cuando veían escritas las cuatro consonantes del sagrado "Yo soy"), "Dios de los ejércitos" o "el Todopoderoso" (*ho Pantokratór*). También la forma verbal *ego eimi* ("Yo soy" en uso absoluto, sin modificadores) se consideraba sagrada como designación de Yahvé (cf. Jn

El insólito griego de este título, cuando se lo analiza con cuidado, sugiere que los "disparates" gramaticales del Apocalipsis no se deben a una supuesta ignorancia lingüística del autor sino a su sutileza teológica. Parece que Juan se permitía adrede "maltratar" el idioma, con un profundo sentido de adoración y a la vez un simpático sentido de humor, para señalar que el "Yo soy" rompe todos los moldes y reglas del lenguaje humano.<sup>14\*</sup>

Similares fórmulas tripartitas, sin ninguna relación con el nombre Yahve, también eran conocidas en el mundo helenístico. El culto órfico adoraba a "Zeus que era, Zeus que es, Zeus que será". Una inscripción en un templo egipcio rezaba: "Soy todo lo que es y que era y que será, y ningún mortal me ha levantado el velo". Hay fórmulas parecidas en Homero, Heráclito, Pausamo y otros. Así que con este título divino el autor del Apocalipsis podía apelar a un vocabulario de origen profundamente judío, pero a la vez reconocible para el mundo religioso helenístico de su tiempo.<sup>15</sup>

Juan introduce una variante en el tercer término con *erjomenos* (el Venidero) muy propio de su pensamiento. La mentalidad bíblica se interesaba mucho menos por el puro Ser de Dios ("el que será") que por su presencia y acción dentro de la historia ("el que vendrá" o, según otros, "el que esta viniendo"). Como cristianos no creemos en un Dios ausente ni esperamos un fin impersonal de la historia: esperamos el encuentro con el Dios que viene,

8-56-59) Posteriormente el judaísmo, tanto en los Targumim como en el culto, usaba fórmulas de estructura Intemporal para adorar a Dios. Según el Tárgum de Jerusalén para Dt 32:39 Dios le dijo a Moisés- "Yo soy aquel que es y que era y que será, y no hay otro Dios a mi lado . ti largum para Ex 3-24 rezaba- "Yo soy el que era y seré"; según otro, "Yo soy el que yo era, y soy el mismo ahora y seré el mismo en el futuro", y también "Yo soy aquel que está ahí, y quien era, y soy quien seré y no hay otro" Juan elabora y modifica estas fórmulas en griego para el Apocalipsis (1:4, 8; 4:8; 11:17; 16:5; vs. 17:8, 11; Aune 1997:32s.). Algunos rabinos relacionaban esta interpretación con la triple repetición del "Yo soy" en Ex 3:14 (Aune 1997:32).

"> El primer componente, "el siendo" (griego: *ho ón*), es participio presente del verbo *eimi* (ser), empleado como si fuera sustantivo indeclinable. Para "el que era", el verbo "ser" en el griego carecía de un participio pasado, y su sustituto normal, *genethes* (participio aoristo de *gmoma*, llegar a ser) era inaceptable, ya que eso implicaba un devenir en Dios. Por eso, Juan utiliza el verbo finito pasado tercera persona, de "ser" ("él era", griego "éři" precedido por el artículo masculino singular para dar la muy anómala forma "el él era". Además, como el léxico de Juan no incluía un participio futuro del verbo "ser", para la tercera frase Juan sustituye el verbo con el participio presente del verbo venir (*erjomenos*). Después de la preposición "de" (griego "apo") debería seguir un genitivo pero los tres componentes del título están en nominativo (¡con solo eso, Juan desaprobaba un examen de griego!). Evidentemente él quería indicar que Yahwé es "indeclinable" y según algunos comentaristas como Caird, siempre sujeto. La fórmula entera parece tratarse como un título inalterable, fuera de toda construcción gramatical. Las mismas anomalías gramaticales ocurren con las frases siguientes descriptivas de los siete espíritus y de Jesucristo. Lo aparentemente accidentada redacción de Juan expresaba su sentido de maravilla ante el misterio de la naturaleza

^ R i s t i / B XII:368s.); Charles (1920:1:10); Kittel (11:399). Esto se parece al uso similar de *logos* en Jn 1:1 con un trasfondo tanto en la filosofía griega como en el Antiguo Testamento.

que siempre está viniendo y que está por venir. Nuestro Dios se involucra en la historia humana y al fin vendrá a establecer su Reino de amor, paz y justicia.

A la errática gramática de 1:4a, Juan parece agregarle una teología aún más excéntrica en la segunda frase del versículo. "De parte de los siete espíritus que están delante de su trono" es una de las frases más difíciles en todo el libro del Apocalipsis. La posición de este nombre, entre el Padre y el Hijo en una fórmula de bendición, prácticamente requiere que sea el Espíritu Santo. ¿Pero entonces cómo puede ser "siete"? ¿Querrá Juan decirnos que hay siete "Espíritus Santos"? Sin duda, los primeros lectores compartían la clave para interpretar esta enigmática frase, pero para nosotros hoy es uno de los problemas exegéticos del Apocalipsis para los cuales nadie tiene una solución mínimamente satisfactoria.

El número siete y la aclaración de que están ante su trono como servidores de Dios hacen pensar que éstos podrían ser los siete arcángeles del judaísmo tardío (cf. 8:2; Le 1:19).<sup>16</sup> En 3:1 Cristo se dirige al ángel de Sardis como "el que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas", mientras 5:6 identifica los siete ojos del Cordero como "los siete espíritus de Dios enviados por toda la tierra". En la gran visión del capítulo 4 las siete lámparas que arden delante del trono son también los siete espíritus de Dios. Pareciera que Juan no se preocupó mucho por ser consecuente en sus expresiones ni por armonizar literalmente estas descripciones muy figuradas.<sup>17</sup>

Tomando en cuenta todos los datos en este complejo problema exegético, la solución menos improbable parece ser que en efecto se refiere al Espíritu de Dios, pero con rasgos descriptivos también de arcángel y en paralelo especial con los ángeles de las siete iglesias. La frase parece reflejar una pneumatología\* (doctrina del Espíritu Santo) poco explícita o desarrollada, dentro de "una excéntrica y no muy ortodoxa Trinidad".<sup>18</sup> Para la imaginación visual de Juan los siete candelabros, cada uno con su propia forma séptuple, podrían haber sugerido esta atrevida alegorización numérica sobre el Espíritu de Dios presente en las iglesias.<sup>19</sup> Quizá la razón principal de hablar de "los siete espíritus" habrá sido la presencia plena del Espíritu en cada una de las siete congregaciones y los "siete soplos" del Espíritu a las congregaciones (2:7, 11, etc.). Muchos lo relacionan con la séptuple descripción del Espíritu en

<sup>16</sup> Aune (1997:34s.) señala que en Qumrán la misma frase se refería a los arcángeles, y considera anacrónica una fórmula trinitaria en el siglo 1.

<sup>17</sup> Sweet (1979:65) atribuye estas frases a la influencia de Zac 4:1-14 (siete lámparas, 4:2; siete ojos, 4:10; "delante del Señor", 4:14), señalando al Espíritu como "Dios activo en el mundo". Sugiere también que el Espíritu aparece en escena antes que Jesucristo porque "los siete espíritus" se encuentran en caps. 4-5 (4:5) antes que el Cordero (5:5s.). Cf. Beckwith (1919:426).

<sup>18</sup> C. H. Dodd (1978 0:221).

"Así Gregory Dix, "The Seven Archangels and the Seven Spirits", JTS 28 (1927), pp. 233-250 (citado por Schweitzer, Kittel VI:450).

Isaías 11:2 (LXX) para dar énfasis a la plenitud total de su presencia en cada congregación y la multiplicidad de sus dones.

La parte cristológica del saludo-doxología (1:5-7) es por mucho la más elaborada, igual que en los primeros credos de la Iglesia. La secuencia de Padre-Espíritu-Hijo le permite al autor ampliar mucho más este artículo, avanzando en un *crescendo* doxológico hacia un poderoso y solemne climax de adoración. Siguiendo el mismo esquema tripartito pero profundizándolo, este tercer artículo se divide en tres temas:

—La primera tríada posee tres sustantivos que atribuyen títulos a Cristo (1:5, testigo, primogénito, soberano), señalando la tercera fuente *de quien* viene toda gracia y paz;

—la segunda, con tres cláusulas verbales, describe la acción redentora de Cristo (1:5b-6: nos ama, nos ha librado, nos hizo reino), *a quien* pertenece toda gloria e imperio;

—la tercera, basada en Daniel 7:13 y Zacarías 12:10-14, ofrece una triple descripción de la venida de Cristo (1:7, viene, lo verán, lamentarán),

—El versículo 8, en la voz del Padre, vuelve al tema inicial (1:4a) y culmina la doxología con otra tríada (Alfa y Omega; es y era y ha de venir; el Todopoderoso).

El uso enfático de participios y del "nosotros" (después del "vosotros" de 1:4a) da simetría y dramatismo al pasaje. Los tres tiempos del Padre en 1:4a encuentran paralelo en los tres tiempos del actuar del Hijo (nos ama, presente; nos ha librado e hizo de nosotros un reino, pasado; ha de venir, futuro). El pasaje ofrece toda una cristología, una historia de la salvación y un testimonio personal de la salvación. En todo esto vemos la mano artista de un gran autor, en la fuerza del Espíritu que lo inspira.

El título "testigo fiel" en 1:5 retoma el lenguaje de testimonio de 1:2. Aunque puede incluir la fidelidad de Jesús durante su vida como testigo de su Padre,<sup>20</sup> aquí el énfasis parece caer sobre su muerte como "testigo fiel" ante Pilato (1 Ti 6:13).<sup>21</sup> En el Apocalipsis el lenguaje de *marturía* a menudo implica poner la vida por la verdad (2:13; 6:9; 11:3,7; 12:7-12,17; 17:6). A los creyentes de Asia Menor, tentados a adorar al emperador para "conformarse al mundo" y evadir el costo del "testimonio de Jesucristo", este título mesiánico de "*martus* fiel" les inspiraría valentía para no negar a su Señor.

Al testimonio fiel del Crucificado sigue naturalmente la resurrección de Cristo como primer nacido de entre los muertos. Juan continúa con su alusión al Salmo 89 ("testigo fiel", 89:37; "primogénito", 89:27), pero al añadir "de los muertos" la incorpora en la secuencia cristológica de Semana Santa. El Crucificado resucitó y su resurrección triunfante presagia y garantiza la nuestra

<sup>20</sup> En 3:14 Cristo se dirige al ángel de la iglesia de Laodicea como "el Amén, el testigo fiel y veraz" (cf. 2 Co 1:19-20). En 22:20 *martureó* significa que Cristo atestigua el mensaje del libro.

<sup>21</sup> Cf. Jn 18:37s. y el sentido juanino de "testimonio".

(Col 1:18; 1 Co 15:20-23; cf. Ro 8:29). Si no estuviésemos acostumbrados a él, este giro del lenguaje nos sorprendería sobremanera: la cruz transforma la muerte en nacimiento, la funeraria en sala de partos. ¡Sólo Cristo pudo hacer de la muerte una figura del nacimiento! Es la exclamación de Miguel de Unamuno en repetidas estrofas de *El Cristo de Velázquez*: Cristo ha hecho de la muerte nuestra madre.<sup>22</sup>

Detrás del tercer título, "el soberano de los reyes de la tierra", podemos detectar otro momento cristológico: la ascensión de Jesús para sentarse con toda autoridad y dominio a la derecha de Dios Padre.<sup>23</sup> Ahora, habiendo sido obediente hasta la muerte de cruz, Cristo es exaltado a la diestra del Padre (Fil 2:9-11). Su resurrección y su ascensión le confieren toda autoridad en los cielos y en la tierra (Mt 28:19; no sólo en el cielo), sobre vivos y muertos (Ro 14:9), sobre todo principado, autoridad, poder y señorío (Ef 1:20-23).

--La palabra griega *arjón* (soberano) se usaba para señalar el poder político (Mt 20:25), religioso (Le 8:41; Jn 3:1) o satánico (Mt 9:34); sólo aquí se refiere al poder divino, que frecuentemente se expresaba más bien por *paniokratór* (omnipotente, v. 8). Lilje señala que el equivalente en latín de *arjón* era *princeps*, el título oficial del emperador.<sup>24</sup> Desde su isla penal Juan se atreve a decir que el "soberano de los reyes de la tierra" no es Domiciano sino Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado.

^ El texto declara la soberanía de Cristo sobre los reyes de la tierra. Desde ahora él reina supremo, no sólo en el cielo sino también en la tierra y en la historia. La frase "reyes de la tierra" aparece nueve veces en el Apocalipsis, con un desarrollo muy significativo. En esta primera referencia todos los reyes (incluyendo el mismo emperador) son declarados subditos de la autoridad de Cristo. Siguen siete referencias en la parte central del libro (6:15; 16:14; 17:2, 18; 18:3, 9; 19:19), en que esos mismos reyes se dejan seducir por la bestia. Pero en la última mención (21:24), de nuevo están sujetos a Cristo y llevan la gloria y honra de sus pueblos a la Nueva Jerusalén. Aquí Jesús es nuevamente Alfa y Omega, y el aparente control diabólico del mundo político se descubre como pasajero y engañoso. Hasta el final, y en todo momento y trance, ¡Jesucristo es el Señor!

Ver el Apéndice al final del Prólogo: "El Cristo de Velázquez", de Miguel de Unamuno.

•<sup>22</sup>Juan lleva adelante aquí su alusión al Salmo 89: "Yo haré de él el primogénito, el Altísimo entre los reyes de la tierra" (89:27 BJ). Lilje ve también una clara relación con Juan 18:33-37, otro pasaje que vincula el reinado de Cristo con su muerte como testimonio, cuando por primera vez chocaron los rivales reclamos universales del Emperador y el Mesías.

<sup>24</sup> Aune (1997:40) relaciona *arjón* también con "Rey de reyes", y señala que *arjón* era una de las traducciones de *princeps* o *imperator* como títulos del emperador. Cf. T.Mos 8.1.

## 2o Una triple doxotogfa (1:5b-8)

Con la segunda mitad del versículo 5 el texto cambia del saludo y triple bendición a una extensa doxología (1:5b-6). El triple "de parte de" que se refiere a la fuente de gracia y paz (1:4, 5a) se convierte ahora en "al que", que se refiere a Cristo como triplemente merecedor de toda honra porque nos ama, nos ha librado de nuestros pecados y nos constituyó en linaje real de sacerdotes. El estilo sigue siendo marcadamente hímico.

"Al que nos ama" (participio presente) personaliza y actualiza las anteriores afirmaciones cristológicas: el mismo Cristo de la cruz, la resurrección y la ascensión es el que nos ama y siempre seguirá amándonos. Es especialmente impresionante la yuxtaposición con el último de los tres títulos cristológicos: ¡"el Soberano de los reyes de la tierra ... nos ama"! Por ese amor entregó su vida para liberarnos. Nunca le faltará amor para querer salvarnos ni fuerzas para poder lograrlo. Sin duda esa realidad tendría que consolar poderosamente al mismo Juan y a sus lectores.

En segundo lugar, ¡toda gloria a quien nos liberó de nuestros pecados con su sangre! Aquí el tiempo del verbo cambia al pasado (participio aoristo): Cristo ya nos sacó de (ek) nuestros pecados por el precio de su propia muerte. El testigo fiel fue inmolado como Cordero y con su sangre nos compró para Dios (5:9). Como en la anterior referencia al "testigo fiel", aquí Juan parece relacionar la obra redentora de Cristo con la fidelidad —fidelidad hasta la muerte— de los creyentes de Asia. Los mártires ahora vencen gracias a (*día*) la sangre del Cordero y la palabra de su *marturia* (12:1 í). Han salido de la tribulación grande con sus vestiduras blanqueadas por (en)<sup>25</sup> la sangre del Cordero (7:14).

Finalmente, Cristo hizo de nosotros un reinado, sacerdotes para su Dios y Padre (1:6a). El lenguaje constituye una fórmula de solemne nombramiento: el mismo verbo en Marcos 3:14 declara que Cristo "designó a doce" (cf. 1 S 12:6 de Moisés y Aarón; 1 R 12:31s.). Además, la frase "un reino, sacerdotes al servicio de Dios" es una clara alusión a Exodo 19:6, magna carta de la identidad judía, transferida en el Nuevo Testamento a la Iglesia como nuevo Israel y como comunidad alternativa dentro del Imperio Romano.<sup>26</sup>

Entre los judíos la frase de Exodo 19:6 recibía diversas interpretaciones: un reino cuyos subditos son sacerdotes, un sacerdocio con cualidades reales, una nación donde todos son reyes y sacerdotes a la vez, etc. Un tǎrgum judío reza: "seréis reyes ante mí, adornados con corona, y sacerdotes celebrantes y una nación santa". Según el rabino Eliezer, en el siglo venidero los judíos no serán pobres sino príncipes. Entonces pregunta: si serán reyes, ¿van a oprimir? No,

<sup>25</sup> La preposición *en* es un hebraísmo para precio; cf. 1 Cr 21:24.

<sup>26</sup> Sobre esta frase, en el contexto del éxodo y la obra redentora de Jesús, ver bajo 5:10

responde Eliezer, porque dice que serán sacerdotes. Pero si son sacerdotes, ¿serán itinerantes? No, porque dice que serán concejales.<sup>27</sup>

Estos títulos implican una correlación teológica entre la realidad política (reinado, reyes; cf. Is 9:6s.) y lo religioso y cívico (sacerdotes para Dios). La teología bíblica no tolera ningún divorcio entre lo sagrado y lo secular (cf. Ap 21:22), entre espiritualidad e historia. El "soberano de los reyes de la tierra" (1:5) nos ha hecho reyes, y el Sumo Sacerdote nos ha hecho "sacerdotes al servicio de Dios su Padre".

A estos sustantivos (reyes, sacerdotes) otros pasajes añadirán verbos activos que describen las funciones que nos corresponden como reyes y sacerdotes. Según Apocalipsis 5:10 los fieles "reinarán sobre la tierra". El que ejerce la soberanía sobre todos los reyes de esta tierra nos promete "autoridad sobre las naciones" (2:26) y nos hará sentar con él en su propio trono, como él está sentado en el trono de su Padre (3:21).

Como en Apocalipsis 1:6, la descripción del milenio combina las funciones gubernamentales, judiciales y sacerdotales de los creyentes vencedores: los mártires se sentarán en sus tronos para juzgar, reinarán con Cristo, y serán sacerdotes de Dios y de Cristo (20:4, 6). Es llamativo el paralelo entre 20:6 ("reinarán con él mil años") y 22:5 ("reinarán por los siglos de los siglos"). Aparecemos aquí como el "equipo de gobierno" del Cordero contrapuesto al régimen nefasto del dragón, quien tiene también su bestia (poder político; reyes) y su falso profeta (poder religioso; sacerdote del culto al emperador). Nuestra participación en el "testimonio" de Cristo nos hace ser una contracultura en medio de la idolatría del mundo, porque el Cordero es nuestro único Señor y Rey.

De estos pasajes se hace evidente que los cristianos tenemos un gran futuro político. Desde ahora nos corresponde ser fieles a las exigencias históricas del "Reino de Dios y su justicia" (Mt 6:33). Nuestra oración por el cumplimiento de la voluntad de Dios "en la tierra como en el cielo" comienza por nuestras propias tierras afroindioamericanas donde Dios nos ha puesto como los embajadores de su reconciliación (2 Co 5:20) y los forjadores de su *shalom* (Mt 5:9; cf. Is 9:6s.).

Como sacerdotes, gozamos de acceso a la presencia de Dios y estamos llamados a una doble representación: representar a Dios ante la humanidad y representar a la humanidad ante Dios. La tradición de Sinaí (Ex 19:6) ya enseña que todo el pueblo es sacerdotal; en Qumrán también creían que toda la comunidad escatológica era santa y sacerdotal (O. Betz). Según el Nuevo Testamento todo creyente cristiano es sacerdote en Jesucristo, nuestro Supremo Sacerdote. A Jeroboam se lo acusó de que "a cualquiera que deseaba ser sacerdote de esos santuarios, él los consagraba como tal" (1 R 13:33), aunque

<sup>27</sup> StrB (111:789); Aune (1997:47ss.).

no fueran de la tribu de Leví. Cristo, en cambio, ha transformado lo más débil y menospreciado de este mundo (1 Co 1:26-28) en reyes y sacerdotes.

En el trasfondo de esta segunda estrofa cristológica está el Exodo: por su puro amor (Dt 7:6-8) el Señor nos ha liberado mediante la sangre del Cordero, para constituirnos en su pueblo escogido, linaje real y sacerdocio santo.<sup>28</sup> Así la primera estrofa cristológica tiene la estructura básica de la Semana Santa (1:5a: cruz, resurrección y ascensión), mientras la segunda se modela en el paradigma exodiano. La tercera estrofa añadirá la dimensión escatológica\* del retorno del Señor en gloria y poder (1:7).

La doxología culmina con una doble adscripción honorífica a Cristo: "que la gloria y el poder sean suyos para siempre. Amén" (1:6b VP; cf. Dn 7:14). Esta primera doxología del Apocalipsis, de contenido estrictamente cristológico, acentúa desde el inicio la marcada concentración cristocéntrica del libro. A partir de esta primera doxología las siguientes irán aumentando en extensión, intensidad y belleza. Igual que otros aspectos del libro la adoración en el Apocalipsis va *in crescendo* de capítulo en capítulo, muy estéticamente estructurada y comparable con un tema musical de alguna sinfonía de Beethoven.

Después de esta doxología y su amén, Juan vuelve a completar su cristología con el aspecto principal que faltaba, crucial para todo el argumento del libro: la futura venida del Señor (1:7). Nuevamente construye la estrofa en tres componentes: el hecho de su venida, la visibilidad de su venida (cf. Hch 1:11) y la lamentación de sus enemigos, todo seguido por un doblemente enfático "Sí, amén".

Las nubes eran un símbolo natural para el "transporte" de los seres celestiales. Dios "cabalga en los cielos... entre las nubes" (Dt 33:26; Sal 68:4, 33); las nubes son sus "carros de guerra" (Sal 104:3). En la visión de Daniel 7, el Hijo de hombre surca los cielos sobre las nubes para presentarse delante del "Anciano de días" (7:13) y quitar el poder a los imperios opresores para dárselo al pueblo de los santos. En la tradición intertestamentaria, esto se transformó en una venida del Hijo de hombre en las nubes, no a la corte celestial (como en Daniel) sino a la tierra (cf. Mt 26:64).

La nube significaba también la presencia y la revelación de Dios, como ocurrió por ejemplo con su pueblo en el desierto (Ex 13:21), en Sinaí (Ex 19:9), y llenando el tabernáculo (Ex 40:38) y el templo (1 R 8:10). Después la tradición judía hablaría de la *Shekiná*, la nube de gloria. La nube también significaba juicio (Is 19:1; Sal 18:10-18).

En los relatos de la transfiguración (Mt 17:5) y de la ascensión de Jesús es probable que la nube que "lo ocultó de su vista" (Hch 1:9) pueda entenderse como esa representación densa de gloria divina. De la misma manera que en

<sup>28</sup> La tradición del éxodo está presente ya en el lenguaje del "Yo soy" en 1:4, como referencia a la zarza que ardía.

la nube Cristo se "reincorporó" en su condición eterna, también desde la nube (Le 21:27) iniciará su retorno con poder y gloria a esta tierra.

Las dos frases que siguen, de Zacarías 12:10, son clásicas en las descripciones de la *pantsia*\*. Según el profeta la justicia de Yahvé será vindicada cuando sus enemigos miren a "aquel a quien traspasaron: harán lamentación por él como lamentación por hijo único" (BJ).<sup>25</sup> Su triunfo será exhibido públicamente; hasta sus enemigos, llenos de lamento, tendrán que presenciarlo. El cuarto Evangelio aplica este texto a la crucifixión (Jn 19:37), pero Mateo 24:30 y Apocalipsis 1:7 lo vinculan con Daniel 7:13 para ensalzar la manifestación gloriosa de la victoria de Cristo. Eso no concuerda fácilmente con la idea de una "venida secreta" del Señor; más bien, su sentido depende de que sea pública. Tampoco se les hubiera ocurrido a los lectores originales preguntarse cómo todos los seres humanos podrán verlo si la tierra es redonda. Ni entendían tan literalmente la expresión "todo ojo" ni se preocupaban por la redondez del globo terráqueo.

La introducción del Apocalipsis termina con una solemne palabra viva y personal del Señor (1:8), en la que él se identifica para dar su aval al mensaje del libro. Nuevamente esta revelación de sí mismo tiene una estructura triple. Un enfático "yo soy" (*ego eimi*, en primera posición, que significa "yo, y ningún otro") introduce la solemne proclamación y trae también un eco de una de las versiones griegas del YHWH. Específicamente se declara Alfa y Omega, "el que es y que era y que ha de venir", y el Todopoderoso (*pantokratór*).

Alfa y Omega eran la primera y la última letras del alfabeto griego, correspondientes a Alef (A) y Tau (T) del hebreo. Los rabinos usaban esta expresión para la eternidad de Dios o para expresar totalidad. Decían, por ejemplo, que Adán violó la Ley de Dios, y que Abraham la cumplió desde A hasta T.<sup>30</sup> Decían también que Dios bendeciría a Israel de A hasta T pero castiga los pecados solo de *Waw* (sexta letra) hasta *Mem* (undécima y central letra del alfabeto hebreo).<sup>31</sup> Señalaban que el vocablo "verdad" (hebr. *AMT*, pronunciado *emet*) se constituía de la primera, central y última letras del alfabeto; concluían, de acuerdo con Isaías 44:6, que esas tres letras eran el sello del Señor y revelaban que "Dios es todo en todo". Hacían otros juegos con otras formas parecidas como *AT*(del hebreo) e *IA W*(del griego) para sacarles significado teológico.<sup>32</sup>

Esta primera afirmación viene acompañada por una solemne fórmula de revelación divina: "dice el Señor Dios". La expresión es especialmente típica

<sup>25</sup> En el contexto de Zac 12, los rebeldes que después se lamentarán son de la misma casa de Israel, actuando en contubernio con los líderes del pueblo.

<sup>30</sup> Barclay (1975:49s.); Charles (1920:1:20). "El alef está a la cabeza de las letras, el mem en el centro y el tau al final; por eso dice yo soy el primero y el último" (StrB 111:789).

<sup>31</sup> R. H. Charles en Hastings (1899-1904:1:70).

<sup>32</sup> Farrer, (1949:264); H. Lilje (1957:46).

del profeta Ezequiel (6:3, 11; 7:2; etc.) y sirve para reconfirmar la autoridad profética del mensaje. Después sigue la segunda afirmación divina, igual que en 1:4: "el Siendo" y "el era" y "el Venidero". La repetición culminante de este solemne título divino aporta unidad y simetría a toda la introducción.

La tercera atribución, el Todopoderoso (*ho pantokrátór*), es especialmente significativa. Era una palabra griega tardía compuesta (de *pas*, todo, y *krateó*, poder) que aparece en papiros e inscripciones. Es frecuente en la LXX para traducir "Señor de Sabaoth", pero en el Nuevo Testamento aparece sólo en 2 Corintios 6:18 y nueve veces en el Apocalipsis.

En las monedas y esculturas del Imperio Romano, se solía representar al emperador sentado encima del globo, o con el globo en sus manos o debajo de sus pies.<sup>33</sup> Con el tiempo esta representación llegó a conocerse en el arte como "un Pantocrator" y en el arte cristiano (especialmente en el romanesco) se aplicaba a Jesucristo como Señor omnipotente.

En Inglaterra, en la coronación del rey, se le presenta al soberano un globo de oro con una cruz encima y se le dice: "Cuando mires esta esfera colocada bajo la cruz, recuerda que todo el mundo está sujeto al poder y al imperio de Cristo, nuestro Redentor" (F. F. Bruce 1961:71). Antes de Cristo ninguna nación había podido resistir a Roma, pero Roma no pudo vencer al Cordero que fue crucificado por amor de nosotros. "Has vencido, oh Galileo" es la exclamación atribuida, con poca base histórica pero mucha verdad teológica, a Julián el Apóstata, último emperador romano oficialmente pagano.

### ¡CON MUCHA RAZÓN LO LLAMAN EL TEÓLOGO!<sup>34</sup>

Generalmente se lee el Apocalipsis con la obsesión de identificar cada acontecimiento futuro que real o supuestamente predice. Por ese error antiexegético se pierde la riqueza teológica del libro. Es cierto que el Apocalipsis anuncia realidades futuras, pero es mucho más que una simple colección de predicciones. Es un libro profundamente teológico, maravillosamente rico en sus enseñanzas doctrinales sobre la gloria de Dios, la persona y obra de Cristo, la salvación y la misión de la Iglesia. Su teología incluye una impresionante teología de la historia y lo que podríamos llamar una ética teológica de lo político y socioeconómico. Por medio de visiones,

<sup>33</sup> Justo L. González (1978:43).

<sup>34</sup> Deissmann (1903:23 lss.; 1923/1965:352) afirma que el título de "teólogo" atribuido después a Juan fue derivado del culto imperial de los siglos 2 y 3, en que los *theologi* eran dignatarios bien conocidos en AsiaMenor (Pérgamo, Esmima, Efeso). Se los llamaba también *humnódoi* y "heraldos de dios" (*kéruka*). Juan Crisóstomo (*Oral* 36) describe a Juan de Patmos como *theologon theou kai kérika*, heraldo del único Dios verdadero que le canta una nueva oda.

himnos, cartas y enseñanzas, el autor va comunicando esa vasta visión teológica.

Ser teólogo es primero que nada vivir la fe integral y coherentemente inmerso en la propia realidad histórica. Ser teólogo es vivir desde una profunda visión de Dios. Juan de Patmos era todo un teólogo. Ser teólogo no es necesariamente ser teólogo sistemático. Juan era un teólogo intuitivo y hasta impulsivo, pues la realidad de Dios era el impulso motriz de toda su increíblemente creativa intuición espiritual.

### *¡Y UN TEÓLOGO QUE SE METE EN POLÍTICA!*

El contexto en que Juan recibió sus revelaciones y la crisis a la que respondía fueron radicalmente políticos, y el mensaje del libro lo es también. Al ir estudiando el Apocalipsis, veremos frecuentemente que el autor denuncia proféticamente las realidades políticas, económicas y sociales del Imperio Romano de la época.<sup>35</sup> Muchas veces esos detalles históricos serán valiosas claves hermenéuticas\* para encontrar el sentido del texto.

Las más de las veces estas dimensiones cruciales se nos escapan, tanto por desconocer la historia del Imperio Romano como también por malentender la naturaleza del género literario del Apocalipsis. La manera tradicional de leer este libro, desconectándolo casi totalmente de su contexto político y socio-económico, es la mayor causa de nuestras dificultades y errores al intentar entenderlo. Correspondientemente, aprender a leerlo "políticamente" dentro de su propia realidad será la mayor ayuda para superar esa barrera.<sup>36</sup>

Sin duda nuestras iglesias deben escuchar hoy "lo que el Espíritu dice a las iglesias", pero el mensaje del Espíritu jamás puede estar desconectado de las dolorosas realidades de nuestro continente hoy. Tampoco las interpretaciones ahistóricas y apolíticas podrían ser fieles al Espíritu que inspiró este libro tan profético dentro del contexto del imperialismo de su época.

El libro del Apocalipsis va a darnos pautas valiosas sobre dos preguntas muy pertinentes para las comunidades cristianas de Asia Menor como para las de nuestra América hoy. En primer lugar, ¿cómo deben responder los cristianos a las situaciones políticas? Esto será especialmente significativo ya

"Quizá nos sorprenderá pensar en Juan como "metido en política", debido a nuestra manera tradicional de leer el Apocalipsis y de relacionar fe y política. Sin embargo, un análisis exegético del libro, en el contexto del imperialismo romano, muestra que de hecho es un escrito profunda y polémicamente político. Cf. J. Stam (1978/1979), "El Apocalipsis y el Imperio Romano".

<sup>36</sup>Con esto no queremos proponer una lectura exclusivamente política (reduccionismo sociopolítico). Bien ha dicho Leonardo Boff que "todo es político, pero la política no es todo".

que Juan era un connotado líder de la Iglesia, que prácticamente hablaba en nombre de la comunidad eclesial y, aún más, en nombre de Dios. En segundo lugar y más específicamente, ¿cómo ser cristiano en un contexto imperialista? ¿Cuál debe ser el testimonio fiel bajo sistemas opresores? Un estudio cuidadoso del libro mostrará que estos problemas, lejos de quedar fuera del pensamiento de Juan, eran el marco de referencia de todo su mensaje y un aspecto muy importante del libro. Son también el contexto definitivo de América Latina, igualmente inseparable de nuestro testimonio fiel hoy día.

La teología de la política en el Apocalipsis parte de la premisa básica de todo el libro: ¡Jesucristo es el Señor! Ese señorío abarca cielo y tierra, eternidad e historia, Iglesia y mundo. En términos políticos se trata del problema del poder. Este primer capítulo introduce una especie de "cristología del poder político" que correrá por todo el libro. Jesucristo es el soberano de los reyes de la tierra, incluyendo al poderoso Domiciano que tenía preso a Juan, como también a Stalin, Pinochet, Reagan y demás gobernantes modernos. Es el *Pantokratór* a quien pertenece todo poder e imperio. Y Cristo comparte su poder con nosotros, haciéndonos reyes y sacerdotes y prometiéndonos autoridad sobre las naciones.

Juan entendía muy claramente la responsabilidad social y económica que esta fe involucraba, y nos desafía a manifestar esa misma fidelidad valiente en nuestro mundo hoy. El señorío del Cordero nos llama a seguirlo dondequiera que vaya, sin claudicar, en su actuar histórico y salvífico aquí y ahora.

Sólo con lo que Juan afirma en estos primeros versículos de su libro entra en confrontación directa con la ideología oficial del Imperio Romano. Si Jesucristo es el Señor, el emperador no puede ser Dios ni podemos rendir culto a los ídolos del sistema. Eso nos coloca ineludiblemente ante la cuestión ética de nuestra propia respuesta frente a las ideologías oficiales que han prevalecido en América en nuestros tiempos: el nacionalismo (ideología de la Seguridad Nacional), la guerra fría, el consumismo y el culto al confort, etc. ¿Qué significa vivir proféticamente hoy ante los cultos e idolatrías del sistema? El Apocalipsis, lejos de motivar alguna evasión de estas realidades, nos obliga a hacerles frente y nos da orientaciones importantes para saber responder.

#### NO PODEMOS SERVIR A DIOS YA MAMÓN

El prólogo del Apocalipsis, con sus dos referencias al "Yo soy" (1:4, 8), introduce la fuerte veta yahvista del Apocalipsis. En el nombre de Yahvé los profetas habían tronado contra las idolatrías de su época. La negación del yahvismo no consistía en el ateísmo, que prácticamente no existía en

tiempos bíblicos, sino en la idolatría, precisamente la gran tentación en tiempos de Juan y en los nuestros (culto al sistema, a los automóviles y los aparatos eléctricos, la ciencia y la tecnología, y aun a la democracia y el capitalismo).

Aunque Israel se fundamentó en la fe yahvista de Moisés, después de establecerse en Canaán cayó en un proceso que se ha llamado "baalización del yahvismo". A menudo los israelitas no negaban explícitamente a Yahvé; más bien mantenían el culto, el lenguaje y todas las formas externas de una aparente "ortodoxia". Pero detrás de esa fachada, lo que practicaban era realmente el baalismo; su apariencia de fe sólo disfrazaba su idolatría.

El cristianismo moderno parece haber pasado a veces un proceso similar. Manteniendo toda la retórica y las apariencias de fidelidad, ha pasado por procesos de "baalización" que podrían llamarse también una "mamonzación del cristianismo". Basta observar el materialismo práctico de muchos evangélicos y el muy difundido culto al éxito y al poder, al dólar y a las estadísticas en nuestras iglesias,<sup>31</sup> la frecuente identificación del evangelio con el "American Way of Life" y "nuestros sagrados valores occidentales" (garrafal absurdo y blasfemia), para darnos cuenta de nuestro "cautiverio babilónico", como dijera Martín Lutero. También hoy Juan diría a las iglesias de América: "Queridos hijos, apártense de los ídolos" (1 Jn 5:21).

### SER TESTIGO SIGNIFICA PONER LA VIDA(1 JN 3:16-17)

Ante los desafíos y amenazas de su tiempo, la respuesta que Juan plantea se resume como "testimonio".<sup>32</sup> La tarea del creyente es ser "testigo fiel" hasta las últimas consecuencias, hasta la muerte misma, igual que su Señor (1:5). Hoy día se suele entender "testificar" como hablar de Cristo y explicar a otros el plan de salvación. Eso sin duda es el deber y el privilegio de todo cristiano, pero el Apocalipsis define "testimonio" como algo mucho más profundo y costoso. En el Apocalipsis "ser testigo" es vivir la fe con total integridad y entrega, dispuesto a ser fiel hasta la muerte.<sup>39</sup> "El sentirse tocado por el testimonio de Jesús pone al afectado al servicio de este testimonio", escribe el biblista alemán Lothar Coenen. "Esa *marturia* inserta en la vida de Cristo a aquel que es atrapado por ella".<sup>40</sup>

<sup>11</sup> Las siete cartas de caps. 2 y 3 tendrán mucho que decirnos respecto del culto al éxito y el poder en las iglesias.

<sup>18</sup> Gr. *marturia* 1:1-2, 9; cf. 6:9; *martus*, testigo, 1:5.

"Ap 1:5; 6:9; 11:3; 12:4, 11, 17; 17:6.

<sup>40</sup> Coenen IV:261. Cf. Blaise Pascal: "Creo en testigos que se dejan degollar"; y el concepto de "el testigo" en Soren Kierkegaard.; ver Geffré, 1984:110-112.

Hoy también nuestro deber y tarea es dar testimonio fiel en tiempos de tribulación, de pruebas y persecuciones, de lucha contra la idolatría. Ser testigo es jugar el todo por el todo y dar hasta la vida por la verdad del evangelio. Como en tiempos de Juan, ser testigo es vivir con inquebrantable tenacidad entre las luchas de hoy y el Reino que esperamos (1:9\$ sin conformarnos nunca al sistema egoísta y opresor que nos rodea (Ro 12:1 s.). Ser testigo es poner toda la vida detrás de la verdad del evangelio que profesamos (Mt 16:24).

Al asumir esa tarea en nuestra América a finales del siglo 20, veremos que los peligros, amenazas y tentaciones que confrontamos son en el fondo sorprendentemente similares a los de las comunidades juaninas a finales del siglo 1.

Ser testigo es tener fe. La fe es mucho más que creencia: ¡es entrega, osadía, gozo, tenacidad! El poeta F. Almeida expresó con gran fuerza lo que el testimonio y la fe significaban para Juan de Patmos y el espíritu testificativo que quiso despertar en sus comunidades:

La fe no se arrastrarse yergue.

La fe no se lamenta, testifica.

La fe no pide, da.

La fe no. llora, canta.

La fe no atemoriza, infunde valor.

La fe no presagia males, disipa temores.

La fe no se arrincona, sale al campo de batalla.

La fe no siembra el derrotismo, anuncia victoria.

### *Apéndice: "El Cristo de Velázquez" de Miguel de Unamuno<sup>41</sup>*

Tú, Adán de gracia,  
carne de padre pecador, tomando  
virgen la diste de la cruz al lecho,  
y engendraste al morir. Cristo, tu muerte  
fue lo que te hizo padre de la vida...  
¡Sin Ti, Jesús, nacemos solamente  
para morir; contigo nos morimos  
para nacer y así nos engendraste.

¡Del Calvario en la cima un agujero  
picó la cruz al ser plantada en tierra,

<sup>41</sup> Ver Roberto Lazear, 1979:287, estrofa 74; 284, estrofa 73; 303s., estrofa 78; 306, estrofa 79; 311, estrofa 80; 259, estrofa 66.

ombligo por donde entra a nuestra madre  
tupida de dolor, sangre de Dios!

Eres Tú de los muertos primogénito,  
Tú el fruto, por la muerte ya maduro,  
del árbol de la vida que no acaba,  
del que hemos de comer si es que quisiéremos  
de la segunda muerte vernos libres.  
Pues Tú a la muerte que es el fin has hecho  
principio y soberana de la vida...  
¡Tú, Cristo, con tu muerte has dado  
finalidad humana al Universo  
y fuiste Muerte de la muerte al fin!

...fue tu muerte  
salud y sanidad y lozanía...  
Sin tocar suelo has muerto, Caballero  
del eterno perdón, firme jinete  
de tu cruz a la grupa...  
A tierra  
volviste sano, cual surgiste de ella,  
y entero, sin romperla ni mancharla;  
virgen la hizo tu muerte y la hizo madre.

...Te pusiste  
a la puerta del reino de la Muerte,  
al tocar tu cadáver, Eliseo,  
vuelven a vida los que ya vivieron:  
que es de final resurrección la cuna  
tu leño, antaño de la Muerte féretro.  
Tú con tu muerte afirmas nuestra vida;  
tu silencio es un sí que llena el cielo...  
y tu muerte en el leño fue la prenda  
de la resurrección de nuestros cuerpos.

## II

# PRIMERA PARTE: VISIONES DEL SEÑOR (1:9-5:14)

### A. PRIMERA VISIÓN DEL SEÑOR: REVELACIÓN Y VOZ DEL HIJO DE HOMBRE (1:9-3:22)

Después de su elocuente prólogo, un domingo en Palmos, Juan procede a compartir la experiencia estremecedora que lo llevó a redactar su libro. Lo escribe porque el Señor de señores le manda escribir. Lo escribe porque el Hijo de hombre, que había muerto hacía seis décadas pero había resucitado y se había sentado a la diestra de Dios Padre, se le apareció en medio de los candelabros. Lo escribe porque su pueblo necesita urgentemente una renovada y vigorosa visión de Dios y de la historia.

## I. ¡Cristo vive y está presente! (1 s9-20)

### a. Un pastor preso ve a Cristo (1:9-11)

**"Yo, Juan, hermano de ustedes y compañero en el sufrimiento, en el reino y en la perseverancia que tenemos en unión con Jesús, estaba en la isla de Patmos por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús.<sup>10</sup>En el día del Señor vino sobre mí el Espíritu, y oí detrás de mí una voz fuerte, como de trompeta," que decía: "Escribe en un libro lo que veas y envíalo a las siete iglesias: a Efeso, a Esmima, a Pérgamo, a Tiatira, a Sardis, a Filadelfia y a Laodicea."**

Los autores apocalípticos solían comenzar por atribuir sus obras a alguna figura famosa del pasado para ganar autoridad y credibilidad. En contraste marcado, el autor del Apocalipsis se presenta sin más como alguien bien conocido por sus lectores: "Yo, Juan, hermano de ustedes". No pretende otra autoridad que ésta. Es significativo que tampoco se presenta como apóstol,

obispo, ni con ningún otro rango ni distinción. Su credibilidad nace de su relación personal con el Señor y de su solidaridad con la comunidad.<sup>1</sup>

Juan sigue con una triple especificación de esa solidaridad. Primero, él es copartícipe con ellos en las duras pruebas que sufren; él mismo ha sido exiliado por las autoridades. Pero en medio de esas luchas comparte con ellos otra realidad mayor que todo lo que se les pudiera contraponer: son compañeros en el Reino, lo cual probablemente debe verse como futuro (la esperanza del Reino venidero) y como presente (Cristo reina ya y desde ahora participamos de alguna manera en su victoria). Esto no sólo da a la pequeña comunidad una inmensa dignidad e importancia histórica; también alimenta poderosamente su fe para que se mantengan firmes en la tenacidad que ya tienen en Jesús. La frase "en Jesús" parece calificar la triple solidaridad: estar en Cristo es siempre sufrir con él (Fil 1:27), pero también reinar con él (2 Ti 2:12; Hch 14:22) y, mientras tanto, entre las luchas presentes y las esperanzas futuras, perseverar ineludiblemente en esa tenaz fidelidad que comparten en Cristo, el "testigo fiel" hasta la muerte (1:5; cf. Heb 12:1-4).

La traducción "paciencia" (RVR) para *hupomoné* (1:9) es demasiado débil y pasiva en este contexto. El sustantivo corresponde al verbo *hupomenó*, que significa: quedarse, mantenerse firme, resistir, perseverar.<sup>2</sup> En griego clásico su sentido literal era permanecer, no retirarse ni resquebrajarse, defender su posición asignada (a menudo en sentido militar); se traducía también por "obstinación" (LSJ 2:1889s.). En Testamento de Job 4:10 la *hupomoné* de Job se compara con la de "un atleta luchador que soporta muchos trabajos" hasta alcanzar la corona (cf. Heb 12:1 ss.; Coenen 2:457). Según 4 Macabeos 1:11 (cf. 9:30), "por su perseverancia (*hupomoné*) vencieron al tirano" (*nikésaníes*: cf. los "vencedores" de Ap 2-3, por su "fidelidad tenaz"). También San Ignacio, camino a su martirio, habló de esa constancia: los tralianos eran "incomovibles en su *hupomoné*" (*Tral* 1.1); en su carta *A los Efesios* 3.1 dice: "debo ser ungido como atleta con *hupomoné*" (cf. *Esm* 12.2; *Rom* 10.3; *Pol* 3.2).

Este sustantivo y su correspondiente verbo tienen diversos sentidos en el Nuevo Testamento: quedarse (Le 2:43; Hch 17:14), soportar (Heb 12:2s., 7), perseverar (Ro 5:3; 15:4s.; 2 Ts 3:5; Heb 12:1), ser constante (Ro 8:5; 1 Ti 6:11), resistir (2 Ti 2:12; Stg 1:12 NVI), mantenerse firme (Mt 10:22; 24:13) Muy frecuentemente aparece como aquí junto con *ihlipsis* (persecución: Ro

<sup>1</sup>Aune (1997:75.1 15) analiza este "lenguaje de la igualdad social".

<sup>2</sup>Coenen 111:238-242; *NIDNTT* 11:772-776; Kittel IV:581-588; Aune 1997:76. Según F. Hauck (Kittel IV:581s.), estos vocablos "incluyen una activa resistencia valiente a ataques hostiles", por lo que Aristóteles y los estoicos clasificaban la virtud de *hupomoné* junto con las de *atidreia* (hombria, valentía) y *karteria* (fortaleza): Aristóteles, *EtNic* 3; *EtEud* 3; Kittel IV:581s.; Aune (1997:76). Cf. *4 Mac* 1:11. Sobre "la paciencia revolucionaria" cf Myers 1988:169-174, 324-327.

<sup>1</sup> D. Hill (1972:321) sostiene que *hupomeinas eis telos* en Mt 24:13 significa "perseverar con propósito ... sin resquebrajarse" hasta lo último más que "hasta el fin".

5:3s.; 8:25; 12:12s.; 2 Co 6:4) y *basileia* (Reino: 2Ti 2:12). Aunque la traducción griega del Antiguo Testamento prácticamente no la usó en el sentido de "resistencia", el contexto del libro del Apocalipsis y su argumento general hacen más probable que Juan, igual que los autores clásicos, 4 Macabeos, San Ignacio y otros, la entienda como resistencia activa al mal.<sup>4</sup>

Fiel a este sentido del término, González Ruiz traduce 1:9 con "reino y resistencia".<sup>5</sup> Quizá la mejor traducción sería "firmeza", "tenacidad" o "fidelidad tenaz". Juan está pidiendo a sus lectores, más que un pasivo "aguante" bajo los golpes enemigos, una "resistencia activa" al sistema imperialista. El mismo denuncia agresiva y sistemáticamente al Imperio Romano e incita a la desobediencia civil.

Para terminar de identificarse Juan procede a determinar su situación doblemente. En primer lugar se ubica en lo geográfico: "estaba en la isla de Patmos", una de las Espóradas, a unas 37 millas al suroeste de Efeso. Tácito nos informa que los romanos utilizaban estas pequeñas islas del mar Egeo para deportación de sus enemigos políticos." Según Tertuliano, la sentencia contra Juan fue de *relegatio in insidiam*, menos severa que la de *deporlatio*? Juan aclara que está en Patmos por causa de la Palabra de Dios (su mensaje profético) y del testimonio de Jesús (su compromiso cristiano). Posiblemente la frase "testimonio de Jesús" (cf. 1:2) sugiera la idea de martirio: Jesús, "el testigo fiel" (1:4; cf. 2:13), puso su vida por el mensaje del evangelio, y Juan también arriesgó todo y por eso está preso.<sup>8</sup> Fue sentenciado por causa de su actuación profética y por "la insistencia del profeta en proclamar el señorío de Cristo contra las pretensiones de otros señores".

Por haber sufrido condena y castigo a manos del poder romano, Juan era lo que poco después se iba a llamar un "confesor": un *martus* que ha dado testimonio (*marturia*) ante las autoridades pero sin haber perdido la vida. En

<sup>4</sup> El sustantivo *hupomoné* se usa en 4 Mac 1:11; 7:9; 9:8, 30; 15:30; 17:4, 12, 17, 23, siempre en relación con la persecución y el martirio (cf. 17:10, "*mejri thanatou tas basanoits hupomeinantes*", "resistiendo torturas hasta la muerte"). Según Plinio, la mayor ofensa de los cristianos era su "*pertinaciam et inflexibilem obstinationem*" (equivalentes de *hupomoné*; Ep 10.96.3, ver Thompson 1990:131). Policarpo (FU 8.2) llama a los cristianos a imitar "la firmeza de Jesús" (*hupomonés autou*) "si sufrimos por su nombre" (*ean pasjomen día ta onoma autou*) cf. Ap 2:3)..

¡También Richard (1994:69); Schüssler-Fiorenza (1985:191); Bauckham (1993A:217); Thompson (1990:131). NVI traduce *hupomoné* como "resistir" en 2 Ti 2:12 y Stg 1:12.

<sup>5</sup> Ann 3.68; 4.30; 15.71; cf Juvenal, *Sal* 1.73; 6.563s.; 10.170; ningún pasaje menciona a Patmos específicamente. Una tradición de dos siglos después afirma que Domiciano condenó a Juan a trabajos forzados en las canteras al norte de Patmos (Victorino de Pettau, en su comentario sobre el Apocalipsis).

<sup>7</sup> De praescr Haer 36.

<sup>8</sup> Según Ap 6:9, los mártires murieron "por causa de la palabra de Dios y por mantenerse fieles en el testimonio (*marturia*)". En el mismo sentido, Juan estaba exiliado por su *marturia lesou*. Todo el pasaje se caracteriza por una teología del Siervo Sufriente.

"González Ruiz (1989:82). Debe reconocerse que hay otras interpretaciones también de "lapalabra de Dios y del testimonio de Jesús", que no carecen de validez.

e! Apocalipsis comenzamos a ver la transformación de los términos "testimonio", "confesión" y "paciencia" debido a la consagración radical de los cristianos. Desde Palmos Juan escribe como un "confesor", con la autoridad intrínseca que le confiere su "testimonio".

En segundo lugar Juan se ubica en su situación espiritual en Cristo: "En el día del Señor vino sobre mí el Espíritu". Estar *en pneumati* es la condición normal del cristiano (Ro 8:9), pero Juan usa la expresión, con el verbo *egenomén*, para la idea de "entrar en éxtasis" (también 4:2; cf. 17:3; 21:10, "llevar en espíritu"), o sea, estar en condición de recibir una revelación divina.

Esto le pasó, dice Juan, en el día del Señor, sin duda el domingo. Juan usa aquí el adjetivo *kuriakos* ("señorial"), que en el Nuevo Testamento aparece una sola vez más, en 1 Corintios 11:20, para la celebración eucarística ("la señorial cena"), pero que era muy común para referirse al emperador.<sup>10</sup> El mismo adjetivo aparece en una carta de Ignacio de Antioquía: los primeros cristianos dejaron el sábado, "viviendo según el domingo (*kala kuriakén*), día en que también amaneció nuestra vida" (*Magn* 9.1). Al señalar que la visión le vino un día del Señor, Juan bien podría estar pensando con nostalgia en la comunidad reunida en tierra continental y en el culto que hubiera querido compartir con ellos. Pero Dios va a darle una celebración mucho más gloriosa ahí mismo en Patmos. Aquí está implícito el énfasis litúrgico presente anteriormente en la doxología de 1:4-8 y que se va a sentir en todo el libro, especialmente en Apocalipsis 4-5.

En la soledad de Patmos, Jesucristo interrumpió el silencio de Juan con una voz majestuosa como de trompeta. Cuando menos lo esperamos el Señor puede venir a hablarnos. La figura de la trompeta, primer instrumento musical que aparece en el Apocalipsis, es clásica en las teofanías\* bíblicas (Ex 19:12-19; Heb 12:19). En el mundo antiguo, que carecía de mejores medios de comunicación, la trompeta era el instrumento del heraldo que proclamaba los anuncios y noticias.

La voz le manda escribir en un libro lo que va a ver, pues su "mensaje profético" sería abierto para todo el pueblo de Dios. Entonces, como pastor que era, tenía que enviarlo a las siete iglesias de Asia mencionadas ahora con sus nombres.<sup>11</sup> Aunque este pasaje tiene ciertas características de un relato de vocación profética, es más bien la asignación de una tarea específica (cf. Ap 10; Aune 1997:70). Evidentemente Juan ya había sido profeta y no tenía necesidad de incluir el relato de su vocación en su libro.

<sup>10</sup> G. Adolf Deissmann (1903:217-219). Siguiendo a Mommsen, Deissmann muestra que en Asia Menor y Egipto el primer día de cada mes se llamaba *Sebaste*, día de su majestad (el *kurios*). Ante esta expresión del culto al emperador, los cristianos designaron el primer día de cada semana como *he kuriaké hémera*, "el señorial día".

<sup>11</sup> La identificación que Jesús hace de sí mismo en 1:11 como "el Alfa y la Omega, el primero y el último" (RVR) carece de base adecuada en los manuscritos griegos.

Sorprendido por la voz, se vuelve súbitamente y ve a Jesús, glorioso y poderoso, de rostro luminoso y rodeado de siete candelabros encendidos. Debe haberlo encandilado la brillantez de esa visión. Primero Juan *oye*, después *ve*. En una isla penal, *oír* una voz de trompeta y ver una visión que brillaba más que el sol del mediodía! Ahí podemos descubrir el secreto de la victoria final del evangelio sobre el Imperio Romano. A Un pueblo que oye voces, ve visiones y sueña sueños de tal fuerza y belleza, ninguna tiranía jamás podrá vencer. La visión de Cristo nos hace más que vencedores ante todos los poderes habidos y por haber.

### *JUAN DE PATMOS: PRESO, PROFETA Y PASTOR*

En medio de nuestra convulsionada realidad contemporánea Juan de Patmos nos ofrece hoy un ejemplo inspirador para una pastoral integral. Hoy también nuestra teología, y especialmente nuestra escatología\*, tiene que ser profundamente pastoral, como la de Juan (1:4, 1 I; caps. 2-3). Y no se trata de una pastoral blanda y barata, sino de la pastoral del discipulado radical. Como tal es una pastoral contextual, totalmente enraizada geográfica e históricamente. Es una pastoral de consolación y acompañamiento, pero en clave profética. Actualmente, cuando abundan "pastorales" conformistas, y cuando la palabra "profética" suele limitarse equivocadamente al vaticinio del futuro o a fenómenos carismáticos, el Apocalipsis nos enseña a ser profundamente pastorales y a la vez fielmente proféticos.

### *JUAN DE PATMOS: POETA Y PINTOR*

Juan no estaba en un lugar bello y mucho menos bajo las condiciones en que se hallaba, pero ese día y dentro de esas circunstancias su isla penal se llenó de gloria. En medio de sus prisiones y privaciones, y aun intensificada por ellas, la sensibilidad estética de Juan alcanzó alturas sublimes. En Patmos Juan vio al Señor "excelso y elevado" y "el borde de su manto" llenó la isla (cf. Is 6:1); allí adoró al Señor "en su santuario majestuoso" (Sal 29:2; cf. 27:4). En cualquier lugar en que Dios esté, resplandece una belleza muy especial.

Al escribir su libro Juan logró compartir maravillosamente con sus compañeros y con nosotros toda la gloria de esa experiencia. La poesía lírica de su alabanza y los cuadros surrealistas que dibuja con sus palabras nos dan un dignísimo ejemplo de la hermosura del Señor y su revelación. Debe inspirarnos a rescatar para Cristo, en nuestra propia vida y en nuestro ministerio, aquellos valores estéticos que adornaron el mensaje profético del vidente de Patmos.

JUAN DE PATMOS: REBELDE CON CAUSA

Uno de los temas centrales del Apocalipsis es la fidelidad radical al Señor, aun hasta la muerte. El verdadero cristiano lo es por convicción y no claudica cuando las cosas se ponen difíciles y peligrosas (cf. Jn 10:11-13). Hoy se predica mucho un "evangelio de ofertas", de una gracia barata. El mismo Pedro, después de haber confesado a Cristo tan lúcidamente en su confesión cristológica, quiso echarse atrás cuando la cruz entró en la agenda. Cristo le respondió que esa cruz es un elemento esencial de las buenas nuevas, no sólo para Jesús mismo sino para todo verdadero seguidor del Crucificado (Mt 16:24).

En nuestros tiempos muchos cristianos han pagado con su vida el precio de sus convicciones cristianas. La martirología latinoamericana es abundante, salpicada de sangre de testimonio. Pero muchos otros, especialmente en amplios sectores del protestantismo, han querido hacer de la salvación una oferta barata de seguridad egoísta, sin tener que entregar su vida hasta las últimas consecuencias (1 Jn 3:16-18).

Detrás del mensaje de Juan de Patmos hay un profundo espíritu de protesta frente al mundo que nos rodea. Este libro inquietante no nos permite ser conformistas. Cuando hay que levantar la voz profética, el cristiano verdadero sabrá hacerlo. Cuando es necesario resistir aun hasta la cárcel y la muerte, resistirá con tenacidad evangélica, cueste lo que cueste.

Karl Rahner, en su artículo "Novísimos" (*Sacramentum Mundi*4:920), ofrece un comentario provocativo: "los cristianos deben imprimir su esperanza escatológica ... en las estructuras sociales del mundo (Vaticano II, *Lumen Gentium* 35). Esto significa que también en el terreno social el cristiano no puede ser meramente 'conservador', ya que su esperanza escatológica hace relativo todo estado concreto de la realidad y debe reflejarse también en las estructuras sociales. En efecto, por la esperanza escatológica de los novísimos, que trae Dios mismo, el cristiano es liberado de las potestades y dominaciones del presente eón (Ro 8:35-39), no sólo porque en último término éstas no tienen poder sobre él cuando tolera pacientemente su acción, sino también porque frente a ellas posee un punto firme—hasta la entrega de su vida— para la crítica creadora y para la transformación." Interpretado cuidadosamente, este comentario de Rahner tiene mucho que decirnos.

**b. ¡Patmos se transforma en templo y monte de transfiguración! (1:12-16)**

<sup>12</sup>Me volví para ver de quién era la voz que me hablaba y, al volverme, vi siete candelabros de oro. <sup>5</sup>En medio de los candelabros estaba alguien "semejante al Hijo del hombre", vestido

**con una túnica que le llegaba hasta los pies y ceñido con una banda de oro a la altura del pecho.<sup>14</sup> Su cabellera lucía blanca como la lana, como la nieve; y sus ojos resplandecían como llama de fuego.<sup>15</sup> Sus pies parecían bronce al rojo vivo en un horno, y su voz era tan fuerte como el estruendo de una catarata.<sup>16</sup> En su mano derecha tenía siete estrellas, y de su boca salía una aguda espada de dos filos. Su rostro era como el sol cuando brilla en todo su esplendor.**

El candelabro de oro era uno de los accesorios más hermosos y sagrados del tabernáculo y del templo. Conocido como *menoráh*, era un portalámparas grande de una caña central y tres brazos a cada lado, para un total de siete boquitas de fuego. El tabernáculo de Moisés tenía uno, hecho de un talento de oro (96 libras) labrado a martillo (Ex 25:31-40). En el templo de Salomón había diez candelabros, cinco a cada lado del lugar santo (1 R 7:49), que fueron llevados a Babilonia por Nabucodonosor (Jer 52:19). El templo de Zorobabel volvió a tener un solo candelabro (cf. Zac 4:1-11); Antíoco Epifanes lo robó (/ *Mac* 1:21; 170 a.C.) pero Judás Macabeo lo reemplazó (4:49s.). Herodes hizo otro más grande que fue llevado a Roma en 70 d.C. y aparece en un bajorrelieve del arco de Tito.

En una visión muy original Juan vio siete *menoráh*, probablemente en un circuito parecido a la posición geográfica de cada congregación.<sup>12</sup> Juan ve la Iglesia como luz de la presencia divina dentro de la geografía de Asia Menor, como si fuera un mapa espiritual de la provincia. Suponiendo que cada candelabro tenía siete brazos, como es muy probable, Cristo estaría rodeado de 49 llamas ardientes de luz. Según la tradición judía los candelabros estaban situados para "arder delante del Señor" día y noche (Ex 27:21; Lv 24:2ss.; Ap 4:6; Aune 1997:90).<sup>13</sup> En el culto al emperador se solía alzar también solemnemente la imagen del *kurios* en medio de grandes luces; las excavaciones del templo al emperador en Efeso incluyen un candelabro enorme usado en este tipo de adoración (Lilje).

A ninguna iglesia lectora se le escaparía esta alusión al templo en uno de sus principales muebles. Cada iglesia es el templo del Espíritu Santo; tal vez por eso Juan habla de "los siete espíritus". Pero a la vez los candelabros representan a toda la Iglesia universal, como indica el número siete (1:4). Cuando el Espíritu habla a cualquier congregación local, habla a todas las iglesias (2:7, 11, etc.). Juntas están asidas firmemente de la mano de su Señor

<sup>12</sup> Con sólida base lingüística, D. Aune (1997:62) traduce la frase en 1:12s.,20 como "siete menorahs de oro".

"Dada esa relación entre los candelabros y Dios, la posición del Cristo resucitado en medio de los siete candelabros de oro puede entenderse como una evidencia implícita de su deidad.

(1:16), su principio vital de unidad. La presencia del Hijo de hombre en medio de ellas las une en una sola Iglesia, esposa del Cordero.

Sin embargo, el centro del escenario no son los siete candelabros sino una persona "semejante al Hijo del hombre",<sup>14</sup> rodeado de luz y gloria. No podría dársele a Juan una visión más conmovedora y fortalecedora que esta epifanía del Crucificado, a más de sesenta años de su muerte, resurrección y ascensión. El cuadro concentra en ese Hijo de hombre los mayores simbolismos de la majestad de Dios. Combina características del Hijo de hombre (Dn 7:13), del Anciano de días (Dn 7:9-10, 13,22), y del "hombre vestido de lino" (Dn 10:5-11; 12:6-7; mensajero angelical, quizá Gabriel; para otros, Dios mismo).<sup>15</sup>

La figura de Daniel de "uno semejante al Hijo de hombre" subraya tanto la trascendencia de dicho personaje (se presenta sobre las nubes ante Dios) como también su estrecha identificación con "el pueblo de los santos" (Dn 7:14, 18, 27). Aunque el título parecería señalar su humanidad, todo el énfasis recae de hecho en su carácter trascendental y sobrenatural. Esto es aún más enfático en Apocalipsis 1. Según Farrer (1966:66) este cuadro, más que una glorificación del Jesús histórico, es una manifestación de la eterna gloria divina, personificada plenamente en Jesús. Pero a la vez el Apocalipsis intensifica la profunda solidaridad del Hijo de hombre con su pueblo, llamado a reinar con él sobre los imperios de este mundo.

El significado de este cuadro está más en su conjunto que en los detalles específicos. La túnica larga hasta los pies corresponde a dignatarios de mucho prestigio y en Israel, sobre todo, al sumo sacerdote.<sup>16</sup> El cinto a la altura del pecho, que también marca al mensajero celestial (Dn 10:5) y a los siete ángeles coperos (Ap 15:6), puede relacionarlo con el sumo sacerdote (Ex 28:4 y muchas veces)<sup>17</sup> o los gobernantes (Is 22:20-22; cf. *1 Mac* 10:89). Juntos, la túnica y el cinto parecen sugerir la dignidad sacerdotal y real de Cristo.

"Cabellera blanca como la lana, como la nieve" y "ojos... como llama de fuego" se derivan de la figura del Anciano de días (Dn 7:9 RVR), pero se

<sup>14</sup> A diferencia de los Evangelios sinópticos, pero derivado de Dn 7:13, Ap 1:13 (BJ) dice: "como a un Hijo de hombre" (sin artículos). Si Juan conocía el uso de este título en los Evangelios, se diferencia adrede de la forma que ellos lo usan. Sin embargo, no cabe duda de que se refiere al mismo Jesucristo.

<sup>15</sup> Es probable que Juan le haya agregado también rasgos del culto al emperador y quizá del mitraísmo (ver Rist *IB* IV:376), para demostrar la superioridad de Cristo sobre todo rival imaginable.

<sup>16</sup> La LXX usa *poderes* doce veces, siempre en alusión a alguna vestimenta del sumo sacerdote, aunque no siempre el "talar", para la cual emplea también otras palabras griegas (*estolèjítón*). El sumo sacerdote viste *poderes* en Ex 25:7; 28:4; 29:5; *Sab* 18:24; *Aristeas* 96s.; Filón *LegAll* 2.56; Josefo *Ant* 3.7.2, 4). Es probable que Juan escogiera *poderes* aquí por su valor descriptivo: "vestido... que le llegaba hasta los pies".

<sup>17</sup> Kittel V:302; MD071I:250; Coenen III:406s.; *NIDNTIII*. 120. Josefo *Ant* 3.153s. informa que el *poderesjítón* del sumo sacerdote se ceñía "por el pecho (*kata stéthos*) un poco encima del codo" (no por la cintura).

atribuyen ahora sorprendentemente al Hijo de hombre en una dramática afirmación de la gloria eterna de Jesús. Según *1 Enoc* 46.1 también el que "posee el 'principio de días'" tenía el cabello "blanco como la lana".<sup>18</sup> La descripción del Anciano de días sigue con tres metáforas de fuego: el trono y sus ruedas son "llama de fuego" y delante de él salía "un río de fuego" (Dn 7:9s.). Así como Daniel 7:9s. describe al Anciano de días por la paradójica combinación de nieve, lana y fuego, Apocalipsis 1:14 aplica las mismas comparaciones al Hijo de hombre.

El simbolismo de los pies como "bronce bruñido al-rojo vivo" tiene que haber sido especialmente reconfortante para Juan y sus lectores. El bronce era un metal conocido en esa época por su gran fuerza.<sup>19</sup> El Antiguo Testamento habla de "puertas de bronce" (Is 45:2), "columnas de bronce" (Jer 52:17) y "muro de bronce" (Jer 1:18). En la figura de los imperios mundiales en el sueño de Nabucodonosor, la cabeza y el pecho eran de oro y plata (mucha riqueza), las caderas eran de bronce (bastante fuerza), y las piernas, de hierro cada vez más impuro (un problema con el hierro era la dificultad en purificarlo), hasta terminar en pies que eran más barro que hierro. Por supuesto la estatua tuvo que caer cuando la "roca que nadie desprendió" golpeó sus débiles pies (Dn 2:34-35). En contraste con todos los reinos de este mundo, el Reino de Cristo tiene "pies de bronce", un fundamento firme que ninguna fuerza podrá tumbar.

La voz "tan fuerte como el estruendo de una catarata" es otro atributo del Dios de Israel que ahora se le ascribe a Jesucristo.<sup>20</sup> En Ezequiel, el ruido de las alas de Dios era "como el estruendo de muchas aguas, como la voz del Todopoderoso" (1:24). Más adelante en Ezequiel, cuando la gloria regresó a Jerusalén después de! exilio, regresó "en medio de un ruido ensordecedor, semejante a un río caudaloso; y la tierra se llenó de su gloria" (43:2).<sup>21</sup> Para los hebreos la voz de Dios (*QoL YHVH*, Dt 28:15) era especialmente respetada (cf. Dt 4:12). Las figuras sugieren una cascada de agua (¡un Iguazú!) o el misterio del murmullo del mar dentro de un caracol. Podría ser también que el constante golpe de las olas contra Patmos inspirara a Juan a transferir a Jesús esta majestuosa descripción antes usada sólo para Dios mismo.

En contraste con el resto de este pasaje, la frase "en su mano derecha tenía siete estrellas" no tiene ningún paralelo ni en la Biblia ni en la literatura

<sup>18</sup> E. Isaac (Clairlesw 1:34) lo traduce "Aquel a quien pertenece el tiempo antes del tiempo".

"Es posible que la palabra peculiar que usa *Sum'alkollbanó* (auricalco), indique una aleación de bronce aún más fuerte. Barclay (1976:49) sugiere que podría señalar una mezcla de oro y plata. Farrer (1949:238) cree que podría ser más bien un perfume, pero la raíz de la palabra compuesta es *jalkos* (bronce) y el contexto requiere que sea un metal fuerte.

<sup>20</sup> Del varón de Daniel 10 se dice que "el sonido de sus palabras [era] como el estruendo de una multitud" (10:6).

<sup>21</sup> La LXX lo traduce "como el ruido de un ejército".

apocalíptica,<sup>22</sup> pero sí tiene paralelos significativos en el mitraísmo y el culto al emperador.<sup>23</sup> Las monedas imperiales, por ejemplo, solían representar al emperador con una corona de siete estrellas, probablemente los siete "planetas" (estrellas no fijas) del pensamiento de la época.<sup>24</sup> Juan nos dice que el poder cósmico no está en la corona del emperador sino en la mano derecha de nuestro Salvador. A la vez, Cristo comparte este poder con las iglesias, que en su dimensión trascendental (sus "ángeles") *son* las siete estrellas. El futuro del mundo no depende de poderes astrales sino de la fidelidad de la Iglesia en su misión.

La severidad santa del Señor se expresa en la próxima figura: "de su boca salía una aguda espada de dos filos". Esta expresión, con amplísimo trasfondo bíblico, compara la palabra del Señor con una espada común (Is 11:4, del Renuevo de Israel; 49:2, del Siervo Sufriente; Ef 6:17; Heb 4:12; *Sab* 18:15; *1 En* 62:2; *2 Esd* 3:9-13). En su venida, Cristo matará al Inicuo "con el sople de su boca" (2 Ts 2:8). El adjetivo *distomos* (de dos bocas, i.e., dos filos) se presta para el juego de palabras: de su boca, una espada "bi-bocada". En el mensaje al ángel de Pérgamo, la espada del Señor escudriña y juzga a los desobedientes (2:12, J6); sorprende leer que Cristo a veces pelea contra la Iglesia, ¡y con espada! En Armagedón el Verbo herirá con la espada de su boca a las naciones (19:15,21).

El séptimo pincelazo en este impresionante retrato de cuerpo entero vuelve a la cabeza, donde comenzó la descripción: "su rostro era como el sol cuando brilla en todo su esplendor" (1:16). Esta también resultaba una reconocida descripción de la gloria divina.<sup>25</sup> En el hebreo se solía referirse a Dios con equivalentes como "el Nombre" (*Sh'eM*), "la Voz" (*QoU* Ap 1:15) y "el rostro" (*PaNiM*; Ex 33:20, 23; Ap 6:16; 2:11 gr; 22:4). Ese rostro es y será la luz de la nueva creación. El rostro del Creador, quien al hacer nuestro mundo se cubrió de luz como una vestidura (Sal 104:1) y puso las lumbreras en los cielos (Gn 1:16), iluminará a la nueva tierra con su gloria. El Cordero será nuestra lumbrera (Ap 21:23; cf. Is 60:19s.) y el Sol de la justicia brillará desde su rostro divino (Mal 4:2). Aquí otro elemento poderoso de la naturaleza, junto con el agua (1:15) y las estrellas (1:16), viene a ensalzar la grandeza del Señor de toda la Creación.

Hay en el pasaje un recuerdo evidente de la transfiguración de Jesús, cuando "su rostro resplandeció como el sol" (Mt 17:2). Como Juan en Patmos,

<sup>22</sup> *1 En* 82:7-8 y *3 En* 17:4-7 afirman que ciertos ángeles controlaban las estrellas, pero no mencionan que fuesen "siete" ni las ubican "en la mano" de alguien.

<sup>23</sup> Ver Comblin (1966:144); Rist (*IB* XII:376); *SnJer* «64:21».

<sup>24</sup> Caird (1966:15); Farrer (1964:68). En esa época los "siete planetas" eran el sol, la luna, Júpiter, Mercurio, Marte, Venus y Saturno (Aune 1997:97).

<sup>25</sup> El rostro del varón de Dn 10 "parecía un relámpago" (10:6), el del ángel fuerte del Apocalipsis "era como el sol" (10:1). Muchos autores ven una referencia al dios del sol. Mitra (Rist, *IB* XII:376).

los discípulos se postraron con gran temor (17:6), pero Cristo los tocó y les dijo que no temieran (17:7; cf. Ap 1:17). La isla penal se convirtió en monte de transfiguración, y Juan descubrió como nunca antes la gloria y el poder de su Salvador.

En conjunto, desde su inicio, con una voz de trompeta, hasta su impresionante climax, con un rostro tan brillante como el sol en un mediodía centroamericano, el pasaje muestra un formidable desarrollo. Juan oye la voz y se vuelve para ver quién le habla. Al volverse, ve siete candelabros y un personaje de aspecto humano, pero de gloria divina. Cuando la visión se le aclara, Juan observa la vestidura del individuo: la túnica larga y el cinto dorado de la máxima dignidad.

Sigue una serie de siete rasgos de Cristo con una tremenda fuerza acumulativa y con una simetría que difícilmente sería casual. El primero y el último se relacionan obviamente (la cabeza y el rostro), como también el segundo y el sexto (ojos y boca), y el tercero y el quinto (pies y manos). El cuarto y céntrico es su voz como muchas aguas, señalando aparentemente la centralidad de la palabra profética. Analizado de esa manera, el perfil del Hijo de hombre corresponde a la figura séptuple del candelabro desde un lado al otro (ABCDCBA) (Peterson 1988:38).

### c. Jesús comisiona a su profeta (1:17-19)

**<sup>17</sup>Al verlo, caí a sus pies como muerto; pero él, poniendo su mano derecha sobre mí, me dijo: "No tengas miedo. Yo soy el Primero y el Último, "y el que vive. Estuve muerto, pero ahora vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del infierno.**

**"Escribe, pues, lo que has visto, lo que sucede ahora y lo que sucederá después.**

La reacción de Juan ante esta primera visión era de esperarse: "Al verlo, caí a sus pies como muerto" (1:17). Fue la respuesta también de Isaías (Is 6:5), Ezequiel (Ez 1:28), Daniel (Dn 10:8), Pedro (Mt 5:8), y los discípulos en el monte de la transfiguración (Mt 17:6; cf. *1 En* 71.1-3). Corresponde al hecho de que nadie puede ver a Dios y vivir (Ex 33:20; Jue 13:22). Al encontrarse "como muerto" Juan también se identifica con la situación de muchos de sus lectores de Asia Menor: por el suelo como muertos, pero a los pies del Señor.

Jesús responde a la postración de Juan con un gesto, una palabra animadora respaldada por tres razones, y una nueva comisión. El poner la mano sobre otra persona es a menudo un elemento casi ritual en otros encuentros en que Dios llama a sus profetas. Con profundo sentimiento dijo Daniel, cuando habían desfallecido todas las fuerzas y cayó sobre su rostro, "una mano me tocó" (Dn 10:8-10, 15-19; cf. 8:18). En el caso de Isaías, un serafín tocó sus labios con

brasas encendidas del altar (6:6-7). A los tres discípulos, caídos de bruces ante aquel cuyo rostro brillaba como el sol, "Jesús se acercó a ellos y los tocó" (Mt 17:7). Ese toque pone de pie a los caídos (Dn 8:18; Mt 17:7).

Muy típicas también de otras teofanías\* y vocaciones proféticas son las primeras palabras de Jesús: "No tengas miedo". En Isaías 44:2-6, un paralelo notable con Apocalipsis 1:17, Dios dice a Israel: "No temas, Jacob, mi siervo ... Yo soy el primero y el último; fuera de mí no hay dios".<sup>26</sup> También en el monte de la transfiguración, al tocar a los discípulos Jesús les dijo: "Levántense ... no tengan miedo" (Mt 17:7). "No tengan miedo" fueron las primeras palabras de los ángeles que anunciaron el nacimiento de Jesús (Le 2:10) y después, al anunciar su resurrección (Mt 28:4; Mr 16:6). La frase es frecuente en boca de Jesús, vencedor divino de la muerte y del temor (Le 5:10; Mt 14:27; 17:7; 28:10).

Jesús respalda ese exorcismo del temor y fundamenta la renovada comisión que sigue con una teología de la muerte y la resurrección, que podría ser un resumen de Filipenses 2:6-11. En su primera frase, "No tengan miedo. Yo soy", la posición enfática del *ego eimi* bien podría hacer oír los ecos del "Yo soy" del yahvismo hebreo.<sup>27</sup> Eso no excluye que a la vez Jesús esté identificándose ante Juan: "No temas, porque soy yo y ningún otro" (Brown 1966:533ss.). Pero el "yo soy" puede fungir también como verbo copulativo con la frase que sigue: "Yo soy el Primero y el Último". Este predicado era una muy conocida designación de Dios mismo, especialmente en Isaías (41:4,27; 44:6; 48:12. Cf. Ap 22:13).<sup>28</sup> "Difícilmente podría el Apocalipsis hablar de Jesús con mayor osadía", comenta Stauffer (Kittel 2:351), tanto por el "yo soy" como por "el Primero y el Último".

El siguiente término, "el que vive", era otro título de Dios (el Dios viviente: Os 1:10; Sal 84:2; Mt 16:16; Aune 1997:100ss.) y aquí expresa la eterna deidad de Jesús. En su forma ampliada de "el que vive por los siglos de los siglos" aparece en el Apocalipsis como nombre de Dios (4:9; 7:2; 10:6 como juramento solemne; 15:7). El participio griego *zón* (viviente), con un sentido muy parecido al participio *ón* ("el siendo"), insinúa el ser divino que tiene vida en sí mismo como algo propio (Jn 5:26).<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Este estrecho paralelo con lo dicho por Dios mismo en Is 44:2-6 es una indicación más de la deidad de Cristo.

<sup>27</sup> H. G. Link ("Yo soy", Coenen IV:384s.) comenta sobre este pasaje que "el autor del Apocalipsis atribuye a Cristo y a Dios casi exactamente el mismo rango frente al mundo, de manera que, en parte, se ponen en boca de Cristo y, en parte, en boca de Dios las mismas sentencias con *egó*". Cf. Charles (1920:32); Aune (1977:100s.); R. Brown (1966 1:533-538).

<sup>28</sup> StrB (111:790) señala también que el Mesías fue designado "primero" de acuerdo con Is 41:27

<sup>29</sup> Farrer (1949:275): *zón* es el sonido más próximo a *ón* que puede pronunciarse en griego, y resulta sinónimo para el YHWH del Antiguo Testamento. Barth *ChurchDog* (3/2:465) sugiere que Juan cambia la conocida fórmula *egó eimi ho ón* por la fórmula cristológica, muy parecida, de *egó eimi ho zón*.

Sin embargo y paradójicamente, Jesucristo es el viviente en grado supremo porque puede decir "estuve muerto" (fui cadáver). El que por definición es vida ha muerto por nosotros y convertido la muerte misma en nuestra vida (cf. 1:5). Su preexistencia divina como el viviente (cf. Fil 2:6a; Jn 1:1) se hizo existencia humana en carne mortal (Jn 1:14; Fil 2:7-8a) que terminó sobre una cruz (Fil 2:8b). Pero Dios lo exaltó con un nombre sobre todo nombre, y ahora él vive hasta los siglos de los siglos como Señor de señores (Fil 2:9-11). ¡Amén! "Esto es ciertamente la verdad" (Lutero, *Catecismo menor*).

En toda esta respuesta, de gesto y de palabra, podemos ver la intensa identificación entre Cristo y el creyente. Juan se siente muerto, pero Cristo lo tocó en la misma solidaridad de Elías y Eliseo (1 R 18:21; 2 R 4:3s.) y la de su propio ministerio encarnado (cf. 7:14; cf. Mt 8:3, tocó un leproso). Juan cayó como cadáver (*nekros*), pero Jesús también había llegado a ser cadáver (*egenomén nekros*). Ahora Cristo es doblemente "el viviente", como creador de la vida y como vencedor de la muerte. En su resurrección venció para siempre a la muerte y nos hizo partícipes de su vida indestructible.

Los rabinos decían que hay tres llaves que Dios no entrega a nadie: la llave de los partos, la de la lluvia y la de la resurrección (Swete 1951:20). Decían que cuando Elías se las pidió para poder levantar a los muertos, se le dijo que pertenecen a Dios y a nadie más (Rist *IB* XIL378). Pero Jesús, uno mayor que Elías, es Dios y puede decir: "tengo las llaves de la muerte y del reino de la muerte (*hades*)" aquí esa atribución exclusiva de Dios se remite al Hijo de hombre, Jesucristo. En el Antiguo Testamento se habla de las puertas del infierno (Sal 9:13; 107:18; cf. Mt 16:18) con sus correspondientes llaves; los rabinos agregaron guardianes que cuidaban la entrada al *Sheól*,<sup>30</sup> Desde su cruz Cristo asaltó las puertas del *hades*, venció a la muerte, destruyó sus prisiones y se llevó las llaves del reino enemigo (cf. Caird 1966:26). Ahora él tiene autoridad sobre la muerte (2 Ti 1:10; Heb 2:15).

El *hades*, equivalente griego del *S<sup>n</sup>e<sup>A</sup>oL* hebreo, a veces significaba la tumba y otras veces el mundo de los muertos, concebido como una ciudad subterránea con candados en las puertas para que los muertos no se escaparan (Caird 1966:26; Bratcher 1984:17). No era lugar de castigo sino morada interina para todos los muertos, a excepción de los mártires, que entraban directamente a la presencia de Dios (Rist *IB* XIL378).

Aún más importante, *hades* significaba el reino de la muerte como fuerza hostil, a veces personificada, en la historia. Los cristianos ya no están bajo la sombra de la muerte ni tienen por qué temer su tiranía. Mucho menos pueden aliarse con las fuerzas que están contra la vida en su propio contexto histórico. La victoria del Cordero sobre la muerte y el *hades* se observa en el desarrollo del libro. En la apertura del cuarto sello la muerte y el *hades* corren a galope

<sup>30</sup> Ver StrB (111:790); Rist (*IB* XII:378). El Apocalipsis habla también de la llave de David (3:7) y la del abismo (9:1; 20:1).

sobre su caballo amarillento (6:8), como si Cristo no los hubiera vencido. Pero al fin son obligados a entregar todos sus presos (20:13), y después son lanzados al lago de fuego junto con el dragón y sus aliados (20:14). Por eso los cristianos no tenían que tener miedo a aquellos cuyo único poder era asesinar, pues desde Cristo la muerte es una fuerza derrotada.

La finalidad principal de toda esta visión es afirmar la vocación profética de Juan: "Escribe, pues, lo que has visto". Esta vez no se mencionan las siete iglesias, pero se califican los contenidos del mensaje: cosas presentes y cosas venideras.<sup>31</sup> Ladd y otros comentaristas han demostrado que esta frase indica dos categorías y no tres: "lo que ves (cf. 1:11), es decir, lo presente y lo venidero".<sup>32</sup> Tampoco pretende contrastar dos fases temporales para señalar divisiones del libro. Toda la obra tiene visiones, no sólo el primer capítulo; las cartas incluyen muchas "cosas futuras" y hasta el final del libro siguen presentes "las cosas que son" (siete montes y siete reyes de la "gran ciudad que tiene poder de gobernar sobre los reyes de la tierra", 13:18; los productos del lujo del comercio romano, 18:12-14; etc.) (Caird 1966:26; Schüssler-Fiorenza 1985:153). Detrás de la frase están el "ya" y el "todavía no" de la escatología del Nuevo Testamento. "Mientras Daniel habló de "lo que ha de acontecer en los postreros días" (2:28, 45), Juan habla de lo que ha venido y lo que está por venir, sin separarlos esquemáticamente.

### JESUCRISTO > VENCEDOR DE LA MUERTE

Cristo ha vencido para siempre las fuerzas de la muerte. El mero hecho de presentarse ante Juan, a casi siete décadas de haber sido crucificado, fue un grito triunfante de "¡Jesucristo presente!" Cuando la Iglesia vivía rodeada y acechada por la muerte, Jesús se presenta como "el primogénito de la resurrección" (1:5), el "viviente" que estuvo muerto pero que les arrancó sus llaves a la muerte y al *hades* (1:18). Por eso, en medio de tanta muerte él pudo decirle a Juan: "No temas". Como bien señala el coro: "Porque él vive, yo no temo el mañana; porque el vive, mi temor se fue".

El Apocalipsis toma muy en serio la realidad de la tribulación y la muerte; en ningún momento ofrece una esperanza escapista de poder "salir a tiempo" antes de las pruebas, sino llama a todo cristiano a "ser fiel hasta la muerte"

<sup>31</sup> Es importante no dejarnos confundir por la palabra "cosas" (RVR), que no aparece en el original. El griego de este pasaje y otros parecidos (1:1; 2:10) es un neutro plural, *lia*, que sólo puede traducirse por "lo que" (perdiendo la forma plural) o "las cosas" (tergiversando inevitablemente el sentido por agregar "cosas"). La frase no debe hacernos concebir al Apocalipsis como esencialmente un libro que vaticina "cosas" futuras.

<sup>32</sup> El primer *kai* debe entenderse como epexegetico ("es decir", "o sea") y no como conjunción coordinadora entre un primer elemento y otro segundo. El tiempo pasado del verbo *eides* ("has visto") se concibe desde la perspectiva del lector (aoristo epistolario) e incluye las visiones que Juan está por recibir y que también tenía que escribir.

y así participar con Cristo en "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). Claramente, el Apocalipsis proclama un evangelio para valientes y fieles, jamás para cobardes y escapistas.

Durante los quinientos años de "historia cristiana" en nuestra América los pobres, los indígenas, los negros y las mujeres han vivido bajo el signo de la muerte: muchas veces por guerras y masacres (el genocidio colonial; El Salvador en 1932, ¡y cuántos más!), otras veces por hambre, por trabajos insalubres para enriquecer a otros (en minas, montañas, junglas), o por desnutrición y falta de atención médica.<sup>33</sup> A principios de la década de 1990, debido a los drásticos recortes en presupuestos para salud pública, aumentaron en Centroamérica (inclusive Costa Rica) los niveles de desnutrición, malaria, sarampión y muerte por enfermedades curables. A menudo la intervención extranjera ha sido la causa de muchos miles de muertes (Guatemala en 1954; Centroamérica en la década de 1980). Y frecuentemente han fallecido creyentes evangélicos y católicos, precisamente por sus convicciones cristianas (Frank País de Cuba; Noel Vargas, los Barreda y centenares más de Nicaragua; Oscar Arnulfo Romero, las religiosas y los mártires jesuitas en El Salvador). El Apocalipsis llama a los cristianos de toda América a ser fieles hasta las últimas consecuencias, sin temerle a la muerte. Es una enemiga poderosa y peligrosa, pero al fin de cuentas, una enemiga ya vencida.

Otra característica esencialmente pagana de nuestro tiempo es su necrofilia\* (fascinación con la muerte y la atracción hacia ella). La fuerza más selecta de la falange de Francisco Franco se llamaba "los novios de la muerte"; su consigna "¡Viva la muerte!" aparecía en paredes y puertas de las ciudades españolas. Hacia fines del siglo esa necrofilia parece aún más acentuada. Durante la década de 1980 millones de norteamericanos y aun latinoamericanos que piadosamente defendían la vida de los fetos (causa respetable en sí), aplaudían jubilosos la matanza de centenares de miles de centroamericanos por las fuerzas mercenarias financiadas por los Estados Unidos. Esa contradicción no sólo demuestra su necrofilia, sino desenmascara la hipocresía de su pretendida "defensa de la vida". Las mismas personas celebraron jubilosas la injustificable e innecesaria Guerra del Golfo (cf. el caballo rojo, Ap 6), olvidándose de la multitud de muertos y heridos, víctimas de la defensa del precio barato del petróleo para los países ricos.

La autobiografía de la Premio Nobel maya, *Me llamo Rigoberta Menchú*, documenta ampliamente estas realidades en la Guatemala del siglo 20.

Cristo venció a la muerte no por escaparse de ella ni por enamorarse de sus encantos necrófilos, sino por hacerle la guerra y vencerla en batalla frontal. También los cristianos de hoy estamos llamados a declarar la guerra a la muerte, el militarismo y el armamentismo. Con Cristo estamos llamados a tomar la cruz y seguirlo en su *via crucis* (Mt 16:23), como bien nos enseñó Dietrich Bonhófferen los tiempos del nazismo alemán, y monseñor Romero desde tierras centroamericanas.

#### **d. Una nota aclaratoria que nos confunde más (1:20)**

**<sup>20</sup>“Ésta es la explicación del misterio de las siete estrellas que viste en mi mano derecha, y de los siete candelabros de oro: las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias, y los siete candelabros son las siete iglesias.”**

Ya hemos visto que el Apocalipsis era un mensaje tan claro para sus lectores que el problema de ellos no era entenderlo sino obedecerlo.<sup>14</sup> Otro indicio de que manejaban con facilidad los códigos de interpretación es el hecho de que el autor no se preocupa por aclarar explícitamente casi ninguno de los detalles de sus visiones. En muchísimos puntos muy problemáticos y discutibles para nosotros, como la piedrecita blanca, el caballo blanco, el seiscientos sesenta y seis o las ciento cuarenta y cuatro mil vírgenes, Juan parece presuponer que la comunidad sabría entenderlos sin necesidad de ninguna aclaración. Cargar su texto de constantes explicaciones hubiera sido una contradicción del género literario y del objetivo pastoral del libro. Si Juan hubiese insertado todas las clarificaciones que hoy nos hacen falta, habría estropeado toda la belleza estética de la obra.

Sin embargo, en algunos pocos casos el autor parece haber sentido la necesidad de ofrecer a sus lectores breves notas aclaratorias. Nos resulta revelador observar los poquísimos casos en que Juan decide explicar algo explícitamente.<sup>35</sup> Aquí aclara que los siete candeleros son siete iglesias (identificación de por sí bastante obvia) y que las siete estrellas son ángeles de las siete iglesias. Después, en 17:9-12, explica que las cabezas y los cuernos de la bestia son siete montes (Roma) y a la vez siete reyes, aparentemente emperadores, y que los diez cuernos son diez gobernantes subditos. En el contexto de la literatura apocalíptica, esas identificaciones también hubieran sido tan evidentes que no necesitarían aclaración. Quizá en ese punto crucial frente al imperialismo romano, Juan no quiso dejar lugar para dudas. De todas

<sup>34</sup> Ver Introducción y exposición de 1:3.

<sup>35</sup> En otros pasajes el texto realiza aclaraciones por medio de algún ángel (5:2: 17:7-17) o del anciano (5:5; 7:13-15), pero aparecen como parte del mismo drama, no como comentarios externos al relato.

maneras, la aclaración de 17:9-12 es una clave decisiva para nuestra comprensión de todo el libro.

Por el contrario, la identificación de las estrellas como "ángeles de las siete iglesias", que sin duda era comprensible para ellos, para nosotros sólo viene a confundirnos más.<sup>36</sup> La referencia parece ser básicamente un mecanismo literario para poder dirigir las siete cartas a estos ángeles. Es significativo que no se vuelve a mencionar a "los ángeles de las siete iglesias" después de las siete cartas. En contraste con los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes (4:4-7), estos siete ángeles no parecen desempeñar ningún papel en el desarrollo dramático del libro.<sup>37</sup>

Actualmente nos resulta muy difícil comprender la razón de dirigir los siete mensajes al ángel de cada iglesia y no a la congregación misma. Las cartas obviamente son mensajes a las comunidades (2:7ss.), y a veces cambian al "ustedes" (2:10, 24) para referirse a la colectividad o "ellos" (2:16, 22) para un sector de la iglesia. Aunque los lectores probablemente presuponían relaciones paralelas entre lo celestial y lo terrestre, eso en realidad no explica convincentemente la razón de culpar a los "ángeles" por los pecados y faltas de cada comunidad, o exhortarlos a arrepentirse (2:5, 16) o a ser fiel hasta la muerte (¡del ángel, 2:10; cf. 3:1!).<sup>38</sup>

Cualquier explicación de estos ángeles tiene que compaginarse con dos factores básicos. En primer lugar, la correlación que hace 1:20 entre estrellas y ángeles, en paralelo con candelabros e iglesias (griego: "las siete estrellas ángeles de las siete iglesias son, y los candeleros, los siete, siete iglesias son") y, en segundo lugar, la relación entre los ángeles y las siete cartas. Juan introduce los ángeles como una transición para las siete cartas, cada una dirigida al ángel de la comunidad correspondiente. Debe haber tenido razones muy claras para este procedimiento y los lectores seguramente las entendían sin más explicación. Pero hoy nos es imposible descubrir la lógica de tal manera de dirigirse a las iglesias.

Obviamente los siete ángeles no pueden entenderse aparte de las siete estrellas, ya que Juan los identifica de la misma manera que los siete candelabros corresponden a las siete congregaciones. En 1:16 no hay nada que sugiera que enseguida las siete estrellas van a ser ángeles; parece más bien una

<sup>16</sup> Aune (1977:109) señala que no existen paralelos para estos ángeles ni en el judaísmo ni en la literatura cristiana temprana.

"Ese no sería el caso si éstos fuesen los mismos siete ángeles del altar de incienso (8:2) o de las siete copas (15:6), pero no parecen serlo.

<sup>38</sup> Al leer cada carta de Ap 2-3, es muy importante recordar que el "tú" siempre se refiere al *ángel* de la congregación correspondiente. Por ejemplo, 3:1 lo declara "muerto" al ángel de Sardis. Las únicas referencias que no aluden al ángel son las que tienen que ver con "el que salga vencedor" en la promesa de cada carta y las que dicen "ustedes" (2:10, 25). Estas últimas hablan de grupos infieles o fieles dentro de cada comunidad (2:14-16, 22-24; 3:4). Ver también la exposición de 2:1.

referencia clara a la astrología de la época y al culto imperial. Expresa la seguridad de la historia y de nuestra vida en la diestra del Señor.

Aunque 1:16 tampoco habla de las iglesias, el número siete y la característica común de ser luz preparan para la correlación de 1:20. Los candelabros son luz en la tierra y las estrellas son luz en el cielo, pero ambos dependen del Hijo de hombre. Los candelabros se refieren a la realidad terrestre y empírica de la Iglesia, mientras que las estrellas y los ángeles parecen aludir a una dimensión trascendental de la Iglesia, su realidad escatológica y celestial en Cristo su Señor.

Se han ofrecido diversas explicaciones de los siete ángeles, casi todas con sus buenas razones pero todas con muy serias dificultades. Cuesta entender porqué Cristo enviará mensajes a ángeles, o cómo le dirá a un ángel o un arcángel que se ha caído (2:5), que está muerto (3:1) y que Dios lo vomitará de su boca (3:16).<sup>39</sup> Otros proponen que estas figuras eran los pastores u obispos, pero parece más bien que el mismo Juan era pastor de las siete iglesias (al menos, de Efeso; Wink 1986:70). Para otros, eran siete mensajeros (*aggeloi*), pero es muy difícil imaginar que siete mensajeros hubieran podido llegar hasta Patmos o que siete mensajeros distintos hubieran llevado el rollo al circuito de congregaciones. Finalmente algunos sugieren que el término "ángel" se refiere simbólicamente a la comunidad como un todo, a su "espíritu" o personalidad colectiva.<sup>40</sup>

Aun cuando una aclaración definitiva de estos "ángeles de los siete iglesias" queda fuera de nuestro alcance, al leer cada carta como comunicación específica al "ángel", el repetido "tú" nos comunica un fuerte sentido de la solidaridad corporativa y la trascendencia de la Iglesia (cf. P. Minear, 1968:42). Más que un conglomerado de individuos sueltos, cada congregación es un "tú" misterioso a quien Cristo habla por el Espíritu. Y al hablar al "tú" de cada iglesia local, en el mismo acto se dirige a la Iglesia universal (2:7) y a nosotros hoy.

<sup>39</sup> Sin embargo, Caird (1966:89s.).

<sup>40</sup> Wink (1986:69-86): El ángel "representa la congregación como una totalidad. Por medio del ángel la congregación parece presentarse como una entidad colectiva o *Gestalt*". El ángel es "la espiritualidad de la congregación como una sola entidad"; es "la personalidad corporativa o el sentido consciente de la unidad" de la congregación (70). "El ángel de una iglesia es la coincidencia entre lo que una iglesia es (su personalidad) y lo que es llamada a llegar a ser (su vocación)" (73). Aune (1997:109, 120) describe al ángel como "el *alter ego* de cada congregación".

## **2. El Hijo de hombre manda mensajes a las iglesias (2:1-3:22)**

El Cristo resucitado, quien apareció ante Juan en la soledad de Patmos, ahora procede a actuar. Se había hecho presente no sólo para que Juan lo viera y los fieles supieran que los acompañaba en medio de sus luchas, sino específicamente porque venía con siete mensajes urgentes para sendas congregaciones. ¡Ojalá que nosotros sepamos escucharlo atentamente hoy también!

Es obvio que los capítulos 1 a 3 constituyen una sola visión; la división de capítulos no debe despistarnos. Juan oye la voz (1:10) y ve los candeleros con "alguien 'semejante al Hijo de hombre'" en medio de ellos (1:12-19). Después de una aclaración parentética (1:20), el Resucitado que se ha hecho presente procede a dirigirse solemnemente a la más profunda conciencia espiritual (el "ángel") de cada congregación. Al presentarse a las iglesias una por una, escoge detalles de la visión inicial. Por eso los capítulos 2 y 3, además de ser la continuación de la primera visión, son una especie de comentario pastoral al capítulo I. Para no dejar lugar a dudas en cuanto al significado de su revelación, el Señor mismo enfoca muy directa y específicamente el significado de la visión inicial para cada una de las comunidades.

Aquí vemos nuevamente la profunda sensibilidad pastoral de Juan, imbuido del Espíritu del "gran Pastor de las ovejas" (Heb 13:20). Es impresionante ver cómo el pastor de este circuito de iglesias comprendía profundamente la idiosincrasia de cada ciudad y cada congregación; evidentemente se había esforzado mucho por comprenderlas a fondo, con los defectos y desafíos de cada una.\*" Podemos estar seguros de que si Juan no se hubiera empeñado en ser responsable en su análisis pastoral, tampoco Cristo se lo habría revelado mágicamente a pesar de su incumplimiento como pastor. Pero en la confluencia dinámica que caracteriza la revelación profética, el espíritu pastoral de Juan fue tocado por el poder de aquel cuya voz es como trompeta, y el mensaje de Juan fue de hecho palabra viva del Hijo (2:1) y del Espíritu (2:7),

El simple hecho de incluir siete cartas tan específicas a siete comunidades concretas de una región particular era totalmente novedoso en la literatura apocalíptica. Schüssler Fiorenza observa acertadamente que en el Apocalipsis de Juan estas cartas sustituyen lo que solía ser un panorama de la historia cósmica (Schüssler-Fiorenza 1981:51, citando a Vielhauer). Según Ramsay,

<sup>11</sup>En 1904 Sir William Ramsay demostró el conocimiento amplio y acertado de aspectos geográficos e históricos de estos dos capítulos. Un pastor que no conoce su ciudad (el pueblo civil) difícilmente podrá conocer bien la congregación (el pueblo de Dios). Debe mencionarse que los demás libros apocalípticos no se caracterizaban por la misma ubicación histórico-geográfica ni por la visión pastoral del autor.

comenzar y concluir con la forma epistolaria, como hace Juan, no tenía precedentes en la literatura apocalíptica, pero alguien tan profundamente pastoral como el apóstol no podía sino romper los moldes del género apocalíptico (1904:34ss; cf. Court 1979:20). Foulkes (1989:24) describe las siete cartas como visitas pastorales del Señor, con miras a preparar a los destinatarios para la crisis que se les acercaba. E. R. Goodenough destaca muy enfáticamente la importancia y la belleza de esta correspondencia, a la que describe como "una extraordinaria porfada", un portal hecho de siete cartas con su introducción (1927, citado en Court 1979:20).

Aquí notamos también el espíritu estético y litúrgico de Juan de Patmos. Como las liturgias clásicas, estas cartas tienen sus partes fijas, idénticas en todas las cartas, y sus partes variables, distintas y específicas para cada congregación en particular. En conjunto, la combinación de repetición y variación da a la lectura de estas cartas una cadencia marcadamente litúrgica. Las partes invariables son las siguientes fórmulas:

- a) "Escribe al ángel de la iglesia de..." (2:1, 8, etc.);  
"Esto dice el que..." (sigue una caracterización de Cristo);
- b) "Conozco tus obras" (2:2, 19; 3:1, 8, 15; "conozco tus sufrimientos" 2:9; "sé dónde vives" 2:13);
- c) "El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias" (2:7, 11, etc.; de 2:29 en adelante cambia de posición para ir al final del mensaje);
- d) "Al que salga vencedor, le daré..." (2:7, 11; de 2:26 en adelante esta promesa antecede a la exhortación a escuchar al Espíritu).

Las partes variables, diferentes para cada congregación, tienen básicamente tres elementos:

- a) un *retrato de Cristo*, basado mayormente en el primer capítulo y apropiado a las características y la situación de cada comunidad;
- b) una *radiografía de la congregación*, con lo bueno y lo malo de cada caso, y las correspondientes exhortaciones y amonestaciones;<sup>42</sup>
- c) la *promesa al vencedor*, que también corresponde lógicamente y estilísticamente con el cuerpo de cada carta en particular.

Estas cartas se dirigen a siete de las comunidades cristianas de la provincia romana de Asia Menor (en la actual Turquía). Allí la fe cristiana se encontró con lo mejor de la cultura helenística. Debemos recordar también que allí nació la filosofía, con Tales de Mileto. Efeso y Pérgamo poseían grandes bibliotecas. Varias de las ciudades asiáticas eran dinámicos centros educativos, y profesores itinerantes viajaban de pueblo en pueblo, gozando de gran

<sup>4</sup> De las siete congregaciones, el Señor no halla nada que criticar en Esmirna y Filadelfia, nada que elogiar en Laodicea y casi nada en Sardis. Foulkes ofrece un valioso resumen panorámico de cada elemento estructural en cada carta (1989:24-25).

popularidad. Había universidades, escuelas de medicina y hospitales. El famoso Galeno, por ejemplo, aprendió medicina en Pérgamo. La provincia gozaba también de considerable auge económico. Las siete ciudades del Apocalipsis, con la relativa excepción de Tiatira, estaban situadas sobre rutas estratégicas de transporte y eran de mucha importancia comercial. Como principal centro del culto al emperador, Asia Menor era cultivo de un orden sociopolítico con fuertes sanciones religiosas.

Una mirada al mapa de Asia Menor indicará que las siete iglesias aparecen en orden geográfico, desde Efeso al sur, siguiendo al norte para Pérgamo, al este hasta Filadelfia y al sur para llegar a Laodicea. Ramsay ha sugerido que estas ciudades, de distancias de sesenta a noventa kilómetros entre sí, constituían el circuito de correo de la época en esa región de Asia Menor.<sup>43</sup> Puesto que Juan conocía muy a fondo cada una de esas comunidades, todo indica que él mismo las había atendido pastoralmente, quizá viajando por esa misma ruta entre ellas.

Además de estas siete iglesias existían otras en la misma región. Colosas y Hierápolis (Col 4:13) estaban cerca de Laodicea, y al noroeste de Pérgamo estaba Troas (Hch 20:5ss.). Unos veinte años después, Ignacio de Antioquía escribiría a congregaciones en Magnesia y Tralia, también de Asia Menor. Pero, como es típico en el Apocalipsis, Juan se limita a siete para simbolizar lo completo y sugerir que estas siete congregaciones representan a toda la Iglesia en todas partes. Por eso cada carta, además de un mensaje directo de Cristo a una comunidad específica, es también "lo que el Espíritu dice a las iglesias" de todo lugar y todo tiempo.

Es importante recordar que estas siete cartas no se enviaron por separado sino que circularon juntas dentro del libro.<sup>44</sup> En la lectura congregacional, cada iglesia escuchaba todas las cartas. Los de Efeso, después de escuchar los elogios y luego el gran "pero" que el Señor les dirige, oían los demás mensajes para quedar con una visión global de la condición de las iglesias. Los de Esmirna deben haberse asustado al escuchar primero la carta a los efesios: si el Resucitado critica así a la venerable iglesia madre, ¿qué dirá de la pobre congregación de ellos? ¡Y cómo se consuelan cuando Cristo les dice a ellos que, en su pobreza, son ricos! Así sucesivamente todas las comunidades viven y comparten todos los mensajes. En ese sentido también, cada carta particular y concreta era a la vez "lo que el Espíritu dice a [todas] las iglesias."

Extrañamente para nosotros, cada carta se dirige "al ángel de la iglesia" del lugar. En 2:1 esta frase introduce un eslabón directo con el primer capítulo: las

<sup>43</sup> Contra esta opinión, ver la nota 10 del Prólogo. El mayor problema es que hoy no aparecen las evidencias de los caminos de este supuesto circuito de correo.

<sup>44</sup> Este análisis se basa en los recientes estudios de "crítica retórica" del Apocalipsis; ver, p. ej., Schüssler Fiorenza (1981:181-204). La tesis de Charles y otros (las siete cartas circularon independientemente del resto del libro) no ha encontrado mucho apoyo.

estrellas y los candelabros que cierran la visión inicial (1:20) son los mismos, en el mismo orden, que dibujan el perfil del Señor que abre la primera carta (2:1). Los candeleros y las estrellas eran dos figuras para la Iglesia en el primer capítulo, ya que todos los demás detalles de la primera visión describen más bien a la persona del Hijo de hombre. Los candeleros introdujeron su primera visión (1:12) y ahora inician también la primera de las cartas.

Ya bajo 1:20 hemos comentado la correlación de las siete estrellas en la diestra de Cristo (1:16) con "los ángeles de las siete iglesias" (1:20; 2:1). Pero ahora surge una nueva y más difícil pregunta: ¿Por qué estas siete cartas se dirigen precisamente al *ángel* de cada iglesia? ¿Por qué Cristo va a dirigirse a siete ángeles por medio de cartas escritas por Juan, cuando sería mucho mejor hablarles directamente? De por sí, ¿qué necesidad hay de estar escribiendo cartas a ángeles? Sin duda era una referencia clara y edificante para los lectores originales, pero para nosotros ninguna explicación aclara adecuadamente este extraño uso literario.

Una primera interpretación de esta frase toma el sentido literal de "ángel", generalmente con referencia a conceptos rabínicos y patrísticos de un paralelismo jerárquico entre lo terrenal y lo celestial. Pero no hay pruebas de que Juan hubiera conocido tal concepto, y tampoco explicaría adecuadamente el sentido de este uso. Todas las virtudes y culpas de cada congregación se atribuyen al "ángel" como "tú". De ese "tú" angelical se afirman cosas y se le achacan condiciones que, aun con toda la osadía alegórica de la apocalíptica, no pueden reconciliarse con la angelología bíblica: "has caído" (2:5; ¿cómo puede caer un ángel?), "estás muerto" (3:1), "estoy por vomitarte de mi boca" porque "eres miserable, pobre, ciego y desnudo" (3:16s.). Los contenidos de cada carta obviamente se refieren a la congregación y no a su "ángel guardián" en el cielo.

Otra interpretación intenta resolver el problema traduciendo *aggelos* como "mensajero". Pero faltan completamente las evidencias de un supuesto papel de tales informantes que visitaran a Juan en Patmos (totalmente improbable) o llevaran el libro a las congregaciones (hubiera sido un solo mensajero o Juan mismo después de salir de Patmos). Tales "carteros" difícilmente se describirían como estrellas a la diestra de Cristo, ni tampoco habría razón para culparlos por las faltas y los pecados de cada congregación ni para felicitarlos por sus méritos.

Parecida es la tercera teoría que sostiene que los "ángeles" son los obispos, pastores o líderes de cada comunidad. Aparte de la probabilidad de que el mismo Juan hubiera sido el pastor responsable de todo este circuito de congregaciones, lo que sabemos de la organización eclesial de la época no indica un estilo de liderazgo centralizado que pudiera personificar tan intensamente a toda la comunidad como para llevar en su propia persona todos sus méritos o toda su culpa. Específicamente, la interpretación del ángel como "obispo" (diocesano o jerárquico: el "monoepiscopado") parecería totalmente

anacrónica en el contexto, ya que dicho oficio estaba apenas en proceso de evolución a fines del siglo I. Tampoco compaginaría satisfactoriamente con la figura equivalente de "estrellas" en la diestra de Cristo (1:16, 20; cf. 2:1; 3:1), que parece referirse a las iglesias más bien que a sus líderes.

Una cuarta interpretación identifica "los ángeles de las siete iglesias" con "los siete espíritus de Dios" (3:1; cf. 1:4; 4:5; 5:6). Es poco recomendable tratar de explicar una frase difícil por otra más difícil. Esta correlación de los siete ángeles con los siete espíritus no parece ser compatible con el probable sentido de la problemática frase de 1:4.

¿Entonces por qué el Señor dirige sus mensajes til "ángel" de cada congregación con ese misterioso "tú"? Aunque una explicación definitiva de este giro literario nos elude, podemos entender algo de su sentido si suponemos que el "tú" singular, referido siempre al "ángel", personifica a la Iglesia como totalidad (un *Gestalt*, W. Wink 1986:69-86), la solidaridad de la comunidad en su trascendencia "en Cristo" (cf. 1:16). Más que mera personificación, el término parece ver a la iglesia realmente como un "tú" personal en su vida común como cuerpo de Cristo. Los contenidos de cada carta resultarían casi siempre claros y coherentes si el reiterativo "tú" se entendiera como "tú, congregación" (de Efeso, Esmirna, etc.), pero se volverían mucho más dramáticos si se interpreta "tú, ángel" como vitalidad personal de la solidaridad-corporativa-en-Cristo de cada comunidad, más allá de todas sus realidades empíricas.

En ese caso no estaríamos ante una referencia teológica sobre los ángeles ni los obispos, sino frente a una técnica literaria que permite al Señor dirigirse al "corazón" más íntimo de cada comunidad, algo así como su "*super-ego* espiritual" en Cristo Jesús.<sup>45</sup> Quizá esta alusión se habría formulado también en contraposición al culto pagano dirigido al "genio" del emperador, la mística de su persona como fuerza histórica. Aquí, en contraste, el Rey de reyes habla con autoridad y omnisciencia al "genio" de cada congregación.

De todos modos, Cristo se dirige a la comunidad como un "tú", no sólo como un conglomerado de individuos ni como una entidad abstracta. Tampoco cada congregación queda aislada, desmembrada del cuerpo universal de Cristo. Al dirigirse a cada iglesia local, el Espíritu habla a "las iglesias", el pueblo del Señor en todo tiempo y lugar. Coherentemente, nosotros debemos buscar a Cristo precisamente "en medio de las candeleros", en la interioridad más profunda de la comunidad de fe. Eso podría revelarnos algo del significado de "los ángeles de las siete iglesias" como referente de cada "tú" que aparece en estas cartas pastorales. Sería una de las ideas más atrevidas del autor,

<sup>45</sup> La eficacia de esta técnica literaria se corrobora con la fuerza que adquiere cada mensaje cuando se lee como dirigido al "tú" corporativo (el ángel) y no meramente a "ustedes" o a "ella" (la congregación).

produciendo expresiones chocantes para despertar a los destinatarios de cada carta.

Curiosamente, el "tú" (pronombre singular) en estas cartas se refiere a la comunidad (sustantivo colectivo), que para nosotros hubiera sido plural. Para los herejes y disidentes dentro de la comunidad, que nosotros hubiéramos visto como cosa "individual", las cartas emplean el plural ("ustedes"). Esta transposición de singular y plural destaca fuertemente la solidaridad corporativa de la comunidad de fe y el cisma como ruptura de esa unidad.

La primera carta se dirige a la iglesia madre en Efeso, la ciudad mayor de Asia. Probablemente habría sido la residencia de Juan mismo para su labor pastoral entre las ciudades de la provincia. Efeso aparece como una congregación con mucho éxito pero poco amor (2:1-7).

### **a. Cristo habla a la congregación de Efeso:**

#### **Una iglesia activista, sin amor (2:1-7)**

<sup>1</sup> "Escribe al ángel de la iglesia de Efeso:

Esto dice el que tiene las siete estrellas en su mano derecha y se pasea en medio de los siete candelabros de oro:<sup>2</sup> Conozco tus obras, tu duro trabajo y tu perseverancia. Sé que no puedes soportar a los malvados, y que has puesto a prueba a ios que dicen ser apóstoles pero no lo son; y has descubierto que son falsos. Mas perseverado y sufrido por mi nombre, sin desanimarte.

"Sin embargo, tengo en tu contra que has abandonado tu primer amor.<sup>5</sup> ¡Recuerda de dónde has caído! Arrepíentete y vuelve a practicar las obras que hacías al principio. Si no te arrepientes, iré y quitaré de su lugar tu candelabro.<sup>6</sup> Pero tienes a tu favor que aborreces las prácticas de los nicolaítas, las cuales yo también aborrezco.

<sup>7</sup> El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. Al que salga vencedor le daré derecho a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de Dios.

Cristo se había presentado a Juan con dos propósitos especiales: comisionarlo para una tarea profética (1:17-19) y dirigir personalmente un mensaje a cada congregación por nombre. A partir de la visión de sí mismo que ha dado al profeta y las palabras que le ha dirigido, el Hijo de hombre le asigna a Juan su primera misión: "Escribe al ángel de la iglesia de Efeso". Esta frase va a repetirse siete veces, con el nombre de cada congregación; ninguna comunidad de fe quedará sin una palabra de su Señor. La fórmula "esto dice" (*otade legei*) aparece unas 330 veces en la LXX como introducción de solemnes

declaraciones proféticas (Peake; Lilje). Según Lilje, en los tiempos del Nuevo Testamento también se usaba en proclamaciones reales.<sup>46</sup>

Efeso era la ciudad más rica e importante de la región. Con Antioquía y Alejandría compartía el liderazgo en todo el oriente del Imperio. Favorecida con el puerto principal de Asia Menor y con un dominio de las rutas más estratégicas de comercio hacia Mesopotamia, Efeso podría llamarse el Buenos Aires o la Nueva York de Asia. Además del templo a Artemisa (o Diana: Hch 19:24), una de las siete maravillas del mundo antiguo, las espectaculares ruinas de Efeso incluyen un teatro (Hch 19:29, 31), un gimnasio, una biblioteca de dos pisos, baños y mucho más. Una lujosa calle de unos dos metros de ancho, pavimentada con mármol y flanqueada por bellas columnas, corría desde el centro de la ciudad hasta el puerto.

Como ciudad libre, Efeso tenía su propio gobierno. Según Lilje, se inauguraban las sesiones del parlamento (*.boidé*) con rituales de culto al emperador. Aunque competía con Pérgamo por el liderazgo político de Asia Menor, Efeso funcionaba en efecto como capital de la provincia (Foulkes). El derecho de *kalaplons* ("puerto de primera llegada") de que gozaba Efeso significaba que los gobernadores senatoriales asignados a Asia tenían que desembarcar ahí para entrar a sus funciones en la provincia (Caird). El mismo Augusto visitó Efeso por lo menos cuatro veces (Lilje), entrando por la gran calzada de mármol con las pomposas ceremonias de un*aparusia* real.

Además, como sede del gran templo de Diana, Efeso era un lugar de peregrinajes multitudinarios que le brindaban mucho prestigio religioso y abundantes ganancias económicas. Desde el año 29 a.C. había sido también pionera del culto al emperador en Asia. Para los tiempos de Juan ya se había realizado una fusión entre el culto a Artemisa (Diana) y el culto al emperador (Foulkes; Lilje). Junto con Pérgamo, eran los lugares de mayor práctica del culto imperial en toda Asia Menor.

La congregación de Efeso era la "iglesia madre" para la provincia asiática. Había sido una congregación privilegiada en todo sentido. Fue la única de las siete iglesias en que Pablo había ministrado personalmente, pasando unos tres años con sus miembros (Hch .20:31). Después de un poderoso avivamiento espiritual (Hch 19:17-20) siguió un violento alboroto (19:23-41; cf. ICó 15:32). Desde Efeso el evangelio se extendió a toda la provincia de Asia (Hch 19:10). Gozaron de una sucesión pastoral que sería la envidia de cualquier congregación: ¡Pablo, Timoteo y Juan! También había sido un notable centro de literatura cristiana. Pablo les dirigió su epístola teológicamente más profunda, y todo indica que desde Efeso se escribieron las epístolas pastorales, el cuarto Evangelio, las epístolas juaninas y el Apocalipsis. Veinte años

<sup>46</sup> Aune (1997:119,126-129,141 s.) clasifica las carias bajo el género de "edicto imperial", conforme a modelos persas y romanos.

después Ignacio de Antioquía les envió una importante carta en la que les brindaba muy buenos elogios.

Los méritos de la congregación de Efeso parecían augurarle un saldo altamente positivo ante los ojos del Señor, resultado correspondiente al gran prestigio de que gozaba. "Conozco —le dice Jesús— tus obras, tu duro trabajo y tu perseverancia." ¡Dichoso el pastor de Efeso! De pocas congregaciones se podría decir hoy que se esfuerzan hasta la fatiga y el agotamiento (*hopos*: golpeado por la dura faena). González Ruiz interpreta la *hupomoné* como "resistencia a toda integración en el intento de 'compromiso histórico' con la idolatría, sobre todo con el culto imperial" (González Ruiz 1987:90), que de hecho florecía en Efeso. El odio de los efesios hacia los nicolaítas (2:6; ver 2:14-15) expresa esa terca firmeza en oponerse a toda componenda con la ideología imperial idolátrica. Por eso habían sufrido por su fe, pero sin flaquear en ningún momento: "¡Tenacidad, sí tienes! Has aguantado mucho por mi nombre sin darte por vencido". Cristo les reconoce plenamente estos méritos (2:2, 3, 6).

Doctrinalmente, la iglesia de Efeso era sumamente rigurosa ("no puedes soportar a los malvados") y estaba dotada de suficiente discernimiento teológico como para desenmascarar a los pseudoapóstoles ("has puesto a prueba a los dicen ser apóstoles pero no lo son; y has descubierto que son falsos"). Evidentemente se refiere a maestros itinerantes, probablemente nicolaítas, que presumían alguna especie de autoridad apostólica (cf. 2 Co 11:5, 13; 12:11; *Did* 11:3-8, 16). Ante los "lobos" que Pablo había profetizado para Efeso (Hch 20:29), los efesios respondían con una firmeza que llegaba a la intolerancia, un ferviente afán de ortodoxia y una capacidad crítica para examinar a los impostores y desenmascararlos. En fin, Efeso era una iglesia trabajadora, activa, estricta y ortodoxa. ¡Una congregación ejemplar!

¡Pero! Frente a tantos méritos, y a pesar de todo el prestigio de Efeso como iglesia madre, el Señor los confronta con la falta fatal que efectivamente restaba valor a todas sus virtudes: "has abandonado tu primer amor". Esta comunidad, que había sido un modelo de amor cristiano (Hch 19:10-20,30-31; 20:17-38; Ef 1:15, "del amor que demuestran por todos los santos"), ahora se había enfriado y endurecido. Sin el amor, sus arduos trabajos no eran más que activismo sin sentido. Sin el amor, ni el éxito ni el prestigio tenía el menor valor (cf. 1 Co 13:1-3).

¿A qué amor se refiere el Señor aquí? ¿Los efesios habían dejado de amar al Señor Jesucristo con el fervor de antes? ¿Entonces cómo podemos entender su excelente perfil congregacional? Seguramente ellos creían que realizaban sus incansables trabajos por amor del Señor. Seguramente piadosos sentimientos de devoción a Dios motivaban, en gran parte, las energías de su activismo eclesial y su estricta rigurosidad doctrinal. ¿De qué otro modo podrían entenderse todas sus virtudes y logros como congregación?

A pesar de la primera impresión de que habían perdido el amor al Señor, el contexto indica que más bien habían perdido el amor al prójimo. El problema no era tanto que habían descuidado su vida espiritual, sino que habían dejado a un lado sus relaciones de afecto y respeto a los demás. Del legítimo mérito de no poder aguantar a la maldad (cf. 2:2) y de aborrecer las obras de los nicolaítas (2:6), como Cristo mismo las aborrece, aparentemente habían pasado a aborrecer a los herejes mismos. De odiar al pecado a odiar a la persona del pecador hay sólo un paso sutil y fácil. Y de hecho, al perder esa caridad fraterna, los efesios estaban faltando en su amor al Señor mismo (Mt 22:37-38; 1 Jn 2:9-11; 3:10, 14s.; 4:17s.; 4:20s.; 5:1). Dejar de amar al prójimo, aun cuando esté en errores graves, es ya en sí dejar de amar a Cristo.

Tres verbos imperativos constituyen la exhortación a los efesios: "¡Recuerda de dónde has caído! ¡Arrepiéntete y vuelve a practicar las obras que hacías al principio". En vez de seguir gloriándose en sus laureles, la iglesia debe reconocer que ha caído y volver a la práctica de amor que antes le era típica. Más que un cambio emocional para volver a sus primeros sentimientos, el Señor le exige cambiar su conducta y realizar de nuevo las obras de antes. Si no lo hace, no tiene ningún futuro: "Si no te arrepientes iré y quitaré de su lugar tu candelabro".<sup>47</sup>

Ramsay ha señalado el carácter contextual de esta advertencia, ya que el cambio era una constante en la vida de Efeso. La fuerte sedimentación del río Caistro hacía que la ciudad cambiara periódicamente de ubicación: "La ciudad seguía al mar y cambió de lugar en lugar para mantener su importancia como único puerto del valle" (Ramsay 1904:245s.). La ciudad iónica original fue trasladada después por Creso (c 550 a.C.) y nuevamente por Lisímaco (c 287 a.C.). Por otra parte, la figura de remover un candelabro tenía resonancias históricas. Los bellísimos candelabros del templo de Salomón fueron llevados a Babilonia, y los del templo de Herodes, a Roma. ¿Se arrepintió la iglesia de Efeso? Ignacio, dos décadas después, la llama "la bendecida en grandeza de Dios con plenitud ... para gloria duradera e incommovible" (Ignacio, *Ef*, intr.) y elogia sin reserva alguna "vuestro nombre amabilísimo, que con justo título lleváis conforme a la fe y caridad en Cristo Jesús" (1:1); "ninguna cosa amáis sino a solo Dios" (9:2). Onésimo, el obispo de Efeso, es "varón de caridad inenarrable" (1:3) y su colegio de ancianos "está armoniosamente concertado con su obispo como las cuerdas con la lira" (4:1). Los efesios mantienen su celo doctrinal: "entre vosotros no anida herejía alguna... Puesto que Jesucristo os habla en verdad, a nadie más tenéis interés en escuchar" (6:2; cf. 8:1; 9:1; 11:2). En un salto de entusiasmo, Ignacio los saluda con "¡oh efesios! Iglesia celebrada por los siglos" (8:1). Evidentemente la congregación de Efeso supo responder al llamado de su Señor.

<sup>47</sup> La "venida" de Cristo aquí, como en otros pasajes de Apocalipsis, no se refiere a *laparusia* escatológica sino a visitas históricas enjuicio o bendición. Cf. Caird (1966:32).

La ciudad de Efeso, a pesar del problema de la sedimentación del río, tuvo varios siglos más de gloria y fue sede de un obispado. Un importante concilio cristológico, que condenó al nestorianismo, se realizó en Efeso en 431 d.C. Poco después la ciudad comenzó a declinar, y en el siglo 14 los turcos deportaron a sus últimos habitantes.

"El que tenga oído, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias" (2:7). Estas palabras son una ampliación de la frase más repetida en labios de Jesús según los Evangelios (Mr 4:9 y siete pasajes más). El haber recibido la Palabra profética trae, para todas las iglesias, una muy solemne responsabilidad. Sólo los sordos espirituales no entenderían su palabra. Es Dios quien nos ha dado la facultad del oído y nos ha hablado su palabra. Al hablar Jesús, y al escribirlo Juan, el mismo Espíritu habla a la Iglesia universal. Ahora a cada uno nos toca escuchar y obedecer la palabra profética.

Los rabinos daban gran importancia al oído humano. R. Jehoshua ben Qarcha, al iniciar una exposición bíblica, ora para "que el oído del oyente se rompa" (se abra). Otro maestro exhorta a su oyente diciéndole "haz tu oído como un embudo", para que no pierda nada de la enseñanza. El cuerpo humano tiene 248 miembros, correspondiendo a los 248 mandamientos de la torá (junto con 365 prohibiciones, una para cada día del año). De los 248 miembros, tres son los que Dios mismo no puede controlar: el ojo, la nariz y el oído, el de más sería responsabilidad. Por eso, en el Gehena el oído será el primer miembro del cuerpo en quemarse.<sup>48</sup>

Los que oyen la palabra profética y la cumplen serán vencedores.<sup>49</sup> A menudo la Iglesia primitiva veía la vida cristiana como militancia y al creyente fiel como un luchador valiente por la fe y la verdad. Pero mucho más en tiempos de amenaza de persecución, el vencedor es el testigo fiel, que no claudica hasta la muerte (12:11). A diferencia de todo concepto mundano de combate y triunfo, esta victoria se consigue en su máximo término precisamente al morir. Desde la óptica humana, estos creyentes lucían débiles y hasta fracasados, pero su resistencia aparentemente impotente ante el masivo poder romano de hecho era la victoria conquistada. Su "desobediencia civil" en el nombre del Señor y su resistencia no violenta constituía su victoria.

Caird (1966:32) señala que en Apocalipsis el término "vencedor" porta una fuerza "misteriosa, casi numinosa". Es el ideal y la esperanza que debe inspirar al cristiano en su lucha. El primer vencedor, por excelencia, es el Cordero que ha vencido para abrir el libro y desatar sus siete sellos (5:5). Ahora el vencedor es el discípulo que lucha fielmente en Cristo y con Cristo para compartir la victoria de su Señor (2:26-27; 3:21). Así "ellos lo han vencido por medio de la sangre del Cordero y por el mensaje del cual dieron testimonio; no valoraron su vida como para evitar la muerte" (12:11). De la victoria de él podemos

<sup>48</sup> Kittel (1:551; cf. 1:559), con la correspondiente documentación rabínica según StrB

<sup>49</sup> Cf. 1:3; 2:26; 1 Jn 2:13; 4:4; 5:4-5; Jn 16:33; 2 *Esd* 7.57s.

aprender lo que es verdadera victoria: ¡morir para vencer! La meta más profunda del Apocalipsis es llamar a todo cristiano a ser fiel a la manera del Cordero.

La promesa de Cristo al vencedor es que "le daré derecho a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de Dios" (2:7). Esta promesa quizá puede ser una alusión indirecta al primitivo recinto sagrado en Efeso, alrededor de un árbol de dátiles, consagrado a Artemisa.<sup>50</sup> Este árbol sagrado, en el sitio donde después se edificaría el famoso templo de Diana, figura en las monedas de la ciudad. Jenofonte se refiere a este santuario como un *paradeisos*. Dentro de sus muros había un refugio para los acusados y "un sitio de salvación para todo suplicante" (Hogarth 1908, citado en Court 1979:25). Evidencias históricas indican que Marco Antonio y después Domiciano ampliaron los límites del santuario de Artemisa, creando así serios problemas de criminalidad (cf. Charlesworth 1954:39).

Esta posible referencia a la cultura local de Efeso no disminuye el significado decisivo del relato bíblico del paraíso y el árbol de la vida.<sup>51</sup> Cristo, el segundo Adán, ha restablecido el orden primigenio de la creación y, si somos fieles, nos invita a comer del árbol de la vida, antes prohibido. Viviremos en un paraíso que no será refugio de criminales sino santuario de los redimidos, y nunca seremos removidos. El sustantivo *xulon* (lit.: "el madero de la vida") hace pensar también en una comparación con la cruz: nuestro sufrir y hasta morir con Cristo convertirá "el madero [*xulon*] de la cruz" en árbol de vida. Otros, desde una perspectiva sacramental, sugieren que el "árbol de la vida" puede señalar en última instancia a Cristo mismo, de quien "comemos" para participar en la vida eterna (cf. Jn 6:32-58). Participar en él es vida verdadera y vida eterna.

Esta es la primera promesa que se da y la última que se cumple (22:2). El mensaje de Cristo plantea a los efesios una opción radical: seguir como están y perder su candelabro, o arrepentirse, ser fieles hasta la muerte y ganar el árbol de la vida en el paraíso.

### NO BASTAN EL ACTIVISMO Y EL ÉXITO

Esta comunidad, cuyo activismo, seriedad y "éxito" la asemejan a muchas congregaciones muy admiradas tanto en América como en otras partes del mundo, se hubiera tomado en cualquier lugar como modelo de lo que debe ser y hacer una iglesia. Es más: todo hace sospechar que ellos mismos, sin darse cuenta de su falta fatal, se creían una congregación realmente ejemplar. El diagnóstico penetrante de Jesús debe haberles producido una

<sup>50</sup> Cf. Tácito, *Ann* 5.3.6ss.; Court (1979:25).

<sup>51</sup> *En* 8.1-8 (Charlesw 1:114ss.; en DiezM 4:163ss. es 5:1-9) describe ampliamente el paraíso, en el tercer cielo, y el árbol de vida. Sobre el árbol como centro cósmico ver Aune 1997:152.

••norme sorpresa. ¡Qué diferentes son los criterios de Cristo en comparación con los nuestros!

La radiografía de Efeso nos deja muy claro que no bastan, ante los ojos del Señor, el activismo, el éxito y ni siquiera la perseverancia bajo el sufrimiento (cf. 1 Co 13:1-3). Más allá de los programas, proyectos y comités, Cristo busca la motivación más íntima del corazón. En todo el hormiguero de su ardua labor, los efesios no podían decir con Pablo que el amor de Cristo los constreñía (2 Co 5:14). La maquinaria eclesiástica seguía caminando, pero ya no se movía por el impulso supremo del amor a Cristo y al prójimo. Los programas y actividades se habían convertido en fines en sí mismos. Se había perdido la visión de Cristo en medio de ellos y ya habían olvidado a aquel a quien amamos sin haberlo visto (1 P 1:8).

González Ruiz sugiere que los efesios perdieron el primer amor como resultado de un proceso de institucionalización y burocratización. Lo que antes se hacía por la pasión del amor, ahora se ejecuta por mera tradición y rutina. Las ruedas oficiales siguen dando vueltas y la maquinaria eclesial se ha convertido en su propia finalidad. Sutilmente, el amor a Cristo y al prójimo había quedado reemplazado por el amor al éxito, al poder y a la congregación como institución (algo así como el denominacionalismo moderno).

### TAMPOCO BASTA LA ORTODOXIA

La carta a los efesios presenta una extraña correlación entre amor (2:4) y odio (2:6), que nos plantea el problema de la intolerancia. La ejemplar ortodoxia formal de los cristianos de Efeso incluía un odio a "las prácticas de los nicolaítas, las cuales yo también aborrezco" (2:6). La tensión entre amor y odio se destaca por el paralelismo con que se formula:

2:4 Sin embargo, tengo en tu contra que has abandonado tu primer amor.  
2:6 Pero tienes a tu favor que aborreces ... las cuales yo también aborrezco.

Lejos de condenar el celo doctrinal de ellos, Cristo lo reconoce como cierta virtud ("tienes a tu favor") y hasta lo hace suyo ("las cuales yo también aborrezco"). Pero a los efesios, en su afán por la pureza teológica, se les había escapado lo más importante: el amor hacia Cristo y el prójimo (inclusive el pecador y el hereje). Su "odio" habría sido sano si fuera como la sombra de un amor mayor; pero con el "desamor" en que habían caído, ni su celo contra el error podría ser sano.

En siglos pasados la fe se definía como "pensar con Dios" (o con la Iglesia). Aquí se nos habla de algo parecido: "odiar con Cristo" lo que él también odia. Caben aquí tres observaciones:

a) Para ser fiel cristiano, efectivamente hay que saber odiar. Dios ama la justicia y odia la maldad (Sal 45:7; Pr 8:13). "Los que amáis a Jehová, aborreced el mal" (Sal 97:10 RVR). "Aborreced lo malo, seguid lo bueno" (Ro 12:9).

b) Para odiar bien, hay que "odiar con Dios": odiar lo que Dios odia, como él lo odia y por sus mismas razones. Al mirar atrás a las recientes décadas (1970-90) y mirar adelante hacia el siglo 21, cabe preguntarnos: ¿Qué cosas odia Dios en este panorama? ¿Por qué las odia? ¿Cómo podemos también odiarlas en Cristo, con Cristo y como Cristo?

c) Sólo podemos "odiar con Dios" cuando, aún más, "amamos con Dios". Cuando el odio, incluso el más santo, crece, pero el amor disminuye, no podemos ni odiar bien ni amar bien.

Esto es un mensaje especialmente pertinente para la iglesia evangélica de América Latina que, desde que nació, se ha alimentado de polémicas muy amargas. Durante la mayor parte de su historia ha sido una "iglesia anti": anticatólica, antimundo, antiecuménica, anticomunista y antiintelectual. A veces (quizá las más de las veces), en el torrente de sus pasiones polemizantes y creyendo que está "odiando con Cristo", no se da cuenta de que ha perdido su primer amor. Ha dejado de "amar con Cristo" y está viviendo de sus propios antagonismos "antitodo". Sería parecido a lo que pasó con los efesios al dejar que sus muchos odios sofocaran el gran amor con que habían comenzado.

G. Campbell Morgan hace un comentario sobre esta frase que todos los evangélicos haríamos bien en meditar:

Quando oigo a personas denunciar en lenguaje amargo lo que consideran falsa doctrina, me preocupo más por los acusadores que por los acusados. Hay tal ira contra la impureza que ella misma es impura. Hay tal celo por la ortodoxia que él mismo es no-ortodoxo ... Si han perdido su primer amor, harán más daño que bien con su defensa de la te. Detrás de todo "contender por la fe" tiene que estar la ternura del primer amor; detrás de todo celo por la verdad tiene que estar la apertura generosa del primer amor.<sup>52</sup>

El evangelio es un mensaje fundamentalmente afirmativo. ¿Cómo podría un evangelio negativo ser buenas nuevas? Jesucristo es el sí y el amén de Dios (2 Co 1:19-20), pero a veces hemos perdido las grandes afirmaciones

<sup>52</sup> Morgan (1902:46-47); traducción levemente adaptada del original inglés.

de la fe y nuestro "evangelio" ha sido reducido a un "no" y un "anatema". Precisamente cuando nuestras convicciones afirmativas son suficientemente firmes y profundas, sabremos decir el "no" sin dejar de ser "la gente del sí de Dios" y sin convertirnos en tristes figuras amargas y antipáticas. Amando con Dios, sabremos aborrecer con él las obras falsas e injustas.

Es muy importante precisar *qué* era lo que odiaban los efesios y odiaba también Cristo. No se trataba meramente de aborrecer una serie de conceptos supuestamente errados sino de odiar "las prácticas de los nicolaítas" (2:6, 15). Como veremos más adelante esa doctrina consistía en la asimilación conformista a la cultura pagana y al Imperio Romano: comer carne sacrificada, fornicar (con tal idolatría) y terminar rindiendo culto al emperador. Cuando la Iglesia debía ser una contracultura de resistencia hasta la muerte, terminó siendo la religión oficial de la cultura estatal e imperialista. Eso era también lo que Balaam y Jezabel habían enseñado a Israel en tiempos antiguos: la lenta y a veces inconsciente "baalización del yahvismo". La Iglesia debe examinarse. Es posible que se haya llenado de odios que no son los de Cristo, y que no haya sabido lo que Cristo odia (2:6): el acomodamiento fácil y cobarde a una sociedad piadosamente pagana.

El resultado de vivir a partir de sus "odios" (aun los que pudieran tener cierta justificación) y no a partir del amor, fue desconectarse de su realidad y de su contexto. Terminaron odiando ideas abstractas, sin amar a las personas concretas en sus situaciones reales. A la luz de esto es lógico que el castigo para Efeso sea el fracaso de su misión ante el mundo: "Quitaré de su lugar tu candelabro". La iglesia que deja de amar a los de su lugar termina siendo una iglesia sin lugar. Por no vivir desde el amor, pierde toda la razón de su existencia como comunidad de fe y fracasa en su misión histórica. Mejor, pues, que su candelabro sea quitado como se tira una lámpara quemada (Barclay 1957:26).

## **b. Cristo habla a la congregación de Esmirna: Una iglesia pobre, ¡pero rica!. (2:8-11)**

**""Escribe al ángel de la iglesia de Esmirna:**

**Esto dice el Primero y el Último, el que murió y volvió a vivir:  
'Conozco tus sufrimientos y tu pobreza. ¡Sin embargo, eres rico!  
Sé cómo te calumnian los que dicen ser judíos pero que, en  
realidad, no son más que una sinagoga de Satanás.'<sup>o</sup>rio tengas  
miedo de lo que estás por sufrir. Te advierto que, a algunos de  
ustedes el diablo los meterá en la cárcel para ponerlos a prueba,  
y sufrirán persecución durante diez días. Sé fiel hasta la muerte, y  
yo te daré la corona de la vida.**

**<sup>11</sup> El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. El que salga vencedor no sufrirá daño alguno de la segunda muerte.**

Esmirna fue históricamente dos ciudades. La primera, al extremo nordeste del golfo del mismo nombre, fue destruida por los lidios en el siglo 6 a.C. Los habitantes huyeron a otras aldeas dejando su ciudad en ruinas durante casi tres siglos. Pero la ciudad resucitó en el siglo 4 a.C. cuando Alejandro Magno y Lisímaco volvieron a fundarla alrededor del monte Pagcr, al extremo sudeste del mismo golfo.<sup>53</sup> Muy pronto alcanzó gran prosperidad y belleza y rivalizaba con Efeso y Pérgamo por el codiciado título de *próté Asías* ("Primero de Asia"). Por eso, la descripción de Cristo como "el que había quedado cadáver {*nekros* 1:18; 2:8) y volvió a vivir", podría tener un significado especial para los cristianos de Esmirna (Ramsay 1994:196).

En tiempos de Juan, Esmirna era una ciudad antigua, próspera y muy volcada a Roma. Sus pobladores eran los primeros en hacer alianza formal con Roma cuando ésta comenzaba a surgir como superpotencia (Foulkes 1989:32). En el año 195 a.C. Esmirna construyó un templo a Dea Roma, el primero en todo el mundo, y en 26 d.C. fue escogida entre once ciudades para ser local de un templo al entonces emperador Tiberio, junto con Liviay el Senado. Esmirna era un antiguo aliado de Roma y una ciudad devota del culto al emperador.

Al ángel de Esmirna Cristo se le presenta como "el Primero y el Ultimo" (1:17 *ho prótos kai ho esjatos*) y como "el que murió y volvió a vivir" (2:8). El primer título alude claramente a Isaías 44:6:

El Señor, el rey y redentor de Israel, el Señor todopoderoso dice: "Yo soy el primero y el último; fuera de mí no hay otro dios" (cf. 41:4; 48:12; VP).<sup>54</sup>

Según F. Delitzsch, este título encierra "todo el sentido del nombre Jehovah ... el Yo absoluto, libre, que cala toda la historia pero la trasciende" (en Young 1972 3:76). Desde el principio Dios es el sujeto soberano, el primero porque antecede toda la historia y el último porque la trasciende. Es el origen y la conclusión de todo. Obviamente tales afirmaciones sólo pueden hacerse de Dios mismo; en el Apocalipsis se atribuyen también a Cristo (1:17; 2:8; 22:13).

El segundo título anticipa la temática central de esta carta: muerte y vida. Recoge el tema de la conclusión del mensaje a Efeso al prometer el "árbol de

<sup>53</sup> El rey lido Alyattes destruyó la ciudad c. 585 a.C., pero fue reconstruida bajo Alejandro Magno c. 290 a.C. Aune (1997:159) señala que, de hecho, Esmirna fue fundada tres veces. Según Aelius Arfstides, poeta esmirniota, la ciudad se levantó del olvido como el ave fénix; Court (1979:30); cf. Aune (1997:160, 167).

<sup>54</sup> En 41:4 la fórmula contesta la pregunta: "¿Quién ha realizado esta obra?" (la venida de Ciro). Como es típico en este autor, el "Yo" (Yahvé) es enfático. Cf. Young (1972 3:76s.).

la vida" al vencedor (2:7). Después Cristo se presenta como "el que murió y volvió a vivir" (2:8). Llama a los creyentes a ser fieles hasta la muerte (2:10). Los vencedores recibirán la corona de vida (2:10) y la segunda muerte no les hará daño (2:11). Estos nexos literarios entre cartas y dentro de cada una son típicos de este bloque textual.

Cristo reconoce que la situación no era nada fácil para la comunidad creyente de Esmirna. Es como si dijera: "Me doy cuenta de tus duras pruebas [cf. Ex 3:7] y tu pobreza.<sup>55</sup> ¡Sin embargo, eres rico! Sé cómo te calumnian los que se dicen judíos sin serlo". Esta congregación se perfila como pobre, perseguida y calumniada. Pero desde la perspectiva del Señor, las cosas no son como parecen ser. A los ojos de Jesús esta iglesia, de gente pobre en una ciudad próspera, era de hecho bien rica. Los valores del Reino suelen ir a la inversa de los valores del mundo (Mt 5:3-12). Esta congregación, pobre y despreciada por sus vecinos judíos, recibe sólo elogios de la boca de su Señor.

Extrañamente, Cristo alaba incondicionalmente a los esmirnianos sin mencionar sus virtudes, como había hecho con los de Efeso (trabajo, perseverancia, ortodoxia). Tampoco menciona el amor de ellos, en contraste con la falta de amor en Efeso. Cristo no hace un inventario de los méritos espirituales de ellos ni tampoco halla nada que criticar en su condición de pobres, perseguidos y calumniados.

Esmirna tenía una numéYosa y poderosa comunidad judía, muchos de cuyos miembros habían llegado después de huir de la caída de Jerusalén en 70 d.C.<sup>56</sup> Ellos gozaban de privilegios especiales ante el Imperio Romano que los eximía de toda obligación de culto al emperador, por lo que posiblemente podrían temer que el rechazo de los cristianos al culto imperial pondría en peligro las exenciones de que ellos gozaban. Por otra parte, denunciando a los cristianos podrían ganar favor ante las autoridades romanas. De todas maneras, cualesquiera hubieran sido los móviles, las evidencias históricas posteriores indican que los judíos de Esmirna denunciaban a los cristianos ante las autoridades políticas (Ladd 1978:40).

A la comunidad cristiana de Esmirna le tocó la difícil tarea de ser una comunidad pobre en una ciudad rica, sin duda de una clase social más baja que sus enemigos judíos.<sup>57</sup> Y en una ciudad orgullosamente patriótica y a favor de Roma, les tocó ser una contracultura disidente. ¡No sería la última vez que ser fiel al Señor Jesucristo sería interpretado como traición a la patria!

<sup>55</sup> *ptójeia*: pobreza extrema, miseria, condición de mendigo.

<sup>56</sup> Sobre los judíos en Asia Menor ver Ramsay (1994:102-113) y Aune (1997:168-172).

<sup>57</sup> González Ruiz (1987:92) sostiene que los judíos de Esmirna eran mayormente de la clase patronal y los cristianos de la clase humilde. Otros cristianos, convertidos de la misma sinagoga, podrían haber perdido sus bienes por saqueo, confiscación u hostigamiento económico (Caird 1966:35; Ladd 1978:40).

Pero en vez de felicitarlos por su fidelidad bajo los fuegos de oposición, Cristo les promete más pruebas: "A algunos de ustedes el diablo los meterá en la cárcel, para ponerlos a prueba" (2:10). Lejos de esperar a los cristianos con ilusiones de escaparse de la tribulación, el mensaje los prepara para peores azotes pero les asegura que será breve. Los diez días podrían ser una referencia a la prueba de los amigos de Daniel (Dn 1:12-14) o la petición de la familia de Rebeca (Gn 24:55). En el Apocalipsis la duración de la prueba es siempre breve e incompleta (p. ej., tres años y medio: apenas la mitad de una semana), en contraste con cifras elevadísimas para el cumplimiento y la victoria de los fieles (ciento cuarenta y cuatro mil, mil años, etc.).

Parece claro que Juan está anunciando a los esmirnianos que por las denuncias judías vendrán cárcel y otras pruebas para los cristianos. Este sentido probable del texto parece confirmarse por el relato del martirio de Policarpo de Esmirna (12:2-13:1):

Toda la turba de gentiles, y con ellos los judíos que habitaban en Esmirna, con rabia incontenible y a grandes gritos se pusieron a vociferar: —Ese es el maestro del Asia, el padre de los cristianos, el destructor de nuestros dioses, el que ha inducido a muchos a no sacrificarles ni adorarlos. La cosa, pues, se cumplió en menos tiempo que el que cuesta contarlo, pues al punto se lanzó el populacho a recoger de talleres y baños madera y leña seca, dándose, sobre todo, los judíos manos a la labor con el singular fervor que en esto tienen de costumbre.<sup>58</sup>

Juan claramente ve las denuncias de los judíos contra los cristianos como inspiradas por Satanás, el mismo dragón que se ha adueñado del Imperio Romano. Aquí las cartas anticipan las imágenes de las bestias del capítulo 13. Satanás tiene su trono en Pérgamo (primera bestia, poder político) y su sinagoga en Esmirna y Filadelfia (segunda bestia, poder religioso al servicio del Imperio).

Con una vehemencia sorprendente y algo del mismo odio con que aborrecía a los nicolaítas (2:6), Jesús (por la boca de Juan) denuncia a los que se dicen judíos, sin serlo, como "sinagoga de Satanás" (2:9; 3:9; cf. Jn 8:33~44).<sup>59</sup> Como revela el nombre griego que Juan introduce en seguida, la especialidad propia y predilecta del "diablo" (*díabolos*) es la falsa acusación, y los judíos de Esmirna y Filadelfia con sus denuncias y calumnias se unieron con Satanás en

<sup>58</sup> Ruiz Bueno (1967:680s.). Después, según *MartPol* 17, los judíos trataron de impedir que los cristianos retiraran los huesos de Policarpo de la pira de su martirio (p. 684). Cf. Eusebio *HistEcl* 4.15.

<sup>59</sup> Aune (1997:165) señala frases parecidas en Qumrán como "congregación de Belial" (1QH2.22; cf. 1QM 4.9); "congregación de los perversos" (1QS 5.1s.); "congregación de iniquidad" (1QM 15.9; cf. *Bern* 5.13 y 6.6), "la junta de los malvados" (*ponêreomonôn sunagógê* de Sal 22:16, "banda de malvados").

c.su tarea. Juan termina este argumento con uno de sus típicos juegos de palabras: porque los judíos, como su maestro el *diabolos*, han lanzado sus acusaciones, ahora el diablo lanzará (*ballein*) a los fieles a la cárcel.

En estos dos pasajes (2:9; 3:9) Juan lleva a su extremo la teología paulina de la Iglesia como el nuevo Israel de Dios. En primer término, a los de la sinagoga les niega su derecho al título étnico de "judíos"; se llaman judíos, pero no son sino embusteros.<sup>60</sup> En segundo lugar, y peor aún, los acusa de haberse convertido en instrumentos del poder satánico, aliados así del poder político romano. Así han convertido la "congregación de Yahvé" (Nm 16:3 *passim*) en una sinagoga del diablo, mientras que la Iglesia, calumniada y perseguida por ellos, es el verdadero pueblo de Señor, la nueva Jerusalén (21:2; 11:8) y el templo espiritual de Dios.

Ante estas amenazas el profeta llama a los cristianos de Esmirna a no claudicar: "No tengas miedo por lo que vas a sufrir... Manténte fiel hasta la muerte, y yo te daré la corona de la vida como premio." La primera exhortación (no temer) es central al mensaje de Apocalipsis: los cobardes son los primeros entre los que nunca entrarán al Reino (Ap 21:8). Con valentía evangélica los creyentes han de tomar la cruz y seguir al Cordero en su vía crucis, fieles hasta la muerte (Mt 16:24; Fil 2:8). Como ciudad, la patriótica e imperialista Esmirna se conocía como "la muy leal",<sup>61</sup> esa terca fidelidad, digna de mejor causa, ahora los cristianos han de aplicarla al nombre sobre todo nombre. Con razón este texto aparece destacado frecuentemente en las paredes de las catacumbas.

El premio de la corona de la vida (*stefanon*, con ecos del primer mártir cristiano, Esteban), mencionado también en Santiago 1:12 (cf. 1 Co 9:25), tendría especial significado para los esmirnianos, pues era el emblema de su ciudad. Eran codiciadas las guirnaldas de los vencedores en los juegos panjónicos de Esmirna; parece que también había una costumbre local de honrar a visitantes distinguidos, y hasta a los muertos, otorgándoles una corona.<sup>62</sup> En las monedas de Esmirna aparece la diosa local, Cibeles, con su característica corona. Además, la acrópolis sobre el Monte Pago, con sus hermosos edificios coronando las bellas construcciones que iban ascendiendo desde la costa, era

<sup>60</sup> La descripción de los judíos de Esmirna en 2:9 es casi idéntica a la de los pseudoapóstoles de 2:2, que no son auténticos sino mentirosos. Con la carta a Pérgamo se deja el tema de la falsedad (aunque reaparece en 3:9) para vincular la "sinagoga de Satanás" en Esmirna (2:9) con su correlativo, el "trono de Satanás" en Pérgamo (2:13).

<sup>61</sup> Cicerón, *Fil* 11.5,25, "la más fiel de nuestros aliados"; Livio 35.42.2 y 38.39; citados por González Ruiz (1987:92s), Court (1979:30) y García Cordero (1962:46); cf. Ford (1975:395) y Salguero (1965:344, 346).

<sup>62</sup> González Ruiz (1987:92); Court (1979:30s.). Sobre guirnaldas y coronas ver Aune (1997 172-175).

conocida como "la corona de Esmirna".<sup>63</sup> Apolonio de Tiana describe el Monte Pago como "una corona de pórticos y pinturas y oro más allá de las medidas de la humanidad" (Ford 1975:395) y exhorta a los esmirniotas

a actuar de tal manera que sean ellos honrados más que su ciudad, pues si tienen la ciudad más hermosa bajo el sol, es más agradable para la ciudad poseer una "corona" de hombres virtuosos y sabios, mejor que de pórticos, pinturas e incluso oro (González Ruiz 1987:92).

Esta carta, como las demás, se construye alrededor de ciertas palabras griegas clave. En la carta a los efesios, éstas eran: amor/odio, tenacidad (*Ohupomoné*, 2:2s.) y el verbo "soportar" (*bastazó*, 2:2s.). En esta carta, el binomio decisivo es muerte/vida. Jesucristo es el que llegó a ser muerto (*egeneío nekros*) pero volvió a vivir (*ezésen*, aoristo incoativo). A los cristianos se les exige ser fieles hasta la muerte para recibir la corona de la vida (2:10) y quedar inmunes al poder de la segunda muerte (2:11). La corona tan gloriosa sólo será conocida por aquellos que dan su vida entera, aun hasta morir por Cristo.

El tema muerte/vida culmina con la promesa de que el vencedor no tendrá nada que temer de la muerte segunda (2:11). Es la única promesa final que se formula negativamente, porque su contraparte positiva ya se presentó con la corona de vida (2:10). Aquí se invierte el orden del binomio vida/muerte. Para Cristo, la muerte tuvo que anteceder a la resurrección (2:8). Con su victoria, Cristo puso en primer lugar a la vida frente a la muerte; por su triunfo, nosotros ahora confrontamos la muerte en el poder de su resurrección (Fil 3:10).

La segunda muerte significa en el Apocalipsis la condenación eterna en el lago de fuego preparado para el dragón, las dos bestias, la muerte y el *hades* (Ap 19:20; 20:6, 10, 14; 21:8; cf. Mt 10:28).<sup>64</sup> Precisamente por haber resistido a todos esos poderes, cuya morada final será el lago de fuego, el creyente fiel no estará expuesto al destino de ellos y sus aliados. Para los cristianos que confrontaban la amenaza del martirio, esta promesa de escaparse de una muerte infinitamente peor si eran fieles hasta una muerte (física), que no podría tener la última palabra, sería un aliciente muy poderoso a la fidelidad hasta las últimas consecuencias.

<sup>63</sup> Court (1979:30) cita a Apolonio de Tiana (contemporáneo del Apocalipsis) y Aelius Aristides (siglo 2 d.C.). Algunos autores niegan esta referencia a la acrópolis de Esmirna en 2:10.

<sup>64</sup> Ford (1975:393s.) cita cinco targúmenes con la enseña rabínica sobre la segunda muerte (Dt 33:6; Jer 51:39, 57; Is 22:14; 65:6, 15).

LA IGLESIA NO ES UNA MERITOCRACIA  
(MUCHO MENOS UNA PLUTOCRACIA)

La iglesia de Efeso parecía ejemplar (¡todo un éxito!), pero Cristo le encontraba una falta fatal y la censuró severamente. Lo contrario pasó con Esmirna. Esta congregación lucía pobre y era fuertemente criticada por la sinagoga local. Tenía mala fama en la ciudad y andaba mal con las autoridades cívicas: algunos de sus líderes pronto caerían en la cárcel. No parecía exactamente una congregación modelo. Pero en contra de las apariencias, Cristo la declaró espiritualmente rica (2:9) y no encontró nada contra ella (cf. 2:4, 14, 20). El renglón de "censura", que era parte de la formulación de las cartas, se declaró "vacante" en ésta (y en la de Filadelfia). Cristo no les encontró ninguna falta que mereciera mencionarse en la epístola.

¿Por qué luce tan paradójicamente favorable esta congregación? Sorprendentemente, en contraste con Efeso, no se dice nada aquí del "trabajo arduo" ni del rigor doctrinal, ni siquiera que tuvieran el "primer amor" que había perdido Efeso. Aun cuando los creyentes de Esmirna hayan tenido estas y otras virtudes, la aprobación que recibe no descansa en nada de aquello. La congregación-de Esmirna no era "mejor" por tener más miembros, mayor presupuesto o mejores métodos y programas. Era una iglesia pobre en lo externo, pero rica en valores morales y espirituales. Era una iglesia débil pero de convicciones fuertes. En su debilidad era poderosa con la fuerza del Resucitado (2:8; cf. Ef 1:19-23).

Cristo felicita a la congregación de Esmirna, sin censurar nada, por su ineludible fidelidad aun hasta la cárcel y la muerte. Quizá hoy en América Latina, una iglesia tan pobre y débil como Esmirna sería fuertemente censurada por el *establishment* religioso. Pero también a nosotros nos dice el Señor: "mis ideas no son como las de ustedes" (Is 55:9).

Estas siete cartas nos sorprenden a cada paso: las cosas suelen ser lo contrario de lo que parecen ser y de lo que creemos que son. Podemos suponer que cuando los cristianos de Efeso escuchaban el inicio de su carta esperaban los más altos elogios del Señor por su mucho trabajo y sus grandes logros. En contraste, los de Esmirna pensarían: "Si Cristo censura y amonesta a Efeso, ¿qué podemos esperar nosotros, que a la par de Efeso somos un fracaso al cuadrado?" Pero al escuchar lo que Cristo les dice a ellos ... ¡nada de censura, sino el aval pleno del Señor de la Iglesia! La misma sorpresa grata le correspondería a la débil pero también fiel iglesia de Filadelfia en la penúltima carta (3:8).

En cambio, la iglesia de Sardis tenía fama de estar viva, pero ante los ojos de Cristo estaba muerta (3:1). La de Laodicea era rica, pero Cristo desenmascara su pobreza y desnudez (3:17s., lo contrario de Esmirna 2:9).

Para los criterios que prevalecen en el mundo, y lamentablemente también en muchos sectores de la iglesia hoy, Efeso, Sardis y Laodicea gozaban de la "bendición" del Señor y podían esperar que Cristo estuviera muy impresionado con ellos, como también lo estaban otros. Pero a Cristo no le impresionan esos éxitos. En cambio las iglesias de Esmirna y Filadelfia parecían llevar todas las marcas del fracaso, pero Cristo estaba contento con ellas.

Es fuerte hoy la tentación de predicar un evangelio fácil, para que los pastores puedan saborear el éxito de tener iglesias llenas. ¿Pero llenas de qué? ¿De gente que dice "Señor, Señor", canta y palmea, pero no hace la voluntad del Padre? (Mt 7:21-23). En nuestra época de culto al éxito, nos haría bien escuchar la voz profética de Sóren Kierkegaard.

Ante el luteranismo triunfalista y tranquilamente conformista de la Dinamarca de su época, Kierkegaard dedicó toda su vida a hacer que fuera difícil ser cristiano.<sup>65</sup> En su *Ataque al cristianismo* afirma una relación inversa entre los números y la fe:

El Estado existe en relación directa con los números; el cristianismo existe en proporción inversa con los números; porque el concepto "cristiano" es un concepto polémico, sólo se puede ser cristiano en confrontación ... El cristiano que ama a Dios en contraste y oposición a todos los demás tendrá que sufrir el odio y la persecución de ellos. En cuanto se elimina esa oposición, el llamarse cristiano es pura charlatanería (1944:127)...

La ilusión de una nación cristiana se debe sin duda al poder que los números ejercen sobre la imaginación ... Se cuenta una anécdota absurda de un cantinero que vendía su cerveza por un centavo menos de lo que le había costado. Cuando alguien le preguntó cómo podía ganar algo de esa manera, contestó: "Mi amigo, son los números que lo logran". ¡Números grandes! Eso es también en nuestro tiempo la fuerza todopoderosa...

Debemos aprender la lección que nos advierte contra el poder que ejercen los números sobre la imaginación ... El número grande estimula la imaginación, se escapa de la lógica y nos encandila ... Así son los cálculos que dan como resultado una nación cristiana por sumar unidades que no son realmente cristianas, confiando en que el número grande puede lograrlo. Para verdaderos cristianos esta es la ilusión más peligrosa de todas (1944:30s.).<sup>f, 64</sup>

<sup>63</sup> "La totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el problema de 'llegar a ser cristiano', con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos" (Kierkegaard 1959:32).

<sup>66</sup> Traducción leve y adaptada. Obviamente, el problema de la "nación cristiana" es aplicable hoy a fenómenos como ciertas sectas y megaiglesias.

Definitivamente, la "numerolatría" no tiene cabida en los valores del Reino. La Iglesia no es una "meritocracia" y ¡mucho menos una "exitocracia"! Tampoco una plutocracia.

### *DE LOS POBRES ES EL REINO DE DIOS*

Esta carta demuestra a nivel eclesiológico y congregacional la verdad paradójica de la primera bienaventuranza de Jesús: "Dichosos ustedes los pobres, porque el Reino de Dios les pertenece" (Le 6:20). De hecho, el conjunto de las siete cartas puede considerarse cómo una versión pastoral de ese famoso pasaje dei sermón del monte. Las bienaventuranzas, como estas cartas, parecen poner todas las cosas al revés, todo a la inversa del sentido común. Podríamos llamarlo, con el permiso de Nietzsche, la inversión evangélica de todos los valores (cf. 2 Co 5:16-17).

En medio del afluente emporio de Esmirna la pobreza de esta comunidad era sólo aparente. Según los valores que busca el Señor en la iglesia, esta congregación poseía abundante riqueza. Para esta comunidad "pobre" Cristo no tiene más que elogios.

En contraste, la congregación de Laodicea daba toda la apariencia de gozar de gran riqueza. Se sentía rica, suficiente, poderosa y orgullosa. Es de suponer que otros también la consideraban una iglesia poderosa e influyente. Pero Cristo la confronta con la realidad de su condición: "Dices: 'Soy rico; me he enriquecido y no me hace falta nada'; pero no te das cuenta de que el infeliz y miserable, el pobre, ciego y desnudo eres tú" (3:17). ¿De cuántas congregaciones tendrá que decir Cristo también hoy: "Ay de vosotras las iglesias ricas"?

### *CUANDO SER CRISTIANO HUELE A ANTIPATRIÓTICO*

Parece que Esmirna era una ciudad tan identificada con Roma, que el ser en ella antirromano —como Juan de Patmos y evidentemente muchos cristianos de Esmirna— se veía como un grave acto de traición a la patria. Para los cristianos en esa ciudad ardientemente patrioter, al lado de una sinagoga entregada también a los intereses imperiales, seguir a Jesús hasta las últimas consecuencias era fórmula segura para caer en muchos problemas. Los llevaría a muy serios conflictos no sólo con las autoridades civiles sino con todo lo que la mayoría consideraba "civilización" (hoy

<sup>67</sup> Yarbro Collins (1984:172) comenta esta "inversión de papeles": "Los que ahora son impotentes y amenazados serán poderosos en el nuevo orden, mientras que los que reinan ahora serán impotentes entonces".

hablaríamos de "cultural occidental"). Lo más probable era que pastores y líderes más temprano que tarde terminarían en la cárcel.

En América Latina una multitud de discípulos de Jesús ha llegado hasta la cárcel y la muerte por sus convicciones cristianas. Sin embargo, muchos han mirado eso mismo como sospechoso, en contraste frontal con la manera en que Jesús valorizaba la calumniada y hostigada congregación de Esmirna. A menudo cuando los creyentes terminan en las cárceles se ha escuchado la expresión: "Si cayeron presos, algo habrán hecho". Nuestra confianza ingenua en las autoridades civiles nos sirve de amortiguador contra las exigencias del discipulado y la vocación profética de la Iglesia. Cuando Martin Luther King estaba preso en Birmingham un amigo lo visitó y le preguntó con asombro: "Reverendo King, ¿qué hace usted en la cárcel?" King le respondió: "Y usted, mi amigo, ¿qué hace fuera de la cárcel?" Hay tiempos en que estar detrás de las rejas puede ser un alto honor en el nombre de quien fue arrestado, torturado y ejecutado por nosotros.

En la sinagoga de Esmirna la religión establecida se hizo instrumento de la bestia y aliada de las fuerzas de la muerte, para denunciar como "subversivos" a los cristianos que servían al Señor de la vida y la libertad. Ciertos casos contemporáneos, como el de los "cristianos alemanes" bajo Hitler y algunas iglesias en América (inclusive la católica en algunos países y más de una denominación protestante), se han convertido en "sinagoga de Satanás" por apoyar a regímenes represivos y, con dolorosa frecuencia, delatar a sus hermanas y hermanos en la fe para someterlos a la cárcel, la tortura y la muerte.

Unas décadas después del Apocalipsis, según el relato del martirio de Policarpo, los mismos judíos de Esmirna revelaron, probablemente sin darse cuenta, el grado de su contubernio con el Imperio. Gritaban contra Policarpo: "Ese es el maestro del Asia, el padre de los cristianos, el destructor de nuestros dioses, el que ha inducido a muchos a no sacrificarles ni adorarlos" (*MartPol* 12:2). Hicieron causa común con la cultura imperialista hasta el grado de hablar de "nuestros dioses" y sentirse amenazados por los seguidores de su propio Mesías. Así como Herodes y Pilato se reconciliaron temporalmente para crucificar a Jesucristo, también en Esmirna pactaron la sinagoga y el palacio para perseguir a los cristianos. En el fondo ambos servían al mismo "dios", los mismos valores y opciones históricas, dentro del sistema que los favorecía.

La carta a la iglesia de Esmirna nos plantea una pregunta bastante incómoda: ¿Podríamos nosotros también estaríamos aliados con el sistema que inconscientemente hayamos caído en sus idolatrías? A veces Cristo nos llama a ser una contracultura rebelde y valiente, un aguijón en la carne del sistema. Debe preocuparnos que en muchos círculos es tan fácil llamarse "cristiano", sin el menor peligro sino más bien cosechando toda clase de

beneficios y seguridades dentro del sistema. ¿Podría ser que estemos tan drogados por el opio de la religión establecida instalada dentro del sistema, que ya ni nos demos cuenta de que hemos pasado a ser la "sinagoga de Satanás"?

Los siete mensajes del Señor, si los tomamos con una seriedad total y radical, nos llaman a un profundo examen de conciencia y posiblemente al arrepentimiento.

### *JESUCRISTO\ Y SÓLO ÉL, ES EL PRIMERO Y EL ÚLTIMO*

Quien se casa con cualquier sistema pronto se quedará viudo. La sinagoga buscó su seguridad y prosperidad aliándose con el Imperio. Pero ese Imperio era pasajero: no era ni el principio ni el fin. Imperios surgen e imperios caen, potencias económicas toman el dominio y luego son superadas. Sin embargo, Jesucristo permanece: es el Señor de la historia. El Hijo de hombre tiene pies de bronce y su Reino no caerá nunca. El es el Primero y el Último.

En estas décadas que vivimos, al final del siglo 20, hemos visto cambios muy dramáticos en el escenario histórico. La que fue una de las dos superpotencias del mundo se redujo en unos pocos meses a la ex Unión Soviética. La guerra fría terminó y algunos ideólogos del capitalismo anunciaron con rebosante triunfalismo "el final de la historia". Parecen haberse olvidado que sólo Cristo es el fin, como sólo él es el principio.

Bastaron pocos meses para refutar el adefesio de los ideólogos del triunfo capitalista. El fin de la guerra fría fue el inicio de muchas guerras "calientes". Los drásticos cambios en la economía del mercado, inaugurados con optimismo mesiánico, pronto se atascaron en un pantano de problemas económicos y sociales. Queda por verse si los Estados Unidos realmente ganaron la guerra fría, o si la ganaron Alemania y Japón, o si todos perdieron. La iglesia o el cristiano que se compromete acrítica e incondicionalmente con cualquiera de esos sistemas pasajeros cae en idolatría y comete la peor traición de todas: traición a Cristo y a su Reino. En cambio, las iglesias y los cristianos que son fieles al Señor hasta la muerte, como los de Esmirna, recibirán la corona de la vida.

Un himno medieval expresa hermosamente esta gloria incomparable, nunca compartida con nadie, de Jesucristo como el primero y el último, el principio y el fin:

Fruto del amor divino,  
Génesis de la creación:  
El es Alfa y Omega,  
Es principio y conclusión;

De lo que es, de lo que ha sido,  
De lo nuevo en formación:  
Y por siempre así será.

Es el mismo que el profeta  
Vislumbrara en su visión,  
Y encendiera en el salmista  
La más alta inspiración;  
Ahora brilla y es corona  
De la antigua expectación:  
Y por siempre así será.

Las legiones celestiales  
Ahora canten su loor:  
Los dominios hoy le adoren  
Como Rey y Redentor:  
Y los pueblos de la tierra  
Le proclamen su Señor.  
Por la eternidad. Amén.

*Canto llano del siglo 12*  
*trad. F. J. Pagura*

## **Cristo habla a la congregación de Pérgamo: Una iglesia fiel, pero infiltrada (2:12-17)**

<sup>12</sup>"Escribe al ángel de la iglesia de Pérgamo:

Esto dice el que tiene la aguda espada de dos filos:<sup>15</sup>Sé dónde vives: allí donde Satanás tiene su trono. Sin embargo, sigues fiel a mi nombre. No renegaste de tu fe en mí, ni siquiera en los días en que Antipas, mi testigo fiel, sufrió la muerte, en esa ciudad donde vive Satanás.

<sup>1</sup>No obstante, tengo unas cuantas cosas en tu contra: que toleras ahí a los que se aferran a la doctrina de Balaam, el que enseñó a Balac a poner tropiezos a los israelitas, incitándolos a comer alimentos sacrificados a los ídolos y a cometer inmoralidades sexuales.<sup>15</sup>Toleras así mismo a los que sostienen la doctrina de los nicolaítas.<sup>16</sup>Por lo tanto, ¡arrepíentete! De otra manera, iré pronto a ti para pelear contra ellos con la espada que sale de mi boca.

<sup>17</sup>El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. Al que salga vencedor le daré del maná escondido, y le

daré también una piedrecita blanca en la que está escrito un nombre nuevo que sólo conoce el que lo recibe.

Pérgamo era menos importante comercialmente que Efeso y Esmirna, pero era más importante desde el punto de vista religioso. Ninguna ciudad de Asia se destacaba tanto por la majestuosidad y belleza de sus numerosos templos. El enorme altar a Zeus, encumbrado en las dramáticas alturas de la acrópolis, era una de las siete maravillas del mundo antiguo. El promontorio, que se erguía a más de trescientos metros, estaba adornado de los más espléndidos edificios. Una gran biblioteca tenía unos doscientos mil volúmenes hasta que Marco Antonio regaló la mayor parte a Cleopatra para la biblioteca de Alejandría.<sup>68</sup> De sus cinco teatros, el de Esculapio tenía capacidad para muchos miles de espectadores.<sup>69</sup> Había también un gimnasio y cinco palacios en la acrópolis. Pero lo más importantes eran los templos y altares. Además del que honraba a Zeus, había otros dedicados a Dionisio, Atena Nicéforo, Esculapio, Demetrio, y al dios desconocido. Un autor del siglo 2 tildó a Pérgamo de "la ciudad más idólatra de toda el Asia" (Areta, citado por Beasley-Murray 1977:953).

El templo a Esculapio (el *Asklepiori*), sumamente famoso, se dedicaba a la curación. Parece haber sido la sede mundial de este culto (junto con Epidauro y Cos), por lo que atraía miles de peregrinos en busca de salud. R. H. Charles (1920 1:60) lo bautizó "el Lourdes de Asia Menor". Estos "hospitales" ofrecían masajes, aguas medicinales y bañeras de mármol que hasta hoy día se usan. Grandes médicos como Galeno se prepararon en Pérgamo, y algunos emperadores concurrían a este templo buscando sanarse. El santuario se mantenía lleno de culebras, símbolo de la medicina y la curación, debido a la leyenda de que resucitaban cada año. Pero para judíos y cristianos la serpiente era precisamente la expresión de lo satánico (Gn 3; Ap 12:9; 20:2).

Pérgamo se distinguía especialmente como promotora del culto al emperador. Agradecidos por la paz y la prosperidad que el Imperio les había traído en 29 a.C., sus habitantes consiguieron la autorización de Roma para construir su templo "al divino Augusto y a la diosa Roma", el primero a un emperador aún vivo en toda el Asia y erigido mucho antes que en Roma. Según Lilje (1957:63), Pérgamo representó el primer intento de colocar el culto al emperador por encima de todos los demás. Una inscripción de Mileto muestra

<sup>68</sup> Se decía que cuando Ptolomeo prohibió la exportación de papiro a Pérgamo, los habitantes de esta ciudad inventaron un nuevo material para los escritos que se conoce como "pergamino". Sin embargo, Wiseman señala que se sabe de la existencia de pergamino en Egipto desde 1288 a.C. (Mounce 1977:95).

<sup>69</sup> González Ruiz (1987:94) habla de 60.000 plazas; Pfeiffer (1966:439) señala 15.000. Tenía 80 fdas de asientos.

que este templo era la sede central del culto al emperador en toda la provincia del Asia. (Charles 1920, 1:61; cf. Swete 1906:61).

Parece, pues, que Pérgamo era la sede provincial y uno de los centros mundiales de dos de las religiones más importantes de la época: el culto a Esculapio y al emperador. Los muchos sacerdotes de estos templos ejercían gran poder político en la ciudad, y el masivo flujo de peregrinos traía abundantes riquezas a Pérgamo. Pero el Señor identifica esto por lo que es: ¡el trono de Satanás! Era un lugar nada fácil para los cristianos que anhelaban seguir fieles al Maestro.

Cristo se presenta a la comunidad de Pérgamo como el que tiene la espada aguda de dos filos (ver 1:16). La palabra *romfaia* en 1:16 y 2:12 es la misma que se usa respecto a la espada puesta junto a los querubines que guardaban la entrada del Edén (Gn 3:24), a la espada de Goliat (1 S 17:45) y a la del ángel que interceptó a Balaam (Nm 22:23; cf. Ap 2:14). Por otro lado, al muy poderoso procónsul romano en el Asia el Senado le extendía la *jus gladii* y el símbolo de su *imperium* era una espada (Caird 1966:37). Pero Juan aclara que ese poder de vida y muerte no le atañe al emperador ni al procónsul sino a Cristo, quien tiene las llaves de la muerte y del *hades* (1:18).

A la congregación de Pérgamo Cristo se le presenta armado de esta gran espada, y antes del final de la carta amenaza con blandiría contra el grupo infiel dentro de la iglesia. El Cristo de la espada aguda exige una entrega total, sin ninguna ambigüedad. Las nuevas circunstancias históricas requerían un claro discernimiento evangélico para ser fiel al Señor, y algunos se dejaban confundir. Jesús no tolera componendas con el sistema (cf. Ro 12:2). La misma espada de su victoria sobre el dragón y el mundo es a la vez el bisturí para extirpar el cáncer nicolaíta del cuerpo de Cristo en Pérgamo.

Desde un principio Cristo reconoce que la situación de los creyentes de Pérgamo es sumamente difícil: "Sé dónde vives: allí donde Satanás tiene su trono." Esta expresión, que va en correlación temática con "la sinagoga de Satanás" en 2:9 y 3:9, es un nexo entre la segunda carta y la tercera. El título bien puede referirse primordialmente al protagonismo de Pérgamo en el culto al emperador, que Juan asocia con el poder diabólico. Como en Occidente la ciudad de Roma encarnaba el poder satánico del dragón (13:2; 16:10), Pérgamo, como una especie de "Roma oriental", había llegado a ser la morada y el trono de Satanás en Asia Menor. Eso no descarta una referencia secundaria al templo de Esculapio, sobre todo por la centralidad de la serpiente en ese culto (cf. 12:9; 20:2). Otros han relacionado el título con la vista de Pérgamo cuando uno viene llegando desde Efeso, como sería el caso del mensajero de este libro. Desde el sur la acrópolis, con sus muchos edificios, tenía el aspecto de un inmenso sillón, al que podría describirse también como "el trono de Satanás", sentado en las alturas de la ciudad para ejercer su nefasto poder.

Cristo felicita a la comunidad de Pérgamo por haber sido fiel en un medio ambiente tan hostil:<sup>70</sup> "Sigues fiel a mi nombre. No renegaste de tu fe en mí, ni siquiera en los días en que Antipas, mi testigo fiel, sufrió la muerte en esa ciudad donde vive Satanás" (2:13). Aun cuando uno de ellos fue muerto por su fe,<sup>71</sup> los creyentes mantuvieron firme su fidelidad a Cristo como Señor.<sup>72</sup> El tiempo aoristo de *érnésó* (de *arneomai*, negar) sugiere una ocasión específica en que fueron incitados a negar la fe, pero no renegaron de Cristo sino se negaron a llamar *kurios* al César. Plinio el Menor, en su carta al emperador Trajano menos de veinte años después del Apocalipsis, aclara que los tribunales solían permitir a los acusados exculparse maldiciendo el nombre de Jesús, pero añade que a los verdaderos cristianos no había manera de hacerlos renegar de Cristo y adorar la estatua del emperador (*Ep* 10.96; cf. *MartPol* 9.2, 3).

A pesar de esa loable fidelidad, está apareciendo en Pérgamo la levadura del conformismo al mundo: "toleras ahí a los que se aferran a la doctrina de Balaam, el que enseñó a Balac a poner tropiezos a los israelitas, incitándolos a comer alimentos sacrificados a los ídolos, y a cometer inmoralidades sexuales." La comunidad cristiana de Pérgamo se aferraba al Nombre (2:13) pero a la vez toleraba a los que se aferraban a doctrinas peligrosas (2:14: *kratéo* ambas veces). Aunque se mantenía fiel al Señor, y uno de sus miembros había entregado su vida por el evangelio, estaba tolerando nuevas corrientes de contemporización ante la idolatría, que al fin conducirían a la infidelidad.

Así las cosas, el pecado de Pérgamo era el lado inverso del de los efesios: si en Efeso pecaban por intolerancia, en Pérgamo estaban cayendo en una tolerancia errada y peligrosa.<sup>73</sup> Tres tendencias se confrontaban en Pérgamo: la actitud acomodaticia de los nicolaítas, la actitud tolerante de la congregación y la fidelidad radical que Jesús exigía, llevada a sus máximas consecuencias en la muerte de Antipas.

Es probable que las doctrinas de Balaam (2:15), de los nicolaítas (2:6, 15) y de Jezabel (2:20) fueran todas la misma herejía, que evidentemente consistía en una nueva teología de asimilación de la cultura helenística e imperialista. Balaam, una de las figuras más desdeñables en la tradición hebrea, pecó no sólo por vender sus servicios proféticos a Balac (cf. Jud 11; 2 P 2:15-16; 1 Co 10:8) sino también por tramar la estrategia con la que Balac atrapó a los

<sup>70</sup> Ap 2:13 acentúa el peligro y la dificultad especial de vivir en Pérgamo con la repetición enfática del verbo *katoikeó* al principio y al fin del versículo: "sé dónde vives", en la misma ciudad "donde vive Satanás".

<sup>71</sup> Antipas no era necesariamente nativo de Pérgamo, ya que éste era un centro judicial (*conventus iudicis*) y a los acusados de otras ciudades se los traía allí para juzgarlos y ejecutarlos (Aune 1977:180,182s.). Eso haría aún más amenazante la vida cristiana en Pérgamo "donde vive Satanás".

<sup>72</sup> Juan usa frecuentemente la forma retórica de antítesis de positivo y negativo: "sigues fiel (*krateis*) a mi nombre. No renegaste (*oukérnésó*) de tu fe" (cf. 3:8; confesar/negar; Mt 10:32s.; Jn 1:20 etc.).

<sup>73</sup> Aparentemente los líderes y la congregación de Pérgamo no se animaban a expulsar a los nicolaítas, como había hecho la congregación de Efeso (2:2).

israelitas en idolatría y fornicación (Nm 25:1-2; 31:16). La tradición rabínica lo veía como autor intelectual del pecado de Baal-peor. Según esa versión Balaam, después del fracaso de su misión profética, propuso a Balac levantar, afuera, tiendas con una mujer vieja que invitaba a los israelitas a entrar a comprar lino. Adentro una jovencita bonita les ofrecía vino amonita y, luego de embriagarlos, los seducía sexualmente para que adoraran ídolos y renegaran de Moisés.<sup>74</sup>

Esta nueva "teología realista", tolerante y pluralista, que tenía sus raíces en Pérgamo y Tiatira, recomendaba a los cristianos hacer pequeñas concesiones al sistema imperial, a pesar del culto al emperador en que se basaba. Específicamente proponía abrogar la prohibición de participar en fiestas paganas dedicadas a ídolos. Posiblemente estos líderes apelaban a la enseñanza de Pablo acerca de que el ídolo no era nada, encubriendo el hecho más importante de que el apóstol prohibía enérgicamente la participación en "la mesa de los demonios" (I Co 10:20-21).

Además de celebraciones privadas con comida sacrificada a los ídolos, o festejos en los gremios y las asociaciones sociales, muchas fiestas se realizaban dentro de los templos paganos. Aun fuera de ellos, se creía que la deidad se hacía presente para cenar con los participantes.<sup>75</sup> Las fiestas terminaban a veces en orgías sexuales y algunas religiones incluían la prostitución sagrada en su ritual. La rigurosa ética sexual del cristianismo, con su exigencia de castidad, era completamente novedosa en el mundo antiguo, casi incomprensible para los paganos de la época. Los cristianos, con su condena radical de la fornicación, iban contra la corriente de la sociedad y estarían fuertemente tentados a conformarse a las normas prevalentes en su medio ambiente social. Sin embargo, "fornicación" (RVR) parece simbolizar más bien la idolatría como infidelidad a Dios, como sucede en muchos otros pasajes de las Escrituras (ver notas, 2:19-22).

El contexto sugiere que las fiestas paganas y la fornicación (fuera sexual o religiosa) estaban estrechamente relacionadas. Dos de los requisitos en que insistió el concilio de Jerusalén eran abstenerse de fornicación y de cosas sacrificadas (Hch 15:20,29). Especialmente a la luz de la situación en Tiatira (Ap 2:20-23), y del énfasis puesto en Pérgamo como trono de-Satanás, parece que la esencia de la tentación consistía en una política de "coexistencia

<sup>74</sup> Sanh 106"; StrB (1965 111:793); cf. Foulkes (1989:35). Era una técnica polémica asociar al contrincante con los personajes más ignominiosos del pasado (Aune 1977:185). Algunos autores antiguos (Hipólito, Epifanio) veían en esta herejía una tendencia gnóstica; otros atribuían su origen al Nicolás de Hch 6:5 o jugaban con supuestas etimologías de Balaam (heb. "ha consumido el pueblo") y Nicolás (gr. "vence al pueblo").

<sup>75</sup> Estatuillas y monedas muestran a la deidad presente en la mesa con los celebrantes. Han aparecido unas trece invitaciones a tales cenas (*kliné*, reclinatorio). La más conocida reza: "Te invito a cenar conmigo en el templo de nuestro Señor Sarapis" (Barclay 1975:125; Aune 1997:192). En Pérgamo se ha excavado un importante cenáculo cáltico, con altar, para tales celebraciones (Aune 1997:192).

pacífica" con la religión oficial del Imperio. Significaría servir a Dios **y** a Mamón, a Cristo y a César. En el contexto del exilio de Juan y el martirio de Antipas, Juan percibía que la posición de los nicolaítas significaba una grave amenaza a la fidelidad cristiana, que a la larga podría hasta terminar con el cristianismo.

Aunque en general la congregación de Pérgamo había sido ejemplarmente fiel (2:13) y sólo un grupo se había desviado de la verdad (2:14), sin embargo, todos compartían la culpa y estaban llamados (en la persona de su ángel) a volver a Dios: "Por lo tanto, ¡arrepíentete! De otra manera, iré pronto a ti para pelear contra ellos con la espada que sale de mi boca" (2:16). Dos veces Cristo habla a la congregación en segunda persona del singular (arrepíentete; iré ... a ti), pero después cambia a la tercera persona del plural (contra ellos). Tanto la herejía de algunos como la tolerancia de otros serán juzgados por la aguda espada de la palabra del Señor.

La promesa final a los fieles de Pérgamo va más allá de las que se dieron a Efeso y Esmirna. En primer lugar, "al que salga vencedor le daré del maná escondido" (2:17). Una hermosa expectativa de la restauración del don del maná celestial era común en la esperanza mesiánica. Según 2 *Baruc* 29.8, por ejemplo, el maná volvería a caer en los días del Mesías como parte de una renovación divina de toda la agricultura:

La tierra dará su fruto diez mil veces más, sobre cada vid habrá mil ramas y cada rama producirá mil racimos, y cada racimo producirá mil uvas, y cada uva producirá un coro de vino. Y los que habían pasado hambre se gozarán, y verán maravillas todos los días. Vientos saldrán de delante de mí a llevar cada mañana fragancia de frutas aromáticas, y al final del día nubes destilarán el rocío de salud. Y pasará que en ese mismo tiempo los tesoros del maná volverán a descender de lo alto, y comerán de él en esos años, porque son los que han llegado a la consumación del tiempo.<sup>TM</sup>

Se le llama "maná escondido" principalmente por estar reservado secretamente en el cielo hasta los días finales.<sup>77</sup> Una tradición judía dice que cuando el templo fue destruido (586 a.C.), Jeremías (2 *Mac* 2.4ss.), o según

<sup>76</sup> C. K. Barrett (1956:246s.). Diez Macho (1984 1:284) fecha 2 *Baruc* (Baruc siríaco) entre la destrucción de Jerusalén en 70 d.C. y el reinado de Adriano. Un coro equivalía a 220 litros. Cf. *OrSib* 7.149 "comerán con blancos dientes el maná cubierto de rocío"; *OrSib* 3.622s., 5.283ss. y 8.203ss. tienen descripciones parecidas e insisten también en que "la tierra será de todos por igual, sin estar dividida por muros ni cercados" (8.209; 2.319) porque "compartirán los recursos sin dividir la riqueza, pues allí ya no habrá ricos ni pobres..." (2.2.321s.).

<sup>77</sup> StrB (1965 111:793-4); Charles (19201:65); Aune (1997:189).

otras fuentes un ángel (2 Bar 6.5-10), escondió el maná del arca en una cueva del monte Pisga, donde Dios está conservándolo hasta los días del Mesías.<sup>78</sup>

Israel comía el maná en el desierto en los mismos tiempos del incidente de Balaam (2:14). La promesa se relaciona también con el tema del comer: quienes no se sientan en los banquetes del Imperio a comer viandas idolátricas (*eidólothuta*) comerán del maná celestial en el Reino del Señor. Para Ladd (1978:46), comer del maná significa admisión a la cena de bodas del Cordero.

La segunda promesa es más difícil de interpretar: "y le daré también una piedrecita blanca en la que está escrito un nombre nuevo que sólo conoce el que lo recibe". La piedra blanca era tan usada en el mundo antiguo que resulta casi imposible saber qué significado tiene aquí. Lia habido más de una docena de explicaciones de la piedrecita blanca: veredicto absolutorio en un juicio,<sup>79</sup> billete de admisión a festividades públicas, bono que daba a los pobres de Roma derecho a alimentos gratis, ficha de reconocimiento a gladiadores y atletas, etc. Otros la relacionan con las doce piedras del pectoral del sumo sacerdote, o con joyas que según el Talmud caían juntamente con el maná. Lo más probable es que representara una contraseña de admisión al banquete mesiánico (Ladd 1978:46).

Posiblemente la piedrecita blanca, pura, hermosa y duradera, no sea más que un objeto apropiado para grabar el Nombre, el mismo que el mártir no ha negado bajo prueba (2:13) y cuya bendición ahora lo ha de acompañar para siempre. A la luz de la promesa paralela en la carta a Filadelfia (3:12; cf. *Ascls* 8.7s.; 9:5), podemos entender que el Nombre aquí es el de Cristo.

### ¿HAY "CRISTIANOS" IDÓLATRAS Y POLITEÍSTAS HOY?

"Queridos hijos, apártense de los ídolos" (1 Jn 5:21) resume bien el desafío del Apocalipsis a las iglesias de nuestra América. Hoy día los cristianos, y sobre todo los protestantes, estamos seguros de haber dejado atrás para siempre la idolatría y el politeísmo. Pero los nicolaítas de Pérgamo también hubieran dicho lo mismo. No se daban cuenta de la idolatría que había dentro de ellos.

Una exhortación de Jesús pone el dedo en la llaga del culto idolátrico más extendido entre los "cristianos" de América: "Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno

<sup>78</sup> 2 Mac 2:5: "el monte donde Moisés había subido para contemplar la heredad de Dios" lo escalaron también Balaam y Balac para maldecir a Israel, ofreciendo sacrificios sobre siete altares (Nm 23:13-25). La referencia a la espada (2:12) puede ser otra alusión al episodio de Balaam (Nm 2:23).

<sup>79</sup>Esta piedra, aunque era blanca, no llevaba un nombre grabado y no se le daba al acusado. Para las demás explicaciones hay problemas parecidos: ninguna de ellas se impone por la fuerza de sus evidencias.

y despreciará al Qtro. No podéis servir a Dios y al Dinero" (Mt 6:24 BJ). Es difícil negar que un amplio sector de nuestra comunidad supuestamente cristiana ha caído, a menudo sin darse cuenta, en la idolatría del materialismo consumista. La cuenta bancaria, los bonos y las acciones, las propiedades, las casas, los automóviles, los barcos y otros objetos se convierten realmente en la finalidad última de su existencia, rivalizando con Dios como señor de su vida.<sup>80</sup>

Un ejemplo de esta seducción idolátrica actual es el fetichismo del automóvil. En la moderna sociedad capitalista este bien ha llegado a ser mucho más que un vehículo de transporte. Se ha hecho para muchos el portador del sentido y valor de la existencia. Una persona vale lo que cuesta el automóvil que maneja. En los Estados Unidos, más que cualquier otra cosa, el automóvil lujoso simboliza la plena realización del famoso sueño norteamericano. Por el amor con que el estadounidense típico celebra el culto del auto, Marshall McLuhan lo tildó como "la novia mecánica".<sup>81</sup> Juan de Patmos diría: "el dios de cromo", incluso para muchos cristianos.

Otra manifestación pocas veces sospechada de esta idolatría es la identificación, explícita o implícita, de determinado sistema político o económico con el cristianismo. Mientras el "pecado" del comunismo es declaradamente el ateísmo, el "pecado" del "capitalismo democrático" suele ser la idolatría. Es muy común, especialmente en los Estados Unidos, pensar que cualquier sistema o movimiento que se opone al sistema norteamericano, está por definición también en contra de la fe cristiana. El "capitalismo democrático" (el "American way of life") es el mejor sistema posible y la voluntad de Dios para toda la humanidad, en efecto equivalente al Reino de Dios.<sup>82</sup> Por eso mismo se justifica matar a los que amenazan "los valores occidentales" de la cristiandad, pues la defensa de ese sistema es una guerra santa.

Hoy, como en los días de Jezabel y en los de Juan de Patmos, la seducción de la idolatría es muy sutil. Llega disfrazada de un falso "pluralismo" (Dios + Baal, Dios + mi patria, Dios + Mamón, etc.), en aras de intereses nacionales y beneficios económicos, tal como ocurría en Israel bajo Jezabel. Nos invita a hacer pequeñas concesiones al sistema, teológicamente

<sup>80</sup> Cf. P. Richard (1993 1:206-13; cf. 1:359). Según Tillich, "el principio protestante" significa que sólo Dios es absoluto; la idolatría siempre absolutiza alguna realidad creada.

<sup>81</sup> Citado por Dennis P McCann, *Christian Century*, 26 de febrero de 1992, p. 212.

<sup>82</sup> Es reveladora la declaración del diputado tack Kemp del Congreso de los Estados Unidos que "Dios es el autor de la Constitución" de ese país (citado en *Christian Century*, 3 de junio de 1987, p. 523). Hoy los sociólogos llamarían al nicolaitismo "la religión civil", que sacraliza determinada nación o cultura.

defendibles y aparentemente inocuas, parecidas al comer cosas sacrificadas a los ídolos en tiempos de Juan.

Caird (1966:44) enfatiza que Jezabel no era "monoteísta" (Baal como único dios) sino pluralista: podemos adorar (y con muchas ventajas comerciales) a Yahvé y también a Baal. Sólo contra un fanático como Elías y los demás profetas antipluralistas Jezabel dirigía toda su furia fenicia. "Sirvamos a Baal sin dejar de servir a Yahvé" era su consigna politeísta.<sup>83</sup> Ante esa tentación sutil, Elías, Juan de Patmos y Antipas de Pérgamo se negaron a renunciar al único y exclusivo Nombre.

Seguramente si el profeta Elías o el vidente Juan aparecieran hoy entre nosotros, predicarían el mismo mensaje exigente y drástico que proclamó Elías en el Monte Carmelo o Jesús (por medio de Juan) a los nicolaítas de Pérgamo. ¡O Dios o el Dinero! ¡O Cristo o el culto al consumismo! Y los buenos cristianos, cultos y moderados, los tildarían de extremistas y fanáticos.

### *CUANDO SURGE UN BALAAMI, NO ESTÁ LEJOS UN BALAC*

La relación entre la sinagoga y el Imperio presente en la carta de Esmirna ya nos planteó el problema del contubernio del poder religioso con el poder político. En las cartas a Pérgamo y a Tiatira, este problema toma la forma de una alianza entre el falso profeta y el rey. Más adelante, en el capítulo 13, encontraremos a la bestia (poder político) y al falso profeta (poder religioso al servicio del Imperio). "Los cristianos debemos recordar siempre —nos señala Ricardo Foulkes (1989:36)— que cuando surge un Balaam (falso profeta) no está lejos un Balac (rey de la tierra, emperador) dispuesto a instrumentar su enseñanza."

El mensaje de Balaam y Jezabel es siempre el mismo: la tentación de una pacífica coexistencia entre Dios y Mamón, entre la adoración de Cristo y el culto a César. Siempre nos invitan a "conformarnos a este siglo". Pero detrás de Balaam estaba Balac, al lado de Jezabel estaba Acab. Detrás del sumo sacerdote del emperador en Efeso estaba Domiciano en Roma. Consciente o inconscientemente, la falsa profecía de la religión civil está al servicio del poder imperialista, para legitimarlo y hasta sacralizarlo.

Esto nos coloca ante el gravísimo problema del papel ideológico de la Iglesia en América, tanto al norte como al sur del Río Grande. En América Latina, los conquistadores españoles llegaron con toda una teología para sacralizar su proyecto expansionista y genocida (ver, p. ej., J. Stam 1992: 267-272) y a lo largo de los siglos la Iglesia ha seguido cumpliendo ese papel

<sup>83</sup> Los teólogos del Antiguo Testamento suelen llamar a este proceso "la baalización del yahvismo".

legitimador para el régimen de turno. En recientes décadas, cuando diferentes pueblos latinoamericanos han estado subyugados por sangrientas dictaduras, ¿ha sido la Iglesia una verdadera voz profética, de la verdad y la justicia, o se ha puesto al servicio de la tiranía?

En este contexto merece estudiarse cuidadosamente la influencia del concepto expansionista de "destino manifiesto" en los inicios del movimiento protestante en América Latina (cf. Lores 1979: 207-228), como también el papel ideológico de las iglesias evangélicas en la vida política de nuestros países. En Estados Unidos, ¿ha sido auténticamente profética la presencia de la Iglesia, o tendría que arrepentirse por haber desempeñado el papel legitimador de falso profeta?

Bastante revelador al respecto sería un análisis profético-ideológico de la predicación de los evangélicos estadounidenses en correlación con las sucesivas crisis nacionales (Vietnam, Watergate, Centroamérica, etc.) y específicamente de los sermones patrióticos que suelen predicarse cada año para el 4 de julio. Por ejemplo, el 7 de julio de 1991, a pocos meses de la guerra del Golfo, un famoso telepredicador evangélico inició su sermón del día con la siguiente declaración:

Acabamos de celebrar el 4 de julio, y quiero decir a todos esos veteranos de Deserl Storm: Alabamos a Dios por ustedes; los bendecimos, oramos por ustedes ... y por todos ustedes que son policías, que están en el camino, de peligro, damos gracias a Dios por ustedes.

Esta bendición a la policía respondía obviamente al escándalo por la brutal paliza contra Rodney King, filmada por casualidad y transmitida por todos los medios de comunicación.

En años de elección presidencial, desde hace décadas, muchas iglesias protestantes se dejan convertir en otros núcleos de campaña política. Por ejemplo, en 1992 muchos sermones patrióticos, especialmente en las fechas de significación política como el 4 de julio o el "Memorial Day", eran básicamente versiones bautizadas de la plataforma republicana (o, muchísimo menos frecuentemente, demócrata). El orden de culto también se inscribió muchas veces en el mismo proyecto, anunciando como "himnos" una serie de canciones patrióticas más apropiadas para mítines políticos. ¿Qué decir de un culto que se inicia con un "llamado coral a la adoración" por medio de la canción patriótica "This is my Country" (Esta patria es la mía), que tiene como "himno de adoración" a "America The Beautiful" (América la bella) y como "himno final", "From Sea to Shining Sea" (De mar a cristalina mar)?<sup>84</sup> Si el lenguaje humano todavía tiene significado, las

palabras y la sintaxis de esta liturgia patriótica nos avisan (sin quererlo ni darse cuenta) que está adorándose a la patria.

Es urgente en los Estados Unidos, y en ciertos sectores del cristianismo en otros países del continente, preguntarse si no estamos frente a un "nicolaitismo" muy extendido dentro de la Iglesia. ¿En qué punto o qué momento el patriotismo se convierte en idolatría? ¿En qué punto la comunidad de fe se convierte en "iglesia vendida" a los intereses del sistema? ¿Cómo distinguir cuándo la Iglesia es valientemente fiel a su tarea profética y ética (como los profetas y Juan de Patmos) o cuándo está prestándose para la legitimación religiosa de causas y proyectos que contradicen al "Reino de Dios y su justicia"?

¿Qué nos diría Juan de Patmos hoy en nuestras tierras americanas? ¿Qué nos diría el que tiene la espada de dos filos y los ojos de fuego?

*DONDE SE JUNTAN BALAAM Y BALAC  
POR DETRÁS ESTÁ SATANÁS*

Juan de Patmos estaba profundamente consciente de la realidad y la presencia del diablo, pero lo veía donde hoy día poco se percibe la influencia satánica: en íntima relación con el poder político y el poder religioso. En los capítulos 12 y 13 expondrá el esquema básico de su demonología: el dragón, que busca por todos los medios destruir al Cordero y frustrar el Reino, se encarna en una primera bestia del mar, de carácter político, y en una segunda bestia, un profeta falso de enorme poder religioso.

Las siete cartas hacen cuatro referencias a Satanás. En los mensajes a Esmirna y Filadelfia, la sinagoga que se había aliado con las fuerzas idolátricas del Imperio es denominada "sinagoga de Satanás" (2:9; 3:9). En Pérgamo todo el tinglado político-religioso del imperialismo idolátrico, con el que los nicolaítas querían fornicar, se desenmascara como "trono de Satanás" (2:13). Y las doctrinas de Jezabel se clasifican (quizá en las mismas palabras de ella) como "las profundidades de Satanás", la racionalización teológico-ideológica de su componenda con el imperialismo blasfemo.

<sup>84</sup> Para citar el boletín de una muy respetada congregación, para el domingo 7 de julio de 1992:

Choral Cali to Worship: This is My Country

Hymn 687: God of our Fathers

Vocal Solo: God Bless America

Hymn 688: The Star Spangled Banner

Praise Chorus: America the Beautiful

Closing Hymn: From Sea to Shining Sea.

El sermón del culto fue una relectura del decálogo como versión inspirada de la plataforma republicana del año. El siguiente domingo, en la misma congregación, uno de los himnos fue "Patria mía, dulce tierra de libertad, de ti canto" y nuevamente el himno final fue "De mar a mar".

Obviamente Juan ve todo el sistema imperial pleno de la presencia diabólica.

La carta a Pérgamo comienza dramáticamente cuando el Señor asegura al ángel (!): "Sé dónde vives: allí donde Satanás tiene su trono". ¿Habrán reconocido los nicolaítas, seguidores de la enseñanza de Balaam, que vivían en las entrañas de un sistema satánico? ¿Nos daríamos cuenta nosotros si viviéramos "donde vive Satanás"? O como los nicolaítas, ¿lograríamos arreglárnoslas para coexistir como buenos vecinos de tal señor?

Corresponde a cada uno preguntarse: ¿Tiene Satanás su residencia establecida en mi ciudad? ¿Ha levantado el dragón su trono en mi patria? Es muy fácil ver lo demoníaco en los sistemas políticos antagónicos al nuestro, pero muy difícil reconocerlo bajo nuestras propias narices. Según todo el libro del Apocalipsis, Satanás mora donde se sacraliza el sistema sociopolítico, donde se legitiman religiosamente proyectos de prepotencia internacional (cf. Babel, Gn 1 I) y de imperialismo expansionista; donde se rinde culto a los "frutos codiciados" del sistema comercial consumista (18:14). Definitivamente, es posible estar viviendo "en las entrañas de la bestia", como decía José Martí, sin siquiera darse cuenta. Es posible morar "donde vive Satanás", ¡llevándose muy bien con tan distinguido vecino!

#### **d. Cristo habla a la congregación de Tiatira:**

##### **Una iglesia engañada por falsas profecías (2:18-29)**

""Escribe al ángel de la iglesia de Tiatira:

Esto dice el Hijo de Dios, el que tiene ojos que resplandecen como llamas de fuego y pies que parecen bronce al rojo vivo:  
<sup>19</sup>Conozco tus obras, tu amor y tu fe, tu servicio y tu perseverancia, y sé que tus últimas obras son más abundantes que las primeras.

<sup>20</sup>Sin embargo, tengo en tu contra que toleras a Jezabel, esa mujer que dice ser profetisa. Con su enseñanza engaña a mis siervos, pues los induce a cometer inmoralidades sexuales y a comer alimentos sacrificados a los ídolos.<sup>21</sup>Le he dado tiempo para que se arrepienta de su inmoralidad, pero no quiere hacerlo.  
<sup>22</sup>Por eso la voy a postrar en un lecho de dolor, y a los que cometen adulterio con ella los haré sufrir terriblemente, a menos que se arrepientan de lo que aprendieron de ella.<sup>23</sup>A los hijos de esa mujer los heriré de muerte. Así sabrán todas las iglesias que yo soy el que escudriña la mente y el corazón; y a cada uno de ustedes lo trataré de acuerdo con sus obras.<sup>24</sup>Ahora, al resto de los que están en Tiatira, es decir, a ustedes que no siguen esa enseñanza ni han aprendido los mal llamados 'profundos secretos de Satanás' les digo que ya no les impondré ninguna otra carga.

**<sup>25</sup>Eso Sí, retengan con firmeza lo que ya tienen, hasta que yo venga.**

**<sup>26</sup>Al que salga vencedor y cumpla mi voluntad hasta el fin, le daré autoridad sobre las naciones<sup>27</sup> —así como yo la he recibido de mi Padre— y**

**'él las gobernará con puño de hierro;  
 las hará pedazos como a vasijas de barro'.**

**<sup>28</sup>También le daré la estrella de la mañana.<sup>29</sup>El que tenga oídos,  
 que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.**

Tiatira, la ciudad más pequeña y menos famosa de las siete a las que Juan escribe, se distinguía por una característica decisiva para entender este pasaje. Inscripciones y monedas demuestran que en esta ciudad había un número extraordinario de "gremios" de comerciantes y artesanos, más que en otras ciudades mucho más grandes. Era una ciudad "gremializada". R. H. Charles llega a afirmar que prácticamente todos los ciudadanos pertenecían a algún gremio, cosa casi necesaria para sobrevivir en esta ciudad comercial.<sup>85</sup> Y muy desafortunadamente para los cristianos de Tiatira las actividades gremiales, desde la libación con que solían comenzar, estaban impregnadas con diversos aspectos del culto pagano.

Tiatira confrontaba los mismos peligros espirituales que Pérgamo, pero con dos agravantes muy serios. En primer lugar, la vida comercial de la ciudad y la red poderosa de gremios hicieron del culto al emperador un problema de sobrevivencia económica. Aunque en Tiatira la religión imperial era mucho menos organizada y agresiva (no tenía templo al emperador), y la sinagoga no hostigaba a los cristianos, esa cara más inocua del culto imperial se unía con la conveniencia económica y hacía más sutil y peligrosa la tentación de acomodarse a la idolatría.

En Tiatira el simple acto de comer algo sacrificado a ídolos, de participar en los banquetes del gremio o de quemar un poco de incienso al emperador podría parecer una concesión de poca gravedad espiritual. Los ídolos no son nada, y sabemos que el emperador no es más que otro ser humano. Además, Dios será glorificado por el éxito comercial de sus hijos. En contraste, el fracaso de los negocios cristianos o la penuria de los creyentes por no haber participado en los gremios podrían resultar un mal testimonio y debilitar la fuerza del cristianismo en la ciudad.

Caird (1966:39-41), haciéndose "abogado del diablo", demuestra la plausibilidad atractiva de la posición nicolaíta, lo cual explica "el lenguaje

<sup>85</sup> Charles (19201:69). Muy probablemente Lidia, la comerciante prosélita convertida en Filipos (Hch 16:14-15, 40), perteneciera al gremio textil de Tiatira, su ciudad natal.

violento y abusivo con que Juan la refuta". Yarbro Collins (1976 *passim*) analiza psicológicamente este aparente extremismo y alarmismo de Juan. Los espíritus más tranquilos y "centrados" en Tiatira dirían que Juan exageraba mucho y que veía peligros que existían sólo en su propia fantasía apocalíptica. Pero la razón profética estaba del lado del vidente inspirado.

En segundo lugar y aún más serio, en Tiatira había una dinámica mujer, ampliamente reconocida como profetisa y que evidentemente gozaba de mucho respeto en la congregación, que difundía el laxismo nicolaíta. ¿No sería una grave falta de fe dudar de los mensajes inspirados de tan reconocida vocera del Señor? Cuando lo profético coincide con lo razonable, sólo un fanático se atrevería a resistirlo.<sup>86</sup>

A esta iglesia Cristo se le presenta como "el Hijo de Dios, el que tiene ojos que resplandecen como llamas de fuego y pies que parecen bronce al rojo vivo" (2:18). Esta es la única vez que el Apocalipsis se refiere a Cristo como "Hijo de Dios", aunque otros pasajes señalan a Dios como su Padre (1:6; 2:27; 3:5,21; 14:1). El título en este contexto bien puede deberse a la referencia al Salmo 2 que subyace al pasaje, pero además podría relacionarse con el culto a Apolo Tirimneo como deidad tutelaría de Tiatira. Apolo era hijo de Zeus, y el emperador se consideraba encarnación de Apolo y por ende también hijo de Zeus. En monedas de Tiatira, Apolo aparece tomado de la mano con el emperador.<sup>87</sup> Nuevamente" Juan desenmascara las pretensiones divinas del emperador: el único y verdadero Hijo de Dios se llama Jesús.

El culto a Apolo Tirimneo podría explicar también la descripción de los ojos "como llama de fuego" (cf. 1:14) como segundo atributo del Señor. Apolo era el dios del sol, en pie de igualdad con Helios, pero también con el emperador (Court 1979:34). Además, la frase parece relacionarse con el poder de Cristo de escudriñar "la mente y el corazón" (2:23), que en el pensamiento hebreo era propio de Dios mismo (Jer 11:20; 17:10; 20:12; etc.). Con esto se refuerza lo ya dicho: Jesucristo es Dios, y no el emperador. Parecería que muchos miembros de la congregación no se daban cuenta de los engaños de la profetisa, pero los fogosos ojos del Señor penetran siempre toda falsedad.

Los cristianos de Tiatira podrían entender bien la alusión a los "pies que parecen bronce al rojo vivo" (cf. 1:15), ya que una de las industrias principales de la ciudad era la fundición de dicho metal. Tiatira exportaba armaduras de bronce, y sus monedas mostraban a Hefesto, el herrero divino, martillando cascos en un yunque. Es probable que el término inusual que se traduce aquí

<sup>86</sup> La referencia a Balaam (2:14), otro falso profeta, podría señalar que el nicolaitismo estaba infiltrándose en Pérgamo también bajo pretensiones proféticas. Filón (*SpecLeg* 1.315-17) advierte contra los falsos profetas que llevan al pueblo a adorar a los ídolos y exige que sean castigados severamente. Un siglo después Tiatira sería un centro del montañismo, otro movimiento que daba gran importancia a las profecías.

<sup>87</sup> Mounce (1977:102); Caird (1966:43). Algunos emperadores se llamaban "hijo de dios" porque sus padres ya habían sido deificados (Aune 1997:201s.).

y en 1:15 como "bronce" (*jalkolibanori*) se refiera a una aleación de bronce con cobre y zinc, muy propia de Tiatira, empleada especialmente para armamentos militares (Ford 1975:405).

Cristo reconoce los extraordinarios méritos de la congregación de Tiatira: "Conozco tus obras, tu amor y tu fe, tu servicio y tu perseverancia, y sé que tus últimas obras son más abundantes que las primeras" (2:19). En términos de virtudes específicas, ninguna otra congregación recibe un reconocimiento más elogioso que Tiatira. Dos de las tres virtudes teologales, el amor y la fe (1 Co 13:13) llevaron abundantes frutos de servicio (<*diakonia*, nacida del amor) y de tenaz fidelidad (*hupomoné*, nacida de la fe y nutrida por la esperanza).<sup>88</sup> Superaban a la iglesia de Efeso en dos puntos muy importantes: abundaban en amor, que fue precisamente lo que faltaba entre los efesios, e iban creciendo en su vida cristiana, superando sus primeras obras, mientras que los efesios ya habían dejado atrás su primer amor y sus primeras obras (2:4-5).<sup>89</sup> Por todos los criterios externos, Tiatira era una congregación más que ejemplar, sin rival en Asia Menor.

Aquí vemos otra vez lo profundamente pastoral de estas cartas. Todo este reconocimiento generosísimo de los valores espirituales de Tiatira la prepara para una de las reprensiones más fuertes de todas las cartas: "Pero tengo en tu contra que toleras a Jezabel, esa mujer que dice ser profetisa. Con su enseñanza engaña a mis siervos, pues los induce a cometer inmoralidades sexuales y a comer alimentos sacrificados a los ídolos" (2:20).<sup>90</sup> Como ella se niega a arrepentirse, caerá en lecho de enfermedad; a sus amantes adúlteros, Dios les enviará gran tribulación; a los "hijos" de ella, Dios los matará con plagas (2:21s.).

Este es otro de los "sin embargo" tan dramáticos de estas cartas (cf. 2:4, 14). Del otro lado del "sin embargo" la radiografía del Señor revela que esta congregación, que parecía gozar de una salud envidiable, de hecho sufría un avanzado cáncer espiritual. Una de sus líderes, una profetisa a la que Juan condena con el apodo odioso de "Jezabel", está logrando dar un aval pseudoprofético a la herejía nicolaíta.<sup>91</sup> Jezabel, esposa de Acab (1 R 16-19; 21),

<sup>88</sup> Bien señala Aune (1997:202) que estas virtudes resumen todo lo que es una vida cristiana. Los de Tiatira eran de hecho cristianos muy completos.

<sup>89</sup> Alexander Maclaren (*ad loc*) comenta sobre este contraste entre Efeso y Tiatira. Si hoy no estamos mejor espiritualmente, estamos peor. Si no hemos crecido, hemos decaído en nuestra vida cristiana.

<sup>90</sup> Es probable que "fornicación" (RVR) en 2:14, 20 no se refiera a actos sexuales sino al contubernio con la religión pagana y la ideología imperialista. Si Pérgamo y Tiatira hubieran estado tolerando inmoralidad sexual, "el que escudriña los corazones" jamás habría expresado los altos elogios de 2:13,19 (González Ruiz 1987:95). Si fuera adulterio literal, tampoco se habría exhortado a los amantes de "Jezabel" a arrepentirse de "las obras de ella" (2:22 RVR; Aune 1997:205). El lenguaje de 2:22-23 es obviamente simbólico, típico de los vuelos alegóricos de Juan.

<sup>91</sup> "Jezabel" era un personaje aún más oprobioso que Balaam. Este apodo sirve para vincular a la profetisa con la ramera del capítulo 17.

habla introducido el baalismo en Israel e intentaba desviar al pueblo de su fidelidad exclusiva a Yahvé. Ahora esta nueva "Jezabel" está engañando a los creyentes de Tiatira, y los líderes de la congregación la toleran en vez de rechazar la doctrina nicolaíta como habían hecho los efesios (2:6).

Ricardo Foulkes ha demostrado muy acertadamente la dimensión económica del sincretismo paganizante tanto de la Jezabel de Israel como de la de Tiatira. Como hija del rey Etbaal de Tiro, Jezabel logró extender mucho el comercio internacional, de modo que Israel

prosperó notablemente en su comercio gracias a las naves comerciales de los fenicios y al sistema mercante controlado por ellos, que abastecía desde Tiro y Sidón en la costa, hasta todas las tiendas y negocios de Israel...

...el "concurso" entre Baal y Yahvé llevado a cabo sobre el monte Carmelo tuvo un fuerte componente económico. Cuando Elias gritó: "¿Hasta cuándo van a continuar ustedes con este doble juego? Si el Señor es Dios siganlo a él", los invitó, en efecto, a escoger la pobreza ... y más de un vendedor —por ejemplo, de alfombras— se dio cuenta de que ya no habría para él más cargamentos de hermosa mercadería: se estaba condenando a la penuria.

También, la Jezabel de Tiatira, según nuestra carta, aconseja a los cristianos no empobrecerse innecesariamente. Ella sabe que las asociaciones de artesanos proveen acceso a materiales y técnicas invaluable, y aunque también funcionan bajo la "protección" oficial de algún dios en cuyo nombre se celebran ciertos ritos —comidas sagradas, libaciones y cosas por el estilo—, ¿qué importa? "Y, ¿por qué —dice ella, en efecto— los cristianos tenemos que separarnos de nuestros gremios profesionales por un ridículo escrúpulo de conciencia? Es un suicidio económico y vocacional. ¿No sería más realista reconocer con Pablo (1 Co 5:10) que para lograr apartarnos por completo de los pecadores, los cristianos 'tendríamos que salimos del mundo'? ¿Por qué no acomodarnos un poco a las condiciones impuestas por nuestra cultura?" (Foulkes 1989:41)

Es evidente que la herejía conformista y proimperialista había crecido más en Tiatira que en las congregaciones antes mencionadas, en parte gracias a la autoridad "carismática" de esta falsa profetisa. Esa situación ya llevaba tiempo. Aparentemente Juan mismo había pronunciado un juicio profético contra "Jezabel" pero ella no mostró disposición alguna de arrepentirse. Ahora la congregación está dividida entre los seguidores de Jezabel (sus amantes e hijos) y "el resto de los que están en Tiatira, es decir, a ustedes que no siguen esa enseñanza ni han aprendido los mal llamados 'profundos secretos de Satanás'" (2:24). A este remanente fiel el Señor sólo les ordena: "retengan con firmeza lo que ya tienen", absteniéndose de toda práctica idolátrica, cueste lo que cueste, "hasta que yo venga" (2:25).

La gravedad de esta amenaza teológico-ética e ideológica en Tiatira puede medirse por la severísima advertencia que Cristo dirige a Jezabel y su gente:

"La voy a postrar en un lecho de dolor, y a los que cometen adulterio con ella los haré sufrir terriblemente, a menos que se arrepientan de lo que aprendieron de ella. A los hijos de esa mujer los heriré de muerte." A Jezabel, que había echado a sus amantes en la cama con ella<sup>92</sup>, ahora Dios va a echarla (*bailó*) en cama de enfermedad.<sup>93</sup> A los amantes de Jezabel el Señor los arrojará a una gran tribulación, aunque les dará la oportunidad de arrepentirse de los pecados de Jezabel. A los hijos de ella, en cambio, Dios les dará una muerte trágica, probablemente por pestilencia (quizá una alusión a la muerte de los primogénitos de los egipcios). Si de hecho el pasaje pretende distinguir entre los dos grupos, los amantes aquí serían los que no habían pasado de un "affair" con esta herejía (lo que llamaríamos "simpatizantes" de su doctrina) y que participaban en las prácticas paganas que convenían para sus intereses. Los hijos podrían entenderse como los que eran "carne y hueso" con ella, discípulos hasta las últimas consecuencias, que se dedicaban a promover sus nefastas enseñanzas dentro de la congregación.<sup>94</sup>

En este castigo a Jezabel y su gente todas las iglesias verán que Cristo es "el que escudriña la mente y el corazón", y que tratará a cada uno "de acuerdo con sus obras". Como hemos señalado arriba, éstas son dos prerrogativas de Dios mismo que aquí se le atribuyen a Cristo. Aparentemente la influencia de "Jezabel" se había extendido mucho más allá de Tiatira, ya que su castigo será una lección para todas las iglesias.

La frase "profundos secretos de Satanás" podría ser una variante irónica de un reclamo nicolaíta de conocer "las profundidades *{ta bathea}* de Dios". Más adelante la pretensión de manejar "las profundidades" *{ta bathé}*, supuestamente de Dios; cf. 1 Co 2:10) caracterizará a los movimientos gnósticos. Juan insiste, en cambio, que esos secretos esotéricos no son de Dios sino de Satanás. Por otra parte, la frase parece ser la cita exacta de la enseñanza de Jezabel: "lo que ellos llaman las profundidades de Satanás" (RVR). En ese caso el grupo se jactaba de conocer secretos satánicos y animaba a los iluminados a ir hasta el fondo del mal para desafiar al diablo y probar la plenitud de la gracia y la revelación divina en ellos. Concretamente, podrían participar plenamente en

Ramsay (1904:352) y otros ven aquí un contraste con el sofá de banquetes (*kliné*) y no con la cama de adulterio. Una inscripción de Tiatira indica que se veía incorrecto que una mujer se sentara a comer públicamente con los hombres (Blaklock, *Zond V:744*). Es más probable que el contraste sea con la fornicación espiritual de Jezabel y sus amantes. Si el grupo hubiera cometido actos sexuales inmorales, en sentido literal, es casi imposible que Jezabel habría alcanzado tanta aceptación entre las iglesias o que Cristo habría elogiado tanto a esta congregación (2:19). Ver arriba, n. 6.

<sup>93</sup> "Arrojar en cama" (RVR) es un hebraísmo que significa postrar en cama de enfermedad (Charles 1920:71s.). Aune (1997:205) cita un amuleto de la Geniza de Cairo en el mismo sentido.

<sup>94</sup> La referencia a "hijos" parece ser una alusión a "los hijos de los profetas" del Antiguo Testamento. Jezabel mataba a los hijos de los profetas (1 R 18:4, 13), pero ahora los "hijos" de ella morirían como ocurrió con los profetas de Baal en manos de Elías (1 R 18:40).

l[ la sociedad pagana aun siendo ésta satánica, ya que su bautismo los protegería.<sup>95</sup>

A los vencedores el Señor se les extiende una doble promesa. En primer lugar, "al que salga vencedor y cumpla mi voluntad hasta el fin le daré autoridad sobre las naciones —así como yo la he recibido de mi Padre—". Juan entiende, al igual que Pablo, que Cristo ha vencido y ya reina sobre el mundo (1 Co 15:25). Además, Cristo promete compartir con los fieles esa autoridad sobre las naciones. En los Evangelios Jesús había hecho una promesa similar a sus apóstoles, porque habían permanecido con él en sus pruebas: "en la renovación de todas las cosas, cuando el Hijo del hombre se sienta en su trono glorioso, ustedes que me han seguido se sentarán también en doce tronos para gobernar a las doce tribus de Israel" (Mt 19:28).<sup>96</sup> Lucas 22:29 amplía esta promesa con las palabras: "Yo mismo les concedo un reino, así como mi Padre me lo concedió a mí". Pablo, hablando precisamente de litigios ante las autoridades judiciales del Imperio Romano, pregunta a los corintios: "Acaso no saben que los creyentes juzgarán al mundo?" (1 Co 6:2).

Juan amplía aquí la enseñanza de su prólogo: Jesucristo es ya el soberano de los reyes de la tierra (1:5) y comparte ese poder real con nosotros (1:6; 5:10). En 12:5 y 19:15 el Apocalipsis reitera este poder real de Cristo, con la misma alusión al Salmo 2:9. La conclusión de la séptima carta (a Laodicea) afirma en palabras similares la participación de los fieles en el Reino de Cristo (3:21), y el capítulo 20 anuncia que los mártires reinarán y juzgarán con el Señor por mil años (20:2, 6). Dentro del contexto del libro, es inconcebible que todas estas expresiones no se tomaran como una desautorización del poder político del Imperio Romano y la postulación del Reino de Dios como sistema alternativo. Los que resisten valientemente a la idolatría imperial, negándose aun a pertenecer a los gremios, compartirán con Cristo todo poder en el futuro.

El agregado "las gobernará con puño de hierro; las hará pedazos como a vasijas de barro" viene obviamente con la alusión al Salmo 2:8-9.<sup>97</sup> En su contexto el salmo se refería a la entronización del rey y su triunfo decisivo sobre todos los rivales y enemigos que solían presentarse al inicio de un reinado. Es obviamente lenguaje simbólico con algo de hipérbole oriental. No debe malentenderse en el sentido de un futuro reino dictatorial de Jesús. Bien interpretada, la frase no describe el estilo de gobierno de Cristo sino su segura y aplastante victoria sobre las fuerzas del mal, estableciendo así para siempre su reinado.

<sup>95</sup> Caird (1966:45). Esto parece ser una enseñanza pregnóstica. Un siglo después los ofitas (adoradores de la serpiente, símbolo de sabiduría) promulgarían una doctrina similar.

En el pensamiento hebreo, tanto "juzgar" como "pastorear" pueden ser sinónimos de "gobernar"; cf. los "jueces y liberadores" que gobernaban a Israel antes de la monarquía (Jue 2:16).

<sup>97</sup> Según la vocalización que se le ponga, el verbo del Sal 2:9 puede significar tanto "romper" como "pastorear" (Aune 1997:210).

La LXX hace otra lectura del verbo "quebrantarás" en Salmo 8:9 y lo traduce como "pastorearás" (*poimaneí*), lo cual aparece también aquí (2:27a gr). De hecho, ese verbo griego muchas veces significaba "gobernar, regir", y R. H. Charles (1920 1:75) sostuvo que para Juan tenía también el sentido de "devastar, destrozar". El contexto de nuestro pasaje muestra que el autor está pensando en la destrucción final del sistema inicuo encarnado en el Imperio Romano. La frase expresa el juicio divino sobre la bestia y sus aliados. En ese juicio participarán también los fieles.

Para los creyentes de Tiatira, seducidos por la voz de Jezabel y tentados a participar al menos en los gremios, el mensaje sería claro. Tanto Jezabel como el Imperio son mentirosos y están al servicio de Satanás. El sistema que tanto les atrae está destinado a una destrucción total. Los que son fieles a Cristo y no contemporizan con César juzgarán y reinarán con su Señor.

Al vencedor Cristo le extiende una segunda promesa: "También le daré la estrella de la mañana" (2:28). Es difícil precisar el sentido de esta frase como también explicar la razón de su presencia en la carta. Farrer brinda una explicación bastante convincente (1964:76), seguida también por Ford (1975:407), Mounce (1977:107) y otros. Explica la combinación de las dos promesas por una característica importante de estas cartas: la de avanzar por asociación mental de palabras e ideas. En este caso la mente del autor habría pasado de la "vara" del Salmo 2:9 a una expresión parecida en la profecía de Balaam en Números 24:17: "Una estrella saldrá de Jacob; un rey surgirá en Israel". Además del concepto común de "cetro", este pasaje vendría a colación tanto por ser otra de las más importantes promesas de la dinastía davídica, igual que el Salmo 2, como también por la asociación con Balaam (central a la carta a Pérgamo).<sup>98</sup>

Por otra parte, en 22:16 Juan identifica a Jesús como "la raíz y la descendencia de David, la brillante estrella de la mañana" (cf. 2 P 1:19; Le 1:78s. BJ). Como estrella matutina, en medio de la noche oscura, Cristo es señal del "amanecer de la claridad eterna", según la expresión de J. A. Bengel en su comentario del Apocalipsis (1740). "Donde su luz brilla, es siempre mañana."

A partir de esta carta la exhortación a escuchar ("El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias") pasa a ocupar la posición final en la carta, después de la promesa al vencedor. Farrer (1964:78) ha señalado que esta transposición logra una simetría de quiasmo\* entre el final de la carta a Tiatira y el inicio de la epístola siguiente. Una termina con la estrella, el

<sup>98</sup> Según Lilje (1957:87), Venus, como también el sol naciente, eran símbolos de dominio mundial. Tales conceptos parecen subyacer el relato de los magos (Mt 2:2). En Babilonia, Ishtar como estrella vespertina representaba la muerte, y como estrella matutina, la resurrección; cf. Dn 12:3; 1 En 104.2; 2 Bar 51.10; 4 Esd 7.97 (Rist 1957 XII:390). Cf. Aune (1997:212s.).

Espíritu y las iglesias (2:28-29), mientras que la siguiente comienza con la iglesia, el espíritu y las estrellas (3:1).

Más importante parece ser el cambio de énfasis pastoral que introduce esta transposición. Mientras las tres primeras cartas terminaron con la nota esperanzadora de las promesas, las cuatro finales (y especialmente la última de todas, a Laodicea) terminarán con la advertencia solemne de no dar oídos sordos a la voz del Señor.

### CUANDO "BUSINESS IS BUSINESS" SIGNIFICA IDOLATRÍA

La congregación de Tiatira se encontraba ante un poderoso dúo amenazante: el interés económico secundado por la falsa profecía. Quizá nada descubre más incriminadoramente las idolatrías veladas del corazón que las actitudes económicas de los cristianos y las instituciones religiosas. Todos llevamos la billetera y la cuenta bancaria muy cerca del corazón. El pecado más extendido y menos reconocido en la Iglesia hoy es la "avaricia, la cual es idolatría" (Col 3:5).

William Barclay (1957:71 s.) ha comentado que "la situación en Tiatira es curiosamente moderna". La tentación idolátrica de los gremios industriales y comerciales de Tiatira, por ejemplo, puede verse hoy en las cámaras de comercio que han engendrado los escuadrones de la muerte en varios países, o en sindicatos corruptos y violentos en otros casos. Lo "normal" es poner el interés económico por encima de la voluntad del Señor, "el Reino de Dios y su justicia".

Hay muchas maneras de "fornicar" con el sistema idolátrico, sacrificando la fidelidad al Señor sobre el altar del beneficio material. En muchos países, la única manera de sobrevivir es sobornar a las autoridades corruptas, muchas veces los mismos militares que masacran al pueblo. En El Salvador, bajo el gobierno "democristiano" de Napoleón Duarte, un evangélico que no estaba dispuesto a ser partícipe de tal juego se deshizo de su negocio en vez de negar al Nombre. Como cristiano, no estaba dispuesto a "fornicar" con el sistema corrupto e injusto.

Otras veces el "sacrificio" que pide el sistema económico es sexual, en sentido literal. Es conocido que muchas de las más grandes empresas ofrecen "servicios sexuales" en diferentes formas para sus grandes clientes. En muchas industrias y oficinas, el mismo sistema prevalece en escala menor. Más de una creyente fiel ha sacrificado posibilidades de promociones y mejores sueldos porque se ha negado a ofrecer "favores sexuales" al gerente o a su superior inmediato. Otras hacen pequeñas concesiones (como era comer cosas sacrificadas), dejándose manosear o tolerando el acoso sexual sin mostrar su protesta. Igualmente en muchas universidades y colegios, las

alumnas (y hasta alumnos) son seducidas por sus profesores. Si no ceden, saben que podrían perder el curso.

El mismo sistema de "cosas ofrecidas a ídolos" y "fornicación" (tanto sexual como ideológica) predomina hoy en muchos de nuestros países, y obliga a los creyentes a hacer opciones muy difíciles. Algunos "nicolaítas" se arreglan de una u otra manera con tal de no perjudicar sus intereses económicos. Otros, dispuestos a perder todo si es necesario, rechazan tal idolatría y como Antipas confiesan el Nombre hasta las últimas consecuencias.

### *¡CUIDADO CON LAS FALSAS PROFECÍAS!*

El conflicto en Tiatira era una confrontación de profetas: Juan de Patmos, que escribe directamente en nombre del Señor (¡cosa atrevida!), y Jezabel, que también pretende hablar una palabra de autoridad divina. En la carta a Pérgamo la alusión a Balaam (2:14) se ubica también en el terreno del profetismo antiguo.<sup>99</sup>

En nuestra época hemos presenciado un renacer de los dones carismáticos, muy especialmente en América Latina. Gracias a Dios por eso, pero velemos para que el Espíritu nos oriente también hacia el buen uso de estos dones con el propósito de la sana edificación del cuerpo de Cristo. Específicamente, han florecido profecías, aunque no siempre se conforman a las Escrituras y a veces caen en flagrante contradicción con la Palabra.

¿Qué pensar, por ejemplo, cuando un pastor costarricense cae en adulterio pero asegura que fue por órdenes proféticas del Espíritu Santo, y funda una nueva denominación sobre la base del amor libre carismático? ¿Podría el Espíritu *Santo* de las Escrituras estar inspirando tales "revelaciones" de libertinaje sexual? ¿O qué pensar cuando otra denominación, por cierto muy numerosa y pujante, recibe profecías de que sólo ellos son "la esposa del Cordero" y los demás evangélicos sólo son simples "acompañantes de la novia"? La misma denominación recibió otra profecía de que al morir Jesús, su deidad lo abandonó (antigua herejía gnóstica) y su cuerpo se puso negro (mezcla de racismo y versión protestante de los muchos cristos negros católicos). Podrían multiplicarse los casos de profecías dudosas en las iglesias evangélicas latinoamericanas.

Pablo reconoce el valor del don de la profecía pero da instrucciones para su buen uso (1 Co 14:29ss.): el que está profetizando ceda la palabra a otro que reciba una revelación, y que hablen dos o tres "y que los demás

<sup>99</sup> Sobre el profetismo ver Alonso Schökel (1980:2-89); *NIDOTTIV*: 1067-1078; Coenen 111:413-420; Floristán 1983:830-840; von Rad 1973II. Sobre falsa profecía, *NIDOTTW*: 1076-1078; Alonso Schökel 1:49-56; Floristán 836. Sobre "La profecía hoy", Floristán 839s.

examinen con cuidado lo dicho". A diferencia de la palabra profética inspirada, la profecía congregacional es falible y debe ser evaluada críticamente por toda la comunidad. En nuestros días abundan por todos lados las pretendidas profecías, pero muchas veces brilla por su ausencia el don de discernimiento entre profecías falsas y profecías que vienen de Dios.

Prácticamente desde sus inicios el profetismo bíblico se confrontó con su contraparte de la profecía falsa.<sup>100</sup> Y ésta muchas veces convencía más y con mayor facilidad a Israel. El profeta verdadero solía ir contra la corriente y contra el consenso de la opinión pública. Cuestionaba lo que los demás daban por sentado y estaba en medio del pueblo como su conciencia intranquila, un "examinador" de su vida (von Rad 1973:103). Por eso los profetas vivían en luchas continuas, rechazados por el pueblo, y a menudo morían violentamente (Mt 23:31, 35, 37).

En cambio, el falso profeta decía al pueblo lo que ellos querían escuchar y no lo que Dios le mandaba decir. La falsa profecía se acomoda, tranquiliza. En las palabras elocuentes de Luis Alonso Schókel: "El falso profeta no proclama la voluntad del Señor en términos apropiados al momento histórico. Anuncia los consabidos dogmas, a menudo falsificados, de un dios bonachón ... propenso a fáciles misericordias" (1980:55).

González Ruiz describe el "dios" de la falsa profecía hoy como "un Dios vergonzante, que mendiga su inserción en la modernidad y para ello tiene que demostrar su 'utilidad'". En cambio, el verdadero Dios es "un Dios gratuito y prejudicial, un Dios que puede presentarse como 'escándalo' y como 'estulticia' a la vez (1 Co 1:23)" (en Floristán 1983:839).

El profeta verdadero y el profeta falso afirman con igual confianza que proclaman la Palabra del Señor. Oudenriijn señala acertadamente que no puede haber "pruebas" externas para discernir al profeta verdadero (citado por Alonso Schókel 1980:55). Ellas no valen nada si la doctrina del profeta es falsa (Dt 13:1-3). La mayor parte de los cumplimientos venían después de la muerte del profeta y sus oyentes. A corto plazo, si la profecía no se cumplía, el profeta era falso, pero el cumplimiento no garantizaba necesariamente que era un profeta verdadero (13:2). El criterio definitivo es más bien la *analogía fidei* que examina al profeta por su fidelidad a la Palabra de Dios ya conocida.<sup>101</sup>

En unos párrafos muy hermosos González Ruiz dice que el profeta verdadero tiene que ser "un hombre de Dios" y de oración, pero también debe escudriñar las señales del tiempo (Floristán 1983:839). El verdadero

<sup>100</sup> Dt 13:lss.; 18:15ss.; Jer 14:14; 27:15; 9:9, 21; Is 28:10-15.

<sup>101</sup> Es, en efecto, lo mismo que ordena Pablo en 1 Co 14, y lo que expusieron los reformadores bajo el tema "el Espíritu y la Palabra".

profeta se caracteriza por su comportamiento a favor de "aquellos ciegos, cojos, mudos y pobres a los que va siempre dirigido el auténtico oráculo profético". El verdadero profeta profetiza en función del Reino de Dios y su justicia, no de otros intereses. En contraste, algunos dicen: "Señor, señor... hemos profetizado en tu nombre", pero él los despedirá con un severo "¡aléjense de mí, hacedores de maldad!" (Mt 7:21 -23).

Hoy, dentro del seno de la Iglesia, "profetizan" más de un Balaam y una Jezabel. Sus profecías agradan a todos y no hieren a nadie. Como Jezabel decía: "Yahvé sí, pero Baal también", éstos dicen: "Cristo sí, pero Mamón también". Frente a Jezabel, un Elías decía: "Yahvé o Baal, uno o el otro porque no se puede servir a ambos". Hoy la voz de Elías nos llama desde el monte Carmelo a definir sin ambages nuestros compromisos y no seguir a las voces seductoras de la falsa profecía.

#### **e. Cristo habla a la congregación de Sardis:**

##### **Una iglesia famosa, pero muerta (3:1-6)**

**"Escribe al ángel de la iglesia de Sardis:**

**Esto dice ei que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas: Conozco tus obras; tienes fama de estar vivo, pero en realidad estás muerto. ^Despierta! Reaviva lo que aún es rescatable, pues no he encontrado que tus obras sean perfectas delante de mi Dios. <sup>5</sup>Así que recuerda lo que has recibido y oído; obedécelo y arrepíentete. Si no te mantienes despierto, cuando menos lo esperes caeré sobre ti como un ladrón.**

**"sin embargo, tienes en Sardis a unos cuantos que no se han manchado la ropa. Ellos, por ser dignos, andarán conmigo vestidos de blanco. <sup>S</sup>El que salga vencedor se vestirá de blanco. Jamás borraré su nombre del libro de la vida, sino que reconoceré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles."El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.**

Sardis era una ciudad muy antigua, fundada unos mil doscientos años antes de Cristo. Homero cantó sus antiguas glorias. Su situación estratégica en el cruce de cinco rutas comerciales y como terminal occidental del Gran Camino Real que llegaba desde Susa le proporcionaba grandes ventajas económicas. Por otra parte, en la época de la formación de las ciudades griegas de Asia era tal el poderío económico de Sardis, que otras ciudades se fundaron sobre los ríos que posibilitaban una fácil comunicación fluvial y terrestre con esa megápolis de la época (cf. Eva Matthews Sanford, 1938:125).

Sardis fue la capital del reino lidio y alcanzó su apogeo en tiempos de Creso (560 a.C.), cuyo nombre era sinónimo de riqueza. Excavaciones

arqueológicas han descubierto muchas joyas muy lujosas que dan un índice de su opulencia. En la época persa fue la ciudad más grande de la región, famosa por su comercio en textiles de lana. Después pasó tres siglos en casi total insignificancia, y el surgimiento de Pérgamo le quitó su liderazgo regional. Bajo Roma recuperó su holgada posición económica pero nunca su preeminencia política ni sus antiguas glorias. Sin embargo, añoraba su grandeza perdida como "la primera metrópolis de Asia", según rezaban sus monedas.

Otro distintivo geográfico de Sardis era su escarpada acrópolis que se alzaba casi perpendicularmente hasta unos cuatrocientos metros por encima de la sabana aluvial del río Hermo. En aspectos de seguridad, podríamos compararla con la Machu Picchu de los incas peruanos. Pero las dos ventajas geográficas de Sardis eran también su constante tentación. Parece que la riqueza fácil y la ilusión de invencibilidad militar producían en ellos una falsa confianza y un cierto letargo. Su gente tenía fama de liviana y lujuriosa.

Como en las demás cartas, Jesús se presenta aquí con atributos derivados del primer capítulo (1:4, 16, 20). En primer lugar, es "el que tiene los siete espíritus de Dios" (3:1). Cristo se dirige a la congregación de Sardis como portador de la plenitud de poder del espíritu vivificante, única esperanza para una comunidad muerta, por mucho que ella ostente la etiqueta de estar viva. Los siete espíritus que según 1:4 están ante el trono de Dios Padre están a la vez en la mano derecha del Hijo (3:1, por analogía con las estrellas), y son como los ojos de su cabeza (5:6). Este es otro ejemplo de la manera en que el Apocalipsis asimila la figura de Cristo a la de Dios Padre (Rist 1957 XII:391). En el judaísmo tardío las dos funciones más importantes del Espíritu eran la de inspirar mensajes proféticos (cf. 3:6) y la de avivar a los muertos (cf. 3:1; Beasley-Murray 1974:94-95).

En segundo lugar, Cristo se presenta como "el que tiene ... las siete estrellas" (3:1), las mismas congregaciones en la trascendencia de su posición *en Cristo* (cf. 1:16). El es Señor de las iglesias: tiene las estrellas en su mano y anda en medio de los candeleros (2:1).

Jesús inicia su mensaje con un rapidísimo reconocimiento de la fama de esta iglesia: "Conozco tus obras: tienes fama de estar vivo, pero en realidad estás muerto" (3:1). Algunos conjeturan que esta frase hace un juego de palabras con el nombre de su supuesto obispo, Zósimo ("el que vive") (Bartina 1967:659; Salguero (1960:356). Más que tales especulaciones, debemos ver una referencia a la "buena prensa" y gran popularidad de esta congregación. Stott infiere del adjetivo que la congregación de Sardis era grande, respetable y de moda, bien llevada y sin polémicas, admirada por su aparente vitalidad (Stott 1952:84).

Pero el Señor no permite que la "opinión pública" desvirtúe su penetrante diagnóstico crítico de la realidad. Por primera vez en estas cartas, Cristo procede directamente, sin preámbulos, a una severa censura de la

congregación. El griego de esta introducción se estructura en tres frases sencillas y directas:

Conozco tus obras:  
nombre tienes de que vives,  
!y muerto estás!

El efecto "staccato" agudiza la severidad de la condena. Este contraste entre nombre y realidad, junto con el tema muerte/vida, marcará la pauta en toda esta carta.

La condición de esta iglesia se diagnostica bajo tres síntomas mortales. En primer lugar, está dormida y no vigila, sin duda por confiar en su buena fama de "iglesia viva". Pero a pesar de la buena imagen que ellos tenían, Cristo tiene que llamarlos a despertarse y a rescatar lo que estaba moribundo entre ellos, ya que ni siquiera se llegaban a dar cuenta de su estado agónico (3:2).<sup>102</sup> En segundo lugar, los caracteriza una banal mediocridad espiritual. Es como si Cristo dijera: "tú no llevas a feliz término ante mi Dios nada de lo que haces" (3:2). Dejan todo a medio hacer; no llevan nada hasta las últimas consecuencias. En tercer término, la mayoría de ellos han manchado sus ropas (3:4), probablemente en componendas con el culto al emperador (que florecía en Sardis) o a Cibele.

La mediocridad blandengue de ellos y su cobarde indefinición ante la idolatría explican que en esta carta no aparece el menor indicio de oposición, ni por parte de la sinagoga ni por parte del Imperio. La congregación de Sardis era, en frase de G. B. Caird, "el modelo perfecto de cristianismo inofensivo... demasiado inocua para que se la persiguiera".<sup>103</sup> Beasley-Murray (1974:95) la califica como "la encarnación de la mediocridad". ¿Cuántas congregaciones hoy, aunque aparentemente muy vivas, tendrían que verse retratadas en este espejo de la realidad que les pone su Señor?

Cristo llama al ángel de la iglesia de Sardis a despertarse: "¡Despierta! ... Si no te mantienes despierto, cuando menos lo esperes caeré sobre ti como un ladrón" (3:2s.). Este llamado a "ponerse vigilante" (*ginou grégoróri*) tendría que impactar fuertemente a los cristianos de Sardis, pues la historia de su ciudad testimoniaba que dos veces su poderosa citadela, aparentemente invencible, fue tomada precisamente por la irresponsable falta de vigilancia de sus defensores.

Sardis parecía ser una ciudad inexpugnable, clavada encima de una escarpada casi perpendicular, defendida también por un triple muro que aún

<sup>102</sup> Algunos traducen "los que están por morir", tomando el neutro plural de personas (Aune 1997:216,219).

<sup>103</sup> Caird (1966:48). La cita entera parece captar bien la condición de Sardis: "Ni la controversia ni la persecución había perturbado la prosperidad superficial de esta congregación. Conformándose con su propia mediocridad, carente tanto del entusiasmo suficiente para abrigar una herejía como de la profundidad de convicción como para provocar intolerancia, era demasiado inocua para que se la persiguiera."

existe (Pfeiffer 1966:497). Pero precisamente por confiar en esas defensas tan seguras, dos veces cayó por sorpresa, sin siquiera luchar por repeler a los invasores. Cuando Ciro tomó Sardis de noche (549 a.C.), sus soldados encontraron al rey Creso tranquilo en su palacio, lleno de confianza porque en el pasado muchos otros atacantes habían fracasado siempre en sus intentos de tomar las supuestamente impenetrables defensas. Tres siglos después, Antíoco el Grande comisionó a Lagoras con quince soldados más a subir el peñón secretamente y abrir desde adentro las puertas de la citadela para tomarla del confiado Aqueo (216 a.C.).

Herodoto relata que el sabio griego Solón había visitado Sardis y advirtió a Creso del peligro de su excesiva confianza, ya que nadie debe considerarse feliz hasta que llegue el fin de su vida (*Hist* 1.32). Muy preocupado, Creso consultó al oráculo délfico que le vaticinó "que si movía sus tropas contra los persas acabaría con un gran imperio" (1.53). Creso jamás imaginó que destruiría al suyo propio. Al darse cuenta cuando los hechos le salieron totalmente adversos se refugió en su fortaleza en Sardis, siempre confiado de estar totalmente seguro en esa ciudadela que jamás había caído ante ningún atacante. Nada pudo penetrar las fortificaciones psicológicas de la presumida confianza de Creso y la ilusoria tranquilidad de Sardis.

Herodoto prosigue a contar la sensacional toma de Sardis por las tropas de Ciro:

A los catorce días de sitio Ciro mandó publicar en todo el ejército ... que el que escalase las murallas sería largamente premiado ... Solamente un soldado de Sardis, llamado Hieroeades, se animó a subir por cierta parte de la ciudadela, que se hallaba sin guardia en atención a que, siendo muy escarpado aquel sitio, se consideraba como inexpugnable ... Durante el asedio, viendo Hieroeades que un soldado lidio bajaba por aquel paraje a recoger un morrión que se le había caído y volvía a subir, reflexionó sobre este hecho, y se atrevió al día siguiente a comenzar por allí el asalto, siendo el primero que subió a la muralla (1.84).

Este soldado que sí estaba despabilado condujo a un fuerte contingente de atacantes a subir sigilosamente por ese mismo risco que la erosión había producido en la formación rocosa, proceso de debilitamiento de la acrópolis al que Creso no había dado importancia. Llegando a la cumbre los soldados persas sorprendieron a los dormidos lidios y tomaron rápidamente la plaza. Creso cayó preso y la ciudad fue saqueada, todo por no ser vigilantes.<sup>104</sup>

<sup>104</sup> Esta versión de Herodoto no encuentra confirmación en otros autores antiguos, que relatan la conquista de otra manera. Pero el elemento común en las distintas versiones es el exceso de confianza y la falta de vigilancia.

Con el recuerdo de que los somnolientos defensores de Sardis fueron sorprendidos de noche una y otra vez, Cristo advierte a la congregación (o más estrictamente, al "ángel") que "si no te mantienes despierto, cuando menos lo esperes caeré sobre ti como un ladrón" (3:3). La analogía del ladrón suele usarse en el Nuevo Testamento para expresar dramáticamente lo sorprendente del retorno de Cristo (la *parusía*).<sup>105</sup> Sin embargo aquí la venida es condicional, como también en las amonestaciones a Efeso (2:5) y a Pérgamo (2:16), pues su cumplimiento depende de la respuesta de los amonestados. El retorno definitivo de Cristo en gloria y poder no dependerá de si los de Efeso o Pérgamo o Sardis se arrepienten o no. Aquí el Señor les "advierte más bien de una visita histórica de Jesús a estas congregaciones en un futuro próximo para ejercer sobre ellos el juicio divino. Y para tales visitas el Juez no manda preaviso."<sup>106</sup>

Aunque la apostasía de Sardis era generalizada, existía una minoría fiel: "Sin embargo, tienes en Sardis a unos cuantos que no se han manchado la ropa" (3:4). Aquí vemos el deterioro progresivo que hemos observado desde Efeso (que expulsó enérgicamente el nicolaitismo), pasando por Pérgamo y Tiatira (donde la herejía era minoritaria, especialmente en Pérgamo), hasta Sardis (donde son "unos cuantos" los que siguen fieles, 3:4). El verbo *mohino* se usaba especialmente para referirse a la impureza sexual o, en sentido extendido para el Apocalipsis, la idolatría (cf. 14:4; I Co 8:7; 2 Co 7:1).<sup>107</sup>

Sin duda los cristianos de Sardis entendían lo que Juan quería decir con "manchar la ropa", como probablemente también las demás congregaciones al escuchar en su propia asamblea la lectura de esta carta. Aunque el texto no lo especifica, podemos suponer sin mucho riesgo de equivocarnos que se refiere a la misma herejía de los nicolaítas. Los cristianos se manchaban al acomodarse al ambiente socio-ideológico que los rodeaba, y específicamente al culto imperial.<sup>108</sup> La mayoría había optado por la línea de menor resistencia ante el paganismo del mundo circundante. El conformismo y el entreguismo habían contaminado su vida y su testimonio.

<sup>105</sup> Mt 24:43-44; Le 12:39-40; 1 Ts 5:2-4; 2 P 3:10.

<sup>106</sup> Caird (1966:49). A la vez Juan, como Jesús también (Me 13), ve en los juicios intrahistóricos una manifestación y un anticipo del juicio final. En el Nuevo Testamento, lo último y lo penúltimo son inseparables.

<sup>107</sup> Cf. Beasley-Murray en NCB, *ad loc*, *molúnó* ver Kittel, IV:736-7: *molusmós* en 2 Co 7:1 significa "la contaminación moral que trae el estar compartiendo estilos paganos de vida"; Coenen *etal* (1971/1980) 11:447-453 ("limpio"). Ver también Zac 3:3-5.

<sup>108</sup> González Ruiz (1987:159) relaciona esta frase con los *amómoi* de 14:5 como referencia a los cristianos que se han negado a pactar con la idolatría, especialmente el culto imperial. El tiempo aoristo del verbo *emolunan* en 3:4 podría referirse a una ocasión específica en que otros contemporizaron con el culto imperial.

Entre los paganos se consideraba un grave sacrilegio presentarse al culto divino con ropas sucias.<sup>109</sup> En Zacarías 3:3-5, un ángel manda quitarle las vestiduras viles al sumo sacerdote Josué y ponerle "ropas de gala" y "mitra limpia" para que sea digno de ministrar ante Dios. Nosotros también somos reyes y sacerdotes, y debemos vestir ropa limpia para la liturgia de nuestra vida ante la presencia de Dios.

La referencia aquí a vestiduras manchadas podría relacionarse con la fama de Sardis por su industria textil y por la inmoralidad y la lujuria, especialmente en las orgías callejeras del culto a Cibele. Por otra parte los judíos comparaban frecuentemente el carácter moral con las vestiduras limpias. Una bella parábola de R. Jicchaq (c. 300) ilustra el tema:

La señora de un mensajero real se adornaba cuidadosamente cada día. Sus vecinas le decían: "Tu hombre no está aquí, ¿para quién estás adornándote tanto?" Pero ella les contestó: "Mi esposo es marinero, y en cualquier momento que el viento le favorezca, él aparecerá de repente y estará ante mí; ¿no es mejor que me encuentre bella y no fea?" Así tengan sus ropas blancas en todo tiempo (Ec 9:8), i.e. puras de pecado, y no falte aceite sobre tu cabeza (Fx 9:8), o sea, cumplimiento de la ley y buenas obras (StrB 111:794).

Una parábola de Sabaf 152<sup>b</sup> cuenta que un rey repartió trajes reales entre sus servidores. Los prudentes guardaron esos vestidos limpios en un cofre; los insensatos fueron al trabajo con los trajes reales. Cuando el rey pidió sus vestidos, dijo de los prudentes: "Que mis vestidos se pongan en el tesoro [R. Rasi comenta: bajo el trono de gloria] y que éstos se vayan en paz a sus casas". De los insensatos dijo el rey: "Que manden a los lavanderas mis vestidos y que éstos sean arrojados en la cárcel" (R. Rasi comenta: la lavandería es la *gehena*, la cárcel son las tinieblas de afuera).<sup>110</sup>

A este remanente fiel que no había manchado su vida con el conformismo y el entreguismo de los demás el Señor le hace una promesa especial: "Ellos, por ser dignos, andarán vestidos de blanco" (3:4). Este es el único caso en que el Señor pone la promesa antes de la fórmula del vencedor; después de la fórmula repite una promesa casi idéntica. Probablemente ambas son escatológicas\*, pero el hecho de anteponerse al premio a los mártires ("vencedores") aclara que la promesa de victoria eterna no es sólo para los que

<sup>109</sup> Bartina (1967:659); Ford (1975:409). Aune (1997:222) cita a 1 *ApStg* 28.16s.: "caminabas en lodo y tus vestidos no se mancharon". Cf. Mt 22:11: se expulsa al hombre que se presentó a la boda sin estar vestido apropiadamente.

<sup>110</sup> de la Maisonnueve 1985: 26-27. R. Jochanan (m. 279) decía: "Cuando me muera, vístanme con una ropa que no sea ni blanca ni negra; si me levanto entre los justos, no tendré que avergonzarme (porque mi ropa no es negra) y si me levanto entre los malhechores, no tendré que avergonzarme (porque mi ropa no es blanca)", StrB 111:795. *Shabat*, cf. Ford 409: *Shabbath* 152-153.

entregan su vida por Cristo. Todos los fieles, igual que los mártires, "son dignos". Cada creyente que se viste aquí y ahora con las vestiduras blancas del carácter cristiano y la fidelidad constante a su Señor, sea o no mártir, se pondrá las ropas luminosas de gloria en el día de su venida. Los que andan fielmente con el Señor ahora, andarán con él vestidos de blanco y el Cordero los guiará a fuente de aguas de vida (7:9, 17).

Blanco era el color del día de la victoria, el color designado para las procesiones triunfales de los emperadores. De la misma manera los fieles formarán el séquito de Jesucristo en su marcha triunfal. En el Apocalipsis el color blanco se atribuye a Cristo (1:14: su cabello), los ángeles (15:6) y los elegidos (19:14). A la semejanza de su Señor (1:16), los justos resplandecerán como el sol en la resurrección (Mt 13:43; Sal 104:2; Fil 3:21). En la transfiguración de Cristo, "su ropa se volvió de un blanco resplandeciente como nadie en el mundo podría blanquearla" (Me 9:3)." En una ciudad de tintoreros, la figura de una perfecta blancura expresaría con gran fuerza y belleza el privilegio de los fieles de compartir eternamente, como por reflejo, la gloria de su Señor y Salvador.

La carta termina extendiendo una triple promesa a quien es fiel hasta la muerte: "El que salga vencedor se vestirá de blanco. Jamás borraré su nombre del libro de la vida, sino que reconoceré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles" (3:5). La promesa recoge, en orden invertido, la vestidura blanca de 3:4b y el "nombre" de 3:4a (griego). Va en contraste también con las ropas manchadas de 3:4 y el "nombre" ficticio de 3:1. Así en esta carta las asociaciones verbales giran en torno a los términos clave de "nombre", "vestidura", y el binomio muerte/vida (3:1,2, 5). Las tres promesas significan básicamente lo mismo: la vida eterna.

El término "libro de la vida" era muy común entre los hebreos para señalar el registro de los pobladores de una ciudad (Is 4:3; cf. Sal 139:16). Según la ley del levirato, un cuñado debe tener hijos con la viuda de su hermano muerto "para que el nombre de éste no sea borrado de Israel" (Dt 25:5). El nombre de una persona se borraba del registro de ciudadanos cuando moría (Ex 32:32-33) o perdía la ciudadanía por castigo (Ez 13:9) (Mounce 1977:113; Aune 1997:223). Después el "libro de la vida" llegó a referirse a los redimidos como pueblo escatológico\* de Dios (Dn 12:1; Le 10:20; Fil 4:3; Heb 12:23; Ap 21:27; 1 En 47.3). Aunque algunas fuentes pseudoepigráficas hablan de dos libros, uno de los escogidos y otro de los rechazados, las Escrituras sólo se

<sup>111</sup> También en la teología de Qumrán, el premio para los fieles será "gozo eterno en vida perpetua, corona gloriosa, vestidura de honor en luz eterna" (1QS 4.7s.; citado en Ford 1975:413).

relien."! al libro de la vida.<sup>112</sup> Con un enfático doble negativo, nuestro pasaje afirma que Dios no borrará nunca el nombre del creyente fiel.

Finalmente, Cristo promete que él mismo confesará el nombre del discípulo fiel delante de Dios su Padre y delante de sus ángeles. Esta frase, como también el anuncio de venir como ladrón (3:3), es un claro eco de los sinópticos (Mt 10:32; Le 12:8). Cristo confesará ante Dios y los ángeles los nombres de los que han confesado a Cristo ante los jueces y gobernadores del Imperio Romano. La idea esencial de la triple promesa es que el martirio garantiza la vida eterna, sin pasar por el juicio final.

### LA "IMAGEN" TAMBIÉN PUEDE SER ÍDOLO

En nuestro tiempo moderno, camino a la posmodernidad, la palabra (*jogos*) va perdiendo valor y peso, devaluándose igual que muchas monedas latinoamericanas. El vacío que deja es reemplazado por la "imagen". Lo más importante para un político hoy no es su carácter, ni sus proyectos o convicciones; lo importante es su "imagen". En función de eso existen especialistas, bien preparados para crear buenas imágenes, ya sean de políticos, artistas, jabón o pasta dental. Hoy hay toda una industria de imágenes para el consumo público.

La iglesia de Sardis gozaba de "buena imagen": tenía fama de ser una iglesia muy viva. Ni ellos ni los demás se ciaban cuenta de que en realidad estaba muerta. Hoy también, contagiados por el mundo que nos rodea, solemos guiarnos por las apariencias y la fama de una u otra iglesia o de diferentes pastores o predicadores. Muchos evangélicos van de una congregación a otra como si fuesen cafeterías, tras la última atracción eclesial. Y si nosotros (¡gran predicador!) o nuestra iglesia (iglesia grande, viva y exitosa) gozamos de esa buena fama, estamos más que contentos. ¿Qué más podríamos desear?

Pero lo que vale no es lo que otros piensan de nosotros, ni lo que nosotros pensamos de nosotros (buena imagen propia), sino lo que Cristo piensa de nosotros. Cristo contrasta dramáticamente el "nombre" de Sardis (apariencias, reputación, "imagen") y "las obras" de ellos (la realidad de su condición). Ese "buen nombre" no constituye de ninguna manera un "buen testimonio" ante el Señor.

La ética bíblica parte de los dos primeros mandamientos: no adorar a otros dioses (idolatría) y no hacer imágenes (Ex 20:3s.). Dios mismo dijo a

<sup>112</sup> Según Jub 30.22, a los rebeldes Dios les quitará su nombre de las tablas celestiales de los salvos (cf. Jub 19.9) y lo escribirá en la lista de sus enemigos. Rosh Hashanah 1.49 habla de un libro de los justos, otro de los injustos y un tercero de los indecisos. En contraste, como comenta Barth, el libro de Dios tiene una sola columna, la de la vida (*CharchDog* 2/2 1957:16).

Israel, hablando de su propia revelación en Sinaí: "mas a excepción de oír la voz, ninguna figura visteis" (Dt 4:12, 15; cf. Ex 19:16-18). Para la fe de Israel, esa diferencia era fundamental. La imagen es de fabricación humana y fácil de manipular; la voz de Dios en cambio nos ordena y nos obliga, y no se deja manejar.

La buena fama de Sardis vino como resultado de acomodarse, esquivando el escándalo de la cruz (1 Co 1:18-31). Cuando las iglesias o los pastores se afanan y se obsesionan por su propio "nombre", reaparece en ellos el espíritu de Babel: "hagámonos un nombre" (Gn 11:4). En cambio, el buen testimonio consiste en seguir a Cristo hasta el vituperio y la muerte, y saber con Abraham que el Señor mismo será testigo de nuestra fidelidad (Ap 3:5; Gn 12:2: "engrandeceré tu nombre"). Dios no nos pide ni éxito ni fama sino fidelidad. A su palabra, que nos dirige como Señor soberano, tenemos que responder con nuestra palabra (*logos*) de obediencia (Heb 4:1 2s.).

### LA IDOLATRÍA MÁS SUTIL PARA LA IGLESIA HOY:

#### LA "EXITOLATRÍA"

Una nueva idolatría muy del siglo 20 ha penetrado seriamente en la iglesia evangélica del fin del siglo: el culto al éxito. Un pastor vale según el número de miembros o el presupuesto que tenga su congregación. Esta a su vez se mide por los mismos parámetros: su éxito en atraer mucha gente (especialmente personas famosas o ricas), en ganar prestigio en la comunidad (sobre todo la *élite*), y su capacidad para fomentar también en sus feligreses actitudes del éxito. El dios "éxito" está convirtiéndose en el Baal que pone a prueba nuestra fidelidad, acompañado por el dios Mamón.

Por supuesto que sería morboso desear el fracaso e ingrato no saborear la satisfacción del éxito. Además, cuantas más personas podamos llevar a los pies de Cristo, o ayudarles espiritual y moralmente, tanto mejor habremos cumplido nuestra misión. Pero el peligro está en dos puntos. En primer lugar, hacer del éxito personal e institucional la meta suprema de nuestra actividad.<sup>3</sup> Dios no le prometió éxito a Isaías; le pronosticó fracaso, pero le exigió fidelidad. En segundo término, cuando el éxito numérico es nuestra meta, dejamos de resistir a la tentación de predicar un evangelio fácil que atraiga a todos y no ofenda a nadie, aunque termine siendo "otro evangelio" y no el que trajo Jesús: el evangelio del discipulado radical.

Un tema favorito entre pastores suele ser el número de miembros (a veces un poco exagerado) de su congregación. En un país latinoamericano, cuando el pastor de una megaiglesia fue descubierto en pecado, su constante respuesta a toda pregunta era: "No olviden que soy el pastor de la iglesia más grande de este país".

En varias conferencias y escritos, Hans Küng ha señalado la importancia del "éxito" en nuestra sociedad actual. Según Küng la forma contemporánea de "justificación por las obras" es precisamente "la justificación por los logros". Küng analiza nuestra sociedad como una *Leistungsgesellschaft*, "una sociedad del logro" que divide la humanidad en exitosos y fracasados.<sup>14</sup> Mientras el éxito vindica la existencia de uno, el fracaso plantea cuestionamientos existenciales acerca del valor del otro. Muchos evangélicos se sorprenderían al saber que de esta manera ellos también creen en la justificación por las obras.

Otra faceta de esta idolatría moderna es lo que podríamos llamar la *magnolatría* o "culto a lo grande": grandes templos, grandes congregaciones, grandes presupuestos, grandes proyectos. Hemos visto algunos "grandes ministerios" que a la postre han resultado ser otra cosa: grandes negocios o hasta grandes estafas. Si un ministerio realmente es más eficaz y fiel por ser más grande, es bendición de Dios y a su nombre gloria. Pero si se busca lo grande por lo grande, es simple gigantismo y no prosperará en la obra del Señor.

Los dos testigos de Apocalipsis 11 desplegaban grandes poderes sensacionales pero no tuvieron el verdadero poder del Señor hasta morir y resucitar con Cristo (Ap 11:4-13). Pablo nos recuerda que Dios ha escogido lo débil y lo despreciado del mundo (1 Co 1:26-28) y que "cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Co 12:10). Sardis y Laodicea eran muy vivas y fuertes, pero Cristo sólo tenía reprimendas para ellas. Esmirna y Filadelfia eran pobres y débiles, pero Cristo las elogia incondicionalmente.

¡Que diferentes son los valores de Cristo en comparación con los nuestros!

## **f. Cristo habla a la congregación de Filadelfia:**

### **Una iglesia débil pero fiel (3:7-13)**

**"Escribe al ángel de la iglesia de Filadelfia:**

**Esto dice el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y nadie puede cerrar, el que cierra y nadie puede abrir: "Conozco tus obras. Mira que delante de ti he dejado abierta una puerta que nadie puede cerrar. Ya sé que tus fuerzas son pocas, pero has obedecido mi palabra y no has renegado de mi nombre.**

<sup>14</sup> Paul Tournier lia tratado este tema brillantemente, en especial en sus libros *Culpa y gracia y Los fuertes y los débiles*.

<sup>9</sup>Voy a hacer que los de la sinagoga de Satanás, que dicen ser judíos pero que en realidad mienten, vayan y se postren a tus pies, y reconozcan que yo te he amado.<sup>10</sup>Ya que has guardado mi mandato de ser constante, yo por mi parte te guardaré de la hora de tentación, que vendrá sobre el mundo entero para poner a prueba a los que viven en la tierra.

"Vengo pronto. Atérrate a lo que tienes, para que nadie te quite la corona.<sup>12</sup>Al que salga vencedor lo haré columna del templo de mi Dios, y ya no saldrá jamás de allí. Sobre él grabaré el nombre de mi Dios y el nombre de la nueva Jerusalén, ciudad de mi Dios, la que baja del cielo de parte de mi Dios; y también grabaré sobre él mi nombre nuevo.<sup>15</sup>El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

Filadelfia ("ciudad de amor fraterno") era la ciudad de menor población e importancia de las siete localidades de Asia Menor. Era también la más joven, ya que colonizadores de Pérgamo la habían fundado en el siglo 2 a.C. y llevaba su nombre por causa de Atalo II Filadelfus de Pérgamo (159-138 aC).<sup>5</sup> Fue fundada no tanto por su ubicación estratégica comercial o militar sino para que ejerciera una "misión" específica como ciudad: ser el punto de avanzada para la cultura helenística en su penetración hacia el interior de la provincia (Lidia, Misia y Frigia). Por eso se la llamaba "la puerta al oriente" (Morris 1977:89; Mounce 1977:115) y "guardián de la puerta" (Stott 1952:105). En ese aspecto podría compararse con La Habana colonial, bautizada como "llave y puerto de embocamiento" y "llave del Viejo Mundo para el Nuevo Mundo".<sup>11</sup>

Filadelfia había sufrido mucho por causa de los terremotos. Estrabón la caracterizó como "una ciudad llena de terremotos".<sup>117</sup> Después de la catástrofe de 17 d.C., el emperador Tiberio ayudó generosamente a reconstruir la ciudad. Por agradecimiento cambiaron el nombre de su ciudad a "Neocesarea" ("Ciudad Nueva de César") y después "Flavia", en honor de la familia de Vespasiano. Pero Estrabón relata que las "réplicas" del terremoto siguieron por años y la mayoría de la población se trasladó a vivir en cabanas improvisadas fuera de la ciudad. Temían andar por las calles, por el peligro de que les cayera manipostería de las casas destruidas. Los que quedaban dentro de la ciudad pasaban mucho tiempo reforzando paredes y reparando los constantes daños. Fueron considerados locos por seguir habitando la ciudad (Barclay 1975:148s.).

<sup>115</sup> Atalo era llamado *filadelfos* por su cariño y lealtad hacia su hermano Eumenes. Por eso algunas monedas de Filadelfia mostraban a los dos hermanos juntos.

<sup>116</sup> El escudo de la ciudad de La Habana representa tres castillos de plata y una llave de oro.

<sup>117</sup> Estrabón, *Geografía* 12.579; 13.628; cf. Plinio, *HistNat* 2.86.200; Tácito, *Ann* 2.47 (citados en Mounce 1977:115a; Caird 1966:51).

A esta congregación Cristo se presenta como "el Santo", "el Verdadero" y "el que tiene la llave de David" (3:7). Este es el único pasaje en el Apocalipsis donde Cristo se describe como "el Santo" (*ho hagios*); en el resto del libro es un título propio de Dios mismo (4:8; 6:10; cf. Is 40:25; 65:16; Hab 3:3).<sup>118</sup> Pero en los Evangelios se usa también para aludir a Jesús (Mr 1:24; Le 1:35; 4:34; Jn 6:69 gr; Hch 3:14), señalando su separación total para Dios en obediencia mesiánica.

"El Verdadero" (*ho aléthinos*) podría entenderse adjunto al primer título (Cristo es el verdadero Santo); puede señalar la realidad que ha venido en Cristo, en contraste con las "sombras" del período premesiánico (cf. Jn 1:9; 6:32; 15:1);<sup>119</sup> y puede señalar la total integridad de su persona.<sup>120</sup> Hoy lo llamaríamos "el Auténtico", en quien no hay nada de engaño ni falsedad. En 3:14 y 19:11, este apelativo se une a "fiel" para señalar que Cristo es totalmente confiable para cumplir sus promesas. El es "el Amén, el testigo fiel y veraz" (3:14).

En tercer lugar, Cristo es "el que tiene la llave de David, el que abre y nadie puede cerrar, el que cierra y nadie puede abrir" (3:7; cf. 1:18).<sup>121</sup> El sentido de la frase entera está determinada por la alusión a Isaías 22:22 (cf. 2 R 18:18). En ese oráculo Dios destituye al infiel mayordomo Sebna (Is 22:15-19)<sup>122</sup> y entrega la "llave de la casa de David" a Eliaquín. En esa época el puesto de amo de llaves era el más poderoso después del rey. La llave simbolizaba sus plenos poderes sobre todos los asuntos del reino, con derecho de conceder o negar acceso al rey. Así como Eliaquim ejercía poderes omnímodos en el gobierno del rey Ezequías, Cristo tiene poder incondicional e irresistible de abrir y cerrar las puertas de la Nueva Jerusalén (3:12) y del Reino de la vida (cf. 1:18).<sup>123</sup>

Nuevamente el diagnóstico del divino radiólogo es profundamente paradójico, y debe haber producido una explosión de sorpresa tanto a la iglesia

<sup>118</sup> Schillebeeckx (1982:432s.) afirma que en el judaísmo el Mesías nunca se llama "el Santo", título reservado exclusivamente para Dios (Is 40:25; Job 6; 10; Hab 3:3; ver Is 1:14; 6:3; 41:14; / En 1:3; 14.1). Bartina (1967:661) afirma que en el judaísmo este título equivale a "Yahvé". Según Is 60:14, la Jerusalén escatológica se llamará "Ciudad de Yahvé, Sión del Santo de Israel" (cf. ¡Ap 3:9!).

Probablemente el adjetivo "verdadero" contradiga a los judíos que tildaban a Jesús de falso Mesías. Juan contrataca afirmando que Cristo es veraz y ellos son falaces.

<sup>120</sup> Barclay (1975:151). Ladd (1978:53s.) señala que el sentido griego de *aléthinos* suele ser "realidad", pero la connotación hebrea subraya la idea de "fidelidad" de Dios (Sal 31:5; 146:6; Ex 34:6; Is 65:16).

<sup>121</sup> Las llaves de la época eran grandes piezas de madera que se metían dentro de la puerta para levantar otra hoja que traía adentro. Ver dibujo en Ford (1975:240 Fig.20).

<sup>122</sup> Sebna aprovechó su poder para intereses egoístas y se hizo construir un lujoso sepulcro, del que queda parte de un dintel con inscripción. Su figura podría subyacer a las denuncias que hace Jesús contra los líderes judíos de su tiempo.

<sup>123</sup> Algunos ven en la frase un contraste con la excomunión que cerraba las puertas de la sinagoga a los judíos que se convertían al evangelio (Mounce, Morris, Farrer).

de Filadelfia (gratamente halagada por los elogios del Señor) como también a las demás iglesias (confundidas por el alto concepto de una congregación a la que ellas seguramente despreciaban como débil y de poca importancia). Pero los cristianos de Filadelfia, con poca fuerza y bajo muy malas relaciones con el gobierno y la sinagoga, supieron ser fieles sin claudicar. Ese es el "toque de prueba" que el Señor de la Iglesia aplica en las siete cartas y esa fidelidad es también lo que él busca en nosotros hoy. Cristo no nos llama, en primer término, a ser poderosos ni "exitosos", sino a ser fieles (cf. Is 6:8-10).

El versículo 8 presenta un complejo problema gramatical y lógico, pues después de la usual fórmula "conozco tus obras", el Señor procede a hablar de otro tema y les dice que ellos tienen una puerta abierta por delante. Por eso algunos eliminan la frase "conozco tus obras" como una interpolación que interrumpe la relación lógica entre la llave en 3:7 y la puerta en 3:8. Otros ponen la segunda frase de 3:8 (desde "mira" hasta "puede cerrar") entre paréntesis como un tema intercalado entre la frase inicial y su aclaración después del paréntesis: "Conozco tus obras ... Ya sé que tus fuerzas son pocas, pero has obedecido mi palabra".

En unas cartas tan cuidadosamente estructuradas como éstas, con toda la armonía simétrica de un diamante perfecto, es poco probable que 3:8b sea un paréntesis discontinuo y errático. Su variación de la estructura típica debe responder a razones muy importantes. Además el "he aquí" (RVR) que inicia la promesa de la puerta abierta está en paralelo directo con la misma frase en 3:9, dentro de la simetría de todo el pasaje. El primero de los tres "He aquí" (RVR) difícilmente puede ser parentético.

La aparente irregularidad sintáctica\* del pasaje fue redactada adrede y conlleva gran significado teológico. En cuanto a la débil pero fiel congregación de Filadelfia la primera cosa que conoce el Señor de ella es que, a pesar de todas las apariencias, ¡viene cargada de promesa y futuro! El Señor sabe mirar no sólo lo que somos sino lo que por su gracia podemos llegar a ser. Pero eso depende de que seamos fieles ahora, por difíciles que sean las circunstancias del momento.<sup>124</sup> De esa manera, antes que cualquier otra consideración, la carta convierte el último atributo del Señor (3:7c) en la primera promesa que precisamente define la realidad de los fieles (3:8b). Antes de ver lo que son, Cristo señala lo que serán y lo que harán.

La promesa de una puerta abierta corresponde hermosamente con la historia de Filadelfia como "guardián de las puertas" hacia el este y con el perfil de

<sup>124</sup> La ausencia de *hoti* antes de 3:8b y su presencia después (3:8d) no nos parecen razón de rechazar esta interpretación. Al contrario, quizá la fuerza emotiva de tan grande esperanza produjo una especie de perturbación sintáctica. Gramaticalmente es una interrupción, como los frecuentes *anacolutos*\* en Pablo, pero teológicamente es todo lo contrario de un paréntesis o una interpolación. El efecto de la anomalía gramatical es adelantar la promesa al primer lugar y suprimir totalmente la amonestación que aparece en otras cartas.

Jesucristo en 3:7. Este hecho y la promesa de la final sujeción de parte de los judíos (3:9) sugieren que se refiere a una puerta de oportunidad misionera.<sup>125</sup> Algunos ven en esta frase un contraste con la "puerta cerrada" de la sinagoga de Filadelfia, que evidentemente había expulsado a los cristianos. Sin duda los enemigos judíos negaban enérgicamente que Jesucristo fuera el verdadero Mesías (cf. 3:7) y que la comunidad cristiana fuera pueblo de Dios, heredero de las antiguas promesas (cf. 3:12). Así un segundo sentido de las llaves y la puerta abierta se refiere a la franca entrada al Reino de Dios y la Nueva Jerusalén. Nadie podrá nunca arrebatarles su derecho de entrada al Reino mesiánico ni tampoco cerrarles las puertas de misión que el mismo Cristo les había abierto. En efecto, serán invencibles en el poder del Cordero Vencedor (cf. 5:5-6), a cuyo nombre han sido fieles.

Todo esto no se basa en ninguna cualidad inherente de Filadelfia. Por el contrario, ésta es la única iglesia de la que se señala (¡sin el menor tono de crítica!) que "tus fuerzas son pocas" (3:8). El sustantivo *dunamis* es el mismo que aparece en las promesas del Espíritu (Le 24:49; Hch 1:8) y que muchas veces se traduce como "milagros" (Mt 7:22; Hch 2:22). De esa *dunamis* había poco en Filadelfia.<sup>126</sup> La traducción española opaca el nexo léxico\* entre el verbo *dunatai* en 3:8c (el "no poder cerrar" de los enemigos de Cristo) y el sustantivo *dunamis* en 3:8d (el "poco poder" de los creyentes filadelfianos). Pero en unión con Cristo, a quien son incondicionalmente fieles, sus "pocas fuerzas" se revisten del invencible "todo poder" de Cristo.

Creemos que por eso Cristo antepuso la promesa de la "puerta abierta" a la mención de sus "pocas fuerzas". Gramatical y lógicamente parecía que estaba "poniendo la carreta delante de los bueyes". Pero las "pocas fuerzas" de ellos, que otros podrían despreciar o hasta criticar, debía verse a la luz del "todo poder" del Resucitado.<sup>127</sup> Es la misma secuencia teológica del anhelo de Pablo: "a fin de conocer a Cristo, experimentar el poder que se manifiesta en su resurrección, y participar en sus sufrimientos" (Fil 3:10). Es la convicción tan evangélica como paradójica de que "cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Co 12:10; cf. 1 Co 1:25-29).<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Cf 1 Co 16:9; 2 Co 2:12; Col 4:3; Hch 14:27; Is 45:1. Ladd, Caird, García Cordero y Barclay defienden el sentido misionero de la frase; otros autores (Beasley Murray, Mounce) limitan el sentido a la entrada al Reino escatológico\*.

<sup>126</sup> La frase puede traducirse también "tú tienes un poco de poder". De hecho, tener "poco poder" es siempre tener algo de poder que Dios puede usar. Algunos autores relacionan el adjetivo también con características de la misma ciudad: poca población, muchos terremotos, nada de fortificaciones, humilde condición de los cristianos, etc. Para Aune (1997:229) significa que los cristianos tenían poca influencia en la ciudad.

<sup>127</sup> Cf. 2:8 (la carta a Esmirna es un paralelo cercano a la de Filadelfia: Kiddle).

<sup>128</sup> Yarbrow Collins (1984:172) comenta esta "inversión de papeles": "Los que ahora son impotentes y amenazados serán poderosos en el nuevo orden, mientras que los que ahora reinan serán impotentes entonces".

El tiempo aoristo\* de los verbos "has obedecido" (*etéresas*) y "no has renegado" (*ouk érnésō*) se refieren probablemente a algún momento específico de prueba en que los cristianos de Filadelfia resistieron la tentación de acomodarse al culto imperial (García Cordero, Ladd, Barclay). "Guardar" aquí es el verbo que se usa normalmente para hablar del cumplimiento de los mandamientos de Dios o de Cristo (*térein* 12:17; 14:12; Mt 28:20; Hch 15:5). La congregación de Filadelfia era pequeña y débil, pero era una comunidad de la Palabra, una comunidad que oía y obedecía. Porque habían guardado "mí mandamiento de ser constante", serán guardados también por el Señor en la hora de prueba que vendrá sobre el mundo entero (3:10).

Negativamente, la manera en que los filadelfianos obedecían la Palabra era no traicionar al Nombre de Cristo. Aunque Filadelfia no fue un centro de culto al emperador hasta un siglo después, Tiberio erigió en ella un templo en honor de su hijo adoptivo, Germánico. En Filadelfia querían muchísimo a Tiberio por su abundante ayuda después del terremoto de 17 d.C., y es probable que las autoridades romanas, azuzadas por los judíos, trataran de alguna manera de presionar a los cristianos a reconocer a César como *kurios* (García Cordero). Los cristianos de Filadelfia se negaron firmemente a traicionar de esa manera el sagrado nombre de *Jristos kurios*. Y por haber sido fieles al Nombre, Cristo promete otorgarles un glorioso y triple nombre (3:12).

El versículo 9 ofrece una segunda promesa a los creyentes de Filadelfia: "Voy a hacer que los de la sinagoga de Satanás, que dicen ser judíos pero que en realidad mienten, vayan y se postren a tus pies, y reconozcan que yo te he amado". En cuanto a los judíos, esta carta va más allá de la de Esmirna.<sup>12n</sup> La base del argumento es la convicción neotestamentaria de que la Iglesia cristiana es ahora el nuevo Israel (cf. Ro 9:6-9; Gá 3:7-9; 6:16). Los judíos que vituperan a la Iglesia y delatan a los creyentes ante las autoridades romanas no tienen derecho de llamarse judíos.<sup>130</sup> Pero si la Iglesia es heredera de las promesas dadas a Israel, entonces la promesa de que las naciones (ahora Israel también) vendrán a postrarse ante el pueblo de Dios<sup>131</sup> va a cumplirse precisamente en la Iglesia. Así encontramos otro caso de la inversión total de papeles: los judíos, que esperaban recibir la postración de los gentiles, tomarán el papel de los gentiles para postrarse juntamente con ellos ante la Iglesia, a la que habían calumniado y perseguido. Reconocerán al final que la comunidad cristiana es el verdadero pueblo de Dios, a quien ha amado (cf. Is 43:4).

<sup>12n</sup> Sobre el problema del antisemitismo en relación con estos pasajes, ver Foulkes (1989:46-48).

R. H. Charles (1920/1985:88) señala que en el Apocalipsis el nombre "judío" es honroso, pero los de la "sinagoga de Satanás" no tienen derecho a ostentarlo. En el Cuarto Evangelio el mismo nombre es peyorativo, propio precisamente de los enemigos de Jesús.

<sup>131</sup> Is 2:3; 45:14; 49:23; 60:14; Ez 37:28; 36:23; Zac 8:20-22; Ap 15:4; 21:24-26; 1QM 19.6. Se puede comparar también la visión de José en que sus hermanos vendrían a postrarse ante él (Gn 37:7-10).

Algunos comentaristas han limitado esta profecía a una humillación de los judíos y la correspondiente vindicación de los cristianos (Mounce) pero otros, especialmente Caird, han sostenido convincentemente que la enseñanza aquí incluye la salvación final de Israel (Ladd, Foulkes, García Cordero, Bartina). Caird señala que tanto las profecías citadas por Juan (Is 49:6; 43:4) como también el papel de las naciones en la Nueva Jerusalén (Ap 21:21-23) muestran que Juan entendía esta promesa como una salvación final para los judíos (cf. Ro 11:23-26). Ladd y otros sugieren que el relato de los dos testigos (11:3-13) puede referirse también a la conversión de Israel. Salguero y Cerfaux-Cambier ofrecen una tercera alternativa: el texto promete la conversión de algunos judíos de Filadelfia en el futuro cercano.<sup>1,2</sup>

El versículo 10 da una tercera promesa a esta congregación: "Ya que has guardado mi mandato de ser constante, yo por mi parte te guardaré de la hora de tentación que vendrá sobre el mundo entero para poner a prueba a los que viven en la tierra". Aquí el hilo semántico es el término "guardar": porque los filadelfianos han guardado (*eterésas*; cf. 1:3; Jn 17:6, 11, 12) la "consigna de perseverancia" de Jesús (García Cordero), él los guardará (*térésó*) de la prueba universal que está por venir (*erjesthai*). Pero también Cristo mismo viene (*erjomai*) pronto, de modo que los de Filadelfia deben guardar (*kratei*, cf. 2:1) lo que tienen, para que la victoria (corona) no se les escape de la mano. Deben guardar su fidelidad hasta el fin, incluso hasta entregar su vida.

Nuevamente vemos que la congregación de Filadelfia era una comunidad de la Palabra (3:8), pero no sólo para estudiarla y crearla sino sobre todo para cumplirla (*eterésas*). Como discípulos que "siguen al Cordero por dondequiera que va" (14:4), los filadelfianos habían imitado fielmente la constancia y tenacidad con que Cristo fue hasta la cruz (Heb 11:1; 2 Ts 3:5, *hupomoné*-, ver Ap 1:9; Ignacio *Rom* 10.3). González Ruiz y otros perciben aquí un contraste con la actitud colaboracionista de la sinagoga, que llegaba hasta delatar a los cristianos. Los creyentes de Filadelfia han cumplido la "consigna de resistencia" que Cristo les dejó en su enseñanza y su ejemplo (cf. García Cordero, González Ruiz y Ford). En palabras de González Ruiz (1987:103), Jesús exige "una actitud 'resistente' frente a las pretensiones de la autoridades paganas...".

Como a la iglesia de Esmirna, al reconocerles a los filadelfianos su fidelidad, Cristo les anuncia mayores y peores pruebas. Los hostigamientos que ellos sufren son apenas anticipos de una gran tribulación universal. Si esta universal "hora de la prueba" (RVR) se refiere a la tribulación inmediatamente anterior al retorno de Cristo, sería la única referencia a dicho evento en las siete

<sup>1,2</sup> Estrictamente esta promesa se limita a Filadelfia; nada indica que fuera universal. Además, la descripción (postrarse ante unos cristianos) no cuadraría muy bien para expresar la salvación de ellos. Aune (1977:238), siguiendo a Lohmeyer, lo entiende como la exaltación escatológica del pueblo de Dios.

cartas.<sup>133</sup> Otros aplican la frase a la persecución universal de los cristianos por el Imperio Romano que duró hasta la conversión de Constantino. Así lo entiende García Cordero, Kiddle y Hough. Es poco probable que Juan hubiese hecho una distinción estricta entre las persecuciones inminentes y los "ayes" finales de la historia (cf. 1 Jn 2:18); Juan mira las tribulaciones actuales de Filadelfia contra el trasfondo de la gran tribulación que marcará el final de la historia humana.

Pero a la inquebrantablemente fiel congregación de Filadelfia, y por ende a toda congregación fiel, el Señor les promete que así como ellas han guardado la palabra de perseverancia tenaz en las pruebas que ya les ha tocado soportar, también en la gran prueba universal que se avecina él mismo se encargará de guardarlos de los juicios divinos. Esta protección parece relacionarse con la que se describe después como el sellado de los fieles (7:3-8), la medición del santuario (11:1 s.) y la acción de Dios de esconder a la mujer ante las acechanzas del dragón (12:6, 14). Ladd, Beasley Murray y otros distinguen dos aspectos de la tribulación escatológica\*: las embestidas de la bestia contra los seguidores del Cordero (12:13-17; etc.) y la ira de Dios y del Cordero (6:16-17; ver también 11:18; 14:10; 16:19; 19:15). Aunque los fieles serán obviamente el objeto específico de la furia de la bestia, se los exceptuará de los juicios divinos que se dirigirán más bien contra los infieles (7:3-13- 9-4- 14-9-11; 16:2).

Muchos dispensacionalistas encuentran en la frase "te guardaré de la hora de la prueba" (RVR) una referencia al mismo "rpto" que menciona Pablo (1 Ts 4:17; ver también 4:1) (Ryrie 1968:29; Ironside 1919:72; Newell 1941:70ss.). Sin embargo, como es obvio del paralelo con la frase anterior de "guardar mi palabra" el sentido del verbo *tereó* es incompatible con la idea de "sacar, arrebatar".<sup>131</sup> Tampoco la preposición *ek* implica la idea de arrebatar. En el resto del Nuevo Testamento la frase "guardar de" (*térein ek*) aparece sólo en Juan 17, con un significado muy paralelo al de Apocalipsis 3:10: los discípulos han guardado la palabra (17:5) y Cristo los ha guardado a ellos (17:12). Por eso pide al Padre que los guarde en su nombre (17:11) y no los saque del mundo (*ares ek ton kosmou*) sino que los guarde del mal (17:15, *téreses ek toiipon&rou*). El sentido de la frase y de ambos pasajes es entonces exactamente lo contrario de una separación física del sitio de la prueba (Aune 1997:239; Metzger 1993:42). Significa más bien protección de la fuerza

Ladd, Bartula, Salguero, Barclay y todos los dispensacionalistas lo interpretan en ese sentido escatológico. Cf. *DiCl* 16.4s. Aune (1997:239s.) lo entiende como "todas las tribulaciones cristianas que anteceden el retomo de Cristo" (240), pero insiste en que la promesa se aplica sólo a la iglesia de Filadelfia.

<sup>131</sup> Entre los sentidos de *tereó* suelen aparecer: obedecer, observar, custodiar, vigilar, retener, proteger, pero nunca sacar, arrebatar.

tentadora del mal, para poder seguir fiel al Señor hasta el fin y no perder su corona.<sup>135</sup>

Cabe aquí una aclaración de la frase "los que viven en la tierra" (3:10). Cada vez que aparece esta frase en el Apocalipsis se limita a los no cristianos, a los que pertenecen al mundo pagano (6:10; 8:13; 11:10; 13:8, 12, 14; 17:2, 8). Algunos pasajes los distinguen explícitamente de los fieles (13:8; 17:8), o excluye a los cristianos de plagas que vendrán sobre "los habitantes de la tierra" (8:13; 9:4). Foulkes los llama "los terrícolas" (1989:48) e indica acertadamente la afinidad con el concepto de "mundo" en el corpus juanino. Por eso el término "mundanos" permite que el lector se dé cuenta siempre de que en el Apocalipsis la frase no se refiere a toda la humanidad sino a los que pertenecen a "este inundo" y no al Reino de Dios.<sup>136</sup>

Pero si la prueba viene, hay otra venida más importante: "Vengo pronto. Afórrate a lo que tienes, para que nadie te quite la corona" (3:11). Hay consenso general en que esta frase alude a la venida final de Jesús en poder y gloria (cf. 2:25; así Ladd, García Cordero, Bartina, Mounce, Barclay), aunque Caird la relaciona más bien con la persecución universal (3:10) bajo el Imperio Romano, en la que Cristo vendrá a socorrer a su Iglesia para protegerla en medio de esa prueba (1966:53s.). Como acabamos de ver bajo 3:10, es probable que Juan no hiciera una separación tajante entre lo penúltimo y lo escatológico, ni entre las muchas "venidas" de Jesús (que eran "prontas", 2:5, 16; 3:3; cf. 3:20) a tratar con las iglesias que no se arrepintieran. El tiempo presente del verbo acentúa muy dramáticamente la inminencia de la promesa. Para los fieles la venida del Señor está siempre próxima.<sup>137</sup>

En vista de esa pronta venida del Señor, Cristo exhorta a la iglesia a seguir aferrándose (*kratei*, imperativo presente) a la misma fidelidad radical por la que él la elogia (cf. 2:25). No debe descansar sobre sus laureles ni tampoco tomar la incondicional aprobación del Señor como garantía para una falsa seguridad que le haría bajar la guardia ante la tentación de acomodarse (García Cordero). Esta es la única exhortación que hace el Señor a la iglesia de Filadelfia. Por nada deben aflojar su tenaz resistencia. Si siguen como hasta ahora, va a tocarles una corona gloriosa (cf. 2:10), pero cualquier descuido futuro podría privarlos de esa guirnalda de la victoria (1 Co 9:25; 2 Ti 4:8).<sup>138</sup>

<sup>135</sup>De modo similar, Ap 18:4 (Is 48:20) no significa salir físicamente de Babilonia sino dejar de participar en su corrupción.

<sup>136</sup>Ladd 1978:56s.; Foulkes 1989:48s.; Minear (1962:28); cf. Is 24:17; Os 4:1; J1 2:1; 1 En 37.5; 54.9.

<sup>137</sup>Llama la atención que estos anuncios de la pronta venida aparecen sólo en las siete cartas y en la conclusión del libro (22:6, 7, 10, 12, 20) y que en los caps. 2-3 suele indicar una condicional "visita" del Señor relativamente próxima en la historia.

<sup>138</sup>La guirnalda de triunfo deportivo asume especial significado porque Filadelfia era famosa por sus juegos y festivales.

El símbolo de la corona era muy importante también en el judaísmo. En la Septuaginta, en el pasaje aludido en 3:7 (Is 22:21s.), el Señor manda dar a Eliaquim la corona de David. Sobre la frente del sumo sacerdote se ponía una corona que llevaba la inscripción de "Santo para Yahvé" (Ex 29:6; 39:30; Lv 8:9; cf. Ap 3:7). Según una tradición rabínica, cuando Israel aceptó el pacto seiscientos mil ángeles se encargaron de coronar a cada israelita con dos coronas, una al decir "lo haremos" y otra al decir "seremos obedientes". Pero cuando Yahvé les mandó quitar sus atavíos (Ex 33:5-6), un millón doscientos mil demonios los despojaron de esas coronas (*Shabbath* 88a). En los tiempos mesiánicos, Dios coronará de nuevo a los fieles (Is 35:10) (Ford 1975:415; Kiddle 1940:50).

Un nuevo indicio del aprecio especial de Cristo por la congregación de Filadelfia (además de los altos elogios, las promesas intrahistóricas de 3:8-10, y la ausencia total de censura contra ella) es la riqueza de las promesas escatológicas\* con que termina esta carta (3:12). Las siete cartas muestran un impresionante desarrollo, un crescendo hacia su climax en la séptima y última. Y como la más ejemplar de todas las congregaciones, la de Filadelfia recibe el mayor número de promesas proféticas y la máxima riqueza.

El vencedor será "columna del templo de mi Dios" (3:12). Temáticamente, esta primera promesa redondea el interés arquitectónico de toda la carta (puerta, llave, templo, pilares) y responde nuevamente a la polémica de los judíos (3:9). La figura de la columna se usaba para señalar importancia especial (G1 2:9; 1 Clem 5:2)."" Aquí no significa que sostenga el edificio ni que tenga mayor rango que otros elementos. En primer lugar, ante el desprecio de los judíos el simbolismo garantiza a los vencedores un lugar dentro del "templo" de la comunión de Dios y de Cristo. Les asegura no sólo su entrada al Reino sino también un lugar seguro cerca de "mi Dios" (Sal 37:4). Jesús destaca la intimidad de esta comunión al repetir cuatro veces en 3:12 la frase "mi Dios". En Cristo, los fieles creyentes entrarán a participar en la misma unidad eterna del Hijo con el Padre (Jn 17:21; Charles 1920:90s.). En segundo lugar, el símbolo de la columna significa firmeza y estabilidad (1 Ti 3:15; Jer 1:18). Los que han sido firmes en esta vida tendrán también su lugar firme en el Reino de Dios.

La segunda promesa, "y ya no saldrá jamás de allí", presenta una metáfora mixta, quizá con intención de énfasis: tan absurdo es imaginar que una columna saldría del templo como pensar que algo podrá separarnos de la comunión con Dios. La frase bien puede relacionarse con el perenne problema de los terremotos en Filadelfia que, como hemos visto, obligó a la población a huir de sus casas y vivir por años en techados rústicos. Pero en el templo del Señor,

<sup>1.5</sup> Los rabinos tildaban a R. Johanan ben Sakkai de "la columna del lado derecho", 1 R 7:21 (*Ber* 28"). En un sentido parecido llamaban a Abraham "el pilar del mundo" (Exod rab 2 69a de 3:3; Charles 1920:91).

los fieles serán columnas reforzadas a prueba de terremotos. Quizá sea más decisiva para la comprensión la alusión a Isaías 22, introducido anteriormente (3:7). Aunque Eliaquim fue puesto "como clavo en lugar firme", reemplazando a Sebna como amo de llaves, después él mismo iba a caer por su mucho nepotismo, y "el clavo hincado en lugar seguro" sería quitado (Is 22:25; cf. 56:3-5). Se tuvo que remover ese clavo, pero nunca sucederá lo mismo con las futuras columnas del templo de nuestro Dios.

La tercera promesa a los vencedores es la inscripción de un triple nombre sobre los fieles. En primer lugar, el nombre de Dios; en segundo, el nombre de la nueva Jerusalén; y en tercero, el nuevo nombre de Jesús mismo.\*<sup>10</sup> En conjunto, los fieles pertenecerán plenamente a Dios y a Cristo, gozando incondicional comunión para siempre y una ciudadanía irrevocable en el Reino venidero.

Al vencedor Cristo le promete: "sobre él grabaré el nombre de mi Dios" (3:12). Sobre la frente del sumo sacerdote se ponía una lámina de oro fino con la inscripción "Santidad a Yahvé" (Ex 28:36). La bendición sacerdotal concluía con el acto solemne de poner el nombre divino sobre el pueblo (Nm 6:22-27). En el Apocalipsis, los que son sellados con el nombre del Cordero y de su Padre (7:3-8; 14:1) le sirven día y noche como sacerdotes en su templo (22:3-4; cf. 7:15). Según Baba Bathra 75b, "el justo en el tiempo venidero será llamado por el nombre del Santo, bendito sea él; porque está dicho: "¡Odo aquel que es llamado por mi Nombre, y quien he creado para mi gloria, lo he formado, sí, yo lo he hecho!" (Ford 1975:415).

Esta promesa significa entonces que los vencedores pertenecerán eternamente a Dios, estarán con toda seguridad en el Reino venidero (en contraste con los reclamos de los judíos de la sinagoga), gozarán de la más íntima comunión con el Señor y serán para siempre el pueblo sacerdotal de Dios en su misma presencia (columnas en el templo).

Cristo promete además que el vencedor será portador de "el nombre de la nueva Jerusalén, ciudad de mi Dios, la que baja del cielo de parte de mi Dios" (3:12).<sup>11</sup> Llama mucho la atención la inserción de esta promesa en medio de dos de los más elevados apelativos imaginables: el sagrado nombre del eterno Dios y el nombre nuevo del Hijo. Para los hebreos el concepto de nombre (heb *SheM*) tenía profundo significado: el nombre conllevaba el mismo ser del nombrado. El Nuevo Testamento habla de "el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt 28:20). En el Apocalipsis, el sello es el nombre del Cordero y del Padre (14:1). Variar esa fórmula ya conocida para insertar el

<sup>140</sup> Según Is 65:15, Dios dejará el nombre de los impíos por maldición pero dará "otro nombre" a los fieles (cf. 56:5; 62:2). Todo indica que el nombre se grabará sobre la persona (14:1; 22:14) y no sobre la columna. Especulaciones sobre columnas inscritas en la antigüedad, o sobre las estelas "Jaquín" y "Boaz" en el templo de Salomón (IR 7:21), no vienen al caso.

<sup>141</sup> Sobre la frase "baja del cielo", ver 21:2, 10.

nombre de la Nueva Jerusalén señala la profundísima importancia de la comunidad de fe, tanto durante la historia como en el *ésjaton*\* (Morris 1977:93). La promesa significa que el vencedor estará inscrito como ciudadano pleno y permanente de la Ciudad de Dios, precisamente lo que los de la "sinagoga de Satanás" pretendían negarles a los cristianos. No sólo tendrán su nombre en el libro de registro de la ciudad, sino también llevarán el nombre de ella sobre su frente.

La tradición rabínica hacía mucho hincapié en este acto de "nombramiento" escatológico como parte de la esperanza judía. Según R- Samuel ben Hahmani (en nombre de R. Johanan c. 220), "tres fueron llamados por el nombre del Santo, bendito sea él, y son los siguientes: el justo [Is 43:7], el Mesías [Jer 23:6] y Jerusalén [Ez 48:35]" (Ford 1975:415; StrB 3:795s.). Es impresionante la correlación de este pasaje rabínico con la carta a Filadelfia: el nombre del Santo (3:7), de los justos (vencedores), del Mesías y de la Nueva Jerusalén (3:12). Otro pasaje parecido reza: "R Levi (c. 300) ha dicho: Seis cosas son las que Dios renovará en el futuro, y éstas son: el cielo, la tierra, el corazón, el espíritu, el nombre de! Mesías (Sal 72:17) y el nombre de Jerusalén (Is 62:2; Ez 48:35)" (P<sup>c</sup>siq 148<sup>a</sup>; StrB 3:797).<sup>142</sup>

Finalmente, el tercer elemento del nombre prometido al vencedor es "mi nombre nuevo". La posición final y la impresionante concisa brevedad de la frase (en contraste con la larga y compleja frase sobre la nueva Jerusalén) destaca su importancia culminante en esta promesa. El "nombre nuevo" podría entenderse como el *kurios* (cf. Fil 2:9-11; Ap 19:11-16), pero la frase parece ir más allá de eso para sugerir que habrá al final una revelación aún más grande y gloriosa de Jesucristo que todavía no podríamos asimilar (Mounce).<sup>143</sup> En el día final, ese incomparable "nuevo nombre" estará escrito sobre los vencedores como premio de su fidelidad.

Para los hebreos, como ya hemos dicho, el nombre marcaba el sentido más profundo del ser que es nombrado, de modo que un cambio denominacional señala aquí la nueva realidad en la que los vencedores participarán plenamente, en la más íntima comunión imaginable con Dios y el Cordero. En su libro sobre la escatología judía (1905), H. Gressmann observa astutamente que "así como en el principio del presente mundo todas las cosas recibieron sus nombres definitivos, así también serán nombradas de nuevo en el mundo futuro." (Citado en R. H. Charles 1920:92). Debemos observar también a Jesús mismo,

<sup>142</sup> Según R. Pinechas (c. 360) en nombre de R. Schemuel (c. 260). Abraham conoció el nuevo nombre de Jerusalén, porque las Escrituras dicen: "En aquel tiempo llamarán a Jerusalén Trono de Yavé!" (Jer 3:17); StrB 111:795.

<sup>143</sup> Schillebeeckx (1982:444s.); Mounce (1977:121). Esta idea aparece en *Ascls* 9.5 cuando habla de "el Señor Cristo, quien en el mundo ha de llamarse Jesús, pero no puedes escuchar su nombre hasta que hayas subido de este cuerpo". Anteriormente llama a Dios "Aquel que no es nombrado" y habla de "su Escogido, cuyo nombre no es conocido, y ningún cielo puede aprender su nombre" (8:7s.).

como segundo Adán y como Señor y Creador, en unión con el Padre, quien transformará el ser de todas las cosas renombrándolas.

### "LO IMPLACABLE QUE DEBE SER LA VERDAD"

"El Verdadero": ¡qué título más desafiante y qué ejemplo para nosotros! Cristo se llama "Fiel y Verdadero" (19:11); él pudo decir con toda propiedad: "Yo soy la verdad" (Jn 14:6). Según Apocalipsis 3:14, su testimonio es fiel y verdadero (cf. Jn 8:14); sus palabras son fieles y verdaderas (19:9; 21:5; 22:6); sus juicios y sus caminos son justos y verdaderos (16:7; 19:2; cf. 15:3; Jn 8:16). " En su persona, en sus palabras y en su acción —en todo lo que él es— no hay absolutamente nada falso (1 P 2:22). Por eso tampoco debe haber engaño ni falsedad en nosotros (1 P 2:1; 3:10).

Dios ama "la verdad en lo íntimo" (Sal 51:6; cf. 26:2); el Señor busca y exige integridad de corazón. Josué, en su discurso de despedida, exhortó al pueblo: "entregúense al Señor y sírvanle fielmente" (Jos 24:14: *BeTaMÍT WeBe<sup>A</sup>MeT*). A diferentes personajes del Antiguo Testamento se les reconoce su integridad (Gn 20:6; Jue 9:16, 19; 1 R 9:4; Job 2:3,9; 27:5; 31:6). Un requisito para ver a Dios es "ser una persona que tiene conducta intachable, que practica la justicia y de corazón dice la verdad" (Sal 15:2).

Uno de los escritos espiritualmente más penetrantes de Soren Kierkegaard se llama *La pureza de corazón* y data de 1846.<sup>145</sup> En todo este libro el profético danés nos expone y nos impone las exigencias radicales del evangelio. Señala que lo contrario del "corazón puro" no es tanto un "corazón impuro" sino "el corazón dividido", el *dípsujos* de Santiago 1:8 y 4:8. <sup>1</sup> La integridad, nos dice Kierkegaard, es pureza de corazón, y pureza de corazón es "desear una sola cosa" con todo nuestro ser.

Kierkegaard analiza una serie de obstáculos a la pureza de corazón. Impiden la integridad "la enfermedad 'recompensa'" (cap. 4) y "el desear el bien por miedo del castigo" (cap. 5).<sup>147</sup> Otro obstáculo es "el servicio egocéntrico del Bien" (cap. 6: "desear que triunfe el Bien, pero que sea por

<sup>144</sup> Esta veracidad del Hijo es paralela con la de Dios Padre, quien *es* verdad en su propio ser (Sal 31:5; Is 65:16), dice la verdad (Sal 41:6) y hace la verdad (Dn 4:37); cf. Ap 15:3; 16:7; 19:2. La "verdad" que Dios *es*, implica más que sólo conocer la verdad o decirla; es existencial: significa ser verdad. Dios es el único ser absoluta e infinitamente auténtico.

<sup>145</sup> *La pureza del corazón es querer una sola cosa* (1979).

Ruiz Bueno traduce: "los dobles de alma" (1 Clem 11.2) o "los vacilantes" (Herm, *Vis* 3.4.3; 4.2.6) en contraste con "los enteros en la fe" (Herm, *Mand*9.6). Herm, *Maná* 9.9 llama a la *dípsujia* "hija del diablo".

<sup>147</sup> Estos dos capítulos corresponden al conocido poema: "No me mueve mi Dios para quererte el cielo que me tienes prometido [cap. 4], ni me mueve el infierno tan temido para dejar por eso de ofenderte [cap. 5]". Si nuestra motivación no es pura, no puede serlo nuestra conducta, ni seremos nosotros mismos "puros de corazón".

mí, que sea yo el instrumento"). Finalmente está "el compromiso hasta cierto punto" (cap. 7). Pero, nos recuerda Kierkegaard, "la eternidad no está en venta". El precio de la veracidad pura es el compromiso total e íntegro (cap. 8).

No cabe duda de que en nuestra época, a inicios del siglo 21, hay una crisis de veracidad. A nivel político, los ciudadanos en general no esperan que sus líderes nacionales digan la verdad. ¿Y qué de los medios de comunicación? A cualquier individuo excéntrico que creyera todo lo que le dicen los comerciales de televisión habría que mandarlo a examinar su condición mental. Todos damos por sentado que los comerciales mienten, que tal campeón deportivo ni usa la pasta dental que promociona, que el super-estrella de la música popular no fuma ese cigarillo, ni toma esa cerveza, y que le pagan fortunas por venderlos en la pantalla de las mentiras.

¿Y qué decir de las iglesias? A finales de la década del cincuenta, Hans Küng publicó *Sinceridad y veracidad: en torno al futuro de la iglesia* (1959). Este libro, que habla sobre la honestidad en la Iglesia, fue en sí mismo muy honesto. Comienza preguntando hasta qué punto la Iglesia es "una zona de verdad". Afirma que sólo si la Iglesia del futuro resuelve ser fiel al evangelio, podrá ser a la vez "una zona de verdad" y "una zona de libertad"."

¿Y qué diríamos de las iglesias evangélicas de América del Norte, del Centro y del Sur? ¿Podemos decir que son zona de verdad y libertad? Esa pregunta nos llama a un examen de conciencia. Va más allá de los escandalosos casos de tele- evangelistas fraudulentos; en cierta medida, ellos son el síntoma de un problema más profundo y generalizado. Se ve por ejemplo en el poco cuidado de muchos evangélicos en representar honestamente el pensamiento de aquellos con quienes están en desacuerdo. Paradójicamente, los mismos que afirman creer que la verdad es absoluta no la respetan suficientemente como para no distorsionar, tergiversar y caricaturizar el pensamiento ajeno. Debemos tomar más en serio el mandamiento bíblico de no dar falso testimonio.

El gran cantautor cubano Silvio Rodríguez, en su canción "Playa Jirón", nos llama a los cristianos a tomar más en serio lo que significa seguir al "Verdadero":

<sup>148</sup> Otro de varios libros alrededor del mismo tema fue Charles Davis, *A Question of Conscience*, (1967).

Compañeros de historia, tomando en cuenta lo implacable que debe ser la verdad, quisiera preguntar, me urge tanto: ¿Hasta dónde debemos practicar las verdades? ¡Hasta donde las sabemos! ¡Que escriban pues su historia..!<sup>149</sup>

### LA IGLESIA: UNA COMUNIDAD ALREDEDOR DE LA PALABRA

Llama la atención que sólo el mensaje a la iglesia de Filadelfia hace mención de su relación con la Palabra. De otras congregaciones el Señor menciona su ardua labor, su servicio, su recta doctrina, su paciencia. De Filadelfia cita su fidelidad a la Palabra, y nada más: "has obedecido mi palabra y no has renegado de mi nombre" (3:8).<sup>150</sup>

José María González Ruiz describe la fidelidad bíblica de Filadelfia en términos que hacen pensar:

La comunidad de Filadelfia es precisamente la que no merece reproches del profeta, porque no ha cambiado la palabra de Dios en nombre de Cristo por los "alimentos terrestres", que de todas partes le ofrecían. No ha pretendido mixtificar la fe cristiana, mezclándola con otras doctrinas y prácticas incompatibles con ella...

Una comunidad cristiana debe estar totalmente relajada para recibir la palabra de Dios, sin prejuzgarla con ninguna clase de presupuestos racionales o científicos. Un creyente le firma un cheque en blanco y ... no le pone a Dios la condición de que la fe sea "reaccionaria" o "revolucionaria". Después, cuando la Palabra ha tomado posesión de ios creyentes, se ve claramente que impulsa a una lucha liberadora: a la búsqueda de una "ciudad nueva" y do un "nombre nuevo".<sup>151</sup>

Tanto el prólogo del Apocalipsis (1:3) como su epílogo (22:2, 18s.) se refieren a la autoridad central de la Palabra (en este caso el mismo libro del Apocalipsis) y la bendición de su lectura. Pero no basta sólo leerla, aprenderla de memoria, interpretar sus predicciones, ni organizaría en una teología sistemática. La bendición es mucho más que la superficial emoción de leer un libro interesante o escuchar sermones agradables. Es más bien una

Texto levemente adaptado. Pueden citarse aquí también las palabras de la autora Willa Cathers: "El crecimiento artístico es ... un proceso de retinar el sentido de veracidad. Los estúpidos creen que es fácil ser honesto; los grandes artistas saben lo difícil que es" (citado en *Christian Century* 13 de mayo de 1992, p. 519).

<sup>13</sup>La congregación de Tiatira tuvo pretendidos dones proféticos pero, por estar claramente desconectados de enfoques bíblicos, caía en la falsa profecía. Los "dones carismáticos" sin la Palabra tarde o temprano terminan promoviendo un espíritu falso, por más que apelen al "Espíritu",

<sup>131</sup> González Ruiz, (1976A: 2137. Entendemos, por supuesto, que esa nueva creación será don de gracia divina, pero nuestra fe nos llama a luchar desde ahora por la justicia de ese Reino venidero.

vida entera juzgada y fortalecida por la Palabra (Heb 4:12s.), que la obedece hasta las últimas consecuencias, incluso la muerte. La congregación de Filadelfia es un ejemplo específico de la bendición prometida a los que guardan *ftéreó* 1:3; 3:8, 10) la Palabra.

La carta menciona una doble fidelidad de los filadelfianos: a la Palabra y al Nombre (3:8). Es posible que "Palabra" aquí se refiera específicamente al evangelio y deba ser entendida como sinónimo del otro término, "mi Nombre". Hemos de leer la Palabra evangélica y cristocéntricamente. La Palabra nos lleva a Cristo, y Cristo nos envía al mundo en servicio a su Reino. Ahí tenemos que demostrar nuestra fidelidad a la Palabra y al Nombre que es sobre todo nombre.

El recordado orador bíblico Cecilio Arrastía insistió en varias publicaciones en que la congregación debe ser una "comunidad hermenéutica". La iglesia de Filadelfia nos dio el ejemplo. En contraste con la congregación de Tiatira, fue fiel en su interpretación bíblica (cf. Emaís; Hch 17:11), sin dejarse confundir por falsas profecías ni vientos de doctrina. Y en su práctica llevó esa fidelidad hasta las últimas consecuencias.

## *¡LO QUE DIOS PUEDE HACER*

### *CON UNA IGLESIA DE "POCO PODER"!*

Los casos de Esmirna y Filadelfia revelan toda la paradoja de la gracia y el poder de Dios. La iglesia que Cristo describe como "pobre" es de hecho "rica" (2:9); pero a Laodicea, que parece ser muy rica, Cristo la declara pobre y miserable (3:17). Y a Filadelfia, que el mismo Cristo reconoce que tiene "poca *dunami*" (3:8), se le extiende la serie de promesas más impresionantes y se le anuncia la victoria más contundente (3:9) de todas las cartas.<sup>12</sup> Ninguna otra carta tiene promesas comparables a las que Cristo extiende a la congregación de Filadelfia.

En contraste con su respuesta a Esmirna, Cristo no responde a Filadelfia con algo como "tienes poco poder, pero mucho poder espiritual". El "poco poder" no se califica ni se condiciona. Parece significar que esta congregación no tenía gran influencia social en su comunidad, ni grandes recursos económicos, ni miembros distinguidos para impresionar a la sociedad. Seguramente poseía mucha fe y firmeza como para haber sido fiel a la Palabra. Pero probablemente no era "fuerte" en clones espirituales o

<sup>12</sup>Cuesta determinar si la promesa de la postración de los judíos debe entenderse como escatológica o intrahistórica. El hecho de que se refiere explícitamente a la sinagoga de Filadelfia, y que aparece mucho antes de la promesa escatológica dada a los vencedores (3:21) favorece la interpretación histórica.

milagros, pues Cristo tampoco contrastó su debilidad humana con el poder espiritual de esta asamblea. Simplemente tenía "poco poder", así como suena.

Sin embargo, el énfasis del texto no cae sobre el poco poder de ellos sino sobre su fidelidad y las grandes cosas que Cristo iba a hacer en ellos. Aquí también la paradoja es dramática: los enemigos tenían mucho poder, pero cuando Cristo abre, "no pueden (*dunatai*) cerrar" (3:7s.); los creyentes tienen poco poder, pero en Cristo sí pueden, y nadie puede resistirse (3:9). Como pasó también con Pablo, la debilidad de ellos se transformó en motivo de gozo y su "poco poder" en el "mucho poder" de Dios (2 Co 12:1-10), para que toda la gloria sea del Señor.

Nuestro mundo actual vive obsesionado por el poder: el poder nuclear, la fuerza exagerada del último modelo de automóvil, hasta el poder de *bytes* del disco duro de la computadora, el poder físico del cuerpo musculoso, el poder económico, el poder ideológico de los medios de comunicación, la capacidad de los poderosos de lograr todo lo que quieren. Nuestro mundo hoy no deja mucho lugar para el "poco poder". Y lamentablemente, desde hace siglos, la Iglesia ha caído muchas veces en la misma trampa. Olvidando que su Salvador se hizo siervo y se anonadó a sí mismo (Fil 2:6s.), a menudo aspira a ser "iglesia gran señora" en vez de "iglesia sierva".

Podríamos parafrasear aquí un texto que Pablo cita también en I Corintios 1:31: "No se gloríe la iglesia poderosa en su poder, ni la iglesia grande en su grandeza, ni la iglesia rica en su riqueza, sino gloriése cada iglesia en esto, de conocerme a mí y comprender que yo soy el Señor, que en la tierra establezco el derecho y la justicia, porque en eso me complazco ... ¡Eso síes conocerme! (Jer 9:23s.; 22:16).

### EL DIOS DE LAS PUERTAS ABIERTAS

Las circunstancias no parecían nada favorables para la iglesia de Filadelfia. Es evidente a la luz del pasaje que la sinagoga local los atacaba y calumniaba, como a los de Esmirna (cf. 2:9s.). Tenían que confrontar también la fuerza hostil del Imperio Romano. Fuerzas idolátricas los presionaban a renunciar al Nombre. Todo indicaría que estaban atrapados en una clara situación de "puertas cerradas".

Pablo escribió desde Efeso: "Se me ha abierto puerta grande y eficaz, y muchos son los adversarios" (1 Co 1 6:9 RVR). En 1895 Alberto J. Díaz, gran pionero evangélico de Cuba, escribió un informe parecido a la Junta de Misiones de la Iglesia Bautista: "Una gran persecución se ha levantado contra

la obra del Maestro en la Isla y, en consecuencia, los ministros y miembros de las iglesias trabajan muy activamente".<sup>1</sup>

¡Para nuestro Dios el "poco poder" y los "muchos adversarios" no son más que puertas abiertas para manifestar su gloria!

### **g. Cristo habla a la congregación de Laodicea:**

#### **Una iglesia orgullosa, ¡que daba asco! (3:14-22)**

**""Escribe al ángel de la iglesia de Laodicea:**

**Esto dice el Amén, el testigo fiel y veraz, el soberano de la creación de Dios: <sup>15</sup>Conozco tus obras; sé que no eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras lo uno o lo otro!**

**<sup>16</sup>Por tanto, como no eres ni frío ni caliente, sino tibio, estoy por vomitarte de mi boca. <sup>17</sup>Dices: 'Soy rico; me he enriquecido y no me hace falta nada'; pero no te das cuenta de que el infeliz y miserable, el pobre, ciego y desnudo eres tú."Por eso te aconsejo que de mí compres oro refinado por el fuego, para que te hagas rico; ropas blancas para que te vistas y cubras tu vergonzosa desnudez; y colirio para que te lo pongas en los ojos y recobres la vista.**

**<sup>19</sup>Yo reprendo y disciplino a todos los que amo. Por lo tanto, sé fervoroso y arrepiéntete. <sup>20</sup>Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré, y cenaré con él, y él conmigo.**

**<sup>21</sup>Al que salga vencedor le daré el derecho de sentarse conmigo en mi trono, como también yo vencí y me senté con mi Padre en su trono. <sup>22</sup>El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias."**

La carta a Laodicea, a pesar de la condición tétrica de dicha congregación, es una joya literaria y teológica que concluye de la manera más culminante este ciclo de cartas. Como señala Bartina (1967:664), es una finísima mezcla de censura enérgica, ironía sutil y ternura compasiva, todo en ocho versículos. Su mensaje pastoral, ético y teológico puede considerarse el más profundo de estos capítulos.

A finales del período de la república, bajo la *Fax romana*, Laodicea llegó a ser la ciudad más rica del valle del río Lico y uno de los centros comerciales más poderosos del mundo. Debido a su tierra fértil sus rebaños producían una lana mundialmente famosa por su brillo y su color negro azulado. Su industria

<sup>151</sup> Carta al doctor Tichener, 24 de abril de 1895, en Ramos1986:146.

textil exportaba lujosas telas y tapetes, con enormes ganancias para la ciudad. Su ubicación estratégica en la confluencia del Lico con el Meandro y en el cruce de los tres caminos más importantes de la región favorecía grandemente su desarrollo comercial. A la vez, su dinámica vida económica la convirtió en un gran centro financiero y banquero.

Laodicea era muy orgullosa de su riqueza. Cuando un terremoto en 60-61 a.C. la devastó junto con muchas otras ciudades de Asia, unas cuantas metrópolis (como Sardis) solicitaron ayuda para su reconstrucción. ¡Laodicea no! Muchos ricos de la ciudad colaboraron voluntariamente y Laodicea se alzó sola. "Laodicea se levantó de las ruinas por la fuerza de sus propios recursos escribió Tácito (*I/VI* 14.27.1)— sin ninguna ayuda nuestra." Esto producía en ellos una ilusión de suficiencia, superioridad y prepotencia que les cegaba los ojos a la realidad de su lamentable condición espiritual.

Esta es la única carta en que ninguno de los atributos del Hijo de hombre, quien dicta la carta a Juan, se deriva de la visión inicial de los candelabros. Cristo se presenta como "el Amén", "el testigo fiel y veraz" y "el soberano de la creación de Dios". Estos títulos están entre los más fascinantes y profundos de todas las cartas. -

La designación de Cristo como "el Amén" convierte un término básico de la fe hebrea y cristiana en un título para referirse a Jesús. La idea subyacente del término "Amén" es la de "firme, seguro"; implica solidez, constancia, estabilidad y lealtad, confianza.<sup>154</sup> Como título alude a la descripción de Yahvé en Isaías 65:16 como "el Dios de Amén", lo cual vendría a afirmar nuevamente la identificación de Jesucristo con Dios mismo.<sup>155</sup>

También en 2 Corintios 1:17-20 Cristo es equiparado con Dios en su firme constancia (1:18): "todas las promesas que ha hecho Dios son 'sí' en Cristo. Así que por medio de Cristo respondemos 'amén' para la gloria de Dios" (1:20). Aquí Pablo insiste en que, a pesar de haber tenido que cambiar sus planes de visitar a Corinto, él no ha sido inconstante sino que, como Cristo, su conducta ha sido fiel y responsable. En cambio en la carta a Laodicea el título está en marcado contraste con la inconstancia e indefinición de los laodicenses, y destaca la firmeza y autoridad divina de Cristo para amonestarlos por su abominable tibieza.

El segundo título refuerza enfáticamente el primero. Jesucristo es el "testigo fiel y veraz", totalmente confiable.<sup>156</sup> Massyngberde Eord (1975:418) sugiere

<sup>154</sup> *DTMAT* 1:276-319; Coenen 1:108-110; A7D07TI:427-433; *Anchor* 1:184ss. H. Wildberger (*DTMATY291*) menciona el uso interesante de "amén" en Sir 7.22 (heb.) para animales que son "fieles" o confiables. Para este título L. H. Silbermann encuentra un origen alternativo, con otra vocalización de Pr 8:30: la Sabiduría fue el <sup>A</sup>*MoN* (maestro obrero) en el principio de la creación 8:22 (Ford 1975:420s.; Aune 1997:246, 255s.).

<sup>155</sup> Is 65:16 es el único pasaje que convierte la partícula <sup>A</sup>*MeN* en sustantivo (*/SBfI*:110).

<sup>156</sup> Acerca del significado profundo de *martus* en el Apocalipsis, ver notas sobre 1:5 y otros pasajes; sobre "verdadero, veraz", ver 3:7.

que este título es básicamente una aclaración de "el Amén" para los lectores no judíos. Nuevamente declara la inquebrantable fidelidad de Jesús frente a la vacilación y el titubeo de los laodicenses. Les recuerda de un testimonio humano e histórico que fue fiel hasta las últimas consecuencias. Si ese testimonio terrestre fue fiel, también lo será su testimonio celestial.

El tercer título, "el soberano de la creación", presupone un conocimiento de la epístola a los Colosenses, la cual Pablo había mandado que se leyera en Laodicea también (Col 4:16), y posiblemente del prólogo del cuarto Evangelio.<sup>157</sup> M. Kiddle (1940:57) subraya también el notable paralelismo con la doctrina de la creación en *Isaias*, cuyas denuncias y exigencias éticas son paralelas con esta carta. Juan declara la mediación y primacía de Cristo en la creación no simplemente para proponer una afirmación teológica sino para fundamentar los reclamos con que en seguida este Señor y Creador va a confrontar a los laodicenses.<sup>158</sup> El Dios que creó todas las cosas exige un compromiso incondicional.

El diagnóstico que Jesús hace de Laodicea es por mucho el más severo de todas las cartas. Sin perder tiempo preparándolos con elogios secundarios, Jesús va directamente al grano: el ángel de Laodicea le provoca náuseas. "No eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras lo uno o lo otro!" Al estado tibio de Laodicea, Jesús responde con una condena todo menos que tibia: "Como no eres ni frío ni caliente, sino tibio, estoy por vomitarte de mi boca."

En contraste con los escandalosos pecados de Pérgamo y Tiatira, y aun las "obras imperfectas" de Sardis, el Señor no acusa a Laodicea de ningún pecado específico, ni de herejía alguna, ni de idolatría. Como en el caso de Efeso, su pecado fatal era un problema de actitud: su confanzudo engreimiento, su tranquila indiferencia, creyéndose siempre cristianos ejemplares.

El lenguaje del pasaje es extremadamente vigoroso y gráfico. La comunidad de Laodicea no es ni "hirviente" (*¿estos*, de *zeó*, hervir; cf. Hch 18:25; Ro 11:11) ni "helada". En Sirac 43.20 (LXX) el adjetivo *psyjros* describe "el viento frío del norte" que "forma el hielo sobre el agua" (BJ). En varios pasajes alude al agua fría y refrescante (Pr 25:25; Mt 10:42; cf. *Did. II*). *Jliarós* (tibio) aparece sólo aquí en la Biblia, pero fue conocido desde Herodoto para describir aguas insípidas que producen náuseas (ArndtG:890). El verbo "vomitar" (*eméó*) es raíz de nuestra palabra moderna "emético", vomitivo. Expresiones tan viscerales (¡Cristo vomitando un "ángel" de su boca!) tienen que haber impactado fuertemente al ser leídas ante la congregación reunida en Laodicea.

<sup>157</sup> Muchos otros pasajes del Nuevo Testamento exponen esta misma verdad: ver J. Stam 1995: cap. 2. En el Apocalipsis, la eternidad de Cristo y su función creadora están presentes también en los títulos "Alfa y Omega" y "Primero y Último, Principio y Fin" (1:17ss.; 2:8; 21:6; 22:13).

<sup>158</sup>Kiddle (1940:57) señala que en Is 40-66, el Dios que es Creador y Señor de todo llega a implorar encarecidamente a su pueblo rebelde (Is 44:21-22; cf. Ap 3:20).

La carta a Laodicea es la que más referencia hace a las circunstancias particulares de la ciudad. La ubicación de Laodicea fue escogida por sus ventajas comerciales, pero su gran problema era que carecía de buenas fuentes de agua potable. Las ruinas de la ciudad muestran un sistema de acueductos que traían el agua desde fuentes termales unos nueve kilómetros al sur (Aune 1997:257). Cuando esas aguas llegaban a Laodicea, estaban tibias, saturadas de minerales eméticos y nauseabundos.<sup>159</sup>

Cerca de Laodicea estaba Hierápolis, ciudad famosa por sus aguas termales, fenómeno que abundaba en la región. Por otra parte el agua de Colosas, a pocos kilómetros de Laodicea, tenía fama de fría y sabrosa. Pero Laodicea, al igual que su agua, no era ni fría (como el agua de Colosas), ni caliente (como las aguas termales de Hierápolis).

A primera vista podríamos entender que Dios es amigo de las temperaturas espirituales extremas, hasta preferir un corazón frío a uno tibio. Probablemente el pasaje no se refiera a grados relativos de fervor espiritual, sino a la simple y dramática analogía del agua tibia.<sup>160</sup> Las aguas termales de Hierápolis servían para relajar los músculos y sanar el cuerpo. Las aguas frías de Colosas, para refrescar al sediento. Pero el agua tibia de Laodicea repugnaba y provocaba náuseas. Implícita en la figura está también la alusión a una obvia mediocridad y una neutralidad pasiva de los laodicenses, totalmente amoldados al mundo actual (Ro 12:2). Es probable que su tibieza consistía en no querer definirse ante el sistema idolátrico que los rodeaba, para no poner en peligro sus intereses económicos ni mucho menos tener que jugarse la vida por Cristo. En tiempos decisivos y críticos, como los de Juan y los nuestros, ser mediocre y cobarde es realmente vergonzoso y repugnante. Ser tibio es pecado.

Llama la atención que Jesús obviamente ve que lo tibio es peor que lo frío. Nosotros hubiéramos pensado en una secuencia más lógica: "caliente" es bueno, "tibio" es malo y "frío" es peor. Así razonaban algunos rabinos, que también distinguían figuradamente entre los calientes (*rotjin*) y los tibios (*posriri*).<sup>m</sup> En otros pasajes hablaban de "transgresores cabales" (*resim gemurin*, de corazón entero), "justos cabales" (*saddiqim gemurin*) y los tibios (*quenoniyim*). En el día del año nuevo se pronunciaba juicio de muerte sobre los transgresores cabales y juicio de vida sobre los justos cabales, pero los tibios quedaban en suspenso hasta el día de la expiación o serían purificados en los fuegos del *Gehena*.<sup>162</sup> El pensamiento de Jesús, según nuestro pasaje,

<sup>5-3</sup> Las ruinas de los acueductos todavía muestran la acumulación de sustancias químicas dentro de sus canales.

<sup>160</sup> Mounce (1977:125), citando a Rudwick y Green *Exp Times* 69:176ss. Aune (1997:263) lo ve también como metáfora de ineficacia: como el agua de Laodicea, no servía ni para sanar ni para refrescar... era inútil.

<sup>161</sup> Gn r. 86, sobre 39:3 (Oepke, Kittel 11:876).

<sup>162</sup> Kittel 11:876 (StrB I:50s.; II: 170; 111:95). El verbo hebreo *GMR* significa "completar, llevar a cabo o acabalidad" (BDB:170).

clasifica la tibieza como la peor condición. La única actitud que no tolera aquí es la indiferencia.

Como si no bastara lo ya dicho, Jesús expone la ilusa soberbia de los laodicenses con un diálogo de fina pero cortante ironía: "Dices: 'soy rico; me he enriquecido y no me hace falta nada ; pero no te das cuenta de que el infeliz y miserable, el pobre, ciego y desnudo eres tú" (3:17).<sup>163</sup> ¡Creyéndose óptimos, eran pésimos! Sentados en la congregación deben haberse sorprendido al escuchar en la voz del Señor sus propios pensamientos y después su verdadera condición. ¿Como habrán respondido? ¿Enojándose ofendidos? ¿Haciéndose los desentendidos? ¿O se habrán dado cuenta de su pecado para arrepentirse? ¿La distancia abismal entre ese "dices" y el "no te das cuenta" les habrá hecho ver el profundo engaño de sí mismos en que vivían?

Este diálogo procede en tres pasos. Primero, Jesús articula ante los laodicenses la opinión soberbia que ellos tienen de sí mismos (3:17a). Después expone la verdad de la triste condición de ellos (3:17b). Finalmente, les da un consejo para remediar su situación (3:18).

Los argumentos se desarrollan de forma impresionantemente simétrica. Los laodicenses se jactan de ser muy ricos con tres expresiones casi idénticas. Para ellos, eso figuraba como único tema. Pero Cristo les responde con tres calificativos opuestos, afirmando que ellos son pobres (descrito a su vez con tres adjetivos), ciegos y desnudos. Las tres exhortaciones que siguen corresponden a esa triple caracterización: comprar oro refinado para no ser pobres, vestiduras blancas para no seguir desnudos y colirio para dejar de ser ciegos. El diálogo refuerza las declaraciones anteriores (3:15s.) para culminar en una contundente denuncia de esta congregación y un urgente llamado al arrepentimiento.

La ciudad de Laodicea era famosa por su riqueza, como atestiguan hasta hoy sus ruinas. Su tierra era fértil y su ubicación estratégica. Se destacaba especialmente en el comercio textil, las finanzas bancarias y la medicina. Plutócratas como Polemo, Hierón y la familia del orador Zenón acumularon colosales fortunas y contribuyeron con enormes donativos a su ciudad. Estrabón atribuye la riqueza de Laodicea a la prosperidad y generosidad de sus hijos y a la fertilidad de su suelo (12.8.16) (Lightfoot 1&86:4-6; *IDB* 111:71; Mounce 1977:126). Un índice de la inmensa opulencia de Laodicea son las gigantescas sumas que los oficiales romanos expropiaron a los judíos laodicenses cuando se prohibió seguir enviando ofrendas a Jerusalén (62-61 a.C.).<sup>164</sup>

<sup>163</sup> Aune (1997:258) señala paralelos clásicos a este tipo de diatriba (p. ej., Epicteto) y "soliloquio de hubris".

<sup>164</sup> Tácito informa de las cantidades expropiadas también a los judíos de otras ciudades de Asia. De Apamea sacaron la fabulosa cantidad de 100 libras de oro, comparada con las 22,5 libras (ca. \$ 100.000) de Laodicea (Ford 1975:420; *IDB* 111:71).

La expresión más destacada del soberbio espíritu independiente de Laodicea fue su rechazo de toda ayuda externa romana para su reconstrucción después del catastrófico terremoto de 60 d.C. Mientras las demás ciudades afectadas buscaron afanosamente su cuota de fondos de emergencia que ofrecían el senado y el emperador, Laodicea insistió en levantarse por sus propios recursos, mayormente los generosos aportes de filántropos locales. De todas las demás ciudades Tácito menciona la ayuda romana a su reconstrucción, pero de Laodicea apunta que "sin ningún aporte nuestro, se levantó por sus propios recursos".<sup>165</sup> ¡Y se levantó con más esplendor que antes! Se sentían tan ricos que ni necesitaban a Dios, y mucho menos a Roma.

Es probable que la congregación cristiana también gozara de condiciones económicas relativamente favorables.<sup>166</sup> Al contrario de Esmirna, que era una congregación pobre en una ciudad rica, Laodicea parece haber sido una congregación rica en una ciudad también rica. Pero en contraste con Esmirna, que había sido fiel hasta las últimas consecuencias, Laodicea era una congregación tan adaptada a su entorno materialista que había dejado de ser fiel a su Señor. Se había dejado configurar según los moldes del mundo que la rodeaba.

Además, la congregación de Laodicea parece haber transferido su riqueza material al plano espiritual. Por ser fuerte económicamente se sentía Inerte espiritualmente. Jesús da expresión a la actitud de ellos con una antigua descripción profética de Israel: "Efraín dice con jactancia: "¡Cómo me he enriquecido! ¡He amasado una gran fortuna!" (Os 12:8).<sup>167</sup> Los laodicenses habían hecho de la riqueza material la meta de su vida individual y hasta congregacional, y la base de su confianza.<sup>168</sup> En su cómoda seguridad económica encontraban una falsa seguridad espiritual.

Al escuchar estas palabras los laodicenses, sentados en la comunidad, bien podrían haber pensado: "¡Exactamente! ¡Somos la congregación a la que más ha bendecido Dios!" La opinión de ellos parece haber sido unánime: creían tener buena salud, pero estaban muy enfermos espiritualmente. Su espíritu de completa suficiencia se basaba en sus propios recursos, no en la fidelidad de Dios (cf. Sal 23:1, "nada me falta"). Nuevamente se reproduce en la iglesia la mentalidad de la ciudad, que soberbiamente había rechazado la ayuda romana

<sup>165</sup> Tácito, 14.27: "Nulla a nobis remedio, propriis opibus revaluit". *OrSib* 4 107 también se refiere a la destrucción de Laodicea (cf. 5.289; 7.23).

<sup>m</sup> M. Rist (*IB* XII:397) sostiene que la congregación no era realmente rica sino que estas frases son irónicas. Pero el cuadro de una iglesia próspera cuadra mejor con el perfil de esta congregación

Me he fraguado una fortuna" (BJ). La última parte de Os 12:8 está mal traducida en RVR- cf. BJ y NBE. Os 12:8b-9 declara el juicio de Dios sobre esa soberbia y la futilidad de esa ilusoria confianza.

<sup>ln8</sup> Lilje (1955:102) sugiere que las frases son también un eco de las mismas expresiones de los laodicenses y una imitación sarcástica de su espíritu comercial. Para Fiorenza (1985-119) sería más bien una referencia a los gnósticos, que se jactaban de ser "ricos" por sus enseñanzas esotéricas

después del terremoto de 60 d.C. Pero en ese altivo "no me hace falta nada" de los cristianos de Laodicea estaba presente la actitud del fariseo ("Te doy gracias que no soy como otros hombres", Le 18:11: ¡te alabo por lo que yo soy!). El autor parece anticipar en esta actitud soberbia de los laodicenses la arrogante jactancia de la misma ramera (18:7: "Estoy sentada como reina ... ni sufriré jamás"). ¡Hasta ese grado esta congregación compartía los antivalores de su medio ambiente!

La iglesia de Laodicea sufría de un grave problema de comprensión: "Dices ... pero no te das cuenta" (3:17). Lo que creen de sí mismos no corresponde para nada a la realidad, a como Cristo los conoce: su soberbia es a base de ignorancia. En definitiva, Cristo le dice al ángel de Laodicea: "no te das cuenta" (*ouk oídas*), pero yo sí me doy cuenta de tu conducta (*oída son ta erga*). "Tan fácil es engañarnos a nosotros mismos, y tan imposible engañarlo a él."<sup>169</sup>

La tibia tranquilidad de los laodicenses se basaba precisamente en esta ignorancia. Cristo les dice enfáticamente: "no sabes que eres tú (posición enfática de *su*) quien es desgraciado". Siendo mendigos, ¿se creían millonarios! Por eso también están en la peor condición, ya que al seguir así nunca les sería posible arrepentirse.

Se cuenta que el presidente Ubico de Guatemala visitó una ve/ una prisión y preguntó a cada preso qué delito había cometido. Todos le contestaban que ninguno, que eran inocentes, que habían sido víctimas de falsas acusaciones. Todos se engañaban y querían engañarlo; jamás estarían dispuestos a reconocer su crimen. Al fin llegó a un preso que le dijo honestamente: "Señor presidente, yo me metí a una casa a robar. Reconozco mi culpa." Se cuenta que Ubico exclamó inmediatamente: "Sáquenme a este criminal de esta cárcel, antes de que corrompa a todos estos santos".

Todos tenemos mucho del "espíritu laodicense" que no nos permite reconocer nuestro pecado y arrepentimos ante Dios. Así podemos seguir tibios, tranquilos y cómodos ante nuestra propia conciencia, acomodados a la sociedad que nos rodea. Pero sólo los arrepentidos, los que reconocen sus pecados y alinean su pensamiento con el del Señor, podrán gozar de la comunión de Dios (cf. 1 Jn 1:5-10).

Precisamente para esta iglesia, que de todas las siete tenía el concepto más elevado de sí misma, Jesús usa el lenguaje más severo de todas las cartas. Ellos reclamaban con tres expresiones casi sinónimas que eran ricos. Cristo no les contesta que son menos ricos de lo que piensan sino que son pobres, ciegos y desnudos. También expresa su pobreza con tres adjetivos. "Desgraciado" (*talai póros*) significa desdichado, miserable, infeliz. Además de aquí se usa

<sup>m</sup> García Cordero (1962:59) comenta aquí: "La pincelada es maestra y retrata bien la situación de impotencia espiritual" de los laodicenses.

**MIU** en Romanos 7:24: "desgraciado de mí" (NBE; "¡Qué infeliz soy!", BPL).<sup>170</sup> El segundo adjetivo, *eleeinos*, aparece una vez más en comparativo: "los más desdichados" (1 Co 15:19; "los más desgraciados" BJ, DBE; "los más infelices" BPL). Significa que son "lastimosos", provocan *eleos* (cf. *Kurie eleisorí*), dan lástima. La fuerza combinada de ambos términos podría parafrasearse como "un pobre desgraciado que da lástima".

Esos dos términos podrían considerarse como una especie de título o rúbrica, a la que siguen las tres características específicas: pobre, ciego, desnudo. A la vez, están tan relacionados con la miseria de los laodicenses que podrían ser también una triple descripción de la primera de las tres notas, la pobreza.<sup>171</sup> Clasificar de "pobres" a unos cristianos que se las daban de ricos, en una ciudad rica de banqueros y comerciantes, era para ellos la peor humillación. A eso sigue "ciegos", notablemente apropiado en una ciudad famosa por el colirio, ungüento oftalmológico que exportaba. El peor problema de ellos era precisamente no ver la realidad. Finalmente, para un judío ser visto desnudo se consideraba la mayor vergüenza y humillación. Laodicea se jactaba de sus finísimas lanas, y los cristianos laodicenses se sentían cobijados bajo las mayores virtudes espirituales, pero Cristo pone "al desnudo" la verdadera condición de ellos.<sup>172</sup>

Las recomendaciones que Jesús hace a los laodicenses (3:18) corresponden muy lógicamente a las estructuras triples del anterior diagnóstico: 3:16, 3:17a, 3:17b): "Te aconsejo que de mí compres oro refinado por fuego, para que te hagas rico; ropas blancas para que te vistas y cubras tu vergonzosa desnudez; colirio para que lo pongas en los ojos y recobres la vista" (3:18). También corresponden, como todo el pasaje, a los tres negocios principales de Laodicea: los bancos, la industria textil y la medicina, especialmente oftalmológica.<sup>173</sup>

En este pasaje Jesús se ofrece como una especie de "consejero financiero" para los laodicenses (¡muy apropiadamente!), y su primer consejo (se podrían escuchar ecos de la voz de algún inversionista de Laodicea o de Wall Street hoy) es: ¡Compra oro! La ciudad era famosa por sus bancos y sus muchas transacciones financieras. Cicerón da testimonio de que Laodicea era un poderoso centro bancario, donde él cambiaba sus divisas y sus cartas de crédito con los *kollubistai* (cambistas), y recomendaba lo mismo a todo viajero en Asia

<sup>170</sup> El sustantivo correspondiente se usa en Stg 5:1, también en relación con los ricos. Aparece además en Ro 3:16 (Is 59:7s. LXX).

<sup>171</sup> El tercer adjetivo, *piojos*, significa simplemente "pobre"; ver también Barclay (1955:109-111).

<sup>172</sup> Viene muy al caso aquí una alusión al famoso cuento escandinavo "¡El emperador no lleva ninguna ropa!" En ese caso, era un niño que insistía que el emperador andaba desnudo, contra toda opinión pública y la propaganda oficial. Todas las supuestas virtudes de los laodicenses eran como los lujosos vestidos ficticios de ese emperador, que de hecho andaba en su traje de Adán.

<sup>173</sup> Charles (19201:93) afirma que esa referencia a las tres actividades típicas de Laodicea no podría ser accidental; cf. Beasley-Murray (1974:103, 106); Aune (1997:260, 263). Rist, sin embargo, describe como "tenué" la evidencia de este argumento (IB XII:397), sin mayores explicaciones.

Menor.<sup>174</sup> Jesús les aconseja cambiar de mercado: en vez de vivir negociando en los valores pasajeros de sus cuentas bancarias, que se deshagan de ese oro falso e inviertan en los valores eternos del Reino de Dios. Eso es oro puro, refinado por los mismos fuegos (*pepurómenori*) con que brillaban los pies de bronce del Hijo de hombre (1:15; cf. 1 P 1:7). En los términos de la parábola, les recomienda vender todo para comprar la perla preciosa de valor supremo (Mt 13:46; cf. Is 55:1-2).

Laodicea era mundialmente famosa también por su comercio de telas fabricadas de una lana muy especial que producía la región, de color negro y de un lustre muy brillante.<sup>175</sup> Esta industria comenzaba con la cría de las ovejas de la región. Después seguía la tintorería (una inscripción habla del gremio de tintoreros) y la producción de telas, vestidos y alfombras. Al final, comenzaba la red de comercialización de sus productos. Nuevamente, el Señor exhorta a los laodicenses, que se jactan de sus productos textiles pero andan desnudos, a vestirse de él mismo, de su justicia y de una vida cristiana santa y justa. Como la "tibieza" de ellos incluía las componendas que les evitaban todo peligro ante el Imperio, el "oro puro" probablemente significaba sobre todo la fidelidad aun hasta la muerte para vestir la ropa blanca de la victoria (Rist *IB XI:397*).

Pero para cambiar su condición espiritual, antes que nada los laodicenses tienen que verse a sí mismos como son. Su ceguera espiritual resultaba irónica en una ciudad que se jactaba de su ciencia médica y exportaba un ungüento oftalmológico especial, conocido como "polvo frigio", a todas partes del mundo. Dicho "colirio" había sido producido por los médicos de la famosa Academia Esculapiana en Laodicea (*Zond 111:877, 879*).<sup>176</sup> Jesús diagnostica a los cristianos de esta ciudad como no videntes que se creen dotados de visión. Como no pueden verse a sí mismos en la realidad de su pecado y tibieza, tampoco pueden ver claramente a Cristo ni a Dios. Eran ciegos también a la realidad de la situación circundante y a la voluntad de Dios para su testimonio cristiano ante el mundo.

Desde 3:19 en adelante la implacable severidad de este mensaje se cambia repentinamente a la mayor ternura de todas las cartas. Aparentemente Juan como pastor no sólo conocía más a fondo la realidad congregacional de Laodicea, y por supuesto sus graves defectos, sino que también les guardaba a pesar de todo un afecto muy especial. Su amor hacia ellos era realmente el de Jesús mismo: "Yo reprendo y disciplino a todos los que amo —dice el Señor a los laodicenses—. Por lo tanto, sé fervoroso y arrepiéntete" (3:19).

<sup>174</sup> *Ep ad Fam* 3.5; *ad Att* 5.15; ver referencias en Beasley-Murray (1974:103).

<sup>175</sup> Estrabón 12.8.16,18 (Foulkes 1989:50ss.; García Cordero 1962:58s.; Salguero 1965:364; *IDB* 111:70).

<sup>176</sup> En la que se destacaban los oftalmólogos Zeuxis y Alejandro Filaletes, que aparecen en monedas de la ciudad (Salguero 1965:362; Mounce 1977:123).

La exhortación es una alusión clara a Proverbios 3:12 pero con varios cambios importantes. El Apocalipsis trueca el verbo que se traduce como "amar", del término griego más reservado *agapaó* (Pr 3:12 LXX) al más caluroso y emocional *fileó* (Ap 3:19).<sup>177</sup> Aquí también, a diferencia de Proverbios 3:12, se expresa el pronombre personal *egó* y se coloca en primer lugar. Le sigue también con énfasis destacado el pronombre demostrativo correlativo *hosous*. Una paráfrasis ampliada podría captar el tono: "Yo, en cuanto a mí se refiere, les aplico la mayor disciplina a los que más quiero".

Bartina (1962:666s.) indica una diferencia más sutil entre los dos pasajes. La segunda mitad de Proverbios 3:12 (LXX) remite a la relación padre/hijo como contexto de la disciplina, y añade un verbo que significa "castigar, flagelar" (*masligoó*). Aquí en cambio se introduce el verbo *paideúo*, que básicamente quiere decir "educar". Para Bartina, estos cambios dejan fuera aun la figura autoritaria del padre presente en la mentalidad semítica: Cristo se acerca a los laodicenses estrictamente en calidad de amigo (Jn 15:15). Los llama amorosamente a volver a una vida de constancia fervorosa (imperativo presente, *zéleue*) después de un acto específico y definitivo de arrepentimiento (imperativo aoristo, *metanoésori*).<sup>m</sup>

A esta primera invitación sigue otra aún más tierna: "Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré, y cenaré con él, y él conmigo" (3:20). La primera frase es una alusión a Cantares 5:2: el amante, con la cabeza "llena de rocío", toca de noche la puerta de su amada, "paloma mía, perfecta mía". El contraste no podría ser más dramático: el Principio de toda la creación y el Conocedor de la realidad de nuestra vida, poseedor de toda la legítima autoridad del juez, toma la posición de un suplicante peregrino que espera a la puerta de los tibios laodicenses.<sup>179</sup> ¡Y a los mismos que un poco antes había dicho que le daban ganas de vomitar, ahora les solicita (si se arrepienten) que lo dejen entrar a cenar con ellos!

Cristo respeta la libertad del ser humano, pero utiliza todos los medios para apelar a nosotros: se para pacientemente a la puerta, y la golpea persistentemente (*krouó*, tiempo presente), llama con su voz ... ¡y no se va! Todos hemos tenido esa experiencia de estar llamando sin respuesta; la

<sup>177</sup> El verbo en Ap 3:19 no es el de Pr 3:12 ni el verbo que habitualmente se usa en relación con el amor de Cristo hacia nosotros. Su empleo aquí debe ser intencional (cf. 1:5; 3:9; R. H. Charles 1920 1:99: "es una manifestación conmovedora e inesperada de amor para los que menos lo merecen"). Sin embargo, no debe exagerarse la distinción entre estos dos verbos: en Jn 21:16 pueden ser básicamente sinónimos, usados alternadamente con el simple objetivo de variar el léxico.

<sup>178</sup> Mounce (1977:128).

<sup>179</sup> También en Is 44:21 ss. el Creador mismo ruega encarecidamente a su pueblo rebelde que se vuelva hacia él. Aune (1997:251) destaca la increíble paradoja: ¡Dios está fuera de la puerta y suplica al pecador servirle la cena! Ford (1975:422) sugiere que, por estar Laodicea en el cruce de cuatro rutas principales, sus habitantes debían haber estado acostumbrados a recibir viajeros inesperados.

tentación muy pronto es la de irse. En la tradición hebrea, era una ofensa gravísima entrar a una casa sin haber llamado: "R. Schim<sup>Y</sup>on ben Jochai (c. 150 d.C.) ha dicho: 'cuatro cosas odia Dios, y yo tampoco las quiero ... la cuarta, el que en la casa entra abruptamente, y peor en la casa ajena'." Rab (m. 247) ha señalado: "No entrar abruptamente en una casa."<sup>180</sup> El mismo que dijo una vez "llamen, y se les abrirá" (Mt 7:7) se convierte ahora en el que toca y espera que se le abra.

Al otro lado de la puerta del arrepentimiento nos espera Cristo. La figura era conocida también entre los rabinos. Un midrash al mismo pasaje aludido aquí (Cnt 5:2) reza: "R. Jassa dijo: 'El Santo, bendito sea él, dijo a Israel: Mis hijos, abridme una puerta de arrepentimiento apenas el tamaño del ojo de una aguja, y yo lo ampliaré en puertas por las que podrán pasar vagones y carros'". R. Aibu ha preguntado: "¿Qué es lo que mantiene una puerta en su lugar?", y contesta "sus bisagras", o sea, el arrepentimiento es el gozne que hace girar la vida hacia la bendición o hacia el juicio y la muerte."<sup>181</sup>

En la cultura semítica el comer juntos era la expresión de la amistad y la confianza más profundas. El mismo Jesús fue atacado por comer con mala gente (Le 15:2; cf. Pedro, Hch 11:3) La máxima intimidad del "discípulo amado" con Jesús fue cenar recostado a su lado (Jn 13:23), significado que también se expresó en la mesa de Emaús (Le 24:29-31). Este "cenar" evangélico culmina con el gran banquete de las bodas del Cordero (Ap 19:7).<sup>182</sup> Por otra parte, Bartina (1962:667) encuentra otra clave del sentido de "entraré a su casa" en la palabras de Juan 14:23: "vendremos a él, y haremos morada con él" (RVR).

La expectativa apocalíptica de los judíos daba mucha importancia a la cena escatológica. Según *1 Enoch* 62.14-16, "el Señor de los espíritus habitará en ellos; con ese Hijo del hombre morarán y comerán, se acostarán y se levantarán por los siglos de los siglos ... llevando vestiduras de gloria" que nunca se raerán.<sup>183</sup> Cristo también se refirió al banquete mesiánico explícitamente (Mt

<sup>180</sup> SlrB 111:798: La costumbre exigía tocar, llamar o anunciarse de otra manera, p. ej., con una campanita. En la Biblia, el sentido de *krouó* es siempre "tocar" (una puerta) y nunca simplemente "llamar".

<sup>181</sup> Cf. R. Levi Cnt 7.11: "La puerta que no se abre para buenas obras [para arrepentimiento] se abrirá para el médico". Estas citas son de una hoja suelta que circuló una misión de cristianos hebreos. Tendrían que documentarse debidamente en las fuentes rabínicas. La metáfora de la puerta es común también en la literatura sapiencial.

<sup>182</sup> Paralelamente, la "comunión" de los malvados lleva también hacia una gran cena ¡para los buitres! (19:17-21; Foulkes 1989:50s.).

<sup>183</sup> Cf. Shabbath 153a: "En el día del Señoríos justos banquetearán y se gozarán" (Rist/BXII:398). Cf. 2 Bar 29.1-8; Is 65:13 ("mis siervos comerán").

8:11; Le 22:30) en sus parábolas (Le 14:15-24) y en su última cena (Mr 14:25).<sup>184</sup>

Del contexto se hace evidente que esta "venida" de Cristo no se refiere a su futura *parusia* sino a su "visita" personal al creyente arrepentido (cf. Ladd 1978:60). Sin embargo, a través de la figura de la santa comunión cristiana eucarística no deja de relacionarse con esa venida final. González Ruiz (1987:106) señala que los judíos esperaban la venida del Mesías en la noche pascual, y con ella un nuevo éxodo. Así como la pascua judía recordaba el éxodo pasado y anticipaba otro nuevo, así también la celebración eucarística cristiana actualiza la muerte del Señor re-presentándola (haciéndola presente) en el pan y el vino, y anticipa (hace presente ahora) el banquete final cuando nuestro Señor beberá de nuevo con nosotros del fruto de la vid (Mt 26:29). La comunión del creyente con su Señor se expresa en el lenguaje de la eucaristía de la comunidad, cuando pasado y futuro se unen en el "ya sacramental" (Caird 1966:58).

"Al que salga vencedor le daré el derecho de sentarse conmigo en mi trono, como también yo vencí y me senté con mi Padre en su trono" (3:21). Esta promesa, en la que un preso político asegura a unos cristianos amenazados y aparentemente impotentes la victoria total sobre sus enemigos y el triunfo final del Reino del Cordero, culmina con increíble fuerza la serie de promesas al vencedor en las cartas.<sup>185</sup> Es profundamente llamativo que a la peor congregación, a la que había tenido que censurar con una severidad rayana en el sarcasmo ácido, Jesús termina extendiéndole la invitación más enterocedora y la promesa más exaltada y atrevida de estos dos capítulos.

El vencedor triunfa *con Cristo* y es ganador *en Cristo*. Así comparte con él la misma victoria y el mismo trono suyos. Aquí Juan aclara lo que entiende por "vencer" (cf. 2:26): no hay otra manera de "vencer" que la del Cordero que fue inmolado y ha vencido (5:5-6). El Testigo fiel ha muerto y resucitado, y es el soberano de todos los reyes de la tierra (Ap 1:5; 5:5; 6:2; Jn 16:33). Precisamente su muerte fiel fue su victoria, y por su muerte ganó el trono como Señor de señores. En los capítulos 4 y 5 veremos más de cerca ese trono, que es en realidad uno solo: el "trono de Dios y del Cordero" (5:13; 22:1,3; 7:10; 12:5).<sup>186</sup>

<sup>181</sup> Le 22:30, igual que Ap 3:20-22, combina las dos ideas de la mesa de la cena y el trono de autoridad.

<sup>185</sup> Las promesas a los vencedores se cumplen en los últimos capítulos del Apocalipsis. En este caso, según 20:4, los mártires (vencedores) reinarán con Cristo sobre la tierra. Esto confirma la importancia central de la vocación política de los cristianos.

<sup>186</sup> Ya que ese trono es de juicio, Apocalipsis habla también de la ira de Dios y del Cordero (6:16s.). Según R. Akiba, el trono de David estará al lado del trono del Santo (Ford 1975:422; cf. 4Q521: "él honrará a los justos sobre el trono de realeza eterna"); *TLevi* promete al fiel que "te sentaré en el trono (*sunthronos*) con los reyes, como José nuestro hermano". Ladd (1978:61s.) señala que Ap 3:21 presupone que Jesucristo es ya Señor y Rey (Hch 2:36; Fil 2:9; 1 Co 15:25). Ya ha sido

Ahora, después de la victoriosa muerte de Jesús, los vencedores son aquellos en quienes él vuelve a ganar (12:11; 14:4). Y por lo mismo, los que comparten la lucha y la victoria de Cristo habrán de compartir también el mismo trono que él comparte con el Padre. Cristo comparte el premio de su triunfo con sus discípulos, quienes a la vez comparten con él su fidelidad hasta la muerte (cf. 1:2, 4, 9). Jesucristo, quien aquí y ahora pide compartir nuestra cena con nosotros, nos invita también a compartir su trono con él en su Reino.

## *A DIOS LE GUSTA LA GENTE QUE SE DEFINE*

La carta a Laodicea nos plantea dos preguntas que hacen pensar. En primer término, ¿por qué es peor ser tibio que frío? Más adelante, Dios los exhorta a ser fervientes (3:19) pero nunca a ser fríos. ¿No debía ser mejor ser "tibio" que "frío"? En segundo lugar, ¿de que manera eran tibios los laodicenses? ¿En qué consistía su tibieza? El versículo 17, que parece cambiar el tema o estar hablando de otra congregación, los describe como ricos (o creyéndose ricos) y muy contentos y complacidos. ¿Es malo eso? ¿Qué tiene que ver con la tibieza de ellos?

Ya hemos señalado que el contraste "caliente/frío/tibio" no tiene que ver con "temperaturas espirituales comparadas" ni grados de entusiasmo religioso. Basándose en una comparación con el agua desagradable de Laodicea, Cristo quiere decir que la postura "tibia" de ellos le da asco a él. Cristo prefería caliente o frío antes que tibio (3:15b), porque aquellos al menos se definen, mientras los tibios "no son ni chicha ni limonada".<sup>187</sup> Los laodicenses, precisamente por su acomodo tranquilo a la sociedad imperial, podían prosperar y vivir cómodos. Esa actitud indefinida es repugnante para Cristo.<sup>188</sup>

Hoy día también muchos cristianos pretenden refugiarse en la neutralidad. Su actitud es la del político que dijo: "Yo no estoy a favor ni en contra, sino todo lo contrario". Cuando Dietrich Bonhoeffer comenzaba a preocuparse por el rumbo del gobierno de Adolfo Hitler, muchos amigos le aconsejaban que "es mejor no saber". Pero él sentía que como cristiano tenía

entronizado, aunque el mundo no reconozca su Reino y los poderes demoníacos sigan actuando. <sup>187</sup> Una popular canción de protesta del cantautor Rubén Pagura denuncia: "Usted no es nada, ni chicha ni limonada".

<sup>188</sup> Es probable que esta actitud indefinida de Laodicea siguiese la línea del nicolaitismo acomodaticio de Pérgamo y Tiatira (y muy posiblemente de Sardis). González Ruiz (1987:106) afirma que la tibieza de Laodicea consistía en un "compromiso histórico" con la idolatría circundante.

que 'niber para poder optar responsablemente, lo cual al fin le costó la vida.<sup>189</sup>

Quien se encuentra con Cristo se halla frente a una opción radical que no permite neutralidad.<sup>190</sup> Como Josué o Elías, Cristo nos exige en términos ineludibles: "¡escoge hoy!" Los blandos e inocuos no entran al Reino de Dios, "los violentos lo arrebatan" (Mt 11:12 RVR). Cristo nos pregunta, como Elías: "¿Hasta cuándo van a continuar ustedes con este doble juego? Si el Señor es el verdadero Dios, síganlo a él, y si Baal lo es, a él deberán seguirlo" (1 R 18:20 DHH).

Aristóteles enseñó al pensamiento occidental a buscar el "medio clorado", lo que suele fomentar una alergia contra "los extremos". "Centrado" se entiende como un adjetivo favorable a diferencia de "extremista". Pero no toda la verdad está en el centro y mucho menos las opciones históricas. No puede haber "término medio" entre la fidelidad y la infidelidad, la obediencia y la desobediencia.

¡Qué cómodo que está todo en el centro, pero ahí también anda el diablo! Tener una postura del "medio dorado" ante el nazismo, el racismo o las guerras de agresión no es ser "centrado" sino cobarde. Y el Apocalipsis nos advierte que los cobardes no entrarán al Reino de Dios (21:8).

¡Los verdaderos cristianos no pueden ser neutrales!

¡Lo peores sentirse satisfecho con uno mismo, siendo tibiamente indeciso e irresponsable!

## SER CRISTIANO ES (ENTRE OTRAS COSAS)

### UNA VOCACIÓN POLÍTICA

Es muy significativo que las cartas a Tiatira (2:26-28) y Laodicea (3:21) terminan de manera muy parecida. A los vencedores de Tiatira Cristo les promete autoridad sobre las naciones; a los de Laodicea, subir al trono con él. Es más significativo porque este septenario, como es típico de Juan, se subdivide en cuatro y tres (cf. los sellos; cap. 6). Así la promesa al vencedor de Tiatira concluye el primer bloque y la de Laodicea, el septenario completo. Y ambos finalizan con una promesa de carácter claramente político.

Este lenguaje no debe espiritualizarse ni despolitizarse. Muy al contrario del divorcio que suele hacerse entre lo espiritual y lo político, el Apocalipsis

<sup>189</sup> Ver la biografía de Bonhoeffer que escribió Bethge (1970); cf. también Bonhoeffer 1965:209-212.

<sup>190</sup> Uno de los dichos de Jesús (*ágrafa*) reza: "Quien está cerca de mí está cerca del fuego".

los relaciona en todo momento.<sup>191</sup> Nadie puede ser más cristiano de lo que es en la vida política de su comunidad civil. Tomando en cuenta todo el libro del Apocalipsis se hace evidente que Juan de Patmos entiende nuestra condición de "reyes y sacerdotes" como vocación a una radical responsabilidad cívica, socio-económica y política en este mundo y como promesa de reinar con Cristo en el futuro.<sup>192</sup>

Un tema central del mensaje de salvación a través de las Escrituras es el Reino de Dios. A Abraham y Sara Dios les prometió una nación, una tierra y reyes (Gn 1 7:6, 16; cf. 35:11; Sal 47:8-10). A David le prometió un reino universal y eterno (2 S 7:13-16). Jesús vino proclamando el Reino de Dios (Mt 4:1 7, 23). A los vencedores les promete autoridad para gobernar a las naciones (Ap 2:26s.) y un lugar junto con él en su trono (3:21). En seguida los capítulos 4 y 5 van a revelar con detalles cómo es ese trono e implícitamente van enseñar toda una teología de la política. Desde Génesis hasta el Apocalipsis la salvación es, en una de sus importantes dimensiones, un proyecto histórico: el plan divino para lograr un nuevo sistema de relaciones entre las personas y las naciones, un nuevo orden de justicia y paz.<sup>193</sup>

Ambos ciclos de mensajes a las iglesias terminan con el mismo tema: la vocación política de los cristianos.<sup>194</sup> Esta vocación y esta esperanza deben motivarnos a la responsabilidad histórica dentro de nuestro contexto. Si al final reinaremos con Cristo, ahora mismo debemos vivir y actuar conforme a ese destino prometido y a la vez ir ganando experiencia en el terreno. Por otra parte, esa esperanza escatológica y trascendental debe relativizar sanamente toda opción penúltima dentro de la historia, para nunca caer en idolatrías o absolutismos de un sistema u otro.<sup>195</sup>

En efecto, una escatología política no permite ni la neutralidad ni el conformismo pasivo con cualquier sistema. La escatología desacraliza los

<sup>191</sup> Aquí conviene recordar el aforismo de Leonardo BolT: "Todo es político, pero la política no es todo".

<sup>192</sup> En el Apocalipsis Juan muestra un impresionante conocimiento del mundo político, social y especialmente económico de su época y un muy valiente compromiso con la justicia. Cf. Stam (1978/1979; 1998).

No debemos entender mal las palabras de Jesús en Jn 18:36, "mi reino no es de este mundo". Jesús habla aquí del origen del Reino, no de su ubicación. Según Ap 20s. el Reino se realizará en este mundo y después en la nueva creación. En el pensamiento hebreo el Reino no solía realizarse en el cielo sino en la tierra. De acuerdo con el Nuevo Testamento los mansos herederán la tierra (Mt 5:5) y los fieles reinarán sobre la tierra (Ap 5:10).

<sup>193</sup> 1 Co 6:2s. toma muy en serio también una función judicial de los fieles y saca conclusiones éticas para la conducta histórica. Cf. Dn 7:22; Mt 19:28; Ap 20:4; Sab 3:7s.; 1 En 1.9 (Jud 1:14s.); 91.3; 95.3; 1QHab 5.3s.

<sup>195</sup> Karl Rahner, "Novísimos" (1984 IV:917-922; cf. V:493-508), articula elocuentemente este doble efecto de motivación y relativización.

ideales y los sistemas, contra toda idolatría ideológica. En palabras de González Ruiz (1987:191), la espera de una nueva ciudad nos vacuna contra toda tentación de triunfalismo intrahistórico, sea civil o eclesiástico. Eso da a la ética política evangélica su carácter profético e iconoclasta.

La escatología hace de la comunidad creyente una contracultura en medio de su mundo. Toda "contextualización" que no sea más que un acomodo a la cultura es antievangélica.<sup>196</sup> Toda presencia cristiana que no es profética es antiprofética. Su mismo silencio da un aval al sistema.

Hace algunos años, en los preparativos para un magno desfile protestante en un país centroamericano, se les dijo a todos los participantes que "los mensajes [de las mantas y pancartas] no deben ser condenatorios sino bíblicos". Con eso los organizadores desautorizaron la presencia de Amos, Miqueas, Juan el Bautista ¡y Jesús de Nazareth! Se recomendó como ejemplo la consigna: "Oramos por nuestros gobernantes". Eso es bueno, pero no basta con orar. Si Juan el Bautista hubiera seguido esta estrategia, habría enviado un mensaje muy distinto: "Estimado señor Herodes, estoy orando por usted. Atentamente, Juan el Bautista". Sospechamos que más ele un desayuno presidencial o entrevista con sanguinarios dictadores para presentarles respetuosamente un ejemplar de las Sagradas Escrituras ha sido, en efecto, una traición a nuestro deber profético ante los poderes civiles.

### EL CRISTO REY PRACTICA EL PODER COMPARTIDO

La última promesa referida a los vencedores concluye apropiadamente todo el mensaje de las siete cartas: el Crucificado ha vencido, reina por los siglos de los siglos (Salguero 1965:365), y compartirá su poder plenamente con aquellos que, como él, hayan vencido mediante su fidelidad hasta lo último. Su poder es absoluto e irrestricto (2:26s.), pero lo comparte con todo su pueblo fiel (2:26; 3:21).<sup>197</sup> Su gobierno es plenamente participativo.

Aunque el poder de Cristo es absoluto, Cristo no es un gobernante absolutista. Algunos han malentendido las expresiones gobernar "con puño de hierro" y hacer a las naciones "pedazos como a vasijas de barro" (2:27) interpretando el Reino de Cristo como una dictadura. Ambas expresiones citadas del Salmo 2:9 describen la totalidad de su victoria y no el estilo de su gobierno. Sobre todo en el Reino venidero, tales descripciones no tendrían ningún sentido (Caird 1966:46). Son metáforas hebreas traídas al Nuevo Testamento en la cita de un clásico texto mesiánico.

<sup>190</sup> Por ejemplo, los defensores del *apartheid* en Africa del Sur, durante el apogeo de ese sistema racista, apelaban con gran entusiasmo al principio de "unidad homogénea" de la escuela de "Iglecrecimiento".

<sup>197</sup> Cf. también la exposición de 4:4 (veinticuatro tronos alrededor del trono) y 5:6s.

Lo que realmente sorprende es el esquema de poder compartido que enseña el Nuevo Testamento y especialmente el Apocalipsis. Cristo nos potencia a todos, y nos convierte en reyes (poder político) y sacerdotes (poder religioso). Lejos de permitir que su trono lo aleje de su pueblo, conduce al pueblo al trono y lo sienta como *sunthronoi* juntamente con él. Será la realización perfecta de un sistema social participativo.

Aparentemente el Reino mesiánico no va a dividirse en gobernados y gobernadores: todos gobernarán en conjunto. Será todo lo contrario de un autoritarismo o una dictadura mesiánica. Aunque no podemos visualizar muy claramente tal ordenamiento social, la enseñanza neolestamentaria es inconfundible (2 Ti 2:12; Le 22:29s.; Mt 19:28 y muchos pasajes del Apocalipsis; cf. Ro 5:17).

### CRISTO SIGUE TOCANDO A NUESTRA PUERTA

Dondequiera que haya un corazón cerrado, ahí está el Cristo llamando y pidiendo paso. En un sermón navideño en Barcelona (1928), Dietrich Bonhoeffer señaló que Cristo se nos viene en cada prójimo. Ese Otro "es la llamada que nos dirige Dios...He aquí la máxima seriedad y la máxima bienaventuranza del mensaje de Adviento: Cristo está ante la puerta, vive entre nosotros en forma humana". Nos toca abrirle o cerrarle la puerta (Bethge 1970:168).

En las palabras del gran poeta Lope de Vega:

¿Qué tengo yo que mi amistad procuras?  
 ¿Qué interés se te sigue, Jesús mío,  
 que a mi puerta cubierta de rocío,  
 pasas las noches del invierno oscuras?

¡Oh cuánto fueron mis entrañas duras,  
 pues no te abrí! ¡Qué extraño desvarío,  
 si de mi ingratitud el hielo frío  
 secó las llagas de tus plantas puras!

Cuántas veces el ángel me decía:  
 "¡Alma, asómate ahora a la ventana,  
 verás con cuánto amor llamar porfia!"

¡Y cuántas, hermosura soberana:  
 "Mañana le abriremos", respondía,  
 para lo mismo responder mañana!

## **B. SEGUNDA VISIÓN DEL SEÑOR: EL TRONO Y EL CORDERO (4 - 5)**

En la primera visión a Juan, el Hijo de hombre aparece en medio de los siete candelabros y dirige su mensaje personal a cada congregación (caps. 1-3). Con la carta a los laodicenses (3:14-22) concluye esa primera visión y en seguida Juan recibe una segunda visión de Dios como "alguien sentado en el trono" (cap. 4) y del Cordero que ha vencido y es digno de abrir los sellos (cap. 5).

Estas dos visiones iniciales son una impresionante preparación teológica y psicológica para las duras pruebas y los severos juicios que habrán de seguir luego. La primera visión (caps. 1-3) nos asegura de la presencia activa del Resucitado en medio de su Iglesia. La segunda visión (caps. 4-5) nos confirma que Dios está en su trono y que el Cordero, que nos amó hasta la muerte, comparte el poder y la gloria del Padre.

Esta revelación del trono celestial en dos etapas muy dramáticas redondea una primera fase de la lógica del libro (caps. 1-5). Nos hace entender que es necesario recibir una clara visión del Señor antes de contemplar las ambiguas y conflictivas realidades históricas (6:1-19:10). Así, es a la vez una culminación de un primer momento que fija nuestros ojos en la persona del Señor, y también un prólogo dramático y litúrgico al cuerpo del libro que seguirá después de la apertura del primer sello (6:1).<sup>198</sup> El capítulo 4 ensalza la gloria y majestad de Dios como Creador, mientras que el capítulo 5 presenta al Cordero como Redentor de los fieles y Señor de la historia. El símbolo del rollo (5:1) establecerá la continuidad y la transición del cielo a la tierra, con todas sus angustias y calamidades.

Estos capítulos "celestiales" fueron escritos para comunidades amenazadas, a fin de llamarlas insistentemente a la fidelidad. Es cierto que algunos, ayer y hoy, han hablado del cielo para escaparse de la tierra. Juan de Patmos no estaba entre ellos. Más bien creía que no podemos entender bien la tierra mientras no lleguemos a verla desde la óptica de Dios, desde la perspectiva del cielo. ¡No

<sup>198</sup> Conviene repetir aquí lo dicho en la introducción: el arte de Juan de Patmos es tal que lleva adelante simultáneamente varios esquemas estructurales, con transiciones sutiles muy bien logradas. Por eso no puede hablarse de un solo "bosquejo" del libro. Hemos adoptado una división de la obra en visiones del Señor (1-5), visiones de la historia (6-16) y visiones de la victoria (17-22), que corresponde a la lógica temática del libro y tiene la ventaja homilética de ayudar a los creyentes a entender más fielmente el mensaje. Pero hay que recordar que las divisiones no son explícitas y precisas sino implícitas y graduales, parecidas a la transmisión automática de un automóvil. Además, al seguir cualquier bosquejo del Apocalipsis hay que estar observando, al menos por el rabillo del ojo, el desarrollo simultáneo de otros esquemas estructurales que van avanzando también a lo largo del libro.

podría haber una más poderosa inspiración a la fidelidad y la valentía históricas que esta vibrante visión del triunfo definitivo del Reino de Dios y su justicia! En cambio, el no estar viendo a Dios produciría confusiones éticas y ambigüedades de conciencia que paralizarían el espíritu combativo de los fieles.

Esta doble visión del trono enfoca una profunda teología de la historia. El trono del Creador es el centro del universo entero, de todo lo que vive (4:6-8) y de todos los que tienen poder y autoridad (4:9-11). Pero frente al pecado y la injusticia que andan sueltos en la historia humana, el Cordero Redentor es declarado digno de desatar los sellos del futuro (5:1-7), recibe adoración cósmica (5:8-14) y comparte el trono del Creador (4:13; 6:16; 22:1, 3). El capítulo 4 contempla el proceso histórico desde la perspectiva de Dios para ver la soberanía del Entronado más allá de las ambigüedades del proceso histórico. La segunda etapa de la visión mira dentro de la historia hasta su secreto más profundo, para hacernos ver que el Cordero es la clave que redime el sentido de todos los acontecimientos. "El Cordero es el único capaz de dar sentido a la historia" (González Ruiz 1987:109, 114).

Debe notarse también el carácter claramente litúrgico de estos capítulos. Comenzando pequeño y sencillo con la adoración de los cuatro seres vivientes (4:8), el crescendo de la celebración va en aumento con irresistible fuerza hasta culminar en una doxología cósmica (5:13) y el "¡Amén!" más significativo en toda la historia del lenguaje humano (5:14). Este magno culto celebra en el presente, en medio de "las luchas y las pruebas", la segura victoria de nuestro Dios. Tan cierta es esta victoria final que en el cielo la están festejando desde ahora. Todo esto nos permite entender que sólo en alabanza y cántico, alrededor del trono y de rodillas ante el Cordero, podemos llegar a percibir el sentido de la historia.

## **1. El trono de Dios: centro de! universo entero (4:1-11)**

### **a. La sala del trono (4:1-8a)**

**'Después de esto miré, y allí en el cielo había una puerta abierta. Y la voz que me había hablado antes con sonido como de trompeta me dijo: "Sube acá: voy a mostrarte lo que tiene que suceder después de esto".<sup>2</sup>Al instante vino sobre mí el Espíritu y vi un trono en el cielo, y a alguien sentado en el trono.<sup>3</sup>El que estaba sentado tenía un aspecto semejante a una piedra de jaspé y de cornalina. Alrededor del trono había un arco iris que se asemejaba a una esmeralda.<sup>4</sup>Rodeaban al trono otros veinticuatro tronos, en los que estaban sentados veinticuatro ancianos vestidos**

**de blanco y con una corona de oro en la cabeza.<sup>5</sup>Del trono salían relámpagos, estruendos y truenos. Delante del trono ardían siete antorchas de fuego, que son los siete espíritus de Dios y había algo parecido a un mar de vidrio, como de cristal transparente.**

**En el centro, alrededor del trono, había cuatro seres vivientes cubiertos de ojos por delante y por detrás.<sup>7</sup>El primero de los seres vivientes era semejante a un león; el segundo, a un toro; el tercero tenía rostro como de hombre; el cuarto era semejante a un águila en vuelo. "Cada uno de ellos tenía seis alas y estaba cubierto de ojos, por arriba y por debajo de las alas.**

Esta segunda visión (caps. 4-5) comienza con fuertes nexos con los capítulos anteriores del libro. Ciertos términos específicos establecen la continuidad temática entre las siete cartas y esta nueva revelación. La relación es especialmente marcada con el final de la carta a Laodicea (3:20-2.2): después de rogar a los laodicenses que le abran la puerta (3:20), Cristo le muestra a Juan una puerta abierta en el cielo (4:1).<sup>199</sup> La última promesa a los vencedores consiste en compartir el trono de Cristo como él comparte el trono de su Padre (3:21). Al inicio de la visión del capítulo 4, lo primero que Juan ve es el trono del Padre (cap. 4), que resulta ser también el trono del Cordero (cap. 5). Otro nexo con lo anterior es "la voz que me había hablado antes con sonido como de trompeta" (4:11): la misma persona que le habló al inicio de la visión de los candelabros (1:10) ahora lo invita a contemplar la visión de la realidad celestial (4:1).

El capítulo 4 empieza con algo un poco exótico para nosotros pero típico en la literatura apocalíptica: un viaje al cielo.<sup>200</sup> Juan descubre que se le ha abierto una puerta al cielo.<sup>201</sup> La Biblia habla mucho de "la puerta del cielo" (Gn 28:17) y de los cielos abiertos, a veces para dejar pasar la lluvia (Sal 78:23) y otras veces para permitir la visión de Dios (Ez 1:1; Mr 1:10; Jn 1:51; Hch 7:56; 10:11). En Apocalipsis 19:11 los cielos se abren para dar paso al jinete del caballo blanco que viene a juzgar la tierra.

El propósito por el que Juan sube a la puerta del cielo es obviamente recibir la nueva revelación del Señor. En la primera visión (caps. 1-3), el Hijo de hombre reproduce de cierta manera su encarnación y baja a la tierra para acompañar a su Iglesia perseguida. En esta nueva revelación (caps. 4-5), Juan mismo sube al cielo, quizá con cierto paralelo implícito a la ascensión de Jesús,

Muchos autores han señalado la relación entre la puerta de oportunidad misionera para los de Filadelfia (3:8; pero Ladd y otros creen que 3:8 se refiere a la puerta del Reino venidero), la puerta del corazón (3:20. puerta a la comunión compartida) y la puerta de revelación (4:1).

<sup>200</sup> Traslado al cielo: 1 R 18:12; 2 R 2:16; Ez 8:1-4; 11:1s. (cf. Mt 4:5, 8; flich 8:39); 1 En 14:8s.; 2 En 3:21; 5 Bar 2:2; TLevi 2.6ss.; ApAbr 15.2-5 (sobre el ala derecha de una paloma); Ascls 7.3-5.

<sup>201</sup> Puerta: 1 En 14.15; 33-36; 72-76; 3 Bar 2.2; 3.1 (2 Bar 22.1); TLevi 5.1 (cf. 2.6); 3 Mac 6.18

para entrar en el mundo de las realidades últimas.<sup>202</sup> Ahí Juan permanecerá en espíritu hasta el fin del capítulo 9, después del cual la perspectiva cambiará frecuentemente entre cielo y tierra.

Esta revelación crucial sirve de introducción a todas las visiones que van a seguir en el libro, y las introduce por un método típico en la literatura apocalíptica: permite al vidente subir al cielo para "entrar en el secreto de Yahvé" (Jer 23:18, 22; cf. Am 3:7; Gn 18:17) y ver las cosas futuras que en la tierra nadie puede conocer ("lo que tiene que suceder después de esto", cf. 1:1, 19). La idéntica frase griega aparece en Daniel 2:29, 45 (LXX), cuando Dios revela a Nabucodonosor por medio de Daniel "lo que ha de acontecer en lo porvenir" (cf. Dn 2:28; 10:14).<sup>203</sup> Ninguna razón convincente nos obliga a limitar este adverbio temporal al final de la historia, aún futuro para nosotros. Tiene mejor sentido entenderlo como "después" para Juan mismo, desde su época pasando por la nuestra hasta el fin de la historia (Tenney 1957:39). Eso cuadra con el hecho de que estos dos capítulos (4-5) no anuncian ningún acontecimiento futuro. Más bien, como señala Karl Barth, el único dato temporal que mencionan es del pasado: muerte, resurrección y toma de poder del Cordero (5:5-7).<sup>204</sup> Pero ese suceso es la clave hermenéutica que abre todos los sellos de la historia, pasado, presente y futuro.

Lo primero y lo más importante que Juan ve en el cielo es "un trono" (4:2). Este trono va a dominar la visión de los capítulos 4 y 5 y, de hecho, todo el libro. Desde ese centro decisivo la perspectiva de Juan irá extendiéndose primero a los círculos más cercanos al trono (el arco iris, los cuatro vivientes y los 24 ancianos), después a toda la esfera angelical (5:1 1) y al fin a la creación entera (5:13).<sup>205</sup> Pero el trono siempre será el centro.

El versículo 2 le asigna a Dios el sencillo pero majestuoso título que llevará en toda esta visión y mucho del resto del libro: "alguien sentado en el trono". Desde esta lapidaria frase en adelante la sublime sencillez con que el autor se refiere a "el sentado" (cf. 20:11) contrastará notablemente con las mucho más detalladas descripciones del "anciano de días" en Daniel 7:9-10 y de "una semejanza que parecía de hombre" en Ezequiel 1:26-27. Karl Barth señala que

<sup>202</sup> Exegéticamente, es imposible ver en 4:1 alguna referencia al "raptó" de la Iglesia ("encontrarnos con el Señor", 1 Ts 4:17; cf. 2 Ts 2:1). Ver detalles en Foulkes (1989:55); Tenney (1957:141); Ladd (1978:64).

<sup>203</sup> Dn 2:28 y 10:14 agregan "en los postreros días" (*ep'esjatón ion héméróti*), lo que Ap 4:1 cambia en "después" (*meta taúta* 4:1), ya que para Juan los últimos tiempos comenzaron con la muerte y resurrección de Cristo (cf. 1 Jn 2:18).

<sup>204</sup> *ChurchDog* 3/3:542. Que "después de esto" en 4:1 se refiere a todo el futuro de Juan en adelante se confirma por el hecho de que los sellos corresponden básicamente a los mismos procesos históricos (guerras, hambre, persecución, terremotos, evangelización) que describe Mt 24, donde claramente son los acontecimientos penúltimos dentro del proceso histórico ("el comienzo de los dolores", Mt 24:8).

<sup>205</sup> La clave de este esquema concéntrico es la frase "alrededor de" (*kuklothen, kuklo*). Peterson (1988:59) señala que en el culto, ante el trono, nuestra vida encuentra su centro.

no había por qué nombrar a Dios, pues sólo Uno podía ocupar ese trono (*iChurchDog* 3/3:464). Bastaba con sólo llamarlo "el sentado" (*ho kathémenos* 4:2, 3; cf. 20:11).

En cambio, el emperador Domiciano pretendía "subirse" al trono de Dios por el método ilusorio de acumularse títulos blasfemos, como si meras palabras pudiesen crear poder real duradero. Nuestro pasaje no nombra a Dios ni intenta describir su figura más que por la luz con que brilla. En toda la visión, Dio? no actúa ni habla. Su silencio es más elocuente que todo lenguaje. El brillo de su rostro ilumina todo el escenario.

Juan no intenta describir la apariencia de "el sentado" excepto por el resplandor de su gloria, como si éste lo encandilara con una presencia muy luminosa. Dante Alighieri (1265-1321), el gran poeta florentino, opinó una vez que la escultura no puede expresar adecuadamente la felicidad eterna y que la gloria celestial es más bien música, fuego y luz (Male 1949:91.) En este pasaje, al ocupante del trono se lo describe por el brillo de tres joyas y un arco iris, complementados por dos fenómenos meteorológicos (relámpagos y truenos) que proceden de su trono. Ante su trono siete antorchas iluminan más el resplandeciente escenario. Todo corresponde al predilecto tema juanillo de "Dios es luz" (1 Jn 1:5; cf. ITi 6:16)<sup>m</sup>.

En el texto original los nombres griegos de estas tres joyas son muy difíciles de identificar con seguridad. El término *iaspis* de 4:3 parece referirse a una joya de varios colores, siendo el más costoso de un tono verde suave (cf. "preciosísima" 21:11). Esto parece ser el sentido de "jaspe" aquí, aunque otros prefieren traducirlo "diamante" (cf. 21:11). La *sardion* probablemente era una piedra roja, color de fuego o de sangre, conocida también como rubí oriental. Es muy incierto el significado de *smaragdōs*, que probablemente no era nuestra esmeralda moderna sino alguna especie de cristal que descomponía la luz en forma parecida al arco iris.

Es razonable suponer que la mención del arco iris, además de enriquecer la descripción pictórica<sup>207</sup> y de señalar la gloria y la majestad de Dios, hacía también una referencia al pacto de Dios después del diluvio (Gn 9:8-17).<sup>2n8</sup> El

<sup>2m</sup> En Ez 1:27 también Dios aparece "como el fulgor del electro, algo así como un fuego que formaba una envoltura, todo alrededor, desde lo que parecía ser sus caderas para arriba; y desde lo que parecía ser sus caderas para abajo, vi algo así como fuego que producía un resplandor en torno, semejante al arco iris que aparece en las nubes los días de lluvia" (BJ). También en términos de joyas preciosas se describe la morada de Luzbel como un paraíso rocoso (Ez 28:13).

<sup>2n7</sup> Ben Sirac destaca la hennosura estética del arco iris (*Eclo* 43:12; cf. 50:7). "San Juan muestra un gusto especial por los colores vivos ... como un maravilloso colorista" (Salguero 1965:367). Se necesitan todos los colores de la paleta del divino "pintor primitivista" para describir su gloria y su gracia.

<sup>218</sup> La LXX usa la palabra *toxōn* para el arco iris (Gn 9:13; empleada también en Ap 6:2 para el arco de flechas), pero en el griego secular la palabra nonnal era *iris*, que aparece aquí y en 10:1. Josefo tuvo que explicar a sus lectores gentiles que el término *toxōn* en la LXX significaba lo que ellos llamaban *iris*, o sea, el arco iris (Josefo *Ant* 1,103; Kittel 111:340).

trono del Justo y Santo está bajo el signo de su gracia, rodeado por la señal de su fiel misericordia. Es imposible mirar al trono sin ver el arco iris.<sup>209</sup> Y debemos recordar que ese pacto hecho con Noé fue también un pacto fiel con "todo ser viviente" (Gn 9:10-13, 15-17) y con la tierra misma (9:13, cf. 9:10, 11, 14, 16). Si recordamos que el Apocalipsis 4 constituye la adoración a Dios como Creador y también que pronto aparecerán "los cuatro seres vivientes", el sentido del arco iris se hace muy patente y profundo.

#### ***i. Los veinticuatro ancianos (4:4)***

Después de presentar el trono como símbolo central, Juan procede a describir ampliamente todo el escenario que rodea al trono en circuios concéntricos.<sup>210</sup> Primeramente introduce un grupo que va a figurar hasta el final del libro: los veinticuatro ancianos (4:4). El texto griego muestra un paralelismo notable con la descripción del trono central en 4:2. Una traducción literal de las frases clave puede hacerlo resaltar:

4:2: ¡y mira! (un) trono puesto en el cielo, y sobre  
el trono (un) sentado (*kathémenos*)

4:4: y cíclico al trono, tronos veinticuatro, y sobre los  
tronos veinticuatro sentados (*kathémenoits*).

El sentado-en-el-trono, cuyo poder está firmemente establecido y ocupa el centro del universo entero, comparte su poder entre otros tronos y otros "sentados". El paralelismo introduce un tema central del pasaje: la debida relación entre el poder divino y el poder humano. Según Daniel 7:9, para el juicio divino sobre los imperios enemigos del pueblo de Dios, "fueron puestos tronos" (*thronoi elethesan* [LXX]; cf. *ckeilo*, Ap 4:2, usado en lugar del pasivo de *tilhēmi*) alrededor del flamante trono del Anciano de días. El lenguaje de 4:4 parece derivarse de este pasaje de Daniel, donde unos tronos de poder delegado rodean al Altísimo en el proceso judicial.<sup>211</sup>

En Apocalipsis no se trata de un juicio como en Daniel 7 sino del gobierno universal del cosmos y de la historia. Aquí también el poder está claramente centrado en el trono divino, pero no por eso deja de ser compartido libremente en forma delegada entre los "tronos" que el mismo Señor ha establecido (cf. Ro 13). Con la descripción de los ancianos, ordenados en sus tronos alrededor del trono, comienza a enfocarse una visión completamente simétrica que llegará

•"Ford (1975:71) cita a *Berakoth* 59": al ver el arco iris debemos caer de rodillas y decir: "Bendito sea el Señor nuestro Dios, Rey del universo, quien recuerda su pacto y es fiel a su alianza y guarda su palabra".

<sup>210</sup> Llama la atención que Juan no describe ningún detalle del trono mismo, en contraste con Ez 1.

<sup>211</sup> R. R. Brewer (1952, en Ford 1975:74) interpreta todo el escenario de Ap 4 en comparación con los anfiteatros griegos al estilo de Epidauro, que tenían tronos en primera fila para los principales espectadores.

a abarcar absolutamente todo, en expansivos círculos concéntricos alrededor del trono de "el sentado".<sup>212</sup>

Esta visión de veinticuatro tronos con veinticuatro ancianos sentados, como también la solemne y majestuosa liturgia en que participan, no tiene antecedentes en la literatura judía.<sup>213</sup> Sus interpretaciones han sido muy diversas y contradictorias. Al lector moderno inmediatamente le surgen dos preguntas: ¿Por qué eran veinticuatro los tronos y ancianos en la visión de Juan? ¿Qué podrían significar o representar estos ancianos y quiénes eran?

Es probable que a Juan de Patmos no se le hubieran ocurrido estas preguntas.<sup>214</sup> Simplemente vio veinticuatro tronos y veinticuatro ancianos sentados y nos los describe. Eso no significa que lo que vio no tuviera significado para él, sino que ese significado no dependía de la identidad específica de lo simbolizado. Implica otra manera de percibir ese significado. No se trata tanto de identificar los simbolismos del Apocalipsis, sino de interpretarlos. Los creyentes han perdido tanto tiempo y han caído en tantos errores por estar obsesionados con la pregunta: ¿Quiénes son? Más bien creemos que la cuestión que preocupaba al autor era otra: ¿Qué significan?

Como es común con los números en el Apocalipsis, la cantidad de tronos y ancianos (24) debe entenderse simbólicamente, y como tal podría ser una primera clave hermenéutica para la interpretación acertada de estos seres que rodean a Dios en su majestad celestial. Se han propuesto muchas explicaciones para el número de los ancianos:

- los doce patriarcas más los doce apóstoles (cf. Ap 21:12-14);<sup>215</sup>
- Israel doblemente redimido, con dos representantes por cada tribu;<sup>216</sup>
- los ciclos sacerdotales de veinticuatro tandas en el templo postexílico (1 Cr 24:1-19; 25:1-6; Josefo *Ant* 7.14.7);<sup>217</sup>
- los veinticuatro padres de Israel (*Eclo* 44-49)<sup>218</sup>

<sup>212</sup> Aune (1997:313) menciona el significado cósmico del círculo, comenzando con el arco iris alrededor del trono. En toda la visión Dios es *axis mundi*. En / *En* 71.6ss. también se destaca la simetría concéntrica del cielo (cf. 3 *En* 33.1-34.2).

<sup>213</sup> Aune 1997:287; Rist *IB* XII:402; Beasley-Murray 1974:115; Mounce 1977:135.

<sup>214</sup> Caird (1966:64) sugiere, con toda seriedad, que posiblemente el mismo Juan no supiera por qué eran veinticuatro los ancianos; cf. ArndtG:707. Juan simplemente vio, muy simétricos, los veinticuatro tronos. Muchas veces tratamos de interpretar el Apocalipsis desde preguntas que el mismo autor no se planteaba.

<sup>215</sup> Cerfaux-Cambier (1966:58); Morris (1977:102).

<sup>216</sup> Ford (1975:73): quizá el sur (Judá) reunido con el norte (Israel).

<sup>217</sup> González Ruiz (1987:111); Bartina (1967:670); Bornkamm (Kittel VI:669). Debe notarse que otros pasajes bíblicos (Esd 8:24, 29; Neh 12:1-21) y rabínicos dan otros números para estas o similares funciones.

<sup>218</sup> Ford (1975:80).

- los veinticuatro autores del Antiguo Testamento o las veinticuatro letras del alfabeto hebreo;<sup>219</sup>
- contraparte de los veinticuatro lictores de Domiciano (Suet *Dom* 4.4).<sup>220</sup>
- veinticuatro astros o los veinticuatro Yazatas de la mitología babilónica;<sup>221</sup>
- las veinticuatro horas del día (como en el pitagorismo), el doble de los doce meses del año, o las cuatro estaciones del año multiplicadas por seis.<sup>222</sup>

Es muy importante recordar que esta visión del trono (cap. 4) es una adoración a Dios como Creador (4:11): todo aspecto salvífico espera, muy dramáticamente, hasta el capítulo siguiente.<sup>223</sup> Nuestra interpretación del número de los ancianos (24) y de los seres vivientes (4) debe entonces concordar con ese contexto, sin llegar a pretender identificar a los ancianos con nombre y apellido. Desde esa perspectiva parece probable que el número veinticuatro tenga que ver con el tiempo y la historia dentro del orden creado (aparte de consideraciones específicas de la historia de la salvación, que sólo aparecerán en el capítulo 5).<sup>224</sup> Así entendida, la frase puede interpretarse como equivalente de "toda autoridad en el cielo y en la tierra" (Mt 28:18). Si el 12 es el número que indica totalidad en lo histórico (doce príncipes de Ismael, Gn 17:20; doce tribus de Israel; doce apóstoles del nuevo Israel; doce varones en Efeso, Hch 19:7), entonces el pasaje parece decirnos que todo poder y autoridad, en su expresión doble para mayor énfasis, está (o debe estar) coordinado armónicamente alrededor de Dios.

Otras claves hermenéuticas para interpretar a estos ancianos son: sus tronos, sus coronas, el título *presbuieroi*, sus vestiduras blancas, y sus funciones aquí y a lo largo del libro: adorar a Dios, presentar las oraciones de los santos (5:8) y explicar los acontecimientos y visiones (5:4; 7:13-17). Se ha observado también que en las dos últimas instancias, "uno de los ancianos" actúa sólo como *ángel interpretes*. Eso probablemente no es más que una técnica literaria que muestra que el grupo se expresa más naturalmente por una voz particular

<sup>219</sup> Victorino de Petau (Prigent 1981:85; González Ruiz 1987:111; Aune 1997:291).

<sup>220</sup> Thompson (1990:98); Aune (1997:292).

<sup>221</sup> Gunkel, C. A. Scott, Moffatt [Ladd 1978:53]; las doce estrellas visibles con las doce estrellas invisibles (Rist *IB* XL402). Bornkamm (Kittel VL669) señala acertadamente que cualquier posible origen mitológico para la selección del número "24" ya habría quedado olvidado para el autor del Apocalipsis, por lo que no debe ser tomado como clave hermenéutica al significado de los ancianos.

<sup>222</sup> Salguero (1965:368); Barth *ChurchDog* 3/3:543; Kittel VI:669; Lilje, p. 107; ArndtG 707.

Las lágrimas de Juan en 5:4 dejan claro que hasta ese momento la visión no había traído un mensaje de salvación. Juan llega a descubrir la redención en Cristo sólo con el anuncio del anciano (5:5) y la aparición del Cordero (5:6).

<sup>223</sup> Salguero (1965:368) sugiere que el número se basa en las doce horas del día (cf. Jn 11:9) sumadas a las doce horas de la noche, y menciona sinagogas antiguas cuyas ruinas muestran referencias pictóricas al tiempo en fracciones o múltiplos de doce.

y no por todos los ancianos en coro. No debe llevarnos a individualizar a los ancianos con alguna especie de identidad específica que el texto no favorece.

Los esfuerzos por identificar a los veinticuatro ancianos han sido tan numerosos y contradictorios que no nos conviene intentar un inventario de ellos.<sup>225</sup> Creemos que la interpretación más sensata y segura, sin ir más allá de las claves claras de su significado, es entenderlos simplemente como símbolo de todo poder y autoridad que Dios ha delegado a otros en su gobierno del universo. Eso corresponde *prima facie* al significado obvio de los tronos, las coronas y el título *presbuteros*. Entre los comentaristas hay también cierto consenso en que los veinticuatro ancianos tienen carácter angelical más que humano (sin por eso dejar de ser símbolos y convertirse en ángeles concreta y específicamente) y que ejercen funciones sacerdotales.<sup>226</sup> Eso corresponde a la "fusión" integral de realeza y sacerdocio en Cristo y en los creyentes, a la que el Apocalipsis da mucho énfasis, y pertenece a la teología del poder político que irá presentando el pasaje.

Esta interpretación es compatible con la interpretación de los veinticuatro ancianos como alguna especie —siempre simbólica— de "consejo angelical" o "senado de honor".que realza la majestad del trono y acompaña a Dios en su juicio y su gobierno del universo (Dn 7:9). En ese sentido podemos concordar con Ladd en que simbolizan "un cuerpo de ángeles que ayudan a ejecutar el gobierno divino del universo".<sup>227</sup> El gran trono divino es soberano y todopoderoso, pero no aislado. Dios comparte su poder, en forma delegada y dependiente, rodeando su trono con una abundancia de "minitronos" y "subsentados" que colaboran con el ocupante del trono en su Reino.

Antes de describir al otro grupo de actores principales, los cuatro seres vivientes, Juan añade unos detalles más sobre las proximidades inmediatas del trono. Primero nos dice que del trono proceden relámpagos y retumbos de truenos. Estos dos fenómenos meteorológicos, típicos de una violenta tempestad, eran tradicionales para caracterizar la majestad y el misterio de las teofanías\* en el Antiguo Testamento. Además de ser muy dramáticos, impresionaban más a los judíos porque los asociaban con el mar, objeto de

<sup>223</sup> Para resúmenes de las diversas interpretaciones, ver Ladd (1978:66-67); González Ruiz (1987:111); Bartina (1962:669); Salguero (1965:368). Karl Barth, después de haber afirmado que los ancianos son representantes celestiales de la Iglesia (*ChurchDog* 2/1:125), concluyó que no tienen ese tipo de representación específica (3/3:464).

<sup>226</sup> Ladd (1978:67) defiende bien el carácter angelical de los ancianos. Por otra parte, los vestidos blancos quizás pueden señalar su carácter sacerdotal (Cerfaux-Cambier 1966:61).

<sup>227</sup> Ladd (1978:67); 1 R22:19(cf. 1 R 12:6); Is 24:23; Dn 7:9; Sal 89:7; Mf19:28. Cerfaux-Cambier (1966:58, 61) lo describen como un cortejo; Alio (1921:70) y Salguero (1965:368) lo caracterizan como "custodios universales". Lilje (1957:108) ve reflejado en este "consejo real" las ceremonias de la corte romana. Otros encuentran en él la sinagoga como trasfondo (Bowman 1955A:43), hecho que ven reflejado también en el título *presbuteroi*.

mucho temor para ellos. En la poesía hebrea las imágenes de la tormenta eran símbolos muy conocidos del poder divino (1 S 2:10; Sal 18:9s.; Job 37:4).

Para los judíos el relámpago y el trueno se asociaban especialmente con el éxodo de Israel. Según Exodo 19:16-19 la teofanía del Sinaí fue acompañada por truenos, relámpagos, una espesa nube y trompetazos cada vez más fuertes que hacían estremecer a todo el pueblo (19:16). Cuando Moisés habló, Dios le respondió con voz tronante (19:19). Fenómenos parecidos caracterizaron la revelación de Dios a Ezequiel: un tempestuoso viento norteño, una gran nube, fuego envolvente, "y del fuego salían relámpagos" (Ez 1:4, 13). Al trueno a veces se lo consideraba la misma voz de Dios (Job 37:2-5; Sal 18:13-15); el Salmo 29:3-9, un pasaje sobre el poder de Dios en los truenos y relámpagos, repite siete veces la expresión "Voz de Yahvé".

A lo largo del Apocalipsis estos fenómenos meteorológicos mostrarán el mismo proceso de *crescendo* que caracteriza al libro en general. En 8:5, después de presentar las oraciones sobre el altar de incienso, hay "truenos, estruendos, relámpagos y un terremoto". Después del toque de la séptima trompeta, son "relámpagos, estruendos, truenos, un terremoto y una fuerte granizada" (11:19). A la séptima copa de ira siguen "relámpagos, fragor de truenos y un violento terremoto, como no lo hubo desde que existen hombres sobre la tierra, un terremoto tan violento" (16:18 BJ). Es significativo que estas expresiones siguen siempre al séptimo elemento de la serie correspondiente (sellos, trompetas, copas), y siempre van asociadas con algún aspecto del templo.

En seguida Juan nota que "delante del trono ardían siete antorchas de fuego" (4:5b). Estas lámparas no deben confundirse con los candelabros de 1:12. Probablemente eran más bien palos o postes con tela u otro material que ardía por bastante tiempo empapado de resina o de brea (cf. 8:10). Este detalle parece reflejar aquellas cosas que eran "como de carbones de fuego encendidos, como visión de hachones encendidos que andaba entre los seres vivientes" (Ez 1:13 RVR). Puede haber también una referencia a las antorchas que ardían delante de los tronos de emperadores y reyes (Lilje 1957:109; Thompson 1990:163; Aune 1997:295). Juan identifica las antorchas con los siete espíritus de Dios que según 1:4 están, igual que las antorchas, "delante del trono".

A lo largo de los siglos la figura del "cristalino mar" ha sido especialmente inspiradora para la imaginación cristiana. Que la imagen es altamente metafórica se entiende por la doble expresión "algo parecido ... como" (\*hós...homoia). Ese lenguaje da a entender, igual que en otras expresiones del pasaje, que en la experiencia humana normal no existe nada realmente parecido a este mar, de modo que sólo puede describirse por un simbolismo que no debe tomarse al pie de la letra.

Por eso, lo mejor es considerar este detalle como puro símil (Ladd 1978:67; ver también 15:2), agregado para aumentar el esplendor, la majestad y la

trascendencia del escenario, igual que los relámpagos y truenos. Es probable que en el trasfondo de la imagen esté el concepto de las "aguas de arriba" (Gn 1:7; Sal 104:3; 148:4). También cuando Enoc pasa del primer cielo al segundo para llegar ante los ancianos ve "un mar grande, más grande que los mares de la tierra" (2 En 3:1-3; 4: ls.).

Algunos comentaristas (Caird 1966:62,68; Foulkes 1989:59; Gorgulho 1978:56) interpretan este mar, el de 13:1 y 21:1, como una especie de "represa del poder del mal" que aun en el cielo resiste la voluntad de Dios. Barth señala (*ChurchDog* 3/1:141; 3/3:543), por el contrario, que el mar en 4:6 anticipa el día cuando las aguas dejarán de ser caóticas, que en el fondo es lo mismo que expresa 21:1 con otra figura. Ahora mismo el mar está sujeto a la soberanía de Dios al pie de su trono divino. Juan prevé así el día cuando esas aguas serán tan calmas y cristalinamente claras como un mar de vidrio, completamente privadas de su terror.<sup>228</sup> Según Barth, nos hace falta el firmamento (*RâQlaH*) que retiene esas aguas (Gn 1:6-8; Ez 1:22-26). Cuando eso se quite, nada impedirá nuestra visión directa de Dios (*ChurchDog* 3/1:141).

Otro punto de partida para esta imagen puede ser la visión que tuvieron los ancianos cuando subieron a la presencia de Yahvé (Ex 24:10): "como un embaldosado de zafiro, semejante al cielo cuando está sereno". De forma similar Ezequiel vio el trono de Dios sobre "una expansión a manera de cristal maravilloso" que sostenían los cuatro seres vivientes (Ez 1:22, 26). En ese contexto podría señalar que el pavimento de la sala del trono brillaba tanto como un mar de vidrio. El Corán conserva una leyenda parecida: cuando la reina de Sabá vio el piso reluciente del palacio de Salomón, creía que era un lago y levantó sus faldas para entrar al agua. R. Aquiba dijo: "Cuando llegáis a las puras piedras de alabastro, no digáis Agua, agua', porque dice, Quien habla mentiras, no puede mantenerse ante mis ojos" (StrB 111:798).

### ***ij. Los cuatro vivientes (4:6b-8a)***

La figura de los cuatro seres vivientes es tan fascinante como controversia! para la interpretación del Apocalipsis. Con buen sentido de humor Mounce (1977:136) señala que el comentarista Lenski menciona veintiún explicaciones de los seres vivientes, ¡y después procede a proponer otra igualmente imposible!

En contraste con el círculo exterior de los veinticuatro ancianos (4:4), que es un aporte original del Apocalipsis de Juan, el círculo interior de los cuatro vivientes tiene amplios antecedentes bíblicos y del judaísmo tardío. Estos a la vez iluminan y complican su interpretación, no sólo porque son muy diversos

<sup>228</sup> Otros autores ven aquí una alusión al "mar de bronce" del templo (1 R 7:23. 38; 2 Cr 4:2-6; Farrer; Glasson; cf. Albright), pero tal interpretación no cuadra bien con los detalles que añade 15:2 a la figura. Ford (1975:73) subraya la importancia litúrgica del color azul, tanto del mar como del cielo.

sino aún más porque Juan suele utilizar sus fuentes con una gran libertad para darles cualquier sentido nuevo que corresponda a su propio mensaje.

La riqueza de la figura de los cuatro vivientes y una primera pista para su interpretación pueden verse en la observación de T. F. Torrance (1959:29) de que los cuatro vivientes son una fascinante mezcla de ángel, humano y animal. Las raíces de la descripción se derivan obviamente de Ezequiel, Isaías<sup>229</sup> y cierta literatura apocalíptica, especialmente las "parábolas de Enoc" (*1 En* 37-71).

En la visión del trono que inaugura el mensaje de Ezequiel aparece "la figura de cuatro seres vivientes" (*JaYóTEz* 1.5). Cada ser viviente tenía cuatro caras: de ser humano, de león, de buey (o toro) y de águila (1:10). También cada "viviente" tenía cuatro alas, y entre los cuatro juntaban sus alas para llevar encima el trono de Dios (1:9, 11, 22-26). A la par de cada uno iba una rueda (1:15-17), cuyos aros (llantas BJ) estaban llenos de ojos todo alrededor (1:18). Subsecuentemente se identifican como "querubines" (*Ez* 9:3 BJ; 10:1-9,14-22; 28:14, 16; 41:18, 20, 25).

Obviamente los "vivientes" de Ezequiel son la inspiración básica para sus homónimos en la visión de Juan. La palabra "vivientes" aparece tanto en Ezequiel (LXX) como en Apocalipsis. En ambos casos son cuatro y hablan de las mismas cuatro caras. Pero muchas diferencias llaman también la atención: los "vivientes" del Apocalipsis tienen seis alas cada uno, como los serafines de Isaías 6, y no cuatro como los querubines de Ezequiel 1. Mientras cada uno de los vivientes de Ezequiel tiene las cuatro caras,<sup>230</sup> en el Apocalipsis cada uno tiene una cara distinta, y aparecen en orden diferente (con el rostro humano en tercer lugar y no en el primero: *Ez* 1:10). Finalmente, en el Apocalipsis no aparece nada sobre las ruedas que son tan importantes en Ezequiel I, donde la idea central de todo el pasaje es la movilidad de Yahvé con su trono portátil. Por haber eliminado las ruedas, Juan traslada los ojos a las alas de los vivientes.

A la vez Juan suplementa a Ezequiel con importantes detalles de los serafines de Isaías 6, que también rodean el trono de Dios. Tal es el caso de las seis alas (*Is* 6:2) y del *Sanclus* que proclaman (6:3), como también de las acciones individuales de los cuatro vivientes (*Is* 6:6-7; *Ap* 6:1-8; 15:7), cosa que no ocurre con los vivientes de Ezequiel.

Otro pasaje apocalíptico probablemente anterior a Juan y que trabaja con estos mismos materiales aparece en las "parábolas de Enoc". Según *1 Enoc* 71.7 (cf. 61.10) hay tres clases de ángeles que guardan el trono celestial: serafines, querubines y ofanines (de la palabra hebrea que se traduce "ruedas" en *Ez* 1:15-18). Los *ofanim* aparecen también en la descripción del séptimo

<sup>229</sup> Hay cierta relación, aunque menos directa, con *Dn* 7:2-7 (Torrance 1959:28s., 3 ls.), pero como fuerzas caóticas (cf. *Ap* 13).

<sup>230</sup> En *ApAbr* 18.5 (80-100 d.C., Charlesw 1981:68) cada uno tenía las cabezas (león, ser humano, buey, águila), y cada cabeza tenía cuatro caras para un total de dieciséis rostros. Cf. *3 En* 21.

cielo en 2 *Enoc* 9 como "los ángeles de muchos ojos... el orden brillante de los *otanim*" (*sic*). Estos tres "escuadrones" de ángeles no duermen de día ni de noche, y proclaman el Sanctus de la adoración angelical.

Es evidente que esta otra tradición apocalíptica hace de los muchos ojos de las ruedas (*ofartim*) de Ezequiel 1:15-18 un nuevo orden de ángeles. Ya desaparecen las "ruedas", pero los ojos, muy apropiadamente, se trasladan a esta nueva clase de criatura celestial. Juan de Patmos, en vez de dividirlos en tres órdenes, funde los tres en "cuatro seres vivientes", sin hacer referencia explícita a ninguno de los órdenes angelicales. A la vez transfiere los "muchos ojos" de Ezequiel 1.18 a las alas de los seres vivientes, mencionadas en el mismo contexto de Ezequiel (1:6-11, 23-25).

Dos características más de la descripción de los cuatro seres vivientes parecen derivarse de Ezequiel 1. En primer lugar, la difícil expresión preposicional "en medio del trono (*en mesó tou thronou*), y en torno al (*kukló*) trono" (4:6b BJ) parece combinar un poco confusamente las frases similares de Ezequiel 1:4-5 (cf. 1:18).<sup>231</sup> También los ojos "alrededor y por dentro" (4:8a BJ), difíciles de concebir, parecen tener su origen en Ezequiel 1:18, donde estaban "alrededor" de la circunferencia de las ruedas (cf. 10:12). Cuando Juan los traslada a las alas siguen estando "alrededor", pero ahora en torno a ellas y no alrededor de las ruedas. Pero en 4:6 Juan cambia por la expresión "por delante y por detrás", más apropiada para su interpretación.

Posiblemente la visión de Juan aquí podría corresponder también a la costumbre antigua de terminar las cuatro patas de los tronos con tallados de los animales considerados más fuertes (león, elefante, búfalo, etc.), para expresar así la firmeza y estabilidad del reino. Pero en la imaginación apocalíptica de Juan los animales son vivos, hablan y resultan ser nada menos que teólogos litúrgicos y doxológicos.

La mejor clave para interpretar el significado de los cuatro vivientes aquí es el mismo tema central de todo el capítulo: la creación (4:3, 11; ver arriba). En el contexto total del capítulo parece acertado concluir que con estos cuatro vivientes Juan describe, bajo la imagen simbólica de seres angelicales, la vida creada en sus variadas formas.<sup>232</sup> El número cuatro apunta aquí al orden creado y el mismo título de "vivientes" (*ζῴα*) apunta a la vida animada. Hasta el orden de los cuatro elementos sugiere los niveles sucesivos de la existencia biológica: el león (carnívoro, salvaje, rey de la selva), el buey o toro (herbívoro,

<sup>231</sup> En Ez 1:4-5 hay un esplendor "alrededor de" (LXX *kukló*) la nube de fuego y los cuatro vivientes aparecen "en medio de" (LXX *en tó mesó autou*) el viento y el fuego. Ap 4:6 aplica ambos términos a los seres vivientes y el trono, con un resultado estrictamente contradictorio. En el resto del Apocalipsis "en medio del trono" se usa sólo con referencia al Cordero; nunca vuelve a emplearse para describir a los vivientes.

<sup>232</sup> Aunque el simbolismo posea una base angelical, creemos que el mensaje de Juan tiene que ver con la vida creada y no con las jerarquías celestiales. Sería un error comenzar a sacar conclusiones angelológicas del texto. Es más bien una teología doxológica de la creación y de la vida.

domesticado), el ser humano (imagen y semejanza de Dios) y el águila (rey de los cielos).

Los rabinos también interpretaban a los cuatro seres vivientes como representantes de la vida creada. Era común el dicho: "Hay cuatro seres fuertes. El fuerte entre las aves es el águila, el fuerte entre los animales domesticados es el toro, el fuerte entre los animales salvajes es el león, y el más fuerte de todos es el ser humano; y Dios ha tomado a todos ellos y los ha amarrado a su trono".<sup>233</sup> Para otros los cuatro simbolizan lo más valiente (león), fuerte (toro, buey), sabio (humanidad) y veloz (águila) (Barclay 1975:187).

### SER "REALISTA" SIGNIFICA PODER VER EL CIELO

Ya habíamos observado en varias de las cartas pastorales (2-3) el problema de la relación entre las apariencias y la realidad: la situación aparente de varias iglesias (Esmirna, Sardis, Filadelfia, Laodicea) era exactamente la opuesta en la realidad. Ahora en la visión del trono (cap. 4-5) se nos plantea el mismo tema pero desde otro ángulo. Aquí vamos a ver que la realidad histórica y cósmica no es "como se ve" desde abajo, sino que *realmente* puede ser enfocada de manera muy distinta, desde la óptica de las realidades últimas celestiales y escatológicas.

Esta visión le permite a Juan entender que todos los peligros y problemas en que se encuentra hundido no son la realidad última. Son reales, y Juan de ninguna manera va a negarlos, pero descubre que desde la perspectiva trascendental del trono y su ocupante, todas esas amenazas son penúltimas. Domiciano no es más que un fenómeno pasajero. El poderío del imperialismo no pasa de ser una potencia pasajera, que jamás tendrá la última palabra. Esa palabra final será del que está sentado en el trono.

La constante tentación humana es ver nuestra realidad inmediata como última y presuponer (o temer) que las grandes verdades de fe son remotas y de poca o secundaria fuerza histórica. A eso equivocadamente lo llamamos "realismo, con los pies bien puestos en la tierra". Pero Juan nos revela aquí que, si nuestros ojos no están bien puestos en la realidad última del trono y su ocupante, entonces nuestros pies jamás podrán estar "bien puestos" en la tierra. El primer requisito para ser "realista" es haber visto la realidad última: el trono de Dios y su trascendental Ocupante, y al Cordero que fue inmolado.

Dios sabía bien que lo que Juan necesitaba, y nosotros también necesitamos, más que conocimientos adelantados de eventos futuros, es una clara visión del trono desde el cual podemos entender bien el proceso histórico. Tan malo es no ver al cielo, como ver sólo al cielo. Se equivocan

<sup>233</sup> R. B'rekhja, citado en StrB 111:799; R. Abahu, citado en Beasley-Murray (1974:117).

los que creen que estar mirando al cielo es alienante. ¡Lo alienante es no verlo!

Ser "realista" es tener ojos para ver *toda* la realidad. Cuando los ejércitos sirios rodeaban a Samaría y una derrota segura amenazaba a Israel, el profeta Eliseo veía otra realidad a la que Guiezi estaba ciego. Eliseo lo animó y pidió a Dios que le curase la vista (2 R 6:1 6-17):

—No tengas miedo —respondió Eliseo—. Los que están con nosotros son más que ellos.

Entonces Eliseo oró: "Señor, ábrele a Guiezi los ojos para que vea." El Señor así lo hizo, y el criado vio que la colina estaba llena de caballos y de carros de fuego alrededor de Eliseo.

Ser realista es entender el verdadero juego de las fuerzas históricas, últimas y penúltimas. Ser realista significa saber quién está sentado en el trono.

### SE NECESITA URGENTEMENTE:

#### UNA TEOLOGÍA DE LA VIDA Y DEL PODER

En este pasaje, que establece el escenario celestial para el gran culto que a continuación se realizará (y para todo el libro), Juan ha tomado muchos elementos de fuentes anteriores y los ha articulado genialmente en un esquema simétrico muy original, de incomparable belleza y profundo significado teológico. Introduce algunos de los personajes centrales que van a seguir figurando hasta el final del libro. Con líneas decisivas y acertadas logra "reconstruir" el universo simbólico de los fieles estableciendo enfáticamente el centro definitivo de todo: el trono con su glorioso ocupante. Después va organizando toda la realidad en sucesivos círculos concéntricos desde el trono central y su arco iris hasta los cuatro vivientes, los veinticuatro ancianos con sendos tronos, la vastísima multitud angelical (5:11) y al fin el cosmos entero, todo siempre "alrededor del trono" (4:4, 6; 5:6, 11).

Con el símbolo central del trono y su correspondiente periferia de veinticuatro tronos y veinticuatro gobernantes ("ancianos"), Juan articula para los fieles un concepto revolucionario del poder. Con los cuatro vivientes insertos en el centro puro de la visión celestial, enfoca una teología de la creación y de la vida.

La visión del trono y de los veinticuatro gobernantes nos revela el origen y el centro de todo poder y autoridad, dondequiera que los haya en el universo entero. En el centro hay un solo trono y uno solo sentado (*kathémenos* 4:2, 3). Obviamente los demás "tronos" y "sentados" (*kathéménous* 4:4) derivan su poder por delegación del "poder central" (cf. Ro 13:1-2). A la vez, el que está sentado en el trono no pretende

"monopolizar" el poder sino comparte el gobierno del universo con su "equipo de trabajo", las autoridades establecidas para gobernar con él.<sup>234</sup> A lo largo de las Escrituras su Reino es un Reino de poder participativo. Dios no se siente amenazado por la existencia de otros tronos y otros "sentados" que lo rodean. Más bien, el ocupante del trono ha designado a estos "magistrados inferiores" para buscar juntos la justicia en toda la creación (Ro 13:3-6).

Precisamente porque Dios mismo ocupa el centro definitivo de este organigrama de poder cósmico, y no alguna autoridad creada y finita, dentro del esquema divino no puede existir la idolatría del poder totalitario.<sup>235</sup> Cuando el poder es teocéntrico todas las autoridades sirven al "Reino de Dios y su justicia" para que la voluntad justa y benévola de Dios sea hecha en la tierra como en el cielo. Pero cuando los "poderes derivados", celestiales y terrenales, pretenden independizarse del trono central, se rompe el esquema divino y se producen desorden e injusticia dentro de la creación. Sería como si uno de los ancianos se cansara en algún momento de estar arrodillándose ante Dios y se quedara sentado en su trono, creyéndolo suyo propio. Después otro anciano haría lo mismo y terminarían intentando uno y otro usurpar el trono central.

Llama la atención que inmediatamente próximos al trono, aún más cerca que el círculo de los ancianos con sus tronos, están los cuatro seres vivientes (4:6b-8a). En esto vemos que la vida es lo más cercano al corazón de Dios. Por eso nuestra teología tiene que ser en verdad una teología de la vida y no una "necroteología" al servicio de la opresión, el militarismo y la muerte. Nuestro Dios es el Creador, Fuente y Sustentador de la vida, enemigo y vencedor de la muerte.

Pero hay más: en este cuadro podemos ver que el poder que Dios delega a los "tronos periféricos" tiene que servir a la vida y no a la muerte, a la justicia y no al pecado (cf. Ro 13:3-5). Entre los ancianos y Dios está de por medio la vida, simbolizada por los cuatro seres vivientes. El acceso de los "sentados" al trono central está mediatizado por la presencia de los cuatro vivientes, interpuestos entre el círculo externo de autoridad y el trono que les ha otorgado su poder. Lo más cercano a Dios es la vida misma. A toda

<sup>234</sup> Este principio divino de poder participativo aparece por primera vez en Gn 2:19, cuando el Creador, que según Gn 1 ha dado nombre a todas las cosas, ahora permite a la criatura colaborar con él en colocar nombre y significado a lo creado.

<sup>235</sup> Cf. los dos árboles que ocupaban el centro del paraíso (Gn 2:9). Cuando Adán y Eva desplazaron a Dios como autoridad central y *norma non normata* axiológica, perdieron el paraíso y cayeron en el caos de un universo egocéntrico y por ende excéntrico. Si el plan cristocéntrico se expresa en "La adoración del Cordero" de Juan van Eyck, el desorden caótico y excéntrico del abuso demoníaco del poder se plasma con fuerza conmovedora en "Guernica" de Pablo Picasso.

autoridad creada se le ha dado su poder para servir a Dios sirviendo a la vida que Dios ha compartido con sus criaturas.

En el diseño divino de la creación, "todo lo que respira" adora al Creador de la vida. Para eso Dios nos ha dado aliento y para eso existimos. El cristiano más que nadie debe poder cantar con Violeta Parra: "¡Gracias a la vida, que me ha dado tanto!" Pero es más: el cristiano conoce al Autor de la vida. Aun Juan de Patmos, prisionero y en peligro de muerte, vio la importancia de adorar a Dios no sólo como Salvador sino también como creador del león, del buey, del águila y de la humanidad.<sup>236</sup>

## **b. La adoración al Creador (4:8b-11)**

**Y día y noche repetían sin cesar:**

**"Santo, santo, santo  
es el Señor Dios Todopoderoso,  
el que era y que es y que ha de venir."**

<sup>9</sup>Cada vez que estos seres vivientes daban gloria, honra y acción de gracias al que estaba sentado en el trono, al que vive por los siglos de los siglos,<sup>10</sup>los veinticuatro ancianos se postraban ante él, y adoraban al que vive por los siglos de los siglos. Y rendían sus coronas delante del trono exclamando:

**""Digno eres, Señor y Dios nuestro,  
de recibir la gloria, la honra y el poder,  
porque tú creaste todas las cosas;  
por tu voluntad existen y fueron creadas."**

El trono de Dios, centro del universo entero, es un lugar activo de adoración constante. La letanía celestial comienza, algo sorprendentemente, con un fascinante cuarteto litúrgico: en la visión de Juan, un león, un buey, un ser humano y un águila inician la acción con un solemnisimo *Sanctus* (4:8). La

<sup>236</sup> La trágica paradoja de la "vida" se ve en el hecho de que poco tiempo después de haber escrito "Gracias a la vida", Violeta Parra se suicidó.

<sup>237</sup> "Los santísimos ángeles que están cerca de él no se alejan de noche ni de día" (7 En 14.23). Los querubines, serafines y coros (ofanines) "son los que no duermen y guardan el trono de su gloria" (71.7); "te bendicen los que no duermen y permanecen ante tu gloria" y pronuncian el *Sanctus* (39.12); "no se retiran de noche ni de día ... con sus cánticos incesantes" (2 En 9.4, 13). Según *TLevi* 3.8, los ángeles del cuarto cielo "entonan himnos a Dios continuamente". La adoración incesante de los cuatro vivientes tiene, de alguna manera, una contraparte diabólica en el dragón que acusa ante Dios "día y noche" (Ap 12:10) y en el juicio final desús seguidores, que no tienen reposo "ni de día ni de noche" (14:11).

vida creada no cesa, día y noche, de alabar a su Creador.<sup>237</sup> Los humanos descansamos, al dormir y al fin al morir, pero la creación nunca deja de adorar a Dios (Barclay 1975:191). Cuando los caballos y el ganado se duermen, algún búho nocturno estará proclamando el poder y la majestad del divino Creador. Desde esa perpetua doxología de la vida, de la boca de "todo lo que respira", se impulsa toda la liturgia cósmica que va a caracterizar esta visión hasta el final del capítulo 5.

Esta primera doxología es pronunciada, no cantada. La música vocal sólo comienza después de la resurrección (5:9). La aclamación del *Sanctus* en boca de los cuatro vivientes, seguida por el "Digno eres" de los veinticuatro ancianos, inicia un movimiento litúrgico que crece en el capítulo 5 con dos himnos al Cordero por los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos a coro (5:8-10) y por millones de ángeles (5:11-12), culminando poderosamente con una alabanza de la creación entera "al que está sentado en el trono y al Cordero" (5:13).

#### /. La adoración de los cuatro vivientes (4:8b-9a)

El *Sanctus* de los cuatro vivientes (4:8) es una inconfundible alusión a la letanía antifonal de los serafines de Isaías 6:3, con su majestuosidad aumentada por la imaginaria impresionante de los querubines de Ezequiel. La triple repetición del adjetivo "santo", tanto en Isaías como en el Apocalipsis, es simplemente la forma más enfática del superlativo en el hebreo: "muy, muy santo" o quizá "santísimo".<sup>238</sup> Para la mentalidad hebrea y especialmente para Isaías Yahvé es por definición y por excelencia "el Santo de Israel" (Is 1:4; 10:17; 30:1 1, 12).<sup>239</sup> Creer en Dios es "santificarlo", reconocerlo como "el Santo" (Is 40:25; Hab 3:3; Job 6:10; Os 12:1; Pr 9:10; 30:3).

El segundo renglón de esta doxología, *Señor Dios, el todopoderoso (/curios ho theos hapanlokratór)*, es una interesante e importante ampliación del más conciso */curios Sabaóth* ("Señor Sabaoth") de Isaías 6:3 (LXX). Cabe preguntar porqué Juan habrá escrito *panlokratór* en lugar del *Sabaoth*, y porqué habrá ampliado *kurios* a *kurios ho theos*. M. Rist (*IB* XII404) y otros han señalado que tanto *kurios ho theos* como *pantokratór* eran títulos divinos del emperador (Suet *Dom* 13). Es posible por lo tanto que esta modificación del *Sanctus* de Isaías 6 intentara descalificar las pretensiones idolátricas del emperador y señalar que sólo Dios es merecedor de tales atributos y alabanzas. Además,

<sup>238</sup>La misma repetición enfática se encuentra en Jer 7:4; 22:29; Ez 21:27; en Ec 7:24, "profundo, profundo" (*aMoO'aMoO*) significa "muy profundo". En el hebreo de Sal 133:2, "barba, barba de Aarón" significa "la gran barba de Aarón" (Bartina 1967:673).

<sup>239</sup>"El Santo de Israel" (veintiséis veces en Isaías, sólo seis en el resto del Antiguo Testamento): absoluta trascendencia de Dios (majestad que lo separa de todo lo creado) y absoluta perfección moral (separación de todo pecado y maldad); cf. van Imschoot 1969:76-86.

recalcaba la soberanía todopoderosa de Yahvé con lenguaje también bíblico (muy frecuente especialmente en Ezequiel).

Dentro de la situación histórica que vivían los cristianos de Asia Menor no era nada fantasioso el reclamo de señorío y omnipotencia por parte del emperador romano. Además de que tales conceptos eran muy conocidos en la época especialmente en el Oriente, el poderío imperial no parecía tener límite alguno. Era tal que ninguna nación ni ningún soberano jamás había podido resistirlo con éxito. Roma siempre salía victoriosa. Era un acto de fe y a la vez un hecho político muy atrevido arrebatarle al emperador sus títulos de divinidad y omnipotencia. A los cristianos amenazados y hostigados esta doxología les asegura que el Dios todopoderoso pronto intervendrá a favor de los fieles y que la aparente omnipotencia de Roma es efímera y ficticia.

Para el tercer renglón de Isaías 6:3 ("toda la tierra está llena de su gloria"), la doxología de los cuatro seres vivientes hace una sustitución total. Omite la frase de Isaías que hubiéramos sido muy apropiada para el tema de la creación que predomina en este capítulo. En su lugar incorpora nuevamente el "Yo Soy" ampliado que ya había introducido en 1:4 y 8, pero invirtiendo el orden para poner el imperfecto ("el que era") en su posición cronológica, antes del presente ("el que es").<sup>240</sup>

Poderosas razones deben haber motivado a Juan para articular su *Sanctus* de esta manera.<sup>241</sup> Es probable que también aquí Juan escriba frente a la realidad de los fieles amenazados por el poder del Imperio Romano. Según Beasley-Murray (1974:118), este cambio sirve para señalar que el Señor de la creación es también el Señor de la historia y el futuro se caracteriza por el "venir" del Creador y Soberano Dios. La modificación del *Sanctus* subraya de nuevo la centralidad del yahvismo en la fe de Juan de Patmos (cf. 1:4; 11:17; etc.) y la enfática concentración histórico-profética de su mensaje.

En el solemne contexto litúrgico del *Sanctus* y de la visión del trono eterno (4:4), el "vendrá" (*erjomenos*, participio presente) con que termina nos sorprende. Se esperaría un simple "será" para completar la triple expresión de la eternidad divina. En medio de la gloria eterna y la adoración celestial de la creación, este "vendrá" anticipa la venida del Cordero encarnado que se revelará en 5:5. El que está en el trono es el que vino, viene y vendrá. Imperios

<sup>240</sup> Nuestras fuentes apocalípticas y patrísticas citan a Is 6:3 de maneras bastante diversas, aparentemente conforme al énfasis e intención de cada autor. Los escritos de Enoc, p. ej., modifican el segundo y el tercer renglón para leer: "Señor de los espíritus, (que) llena la tierra de espíritus" (1 En 39.12; cf. 61.11). 1 Clem 34.6 aplica este versículo a la fidelidad de los creyentes, inspirada por la de la multitud angelical que no deja de alabar al Señor día y noche. Sigue la versión griega, pero en lugar de "tierra" (*gê*) pone "creación" (*ktisma*).

<sup>241</sup> Por supuesto tampoco podemos descartar la posibilidad de que Juan hubiera derivado esta doxología de alguna versión desconocida del texto griego. En toda la literatura rabínica, apocalíptica y patrística que hemos podido consultar, ningún otro texto combina el *Sanctus* de Is 6:3 con alguna versión del "yo soy" de Ex 3:15.

vienen e imperios van, pero el Reino "del que está en el trono" es por los siglos de los siglos y al fin, sin lugar a dudas, ¡vendrá! Así entendida la frase, la teología de la creación aquí no es meramente abstracta sino trae resonancias políticas como las que también sonaron tan fuerte en 1:4-6.

Esta primera doxología al inicio de la liturgia alrededor del trono destaca las tres perfecciones de Dios más importantes para la fidelidad de los cristianos de Asia Menor: su santidad, su omnipotencia y su eternidad (que se expresa en "venidas" históricas). En esta visión del Creador, eterno y "venidero", comienza la respuesta inspirada a la crisis en que vivían nuestros hermanos y nuestras hermanas de Asia Menor.

El versículo 9 resume en términos distintos la alabanza de los cuatro vivientes y a la vez introduce la subsecuente adoración de los ancianos (4:10-11). Con su solemne y alegre *Sanctus* los cuatro vivientes se unen para atribuirle a Dios tres cosas: gloria (*doxa*), honra (*timé*) y acción de gracias (*ieujaristia*). Esto podría ser una recapitulación concentrada de la anterior doxología o una segunda estrofa de la doxología de 4:8:

¡Gloria y honor y gracias  
al que está sentado en el trono,  
que vive por los siglos de los siglos!<sup>242</sup>

La gloria (Is 6:3, *KáDóD*) de Yahvé, según el grito de los serafines, llena toda la tierra (Is 6:3).<sup>243</sup> El término hebreo tiene la idea de peso, solidez y lo que da prestigio. A veces alude al "peso" de las riquezas (Gn 31:1), y en otros casos al "peso social" de la elite del pueblo (Is 5:13). Albright lo describe como "la envoltura brillante y resplandeciente que rodea la esencia divina"(citado por Moriarty 1970 V:256). Yahvé es "el Rey de gloria" (Sal 24:7-10; cf. Ef 1:17, "Padre glorioso"), quien no dará su gloria a otro (Is 42:8). La atribución de la gloria a Dios era característica del culto israelita y de las doxologías judías (Sal 66:2; 104:31; cf. 96:3; Is 42:12).

Cuando Dios vino en Jesús, su gloria se hizo visible (Jn 1:14 "hemos contemplado"; cf. 2 Co 4:4-6). En paralelo con Yahvé del Antiguo Testamento, Jesucristo es "el Señor de gloria" (1 Co 2:8), el "resplandor de la *doxa*" de Dios (Heb 1:3). Los príncipes de este mundo no fueron capaces de reconocer en Cristo la gloria de Dios (1 Co 2:8; 2 Co 4:4), pero la Iglesia lo confiesa con

<sup>242</sup> Así NBE. A favor de esta traducción de Alonso Schókel se encuentra la forma nuevamente tripartita del versículo, dentro del carácter litúrgico del pasaje. La mayor dificultad es el verbo *dósousin*, "dar", que requiere como complemento los tres sustantivos que siguen. Alonso Schókel parafrasea el verbo con "gritan" (que no es uno de los sentidos del verbo "dar") y separa los complementos verbales. Sin embargo, el pasaje podría ser una especie de discurso indirecto en que la sintaxis ha resultado ambigua.

<sup>243</sup> Es razonable suponer que "gloria" aquí alude a la frase de Is 6:3 que Juan eliminó de 4:8 para introducir la fórmula yahvista.

alabanza. Tanto en las doxologías del Nuevo Testamento como en las del Antiguo Testamento *doxa* es la palabra más típica y casi constante.

El segundo término de 4:9 es "honra" (*timé*). Tanto en la Septuaginta como en el Nuevo Testamento *timé* aparece en doxologías, muchas veces en combinación con *doxa*. Según Salmos 29:1 y 96:7 estamos llamados a atribuirle a Dios gloria y honra. Los mismos términos aparecen juntos con referencia a la humanidad en Salmo 8:5 y a Job (40:10, irónicamente). En el Nuevo Testamento la combinación "gloria y honra" es frecuente en doxologías a Dios (2 P 1:17; 4:9, 11) y especialmente a Jesucristo (2 P 1:17; cf. Heb 2:7, 9; 3:3; 1 Ti 1:17; cf. 1 Clem 64; 65.2, acerca de Cristo).<sup>244</sup>

Es evidente que esta fraseología litúrgica tenía raíces en la sinagoga helenística. A su vez la atribución de gloria, honor y poder (4:9, 11) a Jesucristo constituía "la contraparte del culto a César en la religión oficial del emperador".<sup>245</sup> Afirmaciones como éstas no podían ser neutrales ante el poder imperial.

A la gloria y la honra el versículo 9 añade un elemento mucho menos común en las doxologías: la *eujaristía* (acción de gracias; cf. 7:12). Pablo relaciona el binomio *járis/eujaristía* con la *doxa* de Dios de una manera teológicamente profunda: la *járis* (gracia) de Dios despierta la *eujaristía* de los creyentes, por la que la gracia fluye de regreso a Dios y redundante en una especie de "aumento" de su *doxa* (2 Co 1:11, 1 Ts 3:9; 2 Co 4:15; 9:1 ls.). Los rabinos también ensalzaban la virtud del agradecimiento: "En el futuro todos los sacrificios cesarán, pero el sacrificio de acción de gracias no cesará por toda la eternidad. Similarmente todas las confesiones cesarán, pero la confesión de gratitud no cesará por toda la eternidad" (Pesikt IX:79a; Kittel IX:410).

En 4:9 el Dios a quien se dirige esta adoración recibe también dos títulos: "el que estaba sentado en el trono" (4:2, 10; 5:1, 7, 13) y "el que vive por los siglos de los siglos" (1:18; 10:6; 15:7). Precisamente los mismos títulos se repiten en el versículo siguiente (4:10 en griego), con un paralelismo típicamente hebreo. Ambos infundirían gran valentía en los creyentes frente al poder amenazador del Imperio Romano.

#### **ti. La adoración de los veinticuatro ancianos (4:9b-11)**

Los versículos 9-11 son una sola oración larga en el griego, que tiene como fin coordinar una doble acción litúrgica: siempre que los cuatro vivientes adoran al ocupante del trono con su *Sanctus* inicial, los veinticuatro ancianos siguen con una triple acción (4:10) y con su propia alabanza al Creador (4:11).<sup>246</sup> Los tiempos verbales, todos en futuro indicativo (*pesoüintai*,

<sup>244</sup> A veces *timé* tiene el sentido económico de "precio" (1 Co 6:20) o "valor precioso" (1 P 2:4, 6; Mt 27:9). Cf. Ap 21:21, 23.

<sup>245</sup> J.Schneider en Kittel VIII: 178; cf. Aune 1997:315s.; Aune 1983B ("Influence of Román Imperial Court Ceremonies"); 5-26.

<sup>246</sup> Barth (*ChurchDog* 3/3:468) señala que antes de hablar (4:11), actúan (4:10).

*proskimésousin* y *balóusin*), sugieren acciones repetidas.<sup>247</sup> El pasaje parece describir una incesante liturgia antifonal: siempre que los cuatro seres vivientes entonan su *Sanctus*, los veinticuatro ancianos responden postrándose y repitiendo su propia alabanza, con lo que los primeros reanudan el proceso.<sup>248</sup>

Al ir avanzando el desarrollo de la visión del trono, se hace cada vez más evidente que la liturgia celestial (en la base decisiva de todo el cosmos) es esencialmente antifonal.<sup>249</sup> Tiene un comienzo bastante sencillo con el *Sanctus* de los cuatro vivientes. A esto responden los veinticuatro ancianos, primero con significativos gestos litúrgicos y después con su propia alabanza del tipo *axios ei* ("digno eres"). Entonces se introduce un nuevo problema, el rollo, y un nuevo personaje, el Cordero. Siguiendo la antifona del capítulo 4, en 5:8-9 los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos se unen en nuevos gestos litúrgicos y un nuevo y más extenso "digno eres". Al canto de los veintiocho (5:8) responden antifonalmente millones de millones de ángeles, con una séptuple aclamación ("digno es" 5:11-12), a la que contesta toda la creación con una alabanza, ahora a Dios y al Cordero juntos (5:13). El último y culminante "responso" es un "amén" final de los cuatro vivientes y una última postración litúrgica de los veinticuatro ancianos (5:14). Cada paso del creciente culto es una respuesta antifonal muy coherente y armónica a lo anterior.

La acción litúrgica de los ancianos (4:10) es esencialmente una sola: bajando de sus respectivos tronos se postran ante Dios y colocan sus coronas a los pies del Señor. Todo está coordinado simétricamente alrededor del trono. En el centro del cosmos, el que está sentado en el trono se encuentra rodeado por veinticuatro ancianos que también habían estado en sus tronos, pero ahora se postran en torno al trono. Entre ellos y el trono hay ahora un círculo de veinticuatro coronas a los pies del Soberano Señor.<sup>250</sup>

La acción de colocar sus propias coronas ante el trono correspondía a una práctica conocida en el mundo antiguo como señal de sumisión incondicional

<sup>247</sup> Bratcher (1984:45); Robertson (1933:330; cf. Robertson 1934:972): "cada vez que<sup>1</sup> es cláusula temporal indefinida. El indicativo aquí tiene sentido de asiduidad". Aune (1997:307) niega que signifique acción repetida.

<sup>248</sup> En cambio Beasley-Murray (1974:118), siguiendo a R. H. Charles (1920 1:127), afirma que la acción de los veinticuatro personajes no pertenece a la adoración continua de 4:8 sino que corresponde sólo a crisis especiales (cf. 5:8,14; 11:15-18; 19:4). Sin embargo, el lenguaje de 4:9-11 ("cada vez que") inserta la adoración de los ancianos explícitamente dentro del culto incesante (4:8) de los vivientes.

<sup>249</sup> Esto tiene su base ya en Is 6, donde el *Sanctus* de los serafines avanza entre una voz y otra ("el uno al otro daba voces"), hasta alcanzar un *crescendo* que colma el universo entero de la gloria de Yahvé.

<sup>250</sup> Aquí se demuestra el "como en el cielo" de Mt 6:10. Es dramático imaginar que en determinado momento uno de los veinticuatro decidiera no postrarse, como sucede entre los gobernantes de la tierra. Si uno de ellos se negara a adorar a Dios, no pertenecería a la corte celestial y no sería uno de estos ancianos. Es precisamente esta relación con Dios la que les hace ser lo que son (cf. Barth *ChurchDog* 3/3:469).

a un soberano. Cuando algún rey era conquistado o un rey vasallo señalaba su lealtad al emperador, depositaba su propia corona a los pies de su nuevo soberano (Cerfaux-Cambier 1966:60). Tácito (*Ann* 15.28s.) cuenta que el rey Tiridates de Persia se acercó a la estatua de Nerón y arrojó su diadema real a los pies del emperador. Barclay (1975:193) señala que los ejércitos romanos llevaban consigo una imagen del emperador precisamente para que los monarcas vencidos pudieran arrojar sus coronas ante la figura del soberano romano.<sup>251</sup>

Mientras los cuatro vivientes hablaron de Dios en tercera persona (4:8), los veinticuatro ancianos en su "digno eres" (4:11) cambian a la segunda persona para hablarle directamente a Dios.<sup>252</sup> Los cuatro vivientes habían proclamado la gloria del ser de Dios en su santidad y majestad eternas. Los ancianos lo alaban por la gloria y el poder de sus obras, por ser el Creador del universo (4:11), y ofrecen una doble adoración que resume admirablemente toda la primera mitad de la visión del trono (cap. 4): adoran al ocupante del trono como "Señor y Dios nuestro" y como el Creador del universo.

La adoración de los ancianos en 4:11 toma la forma de "digno eres", desconocida entre los hebreos. Estrictamente ninguna palabra hebrea corresponde al griego *axios* ni al español "digno". La palabra *axios* tampoco tiene importancia en la Septuaginta (Coenen IH:345).<sup>253</sup> En la liturgia hebrea no existía una forma de aclamación "digno eres", en segunda persona singular: la doxología hebrea clásica era "bendito eres" o "Santo santo santo".<sup>254</sup>

En cambio este tipo de aclamación "digno eres" caracterizaba el culto al emperador en tiempos de Domiciano (Bauckham 1993A:138). Por ejemplo, cuando el emperador entraba en Roma en su procesión triunfal, las multitudes gritaban: "tú eres digno (*vere dignus*), señor y dios nuestro" (González Ruiz 1987:113; Lilje 1955:108; Mounce 1977:140). Como señalan Lilje, Mounce y otros, la fórmula de aclamación "digno eres" fue tomada del lenguaje político de la época, para aseverar desafiadamente que Dios y no César es el único que merece alabanza.

La siguiente frase, "Señor y Dios nuestro" (4:11), tampoco tiene claros antecedentes en el Antiguo Testamento ni en la Septuaginta. Este título parece

<sup>251</sup> En *3 En* 18 cada ángel, ante un orden angelical superior, "se despoja de la corona de gloria que está sobre su cabeza y cae sobre su rostro" (18:1-23). En un solo capítulo la frase se repite 34 veces, como un refrán constante de la realidad celestial (DiezM IV:241-244; la obra data probablemente de los siglos 3 o 4 d.C.).

<sup>252</sup> La presencia del *su* enfático en 4:11 b ("porque *tú* creaste todas las cosas") acentúa este tono personal y da a todo el "digno eres" una nota de exclusividad: "tú, y sólo tú, eres digno".

<sup>253</sup> Los pocos textos que en español describen a Dios como "digno" son paráfrasis libres de expresiones hebreas que simplemente dicen "de ser alabado", sin ninguna palabra que signifique "digno".

<sup>254</sup> Cf. "Bendito es/eres" en *1 En* 22.14; 39.9-13; 48.10; 83.11-84.6; "Tú eres Señor" 9.4ss.; "Santo, Santo, Santo" 39.1; "bendije y alabé al Señor" 25.7; 36.4; 81.3; 83.11-84.6; 90.40.

haber sido introducido en el culto imperial por Domiciano, según Suetonio, Marcial y otros.<sup>255</sup> Beasley-Murray (1974:119) comenta al respecto: "La frase ... no aparece en la traducción griega del Antiguo Testamento, pero es una traducción exacta del título, blasfemamente reclamado por el emperador Domiciano, de *Dominus et Deus noster*". Nuevamente el trasfondo, lenguaje e intención de la frase conllevan un claro carácter político. Aun cuando tienen ciertos antecedentes en la fe judía, y expresan verdades bíblicas y cristianas, la formulación exacta de la adoración hace claras referencias a la amenaza imperialista idólatra.

Tampoco era típico de la adoración judía el verbo principal de 4:11: "recibir (*abein*) la gloria, la honra y el poder".<sup>256</sup> En el griego clásico, desde Homero, los dioses recibían ofrendas de sus devotos. Según Platón y Aristófanes los dioses recibían (*lambanó*) gloria (*doxari*) y honra (*timé*), la misma expresión de 4:11,<sup>257</sup> En cambio, el uso de *lambanó* en la Septuaginta es muy infrecuente, y se halla ausente en las formulaciones litúrgicas. En el Nuevo Testamento, *lambanó* aparece junto con *doxa* y *timé* solamente en estas doxologías del Apocalipsis.<sup>258</sup>

Esta segunda doxología repite las dos primeras atribuciones de "gloria" y "honra" (4:9), casi indispensables para toda doxología, y le añade como tercera la de "poder" (*dunamis*-, cf. 7:12; 15:8; 19:1).<sup>259</sup> Este corresponde al tema inicial del capítulo, el trono, y al tema central y final, la creación. El *dunamis* se atribuirá también al Cordero en la doxología de 5:12. La efectiva "toma de poder" de Dios y del Mesías se celebra en 11:15-18 (cf. 12:10; contra la bestia, 13:2; 17:13).

La alabanza de los ancianos concluye explicando la razón por la que "el-sentado-en-el-trono" es digno de toda alabanza: "digno eres ... porque tú creaste todas las cosas" (4:11). Esto resume doxológicamente el tema central del capítulo, la teología de la creación.<sup>260</sup> La frase griega *ta panta* se usaba para lo que hoy (desde el latín) llamamos "el universo". La inclusión del pronombre

<sup>255</sup> Suet, *Dom* 13; González. Ruiz 1987:113; R. H. Charles 1920 1:133; Aune 1997:310s. "Esta frase es la contraparte de la adoración del César en el culto imperial. Aquí se epifresa que Dios, y no el emperador, es el Creador y el Señor de todo" (Kittel VIII: 178).

<sup>256</sup> Bauckham (1993A: 138) y Thompson (1990:58) señalan que tanto *axios* como *lambanó se* usaban en aclamaciones al emperador.

<sup>257</sup> *Doxan*; Platón, *Polit* 290d, etc.; *timé*; Aristófanes, *Thes* 823).

<sup>258</sup> Barth, Delling y otros han insistido en que ni el *dósousin* de 4:9 ni el *labein* de 4:11 deben entenderse en el sentido de que los creyentes pudieran proporcionarle a Dios lo que de suyo le pertenece. La gloria y la honra "son immanentes al ser de Dios" (Delling, Kittel IV:76). Dios las recibe porque son suyas, no porque nosotros se las damos (*ChurchDog* 3/3:468). Sólo podemos adscribirselas porque Dios mismo nos da su Espíritu para reconocerlas. Si falláramos en atribuirselas, la misma creación se las reconocería en nuestro lugar.

<sup>259</sup> Cada complemento aquí aparece con el artículo definido; en 4:9 están sin artículo.

<sup>260</sup> Cf. el arco iris que rodea el trono (4:3; Gn 9:9-16, pacto con la tierra y todo lo que vive) y los cuatro "vivos" que representan "todo lo que respira", la vida creada en su totalidad.

"tú" (*su*) en posición enfática da un sentido de exclusividad: "tú, y sólo tú, creaste el universo, de modo que sólo tú eres digno de adoración".

Esta exclamación, tan rica y hermosa en sus valores doxológicos, abunda también en enseñanzas teológicas: (a) sólo el Creador es digno de adoración; (b) todas las cosas han sido creadas para la adoración (LSplle 1971:104b), para ponerse de rodillas y (como criaturas) arrojar las "coronas" a los pies del ocupante del trono; de hecho, la creación entera y como tal es un cántico de alabanza a su Creador (cf. 5:13); (c) esta relación entre Creador y creación descarta todo concepto dualista y antagónico entre materia y espíritu, cuerpo y alma, o todo "deísmo" (Mounce 1977:140); (d) esta teología de la creación afirma el poder y el derecho del Creador de intervenir en su creación y dentro de la historia, de modo que (e) este Creador, "el que vendrá" (*ho erjomenos*), actuará con todo su poder soberano para rescatar también a su pueblo amenazado y llevar la historia hacia su meta. El Dios de la Creación, Soberano del Universo entero, es el Redentor de su pueblo en todas sus luchas.

La última frase afirma que todo lo que existe ha sido creado por la voluntad de Dios: todo llegó a ser porque el Creador lo quería.<sup>261</sup> Barth lo traduce: "fue creado para tu placer" (*ChurchDog* 2/1:125). Diferentes tradiciones judías enseñaban que todo fue creado para la humanidad (2 Bar 14.18), para Israel o para los justos en Israel (Charles 1920 1:134). Los veinticuatro ancianos proclaman más bien que todo fue creado para Dios y debe servir a los propósitos de su voluntad. La voluntad de Dios es el poder último en el universo. De lo contrario, ni la humanidad ni la Iglesia tendrían esperanza alguna, y todo lo que sigue en el libro del Apocalipsis podría cancelarse.

Según este versículo, todo lo que existe ha sido "deseado" y "diseñado" por Dios conforme a su sabiduría y beneplácito. Eso significa ser "criatura" para las cosas, los animales y sobre todo los humanos. Haber sido creado por la voluntad de Dios es en sí una vocación, un llamado. Nuestra misma creación nos convoca a querer también nosotros todo aquello que Dios mismo ha querido al crearnos, y consagrarnos enteramente para cumplir su voluntad, la razón de nuestra existencia y también de nuestra alabanza.

<sup>261</sup> Sorprende el orden de los dos verbos en esta cláusula: "por tu voluntad (todas las cosas) eran (*ésan*, imperfecto) y fueron creadas (*ektisthésan*, aoristo)". Algunos infieren aquí que todo existía primero en la mente, de Dios (Charles, Swete, Barclay). Ladd (1978:69) y Aune (1997:274) interpretan que la intención del autor era epexeagética: "existen, sí (o "es decir"), fueron creados". Boismard relaciona el versículo con 1 Co 1:28: "las cosas que no eran fueron creadas" (Ford 1975:75; BJ).

*¡MUCHO CUIDADO!*

*¡LA ADORACIÓN PUEDE SER PELIGROSA!*

¡Ningún error más fatal que pensar que la adoración es un placentero pasatiempo espiritual para el deleite sublime del alma! El Apocalipsis nos enseña la asombrosa seriedad, la solemnidad y la peligrosidad de la verdadera adoración. En las categorías de Sóren Kierkegaard, la "adoración" a un nivel meramente estético, por bella que sea, no es más que una blasfemia y una abominación delante del Señor. La verdadera adoración tiene que llevarnos al nivel ético y existencial. Estar delante del Señor de la historia, que está sentado en el trono, significa tener que comprometernos históricamente con su voluntad.

Cuando nos hallamos frente al ocupante del trono, cuando nos hemos arrodillado delante del Señor del universo, se nos transforma nuestra visión de todas las cosas. Es imposible adorar verdaderamente sin comprometernos en el acto con los valores del Reino y la voluntad de aquel que está sentado en el Trono. De lo contrario, no es adoración sino hipocresía. Nuestro Dios es el Señor del universo, de la historia y de todas las naciones: adorarlo es ponernos incondicionalmente a su disposición hasta las últimas consecuencias para ser colaboradores con él en sus propósitos. La adoración y la oración son los actos más revolucionarios que podemos realizar.

La adoración verdadera nunca puede ser históricamente escapista ni políticamente neutral. En las doxologías de estos capítulos, como en todo su libro, Juan de Patmos declara explícitamente y sin titubeos sus opciones ideológicas. Entre alabanza y alabanza van fuertes denuncias de la idolatría del sistema imperialista, y no por eso hay menos adoración sino todo lo contrario, una adoración auténtica. Una adoración espiritualoide y etérea, por muy piadosa que parezca, no tiene nada que ver con aquel que está sentado en el trono y con su Reino de justicia.

Aunque se hallaba prisionero por su fe, Juan de Patmos no tenía miedo, en su adoración como en todo su libro, de declarar su compromiso con el Señor de señores y de denunciar las idolatrías, injusticias y opresiones de su época. Su adoración era un auténtico acto de fe y compromiso a los pies del Señor de la historia. Una adoración de este tipo siempre parecerá subversiva y será peligrosa. En todo su libro Juan está llamando a los fieles a ser consecuentes con su fe y su adoración, aun cuando para unos significaría una muerte segura.

## **2. La visión de! Cordero (5s1-14)**

La gran visión del trono sigue en el capítulo 5 pero con una dimensión totalmente nueva. El capítulo 4 representa el majestuoso y sereno culto

celestial al Creador de todas las cosas que está sentado en el trono. En este capítulo la visión pasa a contemplar el problema de la historia y del pecado, por medio del símbolo del rollo sellado con siete sellos. Entonces aparece dramáticamente el Cordero crucificado y resucitado, y toma el libro de las manos del ocupante del trono. En seguida todo el cielo y todo el universo se unen en doxologías al Cordero y al que está sentado en el trono.

J. Roloff (1987:75) ha señalado que esta segunda parte de la visión del trono (cap. 5) emerge de la primera (cap. 4) como el segundo artículo del Credo procede del primero. Mientras el capítulo anterior describe los ritmos de la adoración incesante de la creación, éste enfoca un evento único y específico dentro de la historia humana. Beasley-Murray (1974:120) y otros han destacado la extraordinaria fuerza dramática y el suspenso de este pasaje, sin paralelo en el Nuevo Testamento. Aunque algunos elementos de esta liturgia celestial pueden haber surgido de los himnos y prácticas cúlitas de las mismas congregaciones, todo viene marcado por la extraordinaria creatividad de Juan.

#### **a. El libro que hizo llorar a Juan (5:1-4)**

**'En la mano derecha del que estaba sentado en el trono vi un rollo escrito por ambos lados y sellado con siete sellos.<sup>2</sup>También vi a un ángel poderoso que proclamaba a gran voz: "¿Quién es digno de romper los sellos y de abrir el rollo?"Pero ni en el cielo ni en la tierra, ni debajo de la tierra, hubo nadie capaz de abrirlo ni de examinar su contenido.<sup>4</sup>Y lloraba yo mucho porque no se había encontrado a nadie que fuera digno de abrir el rollo ni de examinar su contenido.**

Una segunda fase de la visión del trono comienza cuando Juan ve en la diestra del ocupante del trono un rollo con siete sellos. Ese nuevo detalle realiza una transición de las alabanzas al Creador (cap. 4) a las alabanzas del Cordero con que va a terminar este capítulo (5:8-14). A la vez, los sellos van a ser el puente hacia el capítulo 6 y al desenlace de los acontecimientos que ocuparán el resto del libro. En esto vemos nuevamente el genio literario y la estética de Juan de Patmos.

Para Juan ese misterioso libro complica la situación tremendamente. El rollo plantea el problema básico que estará presente en el resto del libro: ¿Tiene sentido la historia? ¿Cómo encontrarlo? ¿Cómo mantener la esperanza bajo las circunstancias aparentemente imposibles de la vida? El Apocalipsis ofrece una respuesta inconfundible, sin tapujos: sólo el Cordero está capacitado para desentrañar la lógica última del proceso histórico. Es más, el Cordero que ha vencido en la cruz y la resurrección es el único que puede salvar la historia

misma, para que no termine en la tragedia que a corto plazo parecía vislumbrarse.

Aunque se han ofrecido diversas interpretaciones de este libro, lo más convincente es entenderlo como un rollo, completamente sellado (cf. Is 29:11), que contiene los acontecimientos venideros que Cristo había prometido mostrarle a Juan (4:1).<sup>262</sup> La evidencia más clara de eso es que al abrir los sellos uno por uno, y después tocar las siete trompetas que constituyen el séptimo sello, se van desatando sucesos catastróficos y salvíficos relacionados con cada sello.<sup>263</sup> Por estar repleto de contenidos se tuvo que escribir la hoja de los dos lados.

Desde un principio este rollo está en la mano poderosa del ocupante del trono: el eterno Creador del universo es el Soberano de todo el proceso histórico. ¡Nuestros tiempos están en buenas manos! Pero nos extraña en seguida ver que paradójicamente no es Dios mismo quien abre los sellos. En cambio, un ángel de muy poderosos pulmones procede a clamar a todos los extremos del universo invitando a quien sea digno de romper los sellos y de abrir el libro. Pero en ningún rincón de la creación se halla alguien que pueda abrirlos. Ante el silencio cósmico, Juan se pone a llorar desconsoladamente.

¿Por qué no puede quedar el libro en la diestra del ocupante del trono y Dios mismo abrir los sellos? Parece ser por su gracia. Si el Dios tres veces santo y justo nos juzgara sin que mediara el Cordero, el juicio sólo podría ser condenatorio. Por eso el Padre ha delegado todo juicio al Hijo (Jn 5:22s., 27). Ahora el que ha de juzgar a la humanidad es el mismo que murió por ellos. El Cordero es el único que podrá ejecutar los decretos y juicios del ocupante del trono. Sin el Cordero, tendríamos que llorar; con el Cordero presente en el escenario, podemos cantar.

## **b. El Cordero que ta vencido (5:5-7)**

<sup>5</sup>Uno de los ancianos me dijo: "¡Deja de llorar, que ya el León de la tribu de Judá, la Raíz de David, ha vencido! Él sí puede abrir el rollo y sus siete sellos."

<sup>f</sup>Entonces vi, en medio de los cuatro seres vivientes y del trono y los ancianos, a un Cordero que estaba de pie y parecía haber sido sacrificado. Tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete

<sup>262</sup> Es lógico entender que el *biblion* de 5:1 tenía forma de rollo y no de códice, cuyo uso se extendió después en la Iglesia. Algunos han intentado explicar de varias maneras ingeniosas cómo podría abrirse una séptima parte de un rollo con la ruptura de cada sello. Pero el simbolismo de Juan es muy flexible. Con la apertura de cada sello suceden acontecimientos históricos y escatológicos que son vistos como precursores del fin (Mr 13:7-8). Curiosamente, después de romper todos los sellos, Juan nunca relata nada de la apertura del libro mismo.

<sup>263</sup> Según *1 En* 81.1-2 y 107.1, Dios tiene un libro en que están escritos los acontecimientos del futuro; se lo conoce también como "las tablas celestiales".

**espíritus de Dios enviados por toda la tierra.<sup>7</sup>Se acercó y recibió el rollo de la mano derecha del que estaba sentado en el trono.**

*i. El anuncio del anciano (5:5)*

Inmediatamente acaece otro viraje muy dramático. Ahora uno de los veinticuatro ancianos se dirige a Juan para anunciarle un mensaje de esperanza: ¡hay noticias de un Mesías vencedor digno de abrir los sellos! En contraste con el ángel poderoso (5:2), que lanzaba su desafío al mundo entero, este anciano le habla directa y personalmente al desconsolado Juan.<sup>264</sup> Su mensaje consolador consiste en dos alusiones a las Escrituras hebreas (Gn 49:9s.; Is 11:1, 10) y una proclama de victoria. Para Juan, en medio de sus sollozos y gemidos, el anciano se vuelve "evangelista" para proclamarle buenas nuevas.<sup>265</sup>

El anciano comparte esta noticia salvífica en el lenguaje más típico del cristianismo primitivo: lenguaje de lucha y de victoria.<sup>266</sup> Ante la derrota que sentía Juan por la absoluta descalificación de todo candidato a romper los sellos, el anciano anuncia que alguien a quien Juan hasta entonces no había visto sí venció y es digno de abrir los sellos. ¡La derrota que expresaba Juan con sus lágrimas era-más bien la del enemigo!

El Nuevo Testamento destaca el sentido de la muerte de Cristo como una victoria aplastante sobre el diablo (Mt 12:29; Jn 12:31), el mundo (Jn 16:33) y los principados y potestades (Col 2:15). Según Hebreos 2:14-15, el diablo mantenía su imperio sobre nosotros por medio de la fuerza opresora del temor de la muerte, pero Jesús con su resurrección nos liberó de ese terrorismo y derrotó a la muerte y a Satanás (2 Ti 1:10).<sup>267</sup> En el enfoque de Romanos 8, el pecado ha dejado a la creación y a la humanidad sujetas al imperio de la vanidad (8:20), pero Cristo ha vencido para liberarnos de esa maldición (8:21;

<sup>264</sup> Es común en la literatura apocalíptica que un ángel sea el intérprete o el guía para el vidente (cf. 17:1; 21:9). Lo extraordinario aquí es que el ángel funciona como un participante de la acción dramática, y que uno de los ancianos consuela a Juan y le anuncia la victoria del Mesías.

<sup>265</sup> Vemos la importancia de esta "proclama evangélica" del anciano cuando tomamos en cuenta que en el cap. 4, con todo lo majestuoso y solemne que es, en ningún momento se habían proclamado las buenas nuevas de la victoria sobre el mal. Otro tema previo, la creación, estaba sobre el tapete. Ahora, después de la desesperada situación inicial, este anciano rompe el silencio y anuncia las buenas nuevas.

<sup>266</sup> Aulen (1970), muestra que lacristología y la soteriología\* del cristianismo primitivo se centran en la muerte y resurrección de Jesús como una victoria sobre Satanás y la muerte.

<sup>267</sup> Cada una de las siete cartas de los caps. 2-3 culmina con gloriosas promesas al vencedor, y en la última Cristo promete: "al que salga vencedor le daré el derecho de sentarse conmigo en mi trono, como también yo vencí y me senté con mi Padre en su trono" (3:21). Es muy impresionante el doble paralelismo: a) entre la victoria de Cristo mismo y la del cristiano victorioso; b) entre la relación Cristo/cristiano y la relación Padre/ Hijo. Los vencedores compartirán el trono de Cristo como éste, habiendo vencido, comparte el trono de su Padre.

cf. 8:2-4). Jesús ha triunfado sobre el milenial enemigo de la humanidad para instaurar definitivamente su Reino de justicia.<sup>268</sup>

Eso lo proclama el anciano por medio de dos títulos mesiánicos muy descriptivos y bien escogidos, derivados de la más auténtica tradición hebrea: el León de Judá y la Raíz de David. Ambos se utilizaban en la literatura judía para describir al esperado Mesías, poderoso y conquistador, que vendría a restaurar el trono de David. Claramente el autor identifica a Jesús de Nazaret como ese Mesías davidico. Al referir precisamente esos títulos a un ser humano, cuya vida terrenal había tenido lugar a principios del mismo siglo, el autor quiere señalar que la tantas veces demorada esperanza mesiánica ya se había realizado en Cristo.

El título "León de la tribu de Judá" (5:5) alude sin duda al discurso de despedida de Jacob ante sus hijos (Gn 49:9-10: "cachorro de León es Judá ... no será quitado el cetro de Judá"). Los leones, que abundaban en Palestina en ciertas épocas, constituían uno de los peligros más grandes para la población. Por eso el león era un símbolo perfectamente natural para la fuerza, a veces hasta feroz (cf. Gn 49:8-9). Además de vincularla a Judá, la figura se utiliza también con referencia a las tribus de Gad y Dan (Dt 33:20-22), a Israel en conjunto (Nm 23:24; 24:9: discursos de Balaam) y a unos reyes davidicos de Judá (Ez 19:2-9; 2 R 23:31-24:17) como también de Faraón (Ez 32:2). A partir de estos textos algunos rabinos (p.ej., Jalqut Schim Gn 49:9) afirmaron que el padre del Mesías sería de Judá y su madre de Dan (StrB 3:801). En *4 Esdras* I 1-12 el Mesías conquistador se describe como un león que vence al águila (Roma); el león ruge feroces denuncias contra el águila, que va perdiendo sus alas y cabeza y al final es quemada.<sup>269</sup> Aparentemente la comunidad de Qumrán también entendía el pasaje de Génesis 49 como una profecía mesiánica.<sup>270</sup>

El segundo título mesiánico en el anuncio del anciano es "Raíz de David" (5:5). La figura del tronco y la raíz unifica el oráculo de Isaías 10:33-11:15. Según Alonso Schókel y Sicre (1980 1:166), y muchos otros comentaristas, el oráculo comienza con 10:33 y la "tala" de 10:33-34 se refiere a la misma Judá: con la muerte en exilio del último rey davidico, la dinastía queda como el tronco de un árbol talado.<sup>271</sup> Desde 11:1 Isaías procede a ofrecer una de las

<sup>268</sup> J. Comblin (1969:151) ve aquí una refutación de la liturgia imperial al César como *semper victor*. Era atrevido afirmar que el victorioso no era el emperador sino Jesús.

<sup>161</sup> Conocido también como *2 Esdras*, este libro parece haber sido compuesto en las últimas décadas del siglo 1 d.C., cerca de la fecha del Apocalipsis (Diez Macho 1:250; Metzger 1957:22 da la misma fecha para los caps. 3-14). Simbolismos similares aparecen en *TLevi* 19.8 (versión armenia) y *1 En* 89.72.

<sup>270</sup> Fragmento "Bendiciones patriarcales", mencionado en J. Comblin (1969:253; Bauckham 1993A: 181).

<sup>271</sup> Kittel VI:986. Según otros autores, el oráculo sobre Judá no comienza sino hasta 11:1, y 10:33s. describen más bien la "tala" (sin esperanza de "retoño") del invasor asirio (10:27-32).

primeras descripciones extensas y detalladas del esperado Mesías.<sup>272</sup> Del árbol caído de la casa davídica "saldrá un vástago (*Jo7eR*; gr *rabdos*) del tronco (*GéZa<sup>y</sup>*, gr *riza*) de Jesé, y un retoño (*NéZeR*; Gr *anthis*) de sus raíces brotará (*tfoReS\**; gr *riza*)" (11:1 BJ). La plenitud del Espíritu de Dios estará sobre este "Retoño" para gobernar con justicia, para destruir a los inicuos (11:2-5) e inaugurar una nueva edad paradisiaca (11:6-9).

Otro oráculo, aparentemente de fecha posterior, anuncia que "la raíz de Jesé" será pendón que buscarán todos los pueblos (11:10, 12), traerá restauración y unidad a Israel (11:11-13) y reinará sobre las naciones (11:14-16). En este oráculo el término "raíz de Jesé" (*S/oReS<sup>d</sup>*) reemplaza la expresión anterior más amplia, "retoño de la raíz" (o del tronco 11:1) y se utiliza como término técnico o título del esperado Mesías. La figura del "brote" o "vástago" expresa dramáticamente una esperanza paradójica por la que Dios saca vida (el retoño) de la muerte (el tronco; cf. Job 14:7-9; Is 6:13; 53:2).<sup>273</sup> Implícitamente, simboliza la resurrección.

Más de un siglo después de Isaías, Jeremías retoma el tema del "retoño" (*ZeMaJ*, cf. Is 4:2). Ahora, frente a la cruel realidad del exilio, Jeremías describe el regreso del remanente (23:1) y la futura restauración de Jerusalén (33:1). Aún más que en Isaías 11 y bajo peores circunstancias Jeremías expresa con la figura del "retoño" la manera en que Dios transforma la ruina en esperanza trascendente, superior aun a la "normalidad" del "bienestar" relativo de antes. En Jeremías la analogía botánica del pimpollo salido del tronco se acentúa más claramente por el uso del sustantivo *ZeMaJ* (23:5; 33:15, reforzado en 33:15 por el hifil del verbo cognado *ZáMaJ*, "causar a brotar un brote"). La promesa de 33:15-18, que parece ser posterior y falta en la Septuaginta, asegura que siempre habrá reyes davídicos juntos con sacerdotes levitas (33:17s.), y da gran importancia a la ciudad de Jerusalén.<sup>274</sup>

Otro cambio muy significativo aparece cuando la Septuaginta traduce "retoño" (*ZeMaJ*) en Jeremías 23:5 por la palabra griega *anatolé*.<sup>275</sup> Da la casualidad que la Septuaginta usaba *anatolé* para traducir dos verbos hebreos de sentido muy distinto: *ZáMaJ* (brotar, hacer brotar; Jer 23:5; Zac 3:8; 6:12) y *ZáRaJ* (surgir, subir). Así llegó a significar también "oriente" (Mt 2:1; Ap 7:2) y "aurora" (Le 1:78) como títulos mesiánicos. Como tal se relaciona con

<sup>272</sup> Por otra parte, algunos autores aplican este pasaje al remanente fiel y no al Mesías personal. En Is. 4:2 el "renuevo" (*ZeMaJ*) es claramente el remanente (*SnJer*:269). Is 4:2 también habla de "los sobrevivientes" (*PáLéTaT*), probablemente el remanente fiel.

<sup>273</sup> "La raíz es la esperanza de un nuevo comienzo después de una catástrofe" (Kittel VL986). Sólo cuando se arrancan las raíces totalmente, no queda esperanza (Ez 17:9; Mal 4:1).

<sup>274</sup> Jer 23:6 hace un juego con el nombre del rey Sedequías (*ZiDeQiyáHú*, Yavé es mi justicia) y la denominación que se le asigna al Retoño, *YHWHZiDeqéNú* (Yavé, justicia nuestra). En 33:16 ese mismo título se aplica a la ciudad de Jerusalén.

<sup>275</sup> La LXX de Zac 3:8; 6:12 usa también *anatolé* para traducir *ZeMaJ*. *Anatolé* en griego también significa "Oriente" (Jer 31:40), por lo que "Anatolia" era otro nombre de Asia Menor.

la "estrella de la mañana" (Ap 2:28), una designación mesiánica vinculada también con el bloque lingüístico de *ZeMaJ* (retoño).

Más adelante, con el primer retorno del exilio, el profeta Zacarías (520 a.C.) vuelve al tema del "Germen" o Retoño. Este libro presenta el lenguaje de "Retoño" en dos de sus visiones más importantes: la investidura simbólica de Josué como sumo sacerdote (3:1-10) y la coronación simbólica de Zorobabel como Rey cuasi-mesiánico (6:9-15).<sup>276</sup> Como en Jeremías 23:6 y 33:15, el término hebreo es *ZeMaJ*, traducido en la Septuaginta como *anatolé*. Aquí este lenguaje ha llegado a ser una terminología claramente mesiánica. Toda la veta de este pensamiento mesiánico en el Antiguo Testamento culmina muy bellamente en la expresión poética de Zacarías 6:12: "Este es aquel cuyo nombre es Renuevo, pues echará renuevos de sus raíces,<sup>277</sup> y reconstruirá el templo del Señor".

Esa estrofa lírica capta no sólo la esperanza escatológica iniciada por Isaías y el perfil mesiánico del Retoño, sino también la teología de la vida implícita en dicha figura.<sup>278</sup>

Esta doctrina mesiánica reaparece en algunos de los Testamentos de los Patriarcas, especialmente en el TJudá 24 (con posibles interpolaciones cristianas):

Después de esto se levantará en paz un astro de la estirpe de Jacob [y surgirá un hombre de mi semilla como sol justo, caminando junto con los hijos de los hombres en humildad y justicia (cf. Is 11:3-4)... Los ciclos se abrirán sobre él para verter las bendiciones del Espíritu del Padre Santo (cf. Is 11:2). El mismo derramará también el espíritu de gracia sobre vosotros ... Este es el retoño del Dios Altísimo y la fuente misma para vida de todo ser humano]. Brillará entonces el cetro de mi reino (cf. Gn 49:9s.), y de vuestra raíz nacerá un tallo. En él surgirá un báculo justo para los gentiles (cf. "vara", Is 11:1), para hacer justicia y salvar a cuantos invoquen al Señor.<sup>279</sup>

<sup>276</sup> Nuestro actual texto de Zac 6:9-15 lo presenta como coronación de Josué, pero argumentos textuales e históricos favorecen claramente la referencia a Zorobabel, con el sacerdote Josué a su lado (6:13). A él, y no a Josué, se lo llamó a construir el templo (6:12-13). Pero en su proyección escatológica, el pasaje mira hacia un futuro que va mucho más allá de Zorobabel. De hecho, hasta en el Apocalipsis, a Josué y a Zorobabel se los ve como prototipos del Mesías escatológico (11:4).

<sup>277</sup> Literalmente: "hay germinación".

<sup>278</sup> También en Qumrán estos mismos simbolismos eran títulos mesiánicos: el Retoño en 4QFlor 1.1 Is. (GarcíaM 1994:136); 4Q252 (4QGenPesh) 5.3s. (GarcíaM 215); 4Q285 7.1-4 (GarcíaM 124); 4QpIsa" FragD (GarcíaM 186; Aune 1997); el león en IQSb 5.20-29 (Vermes 1995:270; con una referencia también a Is 11:4); "4Q Bendiciones patriarcales": Comblin (1969:253); Bauckham (1993A: 181).

<sup>279</sup> Hemos agregado las referencias bíblicas entre paréntesis al texto de DiezM (V:86s.) para señalar los paralelos con los pasajes analizados anteriormente. DiezM (V:20) le asigna la fecha de 200-174 a.C.

Diez Macho aclara que los Testamentos de los Patriarcas destacan fuertemente la primacía de Leví y Judá (5.14) sobre los demás hijos de Jacob. Así el Mesías será guerrero de la tribu de Judá y sacerdote de la de Leví (5.21).

Esta tradición del guerrero davídico se hace aún más explícita en un escrito judío con fecha aproximada de 60 a.C., el Salmo 17 de los Salmos de Salomón.<sup>280</sup> Estos salmos fueron escritos por un partidario de los fariseos contra los hasmoneos, que en esa época gobernaban con el apoyo de los saduceos y del poder romano. El autor de este salmo describe con detalle a un Mesías militante y conquistador (17.4, 15, 21). Sin usar ninguno de los términos que pueden traducirse "retoño", el pasaje insiste en la ascendencia davídica del esperado Mesías, en contraste con los hasmoneos que gobernaban, "a los que Dios no ha prometido nada" (17.5) y cuya posteridad Dios borrará de la tierra (17.7-9). Según este pasaje, al establecer su Reino el Mesías expulsará a los gentiles opresores de la tierra y levantará a Israel como nuevo poderío imperial.

Otra fuente judía que, aunque mucho más tardía, bien podría conservar tradiciones que se remontarían hasta tiempos de Juan de Patmos, es el rabino Tanchuma del siglo 4 d.C. Este no sólo junta los mismos dos títulos y los mismos pasajes veterotestamentarios, sino que también los interpreta en sentido claramente mesiánico: "¿Por qué te alabarán tus hermanos (a Judá; Gn 49:8) ... Porque el Mesías saldrá de ti, quien redimirá a Israel, como dice: una raíz saldrá del tronco de Isaí..." (Is 11:1).<sup>281</sup>

Suponiendo que ya circulara alguna tradición parecida en tiempos del Apocalipsis (lo cual no es improbable), el anciano de 5:5 estaría diciéndole a Juan muy claramente que Jesucristo es, en toda la extensión de la palabra, el esperado Mesías davídico que había venido a vencer a sus enemigos y a liberar a su pueblo de la opresión.

Según el Nuevo Testamento toda esta rica tradición judaica y mesiánica alcanza su cumplimiento en Jesús de Nazaret. Las genealogías de Jesús señalan su ascendencia desde David, hijo de Isaí (Mt 1:5s., 17, 20; Le 3:32). El ángel Gabriel anuncia a María que su hijo recibirá de Dios "el trono de su padre David" (Le 1:32), y Zacarías profetizó por el Espíritu que Dios levantaría "un poderoso Salvador en la casa de David su siervo" (1:69). José fue con María a Belén porque "era descendiente del rey David" (Le 2:4, 11). "Hijo de David" es uno de los títulos más comunes para Jesús en los sinópticos (Mt 9:27; 12:23; 15:22; 20:30s.; 21:9, 15; Mr 10:47s.; Le 3:32; 18:38s.). Los tres sinópticos incluyen una polémica de Jesús con los fariseos sobre la procedencia davídica del Mesías (Mt 22:42-45; Mr 12:35; Le 20:41s., 44; cf. Jn 7:42). En la versión

<sup>280</sup> DíezM 1:12; todo indica que su pensamiento era familiar a Juan de Patmos.

<sup>281</sup> *Tanch B*, citado en StrB 111:801; cf StrB 1:28.

de Marcos de la entrada triunfal la multitud exclama: "Bendito el reino que viene, de nuestro padre David" (Mr 11:10 BJ).<sup>282</sup>

En el relato del sermón de Pentecostés, Pedro presenta a Jesús como uno mayor que David y como el Señor (Hch 2:24, 29, 34).<sup>283</sup> En su sermón en Antioquia de Pisidia (Hch 13:22s., 34-36), Pablo asocia el linaje davídico del Mesías Jesús con su resurrección y deidad. En Romanos también destaca que Jesús "según la naturaleza humana era descendiente de David" (1:3)<sup>284</sup>. Al final del mismo libro Pablo cita precisamente la promesa de Isaías 11:10 para demostrar que Jesús, como "la raíz de Isaí", es la esperanza salvífica también para los gentiles (Ro 15:12).

Con todo este trasfondo histórico podemos entender más claramente la respuesta del anciano al llanto de Juan. El profeta llora porque ignora el secreto que aparentemente conoce la corte celestial: ¡Cristo ha vencido ya!<sup>285</sup> Hasta el momento Juan no ha visto nada nuevo, pero ha oído el mensaje en el lenguaje clásico del mesianismo militante de la escatología política del judaísmo. La descripción corresponde básicamente a la expectativa mesiánica con que Lucas también introduce su evangelio (Le 1-2).<sup>nb</sup>

Jesús es digno porque como Raíz de David cumple cabalmente la misión vencedora del Mesías prometido por Dios y esperado por Israel. El mensaje del anciano se limita a dar dos descripciones metafóricas del Mesías de carácter profundamente judío y casi sin sentido fuera del ámbito hebreo: León de Judá y Raíz de David. Ambas metáforas dan gran importancia al origen davídico de Jesús. El anciano no utiliza los títulos más universales, como Rey, *panlokrotór*, soberano, etc. Más bien nos da a entender que Cristo ha cumplido toda la promesa divina a Israel y por eso es digno de abrir los sellos.

No debe pasar inadvertido el marcado significado histórico-político de esta declaración del anciano, quien describe al Mesías con el verbo esencialmente militar de "vencer, triunfar", en la tradición del Rey davídico militante y vencedor como lo fue también David mismo. Además los pasajes bíblicos de

<sup>282</sup> Mi 21:9 reza: "¡Hosanna al Hijo de David! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor". La versión de Lucas no menciona a David.

<sup>281</sup> Cf. el argumento parecido en Mt 22:42-45; Me 12:35; Le 20:41s., 44.

<sup>284</sup> 2 Ti 2:8 también, de manera similar a Ro 1:3, habla de "Jesucristo, descendiente de David, levantado de entre los muertos. Este es mi evangelio...".

<sup>215</sup> Uno de los ancianos, y no un ángel, le anuncia a Juan la victoria del León de Judá. Habla como conocedor de la teología del Antiguo Testamento. El pasaje hace pensar que el anciano representa a toda la corte celestial.

<sup>286</sup> Es evidente que Lucas incluye estos pasajes, impregnados de una expectativa mesiánica tan terrenal y política, con toda la intención de que sirvan de introducción a su propia cristología. De hecho, los énfasis de este prólogo lucano (los pobres, la mujer, los marginados) van a ser subrayados por el autor en el desarrollo de su Evangelio. Nada indica que Lucas introdujera estos pasajes como contraste que él contrapusiera al cumplimiento en Jesucristo. En el Apocalipsis también la cristología del Cordero se fundamenta sobre la del León vencedor, y nunca cancela ni neutraliza esta tensión dialéctica cristológica.

que se derivan los dos títulos (León, Raíz), como también la literatura judía que los desarrolló posteriormente, destacan casi exclusivamente el papel liberador histórico y nacional del Mesías.<sup>287</sup> Comblin (1969:151) clasifica el pasaje en su aspecto formal como una "liturgia política" que denuncia y refuta el *semper victor* de los emperadores.<sup>288</sup> Muchos comentaristas han señalado que el pasaje tiene el formato de la investidura de un rey oriental: la exaltación (5:5), el traspaso de poder (5:6-7) y la presentación del nuevo soberano para el homenaje de sus súbditos (5:8-14).<sup>289</sup> Por eso al tomar el libro y abrir sus sellos el Cordero recibe potestad de encaminar todo el futuro hacia su Reino. Su muerte y su resurrección serán la clave secreta del sentido de toda la historia.

Detrás de estos dos títulos está muy presente la teología bíblica del Reino de Dios. La importantísima verdad de nuestra salvación personal y el perdón de nuestros pecados se fundamentan en un hecho decisivo: Cristo ha vencido, es el Señor de la historia y trae un Reino de amor y justicia. Como bien señala Ladd:

...la esperanza bíblica no es sólo de salvación espiritual, la salvación del individuo de su culpa y su pecado. En tanto que la salvación individual está incluida, el énfasis principal está en la salvación del pueblo de Dios como una sociedad que mora en la tierra y cuya liberación de todos los males, espirituales, sociales, políticos y físicos ... Is 1 1:9s. (1978:75)

Por eso Caird (1966:87) señala que Juan de Patmos no se preocupa sólo por el destino individual de los mártires sino por "algo infinitamente más grande: la vindicación de su fe en el propósito de Dios revelado en Jesucristo".<sup>290</sup>

#### *j*. JAI visión (leí Cordero (5:6-7))

Habiendo escuchado tales palabras de esperanza pronunciadas por el anciano y luego de haber estado viendo el círculo exterior de los ancianos, Juan vuelve la cara para mirar de nuevo hacia el Trono (5:6). Lógicamente hubiera esperado ver al mencionado León, pero cuál habrá sido su sorpresa al encontrar

<sup>287</sup> Según Foulkes (1989:64), estos títulos "aun huelen a militarismo". Dodd señala (1963:61), un poco irónicamente, que los autores cristianos tuvieron la delicadeza de omitir la frase más violenta de Is 11: "con el espíritu de sus labios matará al impío" (Is 11:4, pero cf. Ap 11:4).

<sup>288</sup> E. Schillebeeckx (1982:563) ve en este pasaje "una acerba crítica religiosa del poder absoluto y arbitrario del emperador" y señala que el *Caesar victor* romano quedará sometido al *Christus Victor* (Jn 16:33).

<sup>289</sup> Roloff 1993:75; Comblin 1969:117s. Para Aune (1997:332-338), es más bien la investidura real de Cristo.

<sup>290</sup> Según Yarbro Collins (1984:143), el uso de estos títulos muestra que el círculo de Juan esperaba un Reino que sería "un asunto político para la persona integral" y que "el orden social, económico y político tendría que ser cambiado rápidamente y drásticamente". Eso significaba que la voluntad de Dios "tiene que ser manifestada en formas políticas concretas" de modo que "reconocer el reinado de Dios era incompatible con la sumisión a Roma."

algo totalmente distinto: ¡un Cordero!<sup>291</sup> Es uno de los momentos más dramáticos y geniales en todo el libro. La repentina sustitución de un símbolo por otro muy distinto (un león por un cordero) impacta profundamente al lector quien de inmediato comienza a intuir una serie de verdades cristianas.<sup>292</sup>

En marcado contraste con los títulos anteriores de "León" y "Raíz", el término "Cordero" no aparece en el judaísmo como designación mesiánica.<sup>293</sup> Mientras los dos títulos de 5:5, "León de la tribu de Judá" y "Raíz de David", son de la más pura estirpe judía, cuando de repente aparece el Cordero inmolado pasamos a un lenguaje del cristianismo primitivo que no había figurado en el mesianismo judío.<sup>294</sup> De aquí en adelante la figura del Cordero será la designación más frecuente, típica y significativa para Jesús en el Apocalipsis.<sup>295</sup>

El término "Cordero" aquí es mucho más que un simbolismo abstracto de un animalito manso e inocente: es la relectura cristológica de un recuerdo histórico. En el trasfondo de la figura del Cordero, igual que en el Apocalipsis en general, predomina el paradigma del Exodo. Comblin (1969:54) ha señalado cómo el autor del Apocalipsis "presta particular atención a las profecías de Isaías que utilizan la tipología del Exodo", interpretando los acontecimientos del Exodo en los términos del nuevo Exodo que anunció el profeta.<sup>296</sup> Para Comblin Juan superpone específicamente el Cordero pascual sobre la figura del siervo/cordero de Isaías 53:7. Jacques Ellul (1977:119) insiste con razón en que todo el Apocalipsis tiene que leerse a la luz de la Pascua. Y como el Cordero pascual abre los sellos de la historia, entonces "la historia puede leerse

14 lenguaje del inicio de 5:6 hace difícil entender exactamente dónde se ubicaba el Cordero en la visión de Juan, pero deja sin duda que el Cordero entró a ocupar el centro del escenario. Puesto que en seguida el Cordero va a acercarse al trono y tomar el libro, es razonable suponer que Juan lo vio primero entre el círculo interior (trono y vivientes) y el círculo exterior (ancianos). De ahí, ante la vista de Juan, avanza solemnemente al trono a recibir del ocupante del trono el libro que simboliza su señorío sobre la historia.

<sup>292</sup> Thompson (1990:59) comenta aquí que el león no sólo se acuesta con el cordero: ¡se hace cordero! Así, el lenguaje político del poder se une con el lenguaje religioso del sacrificio. El ocupante del trono es *axios* porque (*hoti*) ha creado todo; el Cordero es *axios* porque (*hoti*) ha muerto. Por eso, según Thompson, el libro sellado es un libro cristiano.

<sup>293</sup> José Comblin (1969:44): "no tenemos ningún indicio de que el Cordero fuera un título mesiánico conocido en el judaísmo". Comblin dedica el primer capítulo de su libro a "El Cordero, Siervo de Dios" (39-77). Cf. Ladd 1978:76; Roloff 1993:79; Bauckham (1993A:183) y Aune (1997:353,369) demuestran que *TJosé* 19.8 tampoco es una excepción.

<sup>294</sup> Comblin (1969:39-60) y otros encuentran el origen de la imagen "Cordero" en el concepto global de "Siervo" (39:42). Según Comblin la cristología del Cordero, especialmente juanina, surge de la confluencia de tres vetas: el Siervo Sufriente de Is 53:7, el cordero pascual del éxodo y el "cordero pastor" de Ez 34:37 (1969:58). Tanto Comblin (40-41) como J. Jeremías (Kittel 1:339) sugieren que este proceso interpretativo comenzó con Jesús mismo. Roloff (1993:78-79) cree que la imagen se desarrolló en el contexto litúrgico de la Santa Cena, a partir de la figura del cordero pascual.

<sup>295</sup> "Cordero" se usa 28 veces, mientras que Cristo sólo siete (Roloff 1993:78)

<sup>296</sup> Comblin hace referencia especial al milagro del agua (Ap 7:16s.) y el título "Primero y Ultimo" como versión isaiana del "Yo soy" (1969:54-55).

sólo a la luz de esta liberación [el Exodo]. No tiene otro sentido [la historia] que la libertad final de la humanidad".

A pesar del dramático contraste entre el león (5:5) y el cordero (5:6), nos equivocáramos si pensáramos que Jesús es "cordero" por ser débil o servil. ¡Todo lo contrario! Este cordero juzga con ira a sus enemigos (Ap 6:16s; cf. 14:10). Va a la cabeza de su pueblo (19:17; cf. 7:17) para hacer la guerra a los impíos y vencerlos (17:14; 19:11-20). Tiene en sus manos el libro del acontecer histórico (5:7) y a él le pertenece "el libro de la vida" (13:8; 21:27). Es Rey de reyes y Señor de señores (19:16). ¡Qué Cordero más impresionante!

El Cordero no es menos fuerte y vencedor que el León, pero la nueva y sorprendente figura nos aclara *cómo* aquél vence de una manera que no corresponde exactamente con su imagen. El poder vencedor del anunciado León de Judá no es simplemente la omnipotencia divina del Señor sino el poder totalmente paradójico de la cruz (I Co 1:18-25). No venció desde alguna "prepotencia", sino desde la mayor "im-potencia", la mayor vulnerabilidad y aun la aparente derrota más vergonzosa.<sup>297</sup> Como Cordero inmolado, como amor que persistió hasta las últimas consecuencias para redimirnos, el Cordero es digno de abrir las páginas selladas de la historia y del futuro. Sin embargo, no por eso es un Cordero blando, manso y pasivo. Sigue siendo el Cordero de cuya ira huyen los reyes y los generales de la tierra (6:15-17) y que aplastará a la bestia en batalla frontal (19:11-20).

Después del primer contraste entre el esperado León y el Cordero que aparece, la figura de este último trae una segunda sorpresa. Por una parte, al observar al Cordero Juan nota claramente que había sido degollado, pues lleva sobre su cuello las claras marcas del cuchillo sacrificial (Jn 20:27).<sup>298</sup> Pero por otra parte está en una posición totalmente inusitada para un cordero degollado: ¡alzado, de pie! Ningún cordero inmolado antes había sobrevivido a su propio sacrificio, y mucho menos "de pie". Jesús no sólo ha resucitado sino que se levanta *post mortem* erguido en dignidad y poder.

El Cordero se describe como un animal que parece "haber sido sacrificado" (participio perfecto) que también "estaba de pie" (participio perfecto). Puede notarse un paralelo con la doxología introductoria de 1:4-8:

<sup>297</sup> Ellul (1977:117-121) señala que el Cordero Vencedores lo opuesto de los dioses de poder, como Júpiter o Saturno (117). Por la misma razón Karl Barth decía que la máxima expresión de la omnipotencia de Dios fue precisamente la cruz. Según Ellul (120), "la libertad atestiguada por el Cordero pascual como sentido de la historia no es producto de la acumulación de fuerzas humanas sino ... la misteriosa inserción del No-poder de Dios" dentro de la historia.

<sup>298</sup> El verbo *sfazó* significa literalmente "cortarle el cuello", degollar, inmolar (cf Is 53:7). Se usa para hablar de la muerte de Cristo (sólo en Ap 5:6, 9, 12; 13:8) y de los mártires cristianos (6:9; 18:24). La correlación de la muerte de Cristo con la de los mártires cristianos es característica en el Apocalipsis.

:5 "testigo fiel"	5:6 "parecía haber sido sacrificado"
:5 "el primogénito de la resurrección"	5:6 "de pie"
5 "soberano de los reyes de la tierra"	5:6 "siete cuernos y siete ojos"

El "cuerno" es un símbolo común en la Biblia para representar la fuerza, el honor, el reinado o la dinastía.<sup>299</sup> La frase expresa figuradamente el poder omnímodo que reclamó el Resucitado cuando dijo "se me ha dado toda autoridad (*exousía*) en el cielo y en la tierra" (Mt 28:18). El ojo es un símbolo natural para la percepción y el conocimiento, y siete ojos ilustran el conocimiento pleno (Pr 15:3; 5:21; Job 34:21; Jer 16:17; 32:19). De la misma manera que el Cordero Resucitado posee todo poder, también lo sabe todo (cf. Jn 21:17, "tú lo sabes todo").<sup>300</sup> En otros pasajes el "ojo" de Yahvé significa su tierno cuidado sobre los suyos (Sal 33:18; 34:15; *Eclo* 15.19; 1 P 3:12; cf. Dt 11:12) y sobre la tierra (Sal 66:7; Job 36:7).<sup>301</sup>

Es importante entender que detrás de todas las referencias del Apocalipsis a los "siete espíritus" está la alusión decisiva a Zacarías:

I le aquí que voy a traer a mi siervo "Germen". Pues ved la piedra que yo pongo delante de Josué; cu esta única piedra hay siete ojos; yo mismo grabaré su inscripción ... (3:8b-9 BJ)<sup>302</sup>

Estas siete [lámparas] son los ojos de Yahvé, que recorren toda la tierra (4:10 VRV; DHH).<sup>303</sup>

A pesar de ciertos detalles difíciles, el mensaje de la visión de Zacarías parece claro. La misión de Josué y Zorobabel (y del Mesías prometido) no se

Poder: Dt 33:17; 1 S 2:10 BJ; 1 R 22:11; honor: Sal 18:2 BJ; 89:17-19 BJ; 112:9 BJ; 132:17 BJ; 148:14 BJ; reinos poderosos: Zac 1:18; Dn 7:7, 20-22; 8:1-14; / *En* 90.9. El arte oriental representaba a deidades y guerreros con cascos provistos de siete cuernos (Salguero 1965:375; Bartina 1967:678).

<sup>TM</sup> Los muchos ojos de los cuatro vivientes (que numéricamente son más que los del Cordero, pero simbólica y teológicamente infinitamente menos) también expresan percepción y conocimiento, vigilancia y cuidado.

<sup>301</sup> En el pensamiento hebreo que yacc detrás de esta frase (Zac 3:9; 4:10), el ojo, igual que otros órganos, actúa casi independientemente y de manera personificada con sus propias cualidades morales o psicológicas (cf. Mt 5:29; 6:22-23). Más que un receptor pasivo, se concebía el ojo como una lámpara que iluminaba los objetos (Comblin 1969:64). Cf. Thompson (1990:49); Bauckham (1993A:164).

<sup>302</sup> BJ y muchos otros afirman que la "piedra" es el templo que Zorobabel estaba llamado a reconstruir. La inscripción divina todavía no se ha grabado en ella, porque la construcción del templo no ha concluido.

<sup>303</sup> Con esta visión nocturna de Zacarías puede compararse el segundo Cántico del Siervo Sufriente: el *eBeD YHWH* será luz para las naciones, iluminando al mundo entero con su salvación por medio del Espíritu que le será dado (Is 49:6; cf. 42:1; 61:1).

habrá de realizar ni por fuerza ni por ejércitos sino por el Espíritu de Yahvé (4:2), simbolizado aquí por los ojos del Señor en su constante correr por lo ancho del mundo (4:10; cf. 2 Cr 16:9 BJ: "los ojos de Yahvéh recorren toda la tierra, para fortalecer a los que tienen corazón entero para con él"). La figura de los ojos asegura a Zacarías que Yahvé está al punto de actuar "para mostrar su poder" (2 Cr 16:9, RVR) en el mundo entero.

Comblin (1969:256-259) especifica que este lenguaje se refiere al Espíritu del poder de la creación, de la vida y de la historia. Ahora, según el vidente de Patmos, ese poder prometido actúa en Jesucristo. A través de él el poder de los "siete ojos" corre por el universo, iluminando a todas las naciones e impulsando una nueva y consumada creación. Como el prometido Espíritu iba a reunir al pueblo disperso de Israel, ahora recorre todo el orbe (también por medio de los nuevos profetas-testigos que siguen al Cordero, congregando al nuevo pueblo de Dios.

Cuando Juan ha observado bien este descomunal Cordero, pasa otra cosa insólita: ¡el Cordero se atreve a acercarse al trono sin ser llamado ni esperar autorización! En la antigüedad, por muchas razones obvias, el acceso al rey estaba celosamente vigilado. Ester, por ejemplo, sabía el peligro de muerte que corría al entrar ante su propio esposo (Est 4:1).<sup>304</sup> Pero aquí las sorpresas van acumulándose una sobre otra: el Cordero no sólo se acerca al trono sino que extiende la mano para tomar el tan importante libro. Hubiéramos esperado el más solemne castigo o al menos una severa amonestación al tan atrevido Cordero. Pero va a pasar todo lo contrario: ¡el Cordero va a ser adorado, en la mismísima presencia del ocupante del trono!

Con un solo paso el Cordero viene a ocupar el centro de todo el escenario y de hecho del universo.<sup>305</sup> Con este paso todo se hace nuevo para la humanidad; ¡éste sí fue "un gran paso para la humanidad"! Al tomar el rollo, el Cordero queda autorizado a ejecutar todos los decretos y juicios en él inscritos. El Cordero se revela como Señor soberano de la historia y del futuro.

Ese paso hacia el trono, además de ser una prueba más de que el Cordero degollado realmente ha resucitado, vive y es digno de abrir los sellos, comienza a indicar algo nuevo, que la descripción anterior aun no había revelado, pero que la adoración siguiente va a dejar más allá de toda duda: ¡el Cordero es Dios!

<sup>304</sup> Cf. / *En* 14.21: "no hay quien se le acerque de los que están a su alrededor".

<sup>305</sup> Puede compararse el hermoso cuadro de Juan van Eyck, "La adoración del Cordero", donde el Sacrificado y Resucitado ocupa el centro absoluto de todo el cosmos y todo lo demás está ubicado simétricamente alrededor de él.

### LA CRUZ: LA POTENCIA DE LA IMPOTENCIA

Hemos visto que Apocalipsis 4-5 plantea toda una teología del poder. El símbolo del trono ya nos anuncia que se va a hablar del mando y de la autoridad. Los veinticuatro tronos amplían el cuadro para incluir todo el poder delegado y secundario en tomo al poder divino. El gesto elocuente de los ancianos (postrarse ante Dios y colocar sus coronas alrededor del trono) nos habla de la debida actitud de los que ejercen el poder, frente al ideal de los propósitos divinos y del Reino de Dios como utopía política.

La figura del rollo en la mano derecha del Todopoderoso "aterriza" el tema al nivel de las realidades históricas, para plantear angustiosamente el problema del poder en medio de las situaciones humanas y frente a las realidades que vivían diariamente las congregaciones de Asia Menor. La figura del Cordero pretende plantear la única solución posible al problema: ni el ángel poderoso ni cualquiera de los "principados y potestades" del cielo y de la tierra era capaz de abrir el rollo. El "León de la tribu de Judá" sí pudo, pero sólo como Cordero pascual sacrificado. Sólo el Crucificado es digno de tomar el poder y abrir los sellos del futuro.

Es humano desear el poder. Suponemos intuitivamente que la historia es el juego vectorial de diversas fuerzas y que al final el poder que sea mayor habrá de vencer. Nos consideramos "realistas" al creer que "la fuerza da el derecho", o si no da el derecho, de todos modos da el éxito. Pero las Escrituras plantean un concepto totalmente distinto del poder eficaz.

Aunque los títulos mesiánicos que pregona el anciano y el verbo "vencer" (5:5) hacen pensar a primer vista en una conquista por la fuerza o la prepotencia, la sorprendente figura del Cordero inmediatamente echa por tierra tal expectativa. El Cordero ha vencido y es digno, no a pesar de su aparente fracaso y su humillante muerte, sino precisamente a causa de ello. Es digno porque fue inmolado. Su "fracaso" (aparente) fue su "éxito" (real).

Es difícil imaginar una figura más patéticamente débil que un cordero al punto de ser inmolado, tan impotente e indefenso como un crucificado. Como señala Ellul, el Cristo crucificado aparece como "el despojado, el aniquilado, el más débil de todos los hombres" (1977:1 17-120). El Cordero representa "el no poder, la no resistencia a la muerte". Pero el evangelio nos avisa que precisamente la "inserción misteriosa del no poder de Dios" en la historia es "la victoria que vence al mundo" (1 Jn 5:4), desde la total vulnerabilidad de la cruz.

La cruz trastorna todos nuestros conceptos de poder, eficacia y éxito. Pero lo que es locura para los sabios y escándalo para los religiosos, es "el poder de Dios y la sabiduría de Dios" (1 Co 1:23-24). "Por tanto —escribe Pablo en su teología de la cruz— gustosamente haré más bien alarde de mis

debilidades, para que permanezca sobre mí el poder de Cristo ... porque cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Co 12:9-10).

El Señor concluyó cada carta de Apocalipsis 2 y 3 con una promesa al vencedor (p. ej., 2:7, 11). Esos mártires de la fe, fieles hasta la muerte, parecían totalmente desarmados ante el imponente poderío romano. Pero son los que "siguen al Cordero dondequiera que va", y su muerte era su participación en la poderosa victoria del Cordero inmolado (12:11). A través de los que son fieles hasta la muerte, la victoria de la cruz vence nuevamente a las fuerzas del mal.

La misma verdad va a dramatizarse con fuerza abrumadora en la parábola de los dos testigos (Ap 11:3-12). Mientras ellos ejercían sus extraordinarios poderes de apagar la lluvia, convertir los ríos en sangre y destruir a todos sus enemigos con el fuego de sus bocas (1 1:4-6), no lograron más que enfurecer a la gente (11:10). Pero cuando habían sido crucificados y resucitados con Cristo, muchos dieron gloria al Dios del cielo (11:13). Cuando eran fuertes, lanzando fuego por la boca, eran débiles; cuando murieron con Cristo manifestaron el poder de la resurrección de Jesucristo, siendo partícipes de sus padecimientos (Fil 3:10). Su victoria no nació de la prepotencia de sus dones espectaculares, sino de la humillación y aparente derrota que les trajo su vulnerable im-potencia al morir con Cristo y por Cristo.

### **c. El Cordero transforma el llanto en canto (5:8-14)**

La reacción al atrevido acto del Cordero (5:7) trae otra gran sorpresa: ¡los vivientes y los ancianos, que ya venían adorando día y noche al ocupante del trono, ahora sin demora se arrodillan ante el Cordero! De repente el Cordero está rodeado de veintiocho seres postrados a sus pies (5:8s.). Desde ese momento comienza todo un concierto himnico que seguirá en *crescendo* hasta alcanzar dimensión cósmica:

**"Cuando lo tomó, los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos se postraron delante del Cordero. Cada uno tenía un arpa y copas de oro llenas de incienso, que son las oraciones del pueblo de Dios. "Y entonaban este nuevo cántico:**

**"Digno eres de recibir el rollo escrito  
y de romper sus sellos,  
porque fuiste sacrificado,  
y con tu sangre compraste para Dios  
gente de toda raza, lengua, pueblo y nación.  
<sup>10</sup>De ellos hiciste un reino;  
los hiciste sacerdotes al servicio de nuestro Dios,  
y reinarán sobre la tierra."**

**"Luego miré, y oí la voz de muchos ángeles que estaban alrededor del trono, de los seres vivientes y de los ancianos. El número de ellos era millares de millares y millones de millones.'<sup>^</sup>Cantaban con todas sus fuerzas:**

**";Digno es el Cordero, que ha sido sacrificado,  
de recibir el poder,  
la riqueza y la sabiduría,  
la fortaleza y la honra,  
la gloria y la alabanza!"**

**<sup>B</sup>Y oí a cuanta criatura hay en el cielo, y en la tierra, y debajo de la tierra y en el mar, a todos en la creación, que cantaban:**

**"¡Al que está sentado en el trono y al Cordero,  
sean la alabanza y la honra, la gloria y el poder,  
por los siglos de los siglos!"**

**"Los cuatro seres vivientes exclamaron: "¡Amén!", y los ancianos se postraron y adoraron.**

#### ***i. La adoración de los vivientes y los ancianos (5:8-10)***

Viendo que el Cordero ha tomado el libro, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos se juntan en un "coro unido" para adorarlo. De la adoración antifonal de 4:8-11 pasan ahora al cántico al unísono.<sup>306</sup> Mientras anteriormente sólo "decían" su alabanza, ahora *cantan* un himno. Y lo cantan con el melodioso acompañamiento de numerosas cítaras y la rica fragancia de abundante incienso. En conjunto es una situación litúrgica incomparable.

La primera respuesta de la corte celestial es caer de rodillas ante el Cordero que los ha sorprendido con su presencia. El último gesto litúrgico en la adoración al Creador es la primera acción en la adoración al Cordero. Para los ancianos, es el mismo acto que repetían incesantemente ante el ocupante del trono como respuesta al *Sanctus* de los cuatro vivientes (4:10). Pero ahora, ante el Cordero, los cuatro vivientes hacen algo que no hacían en el capítulo anterior: ellos también se postran junto con los ancianos. Con este solemne gesto, "los veintiocho" expresan por una parte la grandeza y trascendencia del acto que se acababa de realizar: el Cordero ha tomado en sus manos las riendas de la historia. Pero por otra parte, al tributarle la misma adoración (y aun aumentada) que le habían brindado al ocupante del trono, reconocen que aquel es digno del mismo culto que se le brinda a Dios. Puesto que el libro del

<sup>306</sup> Es significativo que la música celestial es siempre coral; no aparecen solistas en los relatos.

Apocalipsis insiste incondicionalmente en que sólo a Dios y a nadie más se ha de adorar de rodillas (19:10; 22:8-9), esta acción es una confesión sin ambigüedades de la plena deidad del Cordero.<sup>307</sup>

Este impresionante coro unido eleva al Cordero un "cántico nuevo" (5:9). En las Escrituras hebreas Israel es exhortado a entonar un cántico nuevo a Dios (Sal 33:3; 40:3; 96:1; 98:1; 144:9; 149:1; Is 42:9-10), precisamente cuando el Señor ha hecho alguna hazaña poderosa para su pueblo. Nuevas misericordias deben celebrarse con nuevas melodías, no con las viejas canciones ya conocidas. El cántico de Moisés (Ex 15), en celebración del éxodo, puede verse como prototipo de tales alabanzas. Otro cántico parecido es el de Débora (lúe 5; cf. *Jdt* 16; Tob 13).

Uno de los cánticos del Siervo Sufriente promete "cosas nuevas" (Is 42:1-10): el Siervo revestido del Espíritu traerá justicia (42:1-6) y será luz para todos los pueblos (42:6-7).<sup>308</sup> Ante la novedad inaudita de esas hazañas salvíficas de Dios, el pueblo es exhortado a responder con un cántico también nuevo (42:10; cf. 26:1).<sup>309</sup> A partir de este enfoque mesiánico y escatológico algunos rabinos llegaron a afirmar que el "cántico nuevo" se vendría a entonar por primer vez sólo en los días del Mesías, como doxología por la maravilla de su redención (StrB 111:801). Así podemos entender que el cántico nuevo de los vivientes y los ancianos corresponde doxológicamente al nuevo pacto y la nueva creación que ha traído el Cordero inmolado.<sup>310</sup>

El aumento de la solemnidad litúrgica de este "cántico nuevo" se expresa también por las cítaras y las copas.<sup>311</sup> El arpa, como también su versión más pequeña la cítara (o lira), era considerada el más noble y dulce de los instrumentos.<sup>312</sup> Aunque se usaba también en fiestas (Gn 31:27) y bodas (*Mac*

<sup>307</sup> Cf. Bauckham (1993A: 118s., 144), Thompson (1990:51). En *Asds* 8.5-8 el "ángel glorioso" que llevó a Isaías por los cielos rechaza que éste lo llame "mi señor" porque "no soy su señor sino su compañero" (8.6; cf. Ap 19:10). Dios es Aquel "a quien nadie puede nombrar" pero "todos los cielos y tronos" responden a su voz (*Ascls* 8.8).

<sup>308</sup> Según 42:7, el contenido específico de la "luz" que el Siervo traerá a las naciones consistirá en sanar a los ciegos (cf. 42:16) y liberar a los presos.

<sup>m</sup> Este "cántico nuevo", parecido al de Ap 5, también va tomando dimensiones cósmicas (42:10-12).

<sup>310</sup> Ladd (1978:80) sugiere también un contraste con la alabanza anterior de 4:9, 11, que era constante, situada en la esfera de la creación, y no correspondía aún a las "nuevas cosas" que Dios ha hecho en Cristo y hará en la nueva creación.

<sup>311</sup> El participio *ejontes* (nominativo masculino plural) es ambiguo y no permite determinar si los vivientes también tienen cítaras e incensarios. Ladd, Barth, Beasley-Murray y otros opinan que sí; Charles, Morris, Bartina, Barclay y Mounce creen que sólo los ancianos tenían arpas y copas.

<sup>312</sup> Es difícil precisar a qué instrumento se refiere el término *kithara* en el Nuevo Testamento, pero seguramente era más pequeño que el arpa de nuestro tiempo. En la LXX *kithara* es la traducción corriente para el hebreo *KiNóR* (Gn 31:27). Según E. Werner, una de las mejores autoridades sobre la música hebrea, el *KiNóR* del Antiguo Testamento (*kithara* LXX; o *kiimra* y algunas veces, *psaltérion*) tenía entre tres y doce cuerdas (*IDB* 111:474). Considerado el más noble de los instrumentos, solía construirse con maderas preciosas (ciprés, sándalo) y hasta plata o marfil. Tenía

9:37-39), su contexto definitivo era el culto. Estaba marcada por su asociación con el templo, ya que era el instrumento de los levitas (1 Cr 13:8; 15:16, 21, 28; 16:5; 2 Cr 5:11 s.), especialmente apropiado para acompañar a los salmos (Sal 33:2). En el Apocalipsis es por excelencia el instrumento de la música celestial (5:8; 14:2; 15:2).

Otro uso de esta arpa portátil (cítara, lira) era la celebración de las victorias y liberaciones nacionales. Después de la victoriosa guerra contra Moab y Amon, Josafat y su multitud "entraron en el templo del Señor al son de arpas, liras y trompetas" (2 Cr 20:28). Especialmente importante para el Apocalipsis es la celebración del éxodo en los cánticos de Moisés y María "con panderos y danza" (Ex 15:20 RVR). En dos pasajes del Apocalipsis que son claras referencias a dicha ocasión, Juan de Patmos destaca la importancia del arpa en las resonancias liberadoras de las victorias de Yahvé (14:1-3; 15:2-4).

La palabra griega *fiale*, más que traducirse "copa", como la entendemos hoy, se refería típicamente a un platillo ancho y plano (cf. "patera") o cucharón con mango largo. En el contexto de nuestro pasaje puede traducirse mejor por "incensario". Es significativo que este incensario es de oro. Para el sacrificio diario de incienso el sacerdote usaba un incensario de bronce (Nm 16:39), pero en el día de la expiación, una vez al año, el sumo sacerdote utilizaba un incensario "de oro purísimo" para llevar el incienso al lugar santísimo (1 R 7:50; Lv 16:12-13; cf. Nm 16:46-48).

El incienso oficial para el culto del templo, que se llamaba "incienso puro", tenía que prepararse según una fórmula exclusiva y muy costosa (Ex 30:34-38). Estaba estrictamente prohibido utilizar dicho incienso fuera del culto oficial (con miras a defender la pureza del culto, concentrando la práctica religiosa en el templo); a la vez estaba prohibido con igual severidad quemar cualquier otro incienso que no fuera la fórmula exigida en el altar del templo (Ex 30:9), para evitar así que se infiltrasen costumbres cananeas en el pueblo. Los ingredientes básicos especificados en Exodo provenían de Arabia (Sabá, Jer 6:20; hoy Yemen) y de las costas de Somalia, al otro lado del mar Rojo. Otros componentes de la fórmula venían de Persia, el mar Rojo, Palestina, la actual Sri Lanka e India (*Zond* 111:274; *IDB* 11:324,698; *ISBE* 11:817). Josefo habla de trece ingredientes, derivados del mar, del desierto y del campo (Josefo *GJ* 5.217). El incienso se consideraba entre los tesoros más costosísimos. No sorprende que su ingrediente principal, el olíbano, aparezca entre los preciosos regalos traídos por los reyes magos (Mt 2:11).

que haber al menos nueve de estas liras en el templo (*Mishnú Arakh* 2.5; Werner *iDB* 111:474). Para *kithara* en el Nuevo Testamento, el consenso parece favorecer la traducción "lira" o "cítara". Cf. *NIDOTTn*:666.

Una vieja tradición bíblica asociaba el incienso con la oración de los fieles (Sal 141:2; Le LIO).<sup>313</sup> Este pasaje, como Apocalipsis 8:1-4, nos asegura que nuestras oraciones sí llegan al trono celestial y se incorporan en toda la hermosura del culto celestial. Imparten su insustituible fragancia al mismo cielo.<sup>314</sup> Nuestras oraciones, "llenas de aromas" (NBE), son del supremo agrado de Dios. Los cristianos, que en la tierra son despreciados, en el cielo son recibidos como incienso y escuchados con la mayor atención y contentamiento.<sup>315</sup>

### ¡SIN MÚSICA Y PERFUME NO HAY CIELO!

Para apreciar plenamente la belleza de Apocalipsis 4 y 5, uno tiene que activar todos sus sentidos de percepción física. Las palabras escritas deben evocar una serie de impresiones sensoriales que nos hacen sentir la incomparable hermosura de la presencia divina. En estos pocos versículos se acumula una serie de sensaciones muy variadas y crecientemente impactantes.

Como en todo el libro se ejerce la *vista*: Juan ve al Cordero, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos, con sus veintiocho cítaras y resplandecientes copas de oro."<sup>6</sup> El pasaje apela a la *acción litúrgica*: el Cordero pasa solemnemente al trono a tomar el libro, los vivientes y ancianos se postran ante el Cordero. El pasaje evoca también impresiones *auditivas*: cuando el lector realmente se involucra en el pasaje, comienzan a resonar en su mente las armonías del coro unido y su acompañamiento instrumental. Y por medio de nuestro *olfato* imaginativo sentimos que el incienso baña todo el escenario con sus fragantes aromas.

Hablando de las arpas del Apocalipsis, José Míguez Bonino señala el gran significado de la música para la existencia humana (1975:65). Después de lamentar la facilidad con que suelen tratarse puerilmente las arpas celestiales, Míguez ofrece bellísimos comentarios sobre el extraordinario significado de la música en la vida humana:

La música y el canto son posiblemente la actividad humana en la que más profundamente podemos experimentar la unidad de trabajo y placer, tarea y creación, disciplina y libertad, experiencia personal y unidad comunitaria.

<sup>313</sup> Moffatt (1911:389) sugiere que, por desaparecer misteriosamente en el aire, el humo era símbolo natural para la oración. Pero es probable que la comparación de la oración con "olor grato" tuviera un papel más importante en la formación de esta analogía.

<sup>314</sup> El pasaje parece insinuar que en el culto celestial la oración toma el papel del incienso en el culto judío (Roloff 1993:80). Una glosa a 8:3 afirma que "la oración es el incienso verdadero del cielo" (Charles 1920 1:145, pero lo refuta).

<sup>315</sup> Sobre el papel angelical de presentar el incienso ante el trono, ver bajo 8:2-4.

<sup>316</sup> Si sólo los ancianos tienen las arpas y copas, serían veinticuatro.

Cuando se hace música, incluso dentro de nuestras limitaciones, parecería como si la distancia que hay siempre entre el esfuerzo y el gozo se eliminara, se auna en la armonía común: somos a la vez activos y pasivos, a la vez yo mismo y el coro o la orquesta. Hay fugaces momentos en la vida en que el trabajo es rescatado de su peso y transformado en expresión plena de mí ser...

La vida futura se presenta, en esta imagen, como la clase de vida en la que el esfuerzo, el trabajo, el servicio es a la vez alegría, reposo, y la alegría es creación, servicio, tarea ... Todo esto ocurre "delante de Dios", evidentemente ofrecido a él como culto, como reconocimiento. En ese sentido, la música puede verse como una reminiscencia o una nostalgia del paraíso perdido y un anticipo de la nueva creación.<sup>117</sup>

A la idea del cielo como música, con arpas y todo, estamos muy acostumbrados, pero para la literatura apocalíptica era muy importante también el cielo como fragancia. Cuando Enoc llega al trono de Dios lo encuentra "rodeado por árboles aromáticos" (/ *En* 24.3). Sigue la visión del árbol de la vida:

Entre ellos había uri árbol como nunca he oído, y ninguno ora como él. Exhalaba un perfume superior a todos; sus hojas, flores y madera nunca se ajaban, y su írulo era hermoso, parecido al racimo de la palmera ... Entonces me respondió Miguel: "Este árbol aromático ningún ser humano tiene potestad para tocarlo hasta el gran juicio ... Entonces este árbol será dado a los justos y humildes. Vida se dará a los elegidos por sus frutos ... Entonces se alegrarán con júbilo y se regocijarán; en el lugar santo entrarán con su aroma en sus huesos y vivirán sobre la tierra una larga vida..." (24,4-25.6)

Ya hemos visto también la promesa de 2 *Baruc* 29.8 de que, junto con la fecundidad milagrosa de la tierra, en tiempos escatológicos "vientos saldrán de delante de mí a llevar cada mañana fragancia de frutas aromáticas, y a final del día nubes destilarán el rocío de salud."<sup>317</sup> Con la nueva creación los malos olores habrán terminado para siempre y todo estará bañado de una fragancia infinitamente agradable.

La dimensión estética es fundamental en las dos partes de la visión de Apocalipsis 4-5. Antes de poder confrontar las realidades a veces grotescas de la historia, a Juan le era indispensable ver la hermosura de Dios y del Cordero. La visión del trono y del Cordero reafirman para Juan las bases

<sup>317</sup> En términos similares, Marx planteó la meta de la historia como "la patria de la libertad" en la que uno dejaría de estar alienado del trabajo, y donde podría cultivar la tierra por la mañana, componer una sinfonía por la tarde y visitar a sus amigos por la noche.

<sup>318</sup> DíezM IV:60s. Cf. 2 *En* 22.8s. (9.20-22 en DíezM IV: 172).

<sup>315</sup> Ver arriba, Ap 2:17; texto en Charlesw 1:630.

estéticas del universo. Aunque el pecado logra afean a veces la vida y la historia (¡nunca más que en la cruz del Calvario!), lo feo no podrá ser la última palabra. La realidad final es "la hermosura de la santidad" (Sal 27:4; 29:2) en que toda la creación adora al Artista divino que les ha formado.

### ***ii. El himno de los vivientes y los ancianos (5:9)***

En medio de este majestuoso escenario litúrgico los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos juntan sus voces en un "coro unido" para dirigir la primera doxología al Cordero. Igual que 4:11, esta doxología tiene la forma de un *axios* ("digno eres"; cf. 5:2, 4, 12). Específicamente, respondiendo al desafío del ángel fuerte (5:2, 4), afirman con exultación que el Cordero sí es digno de abrir el rollo que tanto le preocupaba a Juan. Esta doxología no afirma otros honores o cualidades del Cordero pero establece las razones que lo califican para abrir los sellos: fue inmolado, con su sangre redimió de todas las naciones un pueblo para Dios y los hizo para Dios reyes y sacerdotes que reinarán sobre la tierra. Así las cosas, el Cordero no sólo es totalmente apto para tomar las riendas de la historia, sino que también nos hace colegas con él para un gobierno solidario y coparticipativo.

El derecho del Cordero de abrir los sellos no se fundamenta en su deidad eterna como Hijo de Dios ni en su calidad de Creador, sino en su obra salvífica en la cruz y la resurrección. La soteriología de esta doxología, junto con la de 1:5, 7:14 y 14:3, corresponde fundamentalmente al resto del Nuevo Testamento y especialmente a la teología paulina (Mr 10:45; 1 Co 6:20; Gá 3:13; 4:5; sobre todo la frase "con tu sangre compraste para Dios", [*égorasas tó theó en tó haimati sou*]. A precio de su sangre el Cordero nos ha librado de nuestro pecado (1:5, *lusanti en tó haimati*) y ha "blanqueado-en-sangre" las ropas de los fieles (7:14). Según 14:3, los ciento cuarenta y cuatro mil son "rescatados (*égorasmenoi*) de la tierra". Por esa obra redentora el Cordero es digno no sólo de tomar el libro y abrir sus sellos, sino también de recibir la misma adoración que se le había atribuido al Padre.

En todo este pasaje está enfáticamente presente el éxodo. En Egipto también el Cordero pascual rescató a los israelitas por su sangre, para liberarlos de su opresión (Ex 12:13; 1 Co 5:7; 1 P 1:19). Dice R. Eliezer, "por los méritos de la sangre del pacto de circuncisión y de la sangre de la pascua te he redimido de Egipto, y por ese mérito serás redimido al final" en los días del Mesías.<sup>320</sup> Tanto en Exodo como en el Apocalipsis, la sangre del Cordero sella el pacto de Yahvé con su pueblo. Ya redimido por el éxodo, Israel viene a ser nación santa y "posesión comprada" (Ex 19:5).<sup>321</sup> Así la secuencia del éxodo es la misma de este pasaje. En ambos casos la sangre del Cordero convierte a

<sup>320</sup> Beasley Murray 1974:127, citando a Jeremías, *Eucharist Words*, p. 225.

<sup>321</sup> Según Beasley Murray (1974:127), en la teología pascual de Juan el sacrificio del Cordero crea el pueblo de Dios, no sólo individuos redimidos.

los redimidos en reyes y sacerdotes para Dios (Ex 19:4-6).<sup>322</sup> Y finalmente, el gran drama de liberación culmina en un cántico nuevo (Ex 15), que aquí es el "cántico de Moisés y del Cordero", a orillas ahora no del Mar Rojo (o de Cañas) sino del glorioso mar de cristal (Ap 15:2-4).

Es obvio también aquí, como en muchos otros pasajes del Nuevo Testamento, que la redención en el Cristo Cordero ha constituido a la Iglesia en el nuevo Israel, el pueblo de Dios de la era mesiánica. Las frases de 5:10, con alusiones muy directas a Exodo 19:4-6 (casi lo más cerca de una cita verbal en todo el libro), constituían algo así como la "Carta Magna" de la identidad nacional de Israel. Era su orgullo como pueblo, esencia de su dignidad como judíos. Y de la misma manera que Dios realizó esto en el éxodo por medio de su siervo Moisés, ahora lo ha efectuado en mayor escala por el Cordero pascual mesiánico.

El original hebreo de Exodo 19:6, aunque algo ambiguo, se traduce estrictamente con la frase "un reino de sacerdotes" (forma constructa de *MaMLáKáH*, reino, con la forma absoluta de *KoHeNM*, sacerdotes). Pero es más difícil saber exactamente cómo los judíos entendían la expresión, lo cual se complicarían por la gran diversidad de traducciones en la Septuaginta. Aun cuando el pasaje original (Ex 19:4-6) y la cita en 1 Pedro 2:9 parecen dar mucho énfasis sobre el aspecto sacerdotal, el Apocalipsis acentúa más fuertemente el aspecto político, sobre todo con el verbo siguiente: "y reinarán (o reinan) sobre la tierra" (5:10; cf. 2:26-27; 3:21; 20:4; 22:5). Los discípulos fieles que siguen al Cordero dondequiera que va serán precisamente la prolongación continua, en la historia y sobre la tierra, de la poderosa victoria del Cordero que fue inmolado. En ese sentido la comunidad del Reino es la concreción histórica y escatológica ("ya" y "todavía no"; "reinan" y "reinarán") de esa victoria sobre potestades y principados, sobre el pecado y la muerte, continuada ahora en el nuevo pueblo de testigos fieles hasta la muerte.

El aspecto sacerdotal figura también en el Apocalipsis, aunque menos prominentemente.<sup>323</sup> Como sacerdotes tenemos en Cristo nuestro sumo sacerdote, un acceso directo e inmediato a Dios. Eso constituye a la Iglesia, como a Israel antes, en pueblo mediador entre Dios y la humanidad, entre el Señor y las naciones, y le permite representar a Dios ante ellas y a ellas ante Dios (como la intercesión de Abraham por Sodoma en Génesis 18; cf. 20:7). El incienso que llevan los cuatro vivientes y los venticuatro ancianos simboliza esa función sacerdotal de la intercesión (5:8; cf. 8:1-4). Nuestro sacrificio significa también ofrecer nuestra vida y ser testigos proféticos de la verdad según el modelo de Jesús.

<sup>322</sup> La frase "para [nuestro] Dios" (RVR), repetida dos veces (Ap 5:8-9), es también un claro eco del enfático *li* ("para mí", "a mí") repetido cuatro veces en Ex 19:4-6.

<sup>323</sup> Sobre el sacerdocio escatológico, cf. Is 61:6; 62:12; en Ap 20:6 se refiere a los mártires.

En realidad esta promesa de realeza sacerdotal para el pueblo de Dios tiene sus primeras raíces en el inicio de la historia de la salvación. Está presente implícitamente en el pacto abrahámico cuando Dios promete hacer de Abraham y Sara "una nación grande" que sería de bendición a todas las naciones de la tierra (Gn 12:2). Aún más, Dios promete: "haré naciones de ti" (Gn 17:6; "reyes saldrán de ti" BJ). En su canción de despedida, Jacob promete que "el cetro no se apartará de Judá ... hasta que llegue el verdadero rey, quien merece la obediencia de los pueblos" (Gn 49:10; cf. "despedida" de Moisés, Dt 33:29). La profecía-poema de Balaam compara a Jacob con un león devorador (Nm 2,3:24-24:19 RVR), y proclama sobre Israel:

Enaltecerá su rey más que Agag, y su reino será engrandecido ... Devorará a las naciones enemigas ... Saldrá estrella de Jacob, y se levantará cetro de Israel... De Jacob saldrá el dominador.

Posteriormente esa promesa de dominio mundial del pueblo de Dios se hace explícita en Daniel 7:27, en un contexto escatológico y mesiánico.<sup>324</sup>

Paralelamente, a Abraham y Moisés se los califica como "profetas" (Gn 20:7; Dt 18:15), pero también Dios derramó el Espíritu sobre todos para que todo el pueblo de Dios fuese profeta (Nm 11:29). Para el deuteronomista, todo Israel es "nación santa" (*YaM QáDóS<sup>h</sup>*: Dt 7:6; 14:2, 21; 26:19; 28:9). El sentido corporativo y participativo es obvio. En perspectiva escatológica Isaías 61:6 (BJ) promete con unas expresiones intrigantes:

Y vosotros seréis llamados "sacerdotes de Yahvch", "ministros de nuestro Dios" se os llamará. La riqueza de las naciones comeréis, y en su gloria les sucederéis.

Merece observarse que la obra por la que Cristo nos constituye en "un reino y sacerdotes" es de hecho un acto de nueva creación. Karl Barth señala que, siendo esclavos o prisioneros, teníamos que ser liberados por compra (*egorasas*, 5:9), pero Cristo nos ha transformado en reyes y sacerdotes (*ChurchDog* 3/3:553). Es en la calidad de nueva humanidad, creada en Jesucristo y por él, que ostentamos tan alta dignidad y privilegio. Como en el primer éxodo el viejo Israel salió de su servidumbre y Dios lo constituyó en sacerdocio real, ahora, en un acto aun mayor, Cristo ha forjado en la Iglesia un

<sup>324</sup> Un enfoque parecido aparece en *Jub* 16.19, al hablar sobre el nacimiento de Isaac: el ángel de la faz, que el año anterior había visitado a Abraham y Sara (Gn 18), les dice que Abraham no moriría hasta no engendrar aún seis hijos más, pero en Isaac alcanzaría su nombre y su descendencia. Les comenta (18:17-19) que "toda la descendencia de sus hijos serían naciones, contadas como tales, pero de los hijos de Isaac habría una que sería descendencia santa y no sería contada entre las naciones. Suya sería la suerte del Altísimo ... estar entre los poseídos por Dios, para que toda su descendencia sea del Señor, pueblo heredero entre todos los pueblos, reino sacerdotal y pueblo santo" (DiezM 11:122).

nuevo Israel. Precisamente por eso él es digno de tomar las riendas del proceso histórico.

Finalmente, esta acción redentora y creadora de Jesús es universal y cósmica: el nuevo Israel es creado "de toda raza, lengua, pueblo y nación" (5:9).<sup>325</sup> Caird (1966:17) señala con razón que este lenguaje implica la misión universal de la Iglesia. El "ser digno" del Cordero que fluye desde la cruz desemboca en la misión universal del nuevo pueblo de Dios, llamado también a llevar la cruz. Si hemos sido comprados, es como primicia (*aparje*, 14:4; Schüssler-Fiorenza 1985:73), como signo y anticipo de todos los que habrán de creer en Cristo. Así la doxología del "coro unido" es también un mensaje misionero, fundamentado sólidamente en la cruz y la resurrección del Cordero.

Siguiendo con su énfasis marcadamente político la doxología termina con la sorprendente frase: "y reinarán sobre la tierra".<sup>326</sup> Esta expresión verbal en tiempo futuro y voz activa muestra que Juan no entendía el "Reino" en términos meramente abstractos, espirituales o celestiales.<sup>327</sup> Es obvio que la frase tiene que referirse a un reinado terrenal de los fieles, probablemente el mismo ya mencionado en 2:26-27; 3:21 (ver notas; cf. Le 22:30; Ro 5:17). Ya Juan nos ha dicho dos veces que somos reyes (1:6; 5:10). También 20:4, 6 y 22:5 utilizan el mismo verbo para señalar el "reinar" de los fieles (mártires), aunque la referencia no sea necesariamente idéntica. Otros pasajes se refieren claramente al gobierno futuro del Cristo (11:15,17; 12:10; 19:6; cf. 1:5; 15:3; 17:14; 19:16). Evidentemente Juan entiende ese reinado mesiánico como un co-gobierno participativo con todos los fieles.

## EL REINO DE DIOS NO PROCEDE DE ESTE MUNDO\

### PERO SÍ VIENE A ESTA TIERRA

La escatología judía era muy realista y terrestre, con un concepto de la realización del Reino de Dios dentro del tiempo y espacio de nuestra historia humana, como también (en algunos escritos) en el tiempo y espacio de la nueva creación.<sup>328</sup> Totalmente concordante con esa visión es el anuncio que los redimidos "reinarán sobre la tierra" (5:10; cf. 20:4, 6; Mt 5:5).

<sup>325</sup> Esta expresión es favorita para Juan de Patmos (7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6). A veces varía alguno de los términos y, curiosamente, nunca los repite en el mismo orden. Juntos significan la totalidad absoluta de la humanidad.

<sup>326</sup> Tanto Nestle como UBS escogen aquí el futuro, tercera persona de! plural: "reinarán" (ver Metzger 1971:738).

<sup>327</sup> El Apocalipsis emplea la palabra *gé* (tierra) 79 veces, mientras sólo 54 veces habla del cielo (mayormente con referencia a Dios mismo).

<sup>328</sup> Debemos tomar en cuenta que en la visión final de Juan, la nueva creación sigue quedando "abajo" (21:2, 10). Juan la describe con calles, árboles con frutos y hojas, un río, y (¡en la eternidad!) "meses" (22:2).

El uso de la frase "Reino de los cielos" en Mateo ha hecho que muchos pensaran en un reino extraterrestre y que otros distinguieran entre "Reino de Dios" y "Reino de los cielos".<sup>329</sup> Marcos, Lucas, Juan y Pablo usan sólo "Reino de Dios"; Mateo usa esa frase también (6:33; 12:28; 19:24; 21:31, 43) pero unas treinta y tres veces la sustituye por "Reino de los cielos" (3:2; 4:17; etc.). Mateo a menudo usa "Reino de los cielos" en los idénticos pasajes donde los demás sinópticos usan "Reino de Dios", y también a veces usa ambos términos lado a lado, sin distinción de sentido (Mt 19:23-24). El uso de "cielos" en lugar de "Dios" era un circunloquio semítico frecuente, en deferencia a la reverencia judía al impronunciable nombre sagrado (cf. Mt 5:34; 23:22). Mateo, quien escribe su evangelio para Jos judíos, suele variar de los demás autores neotestamentarios al traducir la enseñanza original aramea de Jesús con el semitismo "Reino de los cielos". Hay un consenso entre biblistas de que las dos frases son totalmente equivalentes e intercambiables; la de Mateo no pretende plantear ninguna distinción teológica ni ubicar el Reino en el cielo en lugar de la tierra (Ladd 1974:33s.).

Comúnmente también se malinterpreta Juan 18:36, como si significara que "mi Reino no se realizará en esta tierra" (lo cual estaría contradiciendo al premilenarismo), para concluir que el Reino de Dios ofrece un cumplimiento sustitutivo que nada tiene que ver con la historia humana y sus realidades políticas. Sin embargo el griego original de esta respuesta de Jesús a Pilato refuta tal malentendido, que estaría en contradicción con la típica escatología judía. Ante la pregunta de Pilato, Jesús responde: "mi reino no procede de (*ek*) este mundo", y por eso sus seguidores no pretenden "tomar el poder" por las armas (18:36). El término "mundo" (*kosmos*) en el Cuarto Evangelio no significa "la tierra" sino el sistema corrupto y pecaminoso (cf. I Jn 2:15-17), el "mundillo" de poder que conocía Pilato. El texto no tiene que ver con la ubicación del Reino (en la tierra o en el cielo) sino con su procedencia y sus métodos de vencer (no la lucha armada sino la cruz).

Toda la Biblia, desde Génesis 1-3 y Génesis 12:1 hasta Apocalipsis 21, muestra un impresionante énfasis sobre la tierra (cf. Brueggemann 1977). Fiel a esa escatología judía, el Apocalipsis termina con el establecimiento del Reino de Dios (la Nueva Jerusalén) sobre la tierra (20:4-6; 21:2, 9). Lo ha expresado muy bien George Eldon Ladd:

El Reino es un reino dentro de la historia. Su énfasis principal no es la salvación del alma individual sino la salvación del pueblo de Dios. Será la consumación de la obra redentora de Dios en acción ... dentro de la

<sup>TM</sup> David Bosch cita las palabras de Tilomas Ohm, para quien Jesús proclamó un reino que era "puramente religioso, supra-natural, ultra-mundano, predominantemente espiritual e interior" (Ohm, *Machet zu Jüngern alie Volker*, p. 247, en Bosch 1991:20).

historia. [Pero] es un Reino producido no por la historia, sino por Dios ... El Reino de Dios vendrá dentro de la historia, pero vendrá desde fuera de la historia ... Es errado pensar en el Reino de Dios como una esfera "más allá de la historia" ... Será una vida en el tiempo y el espacio sobre la tierra" (1963:31, 35, 56).<sup>330</sup>

El evangelio es la buena nueva de que Dios no ha abandonado ni a la humanidad ni a la historia (1963:59; cf. Ladd 1974:21, 33, 68).

Este enfoque bíblico, que surge del pensamiento hebreo y caracteriza todo el libro del Apocalipsis, se contrasta marcadamente con el equivocado enfoque verticalista y ultramundano de mucha interpretación escatológica que da por perdidas la historia y la tierra, y concentra su esperanza exclusivamente en los cielos "más allá del sol".

### EL EXTRAÑO (Y MUY POLÍTICO)

#### LENGUAJE DE LA SALVACIÓN (5:9-10)

El cántico de los vivientes y los ancianos (5:9-10) establece que el Cordero es digno por tres razones, expresadas por tres verbos gramaticalmente paralelos (todos en aoristo) pero cada uno de distinta índole. El primero, enfáticamente conciso (una sola palabra en el original), es de naturaleza cúltilo-sacrificial: *esfagés*, "fuiste sacrificado". El segundo es económico: *égorasas*, compraste para Dios un pueblo internacional. Es un verbo estrictamente comercial, con una referencia especial a la emancipación-de esclavos mediante compra. El tercero es de carácter político: *epoiéas* ... *basileian*: los hiciste ... un reino y sacerdotes. Al segundo se agrega también una nota de índole política ("de todo pueblo y nación"), y al tercero un ingrediente también sacerdotal (*hieréis*). Bíblicamente es imposible describir la salvación sin recurrir al lenguaje económico y político.

El argumento culmina con la afirmación contundente de que Jesucristo nos ha constituido en una comunidad alternativa, en contraposición a los reinos de este mundo (cf. 11:15) y específicamente, como es característico en este libro, frente al Imperio Romano como sistema socio-político.<sup>5</sup> La

<sup>330</sup> Ladd cita a J. W. Bowman 1955B:270. Según C. R. North (1962:610), para los profetas hebreos "el fin tendrá lugar dentro de la secuencia temporal de la historia ... se realizará en el mismo plano mundano". Esta caracterización general de la escatología hebrea no quita que una vertiente de la literatura apocalíptica llegó a ubicar la esperanza fuera de la historia conocida, aunque no necesariamente en el "cielo". Pero *Jub 23.31*, *Enoc 102-2*, *TAsen 6*, *TAbr 11-12*. *SabSal 1.12,16*; *4 Mac*.

<sup>331</sup> Según Schüssler-Fiorenza (1985:81), en tiempos del Nuevo Testamento *basileia* significaba imperio, soberanía; desde tiempos de los macabeos significaría cada vez más "imperio mundial", y se lo usaría sin artículo ni más definición para el Imperio Romano (cf. StrB 1:183; Conzelmann

muerte de Cristo —se deduce de la doxología— ha forjado una nueva humanidad y ha creado una nueva utopía (cf. Yarbro Collins 1984:143). Por eso la visión escatológica de Juan acerca de una nueva sociedad justa y fraterna es auténticamente revolucionaria y subversiva respecto del statu quo imperialista de su época (y de la nuestra).<sup>332</sup>

Otros factores confirman esta lectura realista del pasaje. Por una parte, la evidente referencia al éxodo como acontecimiento histórico favorece una interpretación paralela de lo dicho en Apocalipsis 4-5 y el resto de la obra. Como Abraham fue sacado de entre todas las naciones para formar una nación distinta (Gn 12:1-3), e Israel fue sacado de Egipto para constituir un pueblo nuevo y distinto, así también la Iglesia ha sido sacada de en medio de todas las naciones para constituir, frente a ellas, una comunidad alternativa, liberada, redimida y redentora.

En segundo lugar, la forma "digno eres" (*axios eí*), que no aparece en ninguna de las doxologías de las escrituras hebreas, era la aclamación más típica de la corte del emperador.<sup>333</sup> Al aplicar esa fórmula del culto imperial reiteradamente a Dios (4:11) y al Cordero (5:9, 12), Juan desafía abierta y directamente al poder imperial en nombre del poder del Señor de señores. Los primeros oyentes no hubieran perdido el mensaje subversivo de estas aclamaciones dirigidas al supremo rival del César. Con mucha razón J. Comblin (1969:151) describe este pasaje como una liturgia política contra el emperador, supuestamente *semper victoricf.* 5:5).

### **iii. La adoración de la multitud angelical (5:11)**

Como majestuoso responsorio antifonal a la alabanza de los vivientes y los ancianos, repentinamente aparece un coro inmenso de ángeles que también adoran al Cordero. Es un impresionante salto cuantitativo: ¡de veintocho a millones de millones! (i.e., todos los ángeles; cf. Dn 7:10). La palabra *miriades* (traducida "millares") era el número más grande que conocían los griegos (cf. Nm 10:36; Dt. 33:2; Heb 12:22-23); en efecto significa "totalmente innumerable".<sup>334</sup>

1969:108).

<sup>332</sup> La interpretación tradicional de estos términos suele espiritualizar este lenguaje en sentido apolítico, pero nada en el texto favorece esa lectura metafísica de los términos. Más bien, como hemos tratado de demostrar, todo el pensamiento apocalíptico apoya el sentido realista y sociopolítico del texto.

<sup>333</sup> Mounce (1977:147) cita el *vere dignus* con que se recibía al emperador. Según Stauffer (1956:228), en la fiesta de las Siete Colinas se aclamaba a Domiciano con "Tú sólo eres digno de tomar el imperio" (cf. 4:12).

<sup>334</sup> Puede notarse el efecto sonoro de estas frases en el griego: *muriades muriadón kajiliades jiliadón*. Como técnica retórica, esa aliteración fonética hacía sentir la inmensidad y la majestad del coro angelical.

Era una idea común en el judaísmo y en el cristianismo primitivo que los ángeles acompañaran el culto de los hombres a Dios. La comunidad de Qumrán convocaba a los hijos de la luz a unir sus voces, desde la tierra, con los coros celestiales que adoraban constantemente al Señor.<sup>335</sup> Por pequeño, frágil y aparentemente insignificante que sea nuestro culto —aun si no llegara a los veintiocho del "coro unido" de vivientes y ancianos— para Dios es hermoso y majestuoso, con el acompañamiento de todos los ángeles de la corte celestial.

Toda esta incalculable multitud de ángeles aparece "alrededor del trono" (5:11). Este nuevo círculo concéntrico, y el siguiente que será toda la creación (5:13), rodea simétricamente el mismo eje que coordinaba a los vivientes y los ancianos. Con eso nos damos cuenta de que ese "trono establecido", que Juan vio al inicio de esta visión (4:2), resulta ser indiscutiblemente el centro y el punto de apoyo del universo entero.<sup>336</sup> Y el Cordero comparte plenamente ese lugar céntrico con "el ocupante del trono".

En contraste con la doxología de los vivientes y ancianos, que fue muy específica y tenía un solo tema, la adoración de los ángeles es tan amplia y englobante como la envergadura de la misma multitud de ellos. Los vivientes y ancianos alaban al Cordero por una sola virtud: es digno de tomar el libro y abrirlo, lo cual se fundamenta en la obra salvífica de Cristo. En cambio, los ángeles irrumpen en una explosión doxológica de siete atribuciones estrictamente divinas, asignadas con toda confianza y reverencia al "Cordero degollado", reconocido plenamente como Dios.

Paralelo a la expansión en el número de los participantes (de cuatro a veinticuatro, a veintiocho, a millones), puede observarse un desarrollo continuo también en las doxologías. La primera, el *Sanctus* de los vivientes, tenía tres elementos: santidad, omnipotencia y eternidad (4:8).<sup>337</sup> La segunda, de los ancianos, atribuye tres excelencias a Dios: gloria, honra y poder (4:11). La tercera interrumpe la tendencia creciente: con una muy significativa concentración cristológica, el "coro unido" alaba al Cordero por una sola virtud: es digno de abrir el libro (5:9s.). La cuarta doxología resume el *crescendo* anterior y adora al Cordero inmolado en el conjunto más impactante y atrevido de toda esta visión (5:12).<sup>338</sup> El autor acumula términos honoríficos y agota todos los recursos del lenguaje para ensalzar la incomparable gloria del

<sup>335</sup> *Liturgia angelical*, frag. 2. Llama la atención que no se mencionen ángeles en Ap 4, pero se unen a la adoración después de que el Cordero aparece (5:11).

<sup>336</sup> Cf. el cuadro de Juan van Eyck, "La adoración del Cordero", con la perfecta simetría de toda la humanidad y del universo entero alrededor del Cordero.

<sup>337</sup> A la vez, la alabanza de los vivientes se describe en 4:9 con tres términos: gloria, honra y acción de gracias. En seguida, la doxología de los ancianos retoma los dos primeros y coloca "poder" en lugar de *eujaristía* (4:11).

<sup>338</sup> Después 7:12 ofrecerá también una séptuple alabanza a Dios idéntica a 5:12, excepto por el orden y por la sustitución de "riqueza" (*plouton* 5:12) por "acción de gracias" (*eujaristía* 7:12).

Cordero, sobrepasando aun todas las anteriores alabanzas al ocupante del trono.

No puede ser casualidad que Juan dedique aquí la doxología más extensa de esta visión precisamente al Cordero, ni tampoco que haya escogido la forma séptuple para expresar la plenitud de gloria de Jesucristo. Para Juan, siete es el número más grande de todos.<sup>339</sup> Si el Cordero ostenta siete virtudes estrictamente divinas, es plenamente Dios. Es como decir que él es siete veces divino: en él no queda fuera nada de lo que es propio de Dios mismo.<sup>340</sup>

Como bien señala R. H. Charles (1920 1:135), es evidente que los ángeles adoran al Cordero como Dios. Esto va un paso más adelante que la doxología de los vivientes y los ancianos, que postrados adoraban al Cordero por ser digno de abrir el libro, sin atribuirle específicamente la deidad. No debe escapárseles la gran fuerza dramática de este desarrollo y su sentido cristológico. En Apocalipsis 4 los vivientes y los ancianos proclaman sus respectivas doxologías "al que estaba sentado en el trono" (4:8-11), ante quien los veinticuatro ancianos se postran en adoración (4:10). Cuando el Cordero toma el libro, sin embargo, vuelven a postrarse, pero ahora no los veinticuatro sino los veintiocho juntos, y no ante el ocupante del trono sino ante el Cordero. Y en seguida una innumerable multitud de ángeles adora también al Cordero.

Esto sorprende aún más cuando recordamos que un tema muy enfático del Apocalipsis es que la adoración se tributa sólo a Dios. En dos oportunidades cuando Juan en su visión intenta postrarse a los pies de un ángel éste se lo impide inmediatamente con su protesta: "Soy un siervo como tú ... adora sólo a Dios!" (19:10; 22:9). Pero aquí, en plena presencia del Todopoderoso Creador, la adoración parece "desviarse" (por expresarlo así) de Dios a ... ¡un Cordero! Y sin embargo, el ocupante del trono no se enoja, y dicha adoración no es considerada ni como blasfemia ni como idolatría. No podría quedar más dramáticamente claro que el Cordero es Dios, con la misma gloria y poder que tiene el Padre y plenamente digno de la misma adoración.

En esta doxología aparece otra característica estructural típica de la simetría artística con que Juan organiza sus descripciones: cuando Juan registra un septenario, casi siempre los cuatro primeros elementos van muy unidos en una especie de "cuarteto" (cf. 6:1-8, cuatro caballos) y los últimos tres forman otro grupo aparte. Muchos autores han señalado que los siete atributos de 5:12 se dividen en un primer grupo de cuatro y un segundo grupo de tres. En primer lugar aparece una cuádruple declaración de la soberanía y la sabiduría del

<sup>339</sup> Por ejemplo, los cuatro vivientes están "llenos de ojos" (4:6, 8) pero el Cordero tiene siete ojos (5:6). En la numerología simbólica del lenguaje apocalíptico, siete es más que ocho o más que ochocientos.

<sup>340</sup> Puede ser significativo también que en 5:12 las siete excelencias del Cordero se integran entre sí por la presencia de un solo artículo femenino singular que las antecede (*ten*, aun cuando el segundo atributo es masculino). Parece una manera de decir que las virtudes del Cordero son siete pero a la vez una (cf. Bartina 1967:682).

Cordero (poder, riquezas, sabiduría, fortaleza), plenamente al nivel de atributos divinos. En segundo término sigue una triple descripción de la adoración que le rinde la multitud de ángeles (honra, gloria, alabanza).

A todas las excelencias divinas mencionadas anteriormente (poder 4:11; gloria 4:9, 11; honra 4:9, 11; *eujaristía* 4:9), 5:12 añade cuatro muy importantes: riqueza (*ploütos*), sabiduría (*sofia*), fuerza (*isjus*) y bendición (o alabanza: *eulogia*). Doxologías parecidas a 5:12 aparecen en la bendición final de David (según 1 Cr 29:10-12) y en Daniel 7:14,27 (cf. 2:20), aunque nunca con la fórmula "digno eres" que parece venir más bien de la corte imperial. Swete (1951:83), Morris (1977:118) y otros han señalado que todas estas cualidades se atribuyen a Cristo también en otros pasajes del Nuevo Testamento.

## LA BIBLIA:

### UN LIBRO SORPRENDENTEMENTE MATERIALISTA

En una frase muchas veces citada, el teólogo y arzobispo anglicano William Temple afirmó que el cristianismo es la religión más materialista que ha existido. Temple señaló el concepto bíblico de la creación (¡es buena!), la encarnación y la resurrección del cuerpo, entre otras enseñanzas cristianas. En esa misma línea de realismo profético y materialismo hebreo cabe el libro del Apocalipsis y específicamente los himnos de los capítulos 4 y 5.

La pléyade de atribuciones del Cordero en 5:12 tiene un sentido más que retórico o vagamente genérico. Deben tomarse en un sentido bastante específico y concreto, como expresión de la amplitud integral de las glorias del Señor. Lo que más se destaca es la dimensión política, como toma de poder (*dunamis* 4:11; 5:11; *isjun* 5:11; *kratos* 5:13). Como Señor de la historia, el Cordero es digno de abrir el rollo (5:9) y tomar en sus manos la dirección del proceso histórico (cf. 11:14-26). Junto con los suyos, reinará sobre la tierra (5:10; 20:4, 6; 22:5).

Todo el libro del Apocalipsis tiene un marcadísimo énfasis en las realidades económicas del Imperio Romano.<sup>34</sup> La doxología de 5:12 incluye muy concisamente una cristología de los bienes materiales: el Cordero es digno de toda riqueza (*ploütos*) porque nos ha comprado (*agorazó* 5:9) con su sangre. Yarbro Collins (1984:150) señala que el Apocalipsis, lejos de rechazar con actitudes "espirituales" la riqueza material, la afirma muy

Cf. Stam 1978/1979 "El Apocalipsis y el imperialismo"; ver especialmente Ap 6'5-6- 1316-18" 17:2; 18:11-18.

positivamente.<sup>342</sup> A lo que se opone muy vehementemente es a la riqueza mal ganada y mal distribuida. Bajo el imperialismo, ayer y hoy, la riqueza está prostituida (Ap 17). En el Reino de Dios, los reyes de las naciones llevarán "el esplendor y la riqueza" de sus pueblos (21:24-26, NBE; "el esplendor y los tesoros" BJ) a los pies del Cordero para el disfrute socializado de la nueva comunidad. Los atributos de honra y gloria (*timen kai cloxan*) en 5:12 (cf. 4:9, 11; 5:13) son los mismos que se usan en sentido económico en 21:24-26.

El tercer atributo en la doxología séptuple de 5:12 es *sofia* (cf. 7:12): al Cordero le pertenece toda la sabiduría y el conocimiento. Cristo es el Señor de la vida intelectual y estética. El Cordero es el Logos en quien toda verdad y toda belleza encuentran su coherencia:

Glorioso Cristo, Rey de lo Creado,  
 hombre y Dios, te doy loor...  
 De tierra y cielo toda la hermosura  
 se muestra en Cristo, mi Señor;  
 nadie merece, cual Jesucristo,  
 nuestra alabanza y nuestro amor.

#### **iv. La adoración de la creación entera (5:13)**

Con el versículo 13 llegamos al último de los círculos concéntricos que resulta ser nada menos que todo el universo. Ahora todo lo existente llena el escenario, siempre alrededor del trono. Nada de lo que hay queda fuera de la visión final; no habría dónde meterlo. Aun sobrepasa la envergadura del desafío del ángel fuerte (5:2; 5:13 añade "el mar"). Antes, sin el Cordero, no había nadie, ni en el cielo ni en la tierra ni entre los muertos, que pudiera abrir el libro. Ahora, ante el Cordero, toda la creación en el cielo, la tierra, bajo la tierra y en el mar alaba al Cordero que pudo asumir el reto del ángel fuerte y tomar la dirección de la historia.

En esta última alabanza cósmica predomina el cuatro, número de la naturaleza (cuatro puntos cardinales, cuatro vientos, cuatro temporadas del año, etc.). La creación entera, en sus cuatro esferas (cielo, tierra, bajo la tierra y mar), se une integralmente en alabanza al Creador y al Cordero inmolado.<sup>343</sup> De manera consecuente y simétrica, la alabanza cósmica también se articula en cuatro elementos: la alabanza (*eulogia*), la honra (*timé*), la gloria (*doxa*) y el poder (*kratos*, poder activo, Swete 1951:84). Todos éstos ya habían resonado en las doxologías anteriores, pero ahora reciben un significado especial: en

<sup>342</sup> El "materialismo" del Apocalipsis fue una de las razones esgrimadas para oponerse a su inclusión en el canon.

<sup>343</sup> El pensamiento antiguo también hablaba de los cuatro elementos de la naturaleza: aire, fuego, agua y tierra (Ford 1975:95).

primer lugar, por expresar la adoración del universo entero, reconfirmado en su estructura cuádruple; en segundo lugar, porque estas cualidades se atribuyen al Creador y al Cordero juntos; en tercer lugar, porque se las atribuyen "por los siglos de los siglos" (cf. 4:10). Como el Creador es eterno (el "yo soy", 4:8; cf. 1:5), el Cordero y su victoria redentora son también eternos y universales.

Aunque la frase "debajo de la tierra" podría referirse a muchos fenómenos naturales subterráneos, casi todos los comentaristas concuerdan en aplicarla específicamente a los muertos. Lo celestial como lo terrestre, lo angelical y lo humano, los vivos y los muertos: todos se unen en el gran coro final (cf. Fil 2:9-11). Aquí, nos dice Karl Barth, "se unen *de profanáis* con *in excelsis*" (*ChurchDog* 3/3:476). Para expresarlo en palabras de Pablo, "ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los demonios ... ni lo alto ni lo profundo, ni cosa alguna en toda la creación" (Ro 8:38-39) quedará fuera de la alabanza cósmica concluyente.

Aquí descubrimos una verdad de extraordinaria importancia: el universo entero tiene una finalidad doxológica. El fin primordial de todo lo existente, y no sólo de la humanidad, es "glorificar a Dios y gozar de él para siempre" (*Catecismo de Westminster*). El pasaje expresa, en un lenguaje poético y litúrgico, la misma verdad de Colosenses 1:20: la muerte de Jesucristo en la cruz ha reconciliado a todo el cosmos. El propósito eterno de Dios es recapitular el universo (*tapanto*) doxológicamente en Cristo (Ef 1:10) hasta que él sea todo y en todos (Col 3:11).

#### PARA HACER FRENTE A LA REALIDAD,

#### NECESITAMOS UNA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

Cuando Juan, el "prisionero de conciencia" en la isla de Patmos, escribe su mensaje de consolación y resistencia a las iglesias de Asia Menor, inicia su largo mensaje y lo enfoca hasta el final de una manera sorprendente. En ningún momento promete que las amenazas pronto terminarían y mucho menos que en seguida Cristo vendría a "raptarlos" de las tribulaciones. Más bien, en los capítulos introductorios (1-5), enfoca enfáticamente las dos necesidades más urgentes de la comunidad: una visión clara de su Dios (1:13-18; 4:1-14), y una teología profunda y rica de la creación y de la vida (3:14; 4:3, 6-8, 11; 5:13).

Es obvia (aunque muchas veces olvidada) la urgente necesidad de una visión clara y grandiosa de Dios antes de poder confrontar las crisis de la historia. Menos obvia es la importancia de una teología de la creación. Pero el hecho es que Juan lo destaca en la introducción a su mensaje profético como otro requisito indispensable para un enfoque cristiano de la historia humana, sus luchas y riesgos. En toda la Biblia la creación es el presupuesto

constante de la salvación y la soberanía histórica y cósmica de Dios.<sup>344</sup> Antes de ver al dragón, Juan tenía que fijar su mirada en el trono que reina sobre el universo, el arco iris que signa toda la creación bajo la señal de la gracia divina, y el cuarteto de la vida que rodea el trono (4:3, 6-8). Antes de escuchar la seductora "voz del dragón" (13:11), Juan tenía que sentir vibrar su alma con las resonancias de la incesante alabanza del león, el buey, el hombre y el águila (4:9) y saber que el Creador es digno de toda alabanza (4:11). Es más: le era necesario enfocar bien toda esa teología de la creación, *antes* de contemplar al Cordero que nos trae la redención y antes de atreverse a mirar de frente a los enemigos del Creador y del Cordero.

#### v. *El amén de los vivientes (5:14)*

En un nuevo viraje sorpresivo, pero de ninguna manera contrario al climax del pasaje, el horizonte que venía en constante expansión de repente se reduce drásticamente para volver a su punto de partida original. Es como si la multitud de ángeles y el universo vibrante de vida desaparecieran repentinamente, y quedáramos viendo sólo el trono con sus inmediatos círculos de adoradores, igual que al principio (4:4-11).

La selección de los vivientes para este amén final es doblemente apropiada. En primer lugar, ellos iniciaron toda la liturgia con su recurrente *Sanctus* (4:8), y corresponde muy simétricamente que ahora cierren el ciclo con su amén. En segundo lugar, como representantes de la creación y la vida en sus múltiples manifestaciones, nadie mejor que ellos para responder antifonalmente a la majestuosa doxología de la creación entera. Después de la poderosa catarata de títulos honoríficos y atributos divinos, este maravillosamente simpático cuarteto responde con una sola palabra: "¡Amén!" E igual que antes (4:9-10), los veinticuatro ancianos secundan la iniciativa doxológica de ellos, de la misma manera de siempre: ¡postrándose! Eso constituye, en acción simbólica no verbal, el "amén" de los veinticuatro ancianos.

En este magistral toque final vemos nuevamente el genio literario del autor y la magistral simetría de su construcción artística. Lejos de ser un último formalismo o un pueril anticlimax posterior a tan majestuoso desarrollo de la liturgia, el amén de los vivientes y la postración de los ancianos parece estar en equiponderancia perfecta con todo lo anterior. Después del *crescendo* de aclamaciones que venían acumulándose, ahora una sola palabra lleva un peso teológico y una fuerza dramática plenamente apropiados a la ocasión. En contraste con la frivolidad con que hoy día se lanza un "amén" sin siquiera pensar, en la gran culminación de esta extensa visión el amén no sólo confirma

<sup>344</sup> Ver Stam 1995; cf. 1992A.

dignamente toda la adoración sino también compromete la vida misma de los adoradores.<sup>345</sup>

La palabra "amén" viene del verbo hebreo *áMaN* que tiene el sentido básico de "ser firme, tener constancia" y "apuntalar". Todo el pueblo de Israel ratificaba la alianza con un solemne amén (Jer 11:3-7; cf. Neh 5:7-13). Su uso más común y aparentemente más antiguo era como confirmación de un juramento o una maldición (Nm 5:22; Dt 27:15-26: doce veces).<sup>346</sup> Tardíamente comenzó a usarse para la adhesión a una alabanza o doxología (Neh 8:6; 1 Cr 16:36).

De hecho, "amén" bien puede traducirse en términos modernos con "así me comprometo" (BPL), de la misma manera en que Jesucristo, el "amén" de Dios (Ap 3:14; 2 Co 1:20), "se santificó" por nosotros (Jn 17:19) para ser obediente hasta la muerte (Jn 13:1; Fil 2:8).<sup>347</sup> Un equivalente hoy día sería el solemne y vinculante "sí" de los contrayentes nupciales ("y por lo tanto empeño mi palabra y fe"), la firma de un contrato o una declaración legal jurada. Bíblicamente, Dios mismo es siempre testigo del amén y, por eso, un "amén" ligero, que no se respaldaba con la vida y la acción, traía como consecuencia el castigo divino (Jer 11:3).

### CÓMO DECIR "AMÉN" CRISTIANAMENTE

Los rabinos enseñaban que quien decía amén rectamente recibiría de Dios una rica recompensa (Coenen 1:108). Pablo insiste también en que el amén tiene que ser coherente e inteligente (1 Co 14:15s.). No se puede decir amén a lo que no se ha entendido.<sup>348</sup> Sería contradictorio e inconcebible que se dijera "amén" por pura rutina, sin ni siquiera haber entendido lo dicho. Dada la inmensa solemnidad del "amén", es claro que pronunciarlo ligera y frívolamente es sacrilegio.

Un amén verdaderamente cristiano y evangélico es una confesión firme de que Jesucristo es el "sí" y el "amén" de Dios hacia nosotros, y nuestra ineludible decisión de vivir y actuar en la misma firmeza (2 Co 1:17-20).

<sup>345</sup> El significado litúrgico del "amén" aumenta la solemnidad y la seriedad de lo pronunciado por los vivientes. Además de su uso tardío en el Antiguo Testamento, el "amén" litúrgico fue usado en la sinagoga (aunque no en el templo) y en el primitivo culto cristiano. Gregory Dix (1945:130) comenta que la segunda generación cristiana intentó sustituir *amén* con *alétheia* (verdad) y otras alternativas, pero éstas carecían de la extraordinaria fuerza afirmativa de "amén" y no pudieron reemplazarlo.

<sup>346</sup> *DTMATian*- Coenen 1:108; *NIDOTTYMli*- *Anchor* 1:184ss.

<sup>347</sup> En este texto, el "santificarse" de Jesús no puede significar apartarse del pecado; significa "me separo, me comprometo hasta la muerte" por ellos.

<sup>348</sup> En sus comentarios sobre Nm 5:22, el juramento de la mujer acusada de adulterio, los rabinos insistían en la necesidad de leerle las amonestaciones en el lenguaje que ella entendiese, para que pudiera contestar amén (SNm "12 aNm 5:19; Coenen 1:108).

El amén con que termina toda adoración auténtica es infinitamente más que un sentimental "¡Ay qué lindo!" Es nuestro decisivo "sí" al "sí" que ha pronunciado Dios en Jesucristo. En Cristo Dios afirma su amor a nosotros, y nuestro "amén" afirma nuestro amor hacia él y hacia los demás (1 Jn 4:19 BJ). En Jesucristo Dios afirma nuestro valor y nuestra salvación, y con nuestro "amén" afirmamos la entrega total de nuestra vida a él. El "amén" sella el pacto fiel entre Dios y nosotros, en toda nuestra vida y aun hasta la muerte. Evangélicamente el amén significa vivir afirmativa y eucarísticamente desde la infinita gracia de Dios en Jesucristo (Col 3:15-17; 1 Ts 5:16-22).

Cuando el barbero de Martín Lutero, el maestro Pedro, le hizo muchas preguntas sobre la oración, Lutero decidió escribirle un librito muy pastoral, intitulado "Para mi barbero, una manera simple de orar". Cuando llegó al amén final de la oración dominical, Lutero escribió estas bellas palabras para su barbero:

Finalmente, nota bien esto: siempre debes decir el amén bien fuerte, sin dudar nunca que Dios está escuchándote con toda su gracia y diciendo "sí" a tu oración. Recuerda que no estás ahí solo, de rodillas o de pie, sino que toda la cristiandad, todos los cristianos devotos, están presentes ahí contigo y tú con ellos, en una sola y unánime oración unida que Dios no puede de ninguna manera desoír. Y nunca dejes tu oración sin haber dicho o pensado: "Ahí, pues, esta oración ha sido escuchada por Dios: esto lo sé con toda seguridad. Eso es lo que significa \*amén\*" (citado John W. Doberstein, ed. s.f.:443s).

Estos dos capítulos han sido riquísimos en modelos de culto y adoración, y su sorprendente conclusión nos muestra también cómo debe terminar el culto. A fin de cuentas, lo más importante no son ni los graneles números ni las muchas palabras: ¡el culto más glorioso en toda la Biblia termina con apenas cuatro participantes que pronuncian una sola palabra! Los cuatro vivientes nos enseñan que todo culto verdadero termina con un amén que consiste en nuestra vida entera dedicada al Señor. Y en forma paralela, los veinticuatro ancianos nos enseñan que los verdaderos adoradores terminan de rodillas delante del ocupante del trono y del Cordero. Su gesto litúrgico, en un silencio profundo, ratifica el lacónico amén de sus colegas. Nuestro culto debe terminar de rodillas, y nuestra vida entera debe ser nuestro amén.

# BIBLIOGRAFIA

- Ackroyd, P. R. y C. F. Evans, eds.  
1970 *Cambridge History of the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Alford, Henry  
1958 *The Greek NT*, Moody Press, Chicago.
- Alio, E. B.  
1921 *L'Apocalypse de St Jean*, Etudes Bibliques, Paris.
- Alonso Schókel, L. y J. L. Sicre Díaz  
1980 *Profetas*, Cristiandad, Madrid, 2 tomos.
- Arndt, William F. y F. W. Gingrich  
1957 *A Greek-English Lexicón of the New Testament*, University of Chicago Press y Cambridge University Press.
- Aulen, Gustaf  
1970 *Cristus Víctor*, S.P.C.K., Londres.
- Aune, David  
1983A *Prophecy in Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids.  
1983B "The Influences of Román Imperial Court Ceremonial on the Apocalipsis of John", *Papers of the Chicago Society of Biblical Research*, n.28:5-25.  
1992 "Worship", en D. Friedmann ed., *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York, 6:973-89.  
1997 *Revelation 1-5*, Word, Dallas.
- Barbaglio G. y S. Dianich  
1982 *Nuevo diccionario de teología*, Cristiandad, Madrid, 2 tomos.
- Barclay, William  
1955 *A New Testament Wordbook*, SCM Press, Londres.  
1974 *El Evangelio según Marcos*, La Aurora, Buenos Aires.  
1975 *Letters to the Seven Churches*, SCM Press, Londres.  
1977 (ing. 1976) *El Apocalipsis*, La Aurora, Buenos Aires.
- Barrett C. K.  
1956 (1961) *The New Testament Background*, Harper, Nueva York.

- Barth, Karl  
1936-69 *Church Dogmatics*, T & T Clark, Edimburgo, 13 tomos, (1/1 a IV/4)
- Bartina, Sebastián  
1967 "Apocalipsis de San Juan", en *La Sagrada Escritura*, B.A.C., Madrid, 111:571-865.
- Baukham, Richard  
1993A *The Climax of Prophecy*, T&T Clark, Edimburgo.  
1993B *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Beale, G. K.  
1994 "The Use of the Old Testament in Revelation", en *The Right Doctrine from the Wrong Texts*, Baker, Grand Rapids, pp. 257-276.
- Beasley-Murray, G. R.  
1978 "Apocalipsis", en *Nuevo comentario bíblico*, D. Guthrie y J. A. Motyer, eds., Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, Texas.  
1974 *Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Beck, H. F.  
1962 "Incense" (2:697-698) y "Frankincense" (2:324-325), en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon, Nashville.
- Beckwith, Isbon T.  
1967 (1919 Macmillan) *The Apocalipsis of John*, Baker, Grand Rapids.
- Bethge, Eberhard  
1970 *Dietrich Bonhoeffer: teólogo cristiano, hombre actual*, Decleé de Brouwer, Bilbao.
- Black, Matthew y H. H. Rowley, eds.  
1962 *Peake's Commentary on the Bible*, Thomas Nelson, Londres.
- Blaiklock, E. M.  
s.f. *The Seven Churches*, Marshall, Morgan & Scott, Londres.
- Boer, Harry  
1961 *Pentecost and Missions*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Boesak, Alan  
1987 *Comfort and Promise*, Westminster, Filadelfia.

- Bonhoeffer, Dietrich  
 1965 *No Rusty Sword*, Harper, Nueva York.  
 1968 *El precio de la gracia*, Sigüeme, Salamanca.
- Bonnard, Pierre  
 1976 *Evangelio según San Mateo*, Cristiandad, Madrid.
- Boring, M. Eugene  
 1989 *Revelation*, John Knox Press, Louisville.
- Bosch, David  
 1991 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis, Maryknoll, N.Y. Hay traducción castellana: *Misión en transformación*, Nueva Creación, 1999.
- Botterweck, G. J. y Helmer Ringgren  
 1974-77 *Theological Dictionary of the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (8 tomos hasta 1998).
- Bowman, John W.  
 1955A *The Drama of the Dook of Revelation*, Westminster Press, Filadelfia.  
 1955B *Prophetic Realism and the Cospel*, Westminster Press, Filadelfia.
- Bratcher, Robert G.  
 1984 *A Translator's Guide to the Revelation lo John*, United Bible Society, Londres.
- Bromiley, Geoffrey, ed.  
 1979-88 *International Standard Bible Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids, 4 tomos.  
 1992 "Persecute, Persecution", en *Anchor Bible Dictionary*, D. Freedman ed., Doubleday, Nueva York, 111:771-774.
- Brown, Colin, ed.  
 1992-96 *New International Dictionary of New Testament Theology*, Zondervan, Grand Rapids, 4 tomos-.
- Brown, Raymond  
 1966 *The Cospel According to John*, Doubleday, Nueva York.  
 1972 (ed.) *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid, 1972, 5 tomos.
- Brown, Francis, S. R. Driver y C. A. Briggs  
 1907-52/1 *Hebrew and English Lexicón of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford.

- Bruce, F. F.  
 1961 *Defensa apostólica del evangelio*, Certeza, Córdoba.  
 1969 "The Revelation of John", en G. C. D. Howley, ed.,  
*A New Testament Commentary*, Pickering & Ingles,  
 Londres.  
 1983 *The Gospel of John*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Brueggemann, Walter  
 1977 *The Land*, Fortress Press, Filadelfia.
- Brütsch, Charles  
 1966 *La Clarté de L'Apocalypse*, Labor et Fides, Ginebra.
- Buttrick, George A., ed.  
 1952-57 *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abmgdon, Nueva  
 York, 12 tomos.
- Caird, G. B.  
 1966 *The Revelation of St. John the Divine*, Harper & Row, Nueva  
 York.
- Canfield, León H.  
 1913 *The Early Persecution of the Christians*, Columbia University  
 Press, Nueva York.
- Case, Shirley Jackson  
 1919 *The Revelation of John*, University of Chicago Press,  
 Chicago.
- Cerfaux, Lucien y J. Cambier  
 1966 *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos*, Ediciones  
 Fax, Madrid.
- Charles, R. H.  
 1920 *The Revelation of St John*, T&T Clark, Edimburgo, Vol.  
 1:1920 y1965; Vol. II, 1920 y1980.
- Charlesworth, James H.  
 1981 (1976) *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Scholars  
 Press, Chico, California.  
 1983 (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday,  
 Nueva York, 2 tomos.
- Charlesworth, M. P.  
 1954 "Efeso", en *Cambridge Ancient History*, Cambridge  
 University Press, Cambridge, Vol. xi, p. 39.

- Cochrane, C. N.  
1949 *Cristianismo y cultura clásica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard  
1980-85 *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sigüeme, Salamanca, 4 tomos.
- Collins, J. J.  
1990 "The Apocalypse", en *New San Jerónimo*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.  
1987 *The Apocalyptic Imagination*, Crossroad Press, Nueva York.
- Comblin, José  
1969 *Cristo en el Apocalipsis*, Herder, Barcelona.
- Contreras Molina, Feo.  
1990 "El Apocalipsis", en José Cervantes *et al*, *El mensaje del Nuevo Testamento*, Sigüeme, Madrid (Vol.9, pp. 137-259).
- Conzelmann, Hans  
1969 *An Outline of the Theology of the New Testament*, SCM, Londres.
- Court, John M.  
1979 *Myth and History in the Book of Revelation*, John Knox, Atlanta.
- Cullmann, Oscar  
1961 *El Estado en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid.  
1961 "Eschatology and Mission in the New Testament", en *The Theology of the Christian Mission*, Gerald Anderson ed., McGraw, Nueva York, pp. 42-54;  
1964 En W.D. Davies y D. Daube, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge University Press pp. 409-421.
- Davis, Charles  
1967 *A Question of Conscience*, Hodder & Stoughton, Londres.
- de la Maisonnueve, Dominique  
1985 *Parábolas rabínicas*, Verbo Divino, Estella, Navarra.
- de Vaux, Roland  
1985 *Instituciones del Antiguo Israel*, Herder, Barcelona.
- Deissmann, Adolf  
1903 *Bible Studies*, T&T Clark, Edimburgo.  
1960 *Light from the Ancient East*, Hodder & Stoughton, Londres.

- Diez Macho, Alejandro  
1984 *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 5 tomos.
- Dix, G. H. <sup>^</sup> <sup>^</sup> <sup>^</sup> <sup>^</sup> *Liturgy*, Adam & Charles Black, Londres.
- Doberstein, John W., ed.  
s.f. *Minister's Prayer Book*, Muehlenberg Press, Filadelfia.
- Dodd, C. H.  
1978A *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid.  
1978B *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid.
- Durant, Will  
1944 *Caesar and Christ*, Simón & Schuster, Nueva York.
- Dyrness, William  
1990 *Learning from Third World Theology*, Zondervan, Grand Rapids.
- Efird, James E.  
1988 *Cómo interpretar la Biblia*, CUPSA, México.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino  
1993 *Mysterium Liberationis*, U.C.A., San Salvador.
- Eller, Vernard  
1991 *El Apocalipsis: El libro más revelador de la Biblia*, Semilla, Guatemala.
- Ellul, Jacques  
1977 *Apocalypse*, Seabury Press, Nueva York.  
1972 *The Politics of God and the Politics of Man*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Elwell, Walter, ed.  
1996 *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, Baker, Grand Rapids.
- Ewing, Ward  
1990 *The Power of the Lamb*, Cowley Publications, Cambridge, Mass.
- Farrer, Austin  
1949 *A Rebirth of Images*, Dacre Press, Westminster.  
1964 *The Revelation of St. John the Divine*, Clarendon, Oxford.

- Fee, Gordon  
1983 "Exegeting the Book of Revelation", en *New Testament Exegesis*, Westminster, Filadelfia, pp.42-44.
- Finley, M. I.  
1974 *La economía de la antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Finnegan, Jaclc  
1949 *Light from the Ancient Past*, Princeton University Press, Princeton.
- Fitzmyer, Joseph A.  
1981 *The Cospel According to Luke*, Doubleday, Garden City.  
1985 *El Evangelio según Lucas*, Cristiandad, Madrid, 2 tomos.
- Floristán, Casiano y Juan-José Tamayo  
1983 *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid.
- Ford, J. Massyngbaerde  
1975 *Revelation*, Doubleday, Garden City.
- Foulkes, Ricardo  
1989 *El Apocalipsis*, Nueva Creación, Buenos Aires.
- Freedman, David Noel, ed.  
1992 *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York, 6 tomos.
- García Cordero, Maximiliano  
1962 *El libro de los siete sellos*, San Esteban, Salamanca.
- García Martínez, Florentino  
1996 *The DeadSea Scrolls Translated*, Eerdmans, Grand Rapids.  
1992 *Textos de Qumran*, Trotta, Madrid.
- Geffre, Claude  
1984 *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid.
- George, Augustin y Pierre Grelot  
1983 *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona.
- Glasson, T. F.  
1965 *The Revelation of John*, Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, Cambridge.
- Glover, T. R.  
1909 *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire*, Beacon, Boston.

- González, Justo A.  
1978 *La era de los gigantes*, Caribe, Miami.
- González Ruiz, José María  
1976 "El Apocalipsis", en *Comentarios a la Biblia litúrgica*, Paulinas, Marova, 11:2125-2162.  
1987 *El Apocalipsis de Juan*, Cristiandad, Madrid.  
1989 *El Apocalipsis*, Colegio Mayor Chaminade, Madrid.
- Gorgulho, Frei, G. S. Anderson y Ana Flora  
1978 *Nao tenham medo: Apocalipse*, Ed. Paulinas, Sao Paulo.
- Grant, F. C.  
1964 "The Economic Background of the New Testament", en W. D. Davies y D. Daube, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge Univesrsity Press, Cambridge, pp.96-114.
- Grant, R. M.  
1962 "Ejnperor Worship", en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon, Nueva York, 2:98-100; "Román Empire", *ib id* 4:183-189; "Román Religión", *ib id*, pp. 109-112.  
1970 *Augustus to Constantine*, Harper & Row, Nueva York.
- Grelot, Pierre  
1982 "Apocalíptica", en Karl Rahner, ed., *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona, 1:326-328.
- Guthrie, D. y J. A. Motyer  
1978 *Nuevo comentario biblico*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, Texas.
- Hanson, P. D.  
1976 (ed.) *Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement*, Abingdon, Nueva York. Ver P. Hanson, "Apocalypse Genre" (pp. 27ss.) y "Apocalypticism" (pp. 28-34).  
1983 (1979/1983) *The Dawn of Apocalypse*, Fortress Press, Filadelfia.
- Harrison, Everett  
1985 *Diccionario de teología*, TELL, Grand Rapids.
- Hastings, James, *et al*  
1899-1904 *Dictionary of the Bible*, T. & T. Clark, Edimburgo y Nueva York, 4 tomos.
- Hendriksen, William  
1984 *Más que vencedores*, TELL, Grand Rapids.

- Hill, David  
1972 *Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Homo, León  
1936 *El Imperio Romano*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Hough, Lynn  
1957 "Apoealypse: Exposition", en *Interpreter's Bible*, Abingdon, Nueva York, XII:366-551; "Apocalipsis: Message", *ibid* XII:551-613.
- Ironside, H. A.  
1919 *Lectures on the Book of Revelation*, Loizeaux, Nueva York.
- Jenni, Ernst y Claus Westermann  
1978 *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 2 tomos.
- Jeremías, Joachim  
1977 *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid.
- Jones, Brian  
1979 *Domitian and Senatorial Order*, American Philosophical Society, Filadelfia.
- Josefo, Flavio  
1987 *The Works of Josephus*, trans. William Whiston, Hendrickson, Peabody.  
1986 *Antigüedades de los judíos*, CLIE, Barcelona, 2 tomos.  
1988 *La guerra de los judíos*, CLIE, Barcelona, 2 tomos.
- Kiddle, Martin  
1940 *The Revelation of St John*, Harper, Nueva York.
- Kierkegaard, Sóren  
1944 *Attack Upon Christendom*, Beacon Press, Boston.  
1959 (1847) *Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires.  
1979 (1846) *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, La Aurora, Buenos Aires.
- Kittel, Gerhard, ed.  
1964 *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 10 tomos.
- Koester, Helmut, ed.  
1994 *Ephesus Metrópolis of Asia*, Trinity Press, Valley Forge.



## BIBLIOGRAFÍA

- Lohmeyer, Ernst  
1953 *Die Offenbarung des Johannes*, J. C. B. Mohr, Tubinga.
- Lohse, E.  
1975 *Introducción al Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid.
- Lores, Rubén  
1979 "El destino manifiesto y la empresa misionera," *Lectura teológica del tiempo latinoamericano*, SEBILA, San José, pp. 207-228.
- Louw, Johannes y Eugene Nida  
1989 *Greek-English Lexicón of the New Testament*, United Bible Society, Nueva York.
- Maertens, Thierry  
1964 *Fiesta en honor de Yavé*, Cristiandad, Madrid.
- Male, Emile  
1949 *Religious Art*, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York.
- Malina, Bruce J.  
1995 *The Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*, Hendrickson, Peabody.
- Martin, Ralph  
1964 *Worship in the Early Church*, Revell, Westwood, NJ.
- Martin, Ralph y Peter Davids  
1997 *Dictionary of the Later New Testament*, Inter-Varsity Press, Downers Grove.
- Menchú, Rigoberta y Elizabeth Burgos Debray  
1983 *Me llamo Rigoberta Menchú*, Casa de las Américas, La Habana.
- Mendenhall, G.  
1973 *The Tenth Generation*, John Hopkins University, Baltimore.
- Metzger, Bruce  
1957 *An Introduction to the Apochrypha*, Oxford University Press, Nueva York.  
1971 *A Textual Commentary on the Greek New Testament* United Bible Society, Londres.  
1993 *Breaking the Code*, Abingdon, Nashville.
- Míguez Bonino, José.  
1975 *Espacio para ser hombres*, Tierra Nueva, Buenos Aires.

- Minear, Paul  
 1962 "The Cosmology of the Apocalypse", en W. Klassen y G. Snyder, eds., *Current Issues in New Testament Interpretation*, Harper, Nueva York.  
 1968 *I Saw a New Earth*, Corpus Books, Washington.
- Moffatt, James  
 1918 "Revelation", en *Expositor's Greek Testament*, Londres, V:280-494.
- Moore, G. F.  
 1971 *Judaism*, Schocken Books, Nueva York, 2 tomos.
- Morgan, G. Campbell  
 1902 *A First Century Message to Twentieth Century Christians*, Revell, Londres.
- Moriarty, Frederick L.  
 1970 "Isaías", en *La Sagrada Escritura*, B.A.C., Madrid, V:233-405.
- Morris, León  
 1977 *El Apocalipsis*, Certeza, Buenos Aires.
- Moulton, J.H. y G. Milligan  
 1997 *Vocabulary of the Greek Testament*, Hendrickson, Peabody.
- Mounce, Robert  
 1977 (rev. 1998) *The Book of Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Myers, Ched  
 1988 *Binding the Strong Man*, Orbis, Maryknoll, Nueva York.
- Myers, Jacob M.  
 1974 *I & II Esdras*, Doubleday/Anchor, Nueva York.
- Nelson, Wilton, ed.  
 1974 *Diccionario ilustrado de la Biblia*, Caribe, Miami.
- Newell, William R.  
 1941 *The Book of the Revelation*, Grace Publications, Chicago.
- Newport, Juan P.  
 1989 *El León y el Cordero*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, Texas.
- Niles, D. T.  
 1960 *Seeing the Invisible*, Harper, Nueva York.

- North, C. R.  
1962 "History", en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon, Nashville, 11:610-612.
- Obermüller, Rodolfo  
1979 *Testimonio cristiano en el mundo romano: Teología del Nuevo Testamento*, La Aurora, Buenos Aires, Vol. 4.
- Pagán, Samuel  
1993 *Apocalipsis: visión y misión*, Caribe, Miami.
- Peterson, Eugene  
1988 *Reversed Thunder*, Harper, Nueva York.
- Presten, R. H. y A. T. Hanson  
1949 *The Revelation of St John the Divine*, Torch Bible Commentary.
- Price, S. R. F.  
1984 *Rituals and Power in the Roman Imperial Culi of Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Prigent, Pierre  
1981 *L'Apocalypse de Saint Jean*, Delachaux, Lausanne.
- Rahner, Karl, ed.  
1984 *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona, 6 tomos. Ver Karl Rahner, "Novísimos", en 4:920.
- Ramos, Marco Antonio  
1986 *Panorama del protestantismo en Cuba*, Caribe, Miami.
- Ramsay, Sir William  
1994 *The Letters to the Seven Churches*, Mark W. Wilson, ed., Hendrickson, Peabody.
- Reid, W. S.  
1975 "Persecution", en *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Merrill C. Tenney, ed., Zondervan, Grand Rapids, IV:704-707.
- Richard, Pablo  
1994 *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José.  
1993 "El Dios de la vida y los ídolos de la muerte," en *Mysterium Liberationis*, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds., U.C.A., San Salvador, pp. 206-213.
- Richardson, Donald W.  
1964 *The Revelation of Jesús Christ*, John Knox Press, Richmond.

- Rist, Martin  
1957 "Apocalipsis: Exegesis", en *Interpreter's Bible*, Abingdon, Nueva York, XII:366-551.
- Robert, A. y A. Feuillet  
1970 *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona, Tomo II.
- Robertson, A. T.  
1933 *Word Pictures in the New Testament*, Harper, Nueva York, pp. 267-488.  
1934 *A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research*, Broadman Press, Nashville.
- Roloff, Jilrgen  
1993 *Revelation*, Fortress Press, Filadelfia.
- Rostovtzeff, M.  
1973 *Historia social y económica del Imperio Romano*, Espasa-Calpe, Madrid, 2 tomos.
- Rowland, Christopher  
1982 *The Open Heaven*, Crossroad, Nueva York.  
1993 *Revelation*, Epworth, London.
- Ruiz Bueno, Daniel  
1967 *Los Padres Apostólicos*, B.A.C., Madrid.
- Ryrie, Charles  
1968 *Revelation*, Moody Press, Chicago.
- Salguero, José  
1965 "Apocalipsis", en *Biblia Comentada*, B.A.C., Madrid, VIP293-547.
- Sanford, Eva Matthews  
1938 *The Mediterranean World in Ancient Times*, Ronald Press, Nueva York.
- Schillebeeckx, Edward  
1981 *Jesús*, Cristiandad, Madrid.  
1982 *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid.
- Schlier, Heinrich  
1970 *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Fax, Madrid.
- Schürer, Emil  
1993 (1973) *The History of the Jewish People in the Age of Jesús Christ*, G. Vermes, F. Millar y M. Black, eds., T&T Clark, Edimburgo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Schüssler-Fiorenza, Elizabeth  
 1976 "Eschatology of the New Testament", en *Interpreter's Dictionary of the Bible supplement*, Abingdon, Nueva York, pp. 271-277 y "Revelation" ("Revelation, Book of") pp. 744-746.  
 1981 *Invitation to the Book of Revelation*, Doubleday, Nueva York.  
 1985 *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Fortress Press, Filadelfia.  
 1991 *Revelation: Vision of a Just World*, Fortress Press, Filadelfia.
- Scott, C. Anderson  
 1905 *The Book of Revelation*, Hodder & Stoughton, Londres.
- Shepherd, Massey, Jr.  
 1960 *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, John Knox, Richmond.
- Sherwin-White, A. N.  
 1965 "Imperialismo Romano", en *Los romanos*, ed. P.V.D. Balsdon, Gredos, Madrid, pp.105-140.  
 1966 (Pr) "The Early Persecutions & Roman Law", Apéndice V, en *The Letters of Pliny: A Social & Historical Commentary*, Clarendon, Oxford.
- Snoek, Juan y Nauta Rommie  
 1993 *Daniel y el Apocalipsis*, DEI, San José.
- Stam, Juan  
 1978 "El Apocalipsis y el Imperialismo", en *Capitalismo: violencia y anti-Vida*, DEI, San José, Vol.1 pp.359-394.  
 1979 *Ibid 1978*, en *Lectura teológica del tiempo latinoamericano*, SEBILA, San José, pp. 27-60.  
 1992 "Exégesis bíblica en la teología de los conquistadores", en *Boletín Teológico*, n. 47-48, pp. 267-272.  
 1992A "La historia de la salvación y la misión integral de la Iglesia", Valdir Steuernagel, ed., *La misión de la Iglesia*, Visión Mundial, San José, pp. 19-43.  
 1995 *Las buenas nuevas de la creación*, Nueva Creación, Buenos Aires.  
 1998 *Apocalipsis y profecía: las señales de los tiempos y el tercer milenio*, Ediciones Kairós, Buenos Aires.
- Stauffer, E.  
 1956 *Cristo y los Césares*, Escelicer, Madrid.
- Stott, John R. W.  
 1972 (1952) *What Christ Thinks of the Church*, Inter-Varsity Press, Downers Grove.