

Juan Stam

APOCALIPSIS

TOMO IV

Capítulos 17 al 22

Introducción y comentario

EDICIONES
KAIROS

INDICE

PREFACIO	7
ABREVIATURAS	9
BOSQUEJO GENERAL	15
TERCERA PARTE:	
VISIONES DE LA VICTORIA (17:1-22:5)	17
A. La victoria final sobre el dragón (17:1-20:15)	18
1. La sentencia contra la gran ramera (17:1-18)	19
2. La caída de Babilonia (18:1-19:10)	83
3. El combate final contra la bestia (19:11-21)	173
4. El reino mesiánico y la derrota final del dragón (20:1-10)	213
5. El juicio final y la condena eterna del dragón (20:11-15)	268
B. Visiones de la vida eterna (21:1-22:5)	293
1. La nueva creación (21:1-8)	295
2. La nueva Jerusalén (21:9-27)	331
3. El nuevo paraíso (22:1-5)	376
EPÍLOGO (22:6-21)	401
BIBLIOGRAFÍA	447

TERCERA PARTE: VISIONES DE LA VICTORIA (17:1-22:5)

Con el capítulo 17 del Apocalipsis comienza una marcha lenta pero segura hacia la victoria final del Reino de Dios. Los capítulos anteriores han presentado escenas de lucha, juicio y destrucción, iluminadas ocasionalmente por breves destellos de esperanza (14:1-5, 13; 15:1-4; 16:5-7). De 17:1 en adelante siguen las descripciones de juicio, pero ahora crece mucho más la nota de vindicación de los fieles mediante el juicio divino sobre sus perseguidores. Ese cambio de rumbo se indica ya en 17:1, con el anuncio del castigo de la ramera. Desde ese punto de partida, la línea narrativa fluye casi sin interrupción hacia la venida del Hijo de hombre (19:11-21) y la nueva creación (21:1-22:5).

El bloque textual de 17:1-19:5 es la continuación directa del relato de las siete copas (15:1-16:20) que lo introduce. El quinto ángel había derramado su copa sobre el trono de la bestia (16:10-11), el sexto secó el río Éufrates para una invasión del Imperio,¹ provocada por las ranas de propaganda diabólica (16:14), y con la séptima copa, la gran ciudad de Babilonia es destruida por un terremoto (16:17-21). Pero nada de eso constituye todavía el juicio definitivo de la bestia; las copas terminan inconclusas, con una lluvia de horribles granizos de cuarenta kilos cada uno (16:20-21). El séptimo ángel, al derramar su copa en el aire, proclama solemnemente: "Se acabó" (16:17; cf. 10:6-7), pero el pasaje no aclara qué es lo que se había acabado. Esto es aclarado, en 17:1-19:5, por uno de los mismos ángeles.²

¹ El Éufrates separaba el Imperio romano de los temibles partos, que casi siempre amenazaban la estabilidad de la civilización occidental. Es importante notar que, en el único pasaje que menciona a Armagedón (16:16), el ataque no es contra Jerusalén, sino contra la bestia (16:10-12; el Imperio romano) y "la gran Babilonia" (16:19; la ciudad de Roma).

² Por eso, los relatos de 17:1-19:5 se refieren a los contenidos de las copas y no deben entenderse como eventos posteriores a la séptima copa. La caída de Babilonia se anuncia también en 14:8-10.

A. La victoria final sobre el dragón (17:1-20:15)

La visión profética de la victoria se compone muy lógicamente de dos partes: (1) juicio, condena y destrucción de las fuerzas del mal (17:1-20:15) y (2) llegada de la nueva creación y la nueva Jerusalén como nuevo paraíso (21:1-22:5). El reino de los mil años es una impresionante victoria mesiánica, pero aún no es final (20:1-10). El juicio del gran trono blanco (20:11-15) culmina definitivamente la derrota del imperio de maldad y prepara el terreno para el Reino de Dios y su justicia, que sólo será posible después de la eliminación total de las fuerzas de maldad, del multiseccular anti-reino del dragón. La caída de Babilonia abre camino para otra ciudad, la nueva Jerusalén.

En el capítulo doce, el dragón esperaba devorar al niño que estaba por nacer, pero nada le salió bien. Por eso, furioso y frustrado, organizó su equipo de trabajo para su inicio proyectó: una bestia evocada del mar (13:1-8) y una segunda bestia, sacada de la tierra, con cara de cordero pero voz de dragón, conocida como "el falso profeta" (13:11-18). Este trío satánico simboliza todas las fuerzas de maldad en la historia, hasta su final. En el capítulo 17, se agrega a estos tres otra aliada: una ramera, que es también una ciudad llamada Babilonia. Ella, la última en entrar, es la primera en ser eliminada, cuando sus mismos amantes le toman odio y la destruyen (17:16-17). En el capítulo 19, después de la gran batalla final, la bestia y el falso profeta también son juzgados y lanzados vivos al lago de fuego y azufre (19:20). Curiosamente, Dios no ejecuta aún esa misma sentencia sobre el dragón, autor y organizador de todo el maligno plan, sino que lo sentencia a mil años de prisión preventiva (20:1-3). Después de ese prolongado reino mesiánico, el dragón es liberado y sale otra vez a engañar a las naciones. Intenta levantar una nueva guerra, pero es destruido, junto con todos sus aliados, y lanzado también al lago de azufre y fuego (20:7-10).

El pasaje de 17:1 a 19:5 gira en torno al juicio de la gran ramera. Después de describir a la mujer y su cruel destrucción (cap. 17), se celebra su ruina (identificándose ahora como Babilonia) con alabanzas y aleluyas en el cielo, pero con lamentos en la tierra (18:1-19:5).¹ El pasaje termina con un anuncio de las bodas del Cordero (19:6-8), que introduce el tema de la nueva Jerusalén. De esa manera, el Apocalipsis va a concluir con la historia de dos ciudades, dos mujeres y dos sistemas de organización social y de vida.

¹ Como explicaremos más adelante, los lamentos de 18:9-19 son una especie de canción de protesta, conocida como "canción burlasca".

1. La sentencia contra la gran ramera (17:1-18)

El capítulo 17 comienza con el anuncio del juicio y la destrucción de la gran ramera. Después de la introducción al bloque textual y la presentación de la ramera (17:1-2), sigue una amplia descripción de la mujer (3-6). Algo parentéticamente, se introduce una explicación angelical acerca de la bestia (7-8), sus siete cabezas (9-11) y sus diez cuernos (12-17), con énfasis en las dos guerras que encarnarán: contra el Cordero (v.14) y contra la ramera (vv.16-17). Termina con una identificación de la mujer mucho más clara y explícita que la de los versículos 7-12.

¹Uno de los siete ángeles que tenían las siete copas se me acercó y me dijo: "Ven, y te mostraré el castigo de la gran prostituta que está sentada sobre muchas aguas. ²Con ella cometeron adulterio los reyes de la tierra, y los habitantes de la tierra se embriagaron con el vino de su inmundicia."

³Luego el ángel me llevó en el Espíritu a un desierto. Allí vi a una mujer montada en una bestia escarlata. La bestia estaba cubierta de nombres blasfemos contra Dios, y tenía siete cabezas y diez cuernos. ⁴La mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, y adornada con oro, piedras preciosas y perlas. Tenía en la mano una copa de oro llena de abominaciones y de la inmundicia de sus adulterios. ⁵En la frente llevaba escrito un nombre misterioso:

LA GRAN BABILONIA
MADRE DE LAS PROSTITUTAS
Y DE LAS ABOMINABLES IDOLATRÍAS DE LA TIERRA.

⁶Vi que la mujer se había emborrachado con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús. Al verla, quedé sumamente asombrado. ⁷Entonces el ángel me dijo: "¿Por qué te asombras? Yo te explicaré el misterio de esa mujer y de la bestia de siete cabezas y diez cuernos en la que va montada. ⁸La bestia que has visto es la que antes era pero ya no es, y está a punto de subir del abismo, pero va rumbo a la destrucción. Los habitantes de la tierra, cuyos nombres, desde la creación del mundo, no han sido escritos en el libro de la vida, se asombrarán al ver a la bestia, porque antes era pero ya no es, y sin embargo reaparecerá."

⁹"En esto consisten el entendimiento y la sabiduría! Las siete cabezas son siete colinas en las que está sentada

esa mujer. ¹⁰También son siete reyes: cinco han caído, uno está gobernando, el otro no ha llegado todavía; pero cuando llegue, es preciso que dure poco tiempo. ¹¹La bestia, que antes era pero ya no es, es el octavo rey. Está incluido entre los siete, y va rumbo a la destrucción.

¹²Los diez cuernos que has visto son diez reyes que todavía no han comenzado a reinar, pero que por una hora recibirán autoridad como reyes, junto con la bestia. ¹³Estos tienen un mismo propósito, que es poner su poder y autoridad a disposición de la bestia. ¹⁴Le harán la guerra al Cordero, pero el Cordero los vencerá, porque es Señor de señores y Rey de reyes, y los que están con él son sus llamados, sus escogidos, y sus fieles."

¹⁵Además el ángel me dijo: "Las aguas que has visto, donde está sentada la prostituta, son pueblos, multitudes, naciones y lenguas. ¹⁶Los diez cuernos y la bestia que has visto le cobrarán odio a la prostituta. Causarán su ruina y la dejarán desnuda, devorarán su cuerpo y la destruirán con fuego. ¹⁷Porque Dios les ha puesto en el corazón que lleven a cabo su divino propósito. Por eso, y de común acuerdo, ellos le entregarán a la bestia el poder que tienen de gobernar, hasta que se cumplan las palabras de Dios. ¹⁸La mujer que has visto es aquella gran ciudad que tiene poder de gobernar sobre los reyes de la tierra."

a. Descripción de la gran ramera (17:1-7)

Por el detalle inicial, Juan vincula este nuevo tema con las copas del capítulo anterior: **Uno de los siete ángeles que tenían las siete copas se me acercó** (17:1). Que sea uno de los mismos siete ángeles indica que este capítulo va a ser una continuación y ampliación del juicio anunciado en 16:1 y del relato de las siete copas, especialmente las tres últimas.⁴ Además, la comunicación por medio de un ángel es muy propia del estilo apocalíptico (cf. 1:1).⁵ Uno de los mismos siete ángeles transmite la visión de la nueva Jerusalén (21:9), lo que enlaza estrechamente estos tres relatos: las siete copas (15-16), la visión de la ramera (17) y la de la nueva Jerusalén, esposa del Cordero (21). Difícilmente sea casualidad que tanto esta visión como la de la esposa del Cordero comiencen con uno de los siete ángeles y terminen con Juan postrado a los pies del ángel (19:10; 22:8-9; Arens y Mateos 2000:332; Michaels 1997:191; Bauckham 1993a:4).

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15) 21

Al presentarse ante Juan, el ángel le invita a ver una nueva visión: **Yen, te mostraré el castigo de la gran prostituta que está sentada sobre muchas aguas** (17:1). Aunque el ángel sólo le ofreció a Juan una visión del castigo de la ramera, procedió a darle mucho más de lo que había prometido. La repentina introducción de una nueva figura simbólica no deja de sorprendernos, pues nada al final del capítulo trece nos hacía esperar más episodios del drama del dragón, ni un personaje completamente nuevo, y mucho menos el de una ramera. Esta escandalosa metáfora viene a completar la galería de imágenes del Imperio romano: es un monstruo inspirado por un dragón,⁶ promovido por un falso profeta: es Babilonia (14:8); y es una metetriz corrupta y vulgar. Así culmina la retórica político-demonológica de Juan.⁷

Esta es la primera vez que aparece la palabra *krima* (sentencia, castigo) en el Apocalipsis.⁸ A diferencia de *krisis*, que acentúa más el proceso judicial, el énfasis de *krima* cae en el resultado como "un veredicto judicial de condena" (Lc 24:20; 2P 2:3; *JClem* 51:3; Thompson 1998:159). Por eso, en estos capítulos no se trata de un proceso de juicio, para determinar la inocencia o la culpabilidad de la acusada, sino de la ejecución definitiva de la justicia divina contra ella. En el pasaje, el juicio contra la ramera consistió precisamente en su destrucción. Con eso, Dios comenzó a responder al grito de los mártires debajo del altar, que reclamaba justicia (Ap 6:10; cf. 19:2).⁹ Esta realización de la justicia es el tema central de todo este bloque textual.

Juan introduce a la ramera como una figura ya conocida por los lectores, posiblemente de la tradición oral o de las Escrituras hebreas.¹⁰ Pablo Richard (1994:159) señala la relación de las palabras *porne* (prostituta), *porneia* (prostitución), y *porneúo* (prostituirse) con el verbo extra-bíblico *perneim* (vender, venderse).¹¹ Richard percibe en el texto esa misma con-

⁶ Es más, como bestia del mar (cf. Dn 7:3), el Imperio romano es la suma de toda la ferocidad e injusticia de las cuatro bestias de Daniel 7. Aunque Juan puede estar pensando en otros imperios diabólicos, hasta el último imperio del final de la historia, hemos visto que su atención está enfocada primordialmente en su propio momento histórico y su contexto pastoral. Véase Stan Tomo III, exposición de los capítulos 12-13.

⁷ Véase Stan Tomo III 2009:121, 146-147 sobre el drama del dragón como una "demonología del imperialismo", cf. Stan 2005a:340-346.

⁸ El vocablo aparece después en 18:20 y 20:4; *krisis* ocurre en 14:7, 16:7, 18:10, 19:2 y el verbo *krinó* en 6:10, 11:18, 16:5, 18:20, 19:2, 11:20:12-13.

⁹ Beale (1999:848) señala que los mismos tres términos son centrales en 6:9-11 y 17:1-6: "sangre", "testigos" y "juicio".

¹⁰ La primera mención de la ramera, en 17:1, viene con el artículo definido, indicando una referencia a algo ya conocido. La construcción de la frase entera acentúa esa impresión: *to krima tēs porneias tēs megalēs tēs kathēnēs epī hudatōn pollōn* (el juicio de la ramera la grande la sentada sobre muchas aguas).

¹¹ "Prostituta (*porne*) ocurre en 17:1, 5, 15, 16; 19:2; "prostitución" (*porneia*) en 2:21; 9:21; 14:8; 17:2, 4; 18:3; 19:2; "prostituirse" (*porneúo*) en 2:14, 20; 17:2; 18:3, 9; "fornicaros" (*pornas*)

⁴ Según 15:1, estos siete ángeles eran "otra señal grande y maravillosa en el cielo", lo que da una continuidad también con las dos señales de 12:1, 3.

⁵ Para otros ejemplos de un intérprete angelical, pueden compararse Dn 7:16-27; Zac 1:8-17; Tb 12:15; 2Esdr 10:28-29; 3Bar 2:6.

notación comercial: los reyes se prostituyen en Roma, donde se venden por una cuota de poder y riqueza. Como comenta Pikaza (1999:191), Roma era "un mundo que se vuelve compra-venta" de vidas y almas, títulos reales y tratados comerciales, poder y riqueza que sólo podía otorgar el imperio.¹²

Del pasaje entero queda muy claro que la ramera no es una mujer, sino una ciudad (17:5, 18). Era común entre los antiguos, y especialmente entre los profetas hebreos, personificar a las ciudades, especialmente como mujeres (Keener 2000:404; Collins 1990:1012).¹³ Según Isaías 66:7-11, Sión es una mujer que grita con dolores de parto y que da de mamar a su criatura. Ezequiel 16 describe la relación de Yahveh con Jerusalén como una historia de amor, desde el nacimiento de la ciudad hasta su pubertad (16:4-7) y su eventual infidelidad al Señor (16:15-52).¹⁴ Ezequiel 23 cuenta la historia sexual de dos hermanas llamadas Aholá y Aholibá, como parábola del adulterio espiritual de Samaria y Jerusalén.¹⁵ Eso deja claro que la ramera de Apocalipsis 17 no es una "trabajadora sexual" y que el pasaje no tiene nada que ver con su conducta sexual ni la de ninguna mujer, sino que describe la idolatría y corrupción de una ciudad llamada Babilonia.

En el AT, el adulterio (o fornicación) y la prostitución eran símbolos muy comunes para denotar diversas formas de desobediencia y pecado, mayormente de Israel pero también de otras naciones. La frecuente idolatría de Israel se describía como adulterio, por ser infidelidad a su pacto con Dios, entendida como infidelidad al matrimonio (Dt 31:16; Is 57:3-13; Jer 5:7; Ez 43:7,9 y algunos otros pasajes). Las prácticas idolátricas de los israelitas se consideraban fornicación, aparte totalmente de cualquier sentido sexual, porque el pacto entre Dios e Israel tenía la forma y la fuerza de un juramento matrimonial (Ez 16:59), de modo que Israel es la esposa de Yahveh y Yahveh es el esposo de Israel (Jer 3:14,20; Newsome y Ringe 1990:378).¹⁶ Según

¹² en 21,8, 22:15. El texto también alude a la ramera como "la mujer" (*gunē*, 17:3, 4, 6, 7, 9, 18) y como "Babilonia" (17:5; 18:2, 10, 21). En el capítulo 17, es la ramera, y en el 18 se la llama Babilonia, pero se refiere a la misma realidad.

¹³ Igual que la mayoría de los comentaristas, Mounce (1998:308) dice, tajantemente: "La ramera es Roma". Pero Juan nunca menciona a Roma por nombre, dejando así abierta la posibilidad de otras rameras y otras bestias que vendrán después, cuyo modelo seguirá siendo la Roma del primer siglo.

¹⁴ En muchos países, el himno nacional describe la patria como una mujer; p. ej., "madre de amor" (Costa Rica). Es un simbolismo casi inevitable.

¹⁵ Todo este capítulo es altamente erótico, especialmente 16:6-8, 15:25-26.

¹⁶ También en Jeremías 3:7-10, Israel (reino del norte) y Judá (del sur) se comparan a dos hermanas licenciosas. Cf. Ez 16:46-49: "Tu hermana mayor es Samaria [...] Tu hermana menor es Sodomá".

¹⁷ Elaine Adler Goodfriend (Anchor 1,85) ha observado que la fórmula del pacto se parece a "las palabras solemnes" de la boda judía (Lv 26:12; Dt 26:17-18, 29,12). Por esa misma

Jeremías, cuando se rompe ese pacto, Dios puede divorciar a Israel (3:1-2,7-8). Puesto que ninguna otra nación goza de esta relación especial con Yahveh, sólo Israel puede cometer adulterio contra Dios (Ladd 1978:196; Pikaza 1999:194).

Mucho más común, sin embargo, es la denuncia de infidelidad espiritual como prostitución, principalmente de parte de Israel.¹⁷ Jeremías, en un pasaje lleno de detalles gráficos, fustiga esta conducta de Israel (3:1-3,6-9; 25; cf. 2:20, 5:7, 13-27). Aún más explícito y mordaz,¹⁸ Ezequiel describe la historia de Israel como la escandalosa degradación sexual de dos hermanas, Aholá (Israel del norte) y Aholibá (Judá; Ez 23:1-49; cf. 16:1-52). Aunque el enfoque se concentra en la idolatría, el profeta denuncia también las relaciones comerciales (16:29), la violencia y el asesinato (23:37,39,45).¹⁹ En sólo dos pasajes los profetas acusan a otras naciones de prostitución. Isaías, después de denunciar a Tiro larga y vehementemente por su explotación comercial de otros países, la tilda de ramera (23:17-18).²⁰ En los mismos términos, Nahúm denuncia a Nínive, capital del poderoso Imperio asirio, como "ciudad sedienta de sangre [...] insaciable en su rapiña" (3:1) y "esa ramera de encantos zalameros, esa maestra de la seducción" (3:4). Nahúm condena también el comercio de Nínive (3:16, "Aumentaste tus mercados más que las estrellas del cielo") y a sus dignatarios y oficiales (3:17).²¹

razón, Yahveh se describe a menudo como un esposo celoso (Ex 20:5; 34:14; Dt 4:24, 5:9 y muchos textos más).

¹⁷ Ex 34 15-16; Lv 17:7, 20:5; Jue 8:27, 1Cr 5:25; Jer 3:1-10, 13-27 y muchos textos más, especialmente del libro de Oseas. Aún la mayoría de los textos que denuncian la idolatría como adulterio, lo combinan con la prostitución (Jer 13:27).

¹⁸ Ezequiel expresa su vehemente repudio de los ídolos y de su asquerosa repugnancia, con su término predilecto para "ídolo", emplea 38 veces el término *Gilulim*, que la NVI traduce y sus cognados *Gilul* (1R 14:10) y *Gilul* (Job 20:7, Ez 4:12,15; Sof 1:17) significan "excremento" (SchDize 158; BDB 165; KoehlerBaum 1-192). Estos ídolos, nos dice el profeta, no son dioses, sino estériles. (Si el término ofende, la culpa es del profeta Ezequiel.)

¹⁹ Estos dos pasajes de Ezequiel estarán presentes a lo largo del capítulo 17 del Apocalipsis, especialmente en la descripción de las crueles venganzas contra la ramera (17:16).

²⁰ Ezequiel tiene denuncias parecidas contra Tiro (Ez 26-29), con énfasis en su injusto enriquecimiento por medio del comercio marítimo. Mientras que Israel tenía poco acceso a las costas mediterráneas, Tiro era un puerto importante y lucrativo. "[Sus] comerciantes son príncipes, y sus negociantes reconocidos en la tierra" (Is 23:8). Aquí la palabra para "negociantes" es precisamente "canuicos" (cf. Zac 14:21; Pr 31:24 y otros textos). Keener (1993:805) observa que, cuando la figura de prostituta se aplica a otras naciones, es por ser "poderosos centros mercantiles o militares".

²¹ Ladd (1978:196) resume que Nínive era ramera "a causa de la forma en que ha seducido a las naciones más débiles con el despliegue de su poder y esplendor, sólo para burlarse de ellas y esclavizarlas". Elaine Adler Goodfriend (Anchor V:509) señala "la avaricia de riqueza y poder" de Tiro y Nínive.

El predominio de acusaciones de prostitución contra Israel en vez de adulterio, como hubiera sido más lógico, merece una explicación. Ambos términos generalmente incluyen la idolatría, pero "prostituirse" sugiere el correr de un ídolo a otro, "abrir sus piernas" a cualquier hombre que pasese (Ez 16:15,25) y fornicar bajo todo árbol frondoso (Jer 3:6). También implica, en estos textos, acción habitual (Ez 16:25: "fornicaste sin cesar"), indiscriminada, disoluta y desvergonzada (Jer 3:3). Fundamental a toda la descripción es el aspecto comercial: el estar dispuesto a venderse por ganancias materiales. Una ciudad-ramera hará cualquier cosa para aumentar su poder y su riqueza.

Aunque la idolatría figuraba casi siempre en las denuncias de prostitución, de ninguna manera estas se limitaban a este pecado, ni tampoco a pecados de naturaleza religiosa o espiritual, como queda claro de los textos que acabamos de resumir. Además de los pecados sexuales, la idolatría y la brujería, se destaca fuertemente el elemento comercial. Muchos pasajes relacionan el tema también con las alianzas políticas, como el pecado de confiar en otros países y ejércitos (Egipto, Asiria, Babilonia; Ez 23:5,12,14-17), y no en Yahvéh.²² Otros textos incluyen una denuncia de la crueldad y la violencia, atribuibles a la supuesta dureza de corazón de la ramera (Nah 3:1; cf. Jer 3:3; Anahor V:509). A diferencia de la del adulterio, la figura de prostitución incluye la idea de fomentar y promover la misma corrupción en otras personas y naciones.

¿ES JUAN DE PATMOS UN MISÓGINO SEXISTA?

Hoy día, hablar de las prostitutas en la forma en que lo hace Juan revelaría mucha ignorancia de la realidad social y, mucho peor, una gran insensibilidad hacia el sufrimiento ajeno. De hecho, en todo el relato de la ramera, no se encuentra ni una pizca de compasión por su condición. El pasaje no toma en cuenta que las prostitutas son en gran parte víctimas de la misma sociedad, de sus propios clientes y de circunstancias de la vida que a menudo se encuentran más allá de su control. Muchas autoras y autores han preguntado, con justa razón, cómo es posible hablar de seres humanos, cualquiera sea su condición, sin tomar en cuenta que ellos y ellas son también imagen de Dios y personas a las que Dios ama.

²² Cf. Is 20:5-6, 30:1-5, 31:1-3; Os 8:8-10; cf. 12:1, 5:13, 14:1-3; Jer 2:13, 18 (2:19,36-37; cf. 17:5-8). Véase Tomo III, "¿Es posible ser idólatra sin darse cuenta?: La idolatría como confianza en las superpotencias de turno" (2009:211-212) y "La idolatría como confianza en las armas y el poderío militar" (2009:212-214).

Varios autores feministas han estudiado el papel de las cuatro mujeres del Apocalipsis (2:20; 12:1; 17:1; 21:2) según los métodos y criterios del análisis de género. Tina Pippin (1992b:67-82) afirma, con mucha razón, que "el episodio de la ramera es extremadamente grotesco; ella es una presencia enorme y exagerada" (74).²³ Pippin señala también que las dos mujeres del Apocalipsis que son terrestres (humanas, reales) —Jezabel y la ramera— son malas y engañadoras, mientras que las dos mujeres buenas son puramente celestiales (67). Para Pippin, "todas las mujeres en el Apocalipsis son víctimas; son objetos del deseo y de la violencia porque todas son imágenes estereotipadas", sin ningún poder sobre sus propias vidas (69). Su conclusión (77-79) es que el libro, a pesar de su compromiso con la justicia política y anti-imperialista, no hizo absolutamente nada para mejorar la posición de la mujer. En un escrito posterior (2006:753-768), Pippin y Clark acusan a Juan de "misógino, patriarcal, homofóbico y hetero-sexista, violento [...] [con] una pobre visión de un futuro justo" (754). Concluyen que "el Dios del Apocalipsis (y de toda la literatura apocalíptica) es una deidad violenta, sadomaquista a quien debemos resistir. Esta teología de destrucción masiva en el Apocalipsis de Juan no puede ser revisada, reconstruida ni adaptada para nuestro contexto actual" (768).²⁴

Estos escritos tienen el gran valor de ayudarnos, especialmente a los que somos varones, a leer la Biblia desde la perspectiva de las mujeres y desde las claves hermenéuticas del género, lo cual redundará en un acercamiento más humano y más sensible hacia el texto. Cuando hablamos de la ramera, y escribimos sobre ella, no debemos olvidar que nos puede estar escuchando, desde su propia vivencia, una prostituta. Pero tomar en cuenta estos argumentos no significa estar de acuerdo con todas sus afirmaciones, algunas de las cuales son exageradas y exegéticamente insostenibles. Además, sería de un gran anacronismo histórico esperar de Juan —hijo de sus propios tiempos— criterios y sensibilidades que sólo surgieron a mediados del siglo XX.

²³ Cf. también Tina Pippin, *Death & Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John* (Westminster/John Knox, Louisville, 1992a).

²⁴ Otros títulos importantes son Phyllis Bird, "To Play the Harlot: An Inquiry into an OT Metaphor" en *Gender and Difference in Ancient Israel*, Peggy L. Day ed., 1977:75-94; Tomás Hanks, *El evangelio subversivo: Liberación para todos los oprimidos*, Océas Ovejas, México, 2000; Pierre L. y Mary Beth Pringle, *The Image of the Prostitute in Modern Literature* (Frederick Ungar, Nueva York, 1984); Tina Pippin, "The Revelation of John" en *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, Elizabeth Schlusser Fiorenza ed., Crossroad, Nueva York, 1994; T. D. Setel, "Prophets and Pornography" en *Feminist Interpretation of the Bible*, Letty Russell ed., Westminster, Filadelfia, 1985, págs. 86-95; Cf. Craig Keener, "Woman and Man in Revelation" (1997:1209-1211).

El simbolismo de la ramera, que en sí es problemático, no comenzó con el Apocalipsis. Hemos visto que ya era muy común en las Escrituras hebreas, y muy pocas veces con un sentido sexual.²⁵ Es obvio que la ramera de Apocalipsis 12 no es una "trabajadora sexual", sino un símbolo esencialmente neutro de los emperadores y políticos que prostituían el poder y las riquezas en su propio beneficio.²⁶ En esa prostitución casi no participaban mujeres (aparte de Cleopatra, Mesalina y algunas otras excepciones).²⁷ Resulta entonces que, en la realidad histórica, "la ramera" no es una mujer, sino una mafia de varones imperialistas. No cabe duda de que Juan mismo tenía eso bien claro. La prostituta, entonces, era más bien un "prostituto" (Michael 1992:127; Plkaza 1999:163).

LAS PROSTITUTAS TAMBIÉN SON IMAGEN DE DIOS

Puesto que la ramera de Apocalipsis 17 no es una persona sino una ciudad, y su prostitución no era de carácter sexual sino político y económico, el pasaje en su contexto no tiene nada que ver con la prostitución en sentido literal.²⁸ Sin embargo, es poco probable que los lectores y lectoras de hoy entiendan el simbolismo en su sentido original, sin incorporarle connotaciones de moral sexual. Por eso conviene abordar ahora, muy brevemente, una visión bíblica y teológica del comercio sexual hoy.

Una primera observación, bíblica y teológicamente incontrovertible, es que las mujeres atrapadas en la explotación sexual también son personas creadas a la imagen y semejanza de Dios, con todo lo que eso significa. Igual que todos nosotros, tienen sus caldas y errores pero estos

²⁵ Keener (1997:1209) afirma que "[l]as descripciones [de mujeres en el Apocalipsis] nos dicen poco en cuanto al concepto del autor sobre los roles de género, ya que reflejan imágenes tradicionales [...]. El autor emplea esos símbolos para comunicar la realidad que los símbolos representan, no para cuestionar la concepción cultural de la que las imágenes derivan su fuerza" (cf. Keener 2000:414). Ese hecho exegético no quita el problema del uso de las mismas imágenes hoy (problema hermenéutico-contextual).

²⁶ "Juan usa la imagen de la mujer para simbolizar la presente realidad criminal del poder imperial, así como la realidad revivificadora del renovado mundo de Dios" (Fiorenza 1997:135).

²⁷ Ford (1993:132), resumiendo un artículo de Phyllis Bird (1986:85), comenta que "[e]l profeta, al llamarlos [a los varones] a volver a las responsabilidades del pacto, utiliza una técnica retórica para denunciar los pecados de varones".

²⁸ "Lo que Juan tenía en mente, ciertamente, no era la perversión sexual como tal, sino la corrupción generalizada y la absolutización del poder que se hace idolatría [...]" (Arcens y Mateos 2000:336). En su contexto original, ese simbolismo no hubiera llamado la atención ni se hubiera relacionado, al menos conscientemente, con la prostitución sexual. Hoy día, sin embargo, con la nueva conciencia de género y la mayor criticidad hermenéutica, tenemos la obligación de cuidar que el simbolismo original no se traslade a un campo que no le corresponde.

no las pueden privar de la dignidad que les corresponde. Aunque hoy los pecados sexuales son los más escandalosos, en la perspectiva bíblica los pecados sexuales igualmente serios o peores, como la idolatría. Por hay otros pecados igualmente serios o peores, como la idolatría. Por eso, es antibíblico ver en una de estas mujeres sólo una ramera perdida en el pecado, sin verla también como un ser humano a quien Dios ama y nosotros debemos amar también.

La perspectiva hebrea sobre la prostitución variaba de época en época: mientras algunos pasajes la mencionan sin juzgarla, otros la condenan severamente.²⁹ El relato de Judá y Tamar es revelador (Gn 38:6-26). Tamar, una mujer cananea, era nuera de Judá y viuda de dos de sus tres hijos (Er y Onán). Cuando Judá se negó a darle por esposo a su último hijo, Selá, ella se disfrazó de ramera; Judá la vio en el camino, se acostó con ella y la dejó embarazada. Después, cuando supo que su nuera estaba encinta por prostitución, y sin imaginar que él mismo era el padre, se enojó y clamó por su muerte (36:24). Sin embargo, ella le mostró las prendas que él había dejado con ella, y Judá exclamó: "Su conducta es más justa que la mía, pues yo no la di por esposa a mi hijo Selá" (38:26).

Lo primero que llama la atención en este relato es que el pasaje no juzga explícitamente ni a Judá ni a Tamar por esta relación sexual. Judá no parece tener problemas de conciencia por acostarse con esta ramera desconocida, ni en ningún momento se la condena a ella por esa acción. La furia de Judá contra Tamar, al reclamar su castigo por fuego, no fue por el hecho en sí de prostituirse, sino por la violación de los códigos familiares; la conclusión irónica del pasaje sugiere más bien una polémica contra tales castigos severos. Además, todo el pasaje gira en torno a otro tema: la herencia de la tierra que correspondía a sus hijos fallecidos y el derecho del levirato de la viuda para producir un heredero (Dt 25:5-6). Todo este juego de conceptos se resume en las sorprendidas palabras finales de Judá: ¡Una ramera cananea fue más justa que un patriarca hebreo, y eso por un asunto de herencias!³⁰

Es sorprendente también el caso de la prostituta Rajab de Jericó (Jos 2:1-21; 6:17-25; RVR traduce "Rahab").³¹ En ningún momento el relato la juzga a ella por ser prostituta, ni a los dos espías por haber entrado en su casa. Ella reconoce el poder de Yahvéh (2:9-11; ¡la primera "convertida"

²⁹ El relato de Salomón y las dos mujeres (1R 3:16) menciona que las dos eran prostitutas, como elemento de su trama narrativa, sin darle importancia al hecho. Otros pasajes revelan actitudes sumamente severas contra la prostitución como práctica sexual (Lv 21:9; Dt 22:21). El pasaje puede entenderse también como una denuncia de la hipocresía que condena a la mujer prostituta pero no a los varones que compran sus servicios sexuales.

³¹ El texto no emplea el término hebreo para "prostituta sagrada" (*QeDešatn*), sino *ZoNah* (ramera); el consenso de los intérpretes la considera una "ramera secular", no cúllica.

de Canaán: 6:25) y participa activamente en la historia de la salvación. Pide a los espías que protejan su familia y su casa (2:12-14) y Josué cumple con ese pedido (6:17-25). En el Nuevo Testamento, Rajab es una de las cuatro mujeres que entran en la genealogía de Jesús (Mt 1:5)³² y figura entre los héroes y heroínas de la fe (Heb 11:31).³³ Según Santiago 2:25, fue justificada por obras.

Actitudes parecidas prevalecen en el Nuevo Testamento; las declaraciones en cuanto a la prostitución son sorprendentes. Sin pelos en la lengua, Jesús les aseguró a los sacerdotes y ancianos que "los publicanos y las prostitutas van delante de ustedes al reino de Dios, porque Juan fue enviado a ustedes a señalar el camino de la justicia, y no le creyeron, pero los publicanos y prostitutas sí le creyeron" (Mt 21:23,31-32).³⁴ Mejor una ramera con fe que un fariseo sin fe.³⁵

En otra ocasión, cuando "una mujer de la ciudad" (Lc 7:37 RVR) se introdujo sorpresivamente en una cena en casa de un fariseo y ungió los pies de Jesús, el anfitrión juzgó a Jesús por permitirlo y dijo para sí: "Si este hombre fuera profeta, sabría quién es que lo está tocando, y qué clase de mujer es: una pecadora". Aunque la primera frase podría indicar sólo la residencia de la mujer y no su profesión (así Fitzmyer 1981a:683,688), la mayoría de los exegetas están de acuerdo en que la frase misma y el relato completo muestran que la mujer era prostituta, que creía en Jesús y lo amaba (7:47,44-48).³⁶ Más adelante, Jesús invierte la crítica del fariseo, tanto contra él mismo como contra la mujer, en una crítica contundente contra el fariseo. Esta historia responde a una veta importante en el Evangelio de Lucas: que Jesús era amigo de pecadores. Sin generalizar mucho, podemos decir que Cristo nunca tuvo palabras favorables para los "justos" de la sociedad, pero siempre tenía palabras compasivas para los que la "buena gente" veía como "pecadores".

En el mismo contexto, en la parábola del hijo pródigo, el hermano mayor (que realmente era el pródigo, representante de los fariseos) acusa

³² Algunos biblistas creen que Mateo 1:5 se refiere a otra mujer del mismo nombre, pero las referencias en Hebreos 11:21 y Santiago 2:25 apoyan su identificación con la ramera de Jericó (Anchor V 613).

³³ Otra prostituta en la genealogía de Jesús es Tamar (Mt 1:3).

³⁴ Jesús mostró una actitud parecida hacia la mujer tomada en adulterio (Jn 8:1-11).

³⁵ Al recurrir al estereotipo del fariseo, típico del Nuevo Testamento, no pretendemos hacer ningún juicio histórico sobre el fariseísmo de esa época.

³⁶ Entre los muchos que identifican a esta mujer como prostituta están Alfred Plummer, Josef Schmid, E. Earle Ellis y Archibald Robertson. Este relato no debe confundirse con el episodio similar ocurrido en Betania. Mucho menos se debe identificar a esta mujer con María Magdalena, de quien no existe la menor evidencia de que hubiera sido prostituta.

a su hermano ante el padre, diciendo: "[H]a desfilfarrado tu fortuna con prostitutas" (Lc 15:30). A algunos varones de Corinto, que aparentemente visitaban a las prostitutas, Pablo les ordena dejar esa práctica porque los miembros de Cristo no pueden unirse con prostitutas y ser un solo cuerpo con ellas (1Co 6:15-16). En contraste con la costumbre de hoy de condenar a las prostitutas con enorme desprecio, pero no en igual medida a sus clientes masculinos, el Nuevo Testamento responsabiliza a los varones y los exhorta a arrepentirse y cambiar su conducta.

El varón que visita a una prostituta lo hace porque él quiere, pero muy pocas mujeres son prostitutas porque lo han querido. Más que "prostitutas", son "prostituidas". La mayoría son, en gran medida, víctimas de diversas circunstancias (abuso sexual infantil, violencia doméstica, pobreza extrema, etc.). Especialmente escandaloso es el criminal tráfico internacional de mujeres, que se ha globalizado desde el siglo pasado.³⁷ A estas mujeres los traficantes las llevan a otros países con falsas promesas de empleo, les quitan el pasaporte y las mantienen como esclavas sexuales. Y son muchísimos miles, en un negocio multimillonario.

Como cristianos, debemos apoyar todos los proyectos de evangelización y restauración de estas mujeres y oponernos firmemente a toda la corrupción e injusticia de que son víctimas. A fin de cuentas, estas sufridas mujeres son humanas como todos nosotros; en cambio, inhumanos son los imperios que ellas simbolizan en este pasaje bíblico.

¿QUIÉNES SON LAS RAMERAS DE HOY?

No cabe duda de que el simbolismo de la ramera le proveyó a Juan un argumento sumamente impactante para su ataque contra el Imperio romano, con su idolatría y sus injusticias. Ya hemos visto con toda claridad que no es por ser mujer ni por su vida sexual que se la llama "ramera", sino porque prostituye todo lo que llega a sus manos. Es "ramera" porque explota al sistema imperial, no para servir a todos, sino para servirse exclusivamente a sí misma. Esto plantea una pregunta obligada: ¿existen "rameras" también hoy, en nuestra actual realidad histórica? ¿A quiénes denunciaría Juan de Patmos como "rameras del siglo XXI"?

Recordemos que Juan era un pastor; escribía a sus siete congregaciones y esperaba de ellas una respuesta de obediencia (1:3). No introduce esta ramera para darles una lección de ética sexual, ni para predecir el régimen del anticristo futuro. Los pecados sexuales son graves, ayer y

³⁷ Puede consultarse la revista *Prism* (Evangelicals for Social Action), "Prostituting Justice", XIV:5, septiembre-octubre 2007, págs. 9-23.

hoy, pero no son los únicos pecados ni necesariamente los más graves. Los evangélicos solemos obsesionarnos con lo sexual, pero permanecemos ciegos o miopes a otras dimensiones del pecado.

Obviamente, las rameras de hoy serían las personas y las naciones que hacen aquello que los profetas hebreos y Juan de Patmos denunciaron en Israel, Tiro, Nínive y Roma. Sin duda, Juan levantaría también su grito profético contra las rameras de hoy.

“¿Cuáles “prostituciones” denunciaron los profetas y Juan, para hacer acusaciones tan graves? En primer lugar, la idolatría estaba siempre, de alguna manera, en la base de todas las denuncias bíblicas contra Israel y las naciones. Para los profetas, todo culto idólatrico era prostitución, y la idolatría era también el principal problema pastoral para Juan de Patmos, encarnado en la forma del culto al emperador y al Imperio, con sus templos, rituales, procesiones y demás expresiones. La grave amenaza de los nicolaítas (seguidores de “Balaam” y “Jezabel”, 2:14,20) tenía que ver precisamente con el problema –no reconocido por ellos– de idolatría dentro de la iglesia.³⁸ La obediencia a la que Juan los llama es la de resistencia contra todo ese sistema idólatrico.”³⁹

Desde Moisés hasta la caída de Jerusalén, la idolatría consistía mayormente en adorar a otros dioses, sobre todo los de Canaán. Después del exilio, tales prácticas dejaron de ser el problema de antes, pero el peligro de esta tentación no desapareció. Los profetas posexílicos denunciaron nuevas formas de idolatría; Sifre (1979:43) la llama “idolatría secular”: una idolatría implícita e invisible, pero idolatría al fin (Stam III 2009:204-207). En tiempos de los macabeos, la idolatría no consistía en dar culto a deidades ajenas, sino en adherir al helenismo helenístico de los seléucidas (1Mac 1:43), que los fieles debían resistir aun hasta la muerte (2Mac 6:18-7:42). Los documentos de Qumrán también destacan “los ídolos del corazón” (CD 20:9; 1QS 2:11,17; 4:5; 1QM 4:15,19; QFlor 1:17; cf. Ez 14:4). En el contexto del Apocalipsis, la idolatría abarcaba tanto el culto a la imagen de la bestia como la asimilación a los “ídolos del corazón” del Imperio.

No puede caber duda de que los profetas, con la pasión teológica y ética que los caracterizaba, hoy estarían gritando su protesta contra los muchos “ídolos invisibles” que rondan por toda la vida de nuestra

³⁸ Esta exposición es un resumen y una nueva aplicación del extenso excursus del capítulo 13 sobre la idolatría. “¿Es posible ser idólatra sin darse cuenta?”. Tomo III 2009:204-221); cf. también las referencias a la idolatría en la exposición de las siete cartas (Tomo I 1999a:111-116, 124-125, 134-136, 2006:122-128, 136-137, 147-150).

³⁹ Véase Stam, “La misión de la iglesia según el Apocalipsis”, 1998b:351-382 (2005:111-130) y “El Apocalipsis y el Imperio romano” 2005:323-357.

sociedad y de la misma iglesia. Son innumerables los ídolos de nuestro tiempo: el dinero, el automóvil, la casa lujosa, el éxito, el sexo, la fama y muchos más. No es mera casualidad que hablemos de los “ídolos” de Hollywood, de la farándula y del deporte. La nuestra es una sociedad profundamente idólatra.

Algo que sorprende, en los profetas de Israel, es la denuncia tan frecuente contra las alianzas internacionales –fuera políticas, económicas o militares–, calificándolas específicamente de prostitución.⁴⁰ Aunque esta estrategia parecería ser un derecho de cada nación soberana, en aras de su autodefensa y sobrevivencia, los profetas denunciaban como idolatría y prostitución todas esas alianzas. Las veían como evidencia del pecado de depositar la esperanza en los aliados o en las armas y la fuerza, en vez de confiar en Yahvéh y su justicia. Se trataba de una divinización del poder humano. Llama la atención que Ezequiel, en su libro tan lleno de lenguaje agresivo, utilice los términos más violentos y crudos para describir las abominables alianzas político-militares de Israel y Judá (Ez 16:23). Estas alianzas traían también el peligro de absorber las prácticas idólatricas de esas naciones. Exactamente lo mismo pasaba con los nicolaítas y su acomodo al culto imperial. Bíblicamente, toda confianza en la fuerza y toda componenda con la injusticia y la opresión es prostitución; son “rameras” que Juan estaría denunciando hoy.

Como corolario de lo ya dicho, podemos afirmar que para los profetas hebreos, y más explícitamente para Juan de Patmos, el imperialismo en sí mismo es una prostitución (cf. Is 23:7-17).⁴¹ Desde el relato de la torre de Babel hasta las vehementes denuncias de los profetas hebreos, el Antiguo Testamento condena la arrogancia, avaricia y crueldad de las superpotencias expansionistas. Por su parte, el libro de Apocalipsis analiza cuidadosamente las estructuras del Imperio romano (políticas, económicas, militares, sociales e ideológicas) y las declara satánicas. Al lector común hoy se le escapa esta veta anti-imperialista del libro, tanto por desconocer la historia antigua como por no relacionar el libro con

⁴⁰ Véase “La idolatría como confianza en las superpotencias de turno” (Tomo III 2009:211-212), cf. “La idolatría como culto al poder” (III 2009:207-211) y “La idolatría como confianza en las armas y el poderío militar” (III 2009:212-214).

⁴¹ Arens (1999:1699) “El texto Ap 13] es una fuerte denuncia política [...]. El lujo y la seguridad del Estado se fundamentan sobre el crimen y el derramamiento de sangre. El bienestar del Imperio tiene un alto costo porque exige víctimas. La borrachera y la prostitución son imágenes fuertes para hablar del pecado de todo imperialismo, insensible (desde el poder o el placer) al dolor de las víctimas y embriagado de poder hasta sentirse dueño de los hombres. Todo se sacrifica ante ese culto, incluso las vidas de las personas (18.13).” Cf. Stam (III:221-229) “¿Puede existir el imperialismo sin idolatría?”

su contexto histórico. Pero hoy también, Juan acusaría a los aliados del imperialismo de rameras y agentes del diablo.

Definitivamente son rameras, según los profetas, todos los que practican la corrupción y el abuso de poder. Lo describen bien los profetas:

¡Ay de los que sólo piensan en el mal,
y aun acostados hacen planes malvados!
En cuanto amanece, los llevan a cabo
porque tienen el poder en sus manos. (Mi 2:1)

Tus gobernantes son rebeldes,
cómplices de ladrones,
todos aman el soborno,
y van detrás de las prebendas.
No abogan por el huérfano
ni se ocupan de la causa de la viuda. (Is 1:23)

¿Existirá algún gobierno hoy que no esté permeado de esa corrupción, que es prostitución? ¡Hoy hay gobiernos enteros que no son otra cosa sino enormes prostibulos de corrupción! Ser ramera consiste en prostituir el poder y la riqueza para su propio beneficio egoísta (Mesters y Orofino 2003:266; Arens et al. 1999:1699).⁴² Así pasaba en el Imperio romano, y así pasa hoy en todos los niveles de la sociedad.

El primer deber de un gobernante es buscar el bien de todo su pueblo, sobre todo el de los más desfavorecidos. Especialmente condenable y digna de denuncia profética es la corrupción de los partidos y los políticos “cristianos”, que se aprovechan de su poder para servir sus propios intereses o los intereses de la iglesia institucional.⁴³ Ellos también son rameras.

Para mantener su prostitución, el imperialismo y los demás corruptos utilizan incansablemente el engaño, especialmente la propaganda manipuladora. Su prostitución de la verdad consiste en siempre llamar “bueno a lo malo, y a lo malo bueno” (Is 5:20). En el Apocalipsis, el falso profeta es el ministro de propaganda de la bestia, al servicio del dragón (13:11-18). De las bocas del trío satánico salen ranas de propaganda diabólica, que

van a todos los reyes de la tierra para incitarlos a la guerra 16:13-14).⁴⁴ Quizá la prostitución más extendida y dañina de nuestra época sea la constante prostitución de la verdad que hacen los grandes monopolios de la información.

Clave a las denuncias por prostitución, a diferencia del adulterio, es la motivación comercial, que mueve a vender cuerpo y alma por la riqueza.⁴⁵ Bíblicamente vista, la avaricia es idolatría y prostitución (Col 3:5).⁴⁶ La ramera del Apocalipsis fue impulsada implacablemente por su insaciable sed de lujo, su “lujolatría”. Los profetas condenan todo orgullo con base en las riquezas (Jer 9:23) y toda confianza puesta en ellas, en vez de en Dios (Is 2:7-8; cf. Sal 62:5, 8, 10). Toda riqueza, sea de una nación o de una persona, no es más que mayordomía que el Creador nos ha encomendado para vivir dignamente y para servir a Dios y a los demás. Toda opulencia o exceso de lujo es prostitución de esos dones que Dios nos ha confiado. La misma idolatría materialista funciona, más obviamente, en el narcotráfico, la industria armamentista, el tráfico internacional de mujeres, el negocio de los secuestros y, en algunos países, en los prestamistas explotadores afiliados con sicarios, para obligar el pago.

La voz de Juan y los profetas hebreos truena de nuevo desde la Palabra de Dios. Hoy también hay rameras, y muchas, en los gobiernos y en las grandes empresas, y hasta en las iglesias. La Palabra nos llama a arrepentirnos, salir de ese prostibulo corrupto y levantar una voz profética de denuncia y anuncio. “Salgan de ella”, nos exhorta Juan, “para que no sean cómplices de sus pecados” (18:4).

Juan nos informa también que la gran prostituta está sentada sobre muchas aguas (17:1). Obviamente, la metáfora de estar “sentada sobre muchas aguas” (*epi hudatōn pollōn*) no debe entenderse en sentido literal.⁴⁷

⁴² Cf. “La propaganda es un arma predilecta del dragón: ¡Satanás es el dueño de muchos medios de comunicación masiva!” (Stam III 2009:239-245). “El diablo es experto en la manipulación de la información” (72-73) y “De ranas y otras plagas: La propaganda del Imperio es el vómito del diablo” (439-442).

⁴³ Es importante recordar que la prostitución para la sobrevivencia es distinta en este aspecto. Las rameras de la denuncia profética no son víctimas sino victimarias, y no en sentido sexual.

⁴⁴ Cf. “La idolatría como culto a las riquezas” (Stam III 2009:214-221) y “Cuando ‘business is business’ significa idolatría” (Tomo I, 1999a:124-125; 2006:136-137).

⁴⁵ La preposición *epi* con el genitivo significa “en, sobre”; aunque puede traducirse también “junto a” (cf. 15:2, *epi tēn hudatōn tēn hudatōn*, con acusativo). El participio *kathēnēns* (sentada) y el paralelo con 17:3 (cf. 17:15) favorecen la traducción “sobre”. El capítulo da una triple ubicación de la ramera: sobre muchas aguas (17:1, que después aclara como “muchos pueblos”, 17:15), sobre la bestia escarlata (17:3) y sobre siete colinas (17:9). Cada vez, la expresión es “sentada sobre” (*kathēnēns epi*).

⁴² Según Mounce (1998:308), “el simbolismo no es el de una degeneración religiosa sino de la prostitución de todo lo noble y bueno en aras de los fines cuestionables de poder y lujo [...] Roma representaba un sistema mundial dominante con base en la seducción en busca sólo de ganancia personal”.

⁴³ “Prefería ser gobernado por un turco competente que por un cristiano incompetente” (Martín Lutero). En otras palabras, mejor un ateo honesto que un “cristiano” corrupto.

En el Apocalipsis, la posición de sentado significa autoridad, victoria o dominación.⁴⁸ Continuamente, simboliza la entronización (Ap 4:3-6); "Yo estoy sentada como reina", dice la gran Babilonia (18:7; cf. Is 47:5-8).⁴⁹ Según Beale (1999:848), *kathēnui*, en Apocalipsis, siempre significa "soberanía".⁵⁰ Como "sentada", Roma controla al Imperio (la bestia: 17:3,9) y a los pueblos (17:15).

La mención de "muchas aguas" es una clara alusión al oráculo contra Babilonia: "Tú, que habitas junto a muchas aguas y eres rica en tesoros" (Jer 51:13; cf. Sal 137:1, "Junto a los ríos de Babilonia nos sentábamos"). La frase parece referirse a la extensa red de canales y arroyos construida para regar a Babilonia con las aguas del Éufrates. La iconografía y la retórica antiguas solían personificar a ciudades o países como una mujer, o una diosa, entronizada a orillas de un río (Keener 2000:405). Otras comparaciones con ríos ocurren en Isaías 8:7-8 (Asiria) y Jeremías 46:8 (Egipto). En 1QpNah, las aguas se refieren a los *Kittim* (1:3-4; los gentiles) y los nobles (guerreros) de Manasés (3:8-9).

De todo el capítulo queda claro que con esta frase Juan se refiere a la ciudad de Roma como capital del Imperio. Es típico de su estilo aplicar simbólicamente al Imperio romano detalles propios de naciones antiguas. Aunque Roma no era exactamente una ciudad "sentada sobre muchas aguas", sí tenía todas las características de una nueva Babilonia. Además, como ciudad, Roma no estaba bien ubicada para el comercio terrestre pero sí para el marítimo.⁵¹ De hecho, el Mediterráneo fue el medio vital para la expansión de su poder y su riqueza. Roma era, en verdad, una ciudad y un imperio "sentados sobre muchas aguas".⁵²

⁴⁸ El verbo *kathēnui* aparece unas 33 veces en el Apocalipsis. Su uso más frecuente ocurre en la frase "el que está sentado en el trono" (4:2-3, 9-10, 14 veces). Describe la posición del Hijo de hombre en 14:14-16 y 19:11, 19:21; de los 24 ancianos en 4:4 y 11:16; de jinetes en 6:2, 4, 5, 8, 9, 17 y 19:18, y de la ramera en 17:1, 3, 9, 15.

⁴⁹ Varias monedas, acuñadas bajo el imperio de Nerón, muestran a *deus Roma* sentada, en ropa militar, con símbolos de victoria y poder (Aune 1998b:930).

⁵⁰ La única excepción son los jinetes "sentados" sobre sus caballos, como equivalente natural de "montados".

⁵¹ El énfasis económico de 18:1-19, 21-13 confirma la importancia del comercio de Roma, como imperio mercantil, en la mente de Juan.

⁵² Ladd (1978:196) ve en esta frase una clave para demostrar que la ramera no puede simbolizar ni a la antigua Babilonia (no fue construida sobre muchas aguas sino sobre una red de *canales*) por la ciudad). Pero Ladd reconoce que la misma frase se refiere a Babilonia, en Jeremías 51:13, y era usada comúnmente para referirse a Roma como "Babilonia". No se trata de las características fluviales de una ciudad, sino del sentido teológico de un imperio. El futurismo de Ladd le ha hecho interpretar esta frase en sentido muy literal, como si significara que la

A continuación, Juan denuncia el pecado de Roma con dos metáforas: según la primera, [el]on ella [Roma] cometieron adulterio los reyes de la tierra (17:2).⁵³ Esta acusación encierra, obviamente, un simbolismo político, ya que son específicamente los reyes los que cometen adulterio con la ciudad de Roma: son monarcas vasallos que se aprovechan de sus alianzas con el Imperio.⁵⁴ Estos reyes y naciones, como unos cuantos clientes de una prostituta, han vendido su dignidad e integridad con el fin de participar en sus deleites. Los reyes que compartían los deleites de la ramera, ahora compartirán su juicio y destrucción.

Aunque el simbolismo de fornicación y prostitución, como ya hemos visto, se refería básicamente a la idolatría, en muchos casos, como en este texto, tenía un significado económico y político (Ladd 1978:197, Beale 1999:849-850, 856; Aune 1998b:960). Las denuncias de Ezequiel contra Samaria y Jerusalén como rameras (Ez 16 y 23), mencionadas anteriormente, se concentran en el culto a los ídolos (23:38-39), pero no dejan fuera el comercio explotador, la violencia y el asesinato como otros aspectos de su fornicación (Ez 16:29, 23:37, 45). La descripción que hace Isaías de la corrupción de Tiro, al "prostituirse con todos los reinos de la tierra" (Is 23:15-17; cf. Ap 17:2), se refiere mayormente a sus aspectos económicos (Is 23:1-3, 8, 10, 14, 18).⁵⁵ También el profeta Nahúm acusa a Ninive, ciudad capital de Asiria, de prostitución (Nah 3:4), por la insaciable rapina de sus mercaderes (3:1, 16) y por los "encantos zalameros" con que seduce a las naciones (3:4).

La ampliación de este tema en el capítulo 18 confirma el sentido enfáticamente económico de la acusación de prostitución. Siete vocablos de claro significado económico dominan el capítulo 18: *plouteō* (ser rico, hacerse rico; comerciar), *strēniō/strēnos* (vivir con lujos; lujo), *liparos* (costoso, lujoso), *lampros* (espléndido, lujoso), *emporos* (comerciante), *tejnē/tejnētis*

ciudad capital del reino del futuro anticristo tendrá que ubicarse "sobre muchas aguas" (y sobre siete montes, 17:9) en un sentido en que ni Babilonia ni Roma lo estuvieron.

⁵³ Las mismas dos metáforas aparecen en Oseas 4:10-12. Una tercera metáfora, la de la hechicería, aparece en Apocalipsis 18:23.

⁵⁴ Son los mismos "reyes de la tierra" que en 18:9-10 lloran la destrucción de la ciudad capital. Cf. 17:18, 18:3, 19:19.

⁵⁵ Estos datos son aún más decisivos porque estos mismos pasajes de Ezequiel e Isaías son la fuente y base de Apocalipsis 17-18.

⁵⁶ El adjetivo *lampros* se empleaba especialmente para describir la ropa lujosa (Le 7:25, 23:11; 1Ti 2:9, Stg 2:2-3).

⁵⁷ El término se refiere específicamente al comerciante mayorista, sobre todo el internacional (Balzsch 1:1363; Danker 324). En 2 Pedro 2:3, el verbo *emporionia* significa "engañar" o "timar".

La segunda posibilidad es la de la *horrochera*, y los habitantes de la tierra

La segunda metáfora es la de la embriaguez, y los habitantes de la tierra (*ba-karohimim ven-goyim*)⁶⁵ se embriagaron con el vino de su inmoralidad (1:22).⁶⁶ La moraleja no solo se dio a los reyes de la tierra, sino que también embriagaba a todos los que la siguen. El simbolismo de la copa de vino embriagante es frecuente en el AT. En algunos pasajes, es Dios quien embriagaba a alguna nación (Is 51:17-23; Ez 23:31-33, a Israel; Is 29:6-9, Jer 25:15-29, a enemigos de Israel; Jer 48:26, a Moab; Lm 4:21, a Edom). Según Jeremías 51:1-8, Babilonia había sido una copa de oro en la mano de Yahvé para castigar a muchas naciones (cf. Jer 46-49), pero ahora Dios va a castigar a Babilonia (caps. 50-51).⁶⁷ La condición de embriaguez se describe con detalles muy vívidos: tambalearse y perder el juicio (Is 51:22; Jer 25:16; 51:7), caerse al suelo para ser pisoteado (Is 51:23; Jer 25:27) y

* Estas "definiciones" más simplificadas resumen las del "Diccionario Conciso Griego-Español" por Tamez y Foullkes, anexo al *The Greek New Testament*, Kurt Aland *et al.* (Sociedades Bíblicas Unidas). Mientras el énfasis central de 1.3 y 1.7 es sobre todo político, el de 1.8 es económico.

¹² El versículo 18.3 repite los dos temas de 17.2 (adulterio y estrictidad), pero en orden inverso y agregando el del comercio.

²⁶ Le *historiadores* les *gustó* como todos los imperios, sin incluir a los fieles, ver los comentarios sobre 3.10.6, 10.8.13 y 11.10 (Ladd 1978:197). Cf. la juxtaposición de reyes con "todos los demás esclavos y libres", en 6.15.

El mismo efecto del imperialismo se describe en otros pasajes como "corromper la tierra por sus aditamentos" (19.2 *tiānxiàng wén jīn en lǐ pǒu xià miàn*). Roma era notoria por su capacidad de corromper los gobiernos nacionales (Mincal 1968:236; Keener 2000:406).

Por referirse a Babilonia, es probable que Jeremías 51:7 sea una fuente para Apocalipsis 17:2-5 y el capítulo 18. Babilonia al igual que Roma, "embriagaba a toda la tierra". Las "muchas aguas" de Apocalipsis 17:1 alluden también a Jeremías 51:13.

evangelizar en su propio tiempo (Jer. 25:27; 48:26). Así son las consecuencias de la evangelización en el mundo de Babilonia, de Tiro o de Roma.⁶¹

El énfasis central en la fomicación como símbolo del imperialismo económico nos permite entender esta brochera como la seducción emblematizada de los lujos y deleites que ofrecía el sistema internacional bajo Roma (Anne 1998b:932).⁶⁹ Se refiere al imperio del "lujo, ostentación y riqueza" que "seduce y atrapa a todos" con "la seducción del tener y del poder" (Arens y Mateos 2000:335). Osborne (2002:609) observa que, tal como pasa con los borrachos, las naciones pierden el control de sí mismas y son controladas por un poder ajeno. G. K. Beale (1999:849) interpreta esta "pasión intoxicante" de las naciones como la oferta de seguridad con que el imperio las seducía. Era una especie de chantaje: coopera con el sistema y garantizarás la seguridad material (2:9, 13; 13:16-17); pero si no lo haces, el imperio te destruirá. Bajo esas condiciones, afirma Beale, la seducción del imperio era irresistible y apagaba todo deseo de resistir. La seducción era irresistible, pero los cegaba a su verdadera inseguridad y a la seguridad que sólo puede hallarse en Dios y su voluntad.

Después de esta introducción por el ángel copero, comienza una nueva visión con un traslado extático: **Luego el ángel me llevó en el Espíritu a un desierto** (17:3).⁸⁵ Curiosamente, la mujer sentada sobre muchas aguas se halla a la vez en la sequedad árida de un desierto.⁸⁶ Este texto y el de 21:10 son los únicos en los que ocurre el verbo *αφορτω* (llevar), y ambas veces el ángel (probablemente el mismo) transporta a Juan para recibir la visión de una mujer: de la ramera en el desierto, y de la Esposa en (o desde)

⁸³ *Oratioes Salmagoe* 3,36-350 describe las muchas alianzas políticas y económicas de Roma como bodas con mucha porrahera "Ay de ti, refinada hija dorada de la Roma latina, virgen, tantas veces embriagada en tus bodas". Cf. *Oratioes* 38,9-14.

²⁴ Osborne (2002: 609) menciona a Moune, Sweet, Roloff y Beale como comentaristas que interpretan esta embriaguez como la "subversión política y económica" de Roma, para "seducir a las naciones con promesas de lujos y poder".

²⁴ Reale (1999: 850) identifica la frase *en pueritatem* como dattivo tanto de estera como de instrumento: "en y por el Espíritu". Es una fórmula de comisión profética, similar a la de Ezequiel 2.2, 3.12, 14.24, cf. Ap. 1.10, 4.2. Es típica la frase de Ezequiel 3.14: "el Espíritu de Dios me levanto y se apodetó de mí". La misma función desempeñaba el transportador sobrenatural por ángeles (Éz 8.3, [por el pelo]: 11.1.24; 37.1; 43.5, cf. *Jen* 17.1; *Bat* 6.3; *Jafn* 10.1; *Apoc* 2.1, 11.3, 2.1.1) Cf. también Hch 8.39. Estas y otras expresiones similares significaban que el mensaje del profeta procedía de Dios.

Aunque estas palabras no significaban siempre "sequedad extrema," "desierto" solía referirse a un lugar sin agua (Sal 106:9, 107:33; cf. 105:41, 1s 35:16, 50:2, Jer 51:43), seco y de un viento abrasador (Jer 41:11, 26, 17:6, 50:12, Lv 16:22, Sof 2:13). Esta yuxtaposición contraria de la dicción de desierto y "muchas aguas" muestra de nuevo el carácter altamente simbólico del lenguaje de Juan, dentro de las libertades a veces arreídas del género apocalíptico. Por otra parte, sugiere una posible lección: uno puede estar "sentado sobre muchas aguas" (de Poder, éxito, riqueza, dominación), pero de hecho estar viviendo en un desierto.

un monte.⁶⁷ Este notable paralelismo, junto con muchos otros, subraya el contraste dramático entre las dos mujeres y las dos ciudades con las que conluye el libro del Apocalipsis.

La idea central de la palabra *erēmos* es la de un lugar inhóspito, que no puede sostener la vida: es el lugar de la anti-vida.⁶⁸ Es también la morada de toda clase de espíritus malignos. Según Ford (1975:287), es el lugar de la ausencia de Dios. Como tal, es un lugar muy apropiado para la ramera imperialista. Este detalle completa también otro aspecto del cuadro de los tres aliados del dragón: la gran bestia surge del mar, el falso profeta de la tierra y la ramera tiene su morada en el desierto. De forma parecida, las langostas de la quinta trompeta suben del abismo, cuartel general de los demonios. Todos estos detalles corroboran el origen satánico de estos agentes del Imperio y del culto al emperador.⁶⁹

A continuación, Juan reporta lo que experimentó en el desierto: **vi una mujer montada en una bestia escarlata** (17:3). Es obvio que esta mujer es la misma ramera de los versículos anteriores. Aquí la encontramos en una tercera ubicación: sobre muchas aguas (17:1), en el desierto y montada sobre la bestia (17:3). El estar montada sobre esa bestia corresponde bien a su identidad como ciudad capital del Imperio (17:5, 18), sentada sobre las siete colinas de Roma (17:9).⁷⁰ Como la bestia es una clonación del dragón, y la adoración del emperador es culto al diablo (Ap 13:2), aquí Roma, como ciudad y como imperio, es declarada, sin tapujos, satánica.

Es probable que la posición de la ramera como "sentada sobre la bestia" (*kathēnēnēn*) signifique el control que ejerce ella, como ciudad capital, sobre todo el imperio (Osborne 2002:610). En el Apocalipsis, el verbo *kathēnēnēn* (sentarse, estar sentado) lleva comúnmente el sentido de "estar entronizado" (Mesters y Orofino 2003:300; Aune 1998b:934), especialmente en el título divino de "el que está sentado sobre el trono" (4:2 y 12 veces más), pero también del Hijo de hombre (14:14-16), con corona, y de los veinticuatro

⁶⁷ Es evidente el paralelismo contrastante entre esas dos visiones con sus dos mujeres y las ciudades que representaban. (En 4:1, donde Juan es llevado en Espíritu al cielo, el verbo es *ambuno*.)

⁶⁸ Sobre el significado de *Midbār* y *erēmos*, ver Stam Tomo III pág. 96 (nota 235). El verbo correspondiente, *erēmo* (desolar, hacer desolado) ocurre en 17:16 y 18-17, 19.

⁶⁹ En Isaías 21:1, una profecía sobre Babilonia se titula "Profecía contra el desierto junto al mar", una yuxtaposición de desierto y "muchas aguas" similar a la de Apocalipsis 17. Es posible que la referencia aquí al desierto aluda a la condición desolada en que quedaría Babilonia tras el juicio de Dios. Isaías 21:9 se cita también en Apocalipsis 14:8 y 18:2. Todos estos datos concuerdan con la correlación entre Babilonia y Roma.

⁷⁰ Aunque en 17:3 *thērion* (bestia) aparece sin el artículo definido, como si no fuera conocida anteriormente, toda la descripción corresponde tan de cerca con los detalles de 12:3 y 13:1 que obviamente se refiere a la misma bestia (Beale 1999:853; Ladd 1978:197).

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15) 39

ancianos (4:4, 11:16). En el mismo sentido, la ramera (Babilonia) dice, "estoy sentada como reina" (18:7).⁷¹ La imagen sugiere que la mujer domina a la bestia y que anda orgullosamente en victoria y poder sobre sus súbditos.

Aquí Juan nos provee también una característica nueva de la bestia: su color, que es escarlata (*kokkion*). La descripción de la gran bestia en el capítulo 13 no le asigna ningún color, pero la del dragón sí menciona el color rojo encendido (12:3, *purros*, "como fuego"). Ahora, en 17:3, el color parecido de la bestia realfirma de nuevo la estrecha identificación de la bestia con su amo, el dragón, y por ende, lo satánico del Imperio y su culto.⁷² El versículo siguiente continúa con este empleo metafórico del color, al describir el vestido de la ramera como "púrpura y escarlata" (*porfiroun kai kokkion*, 17:4). Aunque de colores muy parecidos, el tinte utilizado para teñir la escarlata se derivaba de un pequeño insecto, y el usado para la púrpura, de un marisco llamado "murex" (Danker 554, 855).⁷³ Osborne (2002:610) entiende el color escarlata de la bestia como una alusión a la riqueza y el lujo exorbitante del Imperio. Mientras la púrpura (*porfura*) era un lujo propio de reyes y magnates, la escarlata (*kokkion*) era el color de la capa del soldado romano (Danker 554; cf. LouwN 79:29; Court 1979:147; Thompson 1998:159), por lo que podríamos tener aquí una nueva denuncia del militarismo del Imperio.⁷⁴

Juan sigue su descripción de la bestia escarlata mediante la mención, a modo de repaso, de dos características ya presentes en el capítulo 13: **La bestia estaba cubierta de nombres blasfemos contra Dios, y tenía siete cabezas y diez cuernos** (17:3).⁷⁵ Aquí también Juan introduce un cambio: la descripción anterior de la bestia hablaba de un nombre blasfemo contra Dios en cada cabeza (13:1), pero ahora afirma que toda ella está cubierta de esas blasfemias, lo que podría sugerir que el Imperio entero estaba permeado de idolatría y blasfemia (Richard 1994:160; Swete 1951:215). Podría aludir también a las innumerables divindades del Imperio (Wilkenhauser 1981:208) y a las estatuas, templos y muchos otros edificios donde se afirmaba la deidad

⁷¹ En términos más generales, era común representar a una ciudad poderosa como una mujer que cabalgaba a lomos de algún animal divino o mitológico (Pikaza 1999:194).

⁷² *Oráculos Sibilinos* 8.88 describe a Nerón como "la serpiente púrpura".

⁷³ Según Wilkenhauser (1981:208), la púrpura era de un rojo oscuro y la escarlata de un rojo pálido. Aune (1998b:934) les asigna una gama cromática que va desde rojo a morado y negro.

⁷⁴ Court (1979:147) señala que el legionario romano vestía normalmente una capa de color rojo y que el estandarte de la caballería era de color morado, con franja de oro. Al salir en campaña militar, un general asumía en el Capitolio un manto rojo, y al regresar victorioso, recibía un manto del mismo color y bordado en oro. El *paludamentum* del Emperador como comandante-en-jefe también era de color rojo o morado.

⁷⁵ Sobre estas características de la bestia, ver la exposición más amplia en el capítulo 13.

del Imperio (Preston y Hanson 1949:112). La blasfemia, como observan Arens y Mateos (2000:337), no estaba sólo en las cabezas, sino en el cuerpo entero: "ella misma [el Imperio] es blasfemia".

Para mayor identificación de esta bestia escarlata con la del capítulo 13, Juan alude también a sus siete cabezas y a sus diez cuernos (13:1 de la bestia; cf. 12:3 del dragón). Menciona estas dos características porque son las que va a interpretar más adelante (17:9-18). Ahora omite las diademas de 13:1, porque no entran en la interpretación correspondiente. Son notables las grandes variaciones entre los diversos relatos de bestias. Daniel no menciona las siete cabezas, ni las diademas ni los nombres blasfemos de Apocalipsis 13. Por su parte, Apocalipsis 13 hace total caso omiso de todos los detalles de las tres primeras bestias (Dn 7:4-6), de la lucha de los cuernos y del surgimiento del cuerno pequeño (Dn 7:7-8, 19-21). Apocalipsis 17 deja fuera las diademas sobre los cuernos (Ap 13:1), aunque los cuernos mismos son centrales al argumento del capítulo. Es obvio que Juan no piensa en términos de profecías predictivas literales y cumplimientos mecánicos de lo vaticinado.

Juan vuelve ahora a la descripción de la mujer. La mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, y adornada con oro, piedras preciosas y perlas (17:4). La combinación de *porfura* y *kokkino* suele a aparecer en 18:12 y 18:16, entre los lujos de consumo de Roma. El simbolismo puede referirse tanto al excesivo lujo en que vivía la aristocracia de la capital como al muy lucrativo comercio internacional de estos productos (cf. Jer 10:9; Ez 27:7, 16). El hermoso color de la púrpura, además del proceso sumamente largo y difícil de la extracción de su tintura de pequeños mariscos, resultaban en un precio que estaba al alcance sólo de los más ricos (cf. Lm 4:5; Lc 16:19).⁷⁶ Vestida tan lujosamente, la ramera es "todo un cuadro de riqueza, extravagancia, lujo y comodidad" (Michaels 1997:192).

En el Antiguo Testamento, la púrpura, como la más hermosa y costosa de las telas, dominaba en los esquemas decorativos del tabernáculo y del templo. Las cortinas tenían que ser de ese color (Ex 26:1, 4, 31; 27:16), como así también las vestimentas del Sumo Sacerdote y los demás sacerdotes (Ex 28:5, 33; 39:1), el efod (28:8; Jue 8:26) y el pectoral (Ex 28:15). Según Números 4:7-8, el paño sobre la mesa de la presencia tenía que ser de púrpura, como también el que cubría el altar (4:11). Su uso se asociaba especialmente con reyes y gobernantes (Jue 8:26). El palacio de Asuero, rey de Persia, ostentaba cordones de púrpura (Est 1:6), y Asuero, para honrar a Mardoqueo, le dio "topas reales de azul y blanco, una gran corona y un manto de lino fino color púrpura" (8:15). Lo mismo le entregó Belsasar a

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

Daniel, junto con una cadena de oro y el título de gobernador (Dn 5:7, 16, 29).⁷⁷ Este es obviamente el sentido de la burla de dar a Cristo un manto de color púrpura y una corona de espinas, por haberse llamado rey (Mr 15:17; Jn 19:2-5). Bauckham (1993a:354) observa que la vestimenta de púrpura era "el símbolo de estatus más constante en todo el mundo antiguo", muy parecido a los automóviles de lujo hoy en día. Se lucía expresamente con el fin de demostrar el poder y la riqueza de sus dueños, como insignia de su rango social (Aune 1998b:935; Court 1979:147).⁷⁸

Además de estar vestida de púrpura, la ramera está **adornada con oro, piedras preciosas y perlas** (17:4).⁷⁹ Esta triple descripción de sus alhajas refuerza la imagen de su exorbitante riqueza y su vanidad ostentosa. En 18:16, es Babilonia (Roma) la que ostenta estos mismos lujos, que son mercancías claves de su comercio (18:12). Va en primer lugar el oro, que enseguida reaparece en la copa que ella lleva en la mano. Para algunos comentaristas, la frase "dorada con oro" puede aludir a la práctica de las rameras de dorar sus cuerpos (Sweet 1911:216; *Verbum Dei* 1959:490). El mismo simbolismo se aplicaba a la ciudad de Roma. En la famosa inscripción de Abercio (c. 180 d.C.), este dice que fue enviado a Roma "para ver la majestad imperial y la reina adornada con un vestido dorado y llevando zapatos de oro" (Finnegan 1949:385; cf. Eusebio, HE 5.16.3).

Oro, piedras preciosas y perlas: estos tres lujos, junto con la púrpura, eran la obsesión apasionada de todos los ricos de Roma, y los que soñaban con parecerlo. En conjunto, constituyen una especie de fórmula para la mayor riqueza imaginable (18:16; Ex 28:17-20; 39:10-12; Jer 4:30; Ez 16:10-13; cf. Ez 28:13). Las perlas, especialmente, eran codiciadas por todas las damas elegantes del Imperio. El verdadero significado de todos estos lujos se revela en los contenidos de la copa dorada de la ramera: son inmundicias nauseabundas, abominables asquerosidades.

Llama la atención que entre las muchas descripciones de figuras impresionantes en el Apocalipsis,⁸⁰ sólo de la ramera se destaca lo lujoso del

⁷⁷ Ezequiel 23:6 habla también de "guerreros vestidos de púrpura, gobernadores y oficiales".

⁷⁸ Es posible también que tanto la púrpura como el oro y las joyas remitan específicamente a la manera lujosa y ostentosa de vestirse que tenían las rameras (Pr 7:10, 16-17; Jer 4:30; cf. Ez 16:9-15; *Tzidat* 13:4-5). Aune (1998b:925) cita las palabras con que Pericles condenó los excesivamente lujosos proyectos de embellecimiento de la ciudad de Atenas: "Estamos dorando y adornando nuestra ciudad, la que, como una prostituta sin pudor añade a su elegante vestuario y adornando nuestra ciudad, la que, como una prostituta sin pudor añade a su elegante vestuario piedras preciosas, estatuas costosas y templos que cuestan millones" (Plutarco, Pericles 12.2).

⁷⁹ La frase *keirismenē jrisiōi* combina el verbo *jrisiōi* (cubrir con oro) con el sustantivo cognado *jrisiōn* (oro), para producir una redundancia enfática ("dorar con oro"). La misma expresión aparece en 18:16.

⁸⁰ Son, especialmente, el Hijo de hombre (cap. 1), el que está sentado en el trono y el Cordero (4-5), el ángel poderoso (10), la mujer celestial (12) y la Esposa (19 y 21).

⁷⁶ Lidia, de Trairra, era vendedora de púrpura (Hch 16:14).

vestuario y las joyas. En contraste, la esposa se viste modestamente de lino fino (19:7-8) y se describe como "una novia hermosamente vestida para su prometido" (21:2).⁸¹

Oro, joyas y perlas reaparecen en la nueva Jerusalén, pero ahora no van a ser prostitutas. Como las calles y los muros de la ciudad, no tendrán dueño sino que serán de todo el pueblo. En la descripción del Reino de Dios, ni se mencionan la purpura y la escarlata, que definían el estatus en el Imperio. Ya no aparecen los vestidos lujosos por ningún lado. La prostitución económica, la ostentación orgullosa y el consumismo habrán terminado para siempre.

La ramera tenía en la mano una copa de oro llena de abominaciones y de la inmundicia de sus adulterios (17:4). Las expresiones de lujo siguen con la imagen de esta copa de oro, pero se invierte el significado cuando se revelan los contenidos de la misma.⁸² Esta copa, igual que las del capítulo anterior, es de oro, pero aquí se utiliza la palabra *potérion* (copa) en vez de *fiálē* (taza).⁸³ A diferencia de las demás copas del libro, esta no está para ser bebida ni derramada, sino que es esencialmente un adorno, junto con los demás lujos de la ramera.⁸⁴ Y aquí, la copa no contiene vino sino inmundicias, como si la ramera hubiera vomitado en su propia copa de oro.⁸⁵

⁸¹ Swete (1951:215) cita las sátiras de Juvenal (*Sat.* 14:187-189) como un repudio similar del lujo y ostentoso de la aristocracia. Plutarco comenta que "perfiles y vestidos purpuras, por su excesiva suntuosidad, con toda razón repudiamos" (*Quaest. rom.* 3:2, 646B, citado por Thompson 1998:160). Kerner (2000:406) señala la misma crítica en Seneca, *Dial.* 12.11.2 y Plutarco, *Moralia* 648B; cf. *En* 98.2. Plinio denuncia la purpura insana (manía por la purpura; *Historia Natural* 9:127) de su época y comenta que "la misma madre, la avaricia, la ha hecho casi tan costosa como las perlas"; cf. Petronio *Sat.* 55; Bauckham 1993a:354-355). Para Plinio, la purpura y las perlas fueron las dos principales causas de la corrupción en la sociedad romana (9:104). Sobre el mismo rechazo del vicio de vestirse lujosamente, cf. *Jos. Ant.* 14:45; *Tert. de cult. fem.* 2:12 y Cipriano de *hab.* *virg.* 12.

⁸² Sobre el simbolismo de la copa, ver nuestros comentarios sobre Apocalipsis 14:8, 10 y 15:7. Las copas de 5:8 (*fiálē*) también son de oro. En el templo, las copas eran de oro (1Cr 28:17), como lo eran también las "copas" del candelero (Ex 25:31, 33; 37:17, 19-20). La fuente para 17:4 es, sin duda, Jeremías 51:7: "En la mano del Señor Babilonia era una copa de oro que embriagaba a toda la tierra". En Apocalipsis, se trata también de "Babilonia" (Roma).

⁸³ Esta copa, con toda su belleza externa y el brillo de su oro, pero su realidad repugnante, puede verse no sólo como un desmascaramiento del Imperio, sino también como una parábola dentro, es todo lo contrario de lo que aparenta (cf. Stöckert Kieckhefer, "Juan el Seductor"), estaba llena de repulsiva corrupción" (Ladd 1978:198). En su interpretación económica del símbolo de la ramera, Beale (1999:855; cf. Osborne 2002:611) lo entiende como la promesa de prosperidad que ofrece el Imperio, sin percibir la corrupción en el interior del sistema. Puede compararse también con la denuncia irónica de Jesús contra los fariseos, de limpiar con esmero el lado exterior de la taza pero dejar toda la basura adentro (Mt 23:25-26; Lc 11:39-40).

⁸⁴ Normalmente, la mención de una copa va asociada con el vino, pero este texto es una notable excepción. Los asquerosos contenidos de la copa reemplazan al vino que era de esperarse.

Con estas imágenes violentas, Juan sube el volumen de su retórica a un nivel muy agresivo contra el Imperio romano. El sustantivo *bdelugma* significa "lo que es repugnante, detestable, abominable, aborrecible" (Ex 5:21, "somos unos apesadumados ante el faraón"; Gn 43:32; Danker 172; BalzSch 1:627; Kittel 1:598-600).⁸⁶ En sentido religioso, significa lo que Dios repudia con asco y enojo (Is 1:13; Jer 44:22; Pr 28:9; cf. 8:7). Son cosas que no se pueden llevar ante Dios, porque hacerlo sería ofenderle y profanar su sagrada presencia (Ez 5:11; Lc 16:15).⁸⁷ Por eso, muchas veces se trata de politeísmo e idolatría (Lv 18:30 "las abominables costumbres" de los cananeos; Dt 12:33; 2Cr 28:3; Jer 13:27; 32:35; Ez 6:9, 11; *Sir* 49:2); a veces puede ser un sinónimo para el ídolo mismo (Dt 7:26; 29:17 [Heb. 29:16]; Ez 5:9, 11; cf. Os 9:10; *Sab* 14:11-12).⁸⁸

El término *bdelugma* tiene también un importante referente histórico muy específico, en la frase "la abominación desoladora" (Mt 24:15; Mr 13:14; "el horrible sacrilegio" NVI). En Daniel (9:27; 11:31; 12:11) y 1 *Maca*beas, esta expresión se refiere a la abominable profanación cometida por Antioco Epífanes cuando introdujo una estatua de Zeus en el templo, saqueó el lugar santo (1 *Mac* 1:20-24) y llegó hasta a sacrificar animales impuros sobre el altar de Yalveh (1:47, 54).⁸⁹ Jesús, en su gran discurso apocalíptico, anuncia una nueva "abominación desoladora" con que los romanos destruyeron y profanarían el santo templo (Mr 13; Mt 24; Lc 21). Es casi seguro que, aquí también, la mención de las abominaciones en la copa de la ramera traeía recuerdos de esta historia de blasfemias contra Dios y de persecuciones de su pueblo.

⁸⁶ El Apocalipsis vuelve a emplear este sustantivo en el versículo siguiente (17:5) y en 21:27, el verbo *bdelussomai* aparece en 21:8.

⁸⁷ A Dios le repugna con especial disgusto la hipocresía de las ceremonias religiosas desprovistas de la práctica de la justicia. Ver el excursus al capítulo 15, "Prohibida la entrada ¡Por estas puertas no pasa la injusticia!" (Stam Tomo III 2009:400-404).

⁸⁸ Es significativo que Ezequiel utilice el término "abominación" no sólo para describir al ídolo, sino para nombrarlo, con plena sinonimia. Como hemos visto (n. 18), Ezequiel emplea de la misma forma el sustantivo *Gillilim* (excremento, heces). Es como si dijera a los idólatras, con su lenguaje típicamente franco: "¡Ustedes adoran un pedazo de estírcol, que es todo un asco. Cuando adoran a sus ídolos, ustedes adoran vómitos".

⁸⁹ Es probable también que la frase estereotipada de "tres años y medio" correspondía al asedio de Judea por Antioco Epífanes. Aunque son discutidas las fechas de la abominación desoladora y de la purificación del templo, las fechas más probables parecen ser junio de 168 a diciembre de 165 a. C. (ver Stam Tomo II 2003:288-291). El asedio de Jerusalén por Tito duró también unos tres años y medio, entre 66 y 70 d. C. Las fechas antiguas suelen ser poco precisas, y es casi seguro que la duración de "tres años y medio" correspondía al simbolismo de aquello que queda a la mitad de lo completo, el número siete.

Las palabras "abominación" y "abominable" tenían también un sentido ritual, para describir viandas prohibidas⁹⁶ o contactos con lo inmundo, como por ejemplo, cadáveres de humanos y de animales impuros.⁹⁷ Este concepto de pureza, basado en los códigos de santidad, se hace explícito en el siguiente término, "inmundicias de sus adulterios" (17:4, *akatharta tēn pornēian autēs*).⁹⁸ Según Levi-Strauss, el "sistema dualístico de la pureza [*katharismos*] y la impureza [*akatharta*] en la Biblia" era fundamental y constitutivo a toda la estructura social del pueblo judío (BalzSch 1:2096).⁹⁹ En el NT, esta terminología ocurre especialmente en los Evangelios, donde se refiere sobre todo a espíritus inmundos⁹⁴ y a los leprosos (Mt 8:2; 10:8).⁹⁵ Esta inmundicia ritual se aplicaba también a numerosos aspectos de la sexualidad: las emisiones de semen y otros fluidos (Lv 15:2, 16:25), la menstruación (Lv 15:19), la relación sexual (1S 21; ver Ap 14:4) y una serie de prácticas prohibidas (Gn 34:5; Lv 18:6-8, 20, 22). También la práctica de la idolatría constituía una inmundicia, tanto por su propia naturaleza corrupta como por la presencia de demonios detrás de tales prácticas (Beale 1999:856). En resumen, podemos concluir que estos términos se relacionan muy claramente con la idolatría del culto al emperador y con la analogía sexual de prostitución.

Es impresionante, y bastante sorprendente, la vehemencia del lenguaje del profeta en estos versículos. Para describir al Imperio romano, Juan emplea un conjunto semántico de fuerza devastadora: prostitución, borrachera, blasfemia y náuseas, que se vuelve aún más impactante por el contraste dramático con el lujo y el esplendor con que se adorna esta ramera. Con estos cargados pinceles, Juan vuelve repugnante y ridicula la figura tan aparentemente seductora de la ramera.

Faltan dos características más en la descripción de esta ramera. Primero, **¡en la frente llevaba escrito un nombre misterioso: La gran Babilonia, madre de las prostitutas y de las abominables idolatrías de la tierra** (17:5).¹⁰⁰ En el pensamiento bíblico, el nombre, más que una simple etiqueta,

⁹⁴ Lv 11:11-33, 43; Dt 14:3; Hch 10:15; 11:8-9; cf. Hch 10:14; 11:8, *koinon kai akatharton*.

⁹⁵ Lv 5:2, 7:21; Is 52:11; 2Co 6:17; cf. Mt 23:27, *akatharsia*, "podredumbre".

⁹⁶ *Cañal* (1966:214) traduce esta frase como "repleto de obscenidades y basura".

⁹⁷ Por esta razón, la dicotomía de "ritual" y "moral", o de otras categorías parecidas, es equivocada, ya que la dialéctica pureza/impureza penetraba todos los niveles de la vida y la sociedad hebreas.

⁹⁸ Mt 10:1; 12:43; Hch 5:16; 8:7; Ap 16:13; 18:2.

⁹⁹ Por eso se habla de "purificar" al leproso, y por la misma razón, es el sacerdote quien tiene que declarar "purificado".

¹⁰⁰ La palabra *beliōgenai*, traducida como "abominables idolatrías" (NV), es la misma de 17:4 y significa "abominaciones". Este título combina los contenidos de la copa de oro.

conllevar la realidad de la persona misma (Beale 1999:857).⁹⁷ Por eso, el sentido simbólico del misterio de este nombre nos revela la naturaleza más profunda de Roma: ¡es corrupta hasta los huesos, ramera y madre de rameras!⁹⁸ En el NT, la palabra *metōpon* (la frente) aparece sólo en el Apocalipsis, y siempre como lugar de algo escrito: el sello de Dios (7:3; 9:4), "el nombre del Cordero y de su Padre" (14:1; cf. 19:12), la marca de la bestia en la frente de sus seguidores (13:16; 14:9; 20:4) y este título de la ramera (17:5).⁹⁹

El título "Babilonia" muestra de nuevo que la ramera no es una mujer sino una ciudad, y que no se trata del aspecto sexual.¹⁰⁰ En el AT, desde Génesis 11, Babilonia representa la arrogancia de una superpotencia expansionista y agresora.¹⁰¹ Además, la figura alude a la idolatría que pretendía alcanzar a Dios por esfuerzo propio (la torre de Babel); su nombre original, *Bab-ilu*, probablemente significaba "puerta de Dios". Por otra parte, la frase "la gran Babilonia" expresaba el recuerdo de las incomparables glorias de la ciudad de Nabucodonosor (cf. Dn 4:30). Según Heródoto, el esplendor de Babilonia superaba el de "todas las demás ciudades que ojos han visto" (Ewing 1990:150). La ciudad cubría más de 2000 acres de muros, puertas, palacios y templos (NIDOT IV:430-433), y sus glorias se recordaban aun en los tiempos del NT (Jos c. *Apio* 1:140-141; Estrabón 16.1.5; BalzSch 1:563; Kittel 1:514-17). Pero para Juan, todas esas glorias eran más bien náuseas. Lo mismo tendrá que decirse de los esplendores de los imperios de hoy.

prostitución y abominación (17:4).

⁹⁷ Esto se aplica especialmente al nombre divino, pero también a nombres como Abraham, Jacob/Israel, Cefas/Pedro y Saulo/Pablo, varios nombres en los libros proféticos y los "nombres nuevos" de Apocalipsis 2:17, 3:12; 22:4.

⁹⁸ Karl Barth (1912:381) cita un interesante escrito de Amandus Polanus (Basilea, 1561-1610), titulado *Joctomia theologica partium humani corporis* (Anatomía teológica de las partes del cuerpo humano). Después de comparar el cráneo humano con el de los animales, Polanus concluye que cada vez que vemos nuestra frente, debe recordarnos que, como cristianos, no podemos unirnos nunca con Roma, la gran ramera. Hoy también la frente debe advertirnos contra la seducción del imperialismo y su marca bestial, y llamarnos a ser fieles al Cordero cuyo nombre llevamos en la frente (Ap 14:1).

⁹⁹ Muchos comentaristas relacionan este título con la supuesta costumbre de las prostitutas romanas de llevar en la frente una banda con su nombre (Charles 1920:65; 1. add 1978:198; Collins 1990 1012; Osborne 2002:612; citando a Beekwith, Swete y Mounce). Sin embargo, las evidencias históricas han sido cuestionadas y esta mujer no lleva su propio nombre, sino un largo título nada favorable a su persona (Kecener 2000:407; Ford 1975:279; Beale 1999:858). Más convincente es el posible paralelo con la práctica de marcar con hierro candente a los esclavos y las esclavas (Danker 644; BalzSch II:267). Para Aune (1998b:936), este tatuaje marca a esta ramera como "una ramera de la ralea más degradante, una esclava tatuada".

¹⁰⁰ Puesto que la ramera es Roma, Aune (1998b:937) infiere que las hijas deben ser las ciudades de Asia Menor donde se celebra el culto al emperador.

¹⁰¹ Sobre Babilonia, ver los comentarios a 14:8-11 y 16:10-19.

La expresión "madre de las prostitutas" corresponde a un modismo hebreo según el cual "padre" o "madre" podía tener sentido superlativo. Entre los rabinos, "padre" (*ab*) de los rabinos significaba "el rabino principal". Y, en el mismo sentido, Moisés era "el padre de los profetas" (Kittel I:515). Este es el probable sentido de Juan 8:44, donde Jesús llama a Satanás "padre de la mentira". La palabra "madre" (*em*) aparece a veces con el mismo sentido. Débora era "una madre en Israel" (Jue 5:7). "La fornicación es la madre de todos los males" (Tsim 5:3; Aune 1998b:937).¹⁰² K. B. Kuhn interpreta la frase de 17:5 como "la principal ramera de todo el mundo" (Kittel I:515).

La Biblia del Peregrino interpreta "madre" aquí como "jefa" o "matrícula" de todas las rameras. Ford (1975:288) ve en esta frase un eco de Ezequiel 16:45, donde el profeta exclama sobre la infidelidad de Jerusalén: "Tu eres igual a tu madre".¹⁰³ El significado de "progenitora" es también posible. Según *Tobit* 4:13, "la ociosidad es madre de la indigencia". Puede significar que Roma ha fomentado la idolatría (prostitución, abominación) en todo el mundo. Según la muy convincente interpretación económica de Beale (1999:859; cf. Torrance 1959:115-116), el título puede incluir una denuncia del consumismo materialista y del culto a los lujos que fomentaba la sociedad romana.¹⁰⁴

Era común en tiempos bíblicos referirse a un país con el nombre de otro, por una especie de seudonimia, según el país dominante del momento.¹⁰⁵ Siendo Babilonia la superpotencia más poderosa y opresora del mundo de la época del AT, no sorprende que su nombre aparezca en diversos contextos como sobrenombre para otros regímenes tiránicos. K. G. Kuhn (Kittel I:516) observa que, con "Babilonia", Juan se refiere a una ciudad que existe en su

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

47

propio tiempo (Ap 17:18) y afirma que "esta sólo puede ser Roma".¹⁰⁶ Kuhn enumera tres razones que considera contundentes: (1) la ciudad se ubica sobre siete colinas; (2) el judaísmo tardío solía emplear "Babilonia" como título de Roma como poder impío¹⁰⁷; (3) en 1 Pedro 5:13, "la que está en Babilonia" sólo puede significar la iglesia en Roma.¹⁰⁸ En el contexto del Apocalipsis, si Juan no estuviera pensando en Roma, ¿por qué se arriesgaría a emplear lenguaje tan aparentemente subversivo?¹⁰⁹

Aunque las alusiones a Roma son irrefutables, llama la atención que en ningún momento Juan nombra la ciudad capital ni el Imperio. Está claro que Juan está pensando explícitamente en el Imperio romano, como contexto histórico de su propio ministerio pastoral y profético, y que esta realidad es el punto de partida para toda la exposición. Es probable también que Juan estuviera presuponiendo la posibilidad de que la destrucción del Imperio romano sería la inauguración del reino eterno de Dios.¹¹⁰ Pero el mismo hecho de ver sucesivas encarnaciones de la gran bestia —Babilonia, Tiro, Edom, Siria (Antíoco Epifanes, prototipo del anticristo) y Roma— dejaba abierta la posibilidad de nuevas bestias y nuevas Babilonias. Además, detrás de todos esos poderes está el dragón, el poder supertemporal de la maldad.¹¹¹ La referencia al Imperio romano es explícita, pero no excluyente.¹¹²

¹⁰⁶ Esta correlación es confirmada también por 17:18, la mujer (Babilonia) es la ciudad que, al escribir Juan (tiempo presente), está gobernando sobre los reyes de la tierra.

¹⁰⁷ Kuhn menciona 2 Baruc 67:7, *Oráculos Sibílicos* 5:143, 159 y los rabinos citados en StrB III:816.

¹⁰⁸ No existe evidencia alguna de la existencia de una congregación cristiana en la antigua Babilonia, mucho menos de que Pedro hubiera estado ahí. En toda la tradición antigua, el único apóstol al que se relaciona con Babilonia es Tomás. La especulación de otros, de que "Babilonia" aquí se refiere a una base militar en Egipto, tampoco convence (NIDOTT IV:430-433).

¹⁰⁹ Florenza (1997:184-185) no encuentra en este capítulo ninguna denuncia anti-imperialista, y critica la ignominia de Babilonia con Roma como "el peor literalismo e historicismo" (cf. Minear 1968:246). Al contrario, las referencias a Roma y al Imperio, en todo el libro, nos parecen irrefutables. Según Elfrid, Roma es para Juan la manifestación histórica de despolitizar el libro.

¹¹⁰ Ver la exposición del "ya" y el "todavía no" en el Apocalipsis, y especialmente la cita clave de Beasley-Murray (Sman III 2009:122-125, 445-450).

¹¹¹ Según Isaias 14, es Babel quien inspira la arrogante prepotencia de Babilonia; Ezequiel 28 de Juan, deja abierta la posibilidad de nuevas encarnaciones históricas del dragón.

¹¹² Vale la pena citar de nuevo la tradición rabínica según la cual el único egipcio que sobrevivió el juicio en el Mar Rojo fue el faraón, que reapareció como rey de Ninive; después, como rey de Babilonia, donde lo llamaban Antíoco; más tarde se llamó Tiro y Justiniano; "Hasta el fin del mundo llevará mil nombres, pues como Israel, el enemigo también es eterno" (Snaith 1934:105). Para Contreras (1990:230), la bestia simboliza el estado totalitario que se

¹⁰² Este sentido cualitativo y superlativo es muy frecuente con "hijo de", para señalar la característica principal de algo o alguien: Ilich 4:36, "hijo de consolación" (Bernabé). Jn 17:12, "hijo de perdicción" (Judas; cf. 2Ts 2:3, anticristo); E12:2, "hijos muy desobedientes" (cf. Mt 23:15; Lc 16:8; Jn 12:36, 1Ts 5:5; Lc 10:6, 20:36; Mt 8:12, 13:38; Mr 3:17; todos según el griego original). Los documentos de Qumrán hablan constantemente de "los hijos de la luz" y "los hijos de las tinieblas".

¹⁰³ Es posible que "madre" aquí se refiera a la Jerusalén jebusita, antes de su conquista por David.

¹⁰⁴ Sobre "abominación", ver 17:4 y cf. Tácito *Anales* 15:44 de Roma, "donde todo lo horrible y vergonzoso de todo el mundo encuentra su centro y se vuelve popular".

¹⁰⁵ La costumbre de intercambiar nombres de países, generalmente para insinuar algún mensaje político, era muy común. Los romanos llamaban "Babilonia" a Partia, otros escritores llaman

"Edom" a Roma (*Exod* 6:9, Gen Rab. 44:17, Kasher 2000:373; Rist 1957:470). En los rollos del Mar Muerto, es común encontrar "Kittim" (equivalente hebreo de "chipriotas") en referencia a los romanos o los gentiles. Con especial frecuencia se refiere a Roma como "Babilonia"; ver exposición de Apocalipsis 14:8-11 (la caída de Babilonia corresponde al juicio de la bestia) y 16:12, 17:19.

El último pincelazo en el retrato de esta ramera es el más repugnante: la mujer se había emborrachado con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús (17:6 *ek tou haimatos tôn hagion kai ek tou haimatos tôn martirôn Iêsou*; cf. 16:6; 18:24).¹¹³ Ahora Babilonia, que embriagaba a todas las naciones con su vino enloquecedor (Jer 51:7; Ap 17:2; cf. 14:8; 16:19), se emborracha ella misma, no con vino sino con sangre. Este simbolismo incluye dos aspectos: el beber sangre, y el embriagarse con ella. Como ya vimos en la exposición de 16:3-6, el beber sangre estaba prohibido por el Código de Santidad y era especialmente repulsivo para los judíos (Lv 17:10-14; cf. Dt 12:23; Hch 15:20,29; 21:25).¹¹⁴ De ahí a la idea de embriagarse con sangre hay solo un paso.¹¹⁵ Según Isaías 49:26, un oráculo contra los opresores de Israel, el anuncio divino, "Haré que tus opresores [...] se embriaguen con su propia sangre como si fuera vino", significa que se matarán unos a otros.¹¹⁶ Con mucho más frecuencia, curiosamente, son objetos impersonales los que se emborrachan: las flechas de Yalveh (Dt 32:42), su espada (Jer 46:10, contra Egipto; Is 34:5, bañada en sangre 34:6),¹¹⁷ la tierra (Is 34:7 BJ; "se empapa", Jdt 6:4, "sus montes se embriagarán") y las aves (Ez 39:17-19). Podemos ver en esta grotesca característica de la ramera una denuncia de lo sanguinario del Imperio romano en tiempos de Juan. Tácito, un contemporáneo de Juan, describe el Imperio bajo Augusto como "una paz manchada de sangre" (*Anales* 1.10-4), y después narra la cruenta masacre de cristianos por Nerón (15:44). Arens y Mateos (2000:337-338) analizan la forma en que Juan "se atreve a desenmascarar la verdad 'oficial' del Imperio":

materializó en Roma, pero que sigue perpetuándose en la historia. ¿Cuáles serán los faraones y las bestias y las Babilonias de hoy?

¹¹³ La repetición poco usual en esta frase podría sugerir que los términos "santos" y "mártires" se refieren a dos grupos distintos, pero podría ser también una técnica literaria para destacar con la mayor fuerza posible que es de la sangre de santos y testigos que la ramera se emborracha. En ese caso, el *kai* sería epexegetico (explicativo), con el sentido de "de la sangre de los santos, es decir, de la sangre de los testigos" (*martirion*; Ladd 1978:199; Beale 1999:860; Osborne 2002:613 vs. Wikenhauser 1978:209). Ya que todos ellos derramaron su sangre, todos son "mártires" en el sentido posterior del término *martus*.

¹¹⁴ Nahum 3:1 describe a Nínive como "la ciudad sedienta de sangre", según Jeremías, la derrota del faraón Necao por Nabucodonosor será "un día de venganza [...] La espada devorará hasta saciarse; con sangre apagará su sed" (Jer 46:2,10; cf. Jos. GJ 5:343-344; Fil. Leg. All. 3:202).
¹¹⁵ Es posible que la transición de "beber" a "emborracharse" fuera facilitada por la interpretación del vino como "la sangre de la uva" (Gn 49:11; Dt 32:14; Sir 39:26; cf. Ap 14:20).

¹¹⁶ El verbo hebreo *Rafah* tiene un empleo muy amplio, desde "irrigar, chorrear" a "beber mucho, beber en exceso", y de ahí hasta "emborracharse". La versión griega apoya el traducción por "emborracharse"; ver Botterweck XIII:357-361.

¹¹⁷ Otra posible traducción sería "la espada del Señor chorrea sangre". Isaías 34:5 reza "mi espada se ha embriagado en el cielo". Puesto que la frase es extraña, algunos eruditos proponen emendar el texto para reza "se ha revelado en el cielo" (BDB 924). La LXX lo traduce por el verbo griego *emeihushé* ("se emborrachó" en el cielo) y la Vulgata por "inebriatus est".

El lujo y la seguridad del Estado se fundamentan sobre el crimen y el derramamiento de sangre, pero esas "son las exigencias idolátricas del sistema económico" (Beale 1999:859). El bienestar del Imperio tiene un alto costo, porque exige víctimas. La borrachera y la prostitución son imágenes fuertes para hablar del pecado de todo imperialismo, insensible (desde el poder o el placer) al dolor de las víctimas y embriagado de poder, hasta sentirse dueño de los hombres. Todo se sacrifica ante ese culto, incluso la vida de las personas (18:13) [...] Lo que oficialmente se llama riqueza, lujo o prestigio y poder, para Juan era prostitución, injusticia, rebelión e idolatría que desafían al cielo. Son presencia y poder satánicos que se oponen al reino de Dios. El poder hace suyas las palabras de Tácito en boca de Agrícola: "siembran desolación y lo llaman paz".

Pikaza (1999:197) observa que "Roma ha construido su poder y lo mantiene sobre un fundamento de antropofagia ritual: vive de la sangre de sus sometidos. La persecución de los cristianos es la punta del iceberg de un sistema universal de opresión y muerte". En el mismo sentido, Bauckham (1993a:349) comenta que "igual que toda sociedad que absolutiza su propio poder y prosperidad, el Imperio romano no podía existir sin víctimas". Para Bauckham, el Apocalipsis es quizá la crítica más penetrante y profunda del Imperio romano temprano.

La última frase de 17:6 da inicio a una interpretación angelical de todo el cuadro: Al verla, quedé sumamente asombrado (*ethamasa thauama mega*). Entonces el ángel me dijo, "¿Por qué te asombras? Yo te explicaré el misterio de esa mujer y de la bestia de siete cabezas y diez cuernos en la que va montada" (17:6-7). Al ver el asombro de Juan, el ángel ofrece explicarle el misterio de la bestia y la ramera (Ap 12-13).¹¹⁸ Aunque la explicación era clara para los primeros lectores, a nosotros hoy nos deja nuevos misterios muy difíciles de comprender.¹¹⁹ Por eso, es muy importante tratar de entender todo este pasaje en el contexto histórico de Juan, y el hecho ya demostrado (creemos) de que el problema del Imperio romano era central a esa situación pastoral. Para algunas preguntas sobre

¹¹⁸ El dragón, que ya fue identificado en 12:9-10, no figura en esta explicación, pero se entiende que está detrás de todo. No vuelve a mencionarse hasta 20:2, que repite esencialmente la misma identificación de 12:9-10. El capítulo 17 tampoco menciona la segunda bestia (el falso profeta).

¹¹⁹ Aun cuando sea un ángel el que explique una visión, son los lectores los que deben interpretar la explicación, lo que a veces puede resultar aún más difícil que la visión misma. En forma parecida a la del papel del Espíritu Santo en la inspiración de las Escrituras, los ángeles pueden participar en la comunicación original de la palabra inspirada, pero no en el proceso posterior de su interpretación a través de los siglos. Ahora esa labor debe realizarse mediante la exégesis cuidadosa del texto escrito, "escudriñando las Escrituras" (Hch 17:11). Por eso no aparece un "don sobrenatural de exégesis" entre los carismas del Espíritu.

este texto no hallaremos respuestas claras y contundentes, pero trataremos de buscar las mejores posibles.

Resulta un poco extraño que el ángel postergue la interpretación de la visión de la mujer, que ocasionó la inquietud de Juan, hasta el final de su exposición. Aparte de esa variación, la respuesta del ángel sigue la secuencia que prometió: interpretación de la bestia (17:8), de las siete cabezas (17:9-11), de los diez cuernos (17:12-17) y al final, de la mujer (17:18). El cambio en la secuencia sugiere que la mujer (la ciudad capital) puede entenderse sólo a partir de la bestia (el imperio satánico).¹²⁰ Aclarada la identidad de la bestia, la identificación de la mujer se vuelve contundente e inconfundible (17:18).¹²¹

Se ha especulado mucho sobre el significado del "asombro" de Juan¹²² y sobre la pregunta del ángel, "¿Por qué te asombras?" (17:7).¹²³ La mejor respuesta viene de entender el asombro de Juan y la pregunta del ángel como una técnica literaria: se trata de una pregunta retórica para introducir la larga interpretación que sigue. Algunos otros pasajes en la literatura bíblica y apocalíptica comienzan de la misma forma: con el asombro del profeta y la explicación de un "ángel intérprete" (Dn 4:19; 7:1-5-16; 8:1-5-16, 27; 12:8; *4Esd* 12:3-8; cf. Ap 1:17; 7:13-14).¹²⁴ Generalmente, el asombro del vidente es reflejo de la perplejidad y ansiedad de los lectores ante la visión, y la pregunta corresponde (como en este caso) a las preguntas que estarán en

¹²⁰ Por eso, toda la descripción tiene que ver con un solo misterio, que abarca ambos personajes simbólicos.

¹²¹ La impresionante claridad explícita de esta exposición angelical refuta la teoría de que Juan escribiera en simbolismos, como en un código secreto, para encubrir sus denuncias del Imperio. Todos, en el mundo de Juan, hubieran entendido que las "siete colinas" (17:9) y "la ciudad que está gobernando a los reyes de la tierra" (17:18), tenían que referirse a Roma. No podía ser más claro.

¹²² Para algunos comentaristas, el asombro de Juan expresa su sorpresa, miedo o confusión (Osborne 2002:614; Sweet 1951:218; Ladd 1978:200), pero para otros significa curiosidad, admiración y hasta atracción hacia la figura de la ramera (Caird 1966:213-215; Michaels 1997:192; Tina Pippin 1992b:57). Una reacción de fascinación por parte de Juan, dentro de la visión, podría ser una alusión indirecta a los nicolaítas, seducidos por el Imperio.

¹²³ Algunos comentaristas entienden la pregunta del ángel como un reproche a Juan, como si su asombro revelara una falta de fe o fuera la misma reacción de los impios (13:3; 17:8; Thompson 1998:160), o porque el tema era demasiado claro y fácil como para que Juan tuviera que asombrarse. Esta es una de varias veces en que Juan confiesa ignorar el significado de sus visiones o que se equivoca (7:13, 17-7; 19:10, 22:8-9, en 10:4, Juan entendió el mensaje de los siete truenos, pero la voz del cielo le prohibió escribirlo para sus lectores). En un fascinante artículo titulado "A Perfection of Misunderstandings" ("Una perfección de malentendidos", un septenario de errores), Syd Hietanen de la Universidad Ddort (Iowa, EUA) analiza las siete veces en el Apocalipsis en que Juan no entiende y hasta se equivoca (1999:1-9).

¹²⁴ Aune (1998b:927) cita paralelos extrabíblicos en Luciano, *Hercules* 4; Cebes *Tabula* 2.1; Calistrato, *Imágenes* 6 y Aquiles Tacio, *Leucipo y Clitofón* 5.3-5.

la mente de los receptores. Igual que ellos, el narrador mismo no entiende, hasta que un ser sobrenatural interpreta la visión.

En este texto, el "ángel intérprete" aparece por primera vez en el libro, para explicar una visión (cf. 1:1).¹²⁵ Después, un ángel (21:9; probablemente el mismo de 17:1) llevará a Juan en un *tour* por la nueva Jerusalén y la describirá con muchos detalles, pero no explicará ninguno de ellos. Este pasaje en 17:7-18 es la única interpretación extensa de visiones en el Apocalipsis, para explicar un largo bloque textual (caps. 12-13, 17-20). Osborne (2002:629) afirma, con mucha razón, que este pasaje, por ser único, es la base definitiva para la interpretación de todas las visiones de la segunda mitad del libro.

b. Interpretación de la bestia (17:8)

En primer lugar, el ángel ofrece una interpretación de la bestia misma: **La bestia que has visto es la que antes era pero ya no es, y está a punto de subir del abismo, pero va rumbo a la destrucción** (17:8).¹²⁶ Esta frase clave, que se repite tres veces (dos en el v.8, de nuevo en el v.11), es una evidente parodia del título divino, "el que es y que era y que ha de venir" (1:4).¹²⁷ En esta versión mutilada del gran "Yo Soy", aparecen tres cambios en el título. Primero, el "que es" de 1:4 se transforma en "ya no es". Segundo, el "que vendrá" de 1:4 se convierte en "sube del abismo, para ir a la destrucción". En tercer lugar, el remedo bestial del nombre divino no está formulado con la gramática totalmente irregular de los textos que expresan

¹²⁵ En 7:13-15, es uno de los ancianos el que le pregunta a Juan por la identidad de la multitud innumerable, y también responde a la pregunta. En 1:20, el hijo de hombre aclara el misterio de los siete candeleros y las siete estrellas (ver Siam Tomo I 1998a:78-80, "Una nota aclaratoria que nos confunde más"), Juan mismo nunca pregunta qué significan sus visiones (Michaels 1992:101; Aune 1998b:919).

¹²⁶ Tanto la frase verbal "estar a punto de subir" (*mellet anabainein*) como el verbo siguiente, "va a la destrucción" (*hupageit*), están en tiempo presente. Aunque el verbo *mellet* con el infinitivo presente puede ser el equivalente de un simple infinitivo futuro, sugiere normalmente algo próximo, difícilmente algo a varios siglos de tiempo, al final de la historia en un futuro remoto. Para algunos comentaristas, el tiempo presente de estos verbos sugiere repetidas subidas y caídas de la bestia a través de los siglos (Caird 1966:215-216; Mounce 1998:314, vs. Beale 1999:865; Osborne 2002:215; cf. 1Jn 2:18).

¹²⁷ "Dios es la plenitud de la historia, la bestia es el vacío continuo, la continua frustración" (Richard 1994:162). En realidad, esta simple fórmula articula todo el fracaso y la frustración de la bestia. A la vez, la frase contiene una parodia de la resurrección de Cristo, quien subió de la muerte no para ir a la destrucción, sino para reinar eternamente.

la eternidad y la transcendencia de Dios por encima de todos los moldes y las reglas del lenguaje.¹²⁸ La bestia pretende ser eterna, pero de hecho ni "es".¹²⁹

Con esta frase Juan demuestra de nuevo su fino sentido de humor irónico.¹³⁰ (Se burla del terrible imperio de la bestia! La bestia, que pretende ser "el que es y el que era y el que ha de venir", nada menos que el divino "Yo soy el que soy", resulta ser "el que era, pero no es, aunque será, sólo para volver a no ser". Es una refutación devastadora (¡nada más devastador que el humor!) de las pretensiones del Imperio de ser eterno. La doctrina de la "Roma aeterna" era un artículo de fe en el Imperio. Como reza un grafito en una casa de Efeso, "Roma, soberana de todo, tu poder nunca morirá" (Bauckham 1993a:449). Al contrario, dice Juan, el Imperio, a pesar de toda su prepotencia, siempre está cayendo en el no-ser, en la nada. Es el imperio muerto, de los muertos.¹³¹

La frase "ya no es" (17:8.11; *kai ouk estin*) se ha prestado a muchas interpretaciones y requiere un análisis muy cuidadoso.¹³² ¿En qué sentido dice Juan que no existe la bestia, si la ramera está sentada sobre ella (17:3) y si reconoce que una de sus cabezas "ya es" (17:10, *ho eis estin*)? Algunos explican la frase como un contraste cristológico: Cristo también "fue" (su vida mortal), después "no fue" (su muerte; sábado santo) y subió de los muertos (resurrección), no para ir a la destrucción, sino para reinar como Señor de señores quien venció a Satanás en la cruz (Osborne 2002:615; González y González 1978:78). Para otros, la frase alude a la muerte y senda-resurrección de Nerón (13:3; Bonsirven 1966:276; Preston y Hanson 1949:113); a la persecución iniciada por Nerón, en receso temporal pero que ahora comenzaba a manifestarse de nuevo (Mounce 1998:314); o al culto

al emperador que había sido fuerte bajo algunos emperadores (Caligula, Nerón) y había menguado bajo Vespasiano y Tito, pero comenzaba a tomar nuevas fuerzas bajo Domiciano (Farrer 1964:184). Puesto que el pasaje dirá después que "la bestia, que antes era pero ya no es, es el octavo rey" (17:11), otros concluyen de ese simbolismo numérico que, como "octavo", la bestia carece de realidad y no tiene derecho a existir (Kümmel 1966:468; cf. Bauckham 1993a:405; Aune 1998b:939).¹³³ Lo más probable es que Juan sólo haya querido elaborar el contraste con el título divino, sin intención de sugerir ningún referente histórico explícito para este detalle.

En el contexto del argumento del versículo, como un contraste entre el ser real de Dios y el "ser" ficticio de la bestia, parece que Juan quiere decir que esta no "es" en el mismo sentido en que Dios "es" (Michael 1992:102).¹³⁴ que esta no "es", y "subirá para ir a destrucción", su "ser" es inestable, Aunque "antes era", y "como el del Dios con quien pretende igualarse. La no eterno y perdurable como el del Dios con quien pretende igualarse. La bestia no es lo que pretende ser, sino que es un farsante (Michaels 1992:102; Osborne 2002:615). Por otra parte, según Bonsirven (1966:276), lo que despertó la admiración de las multitudes es "el continuo rejuvenecimiento de la bestia, su capacidad de recuperarse de sus derrotas mediante "el to" de la bestia, su capacidad de recuperarse de sus derrotas mediante "el renacimiento constante de imperios hostiles".¹³⁶ Hasta la venida de Cristo, las derrotas de la bestia, las épocas cuando "no es", nunca serán finales y definitivas. Nuevas tiranías saldrán del caos, culminando con el último enemigo de Dios y su Reino, y la derrota definitiva del dragón y todos sus agentes (Contreras 1990:230; Torrance 1959:115).

Para concluir su descripción de la bestia, Juan describe la reacción de los mundanos a toda esta blasfemia: Los habitantes de la tierra, cuyos nombres, desde la creación del mundo, no han sido escritos en el libro de la

¹²⁸ Ver los comentarios de 14:8, 4:8, 16:5. El griego anómalo de esos textos podría traducirse "del mundo del 'el era', y del viniente" (*tauto ho on kai ho en kai ho eroménos*). Esa fórmula tan anómala comunicaba el misterio del ser divino. En cambio, la gramática de 17:8 es normal y correcta (*ou theton ho eides en kai ouk estin kai meli anabaine in ek les abussou kai eis apheleion hypogae*).

¹²⁹ Cf. Orsini 5:169. "Alameda [sacerdotisa de Babel]. [...] tú dijiste, 'yo sólo soy' y nadie me arrancará. Pero la verdad es que Dios, que existe siempre, te destruí [...]. Y ya no quedará ningún rastro tuyo" (Cuchillas 1:327. Diez Macho III:327 lo traduce "Sola estoy", creemos que con buenos sentidos).

¹³⁰ Sobre el humor de Juan, ver "Juan de Patmos nos enseña cómo hacer teología contextual" (Stam III 2016:11-13).

¹³¹ En las centurias antiguas en Italia, muchas tumbas llevaban las letras, NFFNSNC, "non fui, fui, non sum, non curo" ("yo fui, fui, no soy, qué me importa"). Dentro de ese mismo ciclo y vicario de ser y no-ser está el supuestamente eterno Imperio romano (y todos los demás imperios de todos los siglos).

¹³² Cf. los problemas exegéticos similares en nuestra larga exposición de "la cabeza que fue herida, y vivió" (13:3, 12, 14). Farrer (1964:185) considera que 17:8 es inexplicable sin el relato de la cabeza herida según el capítulo 13.

¹³³ Algunos sugieren que la frase podría aplicarse a Babilonia, que antes había sido, dejó de existir, pero vuelve a encarnarse en Roma (Biblia del Peregrino *ad loc.*). Beale (1999:864) propone una correlación con la carrera del dragón, que "no fue" mientras estaba aprisionado en el abismo (20:3) pero "subió del abismo" para ir a la destrucción (20:7-10). Otros comentaristas relacionan la frase con las leyendas sobre el retorno de Nerón (Bauckham 1993a:429-450; Liddle 1971:179; González y González 1997:78).

¹³⁴ En pasajes tan simbólicos como este, lo más importante no es identificar referentes externos literales, como las circunstancias históricas que pudieran corresponder a los detalles del texto, sino captar el mensaje que Juan estaba comunicando a sus congregaciones. Juan no intentaba primordialmente ofrecer una narración alegórica de sucesos históricos de su tiempo, ni un mero valimiento de futuros sucesos (cosa que no debe excluirse de la exégesis, cuando está presente), sino que quería llamar a los receptores a una radical fidelidad al evangelio.

¹³⁵ Es posible, en este aspecto, que el texto remita al tema recurrente de Apocalipsis 2-3 de los que "dicen ser, pero no lo son" (2:2, 9, 20, 24; 3:1, 9, 17). Esa falta de autenticidad —de no ser lo que dicen ser— tiene su prototipo en la bestia.

¹³⁶ Para Beale (1999:864), este texto implica la existencia de la bestia desde el principio de la historia hasta su fin, aunque siempre fracasando en sus proyectos.

vida, se asombrarán al ver a la bestia, porque antes era pero ya no es, y sin embargo reparcerá (17:8).¹³⁷ Esta reacción corresponde muy de cerca a la de los "habitantes de la tierra" ante la muerte y supuesta resurrección de la bestia, como motivación de su adoración al Imperio (13:3-4, 8, 12-14). La importancia de esta explicación del culto a la bestia se destaca por su triple repetición tanto en el capítulo 13 (13:3, 12, 14) como también, en términos distintos, en el capítulo 17 (17:8 bis, 11). El mensaje, especialmente para los nicolaítas, era claro: el culto al Imperio se fundamenta en una farsa, una burda parodia engañosa, un chantage (13:4, 8, 12, 15). Dios es quien debe despertar nuestra maravilla y asombro; la bestia sólo merece nuestro desprecio, pero la gente insensata se maravilla de ella en lugar de maravillarse de Dios.¹³⁸

LA INSENSATA ADORACIÓN DE UNA DELUSIÓN

Es interesante e importante observar que la descripción de la bestia como objeto de adoración (17:8 final; cf. 13:3-4, 12, 14) omite, aparentemente adrede, el final de la narrativa: que la bestia "va rumbo a la destrucción" (17:8, 11). El culto a la bestia no tiene más base que el relato truncado de un pseudo-milagro. Los adoradores de la bestia no se dan cuenta de que así como subió, así sin falta va a caer. Sus seguidores, con inexplicable miopía, se dejan encandilar por el impresionante surgimiento de la bestia, pero tercamente hacen caso omiso de su inevitable caída. Cometen la insensatez de entregar su vida entera a una ilusión que no es ni real ni duradera. Adoran a la bestia que murió y pareció resucitar, olvidando que va camino hacia su ruina final.

Toda idolatría, hoy como ayer, es el insensato culto a una delusión. Los antiguos profetas hebreos repetían incansablemente que los ídolos no son nada; su propia naturaleza es por esencia mentirosa, como afirma también San Pablo (1Co 8:4). En esto, la bestia ha aprendido bien de su tutor, el dragón (cf. Jn 8:44). Aquí nos encontramos de nuevo con el tema de la apariencia y la realidad, que vimos en las siete cartas (2:2, 9, 20, 24;

¹³⁷ Con "los habitantes de la tierra", Juan siempre se refiere a los "mundanos", excluyendo a los que siguen al Cordero; ver la exposición de 3:10, 6:10 y 8:13. Tanto 13:8 como 17:8 los definen como aquellos "cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida". El verbo *thamázō* (maravillarse) y el sustantivo *thamna* (maravilla, asombro) aparecen sólo en estos dos capítulos (13:3, 17:6, 7, 8). Sobre el libro de la vida, ver la exposición de 3:5 y 13:8; cf. 20:12, 15, 21-27. La referencia a los nombres "escritos antes de la fundación del mundo" (13:8) subraya el contraste entre la salvación eterna en Cristo y lo pasajero e ilusorio del poder de la bestia.

¹³⁸ Este inciso comienza y termina con el mismo verbo *thamázō* (asombrarse, 17:6, 8), para destacar la fascinación que produce la bestia. Junto con otros detalles, nos advierte contra la fuerza seductora del pecado.

3:1, 9, 17). Mesters y Orofino (2003:303-304) describen con mucha precisión a Roma como sistema de apariencias engañosas:

Roma tiene la apariencia de una señora, mas no pasa de ser una prostituta. Tiene apariencia de riqueza y lujo, mas esconde el vacío y el robo. Tiene apariencia de poder y de divinidad, mas no pasa de ser un ídolo. Tiene apariencia de seguridad, mas esconde la inminencia de su propia caída. Tiene apariencia de bien alimentada, mas está borracha con la sangre de los pequeños.

Los seguidores de la bestia tienen un grave problema cronológico (ironos; de entender correctamente el tiempo); confunden lo efímero con lo eterno. Olvidan el pasado (la muerte de la bestia) y olvidan el futuro (la bestia va a la perdición), para vivir en un presente ficticio. Entregan su alma entera a lo pasajero, y de esa manera pierden lo duradero; buscan con afán las apariencias, y se les escapa la realidad; se alimentan con espuma en vez de leche y carne. Jesús los describió de cuerpo entero en la parábola del rico insensato:

Un hombre rico [...] se puso a pensar, "¿Qué voy a hacer? No tengo dónde almacenar mi cosecha". Ya sé lo que voy a hacer: derribaré mis graneros y construiré otros más grandes [...]. Y diré, Alma mía, ya tienes bastantes cosas buenas guardadas por muchos años. Descansa, come, beba y goza de la vida". Pero Dios le dijo, "¡Necio! Esta misma noche te van a reclamar la vida. ¿Y quién se quedará con lo que has acumulado?" (Lc 12:16-19)

La bestia apocalíptica vive hoy en la pasión febril de acumular bienes materiales: la casa, el auto, la cuenta bancaria. Creemos que llenando graneros cada vez más grandes, hallaremos la plenitud de la vida. Esta idolatría de la moderna sociedad capitalista ha penetrado muy profundamente dentro de la misma iglesia. Vivimos una "mamonización del evangelio" (cf. Mt 6:24; Mamón, riqueza). Pero el final de toda esa ganancia es perderla.

Nuestra única salvación de la falacia cronológica de la bestia es construir nuestras vidas sobre valores eternos. El "soy" de nuestro tiempo presente es decisivo, pero va antecedido por un "no fui" (antes de nacer) y seguido por un "no seré" (físicamente, al morir). Es una insensatez dedicar todo ese "soy" a lo que carece de valor y al fin nos decepciona, igual que la bestia. El evangelio nos llama a entregar nuestro ser entero

al "Reino de Dios y su justicia". Entonces podremos decir, con Pablo, "Para mí el vivir es Cristo y el morir es ganancia" (Fil 1:21).

c. Interpretación de las siete cabezas (17:9-11)

Juan introduce este crucial segmento textual con un nuevo llamado a la reflexión seria: ¡En esto consisten el entendimiento y la sabiduría! (17:9; *hódē ho nous ho eñō sofía*). Esta extraña construcción con *hódē* (aquí), que aparece también en 13:10, 18 y 14:12, debe entenderse como un llamado al lector a practicar las virtudes citadas.¹³⁹ Estas exhortaciones, nada típicas en la vasta literatura apocalíptica, corresponden al enfoque pastoral, que es la clave más importante para la interpretación de este libro. Bauckham (1993a:394) señala los importantes paralelos entre los capítulos 13 y 17. Tienen el mismo llamado a la sabiduría y al entendimiento (13:18; 17:9) y emplean un simbolismo numérico parecido (13:18, y el siete y el diez en 17:9-17). También son paralelos, de alguna manera, la muerte y resurrección de la bestia en 13:3, 12, 14 y la descripción de la bestia en 17:8, como también la relación entre asombro y adoración a la bestia (13:3; 17:8).¹⁴⁰ Bauckham afirma que estos paralelos son intencionales, y que por la repetición de la misma fórmula (13:18; 17:9), Juan vincula deliberadamente los dos pasajes, lo que implica que pueden y deben interpretarse recíprocamente.

El ángel procede a dar una doble interpretación de las siete cabezas. En primer lugar, ¡las siete cabezas son siete colinas sobre las que está sentada esa mujer (17:9). Esta oración, que junto con la de 17:18, son las más claras y explícitas del capítulo, es decisiva para la interpretación de todo el Apocalipsis. La primera impresión de las palabras, y su sentido más natural, es que aluden a las siete colinas de Roma. Partiendo de la premisa de que el libro es, en primer lugar, un mensaje pastoral para las siete congregaciones de Juan, tal sentido es totalmente apropiado y sería sin duda lo que los primeros lectores hubieran entendido.¹⁴¹ Desde esa premisa pastoral, aunque

¹³⁹ Se ha traducido también por "Aquí se verá quién tiene sabiduría y entendimiento" (DHH), "Aquí se requiere inteligencia, tener sabiduría" (BB) y "Que la gente entendida haga un esfuerzo" (BPL). En 13:10 y 14:12, Juan exhorta a la perseverancia y a la fidelidad, y en 13:18 y 17:9 al entendimiento y a la sabiduría. Cada una de las siete cartas de los capítulos 2 y 3 termina también con un llamado a la atención y a la fidelidad como vencedores. Bauckham (1993a:397) sugiere que Juan dejó algunas ambigüedades en la explicación, para hacer pensar a los lectores.

¹⁴⁰ Bauckham observa también que algunos detalles que no se explican en Apocalipsis 13 y que son muy importantes para el argumento, como las siete cabezas y los diez cuernos, se explican solo en 17:7-17.

¹⁴¹ El Apocalipsis es un mensaje también para nosotros hoy, pero desde el mensaje que fue para ellos, Juan no estaba pensando en futuros lectores, ni primordialmente en el fin del mundo.

el Apocalipsis incluye aspectos futuros, no fue escrito primordialmente para revelar eventos venideros, sino sobre todo para interpretar, teológica y proféticamente, el contexto de los primeros lectores y llamarlos a ser fieles.¹⁴² En cambio, si partimos de una premisa futurista, habrá que priorizar sistemáticamente el "todavía no" y relegar al fin del mundo todo lo que se refiere a la bestia. Entonces una identificación de estos siete montes con las siete colinas de Roma sería inaceptable.

Geográfica e históricamente, desde sus orígenes, la ciudad de Roma creció alrededor de siete colinas al este del Tiber.¹⁴³ De ese hecho se derivó el sobrenombre más típico para la ciudad: "Siete Montes" (*septimontium*). El escritor Varón (116-27 a. C.), en su obra *Hebdomades*,¹⁴⁴ menciona un festival llamado "dies Septimontium", que era sólo para los habitantes de los "septem montes" (Aune 1998b:944; Caird 1966:216). Dicho festival, celebrado en diciembre, conmemoraba la terminación del primer muro que encerraba las siete colinas. Según Suetonio, Domiciano renovó la celebración de esa fiesta (*Dom* 4:5). Muchos autores antiguos se refieren a Roma como "la ciudad de los siete montes", con una variedad interesante de vocablos en griego y latín.¹⁴⁵ Antiguas monedas e inscripciones confirman la popularidad de este sobrenombre dado a la ciudad capital del Imperio.¹⁴⁶

Como vimos en la exposición del capítulo 13, sorprende lo poco que Juan utiliza el lenguaje del fin del mundo o que piensa en un futuro remoto de la historia.

¹⁴² Es importante recordar que el término "escatológico" no se limita a los sucesos del fin del mundo, sino que se refiere a todo "lo final", cuando interseca con lo histórico. El *eschaton* tiene su "ya" además de su "todavía no" (1Jn 2:18; 1Co 10:11). Mateo 24 describe la destrucción de Jerusalén como un acontecimiento escatológico, y no cabe duda de que Juan veía la persecución por el Imperio romano y la destrucción del mismo como escatológicas. Ver Stam Tomo III 2009:122-125, "Juan no era futurista, pero tampoco preterista".

¹⁴³ Las siete colinas son el Palatino, el Capitolino, el Quirinal, el Celio, el Aventino, el Esquilino y el Viminal. Vale la pena notar que el monte Vaticano (*Vaticanus Mons* o *Ager Vaticanus*) no era una de las siete colinas, pues se ubica al oeste del Tiber, en el Trastevere.

¹⁴⁴ Es probable que Varón haya escogido los siete cerros más altos no sólo por razones geográficas, sino también por el simbolismo del número siete.

¹⁴⁵ Los términos griegos son *horos* (monte; especialmente frecuente en Dio Casio) y *heptalofos* (adjetivo compuesto de "siete" y "colina, loma"). En el latín aparecen *mons* (monte), *septimontium* (siete montes), *collis* (colina) y *urbs septuicollis* (adjetivo compuesto; ciudad de siete colinas). Los dos adjetivos son imposibles de traducir al español. Díez Macho lo traduce con "Roma, la de las siete colinas"; el inglés lo puede traducir como adjetivo, con "the seven-hilled city". Entre los autores que describen a Roma con estos términos están Varón, Virgilio, Horacio, Ovidio, Cicerón, Plinio, Plutarco, Marcial, Propertio, Dio Casio, Dionisio Halicarnaso y Suetonio. El adjetivo *heptalofos* es una designación predilecta para Roma en *Oráculos Sibílicos* (2:18, 13:45; 14:108). Los autores usaban los diversos términos indistintamente (Aune 1998b:944).

¹⁴⁶ Una moneda de un sestercio, acuñada en Asia Menor en el año 71 d. C., muestra en su anverso una efigie de Vespasiano y una inscripción que lo identifica, y en su reverso la imagen de dea Roma sentada sobre las siete colinas, con una personificación del río Tiber a su derecha

David Aune expresa el amplio consenso casi unánime, entre comentaristas no-dispensacionalistas, tanto protestantes como católicos: "La frase 'siete colinas' o 'siete montes' se usó mucho a finales del primer siglo a.C. (después de Varrón) y el primer siglo d.C., y hubiera sido reconocido inmediatamente como metáfora para Roma" (1998b:944-945; cf. 961).¹⁴²

Para los futuristas, en cambio, esta frase (junto con 17:18) ha sido una de las más difíciles de explicar con inocentemente.¹⁴³ Los dispensacionalistas insisten consistentemente en el "sentido natural" del texto, pero en este caso, el sentido natural no favorece su esquema. Insisten constantemente en el sentido literal, pero aquí, donde una buena exégesis parecería favorecer una interpretación más literal, ellos ofrecen una alternativa simbólica. Es difícil negar que Aune tiene razón: es mucho más probable que los fieles de Asia Mayor hay un conocido los siete montes como las colinas de Roma que en cualquier otro sentido.¹⁴⁴

La respuesta más común de los futuristas es que las siete colinas simbolizan siete imperios que se han relacionado con Israel durante su historia.¹⁴⁵ Señalan, con razón, que en la Biblia los montes pueden simbolizar naciones (Isaías 2:2-4; Jer 51:25; Ez 35:3; Dan 2:35; Zac 4:7; Hab 3:6; Sal 68:15-16). Eso solo sugiere que aquí "siete montes" puede significar "siete imperios", pero fallan pruebas de que ese fuera el sentido original de este texto específicamente. Otros argumentan también que todos los demás casos del sustantivo *horos* en Apocalipsis significan "montaña" y no "colina", y que siempre son simbólicos (Beale 1999:868).¹⁴⁶ Esta posición corresponde a interpretaciones subjetivas y discutibles de los diversos textos, y aunque

fuera valdiera, no quitaría la buena posibilidad de una excepción en 17:9.¹⁴⁷ En el mismo bloque textual, la denuncia del comercio imperial en 18:11-13 de ninguna manera se presta para un sentido simbólico.¹⁴⁸

F. V. Carlillosa (1997:333-335) intenta defender con tres argumentos la interpretación de las siete colinas como imperios sucesivos. Observa, en primer lugar, que la manera se sienta también sobre "muchas aguas" (17:1,15) y sobre la bestia escarlata (17:3); ignorando la fluidez del simbolismo apocalíptico, concluye que ninguna de esas frases puede indicar localización. Segundo, generaliza que, en el vocabulario profético, el término "monte" simboliza un reino, en vez de una montaña o colina. Finalmente, esgrime, como su argumento más contundente, que en el griego existía otro vocablo, *horos*, para "colinas", por oposición a "montes", de modo que *horos* en 17:9 no puede referirse a las colinas de Roma. Pero a Carlillosa le faltó un dato importante: la palabra *horos* nunca se empleó para los siete montes de Roma, mientras *horos*, como hemos visto, era de uso muy frecuente como nombre de las referidas colinas y sobrenombre de la ciudad.¹⁴⁹

Es muy coherente ver a la ramera, alias "Babilonia", como una ciudad sentada sobre siete montes, pero muy difícil imaginaria como sentada sobre siete imperios durante más de un milenio de historia.¹⁵⁰ Además, la declaración explícita de 17:18, y todo el epílogo del capítulo siguiente, apoyan la interpretación de las siete colinas como una referencia a la ciudad capital del Imperio, lo cual responde al enfoque pastoral e histórico de Juan. Los esfuerzos de refutar esta lectura parecen nacer más de presuposiciones futuristas que del examen exegético del texto.

A continuación, el ángel da una segunda interpretación del mismo símbolo: También son siete reyes: cinco han caído, uno está gobernando (*ho eis estin*, "uno es"), el otro no ha llegado todavía; pero cuando llegue, es preciso que dure poco tiempo (17:10). Aquí Juan no dice que los siete

¹⁴² De manera similar, los números en el Apocalipsis suelen ser simbólicos, pero en 6:6 se entienden mejor como literales.

¹⁴³ Esta lista de mercedancias no corresponde ni a las realidades económicas del Antiguo Testamento ni, mucho menos, a la del siglo XXI. Es interesante que también en 6:6 Juan anuncia los precios de trigo y cebada en términos económicos correspondientes a su propia época. Parece que Juan, con su interés especial en la economía del Imperio romano, en esos pasajes privilegia el lenguaje literal por sobre el simbólico. Ver Stam 2005a:323-358, "El Apocalipsis y el Imperio romano".

¹⁴⁴ Esto puede demostrarse consultando los lexicos del griego bíblico: Liddell Scott Jones para el griego clásico; Moullton y Milligan para los papiros; Goodspeed, Lampe y otros para el griego patristico.

¹⁴⁵ Ladd (1978:201) resuelve este problema con la explicación de que "la mujer ha formado una conexión adultera en toda época de la historia con los poderes mundiales que existieran entonces". Puede ser cierta la afirmación, pero no parece derrasar exegéticamente del texto.

(Aune 1998b:979-982; Kester 2000:494-495). En la base de una estatua en Corinto, de la primera mitad del siglo II d.C., aparece una inscripción que describe a Roma como sentada a parados sobre siete colinas (Aune 1998b:979, 944).

¹⁴⁶ "Aun si la política imperial no captura las demás referencias a Roma en esta visión, la mención de las provincias 'siete colinas', el *septemmontium*, sería inconfundible" (F.F. Bruce 1996:258).

¹⁴⁷ Otro texto que los dispensacionalistas no logran explicar satisfactoriamente es el de Apocalipsis 20:2-3 y la "primera resurrección", obviamente después de la tribulación, porque así comienza el dispensacionismo tradicional y su hermenéutica.

¹⁴⁸ "Que la pena observe que las explicaciones dispensacionalistas de los siete montes suelen corresponder a una perspectiva moderna y occidental de la historia, ajena a la de los creyentes que Juan presentaba".

¹⁴⁹ Blaising y Stock 1963:93-95; Ladd 1978:201; Carlillosa (1997:334, citando a Seiss) los encuentra como Egipto, Babilonia, Asiria, Persia, Grecia y Roma, para Blaising y Stock son Asir y el mundo del antaño (Roma reavivado).

¹⁵⁰ Beale (1999:869) afirma que el número siete es también, necesariamente, simbólico.

montes son también siete reyes, sino que las siete cabezas tienen un doble simbolismo: como montes y como reyes. No debe causarnos ninguna extrañeza que Juan atribuya aquí un segundo sentido a un mismo símbolo, y de los fenómenos tan distintos como lo son siete montes y siete personas. La misma movilidad dinámica de las imágenes le permitió poner a la ramera encima de muchas aguas, pero también sobre una bestia, y ahora sobre siete montes. En el capítulo 12, por esa misma fluidez del simbolismo, pudo atribuir tres o quizá cuatro significados a la mujer gloriosa: ella es Eva, Sión, la iglesia perseguida y María como madre biológica del Mesías. Por otra parte, a veces una misma realidad puede plasmarse en dos símbolos distintos. En el primer capítulo, las siete iglesias son siete candeleros, pero también siete estrellas. Aquí Juan atribuye a un mismo símbolo (las cabezas) dos significados distintos: son montes y son reyes.

Este doble simbolismo tiene su razón de ser. La referencia a Roma como ciudad de las siete colinas es muy breve; en contraste, la larga descripción de las siete reyes, aunque casi parece una intercalación pasajera, tiene un papel estratégico. Sirve para ubicar el resto del relato: los siete reyes son emperadores de Roma. Es razonable concluir que el autor incluyó la frasecita "también son siete reyes" con toda la intención de orientar a los lectores para entender así la visión de la bestia y sus siete cabezas.

Estos versículos son de los más difíciles de todo el libro y su interpretación ha sido muy debatida y sumamente problemática. La verdad es que no existen respuestas plenamente satisfactorias. Por lo complejo que son los datos exegeticos, es tanto más importante interpretar el texto en su contexto, preguntándonos qué hubiera estado pensando Juan mismo, y qué habría entendido el receptor ("Fulano de Efeso") al escucharlo. En segundo lugar —y esto cobra decisiva importancia—, tenemos que preguntarnos qué mensaje pastoral buscaba Juan comunicar a los fieles.

La interpretación de los siete reyes involucra una serie de cuestiones imposibles de resolver con completa seguridad. ¿Es simbólica la descripción o se refiere a siete emperadores? Si son siete emperadores, ¿con quién comienza la serie de siete reyes? ¿con Julio César? ¿con Augusto? ¿con algún otro? ¿Deben incluirse en la serie los tres emperadores de reinados efímeros, en 68-69 (Galba, Otto y Vitelio)? ¿Fue el libro escrito bajo la sexta cabeza ("uno es")? ¿Por qué dice que el séptimo será breve? ¿En qué sentido el octavo es la misma bestia, y a la vez una de las siete cabezas? ¿Qué mensaje quiso comunicar Juan con este relato, y por qué lo incluyó? Entre la multitud de respuestas, casi todas tienen algunas razones buenas a su favor, y aun las mejores tienen también sólidos argumentos en su contra. En tales circunstancias, tenemos que optar por la explicación menos improbable.

Entrar en un resumen y una valoración crítica de cada una de las interpretaciones de este texto sería demasiado tedioso y poco fructífero.¹⁵⁶ En este caso, vamos a resumir la interpretación que cuenta con el mayor apoyo de autores respetados y que, a nuestro juicio, tiene más argumentos en su favor y menos problemas en su contra.¹⁵⁷ Este consenso relativo propone, con las debidas reservas, que la lista comienza con Augusto (Octavio, 31 a. C. a 14 d. C.); el quinto, ya muerto, sería Nerón (54-68); el sexto, que está reinando en la visión, sería Vespasiano (68-79) y el séptimo, su hijo mayor, Tito, que sólo reinó de 79 hasta 81 d. C. En cuanto al octavo, que el texto identifica como la bestia, algunos dicen que es el emperador Domiciano (81-96 d. C.), mientras otros afirman que es el anticristo de los tiempos del fin.

Si de hecho Juan estaba pensando en estas siete cabezas como reyes históricos, y no como un simbolismo del poder del Imperio como un todo, entonces la secuencia que proponemos es la más probable. Cuadra bien con la referencia a las siete colinas y explica bien por qué Juan describe el séptimo como breve, por la muerte temprana de Tito. Si reconocemos que la bestia misma corresponde al Imperio romano y que las siete colinas aluden a la ciudad de Roma, esta interpretación es bastante probable.¹⁵⁸ Con los indicadores ya mencionados, es difícil imaginar que los creyentes de Asia Menor lo entendieran de otra manera. Y sería un mensaje pastoral totalmente apropiado para las iglesias, y una nueva amonestación a los nicolaitas a dejar de adorar al diablo, rindiéndole culto al emperador. La intención pastoral de todo el relato sería la de identificar al actual emperador, Domiciano, como una nueva encarnación del espíritu satánico de Nerón, un tema muy importante en todo el libro.

Contra esta interpretación se han levantado contra-argumentos, algunos de mucho peso. Llama la atención que el texto no hable de "Césares" sino de "reyes", un título no típico para emperadores, y que estos a veces rechazaban (Ejilul 1977:188). Este detalle puede deberse a la influencia del modelo de Daniel sobre toda la figura de la bestia, o al uso en Asia Menor, a diferencia de en Roma, del término "rey" para el emperador (Aune 1998:946; Kittel

¹⁵⁶ Para un resumen de las muchas alternativas, ver Beckwith 1967:704-711; Beale 1999:868-875; Aune 1998:941-950; Osborne 2002:617-621. La interpretación dispensacionalista puede encontrarse en Walvoord 1966:250-255; Carballosa 1997:333-336; Domingo Fernández 1981:162-165; Ryrre 1981:103-104; Llaneuva 2001:224-225.

¹⁵⁷ Entre los autores que sostienen que el quinto rey es Nerón, el sexto Vespasiano y el séptimo Tito, podemos mencionar a F. F. Bruce 1969:658; 1972:411; Barclay 1999:158-161, 166-167; Swete 1911:220-221; Raymond Brown 1997:792; *Verbum Dei* 1959:490-491; Meesters y Orofino 2003:301; Arens 1999:1700; Lápelle 1971:180; Martin 1986:376; Turner 1967:1054.

¹⁵⁸ Sobre el Imperio romano como base del simbolismo de las dos bestias, véase toda la exposición del capítulo 13.

1:577; Thompson 1998:161-162). Quizá este hecho corresponda a otro, que Juan en ningún momento nombra: ni al Imperio romano ni a la ciudad de Roma. Aun cuando estos conforman el trasfondo de su simbolismo, y Juan está hablando de ellos, él evita limitar su mensaje solamente a ellos.

Hay considerable variedad en las listas antiguas de los emperadores, tanto en cuanto a su punto inicial como en cuanto a la inclusión o no de los tres pretendientes de 68-69 d.C. No siempre son listas enumeradas con la precisión matemática que parece tener el texto en Apocalipsis, y generalmente ha habido otras razones para su selección. Algunas versiones comienzan con Julio César (dictador 44 a.C.),¹⁵⁹ por lo que el quinto y último de los Ya muertos de Apocalipsis 17:10 sería Claudio. *Los doce Césares* de Suetonio es el mayor testimonio para esta secuencia.¹⁶⁰ Sin embargo, en otro pasaje (Claudio 41), Suetonio reporta que Claudio escribió una historia de Roma que partía del asesinato de Julio César. Dio Casio también escribió su *Historia Romana* sin mencionar a Julio César entre los emperadores. Tácito comienza sus *Anales* con Augusto (1:1) y comenta de Galba que “dentro de sus 75 años vivió prósperamente bajo cinco emperadores”, o sea, desde Augusto hasta Nerón, sin incluir a Julio César.¹⁶¹

La pregunta sobre la exclusión de los tres pretendientes es similar, pero un poco más ambigua y complicada. Suetonio, además de comenzar con Julio César, le dedica un capítulo a cada uno. Sin embargo, inicia su historia de Galba, el primero de los tres, señalando que “[e]n Nerón se extinguió la estirpe de los Césares” (Suet *Galba* 1)¹⁶² y tilda a los tres de usurpadores (1:esp 1.1). Tácito llama “emperador” a Galba (*Hist* 1:49). El catálogo de emperadores en *Oráculos Sibílicos*, desde Julio César hasta Marco Aurelio, identifica a cada emperador muy claramente, por el valor numérico de la inicial de su nombre (*Or Sib* 5:1-50). A los tres pretendientes los menciona sin nombrarlos ni identificarlos por sus iniciales, y los reduce al lacónico comentario: “Después de él [Nerón] tres caudillos se darán mutua muerte”

¹⁵⁹ Es cierto que a Julio César llamaban “Imperator”, pero tal título se solía asignar a generales victoriosos, seguido por el número de victorias ganadas. En cuanto a la forma de gobierno, Julio César reinó como *dictator* bajo el sistema de la república, mientras Augusto (Octavio), durante su largo reinado, reformó todas las estructuras políticas para fundar el Imperio. Históricamente, no fue Julio César quien estableció el Imperio, sino Augusto.

¹⁶⁰ Algunos escritos cuyas listas comienzan con Julio César son *Or Sib* 5:12-14; *4 Esd* 11-12; a Augusto como “segundo César” (cf. Aune 1998:946).

¹⁶¹ En *Bernabé* 4.4, Vespasiano figura como décimo emperador, evidentemente comenzando con Augusto e incluyendo los tres pretendientes.

¹⁶² La frase se refiere al fin de la dinastía de emperadores de apellido César. Más tarde, el término “César” llegó a ser sinónimo de “emperador”.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

63

(5:3-5).¹⁶³ Los tres pretendientes fueron nombrados por sus correspondientes ejércitos, y ninguno fue reconocido en todo el Imperio. Difícilmente un escritor en Asia Menor, bajo los flavianos, los hubiera reconocido como legítimos.

Es probable que Juan diseñara estos cálculos con la clara intención teológica de vincular a Nerón y Domiciano, y señalar enfáticamente a ambos como agentes diabólicos. De manera similar, San Mateo esquematizó la historia de Israel en tres ciclos de 14 generaciones cada uno, para indicar la simetría y soberanía de la acción divina (Mt 1:1-17). No resulta un problema que, por razones teológicas aún más decisivas, Juan haya decidido, siguiendo el simbolismo del número siete, comenzar su lista con Augusto y omitir los tres usurpadores.

Es más difícil el problema de la sexta cabeza (17:10, “uno es”), ya que implica que el libro fue escrito bajo Vespasiano, antes del séptimo rey (Tito). Una respuesta propuesta por algunos es que todo el libro fuera escrito a finales de los años sesenta. Sin embargo, las mejores evidencias internas y externas favorecen una fecha bajo Domiciano, a mediados de los años noventa. Una posible explicación es que Juan recibió esta visión en los tiempos de Vespasiano, y la incorporó en la edición final del libro (Peake 1919:348; cf. Charles 1920:70). Rist (1957:494) y otros postulan un oráculo judío—poco después de la destrucción de Jerusalén, condenando a Vespasiano y Tito por haber destruido el templo—que Juan mantuvo como estaba (cf. Charles 1920:xvii, xxvii; Aune 1998b:918, citando a Bousset). Otros sugieren que Juan lo escribió en 95 d.C., pero por razones especiales ubica esta visión en n.38; Mesters y Orofino 2003:301). Esta práctica de proyectar una profecía hacia una fecha pasada era común en la literatura apocalíptica, generalmente para dar la impresión de una predicción. Sin embargo, este pasaje del Apocalipsis no muestra tal propósito, sino que antedata la visión con una intención teológica y pastoral.¹⁶⁴ Entonces, la secuencia correspondería a la lógica interna de la visión misma, para destacar a Nerón y Domiciano como dos instrumentos del dragón.¹⁶⁵ Desde Vespasiano, dentro de la visión, Juan mira hacia atrás, al primer Nerón, y hacia adelante, al segundo.

¹⁶³ Algunos ven en las tres cabezas durmientes de *4 Esdras* 12:22-25 una referencia a los tres usurpadores, pero la interpretación es muy dudosa.

¹⁶⁴ Es importante recordar que, normalmente, cada visión es una unidad independiente, con su propia lógica interna, por eso, por ejemplo, Juan puede llorar en el cielo (5:4) o postarse al tiempo cronológico.

¹⁶⁵ De hecho, debía de haberse visto como un insulto contra Domiciano, de la dinastía flaviana, homólogo con el despreciado Nerón.

No cabe duda de que estos problemas son serios, y las respuestas no son del todo satisfactorias. Pero los argumentos a favor son mucho más fuertes que los argumentos en contra, y la interpretación propuesta nos parece, a fin de cuentas, la que mejor explica la ubicación geo-simbólica sobre siete montes y la brevedad del reinado de la séptima cabeza (Tito). Parece ser la más próxima al sentido original del mensaje pastoral de Juan. El interés de Juan no estaba en ofrecer un relato histórico o un análisis político, sino en analizar teológica y proféticamente la realidad del Imperio y denunciar el culto al emperador. Más importante que identificar cada una de las cabezas es escuchar y obedecer ese mensaje pastoral.

Enseguida Juan comienza a elaborar este simbolismo y nos dice que de los siete reyes, **cinco han caído** (17:10). Este es el último septenario enumerado del Apocalipsis, y tiene características especiales. La secuencia de siete reyes viene agrupada en cinco, más uno, más otro, y después un octavo, que es uno de los siete. Aquí encontramos dos variaciones del modelo de los septenarios de Juan. Normalmente, Juan junta los cuatro primeros en un grupo (mensajes a las iglesias, ¹⁶⁶ sellos y trompetas). ¹⁶⁷ ¿Por qué cambia su esquema simbólico en este caso, para poner un grupo inicial de cinco, en vez de cuatro? ¿Si son siete cabezas, y Juan dice que son siete reyes, por qué de repente sale un octavo? Dos razones pueden explicar estas variaciones: (1) Juan quería ubicar esta visión bajo Vespasiano, después de la muerte de Nerón; (2) con esta estructura simbólica, Juan quería señalar que el octavo (Domiciano) es una nueva presencia en la historia del mismo diablo del quinto (Nerón). Eso explicaría la agrupación de cinco, en vez de cuatro, como es normal con los septenarios de Juan. ¹⁶⁸

¹⁶⁶ El cuarto mensaje culmina con una promesa de autoridad para gobernar (2:26-37), igual que el séptimo (3:21).

¹⁶⁷ El modelo completo aparece en los sellos y las trompetas: un grupo inicial de cuatro, paralelos y muy concisos (caballos, 6:1-8; plagas contra la naturaleza, 8:7-12), un quinto diferente y más largo (mares, lenguas) y un sexto aún más largo (terremoto; caballería demoníaca), después un intercalado largo (cap 7, 10:1-11, 14) y al final, el séptimo de la serie (8:1-5; 11:15-19). En las copas, las cuatro primeras también constituyen un solo grupo (16:2-9, con la misma secuencia de las primeras trompetas), pero con un mini-interludio entre la tercera y la cuarta (16:5-6), el quinto elemento de la serie es breve (16:10-11), el sexto un poco más largo (16:12-17), pero interrumpido por una breve exhortación (16:15), para concluir con la séptima copa (16:17-21). Esta secuencia de las copas cambia el modelo y omite el interludio, porque ya no hay más tiempo (10:6-7).

¹⁶⁸ El número siete se imponía por las siete cabezas de la bestia, las cuales no se derivaron de decir que el siete aquí se debe, en el fondo, a una razón geográfica, y el octavo tiene la intención teológica de demostrar que el mismo demonio del quinto (Nerón) vive ahora en un octavo (Domiciano), fuera de la serie normal.

Algunos comentaristas (Aune 1998b:949; Thompson 1999:162) han afirmado que el verbo "han caído" (*epesen*) significa una muerte violenta, por lo que Nerón no podría ser el quinto. ¹⁶⁹ Aunque "caer" puede ser una expresión eufemística para una muerte por violencia, no se limita a ese sentido. En Job 14:10 LXX, "morir" y "perecer" (*yipió*, "caer") aparecen en paralelismo equivalente; el verbo se emplea indistintamente en alusión a las aflicciones y la muerte, tanto de injustos como de justos (Sal 37:24; Pr 24:16-17; Ecl 4:10). El sustantivo cognado, *pióna*, se aplicaba a cadáveres de animales y de humanos (Mt 14:12). El Apocalipsis utiliza este verbo 23 veces (más que cualquier otro libro del NT), a menudo para la adoración (4:10; 5:8, 14; 7:11 *et al.*), otras veces para una caída espiritual (2:5) y la caída de las estrellas (6:13; 8:10; 9:1). Muy típico es su uso aplicado a la caída de Babilonia (14:8; 16:19; 18:2). Según 1:17, Juan "cayó como muerto", sin sugerir violencia. Beale (1999:871; cf. Kittel VI:164) concluye, con mucha razón, que este uso del verbo indica que han muerto, sin especificar cómo murieron.

E. Palzkill (Balz-Schneider II:941) observa que, en el NT, cuando *pipió* significa "morir", siempre (con la única excepción de Hechos 20:9) esa muerte es consecuencia de una culpa. En este caso, el verbo no implica necesariamente una muerte violenta, sino una muerte por juicio divino. ¹⁷⁰ Swete (1951:220; cf. Ford 1975:280) señala que "han caído" significa también que al morir, cada uno de los cinco cayó de su posición de honor y poder. ¹⁷¹ Podemos concluir, entonces, que el verbo "caer" no significa necesariamente una muerte violenta, y su empleo aquí no es razón para limitar el texto a cinco víctimas de la violencia.

Algunos han cuestionado esta referencia a cinco emperadores, de Augusto hasta Nerón, por la poca probabilidad, según ellos, de que un provinciano de Asia Menor tuviera el conocimiento de los sucesos en Roma que requiere este argumento. La respuesta es que Juan no era cualquier provinciano. Tenía un conocimiento profundo y acertado de los detalles de la economía, de los decretos de Domiciano y de los juegos de poder en el Imperio. Por otra parte, es importante recordar que el interés de Juan no era sólo relatar la sucesión dinástica del poder imperial, fuesen quienes fuesen los cinco que habían muerto. Escribió todo este relato para articular una demonología del Imperio y, en un sentido más amplio, una teología de la historia.

¹⁶⁹ Julio César fue apunhalado, pero estrictamente no fue emperador. El primer emperador asesinado fue Calígula; se sospecha que Claudio fue envenenado; Nerón se suicidó; hubo rumores de que Domiciano mató a su hermano Tito; Domiciano mismo fue asesinado en el año 96.

¹⁷⁰ En ese sentido, este "caer" puede contrastarse con "mantenerse en pie" (6:17).

¹⁷¹ Según Danker (pág. 815), uno de los significados de *pipió* es el de "experimentar la pérdida de estatus".

A diferencia de lo que ocurre con las demás cabezas, Juan no caracteriza a la sexta más que por la frase verbal *uno es* (17:10).¹⁷² De los cinco primeros reyes, dice que han caído, del séptimo que es futuro y que será breve, y del octavo, a quien más describe, que es la bestia que antes era pero ya no es y que, a la vez, es uno de los siete (o sea, además de ser la bestia, es una de sus siete cabezas), y que va a la destrucción (cf. 17:8). ¿Por qué esta parquedad en cuanto a Vespasiano, cuando hubiera podido decir muchas cosas (por ejemplo, que comenzó la guerra contra Judá)? Da la impresión de que el sexto no es más que una transición al séptimo, de quien lo único digno de mencionar es que sería breve. Estos datos sugieren que Juan no tiene la intención de presentar un resumen de la historia romana, sino una teología del Imperio.

Vespasiano, según Tertuliano, no era perseguidor de la iglesia ni promotor del culto al emperador. Cuando estaba muriendo, bromó diciendo: "Bueno, supongo que ahora me voy a convertir en un dios". Dos años antes de su proclamación como emperador por las legiones egipcias (Alejandría, 1 de julio de 69 d.C.), José, quien alaba la generosidad de Vespasiano y Tito hacia los judíos (*Ant* 12:128), predijo su ascenso al trono como cumplimiento parcial de profecías mesiánicas (Bruce 1969:658).¹⁷³ En él no se destacaban las características específicas de la bestia, pero con todo, representaba a la bestia como otra de sus cabezas. La presencia de Vespasiano y Tito en esta lista corresponde a la lógica del septenario simbólico, sin darle mayor importancia a Vespasiano mismo.

Lo mismo, en un sentido un poco distinto, puede decirse de la séptima cabeza, que *no ha llegado todavía; pero cuando llegue, es preciso que dure poco tiempo* (17:10).¹⁷⁴ Llama la atención que la séptima, que debía ser el clímax del septenario, sólo se describe por la brevedad de su reinado. ¿Por qué Juan habrá mencionado este detalle, de hecho sin paralelo para las otras seis cabezas?¹⁷⁵ Si Juan escribe esto bajo Domiciano, con la intención de

¹⁷² El griego *reza ho eis estin* (literalmente, "el uno es", cf. Kummel 1966:468). Si la "caída" de los cinco primeros se refiere a su muerte, entonces el verbo en tiempo presente significaría que el sexto rey está con vida ("es"). Pero si la caída de los anteriores reyes significa la pérdida del trono como resultado de su muerte, entonces NVI transmite bien el significado aquí: "uno está gobernando".

¹⁷³ Estos pasajes de José revelan su postura pro-romana. La mayoría de los judíos *resistió* el papel de Vespasiano en el inicio de la guerra contra Judea y después, en la imposición de un impuesto llamado *Fiscus Iudaicus* sobre los judíos.

¹⁷⁴ Llama la atención que el texto no señale ni implique ninguna supuesta maldad de los reyes sexto y séptimo, pero sí, con énfasis, del octavo. Del sexto sólo dice que "es" y del séptimo que "será breve"; dos referencias al tiempo pero no a la persecución ni al culto imperial.

¹⁷⁵ De los cinco primeros, Juan sólo dice que murieron, sin dar ningún detalle específico sobre ninguno, de Vespasiano, sólo que "es", del séptimo, que es futuro y será breve, y del octavo,

identificar a este como heredero del espíritu maligno de Nerón, los lectores ya sabían de la muerte temprana de Tito.¹⁷⁶ Esta referencia, entonces, refuerza la mención de los siete montes de Roma como clara ubicación geográfica e histórica del simbolismo.¹⁷⁷

El octavo rey se describe con más detalle que los anteriores: *La bestia, que antes era pero ya no es, es el octavo rey. Está incluido entre los siete, y va rumbo a la destrucción* (17:11). Toda la descripción de las siete cabezas es muy escueta. De los primeros cinco reyes sólo dice que han caído, del sexto, que es; del séptimo, que es futuro y será breve; y ahora, del octavo, con más detalle pero siempre escaso, que es la bestia misma, que antes era pero ya no es, que está incluido entre los siete y que va hacia la destrucción. La exposición de estos reyes, y especialmente la del octavo, debe limitarse a los datos del texto, para no caer en especulaciones.

Sobre el octavo rey hay menos consenso que sobre los siete anteriores. Hay cuatro propuestas: (1) se trata de un caso de puro simbolismo; (2) el octavo rey es *Nero redivivus*; (3) el octavo rey es el emperador Domiciano; y (4) el octavo rey es el anticristo, aún futuro.¹⁷⁸ La primera propuesta es la menos convincente. Aunque los números siete y ocho, en este pasaje, pueden tener un significado simbólico, las referencias específicas del pasaje a los siete montes (17:9) y a "aquella gran ciudad que está gobernando sobre los reyes de la tierra" (17:18), implican un trasfondo más concreto e histórico para el texto. La interpretación simbólica no logra ofrecer una convincente explicación de los datos del pasaje. ¿Por qué las siete cabezas son siete reyes? ¿Por qué precisamente son cinco reyes los que habían caído? ¿Por qué el séptimo ha de ser breve? ¿Por qué hay un octavo, en vez de terminar con el séptimo, conforme al típico simbolismo numérico de Juan? ¿En qué sentido el octavo es uno de los siete? Aun cuando algunos detalles del texto pueden

aún más detalle.

¹⁷⁶ Si de hecho esto hubiera sido escrito bajo Vespasiano, ¿qué sentido tendría profetizar que el siguiente emperador reinaría poco tiempo? Algunos sugieren que el rey de breve duración sería Nerva (96-98 d.C.), pero sería igualmente difícil ver el sentido de una predicción de la brevedad del gobierno del sucesor de Domiciano.

¹⁷⁷ Bauckham (1993a:406) afirma que Juan no pudo haber antefechado su libro, porque no da ninguna pista al lector para calcular la serie de emperadores. Al contrario: la referencia al reinado breve de Tito, como segundo emperador legítimo después de Nerón, hubiera sido una clave muy clara. Además, los lectores sin duda conocían la actitud de Juan en cuanto a Domiciano, y no es imposible aun que Juan hubiera usado este esquema antes, en su enseñanza oral entre las congregaciones. La aparente contradicción —que las siete cabezas son siete montes, por el hecho geográfico, pero son ocho reyes, por el plan de posicionar a Nerón como quinto y a Tito como penúltimo— añade fuerza a esta demonología del emperador.

¹⁷⁸ La identificación del octavo rey como el anticristo incluye a muchos autores, entre ellos exégetas de gran credibilidad, que entienden a los siete primeros como emperadores romanos, pero ven al octavo como cualitativamente distinto.

tener cierto sentido simbólico, la interpretación simbólica no satisface como explicación de este pasaje.

Hay varios datos en este texto que sugieren una identificación del octavo rey con el anticristo final. Juan afirma que "[l]a bestia misma [...] es el octavo rey" (17:11, *to thierion... autos ogdosos estin*),¹⁷⁹ y para mayor énfasis agrega, "que antes era pero ya no es" (*ho en kai ouk estin*), frase que había repetido dos veces en 17:8. En 17:8, Juan agrega a esa frase que la bestia "está a punto de subir del abismo", lenguaje también apropiado para el anticristo. El mismo hecho de ser un octavo, fuera de la serie, sugiere alguien distinto de los siete reyes, excepcional y de otra categoría. Además, los pronombres masculinos, sin concordancia con su antecedente ("la bestia", *thierion*, neutro), indica que se trata de una persona, como sería el anticristo.¹⁸⁰ Finalmente, el texto afirma la destrucción del octavo rey, que correspondería al final de la historia.

Frente a estos argumentos, que por cierto tienen mucha fuerza, surgen también algunas dudas. El argumento presupone la identidad entre la bestia del Apocalipsis y el anticristo de 1 Juan y "el Malvado" de II Tesalonicenses. Ese supuesto es muy discutible. Ya hemos visto que ninguna figura del Apocalipsis corresponde a la del anticristo, pero estas figuras sí corresponden al Imperio romano. Entonces, si esa misma bestia es el octavo rey, como dice el texto, la última cabeza no puede ser otra cosa que la bestia misma.¹⁸¹ Además, en este mismo capítulo la bestia se une con diez reyes aliados para destruir a Roma (17:12-18), cosa que no corresponde a la figura del anticristo.¹⁸² Por otra parte, el que la bestia vaya a su destrucción no significa necesariamente el fin del mundo sino, en este contexto, la caída del Imperio romano.¹⁸³

¹⁷⁹ Juan no dice que el octavo rey fuera una octava cabeza de la bestia, cosa imposible dentro del simbolismo matemático septenario. Sería posible inferir que el octavo rey fuera más bien la bestia entera, con sus siete cabezas, y no una cabeza más.

¹⁸⁰ Es posible también entender los pronombres masculinos como una referencia personal a Domiciano como octava cabeza.

¹⁸¹ Aunque el texto no habla de una octava cabeza de la bestia, identifica al octavo rey con una de las cabezas.

¹⁸² El anticristo destruye a Jerusalén, no a Roma. En cambio, la hostilidad contra la ciudad de Roma corresponde a las leyendas de *Nero redivivus*, que vendría con un ejército pario contra la ciudad capital. Las varias referencias al río Eufrates se explican mejor como alusiones simbólicas a dicha leyenda.

¹⁸³ La frase de 17:8, repetida en 17:11, que la bestia era pero no es, debe entenderse como una paradoja teológica de contraste con el ser eterno del "Yo soy" (1:4, 8), para destacar lo efímero (17:10), el mismo verbo, también en tiempo presente. Su existencia es un círculo vicioso de ser y no ser, ver también la exposición de 13:3. Aun si se tratara del anticristo, según 1 Juan 2:18 hay muchos anticristos, que vienen y van a través de la historia. La única característica del anticristo, según las referencias bíblicas, es que niega la humanidad de Cristo.

Aunque las evidencias son ambiguas, y no permiten una conclusión definitiva, los datos exegéticos favorecen el interpretar el octavo rey como Domiciano. El pasaje tiene claras referencias al Imperio romano (17:9, 18), y no hay razón para interpretar al octavo rey fuera del contexto del capítulo y del libro. Mientras es muy difícil imaginar una relación significativa del anticristo con siete emperadores romanos del primer siglo, y con uno de ellos en particular, era común en los tiempos de Juan, en cambio, ver a Domiciano como un nuevo Nerón.¹⁸⁴ La mención del séptimo como corto (17:10) se entiende mejor como alusión al breve reinado de Tito, el hermano mayor de Domiciano, y nada en el texto sugiere una discontinuidad entre el séptimo y el octavo, o un lapso de tiempo entre los dos. El octavo rey debe ser el sucesor inmediato de Tito, gobernando desde los siete montes de Roma.

Que el octavo rey sea diabólico corresponde muy bien a la actitud de Juan hacia el Imperio y el culto al emperador, que denuncia como culto a Satanás (13:2, 4). No es necesaria ninguna referencia al anticristo de los tiempos finales. Hablar a las siete congregaciones sobre un personaje quizá desconocido por ellos, que está por venir en un futuro muy remoto, tendría poco o nada que ver con la intención pastoral de todo este libro.

d. Interpretación de los diez cuernos (17:12-17)

Ahora, después de haber interpretado a la bestia (17:8) y las siete cabezas (17:9-11), Juan aclara otro detalle de 13:1: Los diez cuernos que has visto son diez reyes que todavía no han comenzado a reinar, pero que por una hora recibirán autoridad como reyes, junto con la bestia (17:12). Este detalle se deriva de la cuarta bestia de Daniel, que tenía diez cuernos en la cabeza (Dn 7:7).¹⁸⁵ Sin embargo, el Apocalipsis omite por completo el desarrollo de la visión original, donde surge un cuerno pequeño con ojos y boca, se arrancan tres cuernos, el cuernito habla grandes cosas (Dn 7:8), hace guerra contra los santos y los vence (7:20-21). Nada de eso aparece en Apocalipsis 17. En Daniel 7, los diez cuernos se entienden mejor como una secuencia de diez reyes helénicos, entre Alejandro Magno y Antíoco IV Epifanes (Bruce 1969:652; Caird 1966:162; Aune 1998b:950). En el Apocalipsis, los diez cuernos representan una coalición futura de aliados

¹⁸⁴ Para más evidencias, ver la exposición de 13:3.

¹⁸⁵ En cambio, las siete cabezas de Apocalipsis 13 y 17, que probablemente se derivaron de los siete montes de Roma, no tienen paralelo en Daniel 7. Tampoco conviene explicarlas por el total de las cabezas de las cuatro bestias juntas, ya que Daniel ni menciona las cabezas de las otras bestias, ni le da importancia a la suma de ellas. Para Caird (1966:219), Juan no tenía necesidad de recurrir a los diez cuernos para su denuncia del Imperio romano (Ap 13:17) por lo que les da otro significado. Farrer (1964:185) señala que en Daniel, los cuernos desempeñan el papel de las siete cabezas en Apocalipsis, de reyes sucesivos de la bestia.

de la bestia. Hacen guerra contra el Cordero, quien los vence, y entonces la bestia y los cuernos se unen, por voluntad divina, para destruir a la ramera.¹⁸⁸ El desarrollo y el significado son radicalmente distintos al modelo original en Daniel.

El texto no precisa quiénes podrían ser estos diez reyes, pero evidentemente son simultáneos y no sucesivos, y son futuros ("no han comenzado a reinar", 17:12). Sería un error presuponer que esta última frase indica necesariamente un futuro remoto.¹⁸⁷ El verbo futuro aquí significa, naturalmente, cualquier momento después de escrito el texto; es un tiempo futuro para el autor, pero esto no implica que todavía sea futuro hoy. Además, como en muchos pasajes del Apocalipsis, puede ser un "futuro narrativo", correspondiente al tiempo interno de determinado relato.¹⁸⁸ Es evidente también que son aliados de la bestia (Imperio romano), por ser sus cuernos. Al final, se unen con ella para destruir a la ramera (Roma como ciudad capital).

Está claro que estos diez cuernos son distintos de los siete reyes (u ocho) del texto anterior (17:10-11), y probablemente también de "los reyes de la tierra" que después van a llorar la destrucción de Roma (18:9-14).¹⁸⁹ Es posible que sean los mismos "reyes del oriente" (16:12; cf. 9:14-19) que cruzan el Éufrates en marcha contra Roma.¹⁹⁰ En 16:12, 14, "los reyes del mundo entero" (*basileis tēs oikoumenēs*), convocados al Armagedón por las tres ramas diabólicas, podría ser un término más amplio, que abarca a los "reyes del oriente". De todos modos, son relatos distintos y no es necesario buscar una armonía literal entre ellos.

Estos diez cuernos "recibirán autoridad como reyes, junto con la bestia" (17:12). El texto no especifica de quién recibirán esa autoridad, pero implica que les llega por medio de su alianza con el Imperio. La terminología tiene

¹⁸⁸ En Daniel 7, el Hijo de hombre se presenta ante el Anciano de Dias para que este libere al pueblo fiel; en Apocalipsis 17, el Anciano de Dias no figura, pero el Cordero vence a la bestia y esta, con sus aliados, destruye a la ramera.

¹⁸⁹ En el análisis del capítulo trece, vimos que Juan, aun cuando habla de realidades escatológicas, no piensa en un futuro remoto alejado de su propio tiempo (Tomo III 2009:163-166).

¹⁹⁰ Por ejemplo, un relato puede decir "pasó un año"; no lleva más de treinta segundos leer la frase (tiempo real), pero dentro de la narración, representa el transcurso de trescientos primer lugar, ese tipo de futuro, sin quitar la posibilidad de que sea también futuro para Juan mismo, pero no necesariamente para nosotros hoy. No debemos hacer decir a ningún texto más de lo que realmente dice.

¹⁸⁹ Los reyes de la tierra se mencionan en 1:5, 6:15, 16:14, 17:2, 18, 18:3, 9, 19:19 y 21:24. Llama la atención que la primera vez y la última están sujetos al Cordero, pero en el bloque central siguen a la bestia. En esto también, Cristo es Alfa y Omega.

¹⁹⁰ En el trasfondo puede estar la leyenda de *Nero redivivus*, quien regresa con las hordas parias para atacar a Roma. Es difícil explicar de otra manera las referencias al río Éufrates (9:14, 16:12, Tomo III 2009:169-175).

cierto paralelo con la de 13:2, una descripción crucial para el significado de la bestia, que sugiere que es el dragón quien les confiere esa autoridad. Pero también, de 17:17 podríamos inferir que, en última instancia, es Dios como Señor de la historia quien ha sido soberano en este proceso. Esta polarización revela la esencial ambigüedad del poder político. En uno u otro sentido, todo gobernante "ha recibido poder, junto con la bestia". Por eso son tan excepcionales los casos de honestidad e integridad entre los políticos, y por eso son siempre necesarios un fiel compromiso con la justicia y una constante vigilancia crítica de cualquier gobierno que sea.

Sin embargo, el poder de los diez reyes es efímero: sólo durará "por una hora".¹⁹¹ La "hora" era el período de tiempo más corto que conocían los antiguos. Tenían términos para el día, la noche, la semana, el mes y el año (Ap 9:15), pero no para los minutos y los segundos (Beale 1999:879; cf. *Orish 12:26; Job 7:11-12*). Por eso, la palabra "hora" nunca significaba "60 minutos", sino, normalmente, una duodécima parte del período de sol, correspondiente, a su vez, a las doce vigiliatías de la noche.¹⁹² Como medida mínima de tiempo, "una hora" aquí señala lo precario y pasajero del poder humano; ninguna de las fuerzas del mal en el Apocalipsis dura más que un breve tiempo, un "tiempito". Es impresionante también que en la breve "hora" que les corresponde, logran provocar dos guerras, y contra enemigos opuestos. Mientras que al Cordero no le toma más que una hora vencer a estos enemigos de su reino, la ramera es impotente para defenderse contra ellos: ¡Los siete cuernos del Cordero (5:6) pudieron más que los diez cuernos de la bestia!

Habiendo presentado a estos nuevos personajes en el drama, Juan describe ahora su actitud: **Estos tienen un mismo propósito, que es poner su poder y autoridad a disposición de la bestia** (17:13). Si los diez reyes son los reyes del oriente, como parece probable, entonces significa que los peores enemigos del Imperio romano se unen con el Imperio para guerrear contra el Cordero.¹⁹³ González Ruiz (1987:171) señala el paralelo con Lucas 23:12,

¹⁹¹ En esta brevedad, los diez cuernos se parecen a la séptima cabeza. La destrucción de la ramera (Babilonia) ocurrió también "en una hora" (18:10, 17, 19).

¹⁹² Con el invento del reloj de sol (cuadrante solar; Is 38:8) en el período poseclítico, se hizo posible dividir el día en doce horas más o menos iguales (Jn 11:9; Mt 20:3, 5, 26:40), aunque podían variar según la época del año. Aune (1998b:951; cf. Coenen IV:277) afirma que mucho más a menudo, "hora" significa "un tiempo brevísimo" en vez de "una duodécima parte del día o la noche". En otros contextos, "hora" se refiere al tiempo especial designado por Dios para determinado suceso (Jn 2:4, 7:30, 8:20; cf. 7:6).

¹⁹³ Ver la exposición de 9:14 y 16:12 sobre los partos, al otro lado del Éufrates, y sobre *Nero redivivus*, bajo el capítulo 13. Según Osborne (2002:621-622), los creyentes de Asia Menor habían entendido que "los que antes habían sido enemigos (los reyes del oriente) ahora se unieron con los reyes súbditos" del Imperio (los reyes de la tierra) y "los reyes del mundo

donde "aquél día se hicieron amigos Pilato y Herodes" (DHH), y sugiere que ambos casos responden a la misma causa: Jesús representaba una amenaza al mismo sistema dentro del cual ellos luchaban por sus cuotas de poder, y por eso se unieron para destruir el sistema del cual se beneficiaban (cf. Pilato 1900-201). Pero su estrategia romana destruyó a la ramera (17:16-17), y eventualmente a la bestia misma (19:19-20).¹⁹⁴

La frase "un solo propósito" (*unus pro intentione*) se deriva de la esfera política del Imperio romano (Aune 1998b:952, citando a van Unnik 1970:209-220; cf. Osborne 2002a:221). Pertenecía a la temática más amplia de *homonoia* (convención, una convención de unidad civil y armonía que era posible, según ese pensamiento antiguo, solo por la intervención de los dioses (cf. 17:17), que creaban el milagro de un sentir unánime en todo el pueblo.¹⁹⁵ En los momentos cuando el conflicto interno o externo, ponía en peligro la unidad del reino, era imprescindible esa unidad para conservar el estado, y no plegarse a ella hubiera sido visto como subversivo. En este caso, los diez reyes aseguran su poder voluntaria y totalmente a la bestia, para salvar al Imperio de la amenaza de la fe cristiana.

Podemos ver en este versículo una parodia del plan de Dios según la visión del trono celestial del capítulo 4. Los veinticuatro ancianos reciben sus tronos y coronas de Dios, pero dejan sus tronos para arrodillarse ante Dios y se quitan las coronas para ponerlas a los pies de Aquel que está sentado en el trono. De forma parecida, los diez reyes reciben su autoridad y su poder de la bestia, pero de común acuerdo los ponen a disposición de ella. La sumisión a Dios de los veinticuatro ancianos trae vida y salvación (Ap 5:6), la sumisión a la bestia de parte de los diez reyes trae guerra, muerte y destrucción.¹⁹⁶

Juan describe ahora el propósito de esa coalición satánica, y su resultado final: **Hacia la guerra al Cordero, pero el Cordero los vencerá** (17:14).¹⁹⁷

entorno" (18:14), para combatir juntos contra el Cordero. Posiblemente los "reyes de la tierra" no participan en el ataque contra la ramera (ciudad de Roma) (Hag 1:13-14; cf. 19:19-20) porque "la unidad misma del poder maligno" trae las semillas de su propia desintegración.¹⁹⁸

Aune, sugiriendo a van Unnik, cita a Dio Crisóstomo, Isócrates, Tucídides y Demostenos el término significa también "unión" (unión de una sola ciudad o estado). En Dionisio Halicarnaso, 7.60.7-8; 19.33-34.1) Frances parecían aparecer en Hch 4:32, 1Co 1:10 y Fil 2:2; cf. Hch 2:1.

¹⁹⁴ Foxhall (1969:182) señala también un paralelo en que el Padre y el Cordero comparten el mismo un propósito.

¹⁹⁵ En Daniel 7:21, un solo cuerpo hace la guerra contra Israel, en Apocalipsis 17:14, son diez cuerpos, juntos con la bestia. Sobre el tiempo futuro del verbo en 17:14, ver comentario de

El trasfondo histórico de la frase es la persecución de los judíos por Antiooco Epifanes, el "cuerno pequeño", quien "libró una guerra contra los santos, y los venció" (Dn 7:21; cf. 9:26; 11:10; 11:25). En Apocalipsis 11:7, la bestia "hará la guerra" contra los dos testigos y los matará.¹⁹⁹ En 12:7, Miguel y el dragón se enfrentan en guerra celestial, la cual pierde el dragón, pero en 12:17, el dragón entabla otra guerra, en la tierra, contra el resto de la descendencia de la mujer. En 13:4, la multitud pregunta quién puede combatir contra la bestia (13:4), y esta, por su parte, hace la guerra contra los santos y los vence (13:7). Las repugnantes ranas, agentes del dragón y sus dos bestias, van a todos los palacios y las cortes del mundo para provocar una guerra (16:14; 19:19; cf. 20:8, "reunidos", *sumagagein*). Aun después del milenio, y después de perder a sus aliados, el dragón no se da por vencido e intenta otra guerra (20:8). ¡Dondequiera que aparecen ellos, hay guerra!

Esta "guerra" se entiende mejor, en su contexto pastoral, como la persecución de los cristianos por el Imperio romano. Juan cambia dramática e ironicamente la cita de Daniel, para decir exactamente lo contrario (Beale 1999:880).²⁰⁰ Mientras que en Daniel la bestia vence a los santos (Dn 7:21), en Apocalipsis la victoria es del Cordero y los santos. Esto también es un mensaje de esperanza para los que ya estaban sufriendo la agresión del Imperio.²⁰¹ La bestia enfila todo su poder contra el Cordero, porque este amenaza su dominio sobre el mundo entero. El pasaje proclama la victoria del Cordero sin describir la batalla misma, como si esta no fuera importante.²⁰²

El Cordero vencerá porque es Señor de señores y Rey de reyes, y los que están con él son sus llamados, sus escogidos, y sus fieles (17:14; cf. 19:16). El título de "Rey de reyes", con pequeñas variantes, era muy común en el mundo antiguo, especialmente en el período helenístico (cf. Esd 7:12; Ez 26:7; Dn 2:37, de Persia y Babilonia)²⁰³. Se empleaba para gobernantes de

¹⁹⁷ 17:10,12. No significa que tenga que ser futuro para nosotros hoy.

¹⁹⁸ La frase es obviamente una cita de Daniel, ya que no tendría sentido armar toda una guerra solo contra dos individuos. Para una comparación de las varias escenas de guerra en el Apocalipsis, ver bajo 19:11-21.

¹⁹⁹ Aun en 13:7, la bestia vence en su guerra contra los santos. Pero su victoria es pasajera: la victoria final es del Cordero.

²⁰⁰ El pasaje no contiene ninguna referencia al anticristo ni a ninguna figura parecida. Hemos visto que la bestia se entiende mejor como el Imperio romano.

²⁰¹ Por contraste, Josefo y diversos escritos apocalípticos describen con mucho detalle la batalla escatológica, cosa que a Juan no parece haberle interesado. Apocalipsis 19 tampoco narra un encuentro armado.

²⁰² El uso especial del genitivo en estas expresiones equivale al superlativo, como ocurre también en frases como "el Lugar Santísimo" (Ex 26:33, *GoDeShi HaQeDeShiM*, Heb 9:3, *hagtia hagion*, "lugar santo de los lugares santos") o la frase rabínica, *makaron makartane* (muy bendecido). Es frecuente, en la literatura rabínica y en papiros mágicos, el doble genitivo, "rey de reyes de reyes" ("un rey muy, muy grande", *m. Abot* 3.1.4.22; Aune 1998b:954,955).

Egipto, Babilonia, Persia, Partia y Roma (Rist 1957:496; Keener 2000:411; Aune 1998b:954). Alejandro Magno, por derecho de conquista, se hizo acreedor a este título, en cuanto heredero de muchos dominios (*dominationes et potentie*). Diodoro Siculo (siglo I), en su historia de Egipto (1.55.7), anota el título de "Rey de reyes y despota de despotas" (Charles 1920:75). Los reyes partos también se llamaban "rey de reyes", y cuando Pompeyo le negó ese título a Frates y sólo le llamó "rey", Frates invadió Armenia y les prohibió a los romanos cruzar el Eufrates (Plutarco, *Pompeyo* 38.2; Dio Casio 37.6.1-3; Aune 1998b:892-954). El título "Rey de reyes" se empleaba también, por extensión, para los dioses de diferentes naciones. En Babilonia, designaba a Marduk, como vencedor de Tiamat (Charles 1920:75; Beasley-Murray 1974:259). Dio Crisostomo (*Or.* 2.75) describe a Zeus como *basileus basileon* (Rey de reyes), y a Esquilo (*Supl.* 524-525) como *anax anakton* y *makarôn makartate* (amo de amos, bendecido de bendecidos, Aune 1998b:955). Los papirus mágicos a menudo evocan a los dioses utilizando títulos similares.

Para los hebreos no podría haber designaciones más exaltadas de Dios (Sal 136.2; Dn 2:47; 11:36). El título "Dios de dioses" aparece sólo en la literatura judía. Según un pasaje clave, Deuteronomio 10:17-18:

Yahveh tu Dios es Dios de dioses y Señor de señores, él es el gran Dios, poderoso y terrible, que no actúa con parcialidad ni acepta sobornos. El defiende la causa del huérfano y de la viuda, y muestra su amor por el extranjero, proveyéndole ropa y alimentos.

Lo impresionante de nuestro texto (17:14) es que asigna estos títulos al Cordero. En el NT, ocurre sólo la combinación de "Rey de reyes" con "Señor de señores".²⁹³ Nuestro texto invierte el orden normal, colocando al

La acumulación de frases honoríficas, una sobre la otra, es también una característica del judaísmo helénistico.

²⁹³ En las Escrituras, esta nomenclatura para Dios tiene muchas variantes. Si tomamos la más antigua y común, "Rey de reyes", como "A", "Señor de señores" como "B", y la más especial, "Dios de dioses", como "C", encontramos las siguientes combinaciones:

- (1) sólo A: *Filón Spec Leg* 1.18, 2*Macc* 13.4, 3*Macc* 5:25, 4Q381, 7*Jud* 3:7 "Rey de todos los reyes", *Tilos* 8.1 (un Rey de los reyes de la tierra; *m. Abot* 3.1, 4:22 "King of kings of kings"
- (2) A + B: 1*Tim* 6.15 (de Dios Padre), Ap 17.14, 19.16 (de Cristo)
- (3) A + C: *1En* 84.2 (con "Dios de todo el mundo")
- (4) A + B + C: ver C + A + B
- (5) sólo B: nunca
- (6) B + A: ver A + C
- (7) B + C: ver C + B
- (8) B + A + C: ver C + A + B

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15) 75

título menos común, "Señor de señores", en primer lugar. En tiempos del Apocalipsis, el término *Kurios* (Señor) tenía tres sentidos: (1) cualquier varón, "caballero", especialmente en el protocolo del saludo; (2) en círculos judíos, era una de las traducciones del YHWH del hebreo, por lo que aquí podría implicar la deidad de Cristo; (3) en círculos imperiales, podía designar la persona del emperador. Así se establece una rivalidad de "señorío" entre la bestia y el Cordero.

Según historiadores de la época, Domiciano reclamaba el título de "Señor y Dios nuestro" (Suet *Dom* 14; Marcial *Epigrams* 5.8; Dio Casio *Roman Hist Epitome* 67.13.4; Plinio *Panegyric* 33; Filóstrato *Vida de Apolonia* 8.4; Beale 1999:882; Läßle 1971:181). Juan afirma que el Señor no es Domiciano sino Cristo, quien es el Señor Supremo, Señor de todos los demás señores. Estos títulos significan, en primer lugar, que el Cordero, y ni el emperador ni nadie más, es el verdadero Señor y Rey de la historia, de la iglesia y de nuestras vidas. Implican que Cristo es Dios y también el prometido Rey mesiánico (Anchor IV:66; cf. Ap 21:7; 22:16). Además, esta dignidad y poder supremos garantizan la victoria del Cordero sobre la bestia (17:14). Contreras (1990:231) afirma que "[e]sta victoria posee un carácter anti-imperial. Domiciano era llamado 'dominus et deus noster'".

En esta batalla y esta victoria, los fieles acompañan al Cordero.²⁹⁴ Es probable que Juan no concibiera este combate en términos puramente espirituales ni del futuro remoto. Más bien podemos suponer que, como pastor que era, relacionara este suceso con la exigencia de ser fieles hasta la muerte ante las amenazas del Imperio.²⁹⁵ En Hechos 9:4-5, encontramos la base de una interpretación cristológica de la persecución: al perseguir a los creyentes, Saulo estaba persiguiendo a Cristo. La persecución es una de las formas en que la bestia hace su guerra contra el Cordero (Ap 13:7; Beasley-Murray 1974:258). En 12:11, Juan hace una significativa correlación entre la sangre del Cordero y el martirio de los vencedores, que "no valoraron tanto su vida como para evitar la muerte", como dos aspectos de una sola victoria sobre el diablo (Caírd 1966:220). Ese texto, según Caírd, significa que la victoria

²⁹⁴ sólo C: Sal 136.2; Dn 11:36

(10) C + A: Dn 10:17; *Filón Decal* 41; Dn 2:47, pero con "Señor de los reyes" (Cf. IQM 14.16)

(11) C + B: Dn 2:47 (C + "Señor de los reyes")

(12) C + A + B: *1En* 9:4 (Dn 4:37 LXX).

²⁹⁵ Aune (1998b:952) sugiere que estos fieles son el ejército mesiánico de los 144 mil. Para Rist (1957:349), son el ejército de los mártires.

²⁹⁶ Puesto que ni Juan ni los lectores anticipaban una demora de veinte siglos, ellos habrían visto sus propias persecuciones como una lucha entre la bestia y el Cordero, lo cual hace aún más vergonzosa la componente nicolaíta de salvar la vida acomodándose a la idolatría del Imperio.

definitiva de Cristo en la cruz debe ser realizada de nuevo en los que están con él en su lucha y su victoria. La victoria de Cristo hace posible la victoria de los mártires. El Cordero vive y muere de nuevo en los fieles.²⁰⁶

Ladd (1960:52-54) identifica dos tendencias en la literatura apocalíptica: (1) la apocalíptica no-profética, que pretende escapar de la historia para refugiarse en el mundo venidero y (2) la apocalíptica profética, que insta a la fidelidad histórica a la luz del futuro escatológico.²⁰⁷ De manera parecida, Aune (1998b:956) describe dos formas de guerra escatológica en la literatura apocalíptica. En la primera, que este autor llama el modelo pasivo, la victoria es ganada por Dios, solo o con los ángeles. El modelo activo, con sus raíces en los macabeos, postula una participación del pueblo de Dios en el combate. Aunque el modelo pasivo es más típico de la literatura apocalíptica, el modelo activo aparece en otros textos muy importantes.²⁰⁸ El modelo activo es también el enfoque del Manual de Guerra de Qumrán (1QM). Para Aune, el Apocalipsis de Juan mantiene una tensión entre el modelo pasivo (16:12-16; 19:11-21; 20:8-9) y el activo (7:1-9; 14:1-5; 17:14). El ejemplo más claro de este último se encuentra en 12:12.

Los que acompañan al Cordero son "sus llamados y escogidos y fieles". Los dos primeros títulos describen lo que Dios ha hecho, y el tercero, la respuesta humana a esa acción de Dios. De igual manera, los dos primeros fundamentan la esperanza para los fieles y les aseguran la victoria, mientras el tercero expresa el costo de dicha victoria: la perseverancia hasta el fin (1:9; 2:10,13). En el primer sentido, los "llamados y escogidos" son los "sellados" de los capítulos 7 y 14, y en el segundo, son los "vencedores" de los capítulos 2 y 3.

Como transición a la segunda guerra de la alianza de los diez cuernos, Juan vuelve al tema de la ramera: **Además el ángel me dijo: 'Las aguas que has visto, donde está sentada la prostituta, son pueblos, multitudes, naciones y lenguas'** (17:15).²⁰⁹ Con la típica fluidez del simbolismo del Apocalipsis, la mujer recibe tres ubicaciones distintas: está sentada sobre muchas aguas (17:1,15), sobre una bestia escarlata (17:3) y sobre siete montes (17:9). La referencia retrospectiva a 17:1 indica que el ángel ahora ofrecerá

²⁰⁶ Arcin y Marcos (2000:342) afirman que los cristianos, en su resistencia al Imperio romano, participaban en el misterio de la Pasqua de Jesús: misterio de lucha y especialmente de victoria.

²⁰⁷ Es importante recordar que, aunque en su forma el Apocalipsis de Juan es un libro apocalíptico, en su mentalidad y mensaje es mucho más un libro profético (1:3; 22:7,10,18,19).

²⁰⁸ *Jen 96*: 19; 91:11-12; 95:3,7; 96:1; 98:12; *Jub*23:30; *ApAbn* 29:17-20; cf. *1Co* 6:2-3.

²⁰⁹ Sobre "muchas aguas" y "sentada", ver el comentario de 17:1. En 17:3-6, Juan ve a la ramera, pero de 17:7 en adelante solo oye lo que dice el ángel revelador. No es típico del estilo de Juan un pasaje de audición sin visualización, pero cf. 7:4-8.

una interpretación más específica de la sentencia contra la gran prostituta, anunciada en el texto inicial. Con esto, el relato llega al tema central, que va de 17:1 a 19:5.²¹⁰

Esta fórmula cuatritaria ("pueblos, multitudes, naciones y lenguas") es frecuente en el Apocalipsis, siempre con variaciones. Los términos "pueblo" (*laos*), "nación" (*ethnē*) y "lengua" (*glōssa*) aparecen cada vez, pero no en el mismo orden.²¹¹ "Tribu" (*phlē*) aparece en 5:9; 7:9; 11:9; 13:7 y 14:6. En 10:11, "tribus" es sustituido por "reyes" (*epi... basileis*), precisamente porque el ángel lo está comisionando a Juan para profetizar sobre reyes y naciones. Aquí, en 17:15, el mismo componente (*phlē*) es sustituido por "multitudes" (*ochlos*), para corresponder a las "muchas aguas" (cf. *Is* 8:7; 17:12-13; *Jer* 46:7-9; 47:2).²¹² La fórmula en su conjunto implica la vastedad y la universalidad del Imperio. Que la ramera esté sentada sobre muchas naciones significa su hegemonía total sobre casi todo el mundo conocido. Desde Roma, el Imperio tiene el poder de controlar a vastas multitudes, y su prosperidad crece a expensas de todos los pueblos explotados.

Lo que sigue es una sorpresa total: **Los diez cuernos y la bestia que has visto le cobrarán odio a la prostituta. Causarán su ruina y la dejarán desnuda; devorarán su cuerpo y la destruirán con fuego** (17:16-17). Aquí Juan llega al tema que anunció al principio del capítulo, "el castigo de la gran ramera" (17:1,16), que será también el tema del capítulo 18. Pero, si hemos entendido bien el argumento de Juan, nuestro texto ahora significa que la bestia (el Imperio romano, o un emperador) y los diez cuernos (reyes aliados) se unirán para destruir a la ramera (ciudad de Roma). Otro detalle muy extraño es la secuencia de estas dos guerras de la bestia y sus cuernos. Primero combaten contra el Cordero y sufren una rotunda derrota. Pero después, ya derrotados, la emprenden contra la ramera y la destruyen. ¿Qué es lo que Juan busca decirnos con todo esto?²¹³

Esta no es la primera vez que el Apocalipsis describe la destrucción de Babilonia (Roma).²¹⁴ En 14:8, un ángel anuncia que Babilonia ha caído, como un hecho ya consumado. La séptima copa es destruida por un terremoto que

²¹⁰ Como comentamos al inicio de este bloque textual (17:12), los verbos futuros en este pasaje de ninguna manera implican que deba referirse al fin del mundo.

²¹¹ La presencia de "lenguas", un poco sorprendente, se debe al origen de la fórmula, aunque con tres componentes, en los decretos del Imperio persa, que era multilingüe.

²¹² La mención de "muchas aguas" corresponde también a la identificación de Roma con Babilonia (*Jer* 51:13).

²¹³ Es probable que esta guerra contra el Cordero aluda a la persecución de los fieles, que Juan anticipa como muy cercana. Después será la destrucción de Roma.

²¹⁴ Juan nunca menciona a Babilonia, aparte del juicio de Dios contra la ciudad, una ciudad por naturaleza caída, siempre dada a la ruina.

la divide en tres partes (16:19). Aquí es destruida por una especie de guerra civil dentro del Imperio (17:16). En cambio, según 18:8, es destruida por pestilencia, hambre y fuego. Por otra parte, el libro describe diversas guerras, muy distintas, entre la bestia misma y el Cordero (14:20; 16:16; 19:11-21; cf. 20:7-9). Estos datos sugieren que los diversos relatos no tienen una intención literal.²¹⁵ ni son tampoco cronológicamente consecutivos.²¹⁶

Este es el único relato en que la ramera es destruida por las mismas fuerzas del Imperio, es decir, por la bestia y sus diez aliados. Dos hechos ayudan a aclarar esta sorpresa. Primero, era común en el simbolismo bíblico que la prostitución y la fornicación se convirtieran al fin en odio. En Ezequiel 23, uno de los pasajes que inspiraron la descripción de Apocalipsis 17:16, los amantes de Aholibá (Israel) llegan a odiarla y la matan (23:10), y con respecto a su hermana Aholibá (Judá), el eros de su prostitución terminó en un odio mutuo (23:28-29). Amón, el hijo de David, violó a su propia hermana y después, "el odio con que la odiaba fue mayor que el amor que antes le tenía" (2S 13:15). Por eso, Dios solía castigar al Israel infiel por medio del odio de sus amantes (Jer 4:30; Lm 1:2; Ez 23:9,22; Os 2:7). Ahora la ramera es Roma, y es con sus mismos amantes que Dios la castiga.²¹⁷

Otro antecedente que puede ayudar a explicar el castigo de la ramera por medio de la misma bestia y sus aliados se encuentra en las leyendas del *Nero redivivus*, según las cuales Nerón no había muerto (o había resucitado) y volvería de Partia, cruzando el Éufrates con un inmenso ejército, para destruir la ciudad de Roma. En algunos pasajes, Nerón, como cabeza de la bestia, es intercambiable con la bestia misma (p. ej., 13:3,12,14), y "la marca de la bestia" parece ser el nombre del emperador. Entonces, este pasaje puede significar que Nerón (la bestia) volvería con los reyes del oriente (los diez cuernos) para ser instrumento del juicio divino contra la ramera. Por

supuesto, el hecho de emplear esas tradiciones como expresión simbólica no significa que Juan creyera en esas leyendas ni que las entendiera como vaticinios literales de la futura destrucción de Roma.²¹⁸

Los detalles del castigo de la ramera, por cierto muy horripilantes, no son originales de Juan, sino que son una relectura de simbolismos parecidos en Ezequiel. Los detalles son muy similares y aún más grotescos, en la fuente antigua. Según Ezequiel 16, se castigará a la ramera Jerusalén desnudándola, arrancándole la ropa, apedreándola, incendiando sus bienes y descuartizando su cuerpo a filo de espada (16:37-41).²¹⁹ En el capítulo 23, Ezequiel vuelve al tema, en forma aún más horrenda: a Aholibá (Judá) le cortarán la nariz y las orejas, le arrancarán la ropa para desnudarla, arrebatarán sus hijos, la apedrearán, la matarán a espada, despedazando su cuerpo, y la quemarán (23:25-26,47). Lo más curioso del caso es que en Ezequiel nada de eso es a consecuencia de pecados sexuales, ni exactamente por adorar ídolos, sino por la fornicación política de confiar en las superpotencias y forjar alianzas militares con ellas.²²⁰

Es importante recordar que estos simbolismos eran harto conocidos por los primeros lectores, para quienes nada de esto tenía que ver con el sexo ni el género. Se trata del juicio de Dios sobre ciudades corruptas y opresoras, no sobre una persona. Sin embargo, el lenguaje hoy suena misógino y repulsivamente cruel, por lo que debe explicarse con mucho cuidado y emplearse con sensibilidad humana, jamás con abusos terroristas del texto.

Para concluir la descripción de este relato de los diez cuernos, Juan explica que todo esto ocurre porque Dios les ha puesto en el corazón que lleven a cabo su divino propósito. Por eso, y de común acuerdo, ellos le entregarán a la bestia el poder que tiene de gobernar, hasta que se cumplan las palabras de Dios (17:17). Era una convicción común, entre los profetas, que Dios usaba a las naciones y los reyes paganos para cumplir su voluntad, sin que estos lo imaginaran. Dios declaró a Asiria "la vara de mi ira" y "el garrote de mi enojo" para castigar a Samaria, pero "esto Asiria no se lo propuso, ¡ni siquiera lo pensó!" (Is 10:5-7; cf. 5:26-30). Según Ezequiel 16, un pasaje muy importante para nuestro texto de Apocalipsis, es Dios quien reúne a todos los amantes de la Jerusalén infiel para destruirla (Ez 16:37). De igual manera, es Dios quien puso en el corazón de los diez

²¹⁵ Aunque el propósito de Juan no era vaticinar detalles del futuro, el relato, dentro de su simbolismo, expresa algunos detalles que de hecho sucedieron siglos después: Roma, como ciudad capital, cayó antes de caer el Imperio; la ciudad fue saqueada (desnudada) y quemada.
²¹⁶ Llama la atención que en este relato no es el Cordero quien destruye a la ramera, sino sus propios aliados. Es posible que Juan mencione primero la guerra contra el Cordero (17:14) para destacar el carácter anti-Dios de la bestia, pero también para resaltar la victoria segura del Cordero, como razón de esperanza para los lectores. Con el relato de la segunda guerra (17:16-17), Juan explica cómo vencerá el Cordero: por medio del odio de los aliados contra la ramera. La caída de Babilonia va en segundo lugar porque, a continuación, Juan va a comentarla muy extensamente (18:1-19:5). Hay cierta estructura quística en 17:12-19:11: (A) guerra entre el Cordero y la bestia, 17:12-14, (B) destrucción de la Babilonia, 17:15-18; (B') celebración, lamentación e interpretación de la destrucción de Babilonia, 18:1-19:10; (A') guerra entre el Cordero y la bestia, 19:11-21.
²¹⁷ A veces, Dios castiga a los impíos por medio de la división interna y la guerra civil entre ellos mismos, de modo que se matan unos a otros (Ez 38:21; Hag 2:22; Zac 14:13). Esto puede verse como una ley de la historia.

²¹⁸ Parece que Juan mismo se daba cuenta de cierta anomalía en su relato, puesto que atribuye a la acción divina esa inexplicable alianza contra la ramera (17:17).
²¹⁹ También según Daniel 7:11, "se descuartiza a la cuarta bestia y se echan los pedruzcos al fuego. Ver Stann III, "¿Se puede ser idólatra sin darse cuenta?" (2009:204-21). Lo irónico del caso es que las superpotencias en que Israel había buscado seguridad, son las que lo van a destruir.

reyes someterse a la bestia y unirse a las guerras contra el Cordero y contra la ramera.

Llama la atención que en el capítulo anterior, son el dragón y las bestias, por medio de tres ranas, quienes provocan la guerra de Armagedón (Ap 16:12-16). Dios no es amigo de la guerra; el Cordero jamás vendrá montado en el caballo rojo. Pero la maldad humana tampoco escapa de la soberanía del Dios de la historia y del Cordero, que es el único digno de abrir los sellos del futuro. Por eso, la victoria de nuestra fe está más allá de toda duda.²²¹

e. Interpretación de la mujer (17:18)

Después de haber identificado a la bestia, las siete cabezas y los diez cuernos, el ángel le da a Juan una identificación muy explícita de la ramera: **La mujer que has visto es aquella gran ciudad que tiene poder de gobernar sobre los reyes de la tierra** (17:18). Lo primero que vio Juan (17:1-3) es lo último que se identifica, pero se lo identifica con mayor claridad. En primer lugar, reitera que la figura de la ramera simboliza a una ciudad, y en segundo lugar define muy precisamente de cuál se trata: es la gran ciudad que está gobernando (*ejousa basileian*, participio presente activo) sobre los reyes de la tierra.²²²

Tiene que haber sido completamente obvio que esta descripción correspondía a la ciudad histórica de Roma, capital del Imperio, y es casi imposible que los contemporáneos de Juan hubieran entendido otra cosa, y menos cuando se la ha descrito antes como la ciudad de los siete montes (17:9). Roma era conocida como *principes urbium* (mayor de las ciudades, Horacio *Carm* 4.3.13) y *megale polis* (la gran ciudad, Aelio Aristides *Or* 26.3.9; Aune 1998b:959). Otro apodo para Roma era, precisamente, "Babilonia" (1P 5:13; Ap 14:8) o "la gran Babilonia" (18:10,21; cf 16:19). *Oráculos Sibílicos* 5, de la misma época del Apocalipsis (70-132 d.C.), le dice a Roma (Babilonia) que "durante muchos años [fue] el único reino que dominó al mundo, antaño grande y de todos metrópoli" (5:435; cf. 8:144, "antigua soberana de las ciudades vecinas").²²³ Dionisio de Halicarnaso (1.9.1) la llama "la dama que reina sobre tierra y mar", y según Diodoro Sículo (1.4.3), ella reina "hasta los

²²¹ Según Salmos 76:10, "Ciertamente la ira del hombre te alabará" (RV/R, BJ, NBE; NVI "la furia de Edom").

²²² Tanto *he megale* (la grande) como *ejousa basileian* (teniendo reinado) van con *he polis* (la ciudad), que se traduciría, literalmente, "es la ciudad la grande la que tiene reinado". Parece que Juan prefirió usar la construcción con participio en vez del simple verbo *basileuei* (reina, está reinando), para darle mayor énfasis a la frase. En todo caso, el verbo lleva, claramente, tiempo presente.

²²³ Era común hablar del Imperio romano como un reino universal, ver nuestra exposición de 13.3 y otros pasajes relacionados. Ese lenguaje no tiene que referirse al futuro anticristiano.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

finés del mundo habitado" (Keener 2000:412).²²⁴ Frontinus la llama "regina et domina orbis" (*De aquis* 2.88.1; Arens 2000:337).

Esta identificación tan explícita, junto con la ubicación sobre siete montes y muchas otras evidencias, nos da la clave hermenéutica para la interpretación fiel de todo el largo relato del dragón y sus bestias.²²⁵ El capítulo siguiente confirmará enfáticamente esta conclusión.

El mensaje para hoy. De las muchas lecciones que nos enseña este capítulo, la más importante es también el tema central de todo el libro: Jesucristo es el Señor de la historia. Por poderosas que sean la ramera y las bestias, su juicio es un hecho seguro (Ap 17:1). Aunque los poderes injustos tienen su hora, sentados encima de las multitudes, al fin caerán bajo el peso de sus divisiones y conflictos internos. Craig Keener (2000:418) comenta sobre este pasaje:

Todos los imperios de la historia, desde los asirios hasta la Unión Soviética, han colapsado, normalmente estrangulados por sus propias contradicciones antes de ser liquidados por invasores. No tenemos por qué tener a ningún imperio ni ninguna represión, porque la historia nos garantiza que todo imperio, sea meramente humano o sea demoníaco, caerá [...] El propósito de Dios en la historia prevalecerá [...] El futuro está de parte de Dios, no con los imperios más poderosos en el horizonte de nuestro mundo.

Este relato puede entenderse también como el de un conflicto entre la metrópoli (Roma) y la periferia (el resto del Imperio). El imperialismo siempre favorece al centro, a expensas de la periferia. Las clases pobres de las provincias, sobre todo, vivían como peones de Italia y especialmente de Roma. La figura de los diez reyes, aliados con la bestia contra la ramera, simboliza la rebelión de la periferia del Imperio contra el centro. En cierto sentido, también simboliza la tensión entre la ciudad y el campo.

Este capítulo nos enseña también la precariedad del poder. Roma era el máximo símbolo de la estabilidad y se consideraba eterna, pero la sorpresa es que va a terminar en una ruina vergonzosa. Podemos captar mejor la fuerza de este relato si lo trasladamos a nuestros tiempos e imaginamos un anuncio de que Washington va a ser saqueada y quemada; cosa que, por supuesto, nos parece absurda e inconcebible.

²²⁴ La referencia inmediata a la Roma histórica, como trasfondo y contexto pastoral, no excluye la posibilidad de otras Babilonias durante los siglos, y una final, aunque eso no estaba dentro de la perspectiva de Juan.

²²⁵ Ver, al inicio del capítulo 12, "Juan dejó la llave en la puerta de atrás" (Tomo III 2009:22-24) y el inciso "¿Estaba pensando Juan en un juicio futuro remoto?" (2009:163-166).

celebra con dos aleluyas la justicia de Dios (19:1-3) y es seguido por el solemne "¡Aleluya!" (19:4) de los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes. A continuación, una voz que sale del trono de Dios invoca a los fieles a adorar a Dios (19:5), y una inmensa multitud celestial concluye la celebración, como climax litúrgico, con el último aleluya (19:6-8). No podría ser más completo e impactante este culto de acción de gracias al Dios de la historia.

Pocos pasajes del Nuevo Testamento están tan permeados de alusiones al Antiguo Testamento como lo está Apocalipsis 18 (Wikenhauser 1981:220; Bonsirven 1966:280).²³² Su base principal son las profecías de Ezequiel contra Tiro (26:1-28:19), junto con Jeremías,²³³ Isaías²³⁴ y Sofonías (2:13-15).²³⁵ Beale (1999:934) señala que este pasaje incluye referencias a Sodoma, Babilonia, Tiro, Ninive, Edom y Jerusalén—todo para anunciar la destrucción de Roma. Arens y Mateos (2000:345) lo llaman "un gran mosaico de frases de Isaías, Jeremías y Ezequiel". Caird (1966:222) observa que el Antiguo Testamento ofrece lamentos sobre muchas ciudades y que Juan enteeje ecos de todos ellos en una gran sinfonía trágica.

Es significativo que, para este oráculo contra Roma, Juan haya escogido especialmente la profecía de Ezequiel contra Tiro sobre otras contra Babilonia, que figuran en el capítulo anterior. Tiro no se destacaba por ser una superpotencia política, como Babilonia (Ap 17), sino una gran potencia económica, "princesa de los puertos, mercado de innumerables pueblos costeros" (Ez 27:2,33). Eso mismo confirma que el énfasis de Apocalipsis 18 se centra en lo económico (Arens y Mateos 2000:345).

El estilo de este pasaje (18:1-19:6) se caracteriza por constantes cambios: de los que hablan y actúan, de persona y tiempos verbales, y entre prosa y poesía. Es importante distinguir entre pasajes narrados y pasajes cantados (Plaza 1999:209). Entre las técnicas literarias que emplea están las visiones, las voces angélicas y humanas, las escenas judiciales y los oráculos de juicio, el lamento funerario (18:1-3,9-20), la exclamación litúrgica, la acción profética simbólica (18:21), la personificación y la burla (18:9-20), y la exhortación (18:4,20).²³⁶ El texto no está organizado cronológicamente.

²³² Aune (1998b:976) afirma que este capítulo depende mucho más del AT de lo que es típico en la literatura apocalíptica.

²³³ Jer 50:13,29,34-39, 51:6-7,13,45,48,63-64.

²³⁴ Is 13:19-22, 21:9,34,11-15, 48:20, 52:11.

²³⁵ Kuhn (Kinell 1:516) señala que Apocalipsis 18 incluye también dichos de Jesús (Mt 18:6, 24:15-16, 23:35-37).

²³⁶ En 18:9-19, Juan hace a los reyes, comerciantes y transportistas hablar como grupo, para revelar su carácter. Aune define esta técnica literaria como *éthopoeia*, "discurso que revela carácter" (1998b:976). Juan hasta los hace gemir y llorar.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

lógicamente, sino psicológicamente, para lograr un impacto emocional en los oyentes/lectores. Masters y Orofino (2000:308) describen elocuentemente el efecto poderoso del pasaje:

Juan habla desde una certeza de fe que no depende del tiempo. Es la certeza de la victoria del Cordero que ya aconteció en el mundo de arriba [12:12] y acontecerá en el de abajo. El capítulo 18 es una gran celebración, hecha con citas de profecías y cánticos de victoria del Antiguo Testamento. Retomando estos cánticos, Juan actualiza el pasado y hace al pueblo sentir que la victoria es hoy. Vuelve transparente al presente y ayuda a percibir que el poder del Imperio romano no tiene consistencia. La letra del canto, oída y meditada en esta liturgia, ayuda a las comunidades a entender los hechos y no contaminarse por el Imperio. Para nosotros, que no tenemos un conocimiento tan vasto del Antiguo Testamento, los cuatro cánticos del capítulo 18 no consiguen significar y evocar lo mismo que significaba para las comunidades de aquel tiempo. En aquella situación de las comunidades del fin del primer siglo, funcionaba más o menos como nuestros cánticos hoy: "Por los caminos de América", "Caminando y cantando", "A pesar de usted" y "Nadie puede prender un sueño". El ambiente festivo de canto y de alegría despertaba la memoria y desde dentro de la comunidad, desanimada y perseguida, hizo brotar una fuente de energía, daba codazos a la conciencia adormecida y hacía renacer la fe. ¡Es la resurrección hecha realidad ya!

a. Oráculo de juicio por un ángel glorioso (18:1-3)

La gran celebración comienza con la aparición de un ángel extraordinario que proclama la sentencia contra Babilonia (18:1-3; cf. 17:1):

¹Después de esto vi a otro ángel que bajaba del cielo. Tenía mucho poder, y la tierra se iluminó con su resplandor. ²Oíó a gran voz:

¡Fía caído! ¡Fía caído la gran Babilonia! Se ha convertido en morada de demonios y en guarida de todo espíritu inmundo, en nido de toda ave impura y detestable.

³Porque todas las naciones han bebido el excitante vino de su adulterio; los reyes de la tierra comieron adulterio con ella,

y los comerciantes de la tierra se enriquecieron a costa de lo que ella despilfarraba en sus lujos.

Toda celebración litúrgica comienza con una solemne entrada de los celebrantes, y para este culto es simplemente sensacional. Un poderoso ángel, con mucha autoridad para pronunciar juicio, baja del cielo y a su paso, toda la tierra comienza a brillar con el luminoso esplendor de su gloria. En un contraste interesante, pero que queda corto, Mesters y Orofino (2003:309) lo comparan con una explosión de fuegos artificiales que da inicio al acto e ilumina todo el entorno. Significa también que el juicio de Dios traerá a la luz todas las cosas y revelará con toda claridad su justicia. En medio de la oscuridad del Imperio, brilla la luz del Reino de Dios y su justicia.

El esplendor luminoso de este ángel apunta hacia atrás, a los relatos de la creación, y hacia adelante, a la nueva Jerusalén (Beale 1999:892; Sweet 1979:266). Pablo Richard (1994:166) afirma que el primer acto del juicio divino es la derrota de las inieblas, así como el primer acto de Dios, en Génesis 1, fue la creación de la luz. Esa luz primigenia sobre la tierra fue Dios mismo, antes de la creación de las "lumbreras" (Gn 1:14 RVR). Y en la nueva creación, la ciudad no necesita ni sol ni luna, "porque la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera" (Ap 21:23, cf. 21:11). En cambio, el destino final de Babilonia es la oscuridad total de la noche eterna (18:23).²³⁷

Dado que en el resto del Apocalipsis la gloria (*doxa*) se atribuye sólo a Dios (1:5-8; 21:11,23; cf. Sal 104:2) o al Cordero (5:12),²³⁸ algunos comentaristas han sugerido que este ángel podría ser Dios mismo. En una frase algo parecida, Ezequiel afirma que cuando la *Shekináh* volvió al templo, "la tierra se llenó de su gloria" (43:2). Pero resulta más útil una comparación con Éxodo 34:29-35, que dice que al bajar Moisés del monte Sinal, "por haberle hablado el Señor, de su rostro salió un haz de luz" (34:29). El ángel de nuestro texto irradiaba toda la luz de la gloria divina, porque viene directamente de la presencia del Señor (Sweet 1951:226; Osborne 2002:634). Por eso, su anuncio de juicio tiene autoridad divina.²³⁹

Para estar bien orientado ante este pasaje, es importante recordar que este ángel viene en una misión de denuncia contra el Imperio. Al igual que los demás ángeles y "voces celestiales" de este capítulo, y también los o de capítulo 14, no viene a denunciar pecados "espirituales" (religiosos) y económicos. Todos estos mensajeros bajan del cielo para ejecutar

²³⁷ Pablo Richard (1994:166) comenta: "El poder y la gloria de Dios se revelan aquí para la realización del juicio. Son signos de esperanza". La caída de Babilonia prepara el camino para la nueva creación.

²³⁸ Sin embargo, el AT habla de la gloria (*Kabod*) de ángeles (Ez 9:3; 10:3,18,22, cf. Sir 49:8; Heb 9:5).

²³⁹ El mismo concepto se expresa con las frases "una voz del trono" (Ap 16:17; 19:5) o "una voz del altar" (9:13).

justicia: para eso Dios los escoge y los envía. Hoy día, el cielo se ofende profundamente por la corrupción de nuestro sistema socio-económico y por la muy escandalosa brecha entre ricos y pobres en América Latina. Nosotros debemos unir nuestra voz de protesta a la de todos estos ángeles, junto con nuestro mayor esfuerzo para que se haga la voluntad de Dios en América, así como los ángeles la hacen en los cielos.

Después de esta solemne entrada, el ángel gritó a gran voz: "¡Ha caído! ¡Ha caído la gran Babilonia!" (18:2).²⁴⁰ El verbo "gritar" (*krazō*) y la frase adverbial "con potente voz" (*en isyira fōné*) expresan la gran autoridad y solemnidad de la proclama angelical. El ángel comienza esta liturgia de victoria con el anuncio solemne, como un hecho ya consumado, de la caída de Roma.²⁴¹ Habíamos escuchado antes el mismo lamento burlesco, en el grito del segundo ángel del capítulo 14, con la misma repetición enfática (14:8; cf. Is 21:9). Estos ángeles anuncian públicamente, como si fuera una nota luctuosa, la muerte del Imperio.²⁴²

A continuación, Juan da una primera descripción del estado final de Babilonia: Se ha convertido en morada de demonios y en guarida de todo espíritu maligno, en nido de toda ave impura y detestable (18:2).²⁴³ Con estas frases culmina la demonología del Imperio, que comenzó en los capítulos 12 y 13. Babilonia (Roma) hacia tiempo había llegado a ser satánica: su condición final sólo revela su verdadera naturaleza (Läpplé 1971:183; Beale 1999:893; Kraybill 1996:24). Las referencias a aves y animales impuros eran clásicas para la descripción de alguna ciudad otra poderosa y espléndida, pero ahora arruinada y abandonada (ver los detalles muy dramáticos de Is 13:19-22, contra Babilonia y 34:9-15, contra Edom; cf. Jer 9:10-11; 50:35-40; 51:37; Sof 2:13-15; Mal 1:3).²⁴⁴

Para concluir su oráculo de denuncia, el ángel poderoso plantea tres razones para la destrucción de Babilonia. La primera reza: **Porque todas las naciones han bebido el excitante vino de su adulterio** (18:3; ver 14:8).

²⁴⁰ Ver J. Nelson Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (1996:102-141 y *passim*); Néstor Míguez, "La caída de la lujosa Babilonia (Ap 18:1-24)" RBLA 1998 #30, págs. 143-144; Bauckham, "The Economic Critique of Rome in Revelation 18" (1993a:338-383).

²⁴¹ Richard (1994:166) comenta que este aoristo profético "da como ya sucedido lo que va a suceder en el futuro. En la conciencia de la comunidad, Roma es una ciudad ya caída".

²⁴² Según Aune (1998b:978,985), la expresión "Ay, Ay" se empleaba originalmente como lamento funerario por la muerte de una persona (2S 1:17-27; cf. 1S 4:7-8; 2S 18:33; 19:4).

²⁴³ Ford (1975:296) señala que, para la mentalidad antigua, las ruinas de una ciudad abandonada eran la morada preferida para demonios, fieras y aves. Cf. Aune 1998b:986.

²⁴⁴ Es importante recordar que estas descripciones, además de anuncios proféticos de futuros sucesos, eran versos burlescos contra enemigos que, de hecho, eran poderosos y prósperos.

Aquí Juan combina, en una sola frase compleja, dos de las metáforas más fuertes para el pecado: la embriaguez y la fornicación, para aplicarlas a las injusticias del Imperio. En 18:23, esta misma figura se describe como hechicería. Puede entenderse como el encanto que ejercía el Imperio sobre las demás naciones, especialmente sobre las oligarquías. *Mesters y Orofino* (2003:39) la interpretan como la ideología imperialista que atraía a los reyes, para facilitar el comercio del lujo desenfrenado que ofendía a los pobres, y por lo tanto ofendía a Dios. Keener (2000:423) la relaciona con la propaganda engañosa del Imperio. En todo esto iba una gran dosis de chantaje: la ilusión de prosperidad y seguridad, si te sometes; la muerte, si resistes.

En Jeremías 51:7, Babilonia, que ahora, en el Apocalipsis, se entiende como Roma, emborracha a las naciones con su copa de vino (cf. Is 51:17).²⁴ Aunque la metáfora de adulterio se aplica mayormente a Israel, para describir su infidelidad a su esposo Yahveh, se emplea también para denunciar el comercio explotador de Tiro (Is 23:17-18; cf. Nah 3:1, 16-17).^{24b} En estos dos pasajes, como también en Apocalipsis 18, predomina el énfasis económico (Beale 1999:895).²⁵

La segunda razón para la destrucción de Babilonia (Roma) es que los reyes de la tierra cometieron adulterio con ella (18:3). Este argumento es una aplicación específica de la frase anterior. No sólo Roma lleva la culpabilidad de estos crímenes; los muchos reyes súbditos que, buscando sus propios intereses, vendían sus pueblos al Imperio, comparten la responsabilidad y el castigo. Beale (1999:896) identifica a "los reyes de la tierra" de este versículo con "las clases gobernantes locales en los diversos lugares del Imperio, que se beneficiaban de su cooperación [con el Imperio]" y para hacerlo, explotaban a las clases marginadas de sus propios territorios. Como dato interesante, Beale menciona también la entrega de los recursos naturales de sus países en beneficio del Imperio.

La tercera razón es especialmente interesante: Dios destruirá al Imperio porque los comerciantes de la tierra se enriquecieron a costa de lo que ella desfilaba en sus lujos (18:3).^{24b} Con razón esta es la más específica

²⁴ Para una extensa explicación de la frase "excitante vino de su adulterio", ver el comentario sobre 14:8.

^{24b} Para detalles sobre la metáfora de adulterio o prostitución, ver el comentario de 17:1. Imperio. Esto sugiere que "adulterio" incluía enfáticamente un aspecto económico. Beale (1999:895) señala que la versión griega de los Setenta cambia la frase "prostituirse con todos los reinos de la tierra" de Isaías 23:17 por "será el mercado (*emporion*) para todos los reinos del mundo".

²⁵ Las tres causas están subordinadas a la palabra *hori* (porque) de la primera. Se definen por tres verbos: prostituirse, emborracharse y enriquecerse.

y enfática de las tres razones, ya que el capítulo entero muestra una fuerte concentración en lo económico.^{24c} Los tres renglones de 18:3 (naciones, comerciantes, en ese orden) corresponden a los lamentos de 18:9-19, reyes, comerciantes, en ese orden) corresponden a los lamentos de 18:9-19, salvo que estos comienzan por los "reyes de las naciones" y terminan por los "marineros" (18:17-19). Pablo Richards (1994:166) analiza esta triada como el poder social (naciones), el poder político (reyes) y el poder económico (comerciantes). O sea, todo el poder está vendido al Imperio.

Como razón para destruir una ciudad, este tercer argumento sorprende y suscita dudas muy legítimas. ¿Qué tiene de pecado el enriquecerse? Nótese que el versículo no condena sólo la riqueza mal habida, adquirida por corrupción, engaño o violencia. Simplemente, sin más consideraciones, el ángel denuncia el enriquecimiento por medio del comercio internacional de objetos de lujo. Si alguien hoy prosperara gracias a un negocio parecido, sin duda diríamos que Dios le está bendiciendo. Para Juan, todo comercio debe ser socialmente productivo del bien común y no de lucro y acumulación egoísta de unos pocos. Esta ética socio-económica es sumamente radical. Sólo la crítica de Jesús contra la riqueza la iguala (Mt 19:24; Mr 10:23-25; Lc 6:24; 12:13-21; 18:25; cf. 2Co 8:9; Aune 1998b:990).

b. Una exhortación y otro oráculo de juicio por una voz del cielo (18:4-8)

Ahora una nueva voz se une a la liturgia:

- ⁴ Luego oí otra voz del cielo que decía:
Salgan de ella, pueblo mío,
para que no sean cómplices de sus pecados,
ni los alcance ninguna de sus plagas;
- ⁵ pues sus pecados se han amontonado hasta el cielo,
y de sus injusticias se ha acordado Dios.
- ⁶ Páguenle con la misma moneda;
dentle el doble de lo que ha comido,
y en la misma copa en que ella preparó bebida
mézclele una doble porción.
- ⁷ En la medida en que ella se entregó a la vanagloria
y al arrogante lujo
dentle tormento y aflicción;
porque en su corazón se jacta:

^{24c} Gregory Beale, en todo su comentario sobre este capítulo, defiende sistemáticamente la interpretación económica. Osborne (2002:645) afirma, acertadamente, que bajo la Pax Romana, después de Augusto, el Imperio romano vivió un largo período de extravagante opulencia como jamás vista en la historia humana.

'Estoy sentada como reina: no soy viuda
ni sufriré jamás.'

Por eso, en un solo día le sobrevendrán sus plagas:
pestilencia, aflicción y hambre.

Será consumida por el fuego,
porque poderoso es el Señor Dios que la juzga.

La siguiente proclama es pronunciada por otra voz del cielo (18:4).²⁵⁰

El pasaje no aclara de quién procede esta misteriosa voz. En el anterior relato de un poderoso ángel (Ap 10:1-11), una voz del cielo le ordena a Juan sellar el mensaje de los siete truenos (10:4) y tomar el librito de la mano del ángel (10:8). En 14:13, una voz del cielo declara bendecidos a los que mueren en el Señor (cf. 14:2, "un sonido que venía del cielo"). Aquí, en 18:2, tampoco se la identifica, pero cuando enseguida dice "pueblo mío", suponemos que es la voz de Dios mismo o de Cristo (Richard 1994:167; Aune 1998b:990,994; Thompson 1999:168). En cualquier caso, es una voz profética que viene directamente de Dios (Richard, *ibid.*), como lo es también la voz del ángel de 18:1.

Esta misteriosa voz da una solemne orden a los fieles, seguida por dos razones para cumplirla: **Salgan de ella, pueblo mío, para que no sean cómplices de sus pecados, ni los alcance ninguna de sus plagas** (18:4).²⁵¹ En el pasaje se destacan cinco verbos en segunda persona plural del imperativo: *salgan*, *páguenle*, *dénle* (2 veces) y *mézculenle*. Estos imperativos, como muchos otros en el Apocalipsis, nos recuerdan la finalidad ética del libro. Juan no escribió su profecía sólo para que supiéramos cosas del futuro, sino para que hiciéramos la voluntad de Dios aquí y ahora.

El llamado a salir ha marcado la aventura de fe desde que Dios le dijo a Abraham: "Deja tu tierra [...] y vete a la tierra que te mostraré" (Gn 12:1) y a Lot que saliera de Sodoma (Gn 19:14-17; cf. Nm 16:26; 1S 15:6-7; cf. 1S 22:5; Mt 2:13,20; 24:16-18). En los profetas, constituye un elemento frecuente en los oráculos de destrucción, mayormente contra Jerusalén (Jer 4:6; 6:1) o Babilonia (Is 48:20; 52:1-12; Jer 50:8; 51:6-10,45-50; de Moab Jer 48:6-8). Muy parecido a nuestro pasaje de Apocalipsis 18 es el de Jeremías 51:6:

²⁵⁰ Formalmente, se puede considerar todo el bloque de 18:4-20 como una declaración continua de esta voz celestial, pero estilísticamente, la endecia burlesca de 18:9-19 no cuadra dentro de ese discurso.

²⁵¹ Algunos (Aune 1998b:991-992; Osborne 2002:639; Thompson 1998:167) han visto en 18:4 una estructura quíptica: *Salgan de ella para que (hina) no sean cómplices (A) de sus pecados (B) y de sus plagas (B')*, para que no les alcancen sus plagas (A'). Eso explicaría el giro irregular de la última cláusula, que anticipa la frase preposicional ("de sus plagas") a la frase de propósito ("para que no les alcancen").

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

¡Huyan de Babilonia!
¡Salvese quien pueda!
No perezcan por causa de su iniquidad.
Porque ha llegado la hora
de que el Señor tome venganza;
¡él le dará su merecido! (cf. 51:24; Sal 28:4)

El pasaje destaca dos consecuencias de quedarse dentro de "Babilonia". Primero, al quedarse en ese lugar, se hacen cómplices (*sugkoinoi*) de sus pecados. Este verbo, relacionado con el conocido término *koinonía*, se usa a menudo para expresar nuestra unidad como cuerpo de Cristo (1Co 9:23; Ro 11:17; Fil 1:7; Ap 1:9).²⁵² Quien participa en Jesucristo y en su mesa no puede ser partícipe de las tinieblas (Ef 5:11; 2Co 6:14-17, citando a 1s 52:11). En segundo lugar, quedarse dentro de Babilonia significa sufrir con ella el juicio de Dios, manifiesto en las plagas contra la ciudad (Jer 51:45; cf. Lot y Sodoma, Gn 19:12-14).²⁵³

Aunque en el Antiguo Testamento estas frases suelen referirse a una salida física de Jerusalén o de Babilonia, en este texto tienen el sentido simbólico de un distanciamiento moral (Beale 1999:898; Aune 1998b:990). Los lectores vivían en Asia Menor y no podrían salir de la ciudad de Roma (ni de Babilonia). La voz del cielo llama a los oyentes a emigrar del sistema corrupto del Imperio, viviendo dentro de él, aunque sufran ostracismo y persecución por su deslealtad (Keener 2000:424; Richard 1994:167).²⁵⁴ "Salir" aquí significa un rechazo tenaz y tajante a contemporizar con el Imperio.

Juan tenía mucha razón en emitir esta advertencia. Algunos cristianos en Asia Menor, lejos de ser perseguidos por la bestia, estaban prosperando dentro del sistema (Keener 2000:424; Kraybill 1996:16). Vivían en una región de un movimiento económico muy dinámico, y la mayoría de las siete ciudades eran muy prósperas. Es evidente que muchos cristianos de

²⁵² San Pablo emplea este verbo para expresar nuestra identificación con Cristo por el Espíritu (1Co 1:9, 10:16; Fil 3:10; cf. 1Jn 1:3-6-7; en el Espíritu 1Co 13:13; Fil 2:1), y toda una serie de verbos compuestos con *sun* (Gn 2:20 *sumestaurōmai*, co-crucificado; Ef 2:6 *sunēgēren*, co-resucitado; entre otros), 1Co 12:26 *sunpascei*, co-sufrir). Algunos de estos verbos parecen haber sido creados por Pablo mismo. *Koinon* y *koinonía* se usaban para conyuges o para socios en los negocios, y de la santa comunión.

²⁵³ Es probable que "plagas" se refiera especialmente a las tres últimas copas que describen el juicio de Dios contra Babilonia (Ap 16:10-21). Este texto es una seria amenaza a los "cristianos" que pretendían quedarse dentro del sistema, como los nicolaítas. Según 14:9-11 también los cómplices del Imperio sufrirán el castigo de Dios.

²⁵⁴ Para Aune, esta orden llama a huir de "las demoníacas estructuras de poder social y político" del Imperio. Masters y Orofino (2003:310) actualizan este desafío: "Como salir, desde ahora, del sistema neoliberal que, como el Imperio romano, domina y controla el mundo".

Laodicea y Sardis, y de otras congregaciones, participaban en el comercio prosperaban. Además, un importante sector de la iglesia (nicolaitas; Balaam, Jezabel) se sentía atraído por el sistema y promovía un acomodo oportunista con el Imperio y el culto al emperador. A ellos, y contra ellos, la voz del cielo llama a emigrar del sistema.²⁹⁵

Frente a estos cristianos cómplices del sistema, según Bauckham (1993a: 376-377), Juan pone una "trampa hermenéutica". Al escuchar las profecías sobre el Imperio, de repente van a sentirse aludidos. Al escuchar el llanto de los reyes, comerciantes y transportistas, descubrirán con sorpresa su propia voz y reconocerán en ellos su propia atracción al sistema y la seducción que ejerce el lujo sobre ellos también. Los seguidores de Jezabel en Tiatira (2:20) verían fácilmente los parecidos entre ella y la gran ramera del Imperio. Bauckham afirma que el retrato de la ramera en el capítulo 17 se modela en la figura de Jezabel en el capítulo 2. Aquí, en 18:4, Juan exhorta a los nicolaitas a arrepentirse y convertirse.²⁹⁶ Tales exhortaciones eran necesarias porque existían esos peligros dentro de la comunidad de fe.

En una aplicación más amplia de este llamado celestial, *Mesters y Oroño* (2003:309-310) proyectan el desafío para todos los tiempos: "El 'salir' es una orden divina desde Abraham [...] la historia, la caminata, continúa: 'Las comunidades deben salir'. La vida en Cristo es un peregrinaje de constante 'salir', de emigrar del sistema para construir una contra-cultura en una sociedad alternativa. Los cristianos tenemos que estar siempre dispuestos a 'salir', caminando en las pisadas del 'pescador de otros mares'".

En 18:5, Juan plantea dos motivos para salir de Babilonia: **pues sus pecados se han amontonado hasta el cielo, y de sus injusticias se ha acordado Dios**. Las dos frases advierten a los cristianos que el juicio divino sobre Babilonia es inminente, por lo que deben salir sin demora. La figura de una montaña de pecados que llega hasta el cielo alude a una expresión en el oráculo contra Babilonia de Jeremías 51:9: "Llega su condena hasta los cielos; ¡se eleva hasta las nubes!" (cf. Jon 1:2; Esd 9:6 "hasta cubrimos por completo", estamos hundidos en culpa "hasta la coronilla"). Hay también una posible referencia a Sodoma y Gomorra (Gn 19:13, cf. 18:20; Lápide 1971:183) y quizá a la torre de Babel (Gn 11:4; cf. *4Esd* 11:43-46; Osborne 2002:640; Ford 1975:297).

²⁹⁵ Según Kraybill (1996:29 n20; cf. Bauckham 1993a:376), el Apocalipsis implica que existían empresarios cristianos vinculados con Roma, en una relación parecida a la de algunos judíos en Babilonia (Jer 51:45). Juan da por sentado que sus lectores tienen un amplio conocimiento de las realidades del Imperio.

²⁹⁶ Ver "¿Hay nicolaitas evangélicos hoy?" en Juanstam con, 9 de enero de 2007. San Pablo, en 2 Corintios 6:14-18, citando a Isaías 52:11, llama a los corintios a romper sus nexos con la idolatría del mundo en que vivían.

El verbo *kolláo*, traducido aquí como "amontonarse" (18:5), que se relaciona con *kolla* (cola, pegamento), significa literalmente "pegar con resaca o cemento" (Is 44:13 LXX; Job 38:38, 41:14/15 LXX) o "pegarse" (la lengua al paladar, Job 29:10; los huesos a la carne, Sal 102:5 LXX; el cinturón a la cintura, Jer 13:11), y simbólicamente "adherirse" (a Dios, Dt 6:13 y frecuente; a Cristo, 1Co 6:17; Rut a Booz, Rt 2:8,21; a la esposa, 1R 11:2; Mt 19:5; Gn 2:24 y Ef 5:31 *proskolláō*; a una ramera, *Sir* 19:2; 1Co 6:16). No es fácil explicar por qué Juan escogió este extraño verbo para su expresión en 18:5. La Biblia del Peregrino lo traduce "sus pecados se apilan hasta el cielo". Parece que Juan quiere sugerir no sólo que sus pecados llegan al cielo, sino que forman un bloque consolidado de maldad: un montón de pecados que llega hasta Dios mismo.

El mismo motivo básico se repite, con paralelismo sinónimo, al afirmar que Dios se ha acordado de las injusticias de Babilonia. La frase correspondiente, en Jeremías 51:6, reza: "ha llegado la hora de que el Señor tome venganza" para salvar a su pueblo. Pocas veces dice el Nuevo Testamento que Dios se acuerda de algo (Lc 1:54,72; Heb 8:12 y 10:17, citando a Jer 31:34; cf. Hch 10:31), pero es frecuente en las Escrituras hebreas, especialmente en oraciones.²⁹⁷ La respuesta divina también puede expresarse por "Dios se acordó".²⁹⁸ En otros textos, "acordarse" significa juicio (Sal 109:14; Os 9:9; Ap 16:19 y 18:5, ambos de Babilonia). Cuando Dios se acuerda, significa que está a punto de actuar, ya sea para bendecir, acordándose de su pacto (Sal 105:8-11; 111:5; Ez 16:60), o para castigar (Sal 109:14; Jer 14:10; Os 8:13; 9:9).²⁹⁹

De lo que Dios se acuerda, muy explícitamente según este texto, es de las acciones injustas (*adikēmata*) de Babilonia, por las que la va a destruir. Este campo semántico se construye alrededor de *dikē* (justicia), la diosa griega de la justicia (Hch 28:4). Entre los muchos vocablos relacionados figuran *dikatos* (justo), *dikaioō* (hacer justicia), *dikaíos* (justamente), *ekdikéō*, *ekdikēis* (lograr justicia, vindicar), *endikos* (justo, debido), *dikaosimé* (justicia), *dikaionia* y *dikaiosis* (acción de justicia, absolución justa). En sus formas negativas, con alta privativa, el Nuevo Testamento incluye *adikéō* (actuar injustamente), *adikia* (acción injusta, maldad), *adikos* (injusto), *adikōs* (injustamente) y *adikēma* (acción injusta, crimen).³⁰⁰ Detrás de esta

²⁹⁷ Entre muchos textos, Jue 16:28, 2R 20:3, 2Cr 6:42, Job 7:7, 10:9, Sal 74:2, 89:50, Is 38:3.

²⁹⁸ Gn 8:1, 19:29, 30:22, Is 1:19, *PsSal* 5:16, CD-A 1:4, 6:2.

²⁹⁹ Cf. Jer 51:6, "ha llegado la hora de que el Señor tome venganza".

³⁰⁰ Las frases entre paréntesis no pretenden ser definiciones precisas, sino resúmenes algo simplificados.

riqueza semántica está la convicción de que la justicia corresponde a un orden divino del bien, al que la injusticia ofende (1S 3:13-14; Coenen III:3.16).

Este amplísimo campo lingüístico corresponde a un hecho importante: en todo el mensaje bíblico se destaca la exigencia divina de justicia. "Yo soy Yahvéh, que actúo en la tierra con amor, con derecho y justicia. Yo es lo que a mí me agrada [...] ¿Acaso no es esto conocerme?" (Jer 9:24; 22:16; Sal 58: 89).²⁶¹ Jesús nos exhorta a "buscar primeramente el reino de Dios y su justicia" (Mt 6:33), orando que se haga la voluntad de Dios en la tierra (6:10). En 2 Pedro 2:21, el evangelio es llamado "el camino de la justicia". Pablo nos exhorta a apartarnos de la injusticia (2Ti 2:19, *adikia*). Todo el contexto de Apocalipsis 18 confirma esta interpretación ética de las "injusticias" de Babilonia (18:5), con el fuerte énfasis económico que caracteriza a este capítulo.

Habiendo denunciado la injusticia de Babilonia, la voz del cielo procede a reclamar su castigo:²⁶² **Páguenle con la misma moneda; denle el doble de lo que ha cometido, y en la misma copa que ella preparó bebida mézclele una doble porción** (18:6).²⁶³ El cambio abrupto al imperativo en segunda persona plural deja sin aclarar a quienes se dirigen estas órdenes de venganza, pero la frase "pueblo mío" indica, como acabamos de sugerir, que el sujeto del imperativo "salgan" y de los verbos subordinados en 18:5 es la iglesia. En el estilo apocalíptico, un cambio de sujeto sin aviso no sorprendería, y los imperativos de 18:6 (páguenle, denle, mézclele) son casi opuestos a los de 18:5 (salgan, no sean cómplices).²⁶⁴ Otra interpretación muy común es que Dios les ordena a los ángeles ejecutar estos juicios (Wikenhauser 1981:22; Bonsirven 1966:281; Ladd 1978:211; Caird 1966:224). Muchos textos apocalípticos hablan de ángeles de condenación, de retribución o de destrucción, pero nada en el contexto de este pasaje sugiere que se trate de ángeles, y sería poco usual llamar a los ángeles "pueblo mío".

²⁶¹ El pasaje elogia a David, padre de Salomón, porque "no sólo comía bien y bebía, sino que practicaba el derecho y la justicia [...] Defendía la causa del pobre y del necesitado, y por eso le fue bien" (Jer 22:15-16).

²⁶² Algunos comentaristas piensan, más bien, que aquí la voz de Juan interrumpe el discurso de 18:4-5 (Preston y Hanson 1949:117).

²⁶³ En el griego, este versículo se destaca por su paralelismo y su asonancia. Sus tres componentes tienen estructura paralela, aunque sin repetición mecánica. En cada renglón, Juan relaciona formas distintas de un mismo vocablo (*apodote apedōken*; *diplosata ta diploi*; *ekerasen kerazete*); el tercer renglón repite el *diploian* del segundo. Ford (1975:298) nota también que en la primera frase, cuatro de las seis palabras comienzan con *delta*, en la segunda, dos con *delta* y dos con *kapa*, y en la tercera, las tres últimas palabras comienzan con *kapa*, *alfa* y *delta* (cf. Beale 1999:901).

²⁶⁴ Para Richard (1994:167), la orden de salir no excluye combatir el sistema mediante otras maneras de lucha, como se describe en Efesios 6:10-20, con una resistencia no violenta.

Por otra parte, de hecho, los juicios anunciados por los profetas siempre se realizaban a través de agentes humanos: Senaquerib de Asiria, "el garrote de mi enojo" (Is 10:5), contra Samaria; "Nabucodonosor, mi siervo" (Jer 25:9), contra Asiria y Jerusalén; y Ciro, "su ungido" (Is 45:1), para derrotar a Babilonia y liberar a Israel. En Apocalipsis 17:16, la ramera es destruida por el mismo imperio y sus reyes aliados (los diez cuernos). Jeremías 50:14,29, una de las fuentes para este pasaje, atribuye la destrucción de Babilonia a actores humanos, en los mismos términos de Apocalipsis 18:6. Por otra parte, estos imperativos podrían ser "imperativos de súplica" (Beale 1999:900), con el sentido de "¡Que se les pague lo merecido!". En ese caso, los verbos no se refieren a ningún grupo en particular (Beale 1999:900; Mesters y Orofino 2003:310, "un grito general").

Sean quienes sean los sujetos de los verbos imperativos, la base del argumento es el principio antiguo del *lex talionis*, "ojo por ojo, diente por diente" (Ex 21:23-25; Lv 24:17-22).²⁶⁵ La frase "pagar con la misma moneda" se deriva de Jeremías 50:

Griten en torno a ella:
¡Babilonia se rinde!
¡Cayeron sus torres,
se derrumbaron sus muros!
¡Esta es la venganza de Yahvéh!
¡Vénguese de ella!
¡Páguenle con la misma moneda! Jer 50:15 (cf. 50:29,35-38)²⁶⁶

Esto subraya una enseñanza de toda la Biblia: somos responsables ante Dios por nuestras acciones y seremos juzgados por ellas. Se repite en las Escrituras hebreas (Sal 28:4; Pr 24:12; Is 3:11; Lm 3:64). Lo enseñaron Jesús (Mt 16:27), Santiago (1:25; 2:20-26) y Juan (1Jn 2:28-29, 3:10-17). Aun San Pablo, el apóstol de la gracia, anuncia que seremos juzgados por nuestras obras (Ro 2:6; 2Co 11:15; 2Ti 4:14). En el Apocalipsis también se acentúa esta verdad (2:23; 18:6; 20:12-13; 22:12). Este hecho no debe verse como una negación de la justificación por la fe, sino como una rigurosa exigencia de las obras de fe ("la fe que obra por el amor", Ga 5:6).

²⁶⁵ Originalmente, la *lex talionis* no era para justificar la venganza, sino para limitarla al equivalente del daño cometido.

²⁶⁶ El concepto de "cobrar" al opresor por su injusticia es frecuente en el Antiguo Testamento. En una apasionada hipérbole poética de furia justiciera contra Babilonia, el Salmista grita: "¡Dichoso el que te haga pagar por todo lo que has hecho! ¡Dichoso el que agarre a tus pequeños y los estire contra las rocas!" (Sal 137:8-9, cf. 28:4). Es importante recordar que la mayoría de estos pasajes son poéticos y no deben tomarse al pie de la letra.

La orden de doblar el castigo, derivada de Jeremías 16:18, debe entenderse como una forma de expresar el superlativo. La culpa y el castigo no son cuantificables, excepto en casos de robo (Ex 22:4,7,9). El simbolismo numérico es frecuente en las Escrituras. Isaías 40:2 afirma que Israel "ha recibido de la mano del Señor el doble por todos sus pecados" (Job, por su parte, recibió de Dios "dos veces más de lo que tenía antes" (Job 42:10).²⁶⁷ Jesús declara a los discípulos que los fariseos son "dos veces más merecedores del infierno" (Mt 23:15), y San Pablo promueve a los ancianos fieles "dignos de doble honor" (1 Ti 5:17). Con el mismo simbolismo numérico, David le dice a Natán que el rico culpable (que era él mismo!) debía pagar cuatro veces el valor de la oveja (2S 12:6), como Zaqueo también devolvió el cuádruplo para los enemigos de Israel (Sal 79:12), la pide a Dios un castigo séptuplo para los enemigos de Israel (Sal 79:12), la expresión no es matemática sino simplemente superlativa. Estas metáforas de culpa y castigo significan el castigo pleno de la culpa de los injustos, a la medida total de su culpa.²⁶⁸

Igual que en la primera estrofa (18:3), Juan da las razones del juicio que anuncia: **En la medida en que ella se entregó a la vanagloria y al arrogante lujo de tanto tormento y aflicción** (18:7). Aquí hay dos razones: una nueva y otra repetida de 18:3. En primer lugar, Juan acusa a Roma de vanagloria (*hosa edoxasen autén*).²⁶⁹ El verbo *edoxasen*, que la NVI traduce con "entregarse a la vanagloria", significa "se ha glorificado a sí misma" (RVR). La única otra vez en que el Apocalipsis emplea el verbo *doxazō* es en 15:4: "¿Quién no glorificará tu nombre?" El sustantivo *doxa* aparece 17 veces, de las cuales 15 se refieren a Dios, al Cordero o a ambos.²⁷⁰ Además, el libro insiste dos veces, con gran severidad, en que está permitido adorar sólo a Dios, y a nada ni a nadie más que Dios (19:10; 22:8-9). Pero Babilonia se atribuía a sí misma la gloria que pertenece sólo a Dios.

Muy presentes detrás de este versículo hay dos oráculos por profetas hebreos, que muestran a las claras que esta vanagloria de Babilonia (y de

²⁶⁷ Beale (1999:902) señala el mismo juego con el verbo *diploō* en Job 42:10 LXX (*diploō - diplozationem*) que en Apocalipsis 18:6 (*diploō - ta diploa ... diploant*), donde podría traducirse literalmente, "duplicar al doble". Según Beale, es el mismo sentido intensificante que tiene el infinitivo absoluto del hebreo después de un verbo finito.

²⁶⁸ Meredith Kline (1989:177, citado en Beale 1999:177; Osborne 2002:641) sostiene que, en estos pasajes, "duplicar" significa "producir un equivalente", en el mismo sentido que "según sus obras".

²⁶⁹ Sobre *doxa* y *doxazō*, ver Balz/Sch 1:1046-1058; Coenen II:227-236; Spicq 1:362-379.

²⁷⁰ Apocalipsis 21:24 habla de la gloria de la nueva Jerusalén, la cual es la gloria de Dios misma. En Apocalipsis 21:26, se menciona "la gloria de las naciones", con el sentido de sus riquezas.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

97

Roma) era más que simple orgullo o soberbia; era, más bien, la más crasa ego-idolatría:

Dijiste: "¡Por siempre seré la soberana!" [...] Ahora escucha esto, voluptuosa; tú, que moras confiada y te dices a ti misma: "Yo soy, y no hay otra fuera de mí. Nunca enviudaré ni me quedaré sin hijos". De repente, en un solo día, ambas cosas te sorprenderán. (Is 47:7-9; cf. Ez 28:2; OrSib 5:173)²⁷¹

Esta es la ciudad alegre que habitaba segura, la que se decía a sí misma: "Yo y nadie más". ¡Cómo ha quedado convertida en espanto, en guardia de fieras! (Sof 2:15)

Es impresionante la semejanza de estos pasajes con Apocalipsis 18, lo que deja claro que están muy presentes en la mente de Juan. Babilonia se cree el "Yo soy", el único Dios (cf. Tiro, Ez 28:2).²⁷²

Un escrito contemporáneo con el Apocalipsis, *Oráculos Sibílicos* V, reproduce también el lenguaje de estos dos pasajes y los aplica explícitamente al Imperio romano (*OrSib* 5:168-177). Babilonia no sólo adoraba ídolos, sino que se rendía culto a sí misma, como divina y eterna. Roma fue aún más lejos que Babilonia con su culto al Imperio, a *deus Roma* y a los emperadores, con todo y templos, títulos divinos y ritos de adoración.

La segunda razón que anuncia la voz del cielo es que Babilonia se ha entregado "al arrogante lujo" (*estreniasen*). El verbo *streniaō* y el sustantivo *strenos* aparecen sólo en este capítulo.²⁷³ Significaban "vivir en lujo, vivir sensualmente" (Danker 949), en "lujo fastuoso" (Balz/Sch II:1518). Robertson (1933:438; cf. M&M 593) explica que estos términos aparecieron en la comedia tardía, como sinónimos de *trifiaō* (darse una vida de lujos y

²⁷¹ Otra evidencia de la influencia de Isaías 47 sobre Apocalipsis 18 es la denuncia de la hechicería (Ap 18:23; Is 47:9, 11-13, 15) y la frase "un solo día" (Is 47:9).

²⁷² Esta actitud es típica de los imperios, porque absolutizan su poder, sus intereses y sus supuestos "valores". Ver Tomo III 2009:221-229, "¿Puede existir el imperialismo sin idolatría?".

²⁷³ El verbo tampoco aparece en el AT y el sustantivo aparece sólo en 2 Reyes 18:28 LXX, para describir la arrogancia del rey de Asiria.

delicias; Sg 5:5) y *mygē* (hijo, deleite; Lc 7:25; 2P 2:13; cf. Ec 2:8).^{27a} Esta condena del lujo, reiterando la de 18:3 y anticipando la de 18:9, subraya inconfundiblemente la fuerte concentración en lo económico de todo este capítulo (cf. 18:11-19).^{27b}

Para demostrar esa vanagloria idolátrica de Babilonia, y siguiendo con la referencia a Isaías 47:7-15, Juan introduce un soliloquio dentro del corazón de Babilonia, como nueva razón para su destrucción: **porque en su corazón se jacta: "Estoy sentada como reina; no soy viuda ni sufriré jamás"** (18:7; *penhax*, "no he de conocer el llanto" B).^{27c} En su vanagloria idolátrica (18:7), Roma está confiada, como una reina sentada en su trono (cf. *OrSib* 5:143; 155-161; 444-445; 8:75-76; Jos *GJ* 5:367.²⁷⁷ En las paredes de una lujosa casa en las ruinas de Eféso, aparece un grafito que reza: "Roma, reina del mundo entero, tu poder nunca terminará" (Kraybill 1996:57). Una parte esencial de la mística y mitología del Imperio romano era su pretensión de eternidad: la *Roma aeterna*. Pero de reina, según la visión profética, pasará a ser viuda. Roma era la ramera que se creía reina pero terminó siendo viuda y dejando a sus hijos huérfanos.

La figura de la viuda era un símbolo común para una ciudad, antes gloriosa y poderosa y que ahora está en ruinas (Is 47:9; 54:4; Lm 1:1; 5:3-4; *OrSib* 5:169; 3:46-48; 11:279-290; *4Esd* 15:49,57). De Roma dice un escrito contemporáneo con el Apocalipsis: "[I]e asentará viuda a la orilla donde el río Tiber te llorará como a su esposa" (*OrSib* 5:169). En la antigüedad, aún más que hoy, la viudez era "el destino más temido" (Kittel IX:441-442). No era bien visto que la viuda se volviera a casar, y a menudo tenía que vivir con la familia de su esposo fallecido (Osborne 2002:642; Aune 1998b:996). Las viudas y los huérfanos eran los miembros más vulnerables de la sociedad, por lo que toda la Biblia concentra su ética, y hasta su concepto de Dios (Dt 10:18; Sal 68:5), en la justicia y el amor hacia ellos (Job 22:8-9; Is 1:17; Sg 1:27). Babilonia, por sus muchas injusticias, pasará de la condición más envidiable de poder y prosperidad a la condición más miserable y precaria de todos los seres humanos.

^{27a} Cf. la denuncia de *Lampros* como lujo en Apocalipsis 15:6; 18:14; 19:8 vs. el verdadero esplendor y riqueza de la nueva creación (22:1,16).

^{27b} Es válido observar aquí que tanto énfasis en lo económico cuadra mucho mejor con el imperio romano que con el reino final del anticristo.

^{27c} Con esta última frase, esta "reina" se olvida de su propia muerte, presumiendo que vivirá para siempre (15 el "problema crono-lógico" que señalamos en el capítulo anterior). Es la muerte la que marca ineludiblemente la finitud de todo proyecto humano.

²⁷⁷ En el pensamiento bíblico, la confianza en las riquezas y el poder, en las armas o en las alianzas internacionales, constituye idolatría (ver "¿Es posible ser idolatra sin darse cuenta?", Tono III 2009 204-221). Por eso, la misma confianza soberbia de Roma era idolatría, aunque del culto al emperador como tal.

Al anunciar de nuevo el castigo de Babilonia, Juan sigue tejiendo este impresionante tapiz de frases proféticas del Antiguo Testamento: **Por eso, en un solo día le sobrevendrán sus plagas: pestilencia, aflicción (*penhox*), llanto y hambre. Será consumida por el fuego, porque poderoso es el Señor Dios que la juzga** (18:8). La frase adverbial "en un solo día" es otra cita de Isaías 47: "De repente, en un solo día" (47:9,11; 48:3).²⁷⁸ Esta otra cita de Isaías 47: "una sola hora", en 18:10,17,19, no debe entenderse expresión, igual que "una sola hora", en 18:10,17,19, no debe entenderse literalmente.²⁷⁹ Significa, simbólicamente, una caída repentina y sorpresiva (Osborne 2002:643; Mounce 1998:329 n.26; Ford 1975:298). Según Jeremías (51:8, "de pronto Babilonia cayó hecho pedazos").²⁸⁰

A Babilonia, que se jactaba de ser inmune al sufrimiento ("no he de conocer el llanto" B), le esperaban grandes plagas, anunciadas ya por la voz del cielo, en 18:4.²⁸¹ Aunque el término *plégé* puede significar "azotes" (Lc 12:48; Hch 16:23), "golpes" (Lc 10:30) o "herida" (Ap 13:3,12,14), en Apocalipsis, aparte del capítulo 13, suele significar "plaga" (9:18,20; 11:6; 15:1,6,8 las copas; 16:9,21; 18:4,8; 21:9; 22:18).²⁸² La referencia al éxodo es típica de todo el libro del Apocalipsis. Las trompetas y las copas son mayormente reinterpretaciones de las plagas del libro de Éxodo, que se celebra con "el cántico de Moisés, siervo de Dios, y del Cordero" (Ap 15:3-4; cf. Ex 15).²⁸³

La destrucción por fuego, que recuerda a 17:16 (cf. Is 47:14) y se vuelve a mencionar en el versículo siguiente, era un elemento frecuente en descripciones de la destrucción de ciudades enemigas. El símbolo venía cargado de muchos recuerdos históricos: la quema de Jerusalén por los babilonios (2R 25:9; Jer 21:10; 32:29; 34:22), la de Roma por Nerón en 64 d. C. y la de Jerusalén por los romanos en 70 d. C. Los oráculos sibilinos describen, con evidente satisfacción, la destrucción de Roma por fuego (*OrSib* 2:15-19;

²⁷⁸ El hebreo para "de repente" en Isaías 47:9, *RaNa!*, puede traducirse con "en un parpadeo" (HBH 921). Los hebreos no tenían ningún término para "minuto" como medida de tiempo.

²⁷⁹ Beale (1999:904, cf. Kener 1993:808) afirma que Babilonia fue capturada en una sola noche. Sea como sea, no sería necesariamente el sentido de estas frases.

²⁸⁰ La palabra *plégé* (HBH 837), "lo repentino, lo sorpresivo", describe frecuentemente invasión o calamidad nacional (Is 47:11; 48:3; Jer 4:20; 6:26; 18:22; 51:8).

²⁸¹ Dos de estos cuatro castigos, *limos* y *thumatos*, aparecen con el cuarto jinele (6:8).

²⁸² En Apocalipsis 13:3, 12,14, *plégé* se refiere a la herida de una de las cabezas de la bestia.

²⁸³ H. Schwarz (BaltSch II:978) suma las "tres plagas" de la sexta trompeta (9:18) a las "siete plagas posteriores" (15:1,6,8) de los capítulos 15 y 16, para dar un total de diez plagas, igual que en Egipto. No es muy probable, pero si posible, dentro de los cánones del estilo apocalíptico.

3:52-62:1 5:158-161).³⁸⁴ En estos oráculos, es también casi obsesiva la idea de la destrucción del mundo entero por fuego caído del cielo.³⁸⁵

Todos los detalles de esta destrucción anunciada en 18:7-8 corresponden a fenómenos naturales, particularmente a las consecuencias típicas de la guerra: hambre, epidemias, fuego, luto y llanto (Aune 1998b:996; Keener 2000:425 n.13; Osborne 2002:643). Los judíos nunca olvidarían la destrucción de Jerusalén, ocurrida dos veces: en 587 a. C. y en 70 d. C. El recuerdo del incendio de Roma por Nerón y de la consecuente masacre de cristianos estaba muy fresco y vivo en la conciencia de judíos y cristianos. Estas consideraciones nos permiten entender estos juicios no mayormente como intervenciones sobrenaturales, sino como procesos históricos, bajo el señorio del único quien puede abrir los sellos (Ap 5:5-7; 6:1). *Mesters y Orofino* (2003:312) sugieren, muy atinadamente, que un simbolismo parecido, en nuestros tiempos, sería el de una catástrofe nuclear.

¿Y cuál es la base de esa esperanza incommovible en el triunfo de la justicia? La respuesta: **Porque poderoso es el Señor Dios que la juzga** (18:8). En esos momentos, soñar con la caída de Babilonia (Roma) y el triunfo del evangelio no sólo era muy atrevido: jera una locura! Sólo la fe en Dios lo puede explicar. Como otros elementos en este capítulo, esta confesión de fe se deriva del oráculo contra Babilonia en *Jeremías* 50-51:

“Castigaré al rey de Babilonia y a su país, como castigué al rey de Asiria [...]”

¡Cumple con todas mis órdenes, afirma el Señor (50:18,21)

Te tendí una trampa, y en ella caíste, antes de que te dieras cuenta. Fuiste sorprendida y apresada, porque te opusiste al Señor”.

El Señor ha abierto su arsenal, y ha sacado las armas de su ira;

el Señor omnipotente, el Todopoderoso, tiene una tarea que cumplir, en el país de los babilonios. (24-25)

³⁸⁴ Según *Oráculos Sibilinos* 2:16-18, Dios destruirá “Roma, la de las siete colinas” por se llena de olor a azufre. *Oráculos Sibilinos* 3:52-62 afirma que caerá del cielo “ignea catarata” y Roma y la tierra grande hasta el mar divino, e incendiará el punto profundo, la propia Babilonia posterior al Apocalipsis, durante el período de persecución.

³⁸⁵ Entre los muchos pasajes, podemos citar *Or-Sib* 2:196-214,285,288; 3:84-86; 4:171-178,224, lo cual prometió no repetir, pero si juzgará por fuego (2:4-5,15-18; cf. 2P 3:5-12; *Charlesworth* 1:323). A la vez, en *Oráculos Sibilinos*, la imagen de fuego del cielo parece corresponder al fenómeno de los relámpagos.

“Estoy contra ti, nación arrogante,”
afirma el Señor, el Señor Todopoderoso [...] (31)

Su redentor es fuerte,

su nombre es el Señor Todopoderoso.

Con vigor defenderá su causa (34) [...]

“¿Quién como yo? ¿Quién me puede desafiar?” (44)

Esta exclamación doxológica de la soberanía de Dios reitera el anuncio de Apocalipsis 17:17, de que los mismos enemigos de Dios terminarán haciendo su voluntad, para destruirse a sí mismos (Osborne 2002:643). A fin de cuentas, sólo Dios es poderoso, no la bestia ni los cuernos aliados con ella. El juicio de Dios sobre “Babilonia, ciudad poderosa” (18:10) es seguro. En su soberanía, Dios hace que la ira de los malos le glorifique a él (Sal 76:10).

c. Tres canciones de protesta (18:9-19)

Llegamos ahora a uno de los pasajes más interesantes y significativos de todo el libro:

⁹ Cuando los reyes de la tierra que cometeron adulterio con ella y compartieron su lujo vean el humo del fuego que la consume, llorarán y se lamentarán por ella.
¹⁰ Aterrorizados al ver semejante castigo, se mantendrán a distancia y gritarán:

¡Ay! ¡Ay de ti, la gran ciudad,
Babilonia, ciudad poderosa,
porque en una sola hora
ha llegado tu juicio!

¹¹ Los comerciantes de la tierra llorarán y harán duelo por ella, porque ya no habrá quien les compre sus mercaderías: ¹² artículos de oro, plata, piedras preciosas y perlas; lino fino, púrpura, telas de seda y escarlata; toda clase de maderas de cedro; los más variados objetos, hechos de marfil, de madera preciosa, de bronce, de hierro y de mármol; ¹³ cargamentos de canela y especias aromáticas; de incienso, mirra y perfumes; de vino y aceite; de harina refinada y trigo; de ganado vacuno y de corderos; de caballos y carruajes; y hasta de seres humanos, vendidos como esclavos.

¹⁴ Y dirán: “Se ha apartado de ti el fruto que con todo el alma codiciabas. Has perdido todas tus cosas sumptuosas y espléndidas, y nunca las recuperarás.” ¹⁵ Los comerciantes que vendían estas mercaderías y se habían enriquecido a costa de ella, se mantendrán a distancia,

aterrorizados al ver semejante castigo. Llorarán y harán lamentación:

¹⁶ ¡Ay! ¡Ay de la gran ciudad,
vestida de lino fino, de púrpura y escarlata,
y adornada con oro, piedras preciosas y perlas,

¹⁷ porque en una sola hora ha quedado destruida toda tu riqueza!

Todos los capitanes de barco, los pasajeros, los marinos y todos los que viven del mar se detendrán a lo lejos. ¹⁸ ¡Al ver el humo del fuego que la consume, exclamarán: "¿Hubo jamás alguna ciudad como esta gran ciudad?" ¹⁹ Harán duelo, llorando y lamentándose a gritos:

"¡Ay! ¡Ay de la gran ciudad,

con cuya opulencia se enriquecieron
todos los dueños de flotas navieras!
¡En una sola hora ha quedado destruida!

²⁰ ¡Alegrate, oh cielo, por lo que le ha sucedido!
¡Alegrese también ustedes,
santos, apóstoles y profetas!,
porque Dios, al juzgarla,
les ha hecho justicia a ustedes."

Este pasaje es un poema en tres estrofas, con extensos comentarios agregados a la segunda. ²⁸⁶ Es una "endecha burlesca", género literario común en el hebreo, conocido con el nombre de *Qin'NaH* (canto fúnebre, endecha, Am 8:10; Koehler-Baum II:1097; cf. verbo *Qin'*, cantar, entonar una endecha). ²⁸⁷

Originalmente, este lamento era para llorar la muerte de un ser querido, pero después, simbólicamente, describía la muerte de una ciudad o de una nación (como en el libro de Lamentaciones). En su desarrollo final, se lo empleaba para anunciar proféticamente, por anticipado, la destrucción de una ciudad o de una nación enemiga. Se llama "endecha burlesca" primero, porque celebra el funeral de quien está gozando de plena salud y abundante prosperidad, y segundo, porque lo hace con un claro tono de hostilidad y

²⁸⁶ La desproporcionada extensión del lamento de los comerciantes (18:11-17) subraya el énfasis en lo económico de este capítulo. Gramaticalmente, 18:9-19 podría considerarse una continuación del discurso de la voz del cielo (18:4), culminando con la exhortación de 18:20, pero estructuralmente, parece más práctico tratar a las tres endechas como un segmento independiente, con la introducción de tres voces nuevas. De hecho, este pasaje puede considerarse el núcleo central de todo el bloque textual.

²⁸⁷ Sobre *Qin'NaH*, ver Botterweck, XIII:17-23; NIDOT IV:866-884. La *Qin'NaH* solía tener tres acentos en la primera mitad y dos en la segunda (Ford 1973:85).

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15) ²⁸⁸

desprejo, con una alegría no disimulada por la supuesta ruina del enemigo. ²⁸⁸

desprejo, con una alegría no disimulada por la supuesta ruina del enemigo. ²⁸⁸ Ningún otro pasaje en el Apocalipsis muestra un paralelismo tan cercano y tan extendido como el de este capítulo con la profecía contra Tiro en Ezequiel 26:1-28:19. ²⁸⁹ Llama la atención que Juan haya aludido tan enfáticamente a esta denuncia contra Tiro, cuando él mismo ha identificado a Roma con Babilonia y abundan oráculos contra esa ciudad. La razón, de nuevo, es la fuerte concentración en lo económico que presenta todo este capítulo. Mientras Babilonia era la mayor superpotencia política y expansionista de su época, Tiro era el gigante marítimo y la superpotencia económica (cf. Is 23, también contra el comercio de Tiro). Apocalipsis 18, igual que Ezequiel 26-28, da una larga lista de las mercancías comercializadas e incluye los lamentos de los mismos tres grupos: reyes, comerciantes y transportistas. ²⁹⁰ Ambos pasajes denuncian el comercio lucrativo de lujos por sí mismo, no sólo como acto corrupto o deshonesto.

La serie de endechas comienza con una referencia al lamento de la clase política del Imperio: Cuando los reyes de la tierra que cometieron adulterio con ella y compartieron su lujo vean el humo del fuego que la consume, llorarán y se lamentarán por ella (18:9). ²⁹¹ En esta poderosa dramatización de dolor participan tres grupos sociales: uno que personifica al poder político (los reyes) y dos que hablan por el poder económico (los comerciantes y los transportistas marítimos). Pero aun a los políticos se los condena, específicamente por el pecado económico de compartir el lujo del Imperio. En la frase estereotipada "reyes de la tierra" oímos ecos de Salmos 2:2 (victoria del Ungido de Dios sobre las naciones) y de las palabras que Ezequiel 27:33 dirige a Tiro: "Con tus muchas riquezas y mercancías, enriquecías a los reyes de la tierra".

En el Imperio romano, lo político y lo económico eran inseparables. Es probable que aquí el término tradicional "reyes" incluya a otros que, sin ostentar títulos reales, habían logrado puestos de poder mediante el éxito económico, el servicio militar o por conexiones clientelistas, en una especie

²⁸⁸ Alan Boesak (1987:87), pastor y teólogo reformado de Sudáfrica, comenta al respecto: "El dragón se vuelve loco cuando celebramos su caída aun cuando estamos sangrando".

²⁸⁹ De esta profecía contra Tiro, Apocalipsis 18 toma contenidos especialmente de Ezequiel 26:1-5-18 y 27:29-36.

²⁹⁰ Es probable que al incluir el lamento de los reyes, Juan estuviera siguiendo el modelo de Ezequiel 26-27, sin preocuparse por aclarar si son o no los mismos que destruyeron a la ramera en 17:16.

²⁹¹ El verbo *klaino* (hacer lamentación) sugiere el llanto fúnebre (Gn 50:1).

de patrocinio imperial.²⁹² Esta clase gobernante de las provincias *compaña* también los lujos del sistema, a costa de los pobres (Caird 1966:225). Y para alcanzar esos privilegios, necesitaban en todo momento el visto bueno de Roma. Por eso, su poder político y sus privilegios económicos dependían del Imperio, cuya caída los dejaba abandonados.²⁹³ Ya cayó todo el sistema en el que se apoyaban sus vidas. La caída de Roma fue también su propia caída.

De acuerdo con el texto y el contexto (14:8; 17:2,4; 18:3; cf. Ez 27:33), queda evidente que la fomicación de estos reyes con Roma era sobre todo de carácter económico ("compartieron sus lujos", 18:9). Algunos comentaristas (Arens y Mateos 2000:346; Osborne 2002:645) sugieren que en toda esta exposición, Juan está pensando en los nicolaítas, como si la voz que llora fuera la de ellos. Por no haber salido de la Babilonia (18:4), y por beneficiarse de los negocios del Imperio, ellos participaban de su corrupción.²⁹⁴ Según Bauckham (1993a:376), Juan aquí "pone una trampa hermenéutica" a los cristianos cómplices del Imperio, para que se sorprendan al ver, en estos lamentos y llantos, su propio compromiso con el Imperio y el juicio de Dios contra ellos también.

Estos reyes llorarán y gritarán cuando "vean el humo del fuego" del incendio de Roma (18:9,18). Con una hábil técnica literaria, Juan nos permite ver la quema de Roma desde afuera (cf. 18:18), con los ojos de sus aliados políticos, y sentir el pánico que ellos sentirían (cf. Ez 26:18). La imagen del holocausto, además de anticipar el incendio de la ciudad siglos después, sin duda evocaría recuerdos muy vividos de incendios del pasado, tanto para gentiles como para judíos. Nadie podría haber olvidado la enorme configuración de Roma, en tiempos de Nerón (64 d. C.; Tácito, *Anales* 15:38-44) y la subsecuente masacre de cristianos. Roma fue incendiada y saqueada de nuevo, en diciembre del año 68, durante el conflicto entre las tropas de Vitelio y Vespasiano. Y ningún judío ni ningún judeo-cristiano podría olvidar la quema del templo y de la ciudad de Jerusalén por los romanos, en 70 d. C. (Jos *GD* 6:165-167).²⁹⁵ Todos estos eventos recientes dieron una tremenda fuerza emocional a los lamentos de los aliados de Roma.

²⁹² Según Rostovtzeff, "[e]xistía en las ciudades una élite de magnates ricos, de gran influencia que por servilismo y soborno, y por escoger astutamente sus amigos y protectores, lograba retener y aumentar sus fortunas" (Rostovtzeff 1973, citado del inglés por Kraybill 1996:59).

²⁹³ En esa situación, la caída del Imperio animaría a opositores y subversivos, dentro de sus propios territorios.

²⁹⁴ Kraybill (1996:16) muestra que en Asia Menor había cristianos prósperos, activos en la vida económica de la provincia y del Imperio.

²⁹⁵ En este lamento se oyen también ecos de la quema de Sodoma (Gn 19:28) y de la profecía contra Edom (Is 34:9-10). Una frase similar aparece en *Oráculos Sibílicos* 14:208: "Ay a ti, ciudad quemada por fuego, poderosa Roma".

Después de presentar al primer grupo personificado –las autoridades políticas–, Juan procede a citarnos su grito al contemplar, horrorizados, la destrucción de la ciudad que les había provisto tanto lujo:

**Aterrorizados al ver semejante castigo,
se mantendrán a distancia y gritarán:
"¡Ay! ¡Ay de ti, la gran ciudad,
Babilonia, ciudad poderosa,
porque en una sola hora ha llegado tu juicio!"** (18:10)²⁹⁶

De los tres grupos de este pasaje, Juan nos dice que "se mantendrán a distancia". Es muy posible que Juan visualizara a los tres grupos observando el humo desde Ostia, la puerta de la ciudad de Roma.²⁹⁷ Era común la práctica literaria de describir algo desde afuera, por medio de las reacciones de otros observadores. Jeremías, en su profecía del juicio contra Israel, dice: "Todo el que pase por el meneará atónito la cabeza" (18:16; cf. 19:8; 49:17; 50:13; Lm 2:15; Ez 5:14-15; 26:15-16; 36:34). Además de su horror y miedo ante el suceso, esta frase expresa "su intento de distanciarse de un juicio que ellos también merecen" (Aune 1998b:997; cf. Kittel IV:373). Los nicolaítas, que no habían querido salir del sistema y alejarse de Roma cuando esta les ofrecía prosperidad, ahora están, sin duda, entre los que desde lejos buscan distanciarse de ella en la hora de su castigo.

Los gritos de lamento de los tres grupos, en esta endecha burlesca en tres estrofas, tienen un notable paralelismo. Cada lamento comienza con un doble "¡Ay!" y termina con una referencia a la destrucción de Roma "en una sola hora" (18:10,16,19).²⁹⁸ Pero cada grupo lamenta lo que afecta a sus propios intereses. Los reyes lloran la caída de "la ciudad la grande, Babilonia la ciudad la poderosa" (18:10).²⁹⁹ Esa ciudad y su sistema económico-político eran, como hemos visto, la fuente del poder de este grupo, que ahora la pierde. Los comerciantes, en cambio, lloran la pérdida de tanta riqueza, del mercado donde se enriquecían, vendiéndole lujos (18:16-17). En un lamento parecido, los transportistas marítimos lloran el colapso económico del comercio de "todos los dueños de flotas navieras" (18:19). Ninguno de ellos llora por la misma Babilonia o por sus habitantes; sólo saben lamentarse por sus propios

²⁹⁶ Este pasaje recoge frases de oráculos anteriores: "la gran ciudad" (16:19, y "Dios se acordó"); cf. "un solo día", 18:8, con "una sola hora" en 18:10,17,19.

²⁹⁷ Van Daelen (1986:144) observa que este detalle específico, de observar "desde lejos", cuadra perfectamente con la quema de Roma, pero no con el fin del mundo. Cf. Caird 1966:226.

²⁹⁸ Cada estrofa incluye también el título, "la gran ciudad".

²⁹⁹ Repetición enfática del artículo: *hē polis hē megalē, Babulōn hē polis hē isīura*.

intereses egoístas. Los amantes de la ramera nunca la amaron a ella, sino sólo los placeres que ella les ofrecía.

La exclamación, "¡Ay, Ay!" tuvo su origen como grito de dolor y desesperación en los funerales (TDOT III:359, 360-364; Stuart y (1985:159).³⁰⁰ Sobel (TDOT III:363-364) observa que "si *Hōy* [Ay] remite al grito de lamentación por los muertos, entonces gritar "*Hōy*" es una predicción de muerte, una proclamación del juicio de Yahvéh", y como tal, una sententia de muerte. En el Antiguo Testamento, se aplicaba contra naciones (Nm 21:29; Moab: Is 47-8, filisteos: Is 3:9-11, Judá y Jerusalén), pero especialmente contra los que practicaban la injusticia (Is 5:8-23; 10:1-2; Jer 22:13-16; Mt 2:1-2; Hab 2:6-19) y la violencia (Ez 24:6,9; Nah 3:1). Jesús lanza ayes contra ciudades (Mt 11:21-24) e individuos (Mt 26:24, Judas), con especial vehemencia contra los escribas y fariseos (Mt 23:13-29).³⁰¹ Para destacar el mensaje de justicia social en la proclamación de Jesús, Lucas contrapone a cada bienaventuranza un "ay" contra los ricos y poderosos (6:24-25; cf. Is 3:9-11; Ec 10:16-18; Tob 13:12-14).

Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, los ayes tendían a agruparse en series (TDOT III:363; BalzSch II:622). La repetición sonora del "Ay" (*Hōy, ouai*), con toda la onomatopeya de la muerte, producía un fuerte impacto sicológico. Isaías denuncia a los explotadores en Israel con seis ayes (5:8,11,18,20,21,22) y a los impíos con cuatro (45:9-10). En respuesta a las quejas de Habacuc, Dios pronuncia seis ayes (Hab 2:6,9,12,15(2),19 texto hebreo; cf. Am 5:16,18; 6:2 LXX). Aún más enfáticamente, Jesús lanza siete ayes contra los escribas y fariseos, en un solo pasaje (Mt 23:13-16,23,25,27,29; cf. seis en Lc 11:42-44,46,47,52). En Lucas 6:24-26, son cuatro los ayes opuestos a las bienaventuranzas. Jesús juzgó a Corazin y Betsaida con dos ayes (Lc 10:13; Mt 11:21).

Otra técnica oratoria utilizada para subrayar el impacto trágico de esta expresión era la de duplicarla (Am 5:16 RVR, "¡Ay! ¡Ay!" o aun triplicarla, como en Apocalipsis 8:13 ("¡Ay! ¡Ay! ¡Ay!"). Esas versiones aumentadas corresponden con mucho realismo a los gemidos de los afligidos. Interesantemente, Apocalipsis 18 aprovecha ambos métodos retóricos, con un "¡Ay!" duplicado, reproducido en una serie de tres lamentos. Sobre todo

³⁰⁰ Sobre "Ay", ver TDOT III:359-364; BalzSch II:622-624; NIDNTT IV:1051-1054. El verbo *klāyō* (lamentar, Gn 50:1 LXX), como también el género literario del *Qāṣṣāḥ* (candela burlesca) en sí, provienen de los funerales. La muerte marca al Imperio de principio a fin es el Imperio de la muerte, contra la vida.

³⁰¹ En los Evangelios, el "ay" a veces expresa la amenaza de quedar excluidos del Reino de Dios y opuestos al juicio divino. En algunos pasajes, sugiere lástima o compasión (Mt 23:37-38, 24:19). El "ay" de I Corintios 9:16 expresa la urgencia y la pasión de Pablo por proclamar el evangelio.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15) 107

leído en voz alta, en español o en griego, el impacto de la repetición del "¡Ay!" y de "en una sola hora" es demoleedor e irresistible.

Es notable el contraste entre "la gran ciudad, Babilonia, ciudad poderosa" y el "¡Ay! ¡Ay!" de los reyes (18:10).³⁰² Esta inversión total y abrupta de la situación de Roma produce los mismos efectos desastrosos en su situación personal. En una hora, como si se tratara de una repentina bancarrota, un colapso del mercado de valores o (como lo fue) un gran incendio, ellos, igual que Roma, perdieron todo. La frase "en una hora" no tenía intención literal, sino la de expresar lo inesperado, súbito y total de la destrucción.³⁰³

Juan comienza la segunda estrofa de su canción de protesta presentándonos a un nuevo grupo de actores. Los comerciantes de la tierra llorarán y harán duelo por ella, porque ya no habrá quien les compre sus mercaderías (18:11). Esta endecha, pronunciada por la voz del comercio internacional (18:11-17), sigue a su modelo, Ezequiel 26:1-28:19, con una cerámica instilada para Juan, quien normalmente modificaba sus fuentes mucho más. Por eso, esta referencia intertextual es muy decisiva para la interpretación del pasaje, y es tanto o más pertinente que las muchas alusiones en Apocalipsis a Daniel.

En Ezequiel, el oráculo contra Tiro tiene cuatro partes simétricas: profecía contra Tiro (Ez 26:1-21), endecha por Tiro (27:1-36), profecía contra el rey de Tiro (28:1-10) y endecha por el rey de Tiro (28:11-19).³⁰⁴ Ezequiel menciona los mismos tres grupos (reyes, comerciantes y marineros) e, igual que Juan en Apocalipsis 18, ofrece una lista muy larga de productos comerciales, aunque organizada de manera distinta. Ezequiel denuncia, con la misma fuerza que Juan a Roma, el lujo de Tiro (Ez 26:2,12; 27:25,27,33, "la abundancia de tu comercio" RVR).³⁰⁵ anuncia el fin de la música en la ciudad (26:13; cf. Ap 18:22) y describe la tragedia por medio

³⁰² El énfasis en la grandeza y el poder de Roma corresponde al interés egoísta de los reyes y demás gobernantes.

³⁰³ Los diez cuernos tuvieron autoridad por una sola hora (Ap 17:12). La referencia puede ser un contraste con el sitio de Tiro (13 años), presente en las referencias de Apocalipsis 18 a Ezequiel 26-27, o con el asalto contra Jerusalén (66-70 d. C.). Josefo se refiere a varios eventos militares "en una hora" (GJ 2:457; 3:227-228) e interpreta la coincidencia cronológica de dos masacres en la misma hora como señal de la providencia divina.

³⁰⁴ Hay paralelos más remotos con la denuncia de Tiro y Sidón en Isaías 23, que se concentra en la destrucción de sus puertos (Is 23:1,10), menciona su prosperidad económica (23:2) y su influencia política (23:8), y nombra los productos de su comercio y los países con los que comerciaba (23:3-6). En varios versículos también describe la ruina de Tiro, a través de las impresiones de sus vecinos.

³⁰⁵ Ezequiel 27:33: "Con tus muchas riquezas y mercancias, enriquecías a los reyes de la tierra".

de las reacciones de participantes y observadores (Ez 26:15-18).³⁰⁶ Lo más interesante y significativo es la profecía contra el rey de Tiro, en Ezequiel 28, que describe al rey de Tiro como satánico, precisamente por su comercio (28:15-16, 18, "la abundancia de tu comercio").³⁰⁷ Este pasaje, con paralelos en la literatura de Ras Shanra, no describe la caída de Satanás, como se suele interpretar equivocadamente, sino lo diabólico del comercio explotador de Tiro. Como vimos en el capítulo 13 del Apocalipsis, Juan comparte esa misma demonología del imperialismo.

Hemos visto, en numerosos pasajes, que Juan se preocupaba muy seriamente por la vida económica en Asia Menor y en todo el Imperio.³⁰⁸ Para cumplir la orden de profetizar sobre naciones y reyes, recibida del ángel (Ap 10:11), Juan tenía forzosamente que hablar sobre la economía del Imperio romano, especialmente de su comercio y su lujo.³⁰⁹ A comienzos del Imperio, Roma logró controlar la piratería en el Mediterráneo, lo que dio inicio al período más largo de prosperidad en la historia antigua. Esa seguridad, junto con un eficiente sistema bancario y una moneda muy estable, produjo un vigoroso tráfico de productos de lujo, importados de todo el mundo conocido. En tiempos de Juan, una flota de 120 naves llevaba un tráfico muy intenso con la India y la China, en el que Roma importaba perfumes, gemas, marfil, perlas y seda, y exportaba lino, corales, vidrios y metales, entre otros productos (IntpDice IV:105). Esta bonanza comercial produjo, naturalmente, una inmensa riqueza en Roma y en las aristocracias de las provincias, con el correspondiente empobrecimiento de los sectores marginados.

Desde sus humildes inicios como una pequeña aldea sobre el río Tíber, Roma expandió su poder y alcanzó una hegemonía sin precedentes, por dos medios: su ejército y su comercio. Se dice, con mucha razón, que Roma conquistó al mundo tanto por sus comerciantes como por sus legionarios

³⁰⁶ Parecido a Apocalipsis 18:19, Ezequiel 27:30 menciona también que los comerciantes se echarán ceniza en la cabeza.

³⁰⁷ El verbo *Rakáal* significa "andar por muchas partes", por chismes o por negocios, o "andar negociando" (HDB 940; SchDicc 705). RVR le da a 28:18 un giro especial, con "la iniquidad de tus contrataciones" (28:5,16,18). Parece que la subiduría de Tiro (27:8; 28:3-7,12,17) consistía en su sagacidad para negociar tratados comerciales muy favorables. Podríamos pensar en los tratados de libre comercio hoy día, cuando favorecen al imperio y a los ricos, a expensas de los pobres.

³⁰⁸ Ver los comentarios sobre 6:5-6; 8:9; 17:4; 18:3,7,9,11,14,23. Sobre la economía del Imperio romano, véase Stam, "El Apocalipsis y el Imperio romano" (1978:359; 2005:323-357, con amplia bibliografía); "El Apocalipsis en su contexto histórico", *juanstam.com*, 29 de enero de 2009; Kraybill 1996, especialmente págs. 57-141; Bauckham 1993a:350-371; Aune 1998b:978-982.

³⁰⁹ El simbolismo de las siete cabezas y los diez cuernos es un claro cumplimiento de ese mandato de profetizar sobre reyes, y con la denuncia de la bestia (Roma) y sus aliados, Juan profetiza contra naciones.

(Osborne 2002:637). Fue sobre todo por medio del comercio que Roma embriagaba a las naciones y las hacía fornicar con ella. El Imperio romano fue el primero de la antigüedad en lograr un mercado verdaderamente internacional, que abarcaba todo el mundo de su época, desde la China, en el oriente, hasta las costas británicas al occidente. En Ostia, el puerto construido por el emperador Claudio, había una plaza grande con elegantes columnas, donde las compañías mercantiles (llamadas *navicularii*) mantenían sus oficinas y negociaban sus compras y ventas (Caird 1966:226; Keener 2000:428).

Un dato curioso pero revelador es la existencia en la Roma actual de un monte artificial llamado "Monte Testaccio" (Monte de los tajos). Este monte, que cubre un área de 20.000 metros cuadrados y alcanza una altura de 40 metros, se compone de fragmentos de unos 26 millones de ánforas rotas. En los fragmentos hay inscripciones con nombres de empresas, precios, impuestos, fechas y otros datos. Las inscripciones indican que casi todas esas ánforas traían aceite, y casi todo de un solo lugar, Bética (Andalucía). Son un indicio claro de las impresionantes dimensiones del comercio romano y de su excelente organización, desde el primer siglo d. C. hasta el tercero (Kraybill 1966:65; Wikipedia). Bien dijo Elio Aristides (129-185 d. C.) que lo que no se conseguía en Roma, era porque no existía y nunca había existido (Or. 26.11-13; cita completa en Aune 1998b:980).³¹⁰

El resultado de este dominio del comercio mundial fue una exagerada concentración de riqueza en la ciudad capital y una cultura de opulencia y extravagancia. Una pasión especial era el afán de poseer perlas lujosas, pero también de disolverlas en vinagre y beberlas, por el único placer de gastar fortunas en un solo trago (Barclay II:178). Plinio cuenta acerca de comidas en las que era un orgullo servir un primer plato de la India, y los siguientes de Egipto, Cirene, Creta y otros países (*ibid.* 176). Séneca, en *Quid mercaturis*, denunció los efectos nocivos de estos lujos: "¿Qué necesidad hay del comercio? ¿Por qué lanzan sus barcos al agua? ¿Por qué amontonan riquezas sobre riquezas?" (Kraybill 1996:67). En otro escrito, Séneca protesta ante el descontrolado apetito de los romanos por delicadezas exquisitas; pregunta, irónicamente, si la naturaleza les ha dado a los romanos estómagos

³¹⁰ Las mercancías llegan de todas las tierras y los mares, todo lo que genera cualquier sazón y produce cualquier país; los productos de los ríos y lagos, las artes de los griegos y de los bárbaros, para que, si alguien quiere ver todas estas cosas, o tendrá que visitar todo el mundo habiendo o ir a Roma [...] Roma es como un mercado del mundo entero" (Barclay 1996:176, trad. de Alberto Araujo). Elio Aristides se jacta de que los pueblos deben de estar quedando sin nada, y que para comprar sus propios productos tienen que venir a Roma. La cita capta la más pura esencia del imperialismo explotador. (El pasaje se identifica también como Elogio de Roma 200-201.)

tan insaciables que "exceden a los animales más enormes y voraces" (*Epist. Mor.* 60:3) y critica esta actitud como "una exhibición demasiado conspicua y ostentosa del botín con que han expoliado a las naciones conquistadas" (*Epist. Mor.* 87:41; Kraybill 1996:68).

A la cabeza de esta lujuria iban los mismos emperadores. Calígula gastó en un solo día el valor de las rentas de tres provincias del Imperio (Barclay II:177). Para uno de sus banquetes, Nerón trajo rosas de Egipto por un costo equivalente a \$100.000 (*ibid.*; Mounce 1998:332). Además de vestirse lujosamente, Nerón nunca se ponía la misma ropa dos veces y nunca viajaba con una comitiva de menos de mil carrozas, con mulas herradas con plata (Suetonio; Barclay II:177). Los gustos culinarios eran exagerados. Además de beber "jugo de perlas", buscaban los ingredientes más increíblemente exóticos para sus menús. El efímero Vitelio, que fue emperador durante menos de un año, servía banquetes cuyo plato principal era una mezcla de bligado de lucio, sesos de faisán y pavo real, lengua de flamenco, y leche de lampreas (Barclay II:177). Otros de sus platos favoritos eran los sesos de pavo real y la lengua deruiseñor (Mounce 1998:332; Keener 2000:426). En menos de un año, Vitelio logró gastar el equivalente de \$20.000.000 del erario público, mayormente en comida. Semejante glotonería era tanto más pecaminosa, cuando en otras partes del Imperio los obreros pasaban hambre (ver, por ejemplo, la exposición de 6:5-6) y en la ciudad capital, muchos miles de pobres sobrevivían sólo por las periódicas distribuciones de grano egipcio.

Esta situación afectaba a las provincias, y especialmente a Asia Menor, de varias maneras. La priorización de la agroexportación fomentaba la latifundización necesaria para la producción en grandes cantidades, especialmente de ganado, uvas y olivas. Junio Columela (I d. C.), en su *De Re Rustica* (65), menciona latifundios tan grandes que sus dueños no podían andar todos sus linderos a caballo, o de un tamaño mayor al de algunas naciones (Durant 1944:319). La agroexportación, a su vez, resultó en escasez de trigo para el mercado local, de modo que este producto tenía que ser importado de Egipto y el Mar Negro (Kraybill 1996:66-67). También llevó a que las provincias fueran más dependientes del Imperio, y este, a su vez, más dependiente de su explotación de las provincias, para mantener sus lujos.³¹¹

Pero hubo otro resultado que tuvo mucho que ver con el Apocalipsis en su polémica contra los que colaboraban con el Imperio.³¹² Los comerciantes

³¹¹ Según Plinio el Mayor (*Nat. hist.* 33:1-48), "[f]ue la conquista de Asia que primero introdujo el lujo a Italia" (Kraybill 1996:68).

³¹² Beale (1999:910) también afirma que "un grupo significativo aun en las iglesias de Asia Menor se sentían atraídos a la cooperación con el idólatra sistema de comercio. El capítulo

eran mayormente ciudadanos de las ciudades exportadoras y generalmente estaban aliados con empresarios italianos. Por otra parte, para los cristianos de las provincias, el comercio era la única vía viable de movilidad social ascendente, ya que por varias razones, la carrera militar era inaceptable. Kraybill ha argumentado, en forma muy extensa y convincente (1996:16-22, 87-93, 101), que era muy probable que entre los cristianos de Asia Menor hubiera comerciantes, marineros y exportadores o, por lo menos, obreros de los muelles.³¹³ Todo eso implicaba siempre alguna forma de componenda con el culto al emperador, al que Juan estaba radicalmente opuesto, lo cual explica la razón de su fuerte polémica contra dicho comercio. Y aun el simple hecho de haberlo mencionado en su libro apocalíptico, "Apocalipsis 18", afirma Kraybill, "es más que un poema sobre la caída de un enemigo; es una afirmación para los cristianos a romper todos sus nexos económicos con un imperio que se ha vendido a la injusticia, la idolatría y la avaricia" (1996:18).

Entendido así, estos gemidos de los comerciantes y transportistas son un capítulo más en la polémica contra los nicolaitas. Los cristianos cómplices con el Imperio, que habían compartido sus beneficios, ahora comparten su castigo y su ruina (Keener 2000:427).

Siempre consecuente con su profunda preocupación en torno a lo económico, Juan ahora se toma la molestia de incorporar en su texto una lista muy larga de productos, mayormente de lujo, del comercio imperial: artículos de oro, plata, piedras preciosas y perlas; lino fino, púrpura, telas de seda y escarlata; toda clase de maderas de cedro; los más variados objetos, hechos de marfil, de madera preciosa, de bronce, de hierro y de mármol; cargamentos de canela y especias aromáticas; de incienso, mirra y perfumes; de vino y aceite; de harina refinada y trigo; de ganado

clama por ser entendido a la luz de los problemas de las iglesias en los capítulos 2-3."

³¹³ A Kraybill y Bauckham les llama la atención que, para celebrar la destrucción de Roma, Juan toma la perspectiva de los aliados de Roma y no la suya y la de los fieles. En esto, Bauckham ve la habilidad "trampa hermenéutica" (1993a:376-377) que ya hemos mencionado, para hacer que los cristianos infieles se reconocieran, de repente, como los verdaderos sujetos del lamento. Kraybill muestra que, de hecho, había ricos y comerciantes dentro de las comunidades, como podemos ver en las fuertes tensiones sociales que reflejan las epístolas a Corinto (1 Co 11:20-22) y la de Santiago (1:9, 2:1-9, 4:13-5:6). Cuando los ricos anuncian "fiernos a tal o cual ciudad", pasaremos allí un año, haremos negocios y ganaremos dinero" (4:13, *emporousometha kai kerdesomen*), parece obvio que los cristianos eran comerciantes, y para eso tenían que contemporizar con el Imperio y el culto al emperador. El párrafo siguiente de Santiago habla de dueños de fincas y patrones que empleaban obreros (5:1-5). Lidia, primera convertida del continente europeo, era empresaria y contaba con buenos recursos (Hch 16:14). De forma parecida, Priscila y Aquila tenían su negocio de tiendas, su propia casa y recursos para viajar (Hch 18:2-26; Ro 16:3-5) y a Febe de Cencrea se la llama "benefactora" (*prostatis*, patrona, Danker 718).

vacuno y de corderos; de caballos y carruajes; y hasta de seres humanos, vendidos como esclavos (18:12-13).³¹⁴

En la inserción de esta lista, Juan sigue el ejemplo de la denuncia de Ezequiel contra Tiro (Ez 26:1-28:19), pero con algunas diferencias.³¹⁵ Mientras la lista de Ezequiel está organizada según los países de origen de las importaciones, la del Apocalipsis está organizada por producto, sin mencionar los exportadores. Ezequiel incluye en la lista muchas clases de mano de obra –hasta constructores de naves, remeros y pilotos–, según su país de origen. En Apocalipsis, los marineros vienen aparte, como emisores del tercer lamento. La lista de Apocalipsis está estructurada un poco más sistemáticamente, en seis categorías: piedras preciosas y metales, telas lujosas, materiales costosos de construcción y decorado, especias y perfumes, alimentos, animales y esclavos. En resumen, Ezequiel 27 da una lista de exportadores, mostrando la influencia internacional de Tiro, y Apocalipsis 18 da un catálogo de importaciones, denunciando el consumismo de Roma.³¹⁶ La lectura en voz alta de dicho catálogo, estructurado lógicamente y psicológicamente, produce cierto efecto hipnótico de protesta contra tanta injusticia y desigualdad, que justifica precisamente la destrucción de Roma.

La lista, además de larga, tiene sus problemas: no es siempre segura la identidad de cada producto ni el país del cual se lo importaba. Para ayudarnos con esta lista, Keener (1993:809) reclasifica los productos según su probable país de origen: de África del Norte llegaban oro, marfil y madera aromática; de la India, piedras preciosas y perlas; de Fenicia, la púrpura; de la China, seda y canela; de Arabia, especias; de las guerras y conquististas, los esclavos. Pueden agregarse trigo de Egipto, y aceite y vino de Asia Menor y España.³¹⁷ Podría verse como simbólico que la lista comienza con oro y termina con esclavos, nombrados estos aun después del ganado. ¿Habrá sido este un mensaje sutil de Juan sobre el materialismo de Roma? Efectivamente,

³¹⁴ Cuando el NT inserta una larga lista aparentemente superflua, como también la lista de pueblos en Hechos 2:9-11, sirve para subrayar el tema bajo consideración.

³¹⁵ Una diferencia muy dramática es que Ezequiel describe la destrucción de Tiro como el naufragio de un barco, mientras en Apocalipsis 18, la de Roma es por incendio.

³¹⁶ Bauckham (1993a:366) señala la omisión del más abusivo de los lujos –las comidas exóticas condenadas por Petronio, Juvenal, Séneca y Plinio– y observa que la lista no menciona productos específicos, sino categorías de importaciones. Dicha omisión parecería sugerir que Juan denuncia aquí no sólo los lujos más ofensivos, sino el comercio mercantilista como tal.

³¹⁷ Durant (1944:328-329) da un catálogo aún más extenso y detallado de las importaciones de Roma, también según su lugar de origen. Otras listas aparecen en Ez 16:9-13; cf. Is 23:3-7, Zb 4:2-3. Sobre una lista similar en Plinio (*Nat. Hist.* 37:204), de los objetos más costosos que importaba Roma, ver Aune (1998b:981, con cita de la fuente). De los 28 productos que menciona Plinio, 13 aparecen en Apocalipsis 18. Hay otras listas en Stacio *Silvae* 5.1.66-61:20-216, Marcial 9.59 y Dío Crisostomo, *Or.* 13.34 (Aune 1998b:981-982).

cundo el oro y la plata van en primer lugar, el ser humano termina en último lugar y se lo esclaviza (Arens y Mateos 2000:348). Según Allan Boesak, de Sudáfrica (1987:120), los esclavos ocupan el último lugar, donde no importan los seres humanos; pero Juan corrige este error, al aclarar que son "almas humanas" (18:13).³¹⁸

Muchos comentaristas han observado que la lista de Apocalipsis 18 corresponde fielmente al comercio que realizaba el Imperio romano en los tiempos de Juan (Bauckham 1993a:351,366; Beale 1999:909; Osborne 2002:647; Ladd 1978:213).³¹⁹ Las diferencias entre Ezequiel 26-28 y Apocalipsis 18 se explican más lógicamente por el hecho de que la lista de Ezequiel corresponde a su contexto (Tiro, VI a. C.) y la de Apocalipsis, a fines del primer siglo d. C. (Keener 2000:430). Además, el más ligero análisis deja en evidencia que tampoco puede ser una lista del comercio de lujo del siglo XXI (automóviles Mercedes Benz, relojes Rolex, grandes televisores y microondas, refrigeradores y congeladores, ¡y mucho *whisky* para llenarlos!). Mucho menos aún puede espiritualizarse toda la lista, para darle un significado simbólico a cada una de estas mercancías.

Estos hechos hacen de esta lista una clave hermenéutica indispensable para la interpretación no sólo de este capítulo, sino de todo el libro del Apocalipsis. Aquí estamos casi al final del libro, después de la destrucción de la ramera (17:16) y la gran Babilonia (cap. 18), y Juan sigue pensando en la realidad del Imperio romano. Este pasaje tan contextualizado y comercial, sobre el final del libro, muestra que ni Juan era un futurista, ni todo el libro, después de 4:1, tiene que ver con cosas aún futuras para nosotros. Es cierto que en otros pasajes anteriores, como 11:15-19 o 14:1-5, Juan se refiere a las cosas finales, pero cuando habla del futuro, lo hace siempre como pastor, en función de las necesidades de sus congregaciones. Como pastor que era, Juan nunca se olvida de su contexto histórico.

Habiendo concluido su larga lista de mercancías, Juan vuelve a la narración interrumpida por el recital de ese catálogo: Y dirán: "Se ha apartado de ti el fruto que con toda el alma codiciabas. Has perdido todas

³¹⁸ Richard (1994:168) observa que esta lista, aparentemente de índole económica, refleja una escala de valores en lo ético: cuando el oro constituye el máximo valor, el último será el ser humano. Según Pikaza (1999:213), "Roma es mercado que empieza en oro y acaba en esclavos. Todo se vende y se compra".

³¹⁹ Es muy probable que esta lista se base en las observaciones del propio Juan en los muelles de Éfeso. Según Zabezhicky (en Koester 1994:212), "[e]s difícil imaginar un cargamento que no se transportara desde o hacia Éfeso [...] La lista de productos en Ap 18:12-14 bien puede referirse al cargamento de lujos que Juan habría visto comprar y vender, cargar y descargar en dicho lugar".

tus cosas suntuosas y espléndidas, y nunca las recuperarás (18:14).³⁰ Es difícil determinar quién pronuncia estas palabras. Podrían ser los mismos comerciantes de 18:11, dirigiéndose en segunda persona singular a Roma, para lamentar su ruina, o podría ser la voz del cielo antes mencionada (18:4) o la voz de Juan. En vez del tiempo futuro, en tercera persona plural, de los verbos en 18:11 y 18:15, se emplea ahora el tiempo pasado, segunda persona singular ("codiciabas [...] has perdido"). Estos datos sugieren la independencia de este pasaje con respecto a lo anterior y lo posterior. Si la narración básica ocurre en 14:11 y 14:15, el lamento de los comerciantes se amplía por medio de dos parentesis: la lista de mercancías y este breve oráculo de juicio.

Este oráculo contra Roma describe la ostentosa opulencia de Roma, con tres palabras: "frutos" (*opôra*),³¹ "cosas suntuosas" (*lipara*) y "cosas espléndidas" (*lamprou*). Ya hemos hablado de estas extravagancias abusivas que se daban, por ejemplo, en los banquetes de los emperadores, pero también en la aristocracia en general. Estrictamente, el término *opôra* se refería al tiempo que comenzaba con el surgir de la estrella Sirio en julio, o sea, verano tardío e inicios del otoño; después se empleó con referencia a las frutas de esa época (Danker 718; M&M 454). Estas "frutas del otoño" (Bí: NBE) se consideraban las más deliciosas (DHH, "ricas frutas"; Jer 40:10,12; Aune 1998b:1003).

El siguiente término, *liparos*, ocurre sólo aquí en el Nuevo Testamento. Su significado original era "aceitoso, mantecoso" (Danker 597), y se relaciona con el verbo *lipainô* (ungir; Sal 23:5) y el sustantivo *lipasma* (que engorda; Hab 1:16; cf. Dt 32:15; grosuras, Neh 8:10). Llegó a significar "brillante, luminoso", y después "lujoso, costoso o pingüe" (Is 30:23 LXX; Or-Sib 7:18). El tercer adjetivo, *lampros*, se relaciona con el sustantivo *lamprotês* (brillo, esplendor) y el adverbio *lamprôs* (suntuosamente, espléndidamente; Danker 585; BalzSch II:13; cf. el verbo *lampô*, "brillar" y *lampas*, "lámpara").³² El término *lampros* ocurre con relativa frecuencia en el Nuevo Testamento. En Apocalipsis, describe la vestidura de los ángeles en 15:6 y de la novia

³⁰ El texto griego no incluye "Y dirán", frase que la NVI añade, para mayor claridad. Aune (1998b:984,1003) señala que este pequeño oráculo no es introducido por ningún verbo de decir como era típico para marcar una nueva sección o nuevos sujetos (cf. 18:10,16,19,21). Sugiere también una inclusión entre "llorarán y harán duelo" en 18:11 y la misma frase en 18:15. Para Osborne (2002:650), la ausencia de la fórmula introductoria aumenta el efecto retórico. La expresión *epithumia tês psûchês* (deseo de tu alma) es una expresión común para "desear intensamente" (Dt 12:15,20-21; 14:26; Sal 21:2; cf. Aune 1998b:1003).

³¹ El texto griego reza *hê opôra sou tês epithumias tês psûchês* (el fruto tuyo del deseo de tu alma).

³² Spîka dedica un extenso artículo a este grupo semántico (1996 II:364-368).

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

19:8, de las resplandecientes aguas del río de vida en 22:1 del Cordeiro en 19:8, de las resplandecientes aguas del río de vida en 22:1 y del lucero de la mañana en 22:16. Fuera del Apocalipsis, siempre se refiere a lo lujoso: de las vestiduras de Herodes (Lc 23:11; Hch 10:30), de las comidas suntuosas del rico (Lc 16:19; adverbio) y de la ropa espléndida del rico (Sig 2:2,3).

Para Bauckham (1993a:368), *lipara* aquí describe la opulencia indulgente y desenfrenada de Roma, y *lamprou*, la exhibición ostentosa de su opulencia. Osborne (2002:651) sugiere que *lipara* subraya lo costoso de esos lujos extravagantes y *lamprou* expresa su brillo, que apela a los sentidos de percepción.³³ En cualquier caso, Juan logra una hermosa asonancia con estos dos vocablos que comienzan con la letra *lambda* y son muy parecidos (Aune 1998b:1003; Beale 1999:910-911; Bauckham 1993a:368). Puede ser por esta razón que haya empleado el poco conocido adjetivo sustantivado, *lipara*: para lograr esta asonancia, y no para marcar alguna distinción conceptual entre los dos términos.

En toda esta descripción de Roma, no hay nada de exageración. Durante siglos, el comercio imperial alimentó los gustos y la gula de los romanos. Como comenta Durant (1944:328), "las delicias de la mitad del planeta llegaban para satisfacer el paladar, vestir el cuerpo y adornar las casas de la élite romana". Durant (pág. 320) menciona duraznos de Persia, albaricoques de Armenia, cerezas de Ponto, uvas de Siria, damascenas de Damasco, ciruelas y avellanas de Asia Menor, nueces de Grecia, olivas e higos de África —¡ni qué decir del hígado de lucio, el seso de faisán y pavo real, la lengua de flamenco, la leche de lampreas y la lengua de ruiseñor!

A Roma se aplica con creces la denuncia de Nahúm contra Nínive: "no hay fin de las riquezas y suntuosidad de toda clase de efectos codiciables" (Nah 2:9 RVR). Aun en la iglesia antigua había de los que "convierten en parandas las fiestas de amor fraternal" (Jud 12), cuyo "dios es el estómago" (Fil 3:19 NVI nota). Por estos pecados, según este capítulo, Dios destruyó a Roma. ¿Qué pensará Dios de nuestro mundo consumista de hoy, de los criminales magnates de Wall Street que complen en lujuria con los romanos, o de predicadores y evangelistas que viven en mansiones con adornos de oro hasta en la tina y el inodoro? Estos textos contra Roma nos plantean la pregunta muy seria de cómo debemos vivir nosotros hoy, como cristianos, en un mundo de pocos ricos y muchísimos pobres.

Al fin Juan llega a la endecha funeraria de estos mercaderes! Los comerciantes que vendían estas mercancías y se habían enriquecido a

³³ Otros han visto una diferencia entre el énfasis en las comidas como "frutos" y en la ropa como "suntuosa y espléndida". De todos modos, ambos términos describen el estilo de vida de los países ricos de hoy.

costa de ella se mantendrán a distancia,³²⁴ aterrorizados al ver semejante castigo. Llorarán y harán lamentación:

“¡Ay! ¡Ay de la gran ciudad,
vestida de lino fino, de púrpura y escarlata,
y adornada con oro, piedras preciosas y perlas,
porque en una sola hora
ha quedado destruida toda su riqueza!” (18:15-17)

En el Apocalipsis abunda el lenguaje comercial, a veces en sentido simbólico (2:9; 3:18; 5:9; 14:3-4; *ploutos*, *agorazō*), pero las más de las veces en sentido literal (3:17; 6:15; 13:16-17) y mayormente con carácter negativo, como en este capítulo (18:3-9, 11, 15, 17, 19, 23, *emporos*). El uso de esta terminología y la perspectiva al respecto son muy similares a los de la epístola de Santiago (Sg 1:10-11, 2:1-9; 4:13; 5:1-6; cf. Ez 26:1-28:19; 1Jn 3:17). El objeto específico de tanta condena es el Imperio romano y sus clases explotadoras, tanto en la capital como en las provincias. El cuadro podría describir también tanto la historia de América Latina como secuencias de imperialismos extranjeros, como el actual sistema económico mundial.

Algunos comentaristas han afirmado que Juan no se opone al comercio como tal, sino sólo al comercio deshonesto. Pero todo indica que el comercio del Imperio romano estaba dentro de la legalidad, siempre buscando todo lo que el mercado podía ofrecer y sin mostrar la menor preocupación social. En 18:22, Juan lamenta la pérdida de la artesanía y la producción (simbolizando la industria), pero no lamenta la pérdida del mercado, como la lamentan los comerciantes. Todo indica que lo que Juan condena aquí, hoy se consideraría comercio legítimo y encomiablemente exitoso. En ese sentido, la denuncia de Juan va contra el sistema, no sólo contra los abusos del mismo.³²⁵

De nuevo, Juan condena el vestido costoso y el adorno lujoso de la plutocracia del Imperio (18:16; cf. 17:4; 18:12).³²⁶ Como ya hemos visto, la lujuria de Roma se practicaba especialmente en la comida y el vestido. Por ello los condena Dios y por ello va a destruir su ciudad. Pero a la Roma caída

³²⁴ Sobre las frases “se mantendrá a distancia”, el doble “¡Ay!” y “en una hora”, ver la exposición de 18:10.

³²⁵ La traducción “a costa de ella” (*ap' autēs*) señala la fuente de la riqueza de los comerciantes o el medio por el cual se enriquecieron, no que hubieran ellos abusado de Roma. Roma más bien se enriquecía a expensas de las provincias.

³²⁶ En su luto, los comerciantes recurrían a Roma como adornada con los vestidos lujosos que ellos le habían vendido, con grandes ganancias, pero no entran en su recuerdo y visibilidad forma en que se vestían los pobres de esa misma ciudad, en medio de tanto exceso de unos pocos.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15) 117

seguirá la nueva Jerusalén, con abundancia para todos, sin estos excesos de los privilegiados y con una sociedad igualitaria, en la que todos serán reyes y reinas y podrán vestirse de “lino fino, limpio y resplandeciente” (19:8 y cap. 21).

Para nada nos debe sorprender que estos comerciantes lloren precisamente porque “ha quedado destruida toda [su] riqueza” (18:17).³²⁷ Hasta el fin, siguen siendo mercantilistas. Su consigna fue “Para mí el vivir es vender y ganar”, y terminado el comercio, no les queda nada. Se casaron con el dinero, y ahora han quedado viudos, sin más que su desesperación. Compartieron por una hora la riqueza de Babilonia y ahora les toca compartir su juicio y ruina.

La tercera estrofa de esta canción de protesta es la endecha de los marineros:³²⁸ Todos los capitanes de barco, los pasajeros, los marineros y todos los que viven del mar se detendrán a lo lejos. Al ver el humo del fuego que la consume, exclamarán: “¿Hubo jamás alguna ciudad como esta gran ciudad?” Harán duelo, llorando y lamentándose a gritos:³²⁹

“¡Ay! ¡Ay de la gran ciudad con cuya opulencia
todos los dueños de flotas navieras!
En una sola hora ha quedado destruida!” (18:17-19)³³⁰

En esta última estrofa, Juan sigue también su modelo en Ezequiel 27, pero igual que antes, con diferencias. Ezequiel le dedica mayor énfasis y espacio al transporte marítimo, mientras que Juan lo pone en el comercio. Ezequiel se extiende sobre la construcción de las naves, de qué material están hechas las diferentes partes del barco y la procedencia geográfica de cada material (Ez 27:5-7). A continuación, menciona a remeros, timoneles, calafateadores, marineros, soldados y la tripulación (27:8-10, 27), y el lugar de origen de cada grupo. Apocalipsis 18 repite uno solo de los términos de Ezequiel 27,

³²⁷ El verbo *erēmōō* (destruir) es cognado de *erēmos* (desierto) y significa que la lujosa ciudad se ha vuelto un desierto, inhabitable excepto por demonios y animales asquerosos (18:2).

³²⁸ Sobre el transporte marítimo en el Imperio romano, ver Kraybill 1996:102-134. Beale (1999) 81(6) observa, en Apocalipsis 8:8-9 (segunda trompeta), el interés de Juan por la navegación, ya que, lógicamente, la conversión del mar en sangre no podría destruir la tercera parte de las naves.

³²⁹ La frase traducida como “harán duelo”, reza, en el original, “echaron polvo sobre sus cabezas” (torisio); cf. Ez 27:30, “echar polvo o ceniza sobre la cabeza era una señal de luto y ruina, muy apropiada para una endecha. Jos 7:6; 15:4:12; 25:1:2; Lm 2:10; /Macc 11:71; en otros contextos, significaba arrepentimiento o clamor a Dios. Osborne 2002:653; NIDOTTIV:872.

³³⁰ Sobre la última frase, ver la exposición de 18:10 y 18:17.

(*kubernêîs*, pilotos), y emplea *nautai* (marineros).³³¹ El Apocalipsis añade también tres frases más generales: "los que navegan a algún lugar" (*epi topon pleôn*),³³² "los que viven del mar" (*hosoi tèn thalassan ergazontai*)³³³ y "todos los que tienen naves" (*pantes hoi ejontes ta ploia*).³³⁴ En resumen, Ezequiel 27 se concentra fuertemente en la navegación, dándole más detalles y mucha extensión, mientras que Apocalipsis 18 se concentra en el comercio.

Sería difícil exagerar la importancia de la marina mercante para la economía del Imperio romano. Después de las eficaces patrullas marinas que había organizado Augusto y que prácticamente pusieron fin a la piratería, el transporte era mucho más barato y seguro por mar que por la vía terrestre. Es por eso que todas las importaciones de la lista de 18:12-13 provienen del transporte marítimo. La existencia de una moneda común, el denario, y de un eficiente sistema bancario para todo el Imperio promovieron un comercio eficiente y económico. Elio Aristides, a quien ya hemos citado, observó que "la llegada y salida de barcos nunca se para" (*Or* 26), y según Juvenal, "[e]s mayor el número de hombres en el mar que en tierra, dondequiera que les llama la esperanza de ganancia, allí llegan las flotas" (citado en Kraybill, 1996:107).

En Ostia, el nuevo puerto romano construido por el emperador Claudio medio siglo antes, había una elegante zona comercial donde los importadores, exportadores y transportistas tenían sus respectivas oficinas. El puerto, al igual que sus rivales Puteoli y Portus, proveía el personal para todas las funciones necesarias en la navegación: desde constructores y calafateadores hasta cargadores y descargadores. Los puertos también eran centros muy activos de culto al emperador, a quien los comerciantes debían, en gran parte, su prosperidad. Suetonio (*Aug* 98:2) cuenta que una vez, cuando llegaba un barco de Alejandría a Puteoli, Augusto estaba presente, y los pasajeros y la tripulación se vistieron festivamente con ropas blancas y guirnaldas, quemaron incienso al emperador y exclamaron que a él, ellos debían la vida y la libertad de navegar por los mares.

Al ver la ruina del puerto que los acogía y del mercado donde se habían enriquecido, los marineros recuerdan la grandeza incomparable que había

³³¹ El hebreo de Ezequiel 27:9 emplea el sustantivo *Mal'alî* para "marinero", pero la LXX lo traduce por *sofoi* (sabios), mientras que 27:29 LXX utiliza *epibatai* (marineros). El vocablo *nautai*, en Apocalipsis 18:17, es un sinónimo.

³³² Esta frase, que NVI traduce por "pasajeros", es bastante ambigua; se traduce también por "los que navegan de puerto en puerto" (NBE), "los que navegan por la costa" (DHH) o "los que se dedican al cabotaje" (González Ruiz, *Conferencias*).

³³³ En cuanto a las dos últimas frases, Bauckham (1993a:373) distingue entre los marineros y los dueños de barcos que los empleaban. Los marineros se ganaban la vida, afirma Bauckham, mientras que los dueños se ganaban fortunas.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

119

tenido Roma: "¿Hubo jamás alguna ciudad como esta gran ciudad?" (18:18). Repiten así la aclamación de los adoradores de la bestia: "¿Quién como la bestia? ¿Quién puede combatirla?" (13:4; cf. Ez 27:32, expresado también por marineros), pero ahora no en tiempo presente sino pasado, en alusión a la ciudad que había sido. Su pregunta retórica expresa de nuevo la idolatría del imperio. Es una parodia blasfema de la incomparabilidad de Yahvéh (Ex 15:11; Dt 33:29; Sal 35:10; 71:19; positivamente, 1Cr 17:20; 2Cr 6:14; Sal 86:8).

Es muy probable que Juan, desde la isla de Patmos, viera transitar los barcos por el mar Eggeo. Plikaza (1999:214) observa, algo imaginativamente, que el mismo mar que les daba prosperidad a ellos, lo encerraba a él en su isla penal. Pero al final, el comercio de ellos terminaría en fracaso y Juan viviría la plena libertad.

d. Un llamado a la alegría (18:20)

De repente, en medio de estos lamentos funerarios, entra bruscamente una nota totalmente inesperada:

"¡Alegrate, oh cielo, por lo que le ha sucedido!
¡Alegrese también ustedes santos, apóstoles y profetas!
¡porque Dios, al juzgarla, les ha hecho justicia a ustedes."
(18:20)

Esta acción se podría entender bien, dramatizándola para la congregación. La comunidad tiene un poderoso enemigo perseguidor que, de hecho, está lleno de vida y prosperidad. (Imaginemos hoy ejemplos como Hitler, Stalin, Sadam Hussein, Somoza o Pinochet.) En su impotencia indefensa, recurren al humor para mofarse del enemigo. Deciden celebrar su funeral, que de hecho hubieran querido ver. Hay plañideras profesionales, abundan los gritos funerarios de "¡Ay, Ay!", y las lágrimas corren por todas las mejillas. Pero de repente, en pleno funeral, irrumpe una voz que nos invita a alegrarnos, y prorrumpimos en una explosión de estruendosas carcajadas. Es doble el insulto: primero, por hacer una parodia de la muerte y entierro del enemigo, y segundo, por morirnos de risa ante su deceso. La burla no podría ser más brutal.³³⁴ ¡Qué táctica subversiva más simpática!

³³⁴ Esta relectura del texto exagera, adrede, su fuerza burlesca, pero es fiel al sentido del pasaje. ¡Qué mal gusto, alegrarse por la muerte del difunto y reírse en su funeral! Se recomienda realizar la dramatización, por ejemplo, en grupos juveniles o en clases bíblicas sobre el Apocalipsis, imaginando que se trata del funeral de una persona contemporánea.

La transición temática que marca este versículo es alarmantemente abrupta, como si tuviera la intención de escandalizar. Después de los verbos mayormente indicativos en tiempo pasado de 18:9-19, volvemos ahora al imperativo de 18:4 ("salid"; cinco imperativos en 18:4-8) y a la segunda persona singular ("alegrate"). Por eso, algunos piensan que el versículo 20 es una interpolación posterior, realizada por el mismo autor o por un redactor. Sin embargo, los contrastes chocantes y las transiciones abruptas reflejan más bien una técnica literaria de la literatura apocalíptica y de este libro. Un pasaje anterior, 12:10-12, interrumpe el relato de las maniobras del dragón con una llamada a la alegría en los cielos, aunque aún no en la tierra. La dramática contraposición no parece ser un accidente, sino un ejemplo impecable del talento literario del autor.

El llamado a alegrarse en la realización del juicio divino es un lugar común en las Escrituras.³³⁵ "Alegrése, naciones, con el pueblo de Dios", exhorta el deuteronomista, "él vengará la sangre de sus siervos. ¡Si! Dios se vengará de sus enemigos" (Dt 32:43;³³⁶ cf. Sal 48:4-7, 11; 96:10-11; Ap 12:12).³³⁷ Se aplicaba especialmente a la liberación de Israel mediante la caída de Babilonia (Is 49:13; Jer 51:48-49), igual que en Apocalipsis 18. También era común llamar a los cielos y la tierra para presenciar los juicios de Dios (Sal 50:4; cf. 96:11), a menudo llamándolos a alegrarse (Is 44:2; 49:13; Jer 51:48; Ap 12:12). Algunos textos ofrecen una personificación más amplia del universo entero, que se llena de alegría en Dios:

¡Canten de alegría, cielos,
que esto lo ha hecho Yahveh!
¡Griten con fuerte voz,
profundidades de la tierra!
¡Prorrumpen en canciones, montañas;
y bosques, con todos sus árboles!
Porque Yahveh ha redimido a Jacob,
Dios ha manifestado su gloria en Israel. (Is 44:23)

No queda claro en el texto de quién es la voz que habla en 18:20. Ya que no se introduce a ningún nuevo agente de acción, podría ser de los navegantes de

³³⁵ El verbo *eufraínō* significa "alegrarse, celebrar jubilosamente" (cf. 11:10; cf. 15:2-4; 12:13; ver el comentario a 12:12, Tomo III 2009:95-99).

³³⁶ Este capítulo, "el cántico que recitó Moisés [...] en presencia de toda la asamblea de Israel" comienza con "Escuchen, cielos, y hablaré; oye, tierra, las palabras de mi boca" (Dt 32:1). El paralelismo con Apocalipsis 18:20 es obvio.

³³⁷ Esto no debe entenderse como gozo en el dolor ajeno, sino como la alegría de la realización de la justicia. Si es vengativo (cf. 6:10; 19:2 gr.), es la venganza divina, que constituye el fundamento del universo moral.

18:17-19 o de los tres grupos de 18:11-19 en su conjunto (Hough 1957:504), pero la transición es demasiado abrupta como para suponer tal continuidad con las endechas, y el llamado a la alegría sería contradictorio, en la voz de los que acaban de estar llorando. Otros (Caird 1966:228; Thompson 1999:171) señalan que, formal y gramaticalmente, todo el bloque de 18:4-20 constituye un largo discurso pronunciado por la "otra voz del cielo" que comienza a hablar en 18:4. En ese caso, puede ser la voz de Dios o de Cristo o de un ángel, según la interpretación de la frase en 18:4 (Pikaza 1999:215; Richard 1994:168; Caird 1966:228; Thompson 1999:171).

Los que son llamados a alegrarse en la justicia de Dios son "el cielo, los santos, los apóstoles y los profetas" (18:20).³³⁸ El primer término no se refiere al cielo como espacio sideral o como conjunto de astros, sino a "los que moran en los cielos", blasfemados por la bestia (12:12; 13:6).³³⁹ Puede entenderse como una referencia a los ángeles y los creyentes glorificados de la iglesia triunfante (Mounce 1998:336).³⁴⁰ Los tres grupos siguientes corresponden al segundo elemento de la fórmula "cielo y tierra", y por lo tanto deben entenderse como los fieles en la tierra. Entonces, el término "los santos" aquí se referiría a todo el pueblo de Dios fiel al Señor (Beale 1999:915-916; Aune 1998b:1007; Osborne 2002:654; Beasley-Murray 1974:268; Richard 1994:169), y "apóstoles" y "profetas" serían dos casos específicos. Pero surge la pregunta: ¿por qué precisamente los apóstoles y los profetas, en vez de los pastores, los ancianos, etc.? ¿Había en la caída de Roma un motivo especial de alegría para los apóstoles y los profetas?

La clave parece ser que los apóstoles y profetas aparecen aquí en su calidad de mártires (Wikenhauser 1981:226; Caird 1966:228; Beale 1999:916; Keener 2000:432). Dios, en su juicio sobre Roma, ha hecho justicia a las víctimas del Imperio, vengando su sangre derramada (19:2 *ekdikéō*, "vengar"; cf. 16:5-6) y respondiendo así al reclamo de venganza expresado por los mártires bajo el altar celestial (6:11). El asesinato de Pedro y Pablo por Nerón y la masacre de miles de cristianos (sin duda hubo, entre ellos, más de un apóstol y profeta) eran recuerdos muy frescos en la conciencia de la comunidad creyente.³⁴¹ Ahora ellos están glorificados, en la presencia de

³³⁸ En el original, "cielo" es anarthro (*ourane*, sin artículo) pero "santos", "apóstoles" y "profetas" llevan cada uno el artículo correspondiente. La intención no es identificar tres grupos distintos, sino indicar la totalidad de los fieles, con dos ejemplos específicos (Beale 1999:916; cf. Jer 51:58).

³³⁹ Sobre "los moradores de los cielos", ver comentario de 12:12, Tomo III 2009:96-97.

³⁴⁰ Aunque los cielos y los astros "cuentan la gloria de Dios" (Sal 19:1), no parece ser ese el sentido aquí.

³⁴¹ Es importante recordar que este bloque textual describe la caída de Roma y no el fin del mundo. Por eso, la reciente muerte de apóstoles y profetas, y el gozo de su vindicación

Dios (6:9-11; 7:9-17; 21:1-4). La justicia realizada en el castigo del Imperio perseguidor sería motivo de una alegría muy especial para ellos. Demostrará que no habían muerto en vano.³⁴²

La frase final, "porque Dios, al juzgarla, les ha hecho justicia a ustedes" (18:20) podría traducirse literalmente "porque Dios ha juzgado el juicio de (contra) ustedes por ella" (*hoi ekrimen ho theos to krima humon ex auten*). Esta curiosa frase se construye sobre un juego de palabras entre el verbo *ekrimen* (juzgar) y el sustantivo *krima* (juicio), tanto el proceso como el veredicto), con un cambio irregular de sujeto de la acción ("ella juzga" y "Dios juzga") en la misma frase.³⁴³ Roma había juzgado y condenado a los cristianos, y ahora Dios aplica ese mismo juicio contra ella y "juzga el juicio" de los tribunales del Imperio.³⁴⁴ Beale (1999:917) sugiere un paralelo con Jeremías 27:34 LXX Aquila (heb. 50:3-4): "juzgará con juicio su juicio". Puede compararse también con el caso de Amán, en el que "empalaton a Amán en la estaca que él había mandado levantar para Mardoqueo" (Est. 7:10), o con el dicho de Jesús, "con el juicio con que juzgáis, seréis juzgados" (Mt. 7:2 RVR). Muchos cristianos y cristianas habían aparecido ante la "justicia" (injusticia) de Roma, y ahora Dios, con su divina justicia, juzga esos juicios injustos, para vindicar a los fieles.³⁴⁵

c. Una acción simbólica y un nuevo lamento (18:21-24)

El relato sigue con algunos elementos narrativos: un ángel arroja una piedra al mar (18:21), pinta un cuadro –a la vez triste y bello– de la ruina de

histórica, serían sumamente significativos. Por lo mismo, este texto no tiene nada que ver con la continuidad del oficio apostólico hasta hoy. El tema del martirio de los profetas era un clásico (Mt. 23:29-31, 35-37; Lc. 11:49; Hch. 7:52). En la combinación de "profetas" y "los que le van enviando", en Mateo 23:37, el participio *apostellomenos*, de la raíz *apostellō* (enviar), es un equivalente de *apostolos*, en su sentido general de "enviado". Muy posiblemente Juan, en Apocalipsis 18:20, está aludiendo a Mateo 23:37 y "apóstoles" aquí significa, simplemente, "enviados", igual que en las palabras de Jesús.

³⁴² Según Card (1966:228), los mártires, que ya han gozado la victoria celestial, ahora se alegran porque por medio de su martirio, igual que en 12:10-12, esa victoria ha llegado a ser una realidad terrestre.

³⁴³ Bratcher y Hatton (1993:268) captan bien el sentido de la frase, con "Dios ha aplicado a ella la sentencia que ella les aplicó a ustedes". Aune (1998b:1008) la parafrasea un poco más libremente: "Dios la ha condenado a ella por haberlos condenado a ustedes".

³⁴⁴ Este veredicto divino sigue en la línea del *lex talionis* (in 9:6; Ap. 16:5-6; cf. 2 Ts. 1:5-6). Los imperios se habían regocijado sobre los dos testigos (Ap. 11:10), y ahora los justos se alegrarán sobre ellos (18:20, 19:1-4). Viene a correlación, especialmente, la ley del testigo falso según la cual al perjurio "le harán [...] lo mismo que se propiamente hacerle a su hermano" (Dt. 19:16-19).

³⁴⁵ Card (1966:228-230) ofrece una interpretación de este pasaje en términos puramente judiciales.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

Babilonia (18:22-23a) y sus causas (18:23b-24), y concluye con alabanzas a Dios por la manifestación de su justicia (19:1-11). De los tres elementos, el primero es altamente dramático; el segundo, poético y nostálgico, de gran sensibilidad humana; y el tercero es doxológico.

Esta nueva unidad textual comienza con el relato de una acción simbólica realizada por un ángel: Entonces un ángel poderoso levantó una piedra del tamaño de una gran rueda de molino, y la arrojó al mar diciendo:

"Así también tú, Babilonia, gran ciudad, serás derribada con la misma violencia, y desaparecerás de la faz de la tierra."³⁴⁶

Aquí tenemos un ejemplo típico de los relatos de acciones proféticas simbólicas, de los que hay muchos en las Escrituras hebreas.³⁴⁷ La acción más dramática fue la de Isaías, cuando anduvo desnudo y descalzo durante tres años (Is. 20:1-6). También dramática fue la acción de Jeremías, de fabricar un yugo y ponérselo (Jer. 27:2, 8, 11-12; cf. Jer. 43:8-13), y la de Jananías, de romper ese yugo, en medio de la profecía falsa de un supuesto rescate de Jerusalén (28:2, 4, 10-14). Más adelante, cuando Jerusalén estaba sitiada y él preso, Jeremías ilustró su mensaje de esperanza, comprando una propiedad en el campo de Anatot y haciendo guardar la escritura de la compra en una vasija de barro (Jer. 32:2, 9-15). A Oseas, Dios le mandó casarse con una mujer fornicaria, hija de prostitución, como señal de la infidelidad de Israel (Os. 1:2, 2:5). Ezequiel 4:1-5:4 narra cuatro acciones simbólicas bastante curiosas, incluyendo un corte de cabello por terceras partes, según el peso (5:1-4). Por la frecuencia de estas acciones simbólicas queda evidente que eran un medio esencial de comunicación profética.³⁴⁸

Esta acción simbólica del ángel poderoso (18:21) tiene un antecedente muy específico en otra acción de Jeremías. Cuando Jeremías sabe que Seraías, hermano de su secretario Baruc, irá a Babilonia junto con el rey Sedeqías, saca una copia de sus oráculos contra Babilonia, para enviarlos

³⁴⁶ Los verbos en 18:21b-23a están en tiempo futuro, aunque no necesariamente futuro para nosotros hoy. Además, los verbos de 18:21b y 18:23b-24 están en segunda persona singular, pero los de 18:23a están en tercera persona singular, quizá para formar una especie de inclusio. Aune (1983a:285) ve estos cambios verbales como típicos de los oráculos de juicio en el Antiguo Testamento.

³⁴⁷ Para ejemplos de estas acciones en el ministerio profético de Elías y Eliseo, véase 1R. 18:19-21, 22-11, 2R. 13:14-19. Ambos también extendieron sus propios cuerpos sobre el cadáver de un niño muerto (1R. 17:21, 2R. 4:34-35).

³⁴⁸ En Apocalipsis 10:8-9, Juan toma el rollo de la mano del ángel y lo come. Enseguida, mide simbólicamente el santuario (11:1-2). Por otra parte, la misma desobediencia civil constituye una acción profética de resistencia al Imperio.

a los exiliados (Jer 51:59-60). Le instruye a Serafías que en cuanto llegue a Babilonia, les lea el rollo a los exiliados y después lo amare a una piedra y lo arroje al río Éufrates, proclamando que "[a]sí se hundirá Babilonia, y nunca más se levantará del desastre que voy a traer sobre ella" (51:61-64). Ahora, siglos después, el profeta Juan reinterpreta esa acción simbólica como un mensaje contra Roma, la nueva Babilonia. Como de costumbre, Juan la cambia de manera significativa. En Apocalipsis 18, es un ángel (no un viajero) el que arroja la piedra en el mar (no en el río Éufrates). Para darle un alcance universal. Además, en Apocalipsis 18, se trata de una piedra mucho más grande, "del tamaño de una gran rueda de molino", que podía pesar toneladas.³⁴⁹ El anuncio profético, en cambio, es muy parecido en los dos relatos. En resumen, Juan aumenta los detalles del episodio pero, a la vez, subraya la identidad entre Babilonia y Roma. Ambos relatos destacan lo definitivo de la destrucción de sendas Babilonias (cf. Jer 16:21). ¡Una piedra de ese tamaño y peso jamás volverá a subir del fondo del mar!³⁵⁰

El ángel poderoso prosigue a la interpretación de su acción simbólica, en bellas líneas poéticas de una tristeza profunda:

Jamás volverá a oírse en ti
la música de los cantantes,
y de arpas, flautas y trompetas.
Jamás volverá a hallarse en ti
ningún tipo de artesano.
Jamás volverá a oírse en ti
el ruido de la rueda del molino.
Jamás volverá a brillar en ti
la luz de ninguna lámpara.
Jamás volverá a sentirse en ti
el regocijo de las nupcias. (18:22-23a)

Estos versos revelan una sensibilidad estética muy fina y un gran aprecio de los valores humanos. En palabras de Xabier Pikaza (1999:215), "[e]sto puede haberlo escrito sólo un amigo del arte".

³⁴⁹ Es probable que esta frase sea un eco de la admonición de Jesús contra los que ponen tropiezo ante los niños (Mt 9:42; Mt 18:6; cf. Lc 17:2), que menciona también la piedra de molino (Michaels 1992:126). Se refiere a una piedra muy grande, girada por una mula (Keefer 2000:432; Aune 1998b:1008; Osborne 2002:655).

³⁵⁰ Es significativo que el Apocalipsis hable de una "nueva Jerusalén" pero no de una "nueva Babilonia", porque ninguna de las Babilonias que se suceden una a otra podrá ser definitiva como definitivo es el Reino de Dios. Todo lo que perdió Babilonia por su pecado (18:22-23b) se va a realizar plenamente en la nueva creación.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

Todo el poema parte de la frase *ou mē euréthē eti* (nunca jamás será encontrado), del versículo anterior (18:21).³⁵¹ Cada copia termina con esta expresión enfática, con la repetitividad del tañido de una campana de iglesia en un funeral. Sigue también una serie de verbos de percepción: oír (*akoushē*, de los artifices) y brillar (*glōrē*, de la lámpara). Una traducción literal (ahora, de los artifices) y brillar (*glōrē*, sonido) de arpas", "la voz de la rueda del griego rezaría "la voz (*glōrē*, sonido) de arpas", "la voz de la rueda del molino" y "la voz del novio y de la novia". Estas repeticiones añaden más dramatismo al pasaje.³⁵²

Fiel a su perspectiva típicamente urbana, con estas pinceladas Juan pinta un cuadro de la vida de la ciudad y de toda la vida humana, como el Creador la había querido.³⁵³ Si 18:11-19 demuestra con mucho detalle la pérdida económica de Roma, estos versos expresan su pérdida humana, en música, creatividad, luz, amor y alegría. Perdido todo lo esencialmente humano, no queda más que un enorme vacío: el cadáver de la ciudad, donde antes había vida humana. De hecho, ese había sido siempre el efecto deshumanizante del Imperio, que ahora se hace patente. De la misma manera, como hemos señalado, el Imperio siempre fue diabólico, pero eso se revela con claridad en su destino final (18:2). Lo final siempre hace manifiesta la verdad de las cosas.

Lo que más destaca esta proclama de juicio contra Babilonia es la ausencia total y final de la música: jamás se volverá a escuchar "la música de los cantantes [*mousikōn*], y de arpas, flautas y trompetas". ¿Podríamos imaginar un juicio divino más desolador que este? Pero este juicio es, a la vez, consecuencia directa de lo deshumanizante que había sido la gran Babilonia (la bestia, la ramera). Las dictaduras imperialistas (Roma) no tienen melodía; no suelen producir buena música, excepto la de oposición y resistencia. En cambio, el Apocalipsis describe la vida eterna en términos musicales y de celebración litúrgica (14:1-3; 15:2-5; cf. 4-5; 11:15-18; 19:1-7).³⁵⁴

De nuevo, Juan está siguiendo un oráculo de Jeremías, esta vez en su anuncio de la destrucción de Jerusalén y los setenta años de cautiverio de los judíos (Jer 25:15). Dios enviará a "[su] siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia" contra Judá, de modo que "desaparezcan de ellos la voz de gozo

³⁵¹ El pasaje desarrolla también el pensamiento de 18:14, acerca de las codiciadas delicias que ya se han perdido.

³⁵² Este pasaje debe leerse en voz alta, en forma antifona: el líder recita cada vez el primer versículo, y la congregación responde con la frase siguiente.

³⁵³ Otros pasajes paralelos del Antiguo Testamento describen juicios similares en términos finales, ver Isaías 16:8-10; 24:5-7.

³⁵⁴ Cf. Stam Tomoi 2006:230-232 (1999a:214-216) "Sin música y perfume no hay cielo"; Tomoi II 2003:377-378 "Las verdades más grandes sólo se pueden expresar cantando"; Tomoi III 2009:295-297 "Cuando aparece el Cordero, nace la música".

y la voz de alegría, la voz del novio y la voz de la novia, el ruido del molino y la luz de lámpara" (Jer 25:10 heb.).³⁵⁵ Es uno de los textos del Apocalipsis en que Juan sigue más de cerca a su fuente vetero-testamentaria. El cambio más grande es el del destinatario del oráculo: ahora es Roma, en vez de Judá. Además, Juan cambia el orden de las frases y añade la mención de los artesanos. En los muchos pasajes parecidos del Antiguo Testamento, la referencia a las nupcias es la más constante, como máxima expresión de felicidad humana.³⁵⁶

En este versículo, como en otros pasajes del Apocalipsis, encontramos un profundo humanismo cristiano. Estos valores humanos, perdidos por el Imperio debido a su mercantilismo e injusticia, marcan un contraste total con los valores del Imperio pero describen, en términos muy poéticos, la vida abundante en el reinado de Dios, donde lo negativo de este texto se vuelve lo positivo de la voluntad de Dios. Como cristianos, sabemos que al "nunca jamás" de Babilonia corresponde el "todavía no" de la nueva Jerusalén con su plenitud de vida.³⁵⁷

Lynn Harold Hough (1957:601) capta la fuerza liberadora de esta esperanza:

Como una solemne marcha fúnebre viene este largo y lento canto de Nunca Jamás [...] La fe que puede proyectarse al tiempo cuando el mal que ahora triunfa ha sido destruido es la fe más vital. La base es el hecho que Dios está en el trono y por eso el triunfo de la justicia es inevitable. Lo que no tiene derecho de ser pero que es, llegará a su fin. Lo que no es pero que tiene derecho de ser, llegará a tener un ser seguro y victorioso [...] El hombre de Palamos no sólo proclama esta victoria. Canta una serie de cánticos sobre ella. Él hace al futuro presente, y desde el futuro de triunfo mira atrás al presente. Este poder de vivir un futuro bueno en medio de un presente malo, hace del mundo un lugar distinto. [...] El futuro está ya en el pasado para los que tienen suficiente fe en Dios.

³⁵⁵ Entre los muchos textos parecidos en el Antiguo Testamento, sólo este menciona las lámparas, lo que asegura que el pasaje de Apocalipsis 18 es una relectura de Jeremías 25:10. Además, aquí Juan sigue al hebreo y no a la LXX, que traduce la frase "ruido de molino" por "vot de peritune".

³⁵⁶ Otros pasajes proféticos parecidos son Isaías 24:7-12 (rito de tambores, bullicio de diversión, júbilo de arpas, vino con alegría y júbilo); Jeremías 7:34 (gritos de alegría, voces de júbilo, cántico de novios); Jeremías 16:9 (júbilo y regocijo, cántico de novios); Jeremías 33:11 (grito de gozo y alegría, canto de novios, voz de quienes traen ofrenda cantando); Ezequiel 26:13 (canción y arpa); y 1 Macabeos 3:45 (alegría de Jacob, llautu y cítara).

³⁵⁷ Cf. la ontología del "no-ser-todavía" en el pensamiento de Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, ver Juan José Tamayo, *Religión, razón y esperanza* (1992:62-67). Víctor Frankl, promotor de la logoterapia, relata que cuando estaba en el campamento de concentración bajo los nazis, mantenía viva su esperanza, imaginándose libre y dando clases en la universidad.

Este es el tercer silencio del Apocalipsis, en medio de un libro sumamente bullicioso. El primero ocurrió cuando un poderoso ángel gritó el llamado por algún candidato digno de abrir el libro, y la respuesta de todo el cosmos fue un total silencio. No había nadie digno de hacerlo. Es el silencio que hizo llorar a Juan (Ap 5:2-4). En el capítulo ocho, aparece la media hora de silencio, que es el silencio que produce en el cielo nuestra oración en la tierra. Cuando oramos, Dios manda callar a todos los ángeles (8:1-5). Ahora, después del juicio divino contra Babilonia, tenemos otro silencio: el de la muerte (18:22-23). Es el silencio de la ciudad sin música, sin producción industrial y doméstica, sin luz y sin romance. La ciudad se ha convertido en un cementerio.

La voz del cielo termina su largo oráculo señalando tres de las razones del juicio de Dios contra Roma.³⁵⁸

Porque tus comerciantes
eran los magnates del mundo,
porque con tus hechicerías
engañaste a todas las naciones,
porque en ti se halló sangre de profetas y santos,
y de todos los que han sido asesinados en la tierra.³⁵⁹
(Ap 18:23b-24)

Pasajes anteriores de este capítulo han respondido a esta misma pregunta en términos similares. Según 18:3, Babilonia cayó por haber emborrachado a las naciones con su adulterio y porque sus comerciantes se enriquecieron en el comercio de lujos. Después, la voz del cielo atribuyó la caída a su "vanagloria y arrogante lujo" (18:7) y en 18:20, el énfasis cae en la realización de la justicia divina y la vindicación de los fieles, especialmente la de los mártires. Ahora, la primera razón del juicio (18:23) recapitula todo el argumento económico del capítulo, la segunda denuncia la brujería y su concomitante idolatría (9:21) y la tercera intensifica la acusación de injusticia y asesinato. En conjunto, todo esto constituye una especie de teodicea de la acción histórica de Dios.³⁶⁰

Estas frases tienen amplios antecedentes en oráculos de juicio del Antiguo Testamento. La primera frase parece ser una confluencia de dos frases de

³⁵⁸ La conjunción *hoi* (porque) sirve para marcar estas razones del juicio.

³⁵⁹ El griego de 18:24 reza *en autē* (en ella).

³⁶⁰ La forma tan detallada y convincente en que todo este argumento cuadra con la realidad del Imperio romano hace innecesaria, y deja sin fundamentos sólidos, la referencia al anticristo futuro como clave de su interpretación.

Isaías 23:8: "cuyos comerciantes [de Tiro] son príncipes, y sus negociantes reconocidos en la tierra" (LXX *emporoi autês endoxoi, arjontes tês gê;* cf. Ez 28:1-9; *PssSal* 17:1-2b).³⁶¹ El profeta Nahúm denuncia a Nínive como "maestra en hechizos, que seduce a las naciones con sus fornicaciones" (Nah 3:4 RV/R). En el mismo pasaje, Nahúm describe a Nínive como "Ciudad sedienta de sangre" (cf. Ez 24:6-7) y según Jeremías, "Babilonia tiene que caer por las víctimas de Israel, así como en toda la tierra cayeron las víctimas de Babilonia" (Jer 51:49). Siglos después, el mayor de los profetas afirmó, en palabras muy parecidas a las de Apocalipsis 18:24, que recería sobre Jerusalén "toda la sangre justa que ha sido derramada sobre la tierra" (Mt 23:35). Así, podemos decir que estos dos versículos están en la mejor tradición profética.

El sustantivo *megistan*, de *megistos*, superlativo de *megas*, significa "una persona muy importante" (Danker 625; BalzSch II:203), y en un contexto económico, como el de este capítulo, bien puede traducirse por "magnate". Un magnate no sólo es una persona sumamente rica, sino que su riqueza le da un poder político, y hasta militar, al mismo nivel del poder del gobierno y a veces mayor que el de otros gobiernos. En el contexto de Juan, esta denuncia no es meramente especulativa, ya que existían magnates famosos en el Imperio romano. Formaban una especie de gobierno paralelo, con todo y ejércitos privados. Uno de esos "comerciantes que se enriquecieron a costa de Roma" se llamaba Marco Licinio Craso (115-53 a. C.). Este magnate corrupto declaró: "Quien no puede financiar su propio ejército, no es realmente rico" (Plutarco, *Vidas paralelas* 49, Craso).³⁶² Otros magnates conocidos fueron Ático, Lúculo y Trimalquío, de la novela *El Satiricón*, escrita por Petronio, cortesano de Nerón (66 d. C.; Kraybill 1996:109-110).

¿Es pecado ser magnate hoy? ¿No sería más bien una bendición? Para Juan, es pecado, y pecado mortal, no sólo porque conlleva la posibilidad de corrupción, engaño o fraude, sino porque lleva a acumular tanta riqueza y poder, con fines egoístas y avaros y sin una orientación fundamental hacia el bien común y la mayor igualdad posible, como enseña la ética bíblica.³⁶³ La

³⁶¹ Aunque la LXX de Isaías 23,8 reza "príncipes" (*arjontes*) en vez de "magnates" (*megistanoi*) como en Apocalipsis 18,23, la LXX frecuentemente traduce la palabra *SharIM* (príncipe) por *megistanoi* (Osborne 2002:658).

³⁶² Sobre los *megistanoi*, y para más detalles sobre Craso, ver la exposición de Apocalipsis 6:15 en el Tomo II de este comentario (Stam 2003:101-102).

³⁶³ Pocos cristianos se dan cuenta de la radical exigencia bíblica de la igualdad como valor económico, en servicio del bien común. Puede verse en la economía estatal que organizó José (Gn 47) y especialmente en el Año de Jubileo y el Pentecostés. Para más detalles, véase también con (varios blogs sobre el tema del Jubileo). San Pablo, en un solo versículo insiste dos veces en la igualdad como criterio para las decisiones económicas (2Co 8:14)

acumulación de riqueza tampoco se justifica por una filantropía cosmética; ningún filántropo de hoy puede compararse con el antiguo Craso. Aune (1998:10110) pone el dedo en la llaga cuando señala que "Dios condena a Roma por su dominación económica del mundo mediterráneo". Cualquiera sistema económico que explota a la periferia del imperio en beneficio del centro, o que produce creciente desigualdad económica, está bajo el juicio de Dios.

La segunda razón para la destrucción de Babilonia es que "con [sus] hechicerías [engañó] a todas las naciones" (18:23).³⁶⁴ Llama la atención la frecuente mención de la hechicería en los oráculos de juicio (especialmente Is 47:9-15 y Nah 3:1-4; cf. Is 19:3; 57:3; Mt 5:12; Mal 3:5).³⁶⁵ Nahúm 3 relaciona la hechicería con fornicación y seducción (3:4, idolatría), matanza, mentira (propaganda), rapiña y pillaje (3:1), y con el comercio (3:16). De forma parecida, Isaías la asocia con la fornicación idolátrica (Is 47:9-10; 57:3-8). Del Nuevo Testamento queda evidente que la brujería y las prácticas mágicas eran comunes en Asia Menor en tiempos de Juan (Hch 19:13-19, entre judíos de Éfeso; Ap 9:21; 18:23; 21:8; 22:15, entre gentiles y, probablemente, entre lectores del Apocalipsis).³⁶⁶ Bien puede haber sido una tentación para los cristianos también.

Es dudoso que esta frase en 18:23 se refiera sólo a las prácticas de hechicería en sentido literal, por serias que sean esas ofensas en la perspectiva bíblica. Sin duda incluye, igual que las referencias a fornicación y borrachera, un amplio sentido simbólico. Juntos, estos tres símbolos parecen referirse a la fuerza embriagante y narcotizadora del esplendor, la riqueza y la grandeza de Roma; a la seducción de sus lujos; a la falsa seguridad que ofrecía su paz impuesta a la fuerza, con represión. En esto los comerciantes jugaban también un papel decisivo. Swete (1951:241) observa que "por su comercio con Roma todas las naciones habían adoptado sus falsos valores de vida y culto". Aquí también jugó un gran papel todo el sistema de propaganda que ejercía el Imperio, para vender una imagen falsa de Roma como gran benefactora de la humanidad.³⁶⁷

³⁶⁴ La Biblia de Jerusalén traduce este texto "con tus hechicerías se extraviaron todas las naciones".

³⁶⁵ Además de en 18,23, la hechicería aparece en 9:20-21 y en las listas de vicios en 21,8 y 22,15 (cf. Ga 5:20).

³⁶⁶ Si Juan, como pastor que era, amonesta contra la hechicería, es por algo; a lo mejor, porque era una práctica de los lectores o una tentación para ellos.

³⁶⁷ Ver "La propaganda es un arma predilecta del dragón: ¡Satanás es el dueño de muchos medios de comunicación masiva!" (Stam III 2009:239-245), "El diablo es experto en la manipulación de la información" (72-73) y "De ramas y otras plagas: La propaganda del imperio es el vómito del diablo" (439-442).

Todo este mensaje no podría ser más actual para nosotros hoy: hechicería, fornicación, borrachera, mentira, sangre, son metáforas que describen nuestro mundo moderno, quizá aún más que en tiempos del Imperio romano. Con los anti-valores materialistas que se han impuesto desde los centros de poder, vivimos una borrachera de consumismo. Los poderosos medios de comunicación, también casi exclusivamente desde el centro del imperio, hechizan todo nuestro pensamiento y engañan al mundo entero. Nuestra sociedad ha caído en una idolatría colectiva, sin darse cuenta.³⁶⁸

La tercera razón para justificar la destrucción de Babilonia es la mucha sangre que ha derramado. El verbo "se halló" sigue la secuencia introducida por 18:21b (no se hallará jamás, *ou mé euréthē eti*): frente a las muchas cosas que no se hallarán en Babilonia (18:21-23a, *mé euréthē eti*), había una cosa que sí se hallaba (*eurēthē*), y en abundancia: ¡la sangre! En la frase feliz de Beale (1999:920): "En la Babilonia del futuro no se hallará nada porque en el pasado se hallaba en ella sangre". Con sus asesinatos habían matado su propia vida.

La palabra decisiva de esta frase es "sangre". Desde que Cain mató a Abel, la sangre de los mártires sigue clamando a Dios, reclamando justicia (Gn 4:10; cf. Mt 23:35; Heb 11:4; 12:24).³⁶⁹ Derramar sangre humana es visto como una ofensa contra el Creador, a cuya imagen fue creado todo ser humano (Gn 9:6; Ex 20:13). La gravedad de tal pecado y el énfasis especial en la sangre estaban acentuados fuertemente por la convicción de que "la vida está en la sangre" (Gn 9:4-6; Lv 17:11,14; Dt 12:23; cf. Jn 6:53,54). A esto se debe que la peor expresión para el homicidio es "derramar sangre".³⁷⁰ Dios mismo traerá sobre los que derraman sangre la sangre que han derramado (Mt 23:35; Lc 11:50). Dios la demandará (Gn 9:5-6) y tomará venganza de ella (Sal 79:10; cf. *4Esd* 1:32).

En el pensamiento bíblico, el derramamiento de sangre no se limita sólo a asesinatos individuales; de hecho, aún más que esos homicidios, la Biblia condena lo que podríamos llamar los "asesinatos oficiales" que cometen los

³⁶⁸ Ver "...¿Es posible ser idólatra sin darse cuenta?" (Stam III 2009:204-21).

³⁶⁹ Según el concepto hebreo, la sangre derramada contaminaba la tierra (Nm 35:33) pero "la tierra pondrá al descubierto la sangre derramada: ¡ya no ocultará a los masacrados en ella!" (Is 26:21). Santiago aplica la misma figura a los sueños de muerte que pagan los patrones y que, como la sangre de Abel, gritan desde la tierra (Stg 5:4).

³⁷⁰ El símbolo de la sangre figura mucho en el Apocalipsis, mayormente como la sangre del Cordero inmolado (1:5; 5:9; 7:14; 12:11 y quizá 19:13), pero también la de las víctimas del Imperio (6:10; 16:3-6; 17:6; 18:24; 19:2). La bestia hace guerra contra los santos y los mata (13:7,15; 11:7). De igual forma, el verbo *sflzō* (masacrar; participio perfecto pasivo *esflagmenōn* en 18:24) se aplica a la muerte de Jesús (5:6,9,12; 13:8), a las víctimas de la bestia (6:4-9; 18:24) y a la herida de una cabeza de la bestia (13:3).

poterosos de la sociedad contra los débiles o contra enemigos del Estado. La misma sentencia severa de Jesús según Mateo 23:35-37 va contra una ciudad -nada menos que la santa ciudad- y contra sus más connotadas autoridades. Nahum exclama: "¡Ay de ti, ciudad sanguinaria!" (Nah 3:1 RVR) y Ezequiel aplica la misma descripción varias veces contra Israel: "¡Ay de ti, ciudad que derramas sangre en tus calles" (Ez 22:3,13); "¡la ciudad sanguinaria" (24:6,9); "¡la ciudad está empapada en su sangre" (24:7). Jeremías anuncia que "Babilonia tiene que caer por las víctimas de Israel, así como en toda la tierra cayeron las víctimas de Babilonia" (Jer 51:49). Por medio de su profeta Jeremías, Dios declara a Israel:

Tienes la ropa manchada de sangre,
de sangre de gente pobre e inocente,
a los que nunca sorprendiste robando.
Por todo esto te voy a juzgar. (Jer 2:34-35a)

Toda esta condena se dirige ahora a Roma, la nueva Babilonia. Como hemos visto en diversos momentos, el poderío y la prosperidad del Imperio romano estaban abonados con sangre de víctimas inocentes. Montada sobre el caballo rojo, Roma extendió su hegemonía sobre todo el mundo mediterráneo por medio de la fuerza de su violencia. Según el Apocalipsis, el dragón, frustrado por una serie de fracasos, declaró la guerra contra los descendientes de la mujer (12:17; cf. 13:7). La gran bestia hizo la guerra contra los santos y ordenó matarlos (13:15); mató también a los dos testigos (11:7). En los tiempos de Juan de Patmos, Roma era la ciudad sanguinaria, y Dios no lo dejaría pasar sin juzgarla.

Osborne (2002:659) observa, sin duda acertadamente, que este versículo se refiere específicamente a víctimas directas del Imperio romano.³⁷¹ Además de la violencia sistémica del Imperio y sus frecuentes guerras de agresión expansionista, los cristianos de Asia Menor -muchos de ellos (incluso Juan) refugiados, después de la guerra judía y la destrucción de Jerusalén- tendrían recuerdos sumamente traumáticos, no sólo de la cruenta masacre de cristianos por Nerón, sino también de la guerra de Vespasiano y Tito contra Jerusalén e Israel.³⁷² Juan era pastor, hablaba como pastor, y sin duda estaría hablando de estas dolorosas realidades contextuales.

³⁷¹ Osborne afirma esto, por oposición a una interpretación demasiado literalista de 18:24, que no entiende su hipótesis como técnica literaria. Cf. Jer 51:49.

³⁷² Josefo reporta terribles masacres de los judíos por los romanos, durante la guerra judía, con muchos miles de muertos (GJ2.4.57-488; 559-561; GJ6.4.20; 7.2.23ss; 3.37-40; 5.100-111).

La última frase, que es un eco de Jeremías 51:49 y de Mateo 23:35, deja claro que la visión de Juan abarca más que sólo la comunidad de fe. Así como en todo el libro denuncia las realidades económicas, políticas y militares del Imperio como tal, Juan, como profeta y pastor cristiano, siempre asume la responsabilidad histórica del mundo en que vive.⁷³ Ya vimos en 16:4-6, con la tercera copa, que Juan ataca sin cuartel todo lo que signifique violencia, no sólo la que afectaba a los cristianos. Entre las víctimas de esa violencia sanguiñaria estaban los esclavos, los gladiadores, las personas tiradas a los leones por el morboso placer del público. Esa violencia incluía también a los que hoy, un corrupto sistema económico que engendraba la opulencia para unos y la miseria para otros. Era todo un sistema organizado de muerte. Bien afirman Arens y Mateos (2000:348), que esta frase se refiere a "la sangre de todas las víctimas inocentes del sistema insensible e inhumano que negocia con la vida de los hombres".

LA PAGA DEL PECADO ES MUERTE, TAMBIÉN PARA LOS IMPERIOS

En este largo capítulo hemos asistido a un funeral: el del entierro del Imperio romano. Las dramáticas endechas y los lúgubres ayes anuncian el fin de una potencia que se creía eterna, y que parecía serlo. Cuando Juan escribe estas palabras, eran evidentes los muchos pecados del Imperio, pero no parecía nada claro que un día el Imperio también tendría que recibir la paga por esos pecados. Pero el Vidente de Patmos veía más allá de las apariencias y no sólo anunció la caída del Imperio, sino que la celebró.

Este capítulo no es simplemente un tratado de historia antigua. Al estudiarlo, hemos estado viendo nuestro propio mundo. ¿Cuál de los pecados de Roma no se practica también hoy, en una u otra forma? Más bien, si Juan apareciera hoy, se alarmaría al ver que, en muchas formas, sobrepasamos los abusos y excesos de su tiempo. ¿Qué diría Juan de los imperialismos de nuestro tiempo, de los comerciantes y transportistas, de una sociedad de consumo descontrolado, del desperdicio y la obesidad exagerados en los países ricos y de la miseria y los esqueletos famélicos entre los marginados? ¿Qué diría de la violencia con que los poderosos se imponen hoy a los indefensos?

⁷³ De manera similar, Santiago extiende sus denuncias a todos los amos que pagan sueldos injustos a sus obreros; no limita su visión a los confines de la Iglesia.

El siglo XX comenzó con tanto optimismo que muchos lo llamaron "el siglo cristiano", ¡en el siglo XX íbamos a lograr la paz duradera y el bienestar general! Pero lo que vino fue todo lo contrario: muy pronto, "el siglo cristiano" se convirtió en el siglo de la guerra mundial con bombardeos aéreos, seguida por una primera guerra mundial con bombardeos aéreos, seguida, a su vez, por una revolución y después una cruenta guerra en Rusia, seguida, a su vez, por un desastroso colapso de las economías occidentales y luego, por una de las más salvajes guerras en la historia humana, y sus dos holocaustos: el de Adolfo Hitler contra los judíos, y el de las bombas atómicas sobre Japón.⁷⁴

El siglo XX vio la muerte de dos imperios —el de Hitler y el de Stalin— y la grave enfermedad de otro, cuya Roma se llama Washington y cuya ramera vive en Wall Street. Al caer el muro de Berlín, el presidente Bush (padre) anunció con bombos y platillos la llegada de un "nuevo orden mundial", pero todos sabemos que vino lo contrario: un nuevo desorden mundial, en casi todo el globo. A la vez, vemos valiosos signos de esperanza y cambio: la extensión del evangelio donde antes no se había conocido, un impresionante movimiento bíblico en la Iglesia Católica, Vaticano II y Medellín, una creatividad extraordinaria de la teología del tercer mundo en sus diversos vertientes, y mucho más. Desde mediados de la primera década del siglo XXI, somos testigos de la crisis del neoliberalismo y de señales, pequeñas pero esperanzadoras, de un posible arrepentimiento y restauración en las entrañas del imperio.

El libro del Apocalipsis no es, en absoluto, un mensaje derrotista de oscuro pesimismo. Es un libro que saca a luz la realidad de las cosas y las llama por su nombre, pero con una clara visión, una "utopía" de un verdadero nuevo orden mundial que se llama "Reino de Dios y su justicia", donde viviremos en las debidas relaciones personales, sociales y espirituales. Su mensaje no es un llamado a resignarnos indiferentemente o a postergar toda la esperanza hasta después de la venida de Cristo.⁷⁵ Desde su isla penal, Juan nos llama hoy a una presencia profética en nuestro mundo actual, con un mensaje de denuncia y anuncio, con la proclamación de un evangelio auténtico y la vivencia de la misión integral, fiel a Dios, fiel a nuestro tiempo y fiel a América Latina.

⁷⁴ La palabra "holocausto" viene del griego *holos* (todo) y *kautos* (quemado). En ese sentido, se aplica con mayor propiedad a las bombas atómicas que a los campos de concentración. Ambos fueron atrocidades indecibles, para vergüenza de toda la humanidad.

⁷⁵ Ver "Tendremos que dar cuenta a Dios por nuestras opciones políticas" (14:10; Tomo III 2009:339-342) y "¿Cómo obedecer el Apocalipsis hoy?" (Juanstam.com, 12 de agosto de 2008).

LOS PROFETAS TIENEN UN GRAVE DEFECTO: ¡NO SABEN CALLARSE!

Este capítulo es sumamente fuerte y, para Juan y las iglesias, muy peligroso. En un discurso casi exclusivamente económico y político, Juan se declara, sin tapujos y sin ambages, enemigo del Imperio romano. Emplea todo el arsenal del género apocalíptico para denunciar a la gran Babilonia: el oráculo profético, la sátira, la canción de protesta y la celebración himnódica de la ruina del Imperio.³⁷⁶ Lo más atrevido es invitar a los lectores a celebrar jubilosos la futura destrucción del Imperio y su capital.

Si Juan hubiera escrito este capítulo hoy, sin duda lo habrían tildado de extremista, subversivo, prejuiciado y, a lo mejor, de amargado. Objetivamente visto, el Imperio romano ofrecía grandes beneficios a sus ciudadanos (claro, para los esclavos y no-ciudadanos era un cuento muy diferente, pero estamos hablando de la gente importante —la gente con estatus social—, no de los negros e indígenas). Sin duda, los sociólogos y economistas del Imperio podrían sacar impresionantes estadísticas “per cápita” para mostrar que, en general, la población (los ciudadanos) estaba bastante bien. ¿Por qué tenía que ser tan anti-patriótico Juan de Patmos?³⁷⁷

El ojo profético de Juan le revelaba una realidad muy diferente al consenso de su época, a la “opinión pública” prevaleciente. Juan no podía contemplar el Imperio objetivamente, como un observador neutral. Él tenía muchos y grandes prejuicios: contra el Imperio, a favor de los pobres, a favor del Reino de Dios y su justicia. ¡Benditos prejuicios! Con esas convicciones, su agudo análisis de la realidad lo hizo un inconforme incurable y un inadaptado social. Como profeta, no podía ser otra cosa.

Los profetas y las profetisas son personas que han visto a Dios y a la vez están viendo la realidad del mundo, a la luz de la voluntad divina. En Apocalipsis 4-5, Juan está en el cielo, contemplando una visión de Dios y su trono, y escuchando las alabanzas de millones de ángeles. Pero enseguida, con la visión de los jinetes, levanta su voz de protesta profética contra el Imperio y su militarismo (caballo rojo), su injusticia económica (caballo negro), sus epidemias (caballo amarillo), su persecución (quinto sello) y sus estructuras de poder y estratificación social (sexto sello; Ap

6:15-17). Juan oye los cánticos celestiales pero oye también el clamor de las víctimas del Imperio.³⁷⁸

Este capítulo tiene dos dimensiones: una vertical y una horizontal, por decirlo así. El profeta ha estado con Dios, ha visto a Dios, conoce a Dios intimamente y ve todo desde la perspectiva de Dios. Pero también vive cerca de su pueblo y ve su realidad. Ambas dimensiones son esenciales. Si sólo ve a Dios, puede ser un místico, pero no un profeta. Si sólo ve al mundo, puede ser un sociólogo o un economista, pero tampoco será un profeta. El profeta Elías nos da un ejemplo de esta profecía comprometida. Era varón santo, portador del Espíritu y hombre de oración, pero para traer vida al hijo de la sunamita, tuvo que subir y extenderse, en contacto chocante y peligroso, sobre el cadáver del niño (2R 4:32-36; cf. 1R 17:21). El profeta vive en contacto íntimo con Dios y en contacto con el pueblo, con todos los riesgos correspondientes.

Los profetas tenían (y tienen) el gran problema de realmente crear en Dios, y realmente amar al prójimo y a la justicia (Jer 50:25,31,34; cf. Ap 18:8). Tenían el problema muy incómodo de haber visto al Señor y haber escuchado su voz, lo cual no los ayudaba a adaptarse a la sociedad como personas normales y tranquilas. Después de un encuentro con Dios, nadie puede seguir siendo conformista. “Al encontrarme con tus palabras”, dice Jeremías (15:16-17), “yo las devoraba; ellas eran mi gozo y la alegría de mi corazón, porque yo llevo tu nombre [...] he vivido solo, porque tú estás conmigo y me has llenado de indignación”. Esa paradójica mezcla de deleite y furia es lo que mueve a los profetas.

Los profetas no eran profetas porque querían serlo, sino porque sabían que Dios los había llamado para hablar en su nombre. No escogieron ser profetas: Dios los obligó, contra su propia voluntad. “El Espíritu me levantó y se apoderó de mí, y me fui amargado y enardecido, mientras la mano del Señor me sujetaba con fuerza” (Ez 3:14).³⁷⁹ Son conocidas las palabras de Amós: “Yo no soy profeta ni hijo de profeta [...] Pero el Señor me sacó de detrás del rebaño y me dijo: ‘Ve y profetiza a mi pueblo

³⁷⁶ Ver “Un profeta con la cabeza en el cielo y los pies en la tierra” (Stam 2003:63-64).

³⁷⁷ El AT repite frecuentemente que “la mano del Señor” estaba sobre los profetas (1R 18:46 heb.; 2R 3:15; Ez 1:3,3:14,8:1). Otra frase hebrea muy frecuente para esta “compulsividad profética” era “la carga de Yáhyéh” (doce veces en Isaías, siete en Jeremías, dos en Zacarías y una en Ezequiel, Nahúm, Habacuc y Malaquías). A veces se la llama “la carga de la Palabra de Dios” (2ac 9:1, 12:1; Mal 1:1). El término *MáSáf*, del verbo *MáSáf* (alzar, cargar), se usaba de las cargas prohibidas en día sábado (Jer 17:21 entre otros), de la carga de uno o dos asnos (Is 23:5, 2R 5:17) o de cuarenta camellos (2R 8:9). La idea es que la palabra profética “pesaba” fuerte sobre ellos. Dada la poca claridad del término “carga” en castellano, RVR y NVI siempre traducen la frase por “profecía” u “oráculo”.

³⁷⁸ Eso no descarta que aparezca también una nota muy tierna de dolor por el sufrimiento humano, sobre todo en 18:22-23.

³⁷⁹ Cf. “Cuando ser cristiano huele a antipatriótico” (Stam 1999a:102-104; 2006:113-114).

Israel" (Am 7:14-15). Isaías relata en términos poderosamente dramáticos su propio llamado al ministerio profético (Is 6:1-13) y lo vuelve a describir más adelante:

El Señor me llamó antes de que yo naciera,
en el vientre de mi madre pronunció mi nombre.
Hizo de mi boca una espada afilada [...] *[...]*
me convirtió en una flecha pulida. (Is 49:1-2)

Jeremías, el profeta angustiado y lloroso, fue profeta a pesar suyo. Fue tan amarga su experiencia profética que dijo que lamentaba haber nacido (15:10; 20:14-15), pues había nacido para ser "hombre de contiendas y disputas contra las naciones. No he prestado ni me han prestado, pero todos me maldicen" (15:10). Acusó a Dios de haberlo seducido, forzado a ser profeta contra su propia voluntad (20:7). Ahora, todo el mundo se burlaba de él, por lo que "la palabra de Yahvéh no deja de ser [...] un oprobio y una burla" (20:8). Pero a pesar de todos los pesares, Jeremías no podía callarse:

Si digo: "No me acordaré más de él,
ni hablaré más en su nombre",
entonces su palabra en mi interior
se vuelve un fuego ardiente
que me cala hasta los huesos.
He hecho todo lo posible por contenerlo,
pero ya no puedo más (20:9).

¿No es acaso mi palabra como fuego,
y como martillo que pulveriza la roca? (23:29).

Los profetas no podían callarse, porque la Palabra de Dios los consumía. En ellos había nacido un imperativo ineludible de levantar su voz. Un cántico cristiano, que se llama "El profeta", capta la poderosa urgencia de la palabra profética:

Antes que te formaras
dentro del vientre de tu madre,
antes que tú nacieras
te conocía y te consagré.
Para ser mi profeta
de las naciones yo te escogí:
irás donde te envíe,

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

y lo que te mande proclamarás.

Estribillo:

Tengo que gritar,
tengo que arriesgar,
¡ay de mí si no lo hago!
¿Cómo escapar de ti?

¿Cómo no hablar

si tu voz me quema dentro?

Tengo que andar,

tengo que luchar,

¡ay de mí si no lo hago!

¿Cómo escapar de ti?

¿Cómo no hablar

si tu voz me quema dentro?

No temas arriesgarte

Porque contigo yo estaré;

no temas anunciarme

porque en tu boca yo hablaré.

Te encargo hoy mi pueblo

para arrancar y derribar,

para edificar,

destruirás y plantarás.

Deja a tus hermanos.

deja a tu padre y a tu madre,

abandona tu casa

porque la tierra gritando está.

Nada traigas contigo,

porque a tu lado yo estaré;

es hora de luchar

porque mi pueblo sufriendo está.

Otra canción, de los tiempos de la guerra de Vietnam, es también un grito de protesta profética contra la violencia y la injusticia:

YO NO PUEDO CALLAR

Un río de lágrimas florece,
allá en las aldeas de Vietnam
y todos los niños que ahí mueren
jamás han tenido Navidad.

El hambre clava y clava sus colmillos en Biafra, Nicaragua y Pakistán, y claman los ancianos mutilados por el fatal efecto del napalm.

Yo no puedo callar.

No puedo pasar indiferente ante el dolor de tanta gente.

Yo no puedo callar.

Yo no puedo callar.

Me van a perdonar, amigos míos, pero yo tengo ahora un compromiso y tengo que cantar la realidad.

Brasil, Río de Janeiro se divierte un río de placer su carnaval y mientras que allá en otros lugares se mueren por la falta de pan.

Y mientras que los pueblos poderosos pueden echar el trigo en alta mar,

los cínicos exponen sus razones para subir el precio y nada más.

Cada minuto muere en este instante un niño de fatal desnutrición y el perro que se gasta el potentado devora su filete de exportación.

Yo no puedo callar.

No puedo pasar indiferente ante el dolor de tanta gente.

Yo no puedo callar.

Yo no puedo callar.

Me van a perdonar, amigos míos, pero yo tengo ahora un compromiso y tengo que cantar la realidad.

¡Que Dios levante hoy también en América Latina profetas que vivan cerca de él y cerca del pueblo, con ese gran defecto de no saber callar!

f. Las aleluyas del Cielo (19:1-10)

El capítulo 19 del Apocalipsis se compone de dos secciones independientes: una primera mitad (19:1-10), que pertenece realmente al capítulo anterior, y una segunda (19:11-21), que se relaciona con el capítulo siguiente.³⁸⁰ La celebración de la caída de Babilonia, que comenzó a festejarse en 18:1, culmina con las jubilosas aleluyas de 19:1-10:

¹ Después de esto oí en el cielo un tremendo bullicio, como el de una inmensa multitud que exclamaba:

"Aleluya!

La salvación, la gloria y el poder son de nuestro Dios,

² pues sus juicios son verdaderos y justos: ha condenado a la famosa prostituta que con sus adulterios corrompía la tierra; ha vindicado la sangre de los siervos de Dios derramada por ella."

³ Y volvieron a exclamar:

"Aleluya!

El humo de ella sube por los siglos de los siglos."

⁴ Entonces los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes se postraron y adoraron a Dios, que estaba sentado en el trono, y dijeron:

"Amén, Aleluya!"

⁵ Y del trono salió una voz que decía:

"¡Alaben ustedes a nuestro Dios, todos sus siervos, grandes y pequeños, que con reverente temor le sirven!"

⁶ Después oí voces como el rumor de una inmensa multitud, como el estruendo de una catarata y como el retumbar de potentes truenos, que exclamaban:

"Aleluya!

Ya ha comenzado a reinar el Señor, nuestro Dios Todopoderoso.

⁷ ¡Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria!

Ya ha llegado el día de las bodas del Cordero.

⁸ Su novia se ha preparado. Y se le ha concedido vestirse

³⁸⁰ La primera mitad del capítulo (19:1-10), igual que el capítulo anterior, es casi exclusivamente auditivo; en cambio, lo visual y la acción dramática caracterizan a la segunda mitad (19:11-21).

de lino fino, limpio y resplandeciente.⁹
(El lino fino representa las acciones justas
de los santos.)

⁹El ángel me dijo: "Escribe: ¡Dichosos los que han sido
convidados a la cena de las bodas del Cordero! Y añado:
"Estas son palabras verdaderas de Dios."

¹⁰Me postré a sus pies para adorarlo. Pero él me dijo:
"¡No, cuidado! Soy un siervo como tú y como tus her-
manos que se mantienen fieles al testimonio de Jesús.
¡Adora solo a Dios! El testimonio de Jesús es el espíritu
que inspira la profecía."

Este pasaje encuentra su unidad temática en la celebración de la victoria de Dios: primero en la destrucción de Babilonia (19:1-5) y después en el anuncio de las bodas del Cordero (19:6-8), seguido del diálogo con un ángel (19:9-10). La primera mitad del pasaje mira hacia atrás, a la derrota de Roma, y la segunda hacia adelante, a la plena realización del Reino de Dios. Ambas mitades son introducidas por las voces unidas de una inmensa multitud (19:1,6).³⁸¹

Estos son los últimos himnos del libro y recapitulan, como climax litúrgico, la larga serie de alabanzas apocalípticas (Richard 1994:170-171). El Apocalipsis comienza con una liturgia muy extensa (caps. 4-5) y al final trae otra, muy amplia y variada (18:1-19:10). Cada himno es distinto de los otros y corresponde a su propio contexto dentro del libro.³⁸² La liturgia de 7:9-17 responde a la pregunta anterior, "¿Quién podrá mantenerse en pie?" (6:17). La respuesta es la visión de "una gran multitud" de los vencedores, junto con todos los ángeles, reunidos ante el trono de Dios (7:9) para celebrar su victoria (7:10, *sóletia*; cf. 12:10; 19:1). En este culto, como en 19:6, los ancianos y los vivientes se suman a la alabanza, con su "Amen" (7:12; 19:4). Más adelante, los dos himnos de la séptima trompeta celebran

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15) 141

la llegada del reinado de Dios (11:15,17; cf. 19:6) y de su juicio (11:18; cf. 19:2).³⁸³ En 12:10-11, en medio de la lucha entre el dragón y la mujer, se oye un gran clamor en el cielo, que celebra la caída del dragón, la victoria de Dios (*sóletia*) y la llegada de su Reino, temas que aparecen de nuevo en 19:1-8. El "cántico de Moisés y del Cordero", basado en la celebración del éxodo (Ex 15) y cantado ahora por los que han vencido a la gran bestia, alaba a Dios por sus obras admirables y por lo justo y verdadero de sus caminos (Ap 15:3-4). Es un canto de liberación, que introduce las siete copas (cf. las plagas de Egipto). El himno de 16:5-6, con la tercera copa, es una liturgia de justicia, porque a los que derramaron sangre, Dios les ha hecho beber sangre. Todo este largo proceso litúrgico culmina en las jubilosas aleluyas de 19:1-8.

Arens y Mateos señalan que Apocalipsis es "la obra del NT que más cánticos incluye: más de una docena" (2000:385). Es todo un himnario, que nos llama a nosotros también a cantar en medio de las luchas. Esta liturgia final cumple con júbilo el llamado de 18:20 de alegrarse, cielo y tierra (cf. 19:7). Según Mesters y Orofino, "[e]l Apocalipsis es uno de los libros más alegres de la Biblia. En su pobreza, los perseguidos viven una felicidad que los poderosos, en su riqueza, no logran entender ni poseer [...] La alegría explosiva en un cántico de loor y de acción de gracias" (2003:318).³⁸⁴ Pablo Richard, ubicando estos cánticos en su contexto histórico, los describe como "la fiesta de los oprimidos por Roma" (1994:165). Celebran, según Arens y Mateos, una verdad infalible en cuanto a Roma o cualquier otro imperio: que "todos los imperios son frágiles, a pesar de sus pretensiones de grandeza" (2000:353).³⁸⁵

Después de esto, nos dice Juan, **oí en el cielo un tremendo bullicio, como el de una inmensa multitud** (19:1). La frase introductoria, "después de estas cosas" (*meta tauta*), se refiere claramente a la destrucción de Babilonia que se describe en los capítulos anteriores, y especialmente en 18:20-24 (Beale 1999:926), por lo que este pasaje continúa con la extensa celebración de Apocalipsis 18. La figura de "una inmensa multitud" domina el pasaje: además de exclamar la aleluya inicial (19:1-2), enseguida continúa con una segunda aleluya (19:3), y más adelante, transmite toda la revelación de las bodas del Cordero (19:6-8). Este simbolismo parece tener un doble

³⁸¹ El juicio contra los que destruyen (corrompen) la tierra aparece en 11:18 y en 19:2 (gr. *phero*).

³⁸² En esta nota alegre nuestro libro se diferencia de la típica literatura apocalíptica.

³⁸³ Ver Arens y Mateos, "Los cánticos, espejo de la teología del Apocalipsis" (2000:385-404) y "Política como culto" (2000:458-460); también Jean-Pierre Ruiz, "The Politics of Praise: A Reading of Revelation 19:1-10" SBL, San Francisco, 1997. Arens y Mateos identifican lo esencial de la teología política del Apocalipsis como "una cuestión de soberanía" (2000:464-468).

³⁸⁴ La variedad de voces en este bloque textual (18:1-19:10) es impresionante: un ángel que habla del cielo (18:1), otra voz del cielo (18:4), voces de reyes, comerciantes y transportistas (18:19), voz no identificada que llama a la alegría (18:20), acción y voz de un ángel poderoso (18:21-24), bullicio de una gran multitud (19:1-2) y por segunda vez en 19:3, respuesta antinonal de los 24 ancianos y los 4 seres vivientes (19:4), una voz que sale del trono (19:5) de nuevo una inmensa multitud (19:6-8) e intervención final de un ángel no identificado (19:9-10). En una manera parecida a la de los capítulos 4-5, la secuencia de celebraciones cristianas presencian la salvación futura. Mesters y Orofino (2003:318) afirman que la liturgia "es una muestra, por gracia, del futuro por el cual se lucha". Según David Todopoderoso y su uso de la fórmula "digno eres", son los que menos se parecen a las demás liturgias. Ver comentario acerca de Apocalipsis 4-5.

significado. Por un lado, "la gran multitud" de 7:9 se refiere a la totalidad de los que se podrán mantener en pie en el día de la ira de Dios (Ap 6:17, 7:17), con una alusión implícita a la promesa a Abraham de una descendencia innumerable. Por otra parte, la referencia a la voz de "millones de millones" de ángeles, en 5:11, corresponde de cerca al "tremendo bullicio, como de una inmensa multitud" aquí, en 19:1.³⁸⁶

El texto no aclara quiénes componen esta inmensa multitud.³⁸⁷ El relato no pone ningún énfasis en la identidad de estos celebrantes y es muy posible que Juan ni pensara en sujetos específicos que emitirán estas alabanzas. Lo más importante es captar la fuerza dramática y litúrgica del relato y vivir existencialmente esta celebración de la grandeza de nuestro Dios. Así como el culto de Apocalipsis 4-5 culminó con la voz de millones de millones de ángeles que adoraban al Cordero (5:11),³⁸⁸ esta liturgia final termina con el "tremendo bullicio" de una inmensa multitud. Pareciera que Juan quiere que lo numeroso de los participantes y lo voluminoso de su bullicio subrayen lo majestuoso del Dios a quien adoran.

La alabanza de la inmensa multitud comienza cada vez con la misma palabra, "aleluya" (19:1-6), que es la palabra clave de este pasaje. No aparece en ningún otro texto del NT, pero aquí ocurre cuatro veces en seis versículos.³⁸⁹ Su repetición aquí, y el hecho de recurrir a otra palabra hebrea transliterada al griego (¿no bastaba con "amén"?), indican la singular importancia tanto de la expresión misma como de la adoración que articula. El uso de "aleluya" en los libros deuterocanónicos, muestra que, a pesar de ser una palabra hebrea, "aleluya" era un término muy familiar entre los judíos que hablaban sólo griego.

La frase hebrea, *Haleli' Yih*, es el imperativo del verbo *Halal* con el nombre abreviado de Yahvéh, para dar el sentido de "Alabad a Yahvéh".³⁹⁰ La forma de imperativo plural indica que era un llamado a la congregación reunida, y que esperaba una respuesta. Más adelante se empleó como aclamación para iniciar o concluir algunos salmos, cantada a coro por la

comunidad (Lápse 1971:189). Con un importante contenido teológico y una onomatopeya sonora, suscitaba los más profundos sentimientos del pueblo.³⁹¹ Un escrito rabínico comenta: "Con diez expresiones para exaltación está compuesto el libro de Salmos [...] La más grande de todas es 'aleluya', porque el nombre [Yahvéh] y la alabanza" (Pes 117; StrB III:822). Mesters y Orofino (2003:316) comentan que "por ella el proyecto de Dios es asumido, celebrado y confirmado", y la describen como "un refrán de participación".

El término "aleluya" tiene una relación especial con los salmos *Hal-el* (113-118), los cuales, con la excepción del 114 y del 118, comienzan o terminan con dicha exclamación.³⁹² Estos salmos se cantaban en la sinagoga para las fiestas principales de Israel: Enramadas, Hanukkah, Pascua, Pentecostés y Luna Nueva (Neusner 1999:270), y antes y después de la cena de Pascua (Richard 1994:170). Con sus fiestas correspondientes, celebraban directa o indirectamente el éxodo de Egipto (Beale 1999:926; Osborne 2002:664; Richard 1994:170). Tomando en cuenta el énfasis central de 18:1-19:10 en la destrucción de Babilonia (Roma), las aleluyas de Apocalipsis 19:1-6 deben entenderse como proclamas de liberación, de un nuevo éxodo pascual por medio del juicio contra el Imperio.

Un elemento importante de este pasaje es su marcado contraste con el capítulo anterior. Ambos pasajes se caracterizan por una exclamación. En el capítulo 18, la frase dominante es "Ay, Ay"; el doble ay repetido tres veces (18:10,16,19), un grito desesperado de dolor y derrota. Con toda la ironía de la acción de Dios en la historia, frente al lúgubre lamento funerario de los victimarios, suena la aleluya victoriosa de las víctimas. El Imperio termina con un "Ay", la celebración del Reino de Dios lleva, en triunfante *crecendo*, a una "Aleluya".

Enseguida, el coro multitudinario declara tres razones para su aleluya. En primer lugar, **¡la salvación, la gloria y el poder son de nuestro Dios** (19:1; cf. Sal 3:8; Jon 2:9). Antes, en 7:10, una gran multitud exclama: "¡La salvación viene de nuestro Dios, que está sentado en el trono, y del Cordero!". En 12:10, para celebrar la caída del dragón, un gran clamor en el cielo proclama: "¡Han llegado ya la salvación y el poder y el reino de nuestro Dios!". En la versión griega del AT, *sótera* se refería a toda clase de liberación, de casi cualquier tipo de amenaza: guerra, enfermedad, naufragio, esclavitud,

³⁸⁶ 3 *Macabeos* 7:13 (fines del siglo I a. C.) relata que "todo el pueblo marchaba entonando el aleluya con alegría".

³⁸⁷ En el AT, "aleluya" aparece sólo en los salmos. Aparte de en los salmos *Hal-el*, lo encontramos, o como aclamación o como título, en 104:35; 105:45; 106:1,48; 111:1; 135:21; 146:10; 147:20; 148:14; 149:9; 150:6. En 150:6, es la última palabra de todo el salterio. Todos los "salmos de Salomón" terminan con "Aleluya".

³⁸⁸ Sobre el verbo *Halal*, ver TDOT III:404-410 y StrB III:822.

³⁸⁹ Aunque la "inmensa multitud" de 19:6 no es necesariamente la misma de 19:1, lo más probable es que Juan las vea como idénticas, lo cual da más unidad y coherencia al pasaje. Podrían ser ángeles (Lápse 1971:189; Wall 1998:220; Aune 1998b:1024), mártires (Torrance 1959:125; Caird 1966:232-233; Contreras 1990:240 ángeles o mártires), o todos los redimidos, como en 7:9 (Osborne 2002:663; Bauckham 1993a:331; Mounce 1998:311; Pakiza 1999:217, quizá junto con ángeles (Beale, 1999:926; Bomisiven 1966:286).

³⁹⁰ De hecho, a la adoración de la multitud angelical de 5:11-12 le sigue la de toda la creación (5:13), que se relaciona con el tema de la nueva creación (21:1-22:5).

³⁹¹ La frase "alaben a nuestro Dios" en 19:5 es un equivalente del término "aleluya" (Baldass 1:187).

³⁹² Sobre el verbo *Halal*, ver TDOT III:404-410 y StrB III:822.

muerte y otras (Spicq III 344-345). Aunque generalmente se refería a crisis históricas, podía incluir el perdón del pecado (Jer 4:14).³⁹³ Lucas conserva este sentido original de liberación, en pasajes como 1:69 (Sal 18:3), 1:77 (Sal 106:10), y Hechos 27:20,31 (el naufragio de Pablo). En el Apocalipsis siempre tiene el significado básico de "victoria" y en este capítulo, específicamente, de liberación por medio de la destrucción del Imperio romano. Por eso, la multitud celebra la victoria, la gloria y el Reino de Dios.

En la ideología del Imperio romano, era tarea del Imperio asegurar la *sôleria* de los ciudadanos, muy relacionada con la imagen del emperador como "salvador y benefactor" del pueblo. Una inscripción de Priene de Asia Menor, dedicada al emperador Augusto, lo expresa muy claramente:

La providencia nos ha provisto el bien más perfecto para la vida al producir el emperador, a quien ha llenado de virtud para ser benefactor de la humanidad. Así nos ha enviado un Salvador (*sôlêr*), quien ha terminado con la guerra y restaurará el orden en todo lugar. César, al aparecer, ha realizado las esperanzas de nuestros ancestros; no sólo ha superado todos los benefactores anteriores sino no deja a los futuros esperanza alguna de poderlo superar. El cumplimiento del dios es para el mundo el inicio de las buenas nuevas (*euygelion*) que él trajo.³⁹⁴

Este concepto del emperador como *sôlêr* era un elemento central del culto imperial. Es muy probable que los lectores del Apocalipsis hubieran entendido que este texto estaba afirmando que la salvación y el reino no pertenecían al emperador sino a Dios, a quien se debía dar por eso toda la gloria, y nada de gloria a ningún rival.

La segunda razón para esta aleluya es que sus juicios son verdaderos y justos, pues ha condenado a la famosa prostituta que con sus adulterios corrompía la tierra (19:2; cf. 15:3; 16:7; Sal 19:9; *ApMos* 27:5).³⁹⁵ Esta es específicamente la salvación de la que habla la frase anterior; es decir, la liberación de la tiranía de la bestia. Es el juicio contra Roma, la ramera que corrompía al mundo entero, enseñando a los reyes y comerciantes a prostituir su poder y riqueza (Ap 17-18).³⁹⁶ Por eso, la multitud celestial declara que

³⁹³ Sobre *sôleria* y sus cognados, ver BalzSch II:1659-1664 y Spicq III:344-357; el hebreo *Yasêl* (salvar) se expone en TDOT VI:441-463.

³⁹⁴ La cita aparece en Spicq III:353.

³⁹⁵ La frase parecida en 11:18, con un verbo cognado en participio presente (*diaphtheron*), se refiere a las destrucciones del medio ambiente que cometían los invasores (ver sobre 11:18 Cf. Jer 51:25 (LXX 51:28) con el mismo verbo. Beale (1999:927) ve en 19:2 el doble sentido de corromper la tierra y también destruirla.

³⁹⁶ Aune (1998b:1025) observa que los verbos en aoristo se refieren específicamente a un evento del "pasado narrativo", la destrucción de Babilonia ya descrita en el relato. Wikenhauser

ese castigo del idólatrico Imperio era justo (de acuerdo con la justicia, es decir, con el ser de Dios, por quien se define el bien) y verdadero (de acuerdo con la realidad de los hechos y fiel al pacto de su gracia).³⁹⁷

La tercera razón para esta aleluya está muy relacionada con las anteriores y confirma la interpretación histórica de esta alabanza: el Señor ha vindicado (*exdikên*) la sangre de los siervos de Dios derramada por ella (19:2). Este verbo, *exdikên* (vengó), junto con el anterior, *ekrinen* (juzgó), son los mismos que aparecen en 6:10 (*krineis kai ekdikéis*).³⁹⁸ El verbo *krinô* significa "juzgar, condenar", pero el otro verbo, *ekdikêo*, parece significar más que sólo juzgar.³⁹⁹ En muchos pasajes, *ekdikêo* se refiere claramente a la venganza, a veces prohibida por Dios (Lv 19:18; Ro 12:19), a veces aprobada o hasta ordenada por Dios (Nm 31:2-3; 2S 4:11; 2R 9:7; Hch 7:24-25) y otras veces realizada por Dios mismo (Gn 4:15,24; Ex 12:12; Lv 26:25; Dt 32:35,43; Sal 79:10; Is 1:24; Ro 12:19b). En estos pasajes, la justicia se ve no sólo como castigo de los culpables, sino también como fuente de cierta satisfacción o alegría para las víctimas (Dt 32:43-44; Is 25:1-2; Jer 51:48; Ap 12:12; 18:20; 19:2,3,7). Esto queda confirmado por la frase entera, "vengar la sangre" (cf. 16:6), que significaba no sólo castigar, sino también satisfacer la demanda de recompensa.⁴⁰⁰

De esta frase podemos entender tres verdades algo sorprendentes. En primer lugar, que Dios de hecho ejerce venganza contra los opresores, como lo era la bestia (Roma). Segundo, lo hace para destruir al opresor y al sistema de opresión, llamado Babilonia (cf. 18:2-8,20-24). Y tercero, esta acción divina justiciera es motivo de alegría y alabanza.

Queda claro que, bíblicamente considerada, hay un lugar legítimo para la venganza. Fue venganza la que pidieron los mártires bajo el altar (6:10), y fue venganza con lo que Dios respondió a sus oraciones (19:2). Pero es venganza justiciera, no revancha personal ni represalia privada. No es odio

(1981:230) agrega que con la destrucción de Babilonia se inició, para Juan, la victoria sobre todas las potencias enemigas del Reino de Dios. Este juicio específico muestra al mundo entero que la paciencia de Dios tiene límite y su victoria final es irresistible. Desde la perspectiva de los primeros lectores, la caída de Roma abriría paso al Reino de Dios (Richard 1994:171).

³⁹⁷ El concepto bíblico de "verdad" (del hebreo *'emet*) pone el acento en la fidelidad o confiabilidad, en lo que no engaña. Cf. 21:8 y 22:6, en cuanto a la Palabra de Dios.

³⁹⁸ Los verbos en 6:10 están en tercera persona aoristo, para afirmar que Dios ya ha respondido. *ekdikêis* dan "justicia, venganza, castigo". Las matizaciones dependen mayormente del contexto. En 6:10, la NVI lo traduce "vengar", pero por alguna razón como "vindicar" en 19:2.

³⁹⁹ La literatura apocalíptica destaca mucho más que la Biblia esta "alegría vengativa" (En 27:3-4, 7; Sal 20:2; 71ev 15:3).

al enemigo sino amor a Dios, quien es justicia. Justicia al victimario es su juicio y condena, pero justicia a las víctimas es el pleno desagravio por lo que han sufrido y la satisfacción de ver realizada la justicia. Esa alegría justiciera sería totalmente apropiada, por ejemplo, con la ejecución justiciera (tiranicidio) de un Hitler, un Somoza, un Pinochet y otros semejantes.

A esa aleluya inicial siguen tres más, a modo de ratificación. La primera es proclamada por la misma multitud de 19:1: **Y volvieron a exclamar: "¡Aleluya! El humo de ella sube por los siglos de los siglos"** (19:3).⁴⁰¹ Es poco común que un mismo grupo participe una segunda vez, como si fuera una nueva intervención y no el final de la anterior. Ese mecanismo reiterativo acentúa la solemnidad del tema y la alegría de la aleluya. El tema es el mismo de la aleluya anterior: la derrota total y final de Roma.

El simbolismo de la humareda para describir la destrucción de Roma tiene muchos antecedentes en el AT. El paralelo más cercano, que Juan muy posiblemente tenía en mente, es el "día de venganza, año de desagravio" contra la ciudad edomita de Bosra, mencionado ya en 14:11 (Is 34:8-10).⁴⁰² El origen del simbolismo fue sin duda la destrucción de Sodoma y Gomorra. "El Señor hizo que cayera del cielo una lluvia de fuego y azufre sobre Sodoma y Gomorra" y "de la tierra subía humo, como de un horno" (Gn 19:24,28). Otros relatos describen en términos similares la destrucción de Hai (Jos 8:20), de Guibeá (Jue 20:40), de Judá y Jerusalén (Jer 4:4; Ez 20:48), y de ciudades idólatras en general (Dt 13:16).⁴⁰³ El contexto de Apocalipsis 19:3 sugiere que la descripción se refiere al incendio de Roma (17:16; 18:9,16,18). Es significativo que este simbolismo se refiere típicamente a ciudades, no a personas, por lo que no debe tomarse literalmente. Aunque Isaías había declarado que el fuego de Bosra "ni de día ni de noche se extinguirá, y su humo subirá por siempre" (34:10), y para Jeremías y Ezequiel nadie podía apagar las llamas del fuego de Jerusalén (Jer 4:4; Ez 20:48), de hecho había siglos que ese humo había dejado de subir al cielo y esos fuegos se habían apagado.⁴⁰⁴ El humo señala, más bien, la totalidad y la irrevocabilidad de la

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

destrucción de las ciudades referidas; en este caso, Roma. El recuerdo del humo de tales ciudades será un testimonio eterno de la justicia de Dios.⁴⁰⁵ En 19:3, el humo "por los siglos" es una polémica contra el mito de la *Roma aeterna* (Kecner 2000:449; Beale 1999:929): Roma será eterna, pero sólo por el triste recuerdo de su destrucción.

Apocalipsis y la adoración. Es impresionante la claridad con que Juan fundamenta su alabanza con razones muy explícitas, como también en el capítulo anterior. El fundamento bien sus denuncias.⁴⁰⁶ Como señala Beale (1999:926), todo el capítulo anterior es la preparación para estas aleluyas. A diferencia de lo que ocurre hoy, en que el constante abuso de los términos "aleluya" y "amen" les ha quitado todo significado específico, en el Apocalipsis, esas dos palabras no son meras exclamaciones triviales e insensatas, sino el climax muy significativo de todo un acto de adoración.⁴⁰⁷ Nuestra "aleluya" y nuestro "amen" deben tener razones muy claras y coherentes.

Se trata de las primeras aleluyas en todo el NT, y este es el único pasaje en que aparecen. Se basan en la "salvación" (como victoria; cf. 12:10) que Dios ha logrado para mostrar su poder (19:1), demostrada en tres hechos históricos: Dios ha ejecutado juicios verdaderos y justos, ha condenado a la gran ramera y ha vengado la sangre de los mártires (19:2). En efecto, son tres descripciones de un solo suceso: la destrucción de "la ciudad que está gobernando sobre los reyes de la tierra" (17:18). Una interpretación históricamente contextual (como debe serlo), nos hará entender que las tres razones se refieren a Roma y su Imperio (Contreras 1990:240). Es significativo que estas aleluyas celebran muy específicamente un suceso histórico, de naturaleza esencialmente política. Estas aleluyas son adoración política a Dios por sus juicios históricos de liberación política.⁴⁰⁸

Ante un acontecimiento que parecería ser estrictamente natural, como la caída de Roma, Juan da toda la gloria a Dios, porque reconoce que Dios es la fuente última de salvación (Beale 1999:926). Según Masters y Orofino (2003:316), es en la adoración que descubrimos "el lado escondido de los acontecimientos", para poder entender el sentido de la historia. Cuando Dios da liberación, cuando triunfa "el Reino de Dios y su justicia", lo celebran las multitudes celestiales y nosotros, en nuestra adoración, nos unimos a ellos.

⁴⁰¹ Para Beale (1999:929), la metáfora del humo que sube al cielo funciona como una remembranza interminable ante la presencia de Dios.

⁴⁰² Típicamente, Juan da tres razones para sus denuncias (18:3,5,7,9,23-24), y aquí tres razones para su aleluya, tendencia que parece relacionarse con el criterio de "la boca de dos o tres testigos".

⁴⁰³ Ver Stam Tomo I 1999a:229-230 (2006:247-248), "Cómo decir 'Amén' cristianamente".

⁴⁰⁴ Ver Arents y Matcos 2000:415-427, "La liturgia en Apocalipsis como liturgia de la historia".

⁴⁰¹ Ver la exposición del lenguaje muy parecido en 14:10-11, Stam Tomo III 2009:334-342.

⁴⁰² Ver nuestro comentario detallado sobre Apocalipsis 14:4. Todo el pasaje de Isaías 34 tiene paralelos interesantes con Apocalipsis 18-19: "Los arroyos de Edom se volverán ríos de ira; su polvo se convertirá en azufre, y ardiente breca se volverá su tierra. Ni de día ni de noche se extinguirá, y su humo subirá por siempre. Quedará desolada por todas las generaciones [...] Se adueñarán de ella el pelicano y el erizo; anidarán allí el búho y el cuervo [...] Se volverá guardia de chacales y nido de aves estruenses" (Is 34:8-15).

⁴⁰³ Isaías 66:24 y Jeremías 17:27, que aplican este simbolismo a personas en lugar de a ciudades, son raras excepciones. No parecen figurar en este texto conceptos del "Gehénna de fuego" del fuego eterno como castigo de pecadores, en el NT.

⁴⁰⁴ Para más detalles, ver la exposición de 14:11 en Stam Tomo III 2009:337.

En ese proceso litúrgico, la adoración nos da la perspectiva trascendental para entender los procesos históricos.⁴⁰⁹ Todo el pasaje es profundamente histórico y político.⁴¹⁰

Estas no sólo son aleluyas políticas, sino abierta y valientemente anti-imperialistas. Puede sorprendernos descubrir que las únicas aleluyas del NT son políticas y anti-imperialistas.⁴¹¹ Celebran alegremente la caída de Roma como capital del Imperio y ciudad de tanto poder y tan famosa grandezalismo, sino que lo denuncia una y otra vez. Así como el "fuego eterno" de 14:11 estuvo sobre los colaboradores con el Imperio, que aceptaban la marca de la bestia, ahora el juicio es sobre la ciudad capital como sede del Imperio (la ramera: Babilonia), y en este mismo capítulo ocurrirá el juicio sobre el Imperio mismo (las bestias, 19:20-21). Es por eso que Juan alaba a Dios por la caída de la tiranía imperialista, anticipada por fe en el Dios de la historia.

Arens y Mateos afirman que "la liturgia del Apocalipsis es celebración que alimenta la esperanza en las condiciones difíciles del presente" (2000:42). Según su detallado análisis, en el Apocalipsis "se trata realmente de una liturgia 'política', contestataria y peligrosa al celebrar la victoria de la Víctima y de las víctimas del imperio". Señalan cuatro aspectos de esta "liturgia profética": proclamación en el culto de la soberanía de Dios en la historia, proclamación que anticipa el mundo nuevo, denuncia de la ideología reinante y reclamo de fidelidad incondicional (423-425).

Boring observa, con referencia a este pasaje, que "la adoración celebra 'los actos poderosos de Dios', no nuestros propios sentimientos piadosos" (1989:193). La adoración auténtica es teocéntrica y cristocéntrica, no egocéntrica. Aunque nuestros sentimientos y emociones tienen su lugar legítimo, es lugar es secundario y no central. La adoración queda huérfana y realmente mutilada cuando viene desconectada de la historia de la salvación y de la acción redentora de Dios. Esto es, sin duda, lo más profundo que nos enseña este pasaje, sobre la adoración.

A continuación, viene una segunda ratificación de la alabanza: **Entonces los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes se postraron**

⁴⁰⁹ También en 12:10, una voz del cielo anuncia que "han llegado la salvación y el poder y el reino", con dos de los términos de 19:2 y con el mismo sentido de "victoria" (cf. 7:10-12; Osborne 2002:664; Aune 1998b:1024). Richard (1994:170) muestra que, dentro de la ideología imperialista, era al emperador a quien le correspondía asegurar la *salvatio* (salvación, bienestar) para todos.

⁴¹⁰ Esto no significa que la adoración se agote en lo político. Aquí cabe repetir el refrán de Leonardo Boiff: "Todo es político pero la política no es todo".

⁴¹¹ Esto incluye la última aleluya (19:6-8), porque la venida del Reino y las bodas del Cordero presuponen la previa derrota del Imperio inicuo.

y adoraron a Dios, que estaba sentado en el trono, y dijeron: "¡Amén, Aleluya!" (19:4). Estos —el "coro unido" de 5:8— no cantan aquí ningún himno nuevo, sino que endosan solemnemente, con su afirmación litúrgica, las alabanzas de la multitud innumerable. Esta es la más breve de las aclamaciones: ¡apenas dos palabras!⁴¹² Sin embargo, en contraste con la identificación poco específica de los demás participantes (19:1,3,5,6), estos tienen rostro y perfil ya conocidos desde los inicios del libro. Por este versículo podemos entender que todo este culto de 19:1-10 se realiza en la corte celestial, igual que en los capítulos 4 y 5. En el gran culto cósmico de esos capítulos, la característica de este grupo era la de arrodillarse (4:10; 5:8,14) y pronunciar el amén final (5:14). Fiel a su carácter, hacen lo mismo como doble responsorio a la adoración de la multitud celestial.

Esa es la única vez en el NT que las palabras "aleluya" y "amén" aparecen juntas, pero el doble amén aparece en la alabanza de los ángeles, donde un solo versículo comienza y termina con esa palabra (7:12). En la salmodología del primer capítulo, un "amén" corrobora la obra redentora de Cristo (1:6) y en el versículo siguiente, su venida futura (1:7). En el climax del gran culto celestial (Ap 4-5), suena de nuevo un muy solemne y elocuente "amén", acompañado, igual que en 19:4, por la genuflexión (5:14). Y el libro entero culmina con otro doble "amén", para la venida de Cristo (22:20) y la bendición de los lectores (22:21).

A diferencia del vocablo "aleluya", que aparece sólo en este capítulo, "amén" es una de las palabras más importantes del NT, donde aparece 126 veces. Básicamente, la aleluya ("alabad a Yahvé!") afirma una verdad, y el amén confirma esa verdad (cf. Osborne 2002:666). En los Evangelios, el doble amén ocurre constantemente, traducido como "de cierto, de cierto os digo" (*Amén Amén legó humin*). Se emplea generalmente antes de afirmaciones muy importantes, para señalar su firmeza como verdades indudables.⁴¹³ Masters y Orofino (2003:316) describen el amén como "un refrán de participación", por el cual "el proyecto de Dios es asumido, celebrado y confirmado".

La tercera respuesta a la aleluya de la multitud celestial es un llamado a la adoración: Y del trono salió una voz que decía: "¡Alaben ustedes a nuestro Dios, todos sus siervos, grandes y pequeños, que con reverente temor le sirven!" (19:5). Aquí también, el contexto sigue vigente; la voz llama a todos los fieles a alabar a Dios por haber derrotado a la Babilonia.

⁴¹² Esta brevedad puede compararse con la de la última participación de los cuatro vivientes en 4:5, que fue de una sola palabra (5:11).

⁴¹³ Con el tiempo, "amén" llegó a ser una aclamación litúrgica (1Co 14:16; en 2Co 1:20 y Ap 3:14, es un título de Jesús).

Desde el cielo, de donde antes se escuchaban las voces de la multitud y de los ancianos y vivientes, ahora sale una voz del trono, para llamar a los fieles a alabar a Dios en la tierra.

La identidad precisa de esta "voz del trono" (*fonē apo tou thronou*) es discutida.⁴¹⁴ En 16:17, al inicio de la séptima copa, "desde el trono del templo salió un vozarrón que decía: '¡Se acabó!'; aquí, la voz del trono parece ser la voz de Dios mismo.⁴¹⁵ Otro texto que menciona una voz del trono es 21:3: "Oí una voz potente que provenía del trono" (*fonē megalē ek tou thronou*). Esta voz anuncia que la morada de Dios será con nosotros, por lo que también parece ser la voz de Dios. Sin embargo, en 19:5, la voz del trono invita a los fieles a alabar "a nuestro Dios"; esta frase no parece proceder de Dios mismo. Tampoco parece referirse a Jesucristo, el Cordero. La gran mayoría de los comentaristas la entiende como la voz de los ancianos y vivientes, o de uno de estos grupos.⁴¹⁶ Arens y Mateos (2000:551) y Wikenhauser (1978:231) amplían esta interpretación para incluir a la iglesia triunfante (Arens y Mateos) o, menos probablemente, la iglesia militante (Wikenhauser). Barclay (1999b:192-194) la describe como "el *tedēum* de la iglesia y de la naturaleza". La respuesta más prudente parece ser la de Aune (1998b:1027): la frase simplemente indica "la autorización divina" de la voz.

Desde el trono, esa voz llama a todos los siervos de Dios, de cualquier estatus social, que sirven a Dios con reverente temor (los que practican su voluntad, 1:3; 2:26), a que "alaben a nuestro Dios". Se entiende que la voz llama desde el cielo a los fieles en la tierra a celebrar, como indica el contexto, la destrucción de Roma. "Alabar a Dios" (*aineō iō theō*) es probablemente una traducción al griego del hebreo "aleluya", como en la Septuaginta (BalzSch 1:187; Charles 1920:1840; Aune 1998b:1028; Osborne 2002:667; 1Cr 23:5; 2Cr 20:19; cf. 1Cr 16:36). En ese caso, sería la quinta aleluya en este pasaje (19:1-8). Según Schlier (Kittel 1:177), el verbo *aineō*, de poco uso en el NT, denota "la alabanza alegre de Dios expresada en doxología, himno u oración" (Lc 2:13,20; 19:37; Hch 2:47; 3:8).⁴¹⁷

⁴¹⁴ El Apocalipsis menciona a menudo "una voz del cielo" (10:4,8; 11:12; 12:10; 14:2,13; 18:4). En 16:1,17 y 19:5, una voz procede del templo, y en 9:13, de los cuernos del altar de oro. Según Exodo 25:22, Dios habla de en medio de los querubines.

⁴¹⁵ El griego de 16:17 reza *exēlthen fonē megalē ek tou naou apo tou thronou*, que podía traducirse "del santuario salió una gran voz procedente del trono".

⁴¹⁶ Beckwith (1967:721; Swete 1951:244; Wikenhauser 1981:231; Mounce 1998:338; Balz 1999:930; Ladd 1978:218,235; Osborne 2002:666).

⁴¹⁷ El vocabulario de adoración en el NT es extraordinariamente rico. Hay muchos *sichmōs* para "adorar", entre ellos *epaineō*, de poco uso, y de uso más frecuente, *doxazō*, *proskuneō* *proskunēs*, *exomologō*, *sebomai*, *latreioō* *latreia*, *eulogēō* *eulogia*.

El que esta voz proceda del trono es muy significativo. En el Apocalipsis, el título más común para Dios es "el que está sentado sobre el trono",⁴¹⁸ identifica a Dios, cuyo trono está bajo el signo de la gracia (el arco iris), como el Todopoderoso que va guiando la historia hacia su Reino de amor y justicia. Lo cual se ha evidenciado, según el texto en su contexto, con la derrota definitiva del Imperio romano. Ese mismo trono dirige nuestras vidas. Y ese trono habla, y nos llama a la adoración a Dios por su victoria sobre la maldad. La voz del trono nos manda y nos exige, pero también nos llama a la gran alegría eucarística de la gratitud a Dios por su gracia.⁴¹⁹ Al final del libro, desde la base del trono fluye un río de bendición y salud (Ap 22:1).

La última aleluya es pronunciada, igual que la primera (19:1), por una multitud celestial, descrita esta vez con detalles más dramáticos: Después de voces como el rumor de una inmensa multitud, como el estruendo de una catapulta y como el retumbar de potentes truenos, que exclamaban: "Aleluya [...]!" (19:6). Estas palabras son la descripción más amplia de la multitud celestial, y su aleluya, compuesta por un total de siete aclamaciones, incluido el nuevo tema de las bodas del Cordero, es la más gozosa de toda la celebración. Nos ofrece un verdadero climax litúrgico de gran fuerza y belleza, y a la vez, una transición al párrafo siguiente.

Se discute a cuál multitud se refiere esta frase.⁴²⁰ No puede ser accidental que esta unidad textual comience y termine con la misma frase (19:1,6; Beale 1999:287; Osborne 2002:671), aunque, a diferencia de la referencia a la primera multitud, que Juan oyó en el cielo, 19:6 no ofrece ninguna localización de la multitud, pero amplía el simbolismo muy dramáticamente. El llamado a alegrarse (19:7) y la descripción casi idéntica a la de los 144 mil, en 14:2, podrían sugerir que se refiere a todos los fieles (cf. 19:5). La multitud de 19:6 puede ser una ampliación de la de 19:1, para incluir a los fieles en la tierra, a la vez que amplía la descripción. De ese contraste, algunos concluyen que

⁴¹⁸ Ap 4:2,3,9,10; 5:1,7,13; 6:16; 7:10,15; 19:4; 20:11; 21:5. La palabra *thronos* aparece 48 veces en el Apocalipsis, de Dios y el Cordero o de los 24 ancianos. Apocalipsis 2:13 menciona el trono de Satanás.

⁴¹⁹ En el pensamiento bíblico, "la voz" tiene un gran significado teológico, como elemento esencial del Yahwismo. La base del rechazo de las imágenes reza "ninguna figura visível, mas la voz oísteis" (Dt 4:12,15). En el concepto hebreo del *Qoel YHWH*, "la Voz" (*HaQoel*) Dios (1Dt 10:17; 12:29; 29:26; 32:17; 35:22; 40:13; 45:12; 50:4; 52:1; 55:21; 56:10; 57:15; 58:1; 59:1; 60:1; 61:1; 62:1; 63:1; 64:1; 65:1; 66:1; 67:1; 68:1; 69:1; 70:1; 71:1; 72:1; 73:1; 74:1; 75:1; 76:1; 77:1; 78:1; 79:1; 80:1; 81:1; 82:1; 83:1; 84:1; 85:1; 86:1; 87:1; 88:1; 89:1; 90:1; 91:1; 92:1; 93:1; 94:1; 95:1; 96:1; 97:1; 98:1; 99:1; 100:1).

⁴²⁰ Aune (1998b:1028) concluye, de la condición anárta (sin artículo) de *fonē oñon*, que Juan no está pensando en la misma multitud de 19:1. Sin embargo, la gramática de Juan es muy flexible, y las dos frases son muy semejantes (*hōs fonēn megalēn jōn pollon* 19:1; *hōs fonēn oñon pollon* 19:6) y forman una *inclusio*. Quizá Juan, sin poner énfasis en la identidad de la multitud, quiso crear un climax, haciendo de la segunda multitud una ampliación más dramática de la primera. Para Beale (1999:287), se trata de la misma multitud.

esta segunda multitud proclamaba la gloria de Dios con aún mayor fuerza y volumen que la primera (Beale 1999:931; Bonsirven 1966:287). Con el anuncio de las bodas del Cordero (19:7), la multitud tenía aún mayor razón para alabar a Dios. Osborne comenta que "el volumen increíble [de esta alabanza] corresponde al mensaje estupendo que provee. Los cánticos de boda se conocen por su exuberancia" (2002:672).

Juan logra aquí un efecto acústico, por medio de un cúmulo de símbolos sonoros. Son tres fenómenos, uno social y dos naturales, fáciles de percibir sensorialmente: "El clamor de un gran concurso de gente, el rugido de una catarata, el rodar del trueno" (Barclay 1999b:194). Todos nos hemos encontrado en medio del ensordecedor ruido y la confusión de un gran conglomerado de personas. ¿Quién no ha estado cerca de una playa o de un río caudaloso, o no ha experimentado mil veces una asombrosa tempestad eléctrica?

Estos simbolismos han aparecido antes en el Apocalipsis, pero por ser parado: las muchas aguas en 1:15 (cf. 14:2, 7) y el trueno en 4:5 (junto con relámpagos) y 6:1, 8:5, 10:3, 11:19, 16:18. Dos de los tres se dejan escuchar en 14:2 ("el estruendo de una catarata y el retumbar de un trueno", cf. Is 17:12; Ez 1:24, 43:2), junto con el sonido de arpistas y las voces que cantan un cántico nuevo.⁴¹ El sonido del trueno era especialmente frecuente como símbolo —o aun sinónimo— de la voz de Yahvéh, como en el Salmo 29 (cf. Ex 19:16, 19; 20:18; Job 37:2, 5; Sal 77:18; Jn 12:28-29). Expresaba la presencia de Dios (Ez 1:24) y su asombrosa gloria (Is 33:5). Según 1 Samuel 12:17-19, Dios ratificó con trueno y lluvia el mensaje de Samuel contra el deseo de tener rey (cf. 1S 7:10). Según Apocalipsis 10:3-4, las voces de los siete truenos le hablaron a Juan, pero otra voz, proveniente del cielo, le prohibió escribir el mensaje que los truenos le habían comunicado.

Aune (1998b:1028) señala que aquí Juan combina tres metáforas que expresan alto volumen de sonido. En un libro muy bullicioso, este pasaje es el más ruidoso. La bulla de una multitud, con cataratas y truenos, podría infundirnos miedo, pero aquí significa la exuberante celebración de la victoria del Reino de Dios. Estas voces gritan para que nos alegremos y regocijemos (19:7; cf. Sal 97:1; Mt 5:12).⁴²

El mensaje de esta poderosa multitud forma una transición a la nueva temática que va a seguir: ¡Aleluya! Ya ha comenzado a reinar el Señor, nuestro Dios Todopoderoso. ¡Alegrémonos y regocijémonos y demosle

⁴¹ En Daniel 10:5-6, la descripción del misterioso "hombre vestido de lino" corresponde a 19:6, en que "su voz resonaba como el eco de una multitud".

⁴² Mateo 5:12 es el único otro texto del NT que combina los verbos *gaudio* (alegrarse) y *agullo* (estar radiante de gozo o alegría, NT Sociedades Bíblicas Unidas), para referirse precisamente a los perseguidos por la fe.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

Mientras las aleluyas anteriores miraban hacia atrás, a gloria! (19:6-7).⁴³ Mientras las aleluyas anteriores miraban hacia atrás, a la destrucción de Babilonia como un hecho realizado, esta vuelve la mirada hacia adelante, al Reino de Dios y las bodas del Cordero.

No es la primera vez que el Apocalipsis anuncia la llegada del Reino. Ya antes, con la séptima trompeta, "fueres voces" del cielo (11:15) y los veinticuatro ancianos (11:16-17) anunciaron que el reino del mundo había pasado a ser de Dios y de su Ungido, y que "el Señor, Dios Todopoderoso" (cf. 19:6, 16) había comenzado a reinar (11:17). En el siguiente capítulo, después de la derrota del dragón y su caída definitiva del cielo, "un gran clamor en el cielo" proclama que "han llegado ya la salvación y el poder y el reino de nuestro Dios: ha llegado ya la autoridad de su Cristo" (12:10). Algunos textos también hablan del reinar de Dios, con el verbo *basileuó* (11:15, 17; 19:6).⁴⁴ Pablo Richard (1994:119) observa que estos tres pasajes son todos cánticos litúrgicos para celebrar la victoria de Dios, después de las trompetas (11:15), de la derrota del dragón (12:10-12) y de la caída de Babilonia (19:1-8).

A primera vista, parece extraño hablar de repente del Reino de Dios y las bodas del Cordero: parecería un cambio de tema muy abrupto. Sin embargo, la celebración de la destrucción de Babilonia (la ramera) y el anuncio del Reino y la boda (nueva Jerusalén; Esposa) tienen una relación de condición previa y resultado consecuente. Mientras exista el reino del mal, el "ya" del Reino de Dios sólo puede ser una anticipación de victoria, por la fe: sólo acabada la mentira puede surgir en plenitud un nuevo orden, fundamentado en la verdad. Después de la proclamación triunfal de la victoria del Reino, en 11:15-19, afirmada proclápticamente por fe, siguen ocho capítulos de brava lucha contra el imperio de la bestia. La caída del dragón, en 12:10, es victoria para el cielo, pero lucha en la tierra (12:12). Y con esta proclamación de 19:6 tampoco termina la lucha, pues sigue la batalla final, en el mismo capítulo. Aun después del reinado milenar del Mesías, ocurre la última intención del dragón, con cuya derrota llega a su final la dialéctica de bien y mal en la historia. Hasta ese momento, el Reino de Dios estará siempre viniendo:

⁴³ El aoristo de *ebasileusen* se entiende mejor como aoristo ingresivo (Beale 1999:932; Osborne 2002:672), como también en 11:17. La NVI lo traduce bien ambas veces con "ha comenzado a reinar".

⁴⁴ Otros textos hablan de nosotros como un reino (1:6, 9; 5:10 gr.) y afirman que en el futuro reinaremos (5:10; 20:4, 6; 22:5).

siempre un proceso en marcha, sin parar.⁴²⁵ Por eso nuestro Señor nos enseña a orar: "Venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra" (Mt 6:10).⁴²⁶

La respuesta a esta aleluya, a la que Juan exhorta a sus lectores, es doble: alegrarse y dar gloria a Dios (19:7). Esta celebración por fe del triunfo del Reino de Dios, cuando la realidad parece indicar lo contrario, produce una alegría incomparable, que anticipa el júbilo de las tan esperadas bodas. Ya en 18:20, una voz no identificada invoca a cielo y tierra a alegrarse por la destrucción de la gran Babilonia. Ahora, en un grado aún mayor de alegría, la multitud celestial llama a celebrar la llegada del Reino de Dios y de las bodas del Cordero.

El binomio "alegrarse y regocijarse" (*jairōmen kai agallōmen*), muy frecuente especialmente en los Salmos (31:7; 32:11; 70:4; 118:24; cf. 1Cr 16:31; Is 25:9; 66:10; Jl 2:23; Hab 3:17-18),⁴²⁷ puede considerarse la expresión más enfática para el gozo exuberante e incontinente.⁴²⁸ Los diccionarios definen el segundo verbo, *agallaiō* (y el sustantivo, *agalliasis*) como "estar extremadamente gozoso, sentir exultación, arrebatare de alegría" (Danker pág. 4). Para A. Weiser, significa "estar radiante de gozo", con "extrema alegría" (BalzSch 1:21; cf. Coenen 1:79).⁴²⁹ Es el verbo que describe la alegría navideña inspirada por la venida del Mesías (Lc 1:14,47; la alegría que hizo brincar al prenatal Juan; cf. Lc 1:41). Describe también la alegría de la celebración eucarística (Hch 2:46) y del bautismo (Hch 16:33-34). Y muy especialmente, expresa la alegría escatológica del Reino de Dios (Mt 5:12; 1P 1:6-8; 4:13; Jud 24; BalzSch 1:21; Keener 2000:449).⁴³⁰

⁴²⁵ Ford (1975:181), con base en el Salmo 2, analiza este proceso como un movimiento progresivo desde la toma de poder por Dios, a la furia de las naciones y la ira de Dios contra ellas, al castigo de los malvados y su destrucción, inaugurando así en mayor grado el reino definitivo de Dios, hasta su realización final.

⁴²⁶ Según Meyers y Orofino (2003:317), en este proceso nuestra esperanza nace del futuro, a cuya luz entendemos los hechos de una manera diferente. El futuro penetra el presente, provocando el canto de la comunidad perseguida, que verifica así que no fue engañada. Por eso, "la resistencia y la lucha de hoy son simiente de este futuro tan atractivo".

⁴²⁷ En algunos pasajes, esta alegría incomparable se asocia con el reinado de Dios (1Cr 16:31) y con su actuar histórico ("este es el día que actuó Dios, nos gozaremos y nos alegraremos en él", Sal 118:24), igual que en Apocalipsis 19:6.

⁴²⁸ En el NT, el mismo binomio aparece en Mt 5:12; Lc 1:14; Jn 8:56; 1P 1:8; 4:13; Jud 24; Ap 19:7; cf. Hch 2:26 (con *eufraimō*). Por otra parte, en 1P 1:8; 4:13 y Jud 24, *agallaiō agalliasis* aparece junto con *doxa doxazō*, igual que en Apocalipsis 19:7 (cf. Lc 13:17 y Hch 13:48 con *jairo*).

⁴²⁹ Cf. 1P 1:8, "se alegran con un gozo indescriptible y glorioso" (*agalliashe jara aretēblō kai dedoxamēnē*).

⁴³⁰ Isaías 66:10, desde la perspectiva antiguotestamentaria, expresa elocuentemente esta alegría escatológica: "alegrese con Jerusalén, y regocijense por ella [...] salten con ella de alegría, todos los que por ella conduelen", seguido por promesas proféticas (cf. 61:1). Ver Tob 13:10-14; 1QM 17:7; Jud 23:30; 1En 25:6; 47:4; 97:2; 103:3; 104:13; *PssSal* 11:3; *TJob* 43:17.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15) LA TEOLOGÍA DEL GOZO Y EL GOZO DE LA TEOLOGÍA: LA ALEGRÍA DE DIOS⁴³¹

Nos cuesta mucho pensar en Dios como alegre. Nuestra imagen de Dios es seria, severa, jamás con una sonrisa. Pero la Biblia nos habla del multifacético gozo de Dios, como Suprema Belleza e Infinita Alegría. Las Escrituras hebreas emplean una variedad de términos para expresar esta alegría divina: Dios se deleita y se complace en nuestra consagración a su buena voluntad y nuestra práctica de la justicia (1S 15:22 *Haqēfaʿ*; Sal 51:16-17; cf. Mt 6:7 *Yāʾ, Rāʾh*). Según Isaías 62:5, "como un novio que se regocija en su novia, así tu Dios se regocijará por tí" (*Yisʾ*). Dios se deleita en nuestro bienestar, lo que nos motiva a nosotros a lanzar gritos de alegría (Sal 35:27; cf. 95:1-2). Es un gozo mutuo, de que nos habla el Salmo 104:

Que la gloria de Yahvéh perdure eternamente;
que Yahvéh se regocije en sus obras.
Cantaré a Yahvéh toda mi vida,
cantaré salmos a mi Dios mientras tenga aliento.
Quiera él agradecerse de mi meditación;
yo, por mi parte, me alegro en Yahvéh. (104:31,33-34; cf. 92:1-5)

¡Dios se goza disfrutando sus obras, y comparte ese gozo con nosotros!⁴³²

Es más: Dios mismo se ríe de nuestras vanidades, sabiendo que son más comedia que tragedia (Sal 2:4; 37:13; 59:8; heb. *Sālaq*). Dios se ríe y nos hace reír a nosotros con su finísimo sentido de humor (Gn 21:6; cf. Sal 52:6 *Sūlaq*; cf. Zac 9:15)⁴³³. Es sorprendente y significativo que uno de los tres patriarcas hebreos sea llamado "Risa". El relato del nacimiento de Isaac está permeado de este verbo hebreo para "reírse". Cuando Dios le anunció a Abraham que Sara iba a tener hijo, él se rió, al imaginar a su anciana esposa con barriga materna o dando de mamar (Gn 17:17). A continuación, Sara misma, que ya había dejado atrás la época de procrea-

⁴³¹ Sobre la teología del gozo, ver Barth 11/1 646-672; Léon-Dufour 1965:318-322; Coenen 1:74-83; Balz-Sch 1:21-23; 11:2033-2037; Siann 2004b:40-41 y "La belleza de Dios" en *Jiannam* con, 3 de enero de 2009.

⁴³² Este gozo estético en una obra de arte bien realizada debe ser el sentido del repetitivo "bueno" de Génesis 1, que no parece tener el sentido ético de "moralmente bueno". Parece ser la exclamación de un artista: "¡Qué bien que me salió esto!" (Siann 2003:19-22). En Proverbios 8:22-31, "Sabiduría" (*JacMēl*) acompañó a Dios en la obra de creación y se llenó de alegría (8:30-31). Hay cierto paralelo entre la *JacMēl* de Proverbios y el Logos del cuarto Evangelio.

⁴³³ Según Salmos 126:2, Dios llena nuestra boca de risa al liberar a su pueblo; cf. Job 8:21.

ción, al escuchar esa misma noticia, se rió y después pretendió negarlo (18:12-15). Al nacer el niño, Sara exclamó: "Dios me ha hecho reír", y que él hacía a los demás a reír con ella (21:6). No cabe la menor duda: Dios tiene buen sentido de humor!

Este episodio tan humano y jocoso reaparece en el cuarto Evangelio, nada menos que marcando una evidencia de la deidad de Cristo: "Abraham, el padre de ustedes, se regocijó al pensar que vería mi día, y lo vio y se alegró" (Jn 8:56). ¿Cómo pudo decir Jesús que Abraham vio su día y se alegró? ¿Por qué escogió este texto —precisamente el pasaje sobre el nacimiento de Isaac—, específicamente, el tema de la risa? Los textos de Génesis no indican ningún conocimiento salvífico de parte de Abraham; la promesa era sólo que tendría un hijo, una nación y una tierra. Pero en ese loco proyecto de fe nació toda la historia de la salvación, y nació con gozo evangélico. Ese gozo lo compartieron Abraham y Sara, en todo el humor divino con que Dios los hizo reír.

Filón de Alejandría, pensador judío contemporáneo con Jesús (20 a. C.-50 d. C.), enseñó que toda alegría humana es una participación en la alegría de Dios.⁴¹⁴ Sobre Abraham, Filón describe su reírse como "resultado de una felicidad establecida y un regocijarse de la mente" (de Abr 202), que constituye "un sacrificio que la persona sabia ofrece como ofrenda a Dios". Afirma también que "el regocijarse pertenece propiamente sólo a Dios". Filón lo razona filosóficamente: sólo Dios está totalmente libre de dolor o temor, por lo que "la naturaleza de Dios [...] es la única naturaleza que posee completa felicidad y bendición" (ibid.). Así, sólo Dios puede alegrarse completa y perfectamente. En otro escrito, Filón describe "el reír del alma", aun cuando sufre, pues el individuo "sonríe en su mente porque un gozo grande y puro, sin mezcla, ha entrado en ella" (Mut 154).

El teólogo contemporáneo que más ha profundizado en el tema de la alegría divina es Karl Barth, en su larga exposición de la gloria de Dios (*Church Dogmatics* II/1 640-677). Partiendo de la belleza de Dios como revelación de su gloria, Barth concluye que la alegría pertenece al mismo ser de Dios.⁴¹⁵ Como bello que es, afirma Barth, "Dios actúa como aquel que da placer, crea deseo y lo premia con el goce de lo deseado" (65). "La gloria de Dios", afirma Barth, "es el gozo propio e inherente de su ser divino, el que brilla desde él y rebosa en su riqueza" (647). Eso no

⁴¹⁴ Sobre Filón, ver Balz/Sch II:2033 y los escritos de Filón mismo.

⁴¹⁵ Con todo el énfasis que pone sobre la belleza de Dios y el placer que produce, Barth distingue estas perfecciones divinas de otros atributos esenciales y definitivos, como la santidad de Dios, su amor y gracia o su eternidad. Para Barth, la belleza y alegría de Dios son aspectos de su gloria (págs. 652-653, 655).

es casualidad, pues Dios se revela así y actúa así, porque es así: bello y deseable, lleno de goce. "El Dios atestiguado en las Sagradas Escrituras es el Dios quien irradia gozo, y sin ese gozo no sería comprensible en su deidad y no sería quien es" (654). Además, todas las criaturas "tienen su ser y su existencia en el movimiento divino de la divina auto-glorificación, en la transferencia a ellas de su immanente alegría. Es su destino ofrecer en la esfera temporal una respuesta fiel aunque inadecuada al júbilo con el que está repleto Dios, desde la eternidad y hasta la eternidad" (648). Las criaturas estamos llamadas a "cooperar en el júbilo que rodea a Dios" (648). En una docena de páginas (646-657), Barth nos ofrece una reflexión muy profunda e inspiradora sobre la belleza y la alegría del ser de Dios como fuente suprema de la belleza y la alegría creadas. Domina el vocabulario de deseo, placer, gozo y felicidad. Ignorar esto, según Barth, es negar "el carácter radicalmente evangélico del mensaje bíblico" (654; cf. 655).

En la misma línea, Ronald Gregor Smith (Richardson 1951:117) afirma que "el gozo no es una consecuencia aislada u ocasional de la fe, sino una parte integral de toda la relación con Dios". Citando a Filipenses 4:4, y Romanos 14:17 y 15:12, Gregor Smith concluye que "la fuente de gozo en la vida de Dios hace que nuestro gozo sea no sólo un don derivado del gozo de Dios, sino también un anticipo del estado final". En nuestro gozo, no sólo expresamos el gozo de Dios mismo, sino que también vivimos por adelantado el gozo eterno de nuestra salvación. Nuestro gozo es completo sólo en la plenitud de la presencia de Dios (Sal 16:11). "El gozo en la Biblia aparece consistentemente como una realidad escatológica que se hace presente proleptica y parcialmente en la vida humana como anticipo del Reino de Dios" (ibid.).

De este origen divino nace una fuente inagotable de gozo. El pueblo de Israel celebraba las misericordias de Dios en la exuberante alegría de sus fiestas (cf. Sal 122:1). La consigna festiva era "te alegrarás delante de Yahvé tu Dios [...] y tu alegría será completa" (Dt 16:11, 14, 15). ¡Los hijos e hijas de Dios vivimos en fiesta permanente! De la fiesta de Enramadas se comentaba: "Quien no ha visto la alegría de esta fiesta, nunca ha visto alegría en su vida" (Zorrilla 1981:54). "Yo me alegré con los que me decían: A la casa de Yahvé iremos" (Sal 122:1). La consigna de nuestros cultos es "¡Acímennos alegres al Señor, habitantes de toda la tierra!" (Sal 100:1). Nuestras celebraciones cristianas, como la Navidad, Semana Santa, el bautismo y la eucaristía, renuevan la alegría de las hazañas salvíficas de Dios y también miran adelante, hacia su reino definitivo.

La alegría bíblica a menudo se relaciona con la esperanza escatológica. A los perseguidos, el Señor les exhorta: "Alégrese y lléñense de júbilo, porque les espera una gran recompensa en el cielo" (Mt 5:12). A los mayores fieles se los invita a entrar en el gozo de su señor (Mt 25:21,23). Sin haber visto a Jesús, los fieles "se alegran con un gozo indescriptible y glorioso" en la espera de su venida (1P 1:7-8), anticipando con alegría ese encuentro (4:13). En el Apocalipsis, "la idea de gozo se proyecta hacia adelante" (Richardson 1951:117). Apocalipsis 7 compara el cielo a la muy alegre fiesta de Enramadas (cf. Stam 2003:149-151, "El cielo será una fiesta"). Aquí, en Apocalipsis 18-19, Juan está celebrando con júbilo la futura derrota de Babilonia (Ap 18:20; 19:7; cf. 12:12). Bien comentan Mesters y Orofino (2003:317-318):

Esta alegría tan grande nace del futuro y, a través de una lectura diferente de los hechos, penetra el presente, provocando el canto de las comunidades perseguidas. Aquí [en el canto] ellos verifican que no han sido engañados. La resistencia y la lucha de hoy son simiente de este futuro tan atrayente [...]

El Apocalipsis es uno de los libros más alegres de la Biblia. En su pobreza, los perseguidos viven una felicidad que los poderosos, en su riqueza, no consiguen entender ni poseer [...] Detrás del dolor de la persecución, los apocalípticos encuentran la certeza de estar en la mano de Dios. La alegría explosiva en cantos de loor y de acción de gracias.

Finalmente, esta teología de la alegría debe producir un teologizar también alegre. Nuevamente, Karl Barth lo expresa elocuentemente:

La teología en su totalidad, y en todas sus partes y en sus interconexiones, en su contenido y su método es [...] una ciencia peculiarmente bella. De hecho, podemos decir con confianza que es la más bella de todas las ciencias. Encontraría desabrida es la marca del filisteo. Es una forma extrema del filisteísmo poder encontrar la teología desabrida. El teólogo que no tiene gozo en su trabajo simplemente no es teólogo. Caras malhumoradas, pensamientos adustos y estitos aburridos de hablar son intolerables en esta ciencia. Que Dios nos libre de lo que la Iglesia Católica ha considerado uno de los siete pecados del monje –el *taedium*– ante las grandes verdades espirituales con las que la teología tiene que ver. Pero tenemos que entender, por supuesto, que sólo Dios nos puede guardar de caer en ese tedio (II/1 pág. 656).

Así es como la teología del gozo inspira una inmensa alegría en todo el quehacer teológico. Ser llamado por Dios a la tarea teológica significa el indescriptible privilegio de "habitar en la casa de Yahvéh todos los días de mi vida, para contemplar la hermosura de Yahvéh y recrearme en su templo" (Sal 27:4), y de alegrarme ante Dios y con Dios!

g. Anuncio de las bodas del Cordero (19:7-9)

Sigue ahora una segunda razón para la inmensa alegría de cielo y tierra: Ya ha llegado el día de las bodas del Cordero. Su novia se ha preparado, y se le ha concedido vestirse de lino fino, limpio y resplandeciente [...] El ángel me dijo: "¡Escribe! ¡Dichosos los que han sido convidados a la cena de las bodas del Cordero!" (19:7-9).⁴⁶ Es interesante que la Biblia comienza con una boda (Gn 2:21-24) y termina aquí con otra boda.⁴⁷ Ambas acentúan la dimensión comunitaria de la existencia humana (cf. Gn 2:18-25; Ap 21:2-22:26: nueva Jerusalén, nueva comunidad). Por otra parte, en la gran Babilonia, la ciudad del pecado, se apagó para siempre "el regocijo de las nupcias" (Ap 18:23).⁴⁸ En cambio, este pasaje, con su complemento en 21:2-9 y 22:1-7, resuena con el regocijo de esa celebración de bodas. Describe también los diversos aspectos del simbolismo nupcial: las invitaciones a la boda (19:9), la preparación de la novia (19:7-8), la marcha nupcial y la ceremonia de bodas (21:2; 22:1-7) y para concluir, el banquete de bodas (19:9). ¡El gran final de la historia es una alegre fiesta de bodas!

En este pasaje, Juan combina dos esquemas simbólicos que en el judaísmo habían sido independientes: el matrimonio como símbolo de la relación de Dios con los fieles⁴⁹ y, por otra parte, el banquete escatológico para expresar

⁴⁶ Carcen de base los esfuerzos de ubicar las bodas del Cordero en el cielo durante la gran tribulación. Walvoord (1966:270) reconoce que el texto no aclara cuándo ni dónde se realiza la boda, pero argumenta que, por realizarse después de la caída de Babilonia, debe ser en la tierra. Queda claro que el anuncio de Apocalipsis 19:7-9 ocurre en la tierra, después de la última gran tribulación y antes de la "marcha nupcial" posterior al milenio (21:2). Según Keener, "el texto solo dice que al final de esta edad la novia apenas está preparada, en Revelación, como en el judaísmo temprano, la cena de bodas era un banquete preparado para los justos en la era mesiánica del mundo venidero" (2000:455-456).

⁴⁷ Según el cuarto Evangelio, el ministerio público de Jesús también comenzó con una fiesta de bodas (Jn 2:1-11).

⁴⁸ Otro contraste es el del lino de funeral predominante en el capítulo 18 ("Ay! ¡Ay!") con el de boda, en 19:7-9.

⁴⁹ Sobre el simbolismo matrimonial, entre muchos pasajes, véanse Is 49:18-54:1-8, 61:10; 62:4-5; Jer 2:2-3, 3:20, 31:32; Ez 16:6-14; Os 2:16-20. Además, los judíos llegaron a entender al Salmo 45 y a Cantares, mesiánicamente. El interés no cae en la boda como tal, sino en la relación esposo/esposa. "Es significativo que en todo contexto donde aparece [este tema], Israel se describe como esposa infiel" (Beasley-Murray 1974:273).

la alegría del Reino de Dios.⁴⁴⁰ La primera metáfora, la de la boda de Dios con su pueblo, era muy conocida en las Escrituras hebreas, pero no se aplicaba al esperado Mesías.⁴⁴¹ En el Nuevo Testamento, varias parábolas sobre bodas y cenas de boda sugieren implícitamente que Cristo es el esposo de la iglesia y que su venida será un boda (Mt 22:2-12; 25:1-13).⁴⁴² Dos pasajes relacionados con Juan el Bautista aluden a Jesús como el esposo. Según Juan 3:29, el Bautista compara a Jesús con "el esposo" y a sí mismo con "el amigo del novio". Además, cuando le preguntaron a Jesús por qué sus discípulos no ayunaban, como hacían los de Juan, Jesús respondió: "¿Acaso pueden ayunar los invitados del novio mientras él está con ellos? [...] Pero llegará el día en que se les quitará el novio, y ese día sí ayunarán" (Mt 2:19-20; Mt 9:14-15; Lc 5:33-34; *Evangelium* 104). Estos pasajes no sólo identifican a Cristo como el novio de la boda y del banquete, sino que también ubican la boda dentro de la vida del Jesús histórico (J. Jeremias Kittel IV:1105; Stauffer, Kittel I:655).⁴⁴³ Jesús transformó así el banquete mesiánico en una cena de bodas que ya ha comenzado.⁴⁴⁴

Mientras que en las parábolas de Jesús todo el énfasis cae sobre el esposo y su llegada, en Apocalipsis es la novia la que está en el centro del cuadro. Además, ya no significa tanto la comunidad histórica (Israel, iglesia) sino la Jerusalén trascendental que baja del cielo a la nueva tierra (Jeremias, Kittel IV:1105). Como tal, reviste una clara dimensión socio-política, más allá de lo meramente individual. ¡Jesús se casa con una ciudad, para instalar un nuevo orden de cosas!⁴⁴⁵ Arens y Mateos (2000:351) lo describen como "la fiesta

⁴⁴⁰ El pasaje clásico sobre el banquete escatológico es Isaías 25:6-8; cf. 65:13-14; Jl 2:24-25; Zac 9:15; *Tisaac* 6:13; *En* 60:7-9; 62:14; *Jesús* 6:49-52; *Bar* 29:1-4. El tema es especialmente frecuente en los escritos rabínicos (véase StrB 4:1154-1165).

⁴⁴¹ Algunos textos judíos afirmaban que la boda entre Dios e Israel se realizaría en los días del Mesías, pero no que sería con el Mesías.

⁴⁴² Curiosamente, en la versión lucana del pasaje sobre la vigilancia, paralela a Mateo 25, los siervos (no las solteras) esperan a que su señor regrese de un banquete de bodas (no a que venga para la boda). En Marcos 13:33-37, el señor sale de viaje, sin mención de Cristo con la iglesia, pero en función de la relación de cónyuges creyentes, y sin ninguna referencia a la boda. En 2 Corintios 11:2, Pablo escribe: "[L]os tengo prometidos a un solo esposo, para presentárselos como una virgen pura". Aquí, en una alusión implícita a la boda, Pablo se compara con el amigo del novio, responsable, según la tradición judía, de dar testimonio de la virginidad de la novia (Jeremias, Kittel 4:1101). Pablo describe así su oficio apostólico en términos nupciales.

⁴⁴³ Cf. Stam Tomo II 2003:149-151, "El cielo será una fiesta".

⁴⁴⁴ La importancia de la nueva Jerusalén se destaca en la promesa a los fieles de Filadelfia de que Cristo grabará sobre ellos el nombre de Dios, de la nueva Jerusalén que baja del cielo y su propio nombre nuevo. Donde hubiéramos esperado la mención del Espíritu Santo, el Padre y el Hijo, Cristo menciona a la comunidad. De hecho, el Espíritu vive y obra en ella y ahí lo encontramos.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15) 161

de la solidaridad", de Cristo con nosotros y de nosotros entre nosotros, en la profunda, íntima e invariable relación del amor divino.

Esta teología matrimonial tiene raíces bíblicas que ayudan a entender el pasaje. Según la tradición hebrea, la boda entre Dios y su pueblo se realizó en el Sinaí, cuando Dios dio su Ley y declaró su pacto. Escritos rabínicos se refieren a este evento como "el día de las bodas [...] en el que estábamos como novios" enamorados y bellos (Ford 1975:310-311). La desobediencia y la infidelidad son graves violaciones de este pacto matrimonial (Jer 31:32; Os 2:16-20). Pero el simbolismo se relacionaba también de manera especial con las bodas del rey, descritas en el Salmo 45 (cf. Mt 22:2), lo cual establece una relación entre los dos temas de nuestro texto: el Reino y la boda (Ap 19:6-7). A la vez, algo paradójicamente, se relacionaba con las conquistas militares. El Salmo 45, que parece ser un salmo real para el matrimonio del rey con princesas extranjeras (45:9-15), elogia las pericias militares del rey (45:3-5).⁴⁴⁶ Arens y Mateos (2000:351), aludiendo a un pasaje paralelo en *Sabiduría* 18:14-25, afirman que, en sus bodas, el rey comparte sus victorias con los suyos. Esta dimensión del simbolismo nupcial ofrece una clave que podría aclarar la relación de la boda de Apocalipsis 19:7-8 con la guerra de 19:11-21.

En cuanto a otro aspecto del simbolismo nupcial, el texto afirma que la novia se ha preparado, y se le ha concedido vestirse de lino fino, limpio y resplandeciente (19:7-8). Este es el único pasaje del Apocalipsis que menciona tanto la preparación del vestido de la novia como el banquete de bodas.⁴⁴⁷ En la época, la preparación de la novia era muy elaborada e incluía (además del normal aseo personal) perfumes, joyas, anillo, collares, brazaletes y ornamentos costosos con nombres inscritos (Ez 16:8-13; Is 61:10). A menudo, los dos contrayentes eran coronados con diademas (Cnt 3:11; Is 61:10).⁴⁴⁸ Sonaba la música (Jer 16:9; Sal 45: 78:63; *Mac* 9:39) y había una procesión festiva, con alegres danzas, para llevar a la novia a la casa del novio (Jer 7:34; 16:9; 25:10). Todo esto tenía que ser preparado con mucho

⁴⁴⁶ Ford (1975:318, citando a Carrington) señala una serie de semejanzas entre Apocalipsis 19 y Salmo 45, el novio militar con su espada, montado a caballo, con títulos e insignias reales, etc.

⁴⁴⁷ Este pasaje no identifica a la esposa como la nueva Jerusalén, identificación que sí aparece en En 3:12, aunque sin mención del banquete. Ambos textos mencionan la preparación de la novia, sin nada del simbolismo matrimonial.

⁴⁴⁸ En el relato, altamente alegórico, de la boda de José y Asenet, ella le lava los pies a él (20:2-5).

esmero. También, por supuesto, había que preparar el vestido de bodas que era, comúnmente, de lino blanco.⁴⁴⁹

En este caso, por supuesto, la preparación de la novia es moral y espiritual. El verbo *hētoimēn* es la tercera persona aoristo indicativo activo, y el sujeto es *hē gunē*, la esposa. La iglesia, en su historia, se va preparando mediante la santificación activa de su vida en Cristo (cf. Ef 5:25-27).⁴⁵⁰ Esto va relacionado con el sentido de 2P 3:12 (gr.: NVI nota), de que los fieles podemos "apresurar" (*spoudomai*) la venida del Señor. Es precisamente de esta manera que "se le ha concedido vestirse de lino fino", de santidad y justicia.⁴⁵¹ Aunque la santificación de la iglesia es por la gracia de Dios, esa no es la enseñanza de este pasaje. Aquí el Señor de la iglesia y de la historia está llamándonos a un compromiso con "el reino de Dios y su justicia".⁴⁵²

El "lino fino, limpio y resplandeciente" es un contraste obvio con la púrpura y la escarlata lujosas que viste la ramera (17:4), la otra mujer/ciudad de este relato. Como observa Ladd (1978:221), "[e]l vestido de boda es una simple túnica blanca que ha sido lavada y 'enblanquecida en la sangre del Cordero'" (7:14).⁴⁵³ Mientras los lujosos vestidos de la ramera nacieron de su prostitución, el lino fino de la esposa nace de las acciones justas de los santos. Jesús habla a la iglesia de Sardis acerca de sus ropas manchadas y promete que los fieles "andarán conmigo vestidos de blanco" (3:4-5);

⁴⁴⁹ Sobre las bodas antiguas pueden consultarse IDB III:285; ISBE III:264; IV:1045; IDB III:285; IDBSupl 575; DicNT BkEd 685; Aune 1998b:1030; K'ener 2000:451; Osborne 2002:673.

⁴⁵⁰ Esto lo confirman el simbolismo del lino blanco y el comentario explicativo que sigue en 9:8.

⁴⁵¹ El verbo *edōche* es un pasivo impersonal, sin base gramatical para suponer que el agente del verbo sea Dios. Osborne (2002:674) llega hasta a describir este texto como "una manifestación magnífica de la soberanía de Dios", sin más base que la voz pasiva del verbo *edōche*. Nos parece un error inferir, de este y otros verbos pasivos, que reflejen un "pasivo divino", cuando realmente sólo significan que el autor no le interesaba identificar el sujeto de la acción, que no siempre tiene que ser Dios. Por ejemplo, los ejércitos de la bestia "fueron reunidos para guerrear" contra Cristo (participio aoristo pasivo, 19:19), pero en 16:14, el mismo verbo en voz activa (*sunagagēn*) señala con énfasis que fueron reunidos no por Dios, sino por el dragón y sus bestias. Además, Juan menciona con toda libertad los nombres divinos y no tendría por qué recurrir a un "pasivo divino".

⁴⁵² Osborne (2002:673-674) reconoce que, en este texto, los santos se preparan para la boda permaneciendo fieles (Ap 2:10,13, 13:10, 14:12, 17:14), manteniendo el testimonio de Jesús (1:9, 6:9, 12:11,17, 20:4), sufriendo por el Señor (1:9, 2:2-3,19, 3:10, 13:10, 14:12) y obedeciendo los mandamientos de Dios (12:17, 14:12). Esto incluye salir de la Babilonia (18:4, emigrar del sistema).

⁴⁵³ Estrictamente, la alusión que hace Ladd a la sangre del Cordero, aunque legítima, va más allá del texto de 19:8. Según Lucas 16:19, el rico "se vestía de púrpura y lino fino". El lino fino se incluye en la lista de mercancías de Apocalipsis 18:12,16, junto con la púrpura y la escarlata. El "lino fino" habla de ropa digna y decorosa pero, en sí, no necesariamente lujosa (cf. "lino finísimo" 19:14, Gn 41:42).

exhorta a los de Laodicea, que andan desnudos, a comprar ropas blancas (3:18). Los ancianos alrededor del trono también visten ropas blancas (4:4). A los mártires bajo el altar se les dieron ropas blancas (6:11), igual que a los creyentes fieles (*¿mártires?*) de 7:9.⁴⁵⁴ Hay también una posible comparación con el "lino fino" de las vestimentas de los sacerdotes (Ex 28:42-43; Lv 16:23-24; Zac 3:5-6) y de los levitas (Ez 44:17). En el día de la Expiación, en cierto momento el Sumo Sacerdote se quitaba las elegantes vestimentas sumosacerdotales, de carmesí y oro, para vestirse de lino, de pies a cabeza (Moore II:56).⁴⁵⁵

La explicación parentética, **el lino fino representa las acciones justas de los santos** (19:8), merece atención especial. Esta es una de las pocas veces en que Juan explica algún símbolo de una visión, lo cual indica la importancia que le atribuye al significado del lino fino y, por ende, al de nuestras obras de justicia. Llama la atención que el vestido de la novia, quien se prepara allá en el cielo para la boda, se compone de las acciones justas de nosotros en la tierra, viviendo la práctica del evangelio.⁴⁵⁶ Este detalle concuerda con la constante insistencia de Apocalipsis en la obediencia a la palabra profética y en la práctica del discipulado radical (1:3, 1:9, 2:26; 6:9, 12:11,17, 20:4).⁴⁵⁷ En particular, y muy específicamente, Juan exhorta a obedecer su mensaje, no acomodándose a la idolatría del Imperio (contra los nicolaitas), separándose del Imperio y saliendo del sistema (18:4; Beale 1999:934; Stann 1998b:351-380).

⁴⁵⁴ En una exhortación introducida abruptamente, Cristo llama a los creyentes a "tener su ropa a la mano" (16:15 *lēvōn ta himatia autou*, "guardar su ropa" RVR).

⁴⁵⁵ El adjetivo *limpios* se emplea en el Apocalipsis en referencia a ropa resplandeciente (Ap 15:6, cf. 18:14, espléndido; Lc 23:11; Hch 10:30, Sig 2:2,3). Se usa también del río de agua viva (22:1) y del brillante lucero de 22:16. En 1:16, describe el rostro de Jesús (cf. Ex 34:29-30,35, el rostro de Moisés brillaba). En la transfiguración, el vestido de Jesús y su rostro resplandecían (Mt 9:3, Lc 9:29, Mt 17:2). A menudo, sugiere la presencia de algo divino o celestial.

⁴⁵⁶ En la LX, el sustantivo *dikaitōnia* a menudo significaba "decreto, ordenanza" (Gn 26:5, Nm 36:13, Dt 4:40, cf. Lc 1:6, Ro 2:26; Ef 2:15, Hch 9:1,10), como también "justificación" (2S 19:29, Jer 18:19, Ro 5:16) y "acción justa" (Bar 2:19; Ro 2:26, 5:16,18, vs. el *paraptōma* de Adán, 5:15-18). Se emplea dos veces en el Apocalipsis, ambas en el plural: de las acciones justas de Dios (15:4) y de las acciones justas de los santos (19:8, Balz/Sch 1:1013-1017; cf. Kittel II 221-223). No tendría sentido decir que el lino consiste en "los preceptos de los santos" o "las justificaciones de los santos". En 22:11, *dikaiosunē* se refiere a la acción justa de los santos. Según Salomos 132:9 e Isaías 61:10, los sacerdotes "se visten de justicia". Walvoord también (1966:272) reconoce que *dikaitōnia* aquí se refiere a las acciones justas de los fieles.

⁴⁵⁷ Apocalipsis 14:13 afirma que las obras de los justos los acompañarán eternamente. Además, en el Apocalipsis, como en el resto del NT, el juicio final es a base de obras (20:12-13, 22:12; cf. 2:23, 18:6).

En el Apocalipsis, hay dos cosas nuestras que desde la tierra llegan al cielo: nuestras oraciones, que llegan al trono de Dios como fragante incienso (5:8; 8:3-4), y nuestra práctica de la justicia, que llega al cielo como hilos de lino fino para el vestido de la novia del Cordero. ¡A Dios orando (incienso), y con el mazo dando (justicia)! Despachando incienso al cielo, pero también justicia! Con nuestra vida santa y justa, no sólo adornamos al evangelio (1T 2:10); también embellecemos a la novia. *Mesters y Orofino* (2003:317) comentan: "La lucha por la justicia, realizada por las comunidades a lo largo de los años, de los siglos, va tejendo el vestido que revisite y engalane al pueblo de Dios para el mundo nuevo de justicia y de fraternidad [...] Nada se pierde, todo se transforma y contribuye para la construcción del futuro".

El siguiente versículo introduce otro aspecto importante de cualquier boda: el banquete. El ángel me dijo, "Escribe: ¡Dichosos los que han sido convidados a la cena de las bodas del Cordero!" (19:9).⁴⁵⁸ Esta es la cuarta de las siete bienaventuranzas del libro (1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7,14). Otras declararán benditos a los que practican la fe (1:3; 16:15; 22:7, y probablemente 22:14), a los que mueren en el Señor (14:13) y a los que tienen parte en la primera resurrección (20:6). La primera tiene una importancia especial, por repetirse casi textualmente en 22:7, de modo que el libro comienza y termina con un llamado a la obediencia a sus exigencias proféticas, que califica a los invitados como "fieles al testimonio de Jesús" (19:10).

El tema del banquete escatológico es un lugar común en la literatura profética, tanto bíblica como extra-bíblica.⁴⁵⁹ El paradigma original viene de Isaías, donde Yahvéh mismo invita y sirve la mesa:

Sobre este monte, Yahvéh Todopoderoso
preparará para todos los pueblos
un banquete de manjares especiales,
un banquete de vinos añejos,
de manjares especiales y de selectos vinos añejos [...] **Devorará la muerte para siempre;**
Yahvéh omnipotente enjugará las lágrimas de todo rostro,

⁴⁵⁸ La orden de escribir subraya la importancia de la revelación que sigue (cf. 1:11,19; 14:13, 21:5 y la introducción a cada una de las siete cartas). Aunque no se identifica la voz que le habla a Juan, parece ser la del mismo ángel de 17:1. Así forma una *inclusio*, que prescinde a las dos mujeres y dos ciudades (Richard 1994:172; Aune 1998b:1068). La segunda de las bienaventuranzas del Apocalipsis también trae una orden de escribir (14:13).

⁴⁵⁹ Sobre el banquete mesiánico, véanse Anchor IV:788-790 y StrB IV/B:1154-1165. En *Testimonio de Isaac* 6:22, se lo llama "el banquete milenial" (Aune 1998b:1033).

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

165

y quitará de toda la tierra el oprobio de su pueblo.
Yahvéh mismo lo ha dicho. (Is 25:6-8)

Yahvéh mismo lo ha dicho. (Is 25:6-8)

Por eso, así dice Yahvéh omnipotente:
"Mis siervos comerán, pero ustedes pasarán hambre;
"Mis siervos beberán, pero ustedes sufrirán de sed;
mis siervos se alegrarán, pero ustedes serán avergonzados.
Mis siervos cantarán, con alegría de corazón,
pero ustedes clamarán con corazón angustiado;
pero ustedes clamarán con corazón angustiado;
¡gemirán con espíritu quebrantado! [...] **Las angustias del pasado han quedado en el olvido,**
las he borrado de mi vista". (Is 65:13-16; cf. Jl 2:26; 3:18; Zac 9:15)⁴⁶⁰

Jesús alude dos veces al banquete mesiánico: al decir que muchos gentiles estarán en la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, mientras "los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera" con lloro y crujir de dientes (Mt 8:11-12 RVR; Lc 13:29), y en la última cena, cuando anunció que no volvería a beber vino hasta comer y beber en el Reino de su Padre (Lc 22:16,30; Mt 26:29; Mr 14:25). En términos muy parecidos a los de Apocalipsis 19:9, Jesús declara bienaventurados a los que comen pan en el Reino de Dios (Lc 14:16).

A veces, un banquete seguía a una gran conquista militar. Cuando David fue coronado rey, se celebró su victoria durante tres días, comiendo y bebiendo, "porque Israel rebosaba de alegría" (1Cr 12:39-40; Zac 9:15).⁴⁶¹ Con un simbolismo muy curioso, algunos escritos anunciaban hasta el menú para esta gran cena: comeremos la carne de Leviatán y Behemot, las dos grandes bestias (Ez 60:7-9; 2Bar 29:4; *Apoc 49-52*; cf. Sal 74:14; Ez 32:4; Is 27:1). ¡Nuestros peores enemigos terminarán siendo el plato especial para nuestro banquete! La comida compartida, la costumbre de mayor peso social de la época, cargaba gran significado, como venos en la comunión de mesa que compartía Jesús con sus discípulos.⁴⁶² El comer juntos era una especie de "sacramento" de compañerismo y solidaridad (cf. Ap 3:20; cf. Mt 26:23). A la vez, simbolizaba alegría y abundancia de bebidas y manjares (Is 25:6;

⁴⁶⁰ El concepto de juicio final pertenece al tema del banquete. En Mateo 8:11-12 (Lc 13:29), Jesús invierte el simbolismo, para poner a los gentiles en la mesa con Abraham y a los judíos afuera, con llanto y crujir de dientes.

⁴⁶¹ Según 3 *Macabeos* 6:30-41, después de una liberación milagrosa de un plan asesino de Ptolomeo IV el Apoptor, los judíos hicieron fiesta por siete días, pagada por el mismo Ptolomeo, con una fiesta (Anchor IV:789).

⁴⁶² Es posible también que Jesús, al comer con publicanos y pecadores, quisiera anticipar la presencia de ellos en el banquete escatológico (Mt 8:11-12; Lc 15:2; cf. Aune 1998b:1033). El antídoto más significativo del banquete final es la celebración eucarística.

65:13; Jl 2:24-26; 3:18; *Or Sib* 8:208-215; *2 Bar* 29:3-8). En otros contextos, el banquete escatológico puede verse como una celebración de la inmortalidad y de los deleites de la vida eterna (Anchor IV:788; Aune 1998b:1033), simbolizada en la bienaventuranza de 22:14 como acceso al árbol de la vida (cf. 2:7). El maná escondido (2:17), el agua de vida (7:17; 22:1-2,17) y en otros contextos, el pan de vida, parecen tener un sentido parecido.

Mientras que antes, las tradiciones del banquete escatológico y de las bodas sagradas eran independientes, este texto en el Apocalipsis las combina en el concepto genial de "cena de bodas" (Aune 1998b:1032).⁴⁶³ Jesús, en varias parábolas, compara el Reino de Dios con una cena de bodas (Mt 22:2; 25:1 y paralelos) y su propia venida, con la llegada del esposo (Mt 25:5-6,10). Pero son básicamente comparaciones simbólicas, sobre todo para exhortar a la vigilancia (Mt 25:1-13; Lc 12:35-38). Varias parábolas, al igual que Apocalipsis 19:9, tratan de las invitaciones a la boda (Mt 22:3-10;⁴⁶⁴ Lc 14:15-24, cf. 14:8-14)⁴⁶⁵ y de los y las acompañantes del novio (Mt 25:1,10; Lc 12:36). Curiosamente, la novia misma no juega ningún papel en estas parábolas. En otros textos, Jesús da a entender que el banquete mesiánico coincide con su propia venida a la tierra y que él es el esposo escatológico (Mt 9:15; Mr 2:19-20; Lc 5:34-35; Jn 3:29). En resumen, Jesús cambió el banquete mesiánico en una fiesta de bodas, pero sin hacer énfasis en la boda misma y en su cena, como será el caso en Apocalipsis 19:7-9.

A diferencia de los Evangelios, el Apocalipsis pone gran énfasis en todos los aspectos de la boda misma (19:7-9; 21:2,9; 22:17; adorno de la novia, invitaciones, marcha nupcial, cena de bodas). Destaca especialmente la preparación de la novia, identificada también como la nueva Jerusalén (cf. 3:12), y los invitados a la cena (19:9). Además, en Apocalipsis, la esposa no es la iglesia empírica en la tierra, sino la nueva Jerusalén trascendental (Ap 21:2; Jeremías Kittel IV:1105).

Tanto en la cultura hebrea como en la romana, era costumbre invitar formalmente a parientes y amigos de la pareja. También estaban bastante

⁴⁶³ Según Smith (Anchor IV:790), esta combinación de bodas y banquete se anticipa en Isaías 54:5; 55:1-2, que incluye también un juicio que vindica a los justos (54:6-17), el peregrinaje de las naciones hacia Jerusalén (55:5) y el pacto eterno (55:3). Pero el simbolismo nupcial en esos pasajes no es explícito ni sistemático.

⁴⁶⁴ En Mateo, los que rechazan la invitación parecen ser los judíos inconvertidos.

⁴⁶⁵ Hay mucho de parecido entre la bienaventuranza de Lucas 14:15 y la de Apocalipsis 19:9. El detalle del invitado sin el vestido de bodas parece referirse a la práctica de la justicia a la que alude también Apocalipsis 19:8 (Bonnard 1983:478). Mounce (1993:204) encabeza todo el capítulo 22 bajo la rubrica del gran mandamiento de 22:34-40, y explica el "vestido" de Mateo 22:11 como "la vida nueva de buenas obras" que deben ser resultados de la fe. Mounce lo compara con las acciones justas de Apocalipsis 19:8.

definidas las funciones del grupo de "amigos del novio" (con el curioso título de "hijos de la cámara nupcial", Mt 9:15) y especialmente las del "mejor amigo" (Jn 3:29; "Kittel" 642; Kittel IV:1101; IDB III:285; Aune 1998b:1034).⁴⁶⁶ Hay una aparente anomalía en la invitación de 19:7-9, ya que parece distinguir entre la novia y los invitados a la boda. Si la iglesia es la novia, ¿quiénes son los invitados? Para algunos dispensacionalistas, los invitados son los creyentes del Antiguo Testamento o los convertidos durante la gran tribulación (Walvoord 1966:270-273 y otros). El contexto de los dos simbolismos ayuda a entender la diferencia: el primero trata de la preparación y adorno de la novia (19:7-8, lógicamente singular) pero el segundo, de la participación en el banquete escatológico, que sería impensable con una sola participante (19:9, lógicamente plural).⁴⁶⁷ El problema desaparece si tomamos en cuenta la fluidez del lenguaje apocalíptico y sus símbolos (Ladd 1978:219,222; Osborne 2002:675).⁴⁶⁸ Con Beale (1999:945), debemos entender claramente que la novia y los invitados no son dos realidades distintas, o dos grupos. Todos los fieles invitados al banquete forman, en conjunto, la novia, y las obras de justicia de los invitados son el vestido de lino fino de la novia (Caird 1966:234).⁴⁶⁹ Los fieles son tanto la novia como los invitados (Osborne 2002:675; Aune 1998b:1034). La novia es la iglesia vista corporativamente: los invitados son los creyentes como individuos (Osborne 2002:694). Como señala Foulkes (1989:195), es inconcebible que Dios celebre su victoria a solas; las acciones de Dios son comunitarias y solidarias por naturaleza (Bonsirven 1966:289).

Debemos ver en la fiesta de bodas del Cordero una metáfora de todas las bendiciones y alegrías de la vida eterna (Sal 16:11 RVR, "delicias [...] para siempre"). En ese sentido, Aune (1998b:1034) afirma que la boda del

⁴⁶⁶ Juan el Bautista (Jn 3:29) y Pablo (2Co 11:2) se comparan a sí mismos con el "mejor amigo" del novio y a Jesús con el esposo (Kittel IV:1101,1104).

⁴⁶⁷ Esto se confirma por la discontinuidad textual del pasaje, con la orden de escribir intercalada entre los dos simbolismos. Las parábolas de Jesús también ponen mucho énfasis en los acompañantes, en contraste con la esposa.

⁴⁶⁸ Algunos señalan la misma alternancia simbólica en el capítulo 12, donde la mujer "cambia de identidad" sobre la marcha del pasaje (cf. Beale 1999:945; Kiddie 1940:382). Ladd (1978:222, cf. Caird 1966:234) lo compara con el simbolismo cristológico, en el que Jesús es, a la vez, Cordero y Pastor. También en los siete mensajes a las congregaciones de Asia Menor, la iglesia es tanto singular, en su transcendencia y personalidad corporativa ("el ángel", a quien Jesús tuca) como plural ("las iglesias", "ellos", "ustedes").

⁴⁶⁹ Como a toda cena de bodas, sólo pueden acudir los invitados. "A la Jerusalén del presente mundo cualquiera puede subir, pero a la del mundo venidero irán sólo los invitados" (B Bal 75; Aune 1998b:1034). "En la fiesta del Señor", Esdras ve "el número de los que han sido sellados" (Ezr 8:2,38); según *Yisraac* 6:22, "los justos estarán presentes desde el primer momento del banquete milenial" (Charlesworth I pág. 910; el texto de Diez Macho es muy diferente).

Cordero se concibe como un solo evento, pero la cena de la boda continúa indefinidamente. Según *1 Enoq* 62:14, "con ese Hijo de hombre morarán y comerán, se acostarán y se levantarán por los siglos de los siglos"; llevarán vestiduras de gloria y de vida que nunca se raerán. El contraste con el capítulo anterior es impactante, especialmente en su simbolismo nupcial. Mientras que la Babilonia termina en un funeral sin futuro y un desierto sin bodas (18:22-24), el futuro de los fieles es una fiesta sin fin.

h. Una polémica contra la angelolatría (19:10)

Juan concluye este largo bloque con un episodio sorprendente: *Me posaré a sus pies [del ángel] para adorarlo. Pero él me dijo: "¡No, cuidado! [Hora mē; ¡Mirá! ¡No!] Soy un siervo como tú y como tus hermanos que se mantienen fieles al testimonio de Jesús. ¡Adora sólo a Dios!"* (19:10).⁶⁹ ¿Cómo es posible que Juan de Patmos, el autor de este libro, se haya arrojado ante un ángel para adorarlo?⁷⁰ ¿Significaría que nuestro profeta, deslumbrado por el rostro resplandeciente de un ángel, cayó en idolatría? ¿Cuál propósito podría haber tenido el autor para incorporar el relato de un grave error que cometió? ¿Qué quiso decir Juan a sus siete congregaciones con la respuesta del ángel a su error? Abundan las preguntas sobre este versículo.

El relato nos sorprende aún más, porque el mismo episodio se repite a finales del libro (22:8-9). Los dos relatos son idénticos, excepto por pequeñas diferencias en la secuencia de los elementos y por la frase en 19:10, "como tus hermanos que se mantienen fieles al testimonio de Jesús", que en 22:9 reza "como tus hermanos los profetas y como todos los que cumplen las palabras de este libro". Además, cada uno concluye su bloque textual: el primero (19:10) concluye la visión de la ramera (17:1-19:10) y el segundo (22:8-9), la de la esposa (21:9-22:5; anticipada en 19:7-9). Ambos bloques

Richard observa que "[l]a orden de adorar sólo a Dios, y no al ángel, nos exige considerar a los dirigentes de la Iglesia únicamente como servidores. Aquí se nos previene de una absolutización o divinización de la Iglesia" (1994:172). Y podemos agregar: de todo culto a la personalidad de nuestros líderes. Beale (1999:947), citando a Hailey, lo describe como "la sutileza de la identidad equivocada del verdadero objeto de adoración".

Syd Hielemma, de la Universidad de Dordt (Iowa, EEUU), ha hecho un valioso estudio de los "errores" de Juan dentro de la narración del libro (1999:1-9); por ejemplo, el de llorar en la misma presencia de Dios, porque ignora las buenas nuevas de salvación (5:4). Juan mostró gran humildad al presentarse a sí mismo como falible y hasta seriamente equivocado. Por

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15) 169

comienzan también con la aparición de un ángel (17:1; 21:9, presumiblemente el mismo) quien pronuncia una bienaventuranza (19:9; 22:7) y afirma que sus palabras son verdaderas y fidedignas (19:9; 22:6). Todo esto indica que Juan quería subrayar, mediante este paralelismo tan estricto, el contraste dramático entre las dos mujeres, y entre las dos ciudades que representaban (Babilonia, nueva Jerusalén). Aún más: Juan quiso reiterar, sin el menor lugar para dudas, su rechazo tajante de toda forma de idolatría.

Esta visión paradójica y repetida culmina muy dramáticamente la larga polémica contra toda idolatría, consciente e inconsciente.⁷² El pasaje es mucho más que una mera denuncia del culto a los ángeles, como bien insiste Caird (1966:237):

Juan no hubiera incluido esta amonestación, ni mucho menos dos veces, si no estuviera íntimamente relacionada con el tema central de su libro. Esa relación es evidente: es la idolatría. Juan reconoció que la idolatría puede infiltrar la vida y el culto de la iglesia por otros medios además de la seducción de la ramera: la coerción del monstruo, y la conducta de infiltrados como los nicolaítas. Aun un defensor tan fanático de religión pura como Juan mismo podría quedar tan impresionado por la revelación que le había llegado, por las formas litúrgicas y las imágenes en que se expresaba y por la experiencia religiosa que evocaba, que en medio de su protesta apasionada contra la idolatría podría estar también adorando a lo que no es Dios. La idolatría es más que quemar incienso ante una imagen. Idolatría es atribuir a cualquier cosa o persona que no sea Dios valor absoluto y significado definitivo en la vida humana. La protesta del ángel es una amonestación saludable a todo cruzado, que no confunda su causa con el único Dios verdadero (Caird 1966:237).

⁶⁹ Según Hechos 10:25-26, Cornelio se postró para adorar a Pedro, quien respondió: "¡Levántate, pues yo mismo también soy hombre!" (cf. 14:13-25; Gn 50:19). Jesús, tentado por Satanás a postrarse y adorarlo (de nuevo, los mismos verbos), contestó: "Escrito está: Al Señor no adorarás, y a él sólo servirás" (Mt 4:9-10; Lc 4:7-8). En la literatura apocalíptica, los relatos parecidos a Apocalipsis 19:10, en los que ángeles rechazan la adoración, *ApSd* 6:11-15 (1 a C - 1 d C) cuenta que Sofonías se arrojó para adorar al ángel Ezequiel, quien le respondió: "¡Cuidado! No me adores. No soy el Señor Omnipotente". Eftón, en una denuncia contra el culto a los astros (*Decálogo* 6:4-23), exhorta: "Abstengámonos de adorar a los que son nuestros hermanos por naturaleza, pues todas las cosas creadas somos hermanos por ser creados por el mismo Padre". En un pasaje posiblemente derivado del libro de Apocalipsis, *Asunción de Isaiás* (7:21-22; 8:4-5; 9:36; 11 d C), Isaiás fue postrado para adorar a un ángel, pero este se lo prohíbe, diciendo: "No soy tu señor sino tu compañero". Cf. *Tob* 12:15-17.

⁷² Tanto la frase "se postró para adorar" (*epeseu... proskunēsai*) como la que describe la reacción del ángel (con el imperativo del mismo verbo, *proskunēsai*, "adora a Dios"), muestran claramente que se trata de adoración y no de un simple homenaje.

⁷⁰ Véanse los incisos "¿Es posible ser idólatra sin darse cuenta?" y "¿Puede existir el imperialismo sin idolatría?" en Stann Tomo III 2009:204-228.

supuesto, las descripciones no son literales. Como todo el libro, estos pasajes tienen que leerse con sensibilidad literaria, dentro de la lógica narrativa y de su función retórica. El propósito de Juan es insistir vehementemente mediante una visión simbólica, en la radical prohibición de toda idolatría. Ni el glorioso ángel, que trae la divina revelación, puede ser adorado; enlances, ¡mucho menos el emperador! De nuevo, encontramos una especie de "advertencia subliminal" a los nicolaitas (cf. Boring, 1989:224).

El testimonio de Jesús es el espíritu que inspira la profecía (19:10). Esta frase final del relato, que tiene la intención aparente de aclararlo, ha tenido diversas interpretaciones, ninguna de las cuales resulta del todo convincente.⁴⁷ La frase se enlaza con el texto anterior por la repetición idéntica de una frase: el ángel es consiervo de Juan "y de tus hermanos que se mantienen fieles al testimonio de Jesús" (*ton ejontón tén marturian Iêsou*), y ese "testimonio de Jesús" es "el espíritu de la profecía" (o "el Espíritu que inspira la profecía"). Podemos suponer que esa frase clave debe tener el mismo sentido las dos veces y que la última frase debe aclarar también el relato de la adoración al ángel. La pequeña partícula *gar* (pues, es que), aunque no tiene toda la fuerza de *hoi* o *kathoti* (porque), vincula esta afirmación con el anterior episodio de adoración al ángel.^{47a}

No es fácil, a primera vista, encontrar una relación clara entre esta afirmación y el anterior rechazo a la adoración al ángel, aunque aclarar esta relación causal puede ser crucial para la interpretación del texto. En ese relato, el ángel se declara consiervo, entre pares, con Juan y los hermanos que guardan el testimonio de Jesús. Ahora este comentario, aparentemente que guardan el testimonio de Jesús. Ya no del ángel, aclara que esa igualdad entre los tres tiene una base querigmática ("el testimonio de Jesús") y carismática ("el espíritu de la profecía"). A los tres los une el testimonio a Jesús en el mismo Espíritu. Juan parece afirmar que así podremos discernir entre idolatría y verdadera adoración a Dios, en servicio del Reino que proclamó Jesús (Arens y Mateos 2000:352).^{47b} Todos ellos dan testimonio de Jesús, en y por el Espíritu

⁴⁷ Entre la valiosa bibliografía sobre este texto, pueden consultarse Arens y Mateos, "Profecía testigo y mártir" (2000:437-452); D. Muñoz, "La Palabra de Dios y el testimonio de Jesús: una nueva interpretación de la fórmula de Apocalipsis 19:10 (1972:179-181); Barth, "The Christian as Witness" (CD IV/3B, 554-614, especialmente 612-614); Bruce, "The Spirit in the Apocalyptic" (1973:333-344). Véase "Kittell" sobre *marturia* (554-559) y sobre *propheta* (855-872).

^{47a} En esta oración, cada palabra griega, incluso el diminuto *gar*, se presta para diversas interpretaciones. Farrer (1964:194) describe este texto como "el problema exegético más difícil del libro. El mayor problema son las dos frases con genitivo: "el testimonio de Jesús" (*hē marturia Iêsou*) y "el espíritu de profecía" (*pneuma tēs profeteias*).

^{47b} Llamo la atención no sólo que el texto equipare el ministerio del ángel al de Juan y sus hermanos, sino también, y aun más, que valore la revelación angelical por su fidelidad a

Sanio (In 15:26). Los verdaderos dones del Espíritu son cristo-céntricos y glorifican al Hijo de Dios.

Con la típica ambigüedad del caso genitivo, la frase "testimonio de Jesús" (*hē marturia Iêsou*) se presta para interpretaciones muy diversas (cf. 1:2,9; 12:17, 19:10, 20:4). Puede significar "el testimonio que Jesús dio" (genitivo subjetivo) pero igualmente "el testimonio que ellos han dado de Jesús" (genitivo objetivo). Jesús como objeto del testimonio de ellos. El primer uso de esta frase en el libro introduce, con una sorprendente redundancia, su tensión semántica: Juan "ha dado testimonio [...] del testimonio de Jesucristo" (1:2). El testimonio definitivo y normativo es el que Jesús da de sí mismo (genitivo subjetivo), y a nosotros nos toca "dar testimonio de ese testimonio" (genitivo objetivo). Cristo recibe nuestro testimonio). Ambos sentidos del genitivo se aplican a esta frase. Bien señala Beale (1999:947) que el genitivo subjetivo significa que toda profecía verdadera tiene su origen en las palabras y las acciones de Jesús, mientras el genitivo objetivo significa que toda profecía verdadera se manifiesta en nuestro fiel testimonio a Jesús.

La propia palabra *marturia* (testimonio), usada dos veces en este versículo, tiene varios sentidos. La frase anterior, "teniendo (*ejontes*) el testimonio de Jesús", implica persistencia en la obediencia valiente al mensaje del evangelio, aun bajo persecución (cf. 6:9; 12:17). Lo mismo se ve en la correlación de la *marturia Iêsou Jristou* con la descripción del Cristo crucificado como *ho martus ho pistos* (el testigo fiel, 1:5; cf. 2:13; 3:14). Caird (1966:238) aclara el testimonio de Jesús, en primer lugar, como "el testimonio que llevó Jesús en su vida y enseñanza, y sobre todo en su muerte, al plan maestro de Dios para derrotar los poderes del mal mediante el sacrificio de lealtad y amor"; y consecuentemente, significa para los fieles "mantenerse firmes en el principio que gobernó su vida encarnada, confirmar y publicar el testimonio de su crucifixión con el testimonio de su propio martirio" (cf. Farrer 1964:195). Así como el testimonio de Jesús culminó con su muerte (1:5; 5:6), el testimonio nuestro también significa entrega hasta las últimas consecuencias (Arens 2000:443-445).

En esta problemática oración, hasta el verbo "es" (*estin*) trae complicaciones. Lo más natural sería que señalara la identidad intercambiable del sujeto y el predicado, pero es difícil entender cómo "el testimonio de Jesús" y "el espíritu [o Espíritu] de la profecía" pueden considerarse idénticos. Aunque la NVI y otras versiones lo traducen "el testimonio de Jesús es el espíritu que inspira a los profetas", ese no es el sentido natural para el verbo *estin* en este contexto. Muchos lo traducen como "el testimonio de Jesús es la esencia [o

testimonio de Jesús, como obra del Espíritu.

"soplo" o "fuente"] de la profecía", lo que es coherente, pero da un sentido muy cuestionable al sustantivo *pneuma*. Debido a estos problemas, algunos comentaristas han sugerido que la oración entera podría ser la cita de algún proverbio o algún dicho conocido por los lectores.

Aparte de los complejos problemas gramaticales de esta cláusula, no parece difícil descifrar su proposición central, por cierto muy interesante y valiosa. Como bien señalan Arens y Mateos (2000:440-445), lo significativo y lo original de este mensaje es la relación inseparable que establece entre la profecía y el testimonio (cf. 1:2-3).⁴⁷⁶ Los dos "se iluminan y se enriquecen mutuamente y ambos están referidos al acontecimiento de Cristo" (441). Según los Evangelios, Jesús prometió que el Espíritu capacitaría a los creyentes a dar fiel testimonio ante las autoridades (Mr 13:10-11; Mt 10:19-20; Lc 12:11-12; cf. 21:15). Jesús, al prometer la venida del Espíritu, anunció que "el testificará acerca de mí" (Jn 15:26; cf. 14:26); "no hablará por su propia cuenta [...] Él me glorificará porque tomará de lo mío y se lo dará a conocer a ustedes" (16:13-14). Desde la encarnación del Verbo, la profecía tiene un punto de referencia definitivo: la vida, muerte y resurrección del Hijo de Dios. Bajo el nuevo pacto, toda profecía es "testimonio de Jesús".⁴⁷⁷

Este texto puede relacionarse con el importante debate de la Reforma Protestante sobre la relación entre la Palabra y el Espíritu. Contra los "entusiastas" como Tomás Münzer, Lutero afirmó que el Espíritu sin la Palabra sólo produce confusión; los entusiastas respondían que sin el Espíritu, la Biblia es letra muerta. A la burla de Lutero, "Yo no creería a Münzer, aunque se tragara el Espíritu Santo con todo y plumas", Münzer respondió, "Yo no creería a Lutero aunque se tragara la Biblia entera con todo y pastas". Ambos estaban equivocados, y ambos tenían razón. La Palabra sin el Espíritu produce la ortodoxia muerta de la letra sin vida. El Espíritu sin la Palabra produce divagación y fanatismo. La relación dinámica de Palabra y Espíritu es la enseñanza de Apocalipsis 19:10.

⁴⁷⁶ La correlación de estos dos términos se nota en Apocalipsis 2-3, donde lo dicho por Jesús al inicio de cada mensaje, se describe después como "lo que el Espíritu dice a las iglesias". Según Contreras, "el Espíritu continúa el testimonio de Jesús en la iglesia profética" (1987, citado en Arens y Mateos 2000:439).

⁴⁷⁷ Para Barth (C1) IV/3B 614), este texto afirma que el testimonio de Jesús es "el tema y el contenido y también el poder divino que motiva e impelle la profecía" y como tal, es el origen y la fuerza del testimonio humano [...]. Es la *marritia* de Jesucristo mismo que hace posible y actual la *marritia* de los suyos, por lo que todos los *marrities* [...] son colaboradores en la obra de él", en y por el Espíritu que también es suyo. Farrer (1964:195) expresa esta cristocentricidad al declarar que "[l]odas las palabras de Dios son Cristo, en algún sentido".

3. El combate final contra la bestias (19:11-21)

Después de realizada y celebrada la destrucción de la ramera, el texto pasa a narrar la captura y el castigo de las dos bestias:

¹¹Luego vi el cielo abierto, y apareció un caballo blanco. Su jinete se llama Fiel y Verdadero. Con justicia dicta sentencia y hace la guerra. ¹²Sus ojos resplandecen como llamas de fuego, y muchas diademas ciñen su cabeza. Lleva escrito un nombre que nadie conoce sino sólo él. ¹³Está vestido de un manto teñido en sangre, y su nombre es "el Verbo de Dios". ¹⁴Lo siguen los ejércitos del cielo, montados en caballos blancos y vestidos de lino fino, blanco y limpio. ¹⁵De su boca sale una espada afilada, con la que herirá a las naciones. "Las gobernará con puño de hierro." Él mismo exprime uvas en el lagar del furor del castigo que viene de Dios Todopoderoso. ¹⁶En su manto y sobre el muslo lleva escrito este nombre:

REV DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES.

¹⁷Vi a un ángel que, parado sobre el sol, gritaba a todas las aves que vuelan en medio del cielo: "Vengan, reúnanse para la gran cena de Dios, ¹⁸para que coman carne de reyes, de jefes militares y de magnates; carne de caballos y de sus jinetes; carne de toda clase de gente, libres y esclavos, grandes y pequeños." ¹⁹Entonces vi a la bestia y a los reyes de la tierra con sus ejércitos, reunidos para hacer guerra contra el jinete de aquel caballo y contra su ejército. ²⁰Pero la bestia fue capturada junto con el falso profeta. Éste es el que hacía señales milagrosas en presencia de ella, con las cuales engañaba a los que habían recibido la marca de la bestia y adoraban su imagen. Los dos fueron arrojados vivos al lago de fuego y azufre. ²¹Los demás fueron exterminados por la espada que salía de la boca del que montaba a caballo, y todas las aves se hartaron de la carne de ellos.

Al comentar este difícil pasaje, nos empujaremos en ser fieles a los mismos principios hermenéuticos que han guiado nuestra investigación hasta ahora. Buscaremos entender este relato en su contexto histórico y pastoral, intentando encontrar el mensaje que Juan de Patmos daba para las siete congregaciones de Asia Menor. Tomaremos en cuenta otros textos parecidos, de las Escrituras hebreas y de la literatura apocalíptica, sobre todo los que eran contemporáneos de Juan y posiblemente conocidos por sus lectores. Y

de nuevo, no nos guiaremos por un futurismo ni un preterismo *a priori*, sino por la relación dinámica entre el "ya" y el "todavía no" que marca toda la enseñanza profética del Nuevo Testamento. Como señala Alan Richardson (IDB IV:173), "[n]o hay divorcio ni contradicción entre lo histórico y lo escatológico, porque lo histórico, por volverse activo en el presente en vez de ser un simple evento ya pasado, es matriz y prototipo de lo escatológico".⁴⁷⁹

Aunque este relato se conoce popularmente como "el Armagedón", dicha palabra no aparece en todo el pasaje, que de hecho es sólo una de varias descripciones del combate final, todas muy distintas entre sí.⁴⁷⁹ La primera, con aspectos claramente escatológicos, es la sexta trompeta (9:13-21), según la cual una caballería de 200 millones de jinetes, convocados por ángeles y montados en caballos que soplan fuego, cruzan el Éufrates y matan a la tercera parte de la humanidad.⁴⁸⁰ Después, en la historia del dragón, ocurre una batalla en el cielo, entre Satanás y Miguel, con sus respectivos ejércitos (12:7-9).⁴⁸¹ En 14:18-20, el juicio se describe como una batalla de caballería en la que "la sangre llegó hasta los frenos de los caballos". El único pasaje que menciona a "Armagedón" es el de la sexta copa de ira (16:12-16). Aquí las tropas (aparentemente de los partos, igual que en 9:14) cruzan el río Éufrates, convocadas por las tres ranas que han salido de las bocas del dragón y de las bestias a reunirse en Armagedón (16:13-14). No hay ninguna alusión militar, pero sigue un espantoso terremoto que divide la gran ciudad en tres partes (16:18-21), y viene acompañado por enormes granizos.

Muy diferentes son las batallas de 17:14-17, donde la bestia y los diez cuernos primero pelean contra el Cordero, pero después atacan a la ramera

⁴⁷⁹ En una devastadora crítica de la especulación futurista, Eugene Peterson (1988:165) afirma que la visión del Apocalipsis "ha inflamado la imaginación de los bíblicamente analfabetos para construir fantasías escatológicas, distorsionando de la valentía diaria de la obediencia tenaz [...] Eso es exactamente lo que Juan no quiso [...] Jesús nos dijo bien claramente que los que hacen estas predicciones sensacionalistas son los falsos Cristos y falsos profetas contra los que ellos mismos pretenden advertirnos" (Mt 24:23-24).

⁴⁸⁰ No incluímos "el gran día de la ira de Dios y el Cordero" (6:16-17) porque no se describe como guerra. También dejamos fuera de consideración la sublevación de Gog y Magog, que se ubica después del milenio y nunca llega a ser batalla, porque son devorados por fuego del cielo. Aunque 2 Tesalonicenses 2:8 no describe una batalla, sí afirma que en su venida Cristo "matará [al hombre de pecado] con el soplo de su boca".

⁴⁸¹ La ubicación de los diversos conflictos varía mucho: el Éufrates, en 9:14 y 16:12; "la gran ciudad" (¿Roma?), en 11:7, el cielo, en 12:7; Roma, en 13:4-7, probablemente Palestina, en 14:20; Armagedón, en 16:16, pero después "la gran ciudad" (16:19, ¿Roma?). y Roma, en 17:16. La batalla de 19:11-21 no se ubica geográficamente.

⁴⁸² También 13:4-7 habla de guerra de la bestia contra el pueblo de Dios, pero sin una descripción militar.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

17:18).⁴⁸² Aquí no son las ranas las que los movilizan para (ciudad de Roma, 17:18). De nuevo, sino Dios quien ha puesto en sus corazones el hacerlo (17:17). De su guerra, sino Dios describe ninguna batalla pero sí el saqueo y la quema de nuevo, el pasaje no describe ninguna batalla pero sí el saqueo y la quema de la ciudad. En 19:11-21, la batalla es de caballerías, reunidas para guerrear. No figuran armas, excepto una espada que Cristo trae en su boca, y aquí tampoco se describe el combate, sino sólo sus consecuencias (19:20-21).⁴⁸³ Aunque se refiere a muchos muertos, son consecuencia de la espada que sale de su boca, y no se menciona derramamiento de sangre. Por otra parte, en 19:11-21 fallan los símbolos más comunes del retorno de Cristo, como la nube, la trompeta, la voz de arcángel y el encuentro de los fieles con el Señor (1Ts 4:16-17; 1Co 15:52; cf. la visibilidad de su venida, Heh 1:11; Ap 1:7). En cambio, en ningún otro pasaje del NT Cristo viene a caballo.

Es evidente que estos seis relatos son marcadamente distintos, aunque posiblemente se refieran al mismo combate básico (con la probable excepción de 12:7-9). Existiendo tantas divergencias —a veces irreconciliables— en los detalles descriptivos, debemos analizar cada pasaje en sus propios términos, buscando cada vez el mensaje específico a las iglesias. No es posible armonizar las diversas descripciones o buscar alguna secuencia cronológica que las una. Tampoco debemos asimilar 19:1-21 al "Armagedón" de 16:12-21, sin mayores pruebas.⁴⁸⁴ Esto parece sugerir que Juan no está pensando en un literal conflicto armado sino que, bajo diversas figuras, está anunciando la victoria de la palabra de Dios.

El relato comienza con un símbolo ecuestre muy típico de la época: **Luego vi el cielo abierto, y apareció un caballo blanco** (19:11). El "cielo abierto", que comúnmente significa una nueva revelación muy importante, aquí podría ser para darle paso al caballo blanco.⁴⁸⁵ El cuadro es el del general romano vencedor, que vuelve triunfante de la guerra, siempre montado sobre un ca-

⁴⁸² La victoria sobre la ramera (17:16) es celebrada en 18:1-19:10. Luego sigue la victoria sobre las dos bestias, después del combate de 19:11-21 (19:20). El dragón, con quien comenzó todo este drama (cap. 12), permanece preso en el abismo durante mil años y después es soltado y encabeza una intención abortiva, antes de su derrota final.

⁴⁸³ Osborne (2002:592, cf. Beale 1999:967) afirma que el artículo definido que acompaña a polemon en 19:19 indica que se refiere a una guerra ya mencionada, es decir, el Armagedón de 16:16. Sin embargo, el artículo es parte de una frase verbal, "hacer la guerra", que en el Apocalipsis puede ocurrir sin artículo (11:7, 12:17, 13:17) o con artículo (19:19, 20:8). El argumento de Osborne y Beale significaría que la batalla de 20:8 también sería idéntica al Armagedón, una conclusión incompatible con el premilenialismo.

⁴⁸⁴ Tampoco hay base para tomar a 19:11-21 como literal y los demás relatos como simbólicos. Como único relato que menciona a Armagedón, 16:13-21 podría considerarse más definitivo para dicho concepto.

⁴⁸⁵ El símbolo del cielo abierto ocurre sólo dos veces en el Apocalipsis: aquí y en 4:1, donde Juan vio "una puerta abierta en el cielo" (cf. 11:19, 15:5). Aparece también en el bautismo de Jesús (Mt 3:16, cf. Jn 1:51) y el martirio de Esteban (Hch 7:56, cf. 10:11). Cf. el llamado

ballo blanco. Al conquistador se le permitía desfilar en procesión solemne por la Vía Sacra, seguido por sus tropas, y después por los cautivos encadenados y los vagones llenos del botín de su conquista (Keener 2000:453; Walvoord 1966:274). Lo que llama la atención es que Cristo viene ya vencedor, antes de que comience la batalla.⁴⁸⁵

En el AT, son frecuentes las descripciones de Dios como guerrero montado o en un carro militar, bajando del cielo para liberar a su pueblo (Sal 45:4-5; 68:17; Hab 3:8; cf. 2R 6:17; cf. los escritos macabeos y el famoso Rollo de la Guerra de Qumrán), aunque pocas veces se describe así al esperado Mesías (Is 11:4).⁴⁸⁷ El Mesías bíblico no suele ser guerrero (Combán 1969:142), pero algunos textos extra-bíblicos lo describen en términos militares muy dramáticos:

Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía
y la noche se encontraba en la mitad de su carrera,
tu Palabra omnipotente, cual implacable guerrero,
saltó del cielo, desde el trono real,
en medio de una tierra condenada al exterminio.
Empuñando como cortante espada su decreto irrevocable,
se detuvo y sembró la muerte por doquier
y tocaba el cielo mientras pisaba la tierra.

(*Sab* 18:14-16, siglo I d. C. o un poco antes)

Miralo, Señor, y suscitales un rey, un hijo de David [...] para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad, para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero, para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca.

(*Salmos de Salomón* 17:21-24; siglo I a. C.)⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ profético de Ezequiel (Ez 1:1). El movimiento de 4:1 es desde la tierra al cielo, para ver el trono de Dios; el movimiento de 19:11 es desde el cielo a la tierra, para vencer a la bestia.

⁴⁸⁶ La misma verdad se expresa en 6:2, donde al jinete del caballo blanco (el evangelio) se le pone la guirnalda de la victoria, antes de realizarse la carrera de caballos. Véase Tomé la exposición de 6:1-2. En ambos casos, esto es posible porque el Cordero ya ha vencido y es el Señor de la historia.

⁴⁸⁷ Según Zacarías 9:9, el futuro rey vendrá "cabalgando sobre un asno" (citado en Mt 21:5; Jn 12:15), no sobre el caballo blanco, como se hubiera esperado.

⁴⁸⁸ Mowinkel (1954:312) comenta que "la victoria sobre los paganos se concebía como un acto judicial de guerra [...] Que los destruirá con la palabra de su boca no significaba un acto judicial sino que cuando los paganos escuchan su amenazante grito de guerra, quedarán reducidos a la impotencia y huirán".

En todas las fuentes anteriores, tanto de las Escrituras hebreas como de textos extra-bíblicos, llaman la atención las semejanzas con este texto del Apocalipsis, pero aún más las diferencias. Es significativo el poco empleo de simbolismos militares y ecuestres en el Nuevo Testamento.

El texto procede a identificar al jinete de este caballo: Su jinete se llama Fiel y Verdadero. Con justicia juzga y hace la guerra (19:11). Este título compuesto, de uso poco frecuente (cf. Jer 42:5; *3Mac* 2:11; *1Exd* 18:86), describe lo fidedigno de las palabras proféticas de este libro (21:5; 22:6). Aquí identifica al jinete con el Hijo de hombre de 3:14 (Caird 1966:240; cf. Jn 1:17) y con el testigo fiel de 1:5 (*ho martys ho pistos*). Los adjetivos "fiel" y "verdadero" se usaban a menudo de Dios como digno de confianza incondicional (Ex 34:6; Dt 7:9; 32:4; Is 49:7; 65:16; Ap 6:10).⁴⁸⁹ Este es el primero de cuatro nombres utilizados para este jinete. Los otros son "la Palabra de Dios" (19:13 *ho logos tou theou*), "Rey de reyes y Señor de señores" (19:16) y el nombre que sólo él conoce (19:12).

Además de fiel y verdadero, el jinete del caballo blanco es justo.⁴⁹⁰ "Con justicia juzga" (*en dikaiosune krinei*) es una consigna común del Antiguo Testamento, a la que Juan agrega "y hace la guerra" (*kai polemei*, y pelea). La frase es una fórmula favorita, especialmente en los salmos (Sal 9:4,8; 35:24; 72:2; 96:13; 98:9). Deuteronomio 1:16 y 16:18-20 exigen a los jueces que "juzguen justamente", sin favoritismo ni corrupción (cf. Pr 31:8-9, en defensa de los desvalidos).⁴⁹¹ La justicia (*zedeqah, dikaiosune*) definía las relaciones del pacto de Dios con su pueblo y era central a la esperanza mesiánica. Según Isaías 11:4-5 (cf. 9:5), un clásico texto mesiánico al que se alude en Apocalipsis 5:5, el Retoño de Isai "juzgará con justicia a los desvalidos, y dará un fallo justo en favor de los pobres de la tierra [...] Matará

⁴⁸⁹ Para la mentalidad hebrea, "verdad" significaba confiabilidad, lo contrario de "verdadero" no era tanto "errado", sino "engañoso" (Ladd 1978:224; González Ruiz 1987:181). Por eso, era prácticamente sinónimo de "fiel", y ambas palabras equivalían al "amén" (Aune 1998b:1053; Fattor 1964:197; Rebirth 1949:282). Juntas describen lo opuesto total de las mentiras del diablo (Ap 12:9; 13:14; Jn 8:44) y de los que dicen ser lo que no son (Ap 2:2,9,20,24; 3:9).

⁴⁹⁰ Uno de los primeros títulos de Cristo era "el Justo" (1Ic 3:14; 7:52; 22:14); los cristianos se llamaban "los justos" (Mt 10:41; 13:43) y el evangelio se llamaba "el camino de justicia" (Mt 21:32; 2P 2:21). Hay interesantes paralelos con Salmos 72:4; el Rey "juzgará a los allegados del pueblo, salvará a los hijos del menesteroso, y aplastará al opresor" (RVR). Cf. la justicia, que tu diestra realice gloriosas hazañas [...] y que castigas las naciones a tus pies", contra los enemigos que opinan a Israel.

⁴⁹¹ Según otros pasajes, Yalvehí es "juez justo" (Sal 7:11), que "juzga con justicia" (Jer 11:20; cf. Ro 2:5; 2Ti 4:8; 1P 2:23).

al malvado con el aliento de su boca. La justicia será el cinto de sus lomos y la fidelidad el ceñidor de su cintura" (cf. Hch 17:31; *Passal* 17:26,29).

Una tarea del Cordero, en el Apocalipsis, es la de "juzgar con justicia" (Ap 11:18; cf. Jn 5:22-23), en nombre de Dios Padre (Ap 18:8,20; 19:2). El libro insiste repetidas veces en que los juicios de Dios son justos y verdaderos (15:3; 16:7; 19:2). Es importante recordar que, en el pensamiento bíblico, "justicia" es más que sólo dictar sentencias de culpa o inocencia. Según la perspectiva bíblica, la justicia de Dios no es imparcial, como venimos en Isaías 11:4-5 e innumerables textos más, sino que busca corregir los pecados estructurales del sistema, para defender a sus víctimas.

Nuestro texto nos dice que el jinete no sólo juzga, sino que también pelea (*polemei*, "hace guerra").⁴⁹³ El verbo *polemeō* (pelear, guerrear) y el sustantivo *polemos* (guerra, Mt 24:6; lucha, pelea, Stg 4:1-2) se refieren a fuertes combates.⁴⁹⁴ No cabe duda de que todo el Apocalipsis es un libro conflictivo y combativo, siempre implícitamente y, a menudo, explícitamente. La agresión fundamental es del dragón y sus bestias, que atacan al pueblo del Señor (11:7; 12:7,17; 13:4,7) y al Cordero (17:14). Como agresores satánicos, cabalgan sobre un caballo rojo (6:3-4) y con malicia fomentan y organizan el Armagedón (16:13-14,16; cf. 19:19). Aun después del prolongado gobierno de justicia y paz bajo el Mesías, el dragón sale de su prisión para provocar otra guerra con sus mentiras (20:8). Por su parte, el Cordero responde a la agresión y vence al enemigo (17:14; 19:19).

CRISTO VINO A LUCHAR POR LA JUSTICIA, Y NOS LLAMA A COLABORAR CON ÉL; "JUZGA CON JUSTICIA, Y PELEA" (19:11)

La figura de un Cristo armado con espada, que viene a combatir, como dice nuestro texto, choca contra las sensibilidades de nuestra mentalidad moderna. Preferimos a un Jesús más simpático, amable y agradable, que amenaza menos nuestra tranquila seguridad. Tomás Münzer, de la Reforma Radical en Alemania, denunció la "bondad fe-

⁴⁹³ Uno de los mayores problemas de nuestros países es la corrupción del sistema judicial. Los cristianos y cristianas debemos ser los primeros en protestar contra estos abusos, votar contra los gobiernos corruptos y luchar por una verdadera justicia que defienda a los desamparados de acuerdo con los principios bíblicos.

⁴⁹⁴ Es importante notar que la frase adverbial "en justicia" modifica ambos verbos: "juzgar" y "pelear". Significa tanto que es justo pelear como que es necesario pelear justamente "una batalla locuaz de tribunales", pero el lenguaje militar del texto y las frecuentes referencias al combate no parecen referirse explícitamente a un pleito meramente legal.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

cia", que profesa un Cristo dulce y desconoce al Cristo amargo de los Evangelios.⁴⁹⁵ Se nos olvida que el Jesús bíblico se enojó más de una vez (Mt 3:5; 10:14; Stm 2004b:203-204) y vivía consumido por el celo de la casa de su Padre (Jn 2:17). El tuvo enemigos, y los provocaba constantemente a la ira. ¿Dónde está ahora el Jesús que tomó el látigo, volcó las mesas y purificó el templo?

El Hijo de hombre armado no se presenta sólo contra la bestia, sino también ante la iglesia de Pérgamo, para "pelear contra ellos con la espada de [su] boca" (2:16). En Trátira, ese "Jesús amargo" amenaza con "heir de muerte" a los hijos de Jezabel, la falsa profetisa (2:23). ¿Estará tan inmaculada la iglesia de hoy que Cristo ha podido envainar para siempre su espada de juicio? ¿No será que algunos sectores "evangélicos" predicán un Cristo domesticado?

Una tensión paradójica marca la figura del Jesús bíblico: es el Príncipe de Paz (de auténtica *shalom*), pero a la vez dijo, con gran énfasis, que no había venido a traer paz a la tierra, sino espada:

No crean que he venido a traer paz a la tierra.

No vine a traer paz sino espada.

Porque he venido a poner en conflicto

"al hombre contra su padre,

a la hija contra su madre,

a la nuera contra su suegra;

los enemigos de cada cual

serán los de su propia familia". (Mt 10:34-36)⁴⁹⁶

Según esas palabras de Cristo, la división no era sólo una consecuencia accidental de su venida. Al contrario: ¡a eso vino! En los versículos siguientes, Jesús rechaza a los que aman más a sus familiares que a él (Mt 10:37).⁴⁹⁷ De hecho, aun en su propia familia, su persona trajo espada y división (Lc 2:34; Mr 3:31-35; Jn 7:3-5). A diferencia de nuestra sociedad moderna, en la que muchos tienen a la familia como el valor supremo, Jesús siempre la pone en un segundo lugar. Por mucho que se intente suavizar estas declaraciones de Jesús, siguen siendo profundamente

⁴⁹⁵ George H. Williams, *The Radical Reformation* (Filadelfia, Westminster, 1962, pág. 48); Ernst Bloch, *Thomas Münzer: Teólogo de la revolución* (Madrid, Ciencia Nueva, 1968, págs. 36, 138).

⁴⁹⁶ Cf. Lc 12:49-53. Lucas inicia el dicho con "He venido a traer fuego a la tierra, y ¿cómo quisiera que ya estuviera ardiendo!"

⁴⁹⁷ Lucas 14:26, con un conocido giro semítico, rinde el mismo concepto con un verbo aún más drástico: "El que no odia a su padre [y demás familiares] no puede ser mi discípulo".

subversivas de nuestro actual orden social. Como observa Moune (1998:98), "el llamado al compromiso total siempre ha traído división".

Esta conflictividad de Jesús se veía en todo su ministerio. Denunciaba incansablemente la corrupción, la injusticia y la hipocresía de los líderes nacionales. Su vida era una vida de constantes controversias. Era ferrozmente agresivo ante los poderosos (Mt 23), pero siempre tierno y compasivo con "los de abajo", con los pobres, los rechazados, los marginados. Pensaba con cabeza propia, atrevidamente: "Maestro, sabemos que eres un hombre íntegro [...] No te dejas influir por nadie porque no te fijas en las apariencias" (Mt 22:16). Por falta de esa criticidad rigurosa, hoy muchos cristianos, incluso muchos líderes y políticos protestantes, son inocuos e inofensivos. Por cobardía mental, nos hemos acomodado al mundo, al sistema vigente; hemos perdido la claridad y la valentía para pelear por la voluntad de Dios y por la justicia.

Si pelear es malo, entonces Dios mismo es el peor de los malos, y los profetas le siguen. El Antiguo Testamento repite constantemente, desde el momento del éxodo (Ex 14:14,25), que Yahvéh es hombre de guerra y pelea contra los enemigos de su pueblo.⁴⁹⁸ Los profetas, por su parte, eran luchadores que vivían en constantes pleitos. Atacaban sin pelos en la lengua, a veces en términos realmente insultantes, como cuando Amós llamó a las mujeres ricas de Samaria "vacas de Basán" (Am 4:1). Los profetas condenaban a los que vivían tranquilos en Sión (Am 6:1) y decían "Paz, paz, cuando no hay paz" (Jer 6:14; 8:11). A Jeremías, este llamado conflictivo le causó serias depresiones:

¡Ay de mí, madre mía,
que me diste a luz
como hombre de contiendas y disputas
contra toda la nación!
No he prestado ni me han prestado,
pero todos me maldicen. (Jer 15:10)

Hoy el Señor nos llama a una presencia profética inmersa en las controversiales realidades de nuestro tiempo. Cuando Cristo nos dijo "Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia" (Mt 6:33), no quiso decirnos que nos afanáramos por ganar el cielo después de morir, sino que nos esforzáramos por promover ese Reino y su justicia aquí, en el

⁴⁹⁸ Dt 1:30; 3:22; 20:4; Jos 10:14-42; 23:3; 10:20; 20:29; 32:8; Jer 21:5; Zac 14:3; Dios quiere venganza en las naciones (Sal 149:6-7) y enfrenta a su pueblo para el combate (Sal 144:1-2). Véase Slam, "La Biblia y la violencia" (2004b: 145-173; 2005b: 313-330).

mundo de hoy. Cuando oramos "Venega tu reino" (Mt 6:10), no estamos invocando la segunda venida de Cristo sino que, como queda evidente en la frase siguiente, estamos comprometándonos a luchar para que la voluntad de Dios se haga en nuestras tierras, como se hace en el cielo. El ejemplo del Jesús combativo nos inspira a orar, con la popular canción:

Sólo le pido a Dios
que el dolor no me sea indiferente,
que la resaca muerte no me encuentre
vacío y solo, sin haber hecho lo suficiente.

Sólo le pido a Dios
que lo injusto no me sea indiferente [...]

Sólo le pido a Dios
que ni la guerra, ni el engaño, ni el futuro,
nos sean indiferentes [...]

Sólo le pido a Dios
que ni la corrupción, ni la avaricia,
ni la teología de la prosperidad...
¡que nada de eso nos sea indiferente...

... sino que nos consuma el celo por el Reino de Dios y su justicia!

EN LA BIBLIA, LA JUSTICIA NO ES NEUTRAL, NI DEBE SERLO

En la Biblia, la frase "juzgar con justicia" no encierra una redundancia, sino que tiene un sentido muy específico. De forma parecida, la frase "juzgar a los pobres", muy frecuente en las Escrituras hebreas, no significaba lo que entenderíamos hoy: llevarlos a juicio para condenarlos o declararlos inocentes. Si fuera así, ¿por qué se la aplicaría siempre a los pobres, en vez de decir que Dios juzgará a los ricos? Eso se parecería a la "justicia" de muchos países hoy, muy inclinada a favor de los privilegiados y en contra de "los de abajo".

Según las Escrituras, la palabra "juzgar" significa "restaurar las relaciones justas en todas sus dimensiones". Lo de "dictar sentencias" venía incluido, pero sólo como aspecto secundario de una tarea mucho más amplia. En el libro bíblico llamado "de los Jueces", la función primordial de los jueces no era juzgar casos, como entenderíamos hoy, sino liberar al pueblo de sus opresores. El libro de Jueces no es una serie de actas

notariales de procesos jurídicos, sino una sucesión de guerras y actos de liberación contra los enemigos del pueblo.

Son muy numerosos los textos bíblicos que revelan este concepto de juicio y justicia como defensa de los débiles. Para que no queden dudas, citaremos algunos pasajes representativos:⁴⁹⁹

Salmos 9:8-9: "Juzgará al mundo con justicia; gobernará a los pueblos con equidad. Yahvéh es refugio de los oprimidos; es su baluarte en momentos de angustia."

Salmos 72:1-4: "Oh Dios, otorga tu justicia al rey [...] Así juzgará con rectitud a tu pueblo y hará justicia a tus pobres [...] El rey hará justicia a los pobres del pueblo, y salvará a los necesitados; ¡el aplastará a los opresores!"

Salmos 72:12-14: "El librará al indigente que pide auxilio, y al pobre que no tiene quien lo ayude. Se compadecerá del desvalido y del necesitado, y a los menesterosos les salvará la vida. Los librará de la opresión y la violencia, porque considera valiosa su vida."

Salmos 82:2-4: En vez de defender la injusticia, los jueces deben defender "la causa del huérfano y del desvalido; al pobre y oprimido [hacerle] justicia; [salvar] al menesteroso y al necesitado y [librarlo] de la mano de los impíos."

Salmos 140:12: "El Señor hace justicia a los pobres y defiende el derecho de los necesitados."

Salmos 146:7-10: "El Señor hace justicia a los oprimidos, da de comer a los hambrientos y pone en libertad a los cautivos [...] El Señor sostiene a los agobiados, el Señor ama a los justos. El Señor protege al extranjero y sostiene al huérfano y a la viuda [...] ¡Que el Señor reine para siempre!"⁵⁰⁰

Isaías 1:17: "¡Aprendan a hacer el bien! ¡Busquen la justicia y repriman al opresor! ¡Aboguen por el huérfano y defiendan a las viudas!"⁵⁰¹

⁴⁹⁹ El Apocalipsis, y específicamente 19:11-21, tiene frecuentes ecos de estos pasajes.

⁵⁰⁰ Este texto, igual que Mateo 6:33 y otros, asocia la justicia, entendida de esta forma, con el Reino de Dios. La justicia social es la forma de su Reino.

⁵⁰¹ El versículo siguiente, texto de muchos sermones evangelizadores, promete que los pecados "rojos como la púrpura" serán emblanquecidos (Is 1:18). El contexto de 10-17 muestra que dichos pecados son injusticias y ritos religiosos, carencias de la práctica de la justicia (cf. Am 5:21-24). Lamentablemente, poco se predica contra los pecados sociales.

Isaías 11:4-5: El Retoño de Isaí "juzgará con justicia a los desvalidos, y dará un fallo justo en favor de los pobres de la tierra [...] Matará al malvado con el aliento de sus labios. La justicia será el cinto de sus lomos".

Jeremías 22:15-16: Tu padre "practicaba el derecho y la justicia, y por eso le fue bien. Defendía la causa del pobre y del necesitado, y por eso le fue bien. ¿Acaso no es esto conocerme?"

Es por eso que en la Biblia la justicia se asocia muy estrechamente con la salvación. La canción de Débora, que celebra la liberación del opresor Sisara, exalta "los actos de justicia de Yahvéh, los actos de justicia de sus guerreros" (Jue 5:11; RVR traduce "los triunfos de Jehová"). "Justicia", en Isaías 45:24 y 54:17, tiene el sentido claro de "salvación", y los dos términos aparecen también a menudo en paralelismo sinónimo (Sal 40:10; 51:10; 65:5; Is 46:12-13; 51:5-8; 61:10; 62:1). "Fuera de mí no hay otro Dios, Dios justo y salvador" (Is 45:21). Ese mismo título doble se atribuía al esperado Salvador (Zac 9:9). La justicia, bíblicamente entendida, es un concepto salvífico, más que jurídico.

Como el esperado Mesías, conforme a las promesas de los antiguos profetas, Jesús vino para traer justicia a las naciones. No por nada lo llamaban "el Justo" (Hch 3:14; 7:52; 22:14) y a sus seguidores, "los justos" (Mt 10:41; 13:43,49; Heb 12:23; 1P 4:18). Su evangelio era "el camino de la justicia" (2P 2:21; cf. Mt 21:32). Ya en el Magnificat María proclamó ese camino como un nuevo orden de justicia e igualdad, donde los poderosos pierden sus tronos y los humildes son exaltados (Lc 1:51-53). Por eso, el Reino de Dios que trajo Cristo es inseparable de esa justicia revolucionaria que "revuelve" todo (Hch 17:6; 13:10).

Cuando Jesús nos exhortó a "buscar primeramente el reino de Dios y su justicia" (Mt 6:33), estaba exhortándonos a seguir su propio ejemplo.⁵⁰² Cristo también "tuvo hambre y sed de justicia" (Mt 5:6) y por eso fue perseguido (Mt 5:10). Su Reino es un reino de justicia, paz y gozo (Ro 14:17), en el que no entrarán los injustos (1Co 6:9), pero los justos resplandecerán como el sol (Mt 13:43; cf. 2Ts 1:5). Por eso, el primer requisito para entrar en el Reino es arrepentirse (Mt 3:2; 4:17). La yuxtaposición del "reino de Dios" y "su justicia", en Mateo 6:33, no es accidental sino definitiva, tanto para nuestra comprensión de Dios como para nuestra buena comprensión de su Reino según las Escrituras.

⁵⁰² Juan el Bautista también vino "en camino de justicia" (Mt 21:32), luchando contra el sistema corrupto de su época.

La justicia con que el jinete del caballo blanco vino a juzgar y pelear consiste en su defensa de los más débiles de la tierra. Es esa clase de justicia, prometida por el Salmista y los profetas, la que Cristo vino a traer a la tierra. Este Cristo justiciero, defensor de los pobres, nos invita a unirnos a su causa.

Continúa la descripción: **Sus ojos resplandecen como llamas de fuego, y muchas diademas ciñen su cabeza. Lleva un nombre que nadie conoce sino sólo él** (19:12). A diferencia de otras descripciones, esta no incluye símbolos de gloria (túnica larga, cinto de oro, cabellos blancos, rostro como sol), sino símbolos de poder y juicio, como corresponde al pasaje, junto con cierto aspecto de misterio. En el trasfondo del primer símbolo está Daniel 10:6, donde los ojos del hombre vestido de blanco “eran dos antorchas encendidas”. Dicha visión “a la orilla del gran río Tigris” (10:4) ha sido interpretada de muy diversas maneras, pero queda claro que anuncia el castigo de los que persiguen al pueblo de Dios –en Daniel igual que en Apocalipsis–. Los ojos llameantes simbolizan la mirada penetrante del jinete, a la que nada se le escapa y que desmascara toda apariencia falsa (Ap 1:14; 2:18; cf. Heb 4:13).

Las “diademas” (*diadēmata*) de este texto son distintas de las “coronas” de otros pasajes (*stefanoi*: 2:10; 3:11; 4:4,10; 6:2; 12:1; 14:14); tampoco son necesariamente iguales a las coronas modernas. En el Apocalipsis, el *stéfanos* era, especialmente, la guirnalda del vencedor en las competencias deportivas (cf. 1Co 9:25), mientras que la *diadēma* representaba el poder político.⁵⁰³ Parece que, originalmente, era una cinta azul orlada con blanco, a menudo decorada con piedras preciosas, que adornaba el turbante de los reyes persas (cf. Est 1:11; 2:17; *Exd* 4:30). Las diversas diademas que llevaba un gobernante correspondían a los diversos países que regía (Ap 12:3; 13:1; *IMac* 11:13; Jos. *Ant* 13:113; Stan Tomo III 2009:137-139). En el Apocalipsis, aparte de Cristo en este texto, sólo el dragón y la bestia llevan diademas: el dragón, siete (12:3) y la bestia, diez (13:1).⁵⁰⁴ El contraste entre las coronas limitadas que llevan ellos y las “muchas coronas” del jinete del caballo blanco indica, con toda probabilidad, la supremacía de su poder sobre el de ellos. Por eso, la multiplicidad indefinida de coronas del jinete simboliza la autoridad suprema de Jesucristo sobre todos los demás poderes habidos y por haber, como único rey verdadero del universo (Beale 1999:92).

⁵⁰³ Para más detalle sobre la diadema, consultar las exposiciones de Apocalipsis 12:3 y 13:1.
⁵⁰⁴ Las diademas de la bestia están sobre sus diez cuernos, y los diez cuernos simbolizan a diez emperadores de Roma (17:9-11). Así entendidas, las diademas de los emperadores romanos son infinitamente inferiores a las del Cordero.

Cañid 1966:241), “Muchas coronas”, comenta Mounce (1998:353), “indican soberanía ilimitada”.

Lippie (1971:195) señala el contraste entre estas coronas y la corona de espinas con que los soldados coronaron a Cristo en la cruz, con su burla de “¡Salve, Rey de los judíos!” (Mt 27:29; Mr 15:17; Jn 19:2,5).⁵⁰⁵ A la pregunta de Pilato acerca de si él era el Rey de los judíos, Jesús respondió: “¿Tú lo dices [...] Mi reino no es de este mundo” (Mt 27:11; Jn 18:33-37). Antes, Jesús reinó desde una cruz; con su ascensión, ahora reina desde la diestra de Dios Padre; en su venida, reinará desde el caballo blanco de la victoria final. En esta visión, Jesús es coronado Rey de reyes (19:16). Su venida será la manifestación pública de su plena soberanía (Ladd 1978:225).

El jinete lleva un nombre que nadie conoce sino sólo él (19:12). Nuestro pasaje atribuye al jinete cuatro nombres: Fiel y Verdadero (19:11), este nombre no definido (19:12), Palabra de Dios (19:13, *ho logos tou theou*) y Rey de reyes y Señor de señores (19:16). Dos de ellos, el segundo y el último, van escritos.⁵⁰⁶ Este hecho resulta algo extraño, pues si este nombre está escrito ante la vista de todos, ¿cómo es posible que sólo él lo conozca? Algunos comentaristas especulan que las letras configuran una palabra no entendible o que el nombre se compone de letras de un alfabeto no conocido. De cualquier forma, el nombre es visible y legible. Ese es el propósito de llevarlo escrito.

En la antigüedad, por supuesto, los nombres eran más que simples designaciones denotativas, a modo de etiquetas pegadas al exterior de un producto. Los nombres llevaban en sí algo de la realidad íntima de las personas a las que designaban y podían otorgar cierto acceso a su poder (Wikenhauser 1978:235-236; Beale 1999:955-956, citando a Kline 1980:130). A la pregunta “¿Cómo te llamas?” sigue la respuesta “¿Por qué me preguntas?” (Gn 32:29; Jue 13:18, el nombre del ángel “es un misterio maravilloso”). Cuando Moisés le pregunta a Dios “¿Cómo te llamas?”, Dios responde con un extraño “Yo soy el que soy” (Ex 3:13-14), que puede traducirse “Yo seré el que seré”,

⁵⁰⁵ El griego de estos pasajes reza *stefanos* (guirnalda). En el NT, la palabra *diadēma* aparece sólo en el Apocalipsis.

⁵⁰⁶ El texto no dice dónde está escrito este solemne título. Podría ser “en su manto y sobre el manto”, igual que el cuarto nombre (19:16), o sobre la frente, como la marca de la bestia y el sello de los 144 mil (13:16-14:1; cf. 22:3-4; Píkaza 1999:226). Wikenhauser (1981:235) sugiere que el nombre podría estar escrito sobre una cinta que lleva el jinete en alguna parte. Como señala Aune (1998b:1055), la forma masculina de *eyōn* implica que el nombre está sobre la persona del jinete y no sobre las diademas.

con un fuerte acento futuro: "Anda conmigo e irás viendo quién soy".³⁰⁷ "Yahvéh" es un nombre en tiempo futuro, lleno de porvenir y promesa.³⁰⁸

La revelación del "Yo soy el que soy" corresponde en esencia a la de un nombre inescrutable, como aparece aquí en 19:12.³⁰⁹ Filón menciona que el Sumo Sacerdote llevaba una hoja de oro con cuatro nombres que "sólo pueden ser mencionados o escuchados por hombres santos cuyos oídos y lenguas han sido purificados por sabiduría, y por nadie más en ningún lugar" (Mos 2:114). Según *Parler* 6:13, Baruc oró a Dios como el "gran nombre que nadie puede conocer".³¹⁰ En *José y Aseneth*, un ser celestial le pregunta a Aseneth: "¿Por qué preguntas por mi nombre, Aseneth? Mi nombre está en el cielo en el libro del Altísimo, escrito por el dedo de Dios [...] Todos los nombres escritos en el libro del Altísimo son impronunciabiles y a nadie le es permitido pronunciarlos ni oírlos en este mundo" (*Jos-Asen* 15:12).³¹¹ Según una interpolación cristiana en *Ascels* (9:5), un ángel le dice a Isaías: "Este es tu Señor, el Señor Cristo, a quien habrán de llamar Jesús en la tierra, pero no puedes escuchar este nombre hasta no ascender de este cuerpo".³¹² Estas diversas citas configuran el contexto apocalíptico de la frase de 19:12 y otros textos bíblicos parecidos.

Más cercanos son ciertos paralelos de Isaías y los Evangelios. Isaías 62:2, en un bloque textual que evidentemente influyó en la descripción de este

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

187

¡¡¡¡ y "recibirás
las naciones verán tu justicia"³¹⁴ y "recibirás
el reino de Dios"³¹⁵ Los Evangelios se mueven
entre el presente y el futuro, cuando afirman que "[n]adie conoce al Hijo
del hombre sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo
quiere revelar". (Mt 11:27; Lc 10:22; cf. Jn 8:55). Dentro del mismo libro
del Apocalipsis, Jesús promete a los fieles de Pérgamo "una piedrecita blanca
que escribirá el nombre del que sólo conoce el que lo recibe"
en la que está escrito un nombre nuevo que sólo conoce el que lo recibe"
(2:17) y a los de Filadelfia, que "sobre [el que salga vencedor] grabaré el
nombre de mi Dios y el nombre de la nueva Jerusalén [...] y también gra-
baré sobre él mi nuevo nombre" (3:12).³¹⁶ Según 14:3, los 144 mil cantan
un himno nuevo que nadie podía aprender aparte de ellos, los que han sido
rescatados de la tierra.

Ha habido varios intentos de identificar este nombre de Jesús. Una
propuesta, con buenas bases en los escritos judíos, es el nombre "Yahvéh"
(Beale 1999:954; Wikenhauser 1981:236), pero no sería exactamente un
nuevo nombre, totalmente desconocido. Es muy probable que se relacione
con "el nombre sobre todo nombre" que Dios dio a Cristo, ante el cual se
doblará toda rodilla (Fil 2:9-10). Del mismo texto, algunos opinan que el
nuevo nombre es *kurios* (Señor, Fil 2:11; Ap 19:16). Otros, con base en el
versículo siguiente, sugieren que el nombre es *logos tou theou* (Palabra de
Dios, 19:13; cf. Heb 1:1-2).³¹⁷ pero es poco probable que Juan declarara que
el nombre es secreto, para luego revelarlo en la frase siguiente. Para otros,

³⁰⁷ Dios responde así, aunque antes había dicho desde la zarza: "Yo soy el Dios de tu padre, de Abraham, Isaac y Jacob" (3:6). Según otro pasaje, Dios dijo: "Me aparecí a Abraham, a Isaac y Jacob bajo el nombre de El Shaddai, pero no les revelé mi verdadero nombre, que es Yahvéh". Este proceso dialéctico de revelarse y a la vez "velarse", tan enfatizado por Karl Barth, corresponde al fenómeno similar en Apocalipsis 19:11-16.

³⁰⁸ Véase Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza* (Sigüeme, Salamanca, 1969).

³⁰⁹ A veces, el concepto de "nombre nuevo" corresponde en parte también al de nombres escudados. Todos destacan el poder de Dios y su indescriptible gloria.

³¹⁰ Dietrich Macko (1935), *Teología de la esperanza* (Sigüeme, Salamanca, 1969).

³¹¹ Según *Parler* 6:14, Miguel pidió conocer el nombre secreto de Dios para emplearlo como juramento (cf. Hch 19:13, Mr 5:7). Algunos papiros mágicos también revelan nombres secretos para usos similares. Pero una vez revelados, esos nombres dejaban de ser secretos (Aune 1998b:1055-1066). Las evidencias del mismo judaísmo explican mejor nuestro pasaje.

³¹² Un documento gnóstico, *Acta Tomás* (163), narra que el rey Mísideo preguntó al apóstol Tomás el nombre de su Señor, y Tomás le respondió: "¡Tu no puedes oír su nombre verdadero en este tiempo, pero el nombre que le fue dado por un tiempo es Jesús, el Cristo!" (Irenaeus 1965:528).

³¹³ Los nexos entre Isaías 62-63 y Apocalipsis 19:11-16 son tan impresionantes que no puede quedar duda de la influencia del texto profético sobre este pasaje del Apocalipsis. Ambos pasajes marcan una estrecha correlación entre la práctica de la justicia y el nuevo nombre

(62:1-2, 63:1; 64:5-6, 65:16, 22-23). Isaías 62:3 describe a Sión como corona y diadema en la mano del Señor. En ambos aparece la extraña imagen de la ropa empapada en sangre (Is 63:1-6). Ambos relacionan la lucha por la justicia y el nombre nuevo con el amor y las bodas (Is 62:4-5; Ap 19:7-9; cf. *Odassat* 42:8-9, 20). Apocalipsis 3:12, igual que Isaías 62, identifica el nuevo nombre con Jerusalén. Isaías 65:15 vuelve al tema del nombre nuevo en el inicio de la profecía de la nueva creación (65:17-25; Ap 21).

³¹⁴ El Salmo 72 describe con mucho detalle el reino del rey justo mesiánico, con un fuerte énfasis en su justicia a los pobres y oprimidos (72:1-4, 12-14), y le atribuye un nombre eterno (72:17).

³¹⁵ Según el *langum* de Isaías 62:2, Dios revelará este nombre cuando venga el Mesías (Beale 1999:953; Keener 2002:454, citando Pes. Rab. 37:2).

³¹⁶ Este texto (3:12) se relaciona especialmente con Isaías 62-65, por su referencia a Jerusalén (Sion, 62:1-5) y a la nueva creación (65:13-25).

³¹⁷ El sentido de este título no es idéntico al de *ho logos* (el Verbo, la Palabra) de Juan 1:1, 14, donde la frase es distinta y ocurre en el contexto de una polémica filosófica (Stam 2004b:199, 314-315).

es un título de Cristo hasta ahora totalmente desconocido, a ser revelado en su venida.⁵¹⁸

Más importante que tratar de adivinar cuál es ese nombre secreto, es buscar el sentido y mensaje de dicho detalle. Podemos expresarlo en una frase concisa: ¡Cristo es más! Por supuesto que es más que lo que hemos comprendido de él, pero también, es más que lo que Dios ha revelado hasta ahora. Su gloria y su grandeza son infinitas, y sólo la eternidad las puede comunicar. Por ahora, aun los cristianos más espirituales, y los teólogos y teólogas más profundos, apenas conocen a Cristo en parte, como en un espejo oscuro. Por eso, nuestro espacio para crecer en él es infinito, hasta que venga.

Significa también que Dios es más que su nombre o que todos ellos en conjunto. Dios es infinitamente más que las fórmulas teológicas con que balbuceamos nuestra poca comprensión. Por eso, identificar a nuestras formulaciones doctrinales con Dios mismo, o darles un valor absoluto y eterno, es quizá la forma de idolatría más sutil que nos pueda engañar, aun creyendo que esto agrada a Dios. En palabras de Bonsirven (1966:292), "[p]or más que conozcamos y pronunciemos estos nombres divinos, su significación profunda permanece para nosotros cerrada, porque la esencia que representan es impenetrable".

Este nombre incognoscible nos enseña que, a fin de cuentas, sólo Dios conoce a Dios. Esto implica también que Cristo es Dios, dentro del mismo misterio infinito del Padre, y que sólo Cristo mismo conoce a Cristo (Schillebeeckx 1982:444; Ladd 1978:225).⁵¹⁹ Sólo Dios, como comenta Lápplé (1971:195), puede conocer el enorme alcance y la riqueza insondable de la persona de Cristo; ninguna teología los puede penetrar a fondo. Aun a quien mejor conoce el nombre le permanece desconocida la profundidad de la Palabra de Dios que habló en él desde la eternidad. Por la misma razón, sólo podemos conocer a Dios en Cristo en la medida que él se nos revela (Beale 1999:955). "[N]adie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo" (Mt 11:27; Lc 10:22).

¡Gloria y honra al jinete del caballo blanco, cuyo nombre sólo él conoce!

⁵¹⁸ Según fuentes rabínicas citadas por Beale (1999:953), Dios ha prometido "renovar el tiempo venidero [...] el nombre del Mesías" y que "el nombre de Dios estará completo" (Pesikta Rabai 12.9; Pesikta Rab K'atana 3.16). Osborne (2002:682) describe "la revelación emocional" de que en la venida de Cristo no sólo conoceremos su nombre nuevo, sino que también será nombre nuestro. El nombre escrito sobre él, lo escribirá él sobre nosotros (3.12; cf. 2.17).

⁵¹⁹ Esta afirmación es central a la teología de Juan Calvino, y está expresada también en su fórmula *finium non capax infiniti* (lo finito no es capaz de lo infinito).

Sigue un nuevo detalle descriptivo y otro título: **Está vestido de un manto teñido en sangre, y su nombre es el Verbo de Dios** (19:13).⁵²⁰ Esta primera frase, entre dos títulos del jinete, parece una extraña interrupción. Se debe a la referencia a Isaías 62-63, introducida ya por la alusión al nombre nuevo y a las diademas (Is 62:2-3; cf. 65:15), a la que sigue en Isaías la descripción de un guerrero liberador:

¿Quién es este que viene de Edom,
de Bosra, vestido de púrpura?
¿Quién es este de espléndido ropaje,
que avanza con fuerza arrolladora?
"Soy yo, el que habla con justicia,
el que tiene poder para salvar."
¿Por qué están rojos tus vestidos,
como los del que pisa las uvas en el lagar?
"He pisado el lagar yo solo [...]"
Los he pisoteado en mi enojo;
los he aplastado en mi ira.
Su sangre salpicó mis vestidos,
y me manché toda la ropa.
¡Ya tengo planeado el día de la venganza!
El año de mi redención ha llegado! [...]
En mi enojo pisoté a los pueblos,
y los embriagué con la copa de mi ira;
¡hice correr su sangre sobre la tierra!" (Is 63:1-6)

Este pasaje de Isaías es un poema en forma de diálogo con un guerrero que llega del sur para liberar al pueblo del Señor. Edom y su capital Bosra eran particularmente hostiles hacia Israel y simbolizaban a todos los enemigos del pueblo.⁵²¹ La pregunta central del diálogo es: ¿cómo se mancharon con sangre las ropas del visitante? Y la respuesta es que viene de una batalla por liberar al pueblo. Yalveh, o quizá el Mesías, se describe aquí

⁵²⁰ El simbolismo de la sangre tiene una fuerza emocional muy especial en Juan de Patmos. Habla de sangre que alcanza los frenos de los caballos (14:20) y de la ramera borrada de sangre (17.6). Afirma que los que derraman sangre deben ser obligados a beberla, porque no merecen beber agua (16.6).

⁵²¹ Véanse notas en la *Biblia de estudio* (Sociedades Bíblicas Unidas). Ahí se observa que "Edom", en hebreo (*ʿēḏōm*) se parece a la palabra "rojo" (*ʿēḏōm*), las consonantes en las dos palabras son las mismas). Además, "Bosra" (*Bāzraʿ*) podría asociarse con *Bāzār* (centar, vendimiar uvas), que se menciona a continuación (Is 63.3; Ap 19.15). Esto puede explicar la mención específica de Edom y Bosra. De nuevo, debe notarse la relación entre el guerrero y la justicia, es un luchador por la justicia.

como todo un guerrero, que llega con las ropas aún teñidas de sangre (cf. Gn 49:11). En figuras parecidas, y más chocantes, Dios le anuncia a Israel: "[S]alpicaré con tu sangre todo el país" (Ez 21:32) y que el justo se alegrará "al empapar sus pies en la sangre del impio" (Sal 58:10). Con una metáfora compuesta, Dios afila su espada en el cielo para el día de su juicio, día en carne: "mis flechas se embriagarán de sangre, y mi espada se hartará de 32:41-43). Según Isaías 34:5-7, la espada de Dios se embriagó en el cielo y se bañó en sangre, de modo que la tierra quedará empapada en sangre.⁵²² Contra Egipto, Jeremías profetiza que "la espada devorará hasta saciarse; con sangre apagará su sed" (Jer 46:10).

Es evidente que en estos textos-fuente, y especialmente en Isaías 63, la sangre que tiñe el manto del Señor es la de sus enemigos, que él ya ha masacrado.⁵²³ Aunque Juan encontró en este pasaje profético el texto idóneo para su propia visión, al reinterpretarlo introdujo cambios muy importantes. Mientras el guerrero de Isaías 63:1-6 viene regresando de la batalla, el de Apocalipsis 19 viene para iniciar el combate, pero con su manto ya bañado de sangre. Para algunos, esto significa que se trata de la sangre de Cristo mismo, derramada en la cruz (cf. 1:5; 5:6; 7:14; 12:11).⁵²⁴ Lo cual correspondería al hecho de que Cristo es ya vencedor, desde su muerte en la cruz.⁵²⁵ Esta explicación tendría un gran significado en cuanto a la manera en que el Cordero vence al mal, asumiéndolo sobre sí mismo. Thompson llama a esto "la ironía kerigmática" del Apocalipsis (1990:189; Farrer 1964:197, 201).⁵²⁶

Sin embargo, otros comentaristas, con iguales o mejores razones, afirman que se trata de la sangre de los enemigos del jinete, cuya sangre "el mismo exprime [...] en el lagar del furor del castigo que viene de Dios Todopoderoso" (19:15). Beale critica como muy mecánica la interpretación que concluye que es la sangre de Cristo que mancha su vestido, y señala que la literatura apocalíptica a menudo describe sucesos futuros como ya realizados

⁵²² Aunque en el contexto, el profeta habla de sacrificios animales, el pasaje anuncia juicio contra Edom. Queda claro que aquí los sacrificios animales simbolizan a víctimas humanas.

⁵²³ Sobre la violencia en el AT, ver Slam 2004b:145-174 (2005:313-330).

⁵²⁴ Entre ellos están Richard (1994:178); Foulkes (1989:199-200); Farrer (1964:197, 201); Ewing (1990:173); Boring (1989:196-197); Wall (1991:231). Para Caird (1966:24), la frase se refiere a la sangre de los mártires cristianos. Este autor afirma que el manto manchado de sangre antes de comenzar la batalla es "la objeción insuperable" a que sea la sangre de sus enemigos.

⁵²⁵ Cf. Apocalipsis 6:2: la guirnalda de victoria se extiende al jinete del caballo blanco antes de comenzar la carrera (ver Slam 2003:33-35).

⁵²⁶ Pablo Richard observa que, aunque Juan mantiene el lenguaje violento de sus fuentes, modifica radicalmente el sentido (1994:178; cf. Foulkes 1989:199). La única duda es de qué manera lo modifica.

(1999:958-959).⁵²⁷ Ladd, por su parte, la acusa de pasar por alto la fluidez del lenguaje apocalíptico (1978:225-226). Como la frase es una alusión a la profecía de Isaías 63, mencionada aquí en nuestra descripción introductoria del jinete, va antes de la batalla, sin significar esto que la sangre hubiera sido ya derramada. El propósito es, más bien, relacionar los dos pasajes y asociar a este jinete con el de Isaías 63 (Beasley-Murray 1974:280). Siendo que este es, claramente, un pasaje de juicio y no de salvación, es más probable que este detalle anticipe el castigo de los impíos y no que recuerde el sacrificio de Cristo retrospectivamente.⁵²⁸

Este lenguaje militar y sangriento, que en el Antiguo Testamento se refiere a confrontaciones armadas, plantea una pregunta fundamental para la interpretación de Apocalipsis 19:11-21: ¿qué tipo de batalla describe este pasaje? ¿Será el Armagedón un conflicto armado? Esta pregunta debe contestarse desde elementos exegéticos del mismo texto y no desde una preferencia *a priori* por lo literal o por lo simbólico. Analizando el texto exegéticamente, encontramos dos puntos que sugieren una interpretación literal: la sangre que mancha el manto del jinete (19:13) y la invitación a los buitres a darse fiesta con la carne de las víctimas (19:17-18, 21). Tomados literalmente, implicarían con toda claridad una batalla literal. Pero llama la atención que ambos puntos son alusiones al Antiguo Testamento, de alto carácter simbólico.⁵²⁹ Exegéticamente, es muy poco probable que signifiquen, al pie de la letra, que Cristo volverá a caballo visitando un manto ensangrentado y que un ángel se parará sobre el sol para gritar a todas las aves de rapiña de los cielos.

En cambio, cuatro razones nos llevarían a entender este relato en sentido no militar. (1) Las marcadas diferencias entre los diversos relatos del conflicto final, como expusimos al inicio de este bloque (con 19:11), no son reconciliables, si se lo toma en sentido literal. (2) A diferencia de relatos paralelos en la literatura macabea y apocalíptica, este pasaje en ningún momento describe la supuesta batalla. La captura de las dos bestias se describe, más bien, como una especie de emboscada. En palabras de Beasley-Murray (1974:277), "la 'batalla' termina siendo un juicio pronunciado por la Palabra de Dios". (3) La única arma que se menciona es la espada en la boca del

⁵²⁷ Osborne comenta que aquí "se hace caso omiso de la cronología en aras del efecto retórico" (2002:682).

⁵²⁸ Entre los que afirman que la frase se refiere a la sangre de los enemigos vencidos están

Bonstein (1966:293); González Ruiz (1987:181); Beasley-Murray 1974:280; Schillebeckx 1982:442; Aune (1998b:1057); Ladd 1978:225; Beale 1999:957-958; Kiddie 1940:384; Osborne 2002:682-683; Lápide 1971:196.

⁵²⁹ La frase "los demás fueron exterminados" (19:21) añade que es "por la palabra de la boca" del jinete, y pertenece al relato del ángel y los buitres.

Podemos ver así que las evidencias exegéticas son ambivalentes. La enseñanza esencial es que la historia seguirá siendo conflictiva hasta el encuentro final entre el Reino de Dios y el imperio de la maldad. La batalla escatológica es una lucha de poder en la cual el Cordero ganará la victoria definitiva (cf. 2Ts 2:7-8).

³²⁰ En palabras de Richard (1994:178): "La imagen guerrera de Jesús en cierto sentido es negada al presentarlo desarmado [...] En la cita del Salmos 2:9 en 19:15 [...] la imagen del guerrero queda mitigada por la del pastor". Según Píkaza (1999:227), Jesús es "el guerrero y el pastor de la Palabra [...] Con la Palabra dirige (es varía de pastor), con ella vence (es espada de guerrero)".

⁵¹ En una visión de la misma época, el rey davidico "machacará con vara de hierro" a los enemigos de Israel, "para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca, para que ante su amenaza huyan las gentes de su presencia, y para dejar convictos a los pecadores con el testimonio de sus corazones" (*Pss/Sol* 17:24-25). Los paralelos con Apocalipsis 19 y 2 Tesalonicenses 2 son impresionantes.

³³² En 2 Tesalonicenses 2:8-10, el mismo episodio básico se describe como un combate mano a mano entre Jesús y "el hombre de maldad" sin mención de ejércitos.

³³ Prefiermos aquí la traducción "Palabra de Dios". El título de "Verbo" en Juan 1:14, se a menudo entre Jesús y el "hombre de malicia", sin mención de ejerctos.

¹⁴ En I Juan 1:1-2, "Cristo aparece como "el Verbo de vida", mediador de revelación y salvación, igual que en el prólogo del Evangelio.

⁵³ También en *Sabiduría* 18:14-19, citado anteriormente, la Palabra de Dios ("tu Palabra") se representa como guerrero que desciende a la tierra para realizar justicia (cf. Sal 45:5-6).

la descripción del jinete, para men-

Ahora Juan veía, por el momento, a los ejércitos del cielo. Lo siguen los ejércitos del cielo, acompañar los ejércitos que lo acompañan: **Lo siguen los ejércitos del cielo, montados en caballos blancos y vestidos de lino fino, blanco y limpio** (19:14). Aunque podría sorprendernos, es muy común leer en la Biblia acerca de ejércitos en el cielo. Cuando Josué estaba frente a Jericó, a punto de emprender la conquista de Canaán, se le presentó “un hombre de pie [...], espada en mano”. Josué le preguntó quién era, y el hombre respondió: “Me presento ante ti como comandante del ejército del Señor” (Jos 5:13-14). Entonces Josué se quitó las sandalias y se arrodilló. El profeta Micaías –aquel que se negaba a profetizar lo que el rey quería escuchar– le dijo al Rey Acab: “Vi a Yahvéh sentado en su trono con todo el ejército del cielo alrededor de él, a su derecha y a su izquierda” (1R 22:19; 2Cr 18:18; cf. Sal 103:20-21; Jl 2:11). Cuando las tropas de Siria rodeaban a la ciudad de Doán, Eliseo oró por su criado Guiezi y este “vio que la colina estaba llena de caballos y de carros de fuego” (2R 6:17; cf. Sal 68:17). David confrontó a Goliath “en el nombre de Yahvéh de los ejércitos” (1S 17:45, *YHWH ZebôT*, cf. 1S 1:3, 11; 1S 21:10; 3:14; 37:16; Am 3:13; 4:13; 5:27; 6:4). En aquella época de guerra santa, el simbolismo militar era la expresión más natural para la soberanía de Dios. Apocalipsis 12:7 describe una guerra celestial de Miguel y sus ángeles contra el dragón y los ángeles suyos, pero 19:14 es el único texto en el Nuevo Testamento que habla de “los ejércitos del cielo”.³³⁶

⁵⁸⁶ También se describen tropas celestiales en *1En* 1:4,9; 61:10; *2En* 17; *3En* 25:1; *7Lev* 3:3; *10M* 12:7-12.

no suelen aparecer en descripciones de la venida del esperado Mesías, en el Nuevo Testamento esto ya se hace lo más típico, pero no en referencia a su primera venida, sino a la segunda (Mt 16:27; 25:31; Mr 8:38; 1Ts 3:13; 2Ts 1:7; Jd 14). Además de ser las "fuerzas armadas" de Dios, como su ejército, estos ángeles realizan la tarea de apartar a los malos y recoger a todos los fieles (Mt 13:41,49; 24:31; Mr 13:27), y de servir de testigos de la acción del Señor (Lc 9:26; Ap 3:5; 14:10; cf. 20:12). Su presencia subraya la importancia y la solemnidad de la venida del Señor.

Es casi seguro que estos ejércitos, presentes para la batalla final, incluyen a los ángeles. Pero queda la pregunta de si incluyen también a los creyentes cristianos, transformados por la resurrección de sus cuerpos (1Ts 4:16; 1Co 15:52; Fil 3:21; cf. Ap 20:4-5). Está claro que el término "santos" puede referirse a los ángeles, pero también puede incluir a los creyentes en Jesucristo, como en 19:8, en este mismo contexto. En 17:14, "los que están con el [el Cordero]", militando juntos contra la bestia y los diez cuernos, se describen como "sus llamados, sus escogidos y sus fieles", términos que describen bien a los cristianos (Beale 1999:960; Keener 2000:454; Osborne 2002:684). Son también "los que siguen al Cordero" (19:14), un término típico para el discípulado cristiano (cf. 14:4). Igual que la novia del Cordero, estos también visten lino fino, limpio y resplandeciente (19:8,14).⁵³⁷ En 6:11, se les da a los mártires vestiduras blancas (cf. 3:4-5; 7:9,13-14).⁵³⁸ Otro dato también viene al caso: en el Reino de Dios, los fieles juzgarán al mundo (1Co 6:2-3; Sab 3:8; cf. Mt 25:31) y gobernarán con Cristo (Ap 2:27-28; Wikenhauser 1978:236). Todo esto sugiere que los creyentes resucitados acompañarán a Cristo en su venida.⁵³⁹

El uniforme de estos soldados no parece muy militar; ¡es más de boda que de guerra! El lino fino que visten está blanco y limpio, no ensangrentado como el manto del jinete.⁵⁴⁰ Los soldados de este ejército no tienen espada, y

⁵³⁷ Ya que el lino fino de la novia consiste en las acciones justas de los santos, el término podría tener algo del mismo significado aquí, en el sentido de que la práctica de justicia nuestra puede apurar la venida de Cristo (2P 3:12 gr.; ver exposición de 19:8). En la calización plena del Reino de Dios, los fieles siguen vestidos de esa justicia que, según el Señor, corresponde al Reino (Mt 6:33).

⁵³⁸ Según Beale (1999:960; cf. Osborne 2002:684), en Apocalipsis, aparte de 15:6, el color blanco describe a los creyentes fieles (3:4-5; 6:11; 7:9,13-14; 19:8).

⁵³⁹ Según el premilenialismo histórico (posttribucionista), al venir Cristo los creyentes muertos resucitarán, los vivientes son transformados, y todos juntos arrebatados "al encuentro con el Señor" (*apantésis*), para ensegunda acompañarlo en su *parousia*, según el sentido clásico de esos dos términos griegos (1Ts 4:15-17).

⁵⁴⁰ Esta es una diferencia notable con 14:20, donde la sangre llega hasta los frenos de los caballos. La única mención de sangre en este pasaje es de la que mancha el manto del jinete antes de la batalla.

su vestido no se mancha con sangre. Una explicación podría ser, como hemos visto, que la sangre sobre el manto de Cristo es la suya propia, derramada en la cruz. Pero en el contexto de todo este pasaje, en que la única arma es la espada en la boca del jinete y la única batalla es la emboscada de las dos bestias, parece más probable que tengamos aquí nueva evidencia de que los fieles no derraman sangre porque, de hecho, no hay combate armado.

Cabe otra pregunta: ¿por qué y para qué quiere Cristo estar acompañado en su gloriosa venida? Es típico del Señor compartir el poder y la gloria y trabajar "en equipo". En 4:4, vimos que tal era el sentido de los doce tronos subsidiarios, que con poder delegado rodean el gran trono de Dios. Cristo nos llama a luchar con él y sufrir con él, pero también a compartir su victoria (Ro 8:17; 2Ti 2:11-12). Su gobierno sobre las naciones es un gobierno participativo (2:23; 3:21). En la nueva creación, todos seremos reyes y reinas; nadie será más rey, nadie será menos rey. Por eso, Eugene Peterson destaca la intención pastoral de este pasaje: "Juan emplea la visión de esta gran guerra para involucrar activamente nuestra fe y participación en todos los aspectos de salvación que exigen nuestro compromiso alerta, obediente y valiente" (1988:161).⁵⁴¹

Este pasaje es un llamado a la iglesia militante, a que milite. Juan quiere que veamos claramente la oposición de las fuerzas de maldad, para que no luchemos a medio ánimo contra un enemigo que lucha con todas sus fuerzas (Peterson 1988:160).⁵⁴² Sin negar la dimensión escatológica de esta visión, podemos estar de acuerdo con Javier López (1992:186) en que, hoy día, el ejército del Señor son los cristianos y cristianas organizados en servicio del Reino de Dios y su justicia. Hoy también somos compañeros de milicia del jinete del caballo blanco.

Después de este breve parentesis, Juan vuelve a la descripción del jinete y su acción: **De su boca sale una espada afilada** (*romfaia oxeia*), con la que **herirá a las naciones** (19:15).⁵⁴³ La última característica del jinete es la espada de su boca, obviamente relacionada con su título de "Palabra de Dios". A continuación, Juan formula, bajo tres símbolos, la triple actividad del jinete: hiere a las naciones (la espada), las gobierna con puño de hierro (la Vara) y exprime las uvas de la ira justiciera de Dios (el lagar).

⁵⁴¹ Peterson observa que la mejor manera de frustrar esa intención pastoral del autor es proyectar todo a un futuro remoto, al final del mundo.

⁵⁴² La muy feliz frase de Peterson es imposible de traducir adecuadamente: *to fight a halfhearted war against a wholehearted enemy*.

⁵⁴³ El Apocalipsis siempre emplea la palabra *romfaia* para referirse a la espada de la boca de Cristo (1:16; 2:12,16; 19:15,21; 6:8 es cita del AT). El sinónimo, *magaira*, se usa para la espada del caballo rojo (6:4), de la herida de la bestia (13:14) y en el proverbio de 13:10.

En el Antiguo Testamento y en la literatura judía, abundan las referencias a la espada de Dios, asociada especialmente con la liberación de Israel (Jos 5:13) y el juicio divino (Dt 32:40-42).⁵⁴⁴ Según Isaías 27:1, Yahvéh castigará a Levatán "con su espada violenta, grande y poderosa". Del Siervo del Señor dice también: "Hizo de mi boca una espada afilada" (Is 49:2) e Isaías 11:4, "destruirá la tierra con la vara de su boca; matará al malvado con el aliento de sus labios", para traer justicia al mundo.

No es común, en las Escrituras hebreas, asociar la espada del Señor con su palabra;⁵⁴⁵ suelen hablar, más bien, de "la vara de su boca" o de "el aliento de sus labios" o, a veces, del fuego que Dios pone en la boca del profeta o del Mesías (Is 11:4; cf. 30:28; 33:11; Jer 5:14; cf. 23:29; Sal 18:8,13; *Pssal* 17:21-25; 4Q161; IQSb 5.24).⁵⁴⁶ En el Nuevo Testamento, el único texto parecido a Apocalipsis 19:15 es 2 Tesalonicenses 2:8: "[El] Señor aparecerá [al hombre de maldad] con el soplo de su boca y [lo] destruirá con el esplendor de su venida". En conjunto, de una u otra manera, simbolizan la destrucción total de las fuerzas de maldad.

Esto nos lleva a la pregunta más difícil en la interpretación de esta visión: ¿muere gente en este encuentro de tropas, o no muere nadie? ¿Cómo entendían Juan y sus lectores este simbolismo de aniquilación? Hemos observado que el texto no favorece la idea de una batalla armada. Sin embargo, el detalle de los buitres carnívoros sugiere que sí hay muertos (19:21). Claro: no entre el ejército de Cristo que, o son resucitados (incluso Cristo

⁵⁴⁴ Cf. Is 31:8; 34:5-6; 66:16; Jer 12:12; 46:10; 47:6; Ez 21:3-5; 30:24; 32:10-11. Estos juicios divinos suelen realizarse por procesos históricos humanos. De la victoria de Babilonia sobre Egipto, Dios dice: "[F]ortaleceré los brazos de Babilonia; pondré mi espada en sus manos y quebraré los brazos del faraón" (Ez 30:24; cf. 32:10-11).

⁵⁴⁵ Hablando del Israel infiel, Dios dice: "[L]os hice pedazos por medio de los profetas; los herí con las palabras de mi boca" (Os 6:5); aunque no menciona la espada. En cambio, Hebreos 4:12 describe la Palabra de Dios como una espada aguda. Según el dramático texto de *Sabiduría* 18:15, ya citado, en el éxodo, la Palabra de Dios saltó del cielo, cual guerra impleable, "empunando como cortante espada tu decreto irrevocable". El paralelo con Apocalipsis 19 es más notable por ser infrecuente esa relación entre la espada y la palabra. La extraña figura de "una espada que sale de la boca" (1:16; 2:16; 19:15,21) parece ser original de Juan de Patmos, derivada quizá de la expresión, "palabra que sale de la boca" (Dt 8:3 y frecuente), convertida en espada.

⁵⁴⁶ Según el autor de *4 Esdras* 13, cuando el vasto ejército enemigo estaba por atacarlo, el Hombre del Mar (Mesías) "no levantó la mano ni tomó [...] espada ni otra arma de guerra. Sólo vi cómo emitía de su boca como si fuera un torrente de llamas, y de sus labios un aliento encendido en fuego, y de su lengua emitía una tormenta de chispas. Estos estaban mezclados juntos -el torrente de llamas, el aliento encendido en fuego, y la tormenta de chispas. Y todo eso cayó sobre la multitud que venía a pelear y todos se quedaron incinerados. De repente no quedó nada de esa multitud sino polvo de cenizas y olor a humo" (13:9-11). Después, el autor identifica todo ese fuego con la ley (13:37-38). Cf. IQM 6.3. Véase Stann II 2003:318-319

misimo), o son ángeles. Para la muerte de todo el ejército enemigo, quizá la misma explicación sería la que la relaciona con el relato de la creación y la mejor explicación de realidades, cuando "Dios dijo, y fue" (Ladd 1978:226; palabra creadora de realidades, cuando "Dios dijo, y fue" (Ladd 1978:226; Ford 1975:323; Pkaza 1999:227). En la visión, Juan ve a los ejércitos tomar sus posiciones de batalla, el jinete avanza solo y desarmado, y de repente pronuncia la palabra que mata y da vida (cf. Jer 28:16-17; Ford 1975:323). En menos de un instante, todos los enemigos impíos quedan aniquilados (Arens y Mateos 2000:358; Osborne 2002:684).⁵⁴⁷

Aunque a primera vista no lo parezca, la siguiente frase indica el propósito positivo de todo este juicio: **Las gobernará [a las naciones] con puño de hierro** (19:15). Esta frase introduce el tema del Reino de Dios. Si sólo se trata de la salvación individual, no haría falta esta victoria sobre el mal universal y el establecimiento de un nuevo reino. La victoria sobre el mal inaugura el Reino de Dios, del Supremo Bien, opuesto al reino del mal. La palabra que mata también da vida. La palabra que destruye también construye; destruye lo viejo para abrir camino a lo nuevo. De la boca del jinete sale una espada para juzgar, y una vara (coyado) para gobernar y pastorear (*poimani*).

Ladd señala que Juan aquí está visualizando "hechos objetivos concretos que transformaron la estructura de la sociedad humana, limpiándola del mal" (1978:226). En un pasaje anterior, Ladd elabora la misma visión esperanzadora de "un Rey mesiánico divinamente ungido, que estará tan poderosamente equipado que destruirá todo mal, librará al pueblo de su aflicción bajo los poderes malignos, tanto espirituales como políticos, y establecerá un nuevo orden sobre la tierra, en el cual reinarán la paz, la justicia, y la bendición [...] La esperanza bíblica no es sólo de salvación espiritual, de 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, cuya liberación [es] de todos los males, espirituales, sociales, políticos y físicos" (75).⁵⁴⁸

Era costumbre, en tiempos bíblicos, señalar un pasaje antiguo citando sólo una frase, para aludir a un contexto más amplio.⁵⁴⁹ No siempre tenían acceso a manuscritos y, además, los rollos no estaban divididos en capítulos

⁵⁴⁷ Ford (1975:322) y Osborne (2002:684) observan que, en el Imperio romano, la espada representaba la *ius gladii*, el poder de vida y muerte. Para Osborne, esto implica que "sólo Cristo tiene la autoridad final sobre la vida y la muerte" (685).

⁵⁴⁸ Esta yuxtaposición de juicio y renovación, de destrucción y nueva creación, aparece en Isaías 11 y otros pasajes ya citados.

⁵⁴⁹ Lo contrario pasaba también: citar más del pasaje de lo que venía al caso, como en Hechos 2:17-20. Generalmente, se tenía que citar de memoria.

y versículos. Por eso, para entender esta frase de Apocalipsis 19, debemos remitirnos a su trasfondo en el Salmo 2:

Los reyes de la tierra se rebelan;
los gobernantes se confabulan
contra Yahvéh
y contra su ungido (*MeShiãh*).
Y dicen: "¡Hagamos pedazos sus cadenas!
¡Librémonos de su yugo!"

"He establecido a mi rey
sobre Siôn, mi santo monte."

Yo proclamaré el decreto de Yahvéh:

"Tú eres mi hijo", me ha dicho,
"hoy mismo te he engendrado."

Pídemelo,

y como herencia te entregaré las naciones;
¡tuyos serán los confines de la tierra!

Las gobernarás con puño de hierro,
las harás pedazos como a vasijas de barro." (Sal 2:2-3, 6-9)⁵⁵⁰

Todo este texto es obviamente muy apropiado para la visión del jinete en Apocalipsis 19: batalla de las naciones contra Yahvéh y su Ungido, victoria divina sobre las fuerzas del mal y después, su reino universal. Para entender bien este texto –y no malentenderlo, como hacen los Testigos de Jehová– hay que recordar que era, originalmente, un salmo real para la coronación de un nuevo rey. Sólo mucho después se lo entendió como salmo mesiánico. Por eso, la frase "hoy te he engendrado", se aplicaba al rey como hijo de Dios a partir de su coronación, pero no se aplica a Cristo como Hijo eterno. Además era común, en esos momentos precarios del establecimiento del nuevo gobierno, que cuando un nuevo rey asumía el trono, algunas provincias o subditos se confabularan para independizarse. Por eso, el salmo anuncia que el rey los aplastará con vara de hierro. A esto alude Juan en Apocalipsis 19:15 (cf. 2:27). No significa que Cristo será un dictador de mano dura en su Reino; más bien, todos seremos reyes juntos con él.⁵⁵¹

Ahora este juicio se describe en los términos familiares de la vendimia: **Él mismo exprime uvas en el lagar del furor del castigo que viene de Dios**

tolopoderoso (19:15).⁵⁵² Esta frase vuelve al pasaje citado anteriormente, de Isaias 63, donde el jugo del lagar había manchado la ropa del guerrero (Is 63:2-3). Juan ya había empleado este simbolismo más extensamente, en 14:17-20. Probablemente, aquí no es más que otra referencia al texto fuente, Isaias 63, para completar la alusión. La siguiente descripción (19:17-21) no hace ninguna mención de sangre derramada, aunque sí de cadáveres.

Con esta frase ocurre un viraje muy abrupto al tiempo futuro (*patei*, "pisoteará"), para volver enseguida al presente (*ejei*, "tiene") y después al pasado (*etidon*, "yo vi"), hasta el versículo 21 (*apektanhësan*, "mató"). Los tiempos verbales en el Apocalipsis son muy fluctuantes, a veces católicos (cf. 11:3-13). Aun si se entiende en sentido temporal, sólo significaría que sería futuro para Juan, no también para nosotros, dos mil años después. Este detalle es perfectamente compatible con la probable referencia al Imperio romano como la bestia.

Las referencias al juicio del Señor, que aquí se describe como "el furor de la ira de Dios" (*ho thimnos tês orgês tou theou*) son muy típicas en el Apocalipsis.⁵⁵³ Corresponden también al concepto de "vengar la sangre" de los asesinados (6:9-10; 19:2; cf. 16:5-6; 17:6; 18:24). En el fondo, significan la justicia de Dios en la historia. En el Antiguo Testamento, este lenguaje tiene su origen en el castigo divino contra los opresores del pueblo. La ira de Dios se aplicaba, sobre todo, contra naciones (Asiria, Babilonia, Egipto, Persia, Israel) o ciudades (Sodoma, Nínive) y sólo raras veces contra individuos (Nadab y Abiú, Lv 10:1-2; Uza, 2S 6:7).

Quizá nos sorprenda descubrir que las más de las veces, esa ira (o juicio) de Dios se realizaba dentro del mismo proceso histórico, por medio de fuerzas humanas, a menudo militares.⁵⁵⁴ Dios usa a Asiria, "vara y báculo de mi furor", para castigar la injusticia de Samaria (Is 10:5-7, 12; cf. 10:15-16, 26).⁵⁵⁵ Después, usa a Babilonia: primero para derrotar a Egipto (Ez 29:19-20; 30:10-11) y a Asiria (Is 14:24-27), y luego para castigar a Judá y Jerusalén (Jer 25:9; 27:6-11; 43:10).⁵⁵⁶ Más tarde, la conquista de Babilonia por Persia es una nueva realización histórica de la justicia de Dios (Is 13:1-14:23;

⁵⁵¹ La frase es peculiar por tener una cadena de cinco genitivos y por la redundancia de "la ira de su enojo" (*hou thimnou tês orgês*, "la furia de su cólera", "su furiosa cólera" BJ, genitivo adjetival). El extraordinario énfasis no le quita claridad.

⁵⁵² El sustantivo *thimnos* (furor, cólera) se aplica a Dios en 14:10, 19; 15:1, 7; 16:1, 19; 19:15; *orge* (ira) aparece en 6:16, 17; 11:18; 14:10; 16:19; 19:15. Los dos se unen, para un énfasis abrumador, en 16:19 y 19:15.

⁵⁵³ Para más detalles, véase Stam 2004b: 109-132. "Significado teológico de los acontecimientos históricos", especialmente págs. 122-127.

⁵⁵⁴ Sobre Asiria, cf. Is 14:24-27; Sof 2:13; cf. Jonás y Nahúm.

⁵⁵⁵ Sobre Babilonia, véase Is 13:1-14:23; 21:1-12; Jer 21, 25, 27, 39; 50:1-51:64; Ez 29:18-20.

⁵⁵⁰ Sobre este salmo, véase también Stam I (1999a: 122-123) y III (2009: 47-52).

⁵⁵¹ Véase "El Reino de Dios no será una dictadura. Apuntes para una cristología del poder político" en Stam III (2009: 50-52).

43:21-44:7). Sobre esos mismos procesos históricos, los escritos proféticos abundan en "profecías contra las naciones". Por eso Dios también declara a Nabucodonosor, como agente de esa justicia divina, "mi siervo" (Jer 25:9, 27:6; 43:10; cf. Ez 29:20) y a Ciro, "mi ungido" (*MeShia*) y "mi pastor" (Is 44:28-45:1). A los soldados persas que conquistan a Babilonia, Dios los llama "mis consagrados" y "mis valientes" (Is 13:3), a cuyas tropas "Yahvéh de los ejércitos pasa revista" (Is 13:4). Son relativamente escasas las ocasiones en que la ira de Dios se ejecuta directamente desde el cielo o por intervención divina (Sodoma y Gomorra; plagas de Egipto; terremotos; y como hemos visto, este caso de Ap 19:15). Sea por medios directos o indirectos, Dios siempre realiza su voluntad de justicia. En algunos pasajes del NT, pero no aquí, "la ira de Dios" se refiere a la condena divina o al castigo eterno (In 3:36; Ro 1:18; Ef 5:6; Col 3:6, "la ira venidera").⁵⁵⁷

Juan concluye esta larga descripción del jinete guerrero con un último título: **En su manto y sobre el muslo lleva escrito este nombre: Rey de reyes y Señor de señores** (19:16).⁵⁵⁸ La posición de este nombre sobre el manto no parece derivarse de ningún otro texto bíblico. Puede ser simplemente un detalle descriptivo o puede aludir a la costumbre evidenciada en algunas estatuas ecuestres, incluso en Éfeso, de inscribir el nombre sobre el manto del homenajeado (Bonsirven 1966:294; Osborne 2002:686; Aune 1998b:1062). Esto correspondería bien a la figura, en 19:11-16, de un jinete armado, montado en su caballo (Comblin 1969:144; Ford 1975:314).

El agregado "y sobre el muslo" ha tenido diversas interpretaciones. ¿Significa la frase entera, *epi to himation kai epi ton miéron*, que el nombre está escrito dos veces: una vez en el manto y otra vez en el muslo?⁵⁵⁹ A primera vista parecería que sí, pero el simbolismo es más coherente si tomamos el *kai* (y) como epexegetico, para dar el sentido, "sobre el manto, es decir, sobre el muslo" (Aune 1998b:1041, 1044; Smalley 2005:495; Beale 1998:963). Entonces significaría que el nombre está escrito sobre el pliegue del manto (Ceraux-Cambier 1966:169; Smalley 2005:495) o donde el manto cubre el muslo (Ladd 1978:227; Beale 1999:963). Sería un lugar bien visible, para hacer públicos su poder y su gloria al volver a la tierra (Wikenhauser

1981:237). Sobre todo, era el lugar típico para la espada del combatiente (Ex 32:27; Sal 45:3; Cnt 3:8).

El título "Rey de reyes y Señor de señores" era uno de los nombres más sagrados y honrosos que un judío podía atribuirle a Dios (Dt 10:17; Dn 2:47; 1Ti 6:15; Ap 17:14; cf. Sal 136:2-3).⁵⁶⁰ En el Apocalipsis, este título honorífico aparece dos veces, aquí Juan transfiere al Cordero atributos que pertenecen a Dios, dando así testimonio de la deidad de Cristo (Aune 1998b:1063; Contreras 1990:231). Beale (1999:881, 963-964) encuentra aquí una alusión directa a Daniel 2:47: Nabucodonosor de Babilonia era llamado "rey de reyes" (Dn 2:37; Ez 26:7), pero Dios lo humilló y mostró que sólo él merece ese título. De la misma manera, el Cordero ha vencido al tirano de la nueva Babilonia y ha demostrado que él es "Rey de reyes", igual que Dios Padre (1Co 8:4-6).⁵⁶¹

Esta frase, que refuerza la alusión al Salmo 2 en el versículo anterior, nos ubica de nuevo en la temática del Reino de Dios. Farrer (1964:197) relaciona este título con el jinete del primer sello que "va venciendo y para vencer".⁵⁶² El Cordero, dice Farrer, "ha venido venciendo desde entonces; el poder de su muerte y resurrección ha tenido efecto en la pasión de sus mártires". Aunque esa victoria, por ahora, no es siempre manifiesta, "en la venida de Cristo, la apariencia se alineará con la realidad".

El día 17 de julio del año 180, en la ciudad de Cartago, ocurrió el juicio y la muerte de los mártires escilitanos. Cuando el procónsul P. Vigelio Saturno le ordenó a Esperato, un comerciante de Escilio: "Jura por el genio de nuestro señor el emperador", Esperato contestó: "No conozco otro imperio en este mundo, pues conozco a mi Señor, al Rey de reyes y Emperador de todas las naciones" (Ruiz Bueno 1968:349-355; cf. Deissmann 1995:356).

Cuando nosotros cantamos "Jesucristo es el Señor", estamos celebrando anticipadamente la victoria del Reino de Dios, tanto en este mundo como en el mundo venidero (Mt 6:10), y proclamando "la esperanza que hay en [nosotros]" (1P 3:15). Al cantarlo, estamos haciendo una proclamación his-

⁵⁵⁷ Puede consultarse Stam 2001:59-76 (1999:57-73), "El juicio final".

⁵⁵⁸ Una nota en Bz reza "Sin duda se ha de leer: 'en su estandarte'; la confusión proviene de la semejanza de los dos términos en hebreo" (*RatGcl*, "muslo" y *DafGcl*, "pendón, insignia" al el hebreo, la "R" y la "D" son muy parecidas). Esta traducción daría un buen significado al manto no se debe a ninguna cita del AT.

⁵⁵⁹ Beasley-Murray (1974:281-282), Knight (1999:128), Smalley (2005:495) y otros afirman que el nombre está escrito en dos lugares distintos.

⁵⁶⁰ Sobre este título, véase el comentario extenso sobre 17:14. Además del título mismo, el "Nombre" como tal (*HaShem*, NIDOTT IV:147-151; DTMAT II:1189-1204) tenía gran significado teológico. Dios pelea por medio de su Nombre y su Palabra (Beale 1999:955; Mellich de Rabbi Ishmael, *Shirata* 4.1.9, cf. Midrash rab. Num 11:7).

⁵⁶¹ Según comentan Arens y Mateos, "[J]isto desde el divino César, sería algo así como un título blasfemo, desafiante y provocador" (ArensM 2000:357, cf. Lápide 1971:181; Deissmann 1995:367; Tenney 1957:131).

⁵⁶² Véase nuestro comentario a 6.1-2. Probablemente el primer jinete simbolice al evangelio en su marcha victoriosa por el mundo, más que a Cristo mismo, como en 19:11. Pero la aplicación que propone Farrer sigue siendo válida.

tórica y política, de "no conocer ningún imperio de este mundo". Estamos comprometiendo nuestra fe y entrega hasta las últimas consecuencias. De esto sabían mucho el pastor Juan de Patmos y sus lectores.

Bien ha escrito Xabier Pikaza: "Cuando el Cristo de la entrega de la vida (sangre) y la palabra creadora (Logos de Dios) cabalga en nuestra historia nada pueden los poderes de la muerte" (Pikaza 1999:228).

Con 19:17 comienza el párrafo final del capítulo: *Vi a un ángel que, parado sobre el sol, gritaba a todas las aves que vuelan en medio del cielo: "Vengan, reúnanse para la gran cena del Señor, para que coman carne de reyes, de jefes militares y de magnates; carne de caballos y de sus jinetes; carne de toda clase de gente, libres y esclavos, grandes y pequeños" (19:17-18). En contraste con la cena de bodas del Cordero, aquí encontramos otra "gran cena de Dios" (*deipnon*, ambas veces), pero para las aves de carroña. Se destaca también el menú especial: la palabra "carne" (*sarx*) ocurre cinco veces en un solo versículo.*

Esta descripción depende muy claramente de la denuncia de Ezequiel contra Gog, pero con importantes diferencias:⁵⁶³

Hijo de hombre, así dice Yahvéh omnipotente:
Diles a todas las aves del cielo,

y a todas las fieras de la tierra,
que se reúnan de todos los alrededores

y vengan al sacrificio que les ofrezco,
un gran sacrificio sobre los montes de Sión.

Ahí comerán carne y beberán sangre [...]

Comerán grasa hasta hastiarse
y beberán sangre hasta emborracharse.

En mi mesa se hartarán [...]. (Ez 39:17-20; cf. 39:4)⁵⁶⁴

La diferencia más notable entre este texto y el de Apocalipsis es que, en Ezequiel, es el profeta mismo quien invita a las aves a comer el sacrificio (39:17; cf. 37:4-9; 38:2, 14; 39:1, 17).⁵⁶⁵ Asignar esa tarea a un ángel, en vez

⁵⁶³ Para una exposición más amplia de Ezequiel 38-39, véase el comentario sobre Apocalipsis 20:8.

⁵⁶⁴ En Ezequiel 39, esta escena viene después de la derrota de Gog; en Apocalipsis, el banquete de las aves viene con el Armagedón, antes del milenio, pero la derrota de Gog viene en otro (Osborne 2002:687). Esto muestra que Juan veía el milenio como un capítulo distinto a todo lo anterior.

⁵⁶⁵ Mientras que en Ezequiel 39 el profeta convoca tanto a las aves como a las fieras a beber la sangre y a comer la carne de los muertos, en Apocalipsis 19:17 el ángel llama sólo a las

de asumirla él mismo, como en Ezequiel, da más solemnidad al anuncio. Aún más dramáticamente, Juan pone a "un ángel parado en el sol" (*estóia en tō heliō*) a llamar a todas las aves de rapiña a participar en "la gran cena de Dios" (Ap 19:17).⁵⁶⁶ La figura muy alegórica de un ángel parado sobre el sol no parece tener antecedentes ni paralelos cercanos, aunque los ángeles a veces sí se relacionaban con esa lumbra de la creación divina.⁵⁶⁷ Salimos 19:4 compara el sol con un gigante que sale a cursar los cielos. Según ciertas tradiciones, un ángel se encargaba de la órbita del sol (3En 14:4; 17:4); el sol sale de su morada en una carroza tirada por cuatro ángeles alados (3Bar 6:2). En ese sentido, este ángel acompañaría al sol en su órbita, para cubrir toda la tierra con su mensaje (Salguero 1965:508; Barina 1967:811). Para otros comentaristas, esta posición del ángel lo ubica en el cenit del cielo, encima de las aves a las que dirige su invitación (Beasley-Murray 1974:287; Michaels 1997a:218). Para Mounce, este detalle simboliza el esplendor que corresponde a un heraldo de victoria (1998:357).

La frase "gran cena del Señor" contiene una ironía muy fina. Igual que el pasaje paralelo en Ezequiel 39, puede verse como una invitación formal a comer ("La familia López desea el honor de vuestra presencia en nuestra cena de gala").⁵⁶⁸ Presenta, conforme al protocolo de la época, el nombre del anfitrión que invita (Dios), el mensajero que lleva la invitación (el ángel), los invitados (aves), el menú (carne) y la promesa de mucha satisfacción (ningún invitado saldrá de la mesa con hambre, 19:21).⁵⁶⁹ La parodia es especialmente explícita, por el obvio contraste con la cena de bodas del Cordero, recién mencionada, y su desbordante alegría (19:7-9).

Este episodio en Ezequiel describe, en forma violentamente gráfica, la derrota total del enemigo. En una visión anterior, Ezequiel había descrito el mismo fenómeno como "el valle de los huesos secos" (Ez 37:1-2), donde desencarnados y al fin, ressecos. En primer lugar, que un muerto quedara sin sepultura era un infortunio de lo más trágico; en Israel, algunos creían que

avés, y sólo a comer carne. En Apocalipsis, "las fieras" son las dos bestias (Ap 13) y aquí ellas no comen, sino que sus seguidores son comidos.

⁵⁶⁶ Tanto en Ezequiel como en Apocalipsis, se la llama "cena de Dios", porque es Dios quien invita.

⁵⁶⁷ Implícito en este pasaje hay un contraste con Génesis 1. En el orden natural (después del

mal transforma la creación de cosmos en caos.

⁵⁶⁸ Aune (1998b:1063): "Esto parece ser una parodia de las invitaciones antiguas a participar en una comida sagrada" o de la cena mesiánica del judaísmo. Cf. Osborne 2002:687-688.

⁵⁶⁹ El proverbio citado en Mateo 24:28 y Lucas 17:37 se refiere al voraz apetito de las aves de rapiña por la carne de los muertos.

ni la suerte de morir, sino que son conservados para ser echados vivos al lago de azufre y fuego.⁵⁷⁶

A la captura de las bestias sigue su castigo: **Los dos fueron arrojados vivos al lago de fuego y azufre** (19:20). El término "lago de fuego y azufre" aparece aquí por primera vez, y nunca aparece fuera del Apocalipsis. El simbolismo del fuego, en cambio, es constante en las descripciones bíblicas del juicio divino.⁵⁷⁷ Algunos escritos, especialmente *Oráculos Sibílicos* (con gran énfasis), describen la destrucción del mundo entero por relámpagos que causan una conflagración cósmica. En la base de todo este simbolismo está el juicio de Sodoma y Gomorra (Gn 19:24, "el Señor hizo que cayera del cielo una lluvia de fuego y azufre" sobre ellos) y de Gog de Magog (Ez 38:22, "sobre él y sobre sus tropas [...] haré caer lluvias torrenciales, granizo, fuego y azufre"). Aunque a veces se lo describe sin referencia a ningún lugar específico,⁵⁷⁸ con mayor frecuencia se lo ubica en Gehena (*geenna* en griego). A diferencia del Hades, que era el lugar interino entre la muerte y la resurrección, la Gehena se entendía como el lugar de castigo final, después de la resurrección y el juicio (cf. Jn 5:28-29; Lápplé 1971:198).

El nombre "Gehena" tiene origen geográfico, como transliteración griega del "valle del hijo (o hijos) de Hinom" (*Gē Ben-Hinnōm*; Jos 15:8, 18:16), al sur de Jerusalén. De este "Hinom" no se sabe nada, pero está claro que este lugar era un importante centro del culto a Moloc, consistente en pasar a los hijos e hijas por el fuego (2R 23:10). Hubo hasta reyes de Israel que participaron en estos ritos cananeos (2Cr 28:3, Acar: 33:6, Manasés). El rey Josías, entre sus muchas reformas, destruyó el santuario de Moloc en este valle (2R 23:10), que el profeta Jeremías denunció repetidas veces por estar lleno de sangre (Jer 7:31-32; 19:2-6; 32:35).⁵⁷⁹ Con el tiempo, este lugar llegó

⁵⁷⁶ Narrativamente, a pesar de pertenecer al género de guerra escatológica, este pasaje difiere de otros que describen un conflicto violento (9:15-19; 14:20; 17:16). Este relato no describe una guerra, sino que presenta la historia del final de dos personajes. En tal sentido, es el penúltimo capítulo en el largo drama del dragón, que comenzó en el capítulo 12. Esta ubicación del relato le da más importancia al capítulo final del drama, al reino mesiánico y a la última insurrección diabólica (20:1-8).

⁵⁷⁷ Otros pasajes describen a Dios y su gloria como "fuego consumidor" (Dt 4:24; Heb 12:29). Según *1 Enoc* 14:12-13, la casa de Dios tiene fuego ardiente alrededor de las paredes y las puertas y es "ardiente como fuego y fría como granizo". (Sobre la traducción de 14:13, ver Charlesworth [20]) Con otro simbolismo, el fuego de las pruebas purifica la fe (Sal 66:12; Is 43:2; Zac 13:9; cf. 1Co 3:13-15).

⁵⁷⁸ Dt 32:22; Is 66:24; *3Mac* 2:5; *1En* 100:9; 102:1; 103:7-8; *2Bar* 48:39, 43; 59:2; *PsSal* 15:4; *Jub* 9:15; 36:10; cf. Mt 25:41.

⁵⁷⁹ La interpretación de Gehena como basurero de Jerusalén o lugar de quema de los cadáveres de criminales, aparece sólo después del rabino Kimchi (1200 d. C.; Beasley-Murray [1974:303])

a identificarse con el lugar de castigo eterno,⁵⁸⁰ destacando lógicamente el elemento de fuego que caracterizaba al culto a Moloc (Mt 5:22; 18:9 "el infierno de fuego", *hē geenna tou purōs*; cf. Mr 9:43, 45, 47).⁵⁸¹ El fuego, intensificado por la presencia de azufre, alcanzaría niveles humanamente insuperables.⁵⁸² Además, este fuego será eterno: nunca se apaga (Mt 18:8; 25:41; Mr 9:43, 45, 47-48; Lc 3:17). Algunos autores judíos especulaban que este fuego superaba en calor todo fuego conocido ("en llamas ardientes, peores que el fuego", *1En* 100:9, Charlesworth 1:81). Para algunos rabinos, el calor de Gehena era 60 veces más intenso que el calor del fuego normal; según otros, los pecadores sufrían tormentos interminables de seis meses de fuego, alternados con seis meses de nieve (Kittel VI:939; cf. *2En* 10:2).

La frase "lago de fuego" es peculiar al Apocalipsis; quizá esté relacionada con la descripción algo parecida de "ríos de fuego" (Is 30:33; 34:9; *2En* 10:2; *OsSh* 2:196-200; 2:52-253; 2:86; 3:32-338; 3:53, 84; *4Esd* 13:10-11).⁵⁸³ Es posible también que la metáfora tenga su origen en el importante concepto del primigenio mar caótico como morada de la bestia acuática (Beasley-Murray 1974:303; cf. Osborne 2002:690; Aune 1998b:1066).⁵⁸⁴ El único paralelo parece ser *Apocalipsis de Sofonías* (100 a. C. a 175 d. C.): "Vi un mar grande, y pensé que era un mar de agua. Pero descubrí que era totalmente un mar de llamas [...] cuyas olas arden con azufre y bitumen" (6:1). Dos pasajes del Apocalipsis identifican este lago de fuego con el concepto más teológico de la segunda muerte (20:6, 14).

El simbolismo del lago refuerza también la acción de lanzar a las dos bestias en sus profundidades. Esto corresponde al simbolismo menos dramático de echar pecadores al seno de Gehena (Mt 5:29, 30; 13:42, 50; 18:9; Mr 9:45, 47; *1En* 10:4-6; 90:24-25; *TJhd* 25:3).⁵⁸⁵ En el Sermón de la Montaña, Jesús advierte contra el castigo de ser echado a Gehena "con todo el cuerpo"

⁵⁸⁰ *En OsSh* 2:290-310, Gehena es lugar de castigo, no sólo con fuego sino también con bestias infernales.

⁵⁸¹ Otros términos parecidos son "abismo de fuego" (*1En* 10:4-6; 12-13; 18:12-14; 90:24-27; cf. 108:3-5); "valle maldito" ardiente (*1En* 27:1-3; 54:1-3; 56:3-4) y "horno de fuego" (Mt 13:42, 50; *1En* 54:6; *4Esd* 7:36).

⁵⁸² El azufre (heb. *Gof-Rit*; gr. *theron*) aparecía mucho en zonas volcánicas. Con sólo exponerlo al sol, arde con extrema intensidad y larga duración. Por eso, "fuego y azufre" era una frase muy común (Gn 19:24; Sal 11:6; *Ez* 38:22; Lc 17:29; Is 30:33; 34:9; Ap 9:17-18; 14:10; 19:20; 20:10; *3Mac* 2:5; cf. 1Q 10:5).

⁵⁸³ En algunos pasajes, el río de fuego describe la majestad de Dios (Dn 7:10; *1En* 14:19).

⁵⁸⁴ Cf. Brevard S. Childs, "The Enemy from the North and the Chaos Tradition", *IBL* 78 (1959), 187-198. Otros ven una relación con textos egipcios, como el famoso *Libro de los muertos*, igual que para la frase "segunda muerte" (Aune 1998b:1066).

⁵⁸⁵ Según *Asunción de Isaías* 4:14-17, con otro simbolismo, el Señor y sus ángeles llevarán a Beliar arrastrado a la Gehena.

(Mt 5:29-30; cf. 10:28; 18:9; Mr 9:43,45,47). Detrás de todo este texto puede estar el relato de Coré, Datán y Abirán, que por su desobediencia fueron tragados por la tierra y "descendieron vivos a Sheol" (Nm 16:30-35; Lápide 1971:198; Osborne 2002:690). Estas referencias pueden aclarar el detalle de que las dos bestias fueron arrojadas vivas "al lago de fuego y azufre" (19:20). Es posible que esta frase sirva para acentuar la intensidad de su tormento (cf. Sal 55:15; Bomseren 1966:296; Beale 1999:969).

Llama la atención que en este relato hay tres destinos distintos para los perdedores del conflicto. Primero, las dos bestias son echadas vivas en el lago de fuego (19:20); segundo, todo el ejército de las dos bestias muere por dragón, autor intelectual de la agresión, es arrojado encadenado al abismo (20:2-3). Este fenómeno corresponde a la simetría de la lógica narrativa del largo drama del dragón (Ap 12-13, 17-20). La ranera, última en aparecer en el escenario (17:1), es la primera en desaparecer, destruida por sus propios aliados (17:16). A continuación, les toca el turno a las dos bestias, segunda y tercera en presentarse y también en desaparecer, lanzadas al lago de fuego y azufre (19:20). Ahora el dragón queda solo, como lo estaba al final del capítulo doce. Dios, por razones que veremos después, no lo lanza al infierno, junto con sus agentes, sino que lo encarcela durante mil años (20:2-3), para liberarlo después de cumplida su larga sentencia (20:7). Pero no ha aprendido nada, e intenta otra guerra, junto con sus nuevos aliados, Gog y Magog (20:8). Van marchando contra el campamento de los santos, pero les cae fuego y el dragón es lanzado también al lago de fuego (20:9-10). Así el dragón, primero en aparecer, será el último en desaparecer del escenario.⁵⁸⁶

Dentro de esta lógica, el juicio divino contra las dos bestias significaba para Juan el fin definitivo del Imperio, porque las dos bestias fueron lanzadas al infierno, pero no el de la maldad satánica que había creado el Imperio (Ap 13:2-4), puesto que el dragón sobrevivió al Armagedón. La bestia, como figura totalmente simbólica, no podía morir físicamente (Card 1966:239; Píkaza 1999:228). En cambio, los combatientes de su ejército fueron muertos por la palabra del jinete, para levantarse después en resurrección de condnación (Jn 5:28-29). Las dos bestias son las primeras en ser lanzadas al lago de fuego, seguidas después del milenio por el dragón, la Muerte y el Hades (20:10,14), todos también personificaciones simbólicas. Todo corresponde a la simetría narrativa del drama del dragón.

A diferencia de las dos bestias, los demás fueron exterminados por la espada que salía de la boca del que montaba a caballo, y todas las aves

del cielo se hartaron de la carne de ellos (19:21).⁵⁸⁷ Ya hemos discutido la pregunta de si todos estos murieron físicamente o si el relato tiene otro sentido (ver 19:17-18). Ladd sin duda tiene razón al afirmar que, en realidad, no podemos estar seguros de cómo Juan entendía este exterminio, pero sí de que este expresa la derrota total de las bestias y sus aliados (1978:228). Es probable que "los demás" se refiera al resto del ejército de la bestia pero no a toda la población impia (Osborne 2002:686; Walvoord 281). Según Aune (1998b:1067), la frase se refiere a los reyes de la tierra y sus ejércitos.⁵⁸⁸ Según 20:3, durante el milenio todavía existen las naciones, que el dragón engañaría, si no estuviera preso.

El ser devorado por aves corresponde a una amplia tradición bíblica. El simple hecho de que el cadáver quedara insepulto era, para los antiguos, la peor ignominia posible. Ese destino significaba que los animales y las aves llegarían a devorar la carne del difunto y al fin quedarían sólo sus huesos, totalmente desecados por el sol (Ez 37:1-2). Por eso, servía como la advertencia más solemne y funcionaba en efecto como una fórmula de maldición (Aune 1998b:1067-1068; Osborne 2002:691). La más grave de las maldiciones en Deuteronomio 28 reza "Tu cadáver servirá de alimento a las aves de los cielos y a las bestias de la tierra, y no habrá quien las espante" (Dt 28:26). A veces servía como burla desafiante: Goliat y David intercambiaron maldiciones recíprocas en estos términos (1S 17:44-46). A menudo, tenía la función de una maldición profética, como cuando José reveló la desgracia del paderero de Faraón (Gn 40:19), o en las profecías contra Jeroboán (1R 14:11). Acab (1R 21:24) y Jezabel (2R 9:10; cf. 2S 21:10; 1R 16:4). Jeremías apela a esta maldición deuteronomica en cinco pasajes (Jer 7:33; 15:3; 16:4; 19:7 y 34:20; cf. Ez 29:5; 32:4; 39:4,17).

A estos muertos, a diferencia de las dos bestias, les espera la resurrección de condenación, la segunda muerte (Ap 20:6,14; Jn 5:28-29). Las dos bestias, en cambio, esperan en el lago de fuego la llegada de su jefe, el dragón, y sus aliados, la Muerte y el Hades (20:10,14; cf. 6:8). Como no eran personas sino conceptos personificados, su destino fue distinto al de los que fueron muertos por la espada del jinete.

⁵⁸⁶ El verbo *fortiter* significa "engullir" y sugiere gula y glotonería.

⁵⁸⁷ Si este texto significara la muerte literal de todos los pecadores, surgiría un problema especial para el premilenialismo. Si todos los incredulos murieron en el Armagedón, ¿cómo explicar que al final del milenio un vasto ejército de impíos sigue al dragón (20:8-9)? Las especulaciones sobre conversiones masivas durante el milenio carecen de base exegética. Por otra parte, es imposible que los creyentes renegaran de la fe, porque al entrar al reino mesiánico todos ellos serán ya resucitados. Algunos han especulado, sin base, que muchas personas nacerán en pecado durante el milenio. En el fondo, el problema corresponde a un exceso de literalismo y al intento de armonizar detalles de dos relatos distintos. Cada relato tiene su propia coherencia interna.

⁵⁸⁸ Esta lógica narrativa es clave al sentido del milenio, que estudiaremos bajo Apocalipsis 20.

Osborne (2002:691) observa que los seguidores de la bestia habían negado la sepultura a los dos testigos (11:8) y ahora les toca a ellos la misma desgracia, pero con otra clase de resurrección. Pikaza (1999:229) nota que la ramera, por lo menos, tuvo un funeral, largo y de grandes lamentos (Ap 18), pero ahora, en este valle de cadáveres, no había quien lamentara su tragedia.

AHORA LA PREGUNTA MÁS DIFÍCIL:

¿QUÉ SIMBOLIZA LA BESTIA EN ESTE PASAJE?

A primera vista, este pasaje parece ser una prueba contundente de que la bestia no es el Imperio romano del primer siglo, sino el anticristo del futuro remoto. El pasaje trata obviamente de la venida futura de Cristo, en la que viene a derrotar a la bestia (cf. 2Ts 2:8-9). Puesto que el Imperio romano fue destruido hace muchos siglos, ¿cómo puede ser que el Señor vendrá a derrotarlo en esta batalla? Parecería irreconciliable: la caída de Roma es historia antigua, y la venida de Cristo es futura, de fecha desconocida. En caso de que la bestia aquí no sea el Imperio romano, ¿puede serlo en los pasajes anteriores? Entonces, ¿no debería todo lo dicho de la bestia referirse al anticristo final y no al Imperio romano?

En nuestro largo análisis del drama del dragón, a partir del capítulo doce, hemos visto que el texto se entiende mejor cuando interpretamos a la bestia como el Imperio romano.⁵⁸⁹ Esta hipótesis concuerda mejor con el contexto histórico y el propósito pastoral de Juan al escribir este libro. La identificación de las siete cabezas de la bestia con los siete montes de Roma y la mención del río Éufrates (Ap 9:14; 16:12) son referencias geográficas que aluden a Roma y su Imperio. La referencia política a la ramera como "aquella gran ciudad que está reinando sobre los reyes de la tierra" (17:18 griego, tiempo presente) alude, con toda claridad, a Roma como ciudad capital del Imperio. La larga lista de mercancías del comercio internacional del Imperio (18:12-13) es un argumento económico que cuadra únicamente con el antiguo Imperio romano, de los tiempos de Juan, y no con el comercio de nuestra época moderna.⁵⁹⁰ A estas evidencias exegéticas no ha habido respuestas convincentes que pudieran mostrar que la bestia no simbolice, en primer término como referencia inmediata, al Imperio romano.

⁵⁸⁹ Ver "Juan nos dejó la llave en la puerta de atrás" (Stam III 2009:22-24), "Juan no era futurista tampoco preterista" (122-125) y "¿Hasta qué punto estaba pensando Juan en un juicio final remoto?" (163-166; cf. 156-167, 445-450).

⁵⁹⁰ Ver también la exégesis de "la batalla del gran día del Dios Todopoderoso" (16:14), Stam Tomo III 2009:445-450.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

211

En realidad, este pasaje no afirma nada que contradiga toda esa evidencia exegética; el problema es más bien de inferencias y esquemas sistematizantes, ajenos al pensamiento del autor inspirado.⁵⁹¹ Aunque Juan identifica a la bestia muy claramente con el Imperio romano, él entiende también que Roma no fue la primera bestia satánica, pues antes estuvieron Nabucodonosor de Babilonia, Antíoco Epifanes de Siria y otros. Juan tampoco nombra a Roma ni afirma que Roma fuera la última bestia de toda la historia humana.⁵⁹² Sin embargo, está pensando en Roma, porque ese Imperio era el contexto pastoral y el marco de referencia histórico para toda su profecía. Por otra parte, no es imposible que en 19:11-21, y posiblemente en 11:7, Juan empleara el título con un sentido más general, pero con otro, más específico, en los demás pasajes. Por supuesto, Juan ni se imaginaba el desfile de caballos y bestias que marcharían por los siglos de historia futura, ni tenía por qué saberlo.⁵⁹³ Eso no tenía nada que ver con su ministerio pastoral a las siete iglesias.

Aquí es importante recordar el principio bíblico del "ya" y el "todavía no", como también aquello que se ha llamado "la doble perspectiva profética". En el relativamente cercano "ya" de la caída del Imperio romano, Juan vio, por el Espíritu, el "todavía no" de la venida de Cristo, sin poder saber cuán largo y demorado iba a ser ese "todavía no". Muchas veces los profetas veían dos realidades futuras como unidas, cuando de hecho eran diversas y mucho tiempo las separaba. La analogía muy común para esta "doble perspectiva profética" es la experiencia visual de ver dos picos alineados en una sierra, sin poder ver los valles que los separan.⁵⁹⁴

⁵⁹¹ Es evidente que Juan, como los demás creyentes de su época, esperaba la venida promesa de Jesús y no una demora de muchos siglos. Es un error interpretar a Juan fuera de su contexto histórico, como si el supiera de los muchos siglos de historia de la iglesia y de demora de la venida de Cristo.

⁵⁹² Algunos escritos apocalípticos describen la batalla escatológica de Armagedón como la derrota definitiva de Roma, previa al fin del mundo (*OrSib* 8:102). Fuentes rabínicas también identificaban el enemigo en la batalla de Zacarías 14 2-13 con Roma o identificaban a Gog y Magog con Roma (*Midr Ps* 18:5; *Midr Ps* 18:18; *Tanna debe Elyashu* 5; Beale 1999:968).

⁵⁹³ El NT habla de "muchos antecristos" desde los tiempos bíblicos (1Jn 2:18) y también de muchas "grandes tribulaciones" (p. ej. Mt 24:15-21 describe como "una gran tribulación" el sitio de destrucción de Jerusalén 66-70 d. C.) y el Apocalipsis ve la persecución romana como otra de las tantas grandes tribulaciones (simbolismo de tres años y medio). En palabras de García Cordero (1962:8), "[l]os antecristos se sucedían para atajar los avances espirituales del Reino de Dios, pero indefectiblemente iban desapareciendo uno tras otro ante el empuje de la iglesia militante sosteniendo por el 'Verbo de Dios', que como 'Rey de Reyes y Señores' sale al frente de su ejército de elegidos para dar la última y definitiva batalla en el 'monte de Sión'".

⁵⁹⁴ A menudo, se cita como ejemplo de esta doble perspectiva la profecía de Isaías 7:14-16 que, en su contexto, se refiere sólo a un hijo de Acaz que había de nacer, pero en una relectura cristológica enseña la concepción virginal del Mesías (Mt 1:23).

Como señala Beasley-Murray (1978:966), en una larga cita que ya reproducimos hacia finales del Tomo III (2009:449-450), esta perspectiva de Juan era también la de todos los profetas, que “aspiraban al derrocamiento de la nación opresora de su época, seguido por el establecimiento del reino de Dios”. Beasley-Murray cita ejemplos por el esta-Habacuc, Jeremías, Ezequiel, Hageo y Daniel, además de varios pasajes del Nuevo Testamento. Ladd (1978:16) señala la misma característica de la profecía bíblica:

Esto nos lleva a una característica de la profecía del Antiguo Testamento que también lo es del Apocalipsis y que resuelve este problema de la distancia [...] Los profetas tienen dos focos en su perspectiva profética: los hechos del presente y el futuro inmediato y el hecho escatológico definitivo. Estos dos son mantenidos en dinámica tensión, con frecuencia sin distinción cronológica, porque el propósito principal de la profecía no es dar un programa o carta del futuro, sino arrojar luz sobre la consumación escatológica en el presente (2P 1:19). Así, en la profecía de Amós, el juicio pendiente e histórico sobre Israel a manos de Asiria era llamado el día del Señor (Am 5:18,27) y la salvación escatológica de Israel también ocurrirá en ese día (9:11). Isaías trazó el cuadro del fin del mundo (Is 13:1-22). Sofonías describió alguna visita histórica desconocida (para nosotros) como el día del Señor que consumiría toda la tierra y sus habitantes (Sof 1:2-18) como por fuego (18; 3:8). Joel se movió imperceptiblemente de las plagas históricas de las langostas y la sequía a los juicios escatológicos del día del Señor.

Precisamente en esa tradición profética, y muy fiel a su propia manera de pensar, Juan vio el Armagedón y la caída de Roma como escatológicos, pero no como remotos. Nosotros, por supuesto, sabemos que iban a nacer y morir muchos imperios y que el Armagedón final sigue siendo futuro. Pero ese conocimiento no era pertinente para la misión profética y pastoral de Juan.

4. El reino mesiánico y la derrota final del dragón (20:1-10)

A continuación, con las dos bestias consignadas ya al lago de fuego y azufre, un ángel poderoso domina al dragón y lo echa preso al abismo.⁵⁹⁵ Sigue un prolongado reino mesiánico, en el que el dragón no puede sembrar odio y guerras. Al final de ese período, el diablo queda libre de nuevo y, sin perder tiempo, fomenta una nueva guerra contra el pueblo de Dios. Pero cae fuego del cielo sobre él y sus tropas, llamadas ahora por el título simbólico de “Gog y Magog”. Enseguida, Juan ve un trono grande y blanco ante el cual hay en la tierra y el cielo. Aparecen los muertos y se realiza el juicio final. El dragón, junto con la Muerte y el Hades, y todos los impíos, cuyos nombres no están en el libro de la vida, son todos lanzados al lago de fuego, donde los esperan las dos bestias. En eso aparece una nueva creación (21:1-8), la nueva Jerusalén (21:9-27) y el nuevo paraíso (22:1-5).⁵⁹⁶

El capítulo 20 se compone de dos unidades textuales. La primera, en tres breves escenas, cuenta el final del dragón: su encarcelamiento (1-3), el reino mesiánico (4-6), y la última intención del dragón y su condena eterna (7-10). La segunda unidad describe el gran trono blanco y la fuga de la vieja creación (11), la apertura de los libros para el juicio final (12-13) y la condena eterna de la Muerte y el Hades, y de los impíos (14-15).⁵⁹⁷

La descripción del reinado mesiánico, con el dragón amarrado, es muy escueta y, curiosamente, pone mucho énfasis en los mártires y apenas menciona a Cristo, el Mesías.⁵⁹⁸ Consta de tres párrafos:

⁵⁹⁵ En 9:1 y 11:7, el abismo parece ser el cuartel de las fuerzas demoníacas; ahora se convierte en cárcel del dragón.

⁵⁹⁶ El tema de la victoria del Cordero viene desde el capítulo 17: derrota de la ramera (17:1-19:5), derrota de las dos bestias (19:11-21), derrota del dragón (20:1-10) y derrota de la Muerte, el Hades y el pecado (20:11-15). No cabe duda de que el mensaje del Apocalipsis es de esperanza y victoria (cf. Arens y Mateos 2000:357-366; Ladd 1978:231).

⁵⁹⁷ En todo este texto, evito en lo posible los términos “creyentes” e “incredulos”, por el significado tan diluido que suelen tener. Muchas veces se interpretan según la gracia barata, de modo que terminan significando “personas que pertenecen a determinada Iglesia” o “personas que creen determinadas doctrinas”. Algo parecido pasa con las palabras “cristianos” y “no-cristianos”, o “convertidos” y “no-convertidos”, condiciones que fácilmente se juzgan solo por las apariencias y que, en último análisis, sólo Dios conoce. Tampoco deja de ser problemático hablar de “pecadores”, ya que todos lo somos, algunos redimidos y otros no. Es difícil encontrar una terminología que no se preste a confusión.

⁵⁹⁸ En contraste con la descripción del reino milenarista, la derrota del dragón se describe con amplios detalles. El énfasis del pasaje no cae en el reino milenarista, sino en la derrota final y definitiva del dragón. El tema central es el dragón, no el milenio, que aparece subordinado a esa historia. Por eso también, entre los fieles se destaca casi exclusivamente a las víctimas de los agentes del dragón –los mártires–, cuyo sacrificio terminará en victoria final.

¹Vi además a un ángel que bajaba del cielo con la llave del abismo y una gran cadena en la mano. ²Sujetó al dragón, aquella serpiente antigua que es el diablo y Satanás, y lo encadenó por mil años. ³Lo arrojó al abismo, lo encerró y tapó la salida para que no engañara más a las naciones, hasta que se cumplieran los mil años. Después, habrá de ser soltado por algún tiempo.

⁴Entonces vi tronos donde se sentaron los que recibieron autoridad para juzgar. Vi también las almas de los que habían sido decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios. No habían adorado a la bestia ni a su imagen, ni se habían dejado poner su marca en la frente ni en la mano. Volvieron a vivir y reinaron con Cristo mil años. ⁵Esta es la primera resurrección; los demás muertos no volvieron a vivir hasta que se cumplieron los mil años. ⁶Dichosos y santos los que tienen parte en la primera resurrección. La segunda muerte no tiene poder sobre ellos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años.

⁷Cuando se cumplan los mil años, Satanás será liberado de su prisión, y saldrá para engañar a las naciones Magog, a fin de reunirlos para la batalla. Su número será a lo ancho de las arenas del mar. ⁸Marcharán a lo largo y a lo ancho de la tierra, y rodearán el campamento del pueblo de Dios, la ciudad que él ama. Pero caerá fuego del cielo y los consumirá por completo. ⁹El diablo, que los había engañado, será arrojado al lago de fuego y azufre, donde también habrán sido arrojados la bestia y el falso profeta. Allí serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.

Este breve pasaje ha producido innumerables interpretaciones de casi cada detalle, e interminables debates. Pero de tanto debate, poco ha sido estrictamente exegético y mucho ha estado más bien controlado por presupuestos de teología sistemática o hasta de especulación. Toda clase de argumento ha sido empleada para defender un enfoque sistemático u otro. Es dudoso que el propio Juan, quien escribía para los hermanos y hermanas de sus siete congregaciones, hubiera entendido tanta divagación con que se han querido defender las diversas interpretaciones de este pasaje.⁹⁹⁹

⁹⁹⁹ Un caso extremo de este grave defecto es el comentario de Beale sobre 20:1-6 (1999:972-1021). Antes de comenzar su análisis exegético del texto, Beale inserta diez ensayos apologeticos en defensa del antiliteralismo. Después de una exégesis textual relativamente concisa, concluye la exposición con nueve ensayos más, parecidos a los anteriores. El argumento impresionista abrumadoramente por su erudición, pero a la mayoría de los lectores los dejará

El análisis narrativo del relato.⁶⁰⁰ Como ocurre con muchos pasajes del Apocalipsis, hay dos maneras de analizar este texto. Una es la de verlo desde dentro de la narración misma, para descubrir cómo los varios elementos funcionan dentro del relato. Contrapuesta a este análisis narrativo, está la interpretación en términos de referentes externos, como explicación de los detalles del texto (Keener 2000:465; Michaels 1997:219-222). Es cierto que a veces es valioso, y hasta necesario, buscar la identificación extra-narrativa de algunos detalles (el Cordero es Jesús, el que está sentado en el trono es Dios, el dragón es Satanás, la bestia es el Imperio romano y la ramera es Roma como ciudad capital), pero ese deseo constante de identificar referentes externos tiene que disciplinarse y subordinarse a la reflexión más directa sobre la narrativa misma.⁶⁰¹

La clave más importante para la interpretación del relato de Apocalipsis 20:1-9 es su función como conclusión dramática de la triste historia del dragón, que Juan ha venido narrando desde el capítulo 12.⁶⁰² Aunque la literatura apocalíptica en general, y Apocalipsis en particular, no suelen ser cronológicos y consecutivos, en el caso de este relato la secuencia de los eventos es clave para el significado de todo el drama. En el capítulo 12, el dragón aparece como agente solitario de la maldad, pero fracasa en todos sus ataques contra la mujer. Precisamente por eso, decide formar su malévolos equipo de trabajo con la bestia y el falso profeta (cap. 13). El dragón mismo da su trono y su autoridad a la bestia (13:2) y la gente adora a la bestia, y en ella, al dragón (13:2,4). Después, Juan interrumpe el relato hasta el capítulo 17, donde aparece un cuarto personaje, la ramera, que prosituye el poder y la riqueza en beneficio de unos pocos. La ramera (alias "Babilonia") es "aquella gran ciudad que ejerce el gobierno sobre los reyes de la tierra" (17:18), o sea, la ciudad de Roma.

⁶⁰⁰ Es muy sorprendente descubrir que la inmensa mayoría de los intérpretes de Apocalipsis 20 hace caso omiso total del largo drama (Ap 12-20) del cual este pasaje es el clímax. Una excepción es John Wick Bowman (1955a, 1955c; cf. Michaels 1992:77). Es innecesario aclarar que este enfoque exegético en nada contradice la inspiración del texto.

⁶⁰¹ El análisis narrativo no reemplaza la exégesis histórico-gramatical, sino que es la forma cambio, subordina el enfoque teológico-sistemático que ha predominado en la interpretación de este pasaje. Según L. J. (1957:252), "el rechazo moderno del quiliasmo suele basarse en consideraciones dogmáticas, no en exégesis bíblica" (cf. Mounce 1998:369).

⁶⁰² Este largo relato puede ser un excelente sermón para niños, narrado como la historia de un dragón. La historia debe contarse sin terrorismo, con el mismo sentido de humor que tienen los pasajes, y dejando que la misma historia insinúe sus moralejas.

Después de haberse presentado a la ramera y de haber aclarado la identidad de la bestia y los diez cuernos, comienza una especie de "acción a la inversa". La ramera, última aliada del dragón en aparecer en el escenario, es la primera en ser eliminada, cuando es saqueada y quemada por la bestia y los diez cuernos (17:16). Después, la bestia y el falso profeta son capturados por el jinete del caballo blanco y lanzados al lago de azufre y fuego (19:20-21). Ahora el dragón ha perdido su equipo de trabajo y queda como había estado al final del capítulo 12. Pero entonces ocurre algo sorprendente: el dragón, autor intelectual e instigador de toda esta maldad, Dios no lo lanza de una vez al lago de fuego, junto con sus cómplices, sino que lo encierra por mil años en prisión preventiva. Y siguen las sorpresas: el dragón, habiendo cumplido su larga sentencia, sale libre y de inmediato intenta levantar otra guerra. ¡Del Armagedón no aprendió nada! Sus tropas, apodadas Gog y Magog, avanzan como avalancha contra el campamento de los fieles, pero cae fuego del cielo sobre ellas, y ahora, al final del largo relato, el dragón, la Muerte y el Hades y todos sus seguidores son lanzados al lago de fuego y azufre donde antes habían estado confinadas las dos bestias.⁶⁰³

Algunas de las visiones de Juan son como fotografías, sin acción o movimiento (el Hijo de hombre en el capítulo 1), pero la mayoría se parecen más bien al drama, y tienen una dinámica cinematográfica, como es el caso de esta extensa historia del dragón. Como narración que es, su lógica interna depende de la secuencia de los sucesos. Por eso, no puede haber una teoría de recapitulación, que destruiría el sentido del relato. Esto se aplica claramente a los dos castigos, muy diferentes entre sí: primero, el castigo de las bestias (19:20-21) y luego, el del dragón (20:10, 13-14). El paralelismo de la estructura de todo el relato, como hemos señalado, depende de la secuencia consecutiva de los sucesivos momentos del relato, lo cual queda confirmado por 20:10, que menciona que "el diablo [...] será arrojado al lago de fuego y azufre, donde también habían sido arrojados la bestia y el falso profeta".⁶⁰⁴

Por eso, la exégesis de 20:1-10 debe ubicarse, en todo momento, en el contexto literario del desarrollo progresivo del macro-relato del dragón y las bestias, el cual, a su vez, tiene que ser orientado por el marco histórico y

⁶⁰³ Ford (1975:330) señala "la gran simetría quiasmica" de este relato: (A) el dragón contra la mujer, cap. 12; (B) las dos bestias, cap. 13; (C) la ramera, 17.1-15; (C') la ramera destruida, 17.16-19.8; (B') captura de las dos bestias, 19.11-21; (A') prisión del dragón y su derrota final, 20.1-10. Esa estructura quiasmica muestra que Juan pensaba en el relato entero como una unidad que no debe romperse.

⁶⁰⁴ Michaels (1997:221) señala que la frase "no engañar más" presupone todo el relato anterior del dragón y su engaño, y de nuevo otra relación de secuencia con 20:3: "salid para engañar" como hacía antes (20:8). De manera similar, la relación entre "reinaron con Cristo mil años" (20:4) y "reinarán por los siglos de los siglos" (22:5) sugiere una nueva secuencia en la narración.

pastoral de Juan y sus feligreses. Dentro de todo ese amplio contexto, deben tomarse en cuenta los demás factores exegéticos, como paralelos bíblicos, rabinicos y apocalípticos. Después de esa exégesis narrativa, pero sólo después, podrá venir el análisis de posibles referentes externos.

Fondo apocalíptico y rabinico. Para diseñar este capítulo final del Trasfondo del dragón, Juan tenía a su disposición amplios recursos literarios y dramáticos sobre ese tipo de reino mesiánico. El modelo básico consiste en un reinado futuro, de duración limitada, previo al reino final de Dios, en un esquema reaparece en una gran variedad de formas y detalles, siempre El esquema reaparece en una gran variedad de formas y detalles, siempre en torno a tres elementos: (1) las fuerzas malignas son atadas por un cierto tiempo; (2) sigue un reino penúltimo e interino de paz y justicia (usualmente mesiánico), también por un tiempo limitado; (3) al final Satanás (o Beliar u otros poderes diabólicos) es soltado para un asalto final, en el que es derrotado y destruido (*Juh* 23:26-31).⁶⁰⁵

Este desenlace, tan poco previsible en la narración pero muy frecuente en la tradición judía, sirvió a la perfección para la fase final del largo drama del dragón. A la vez, Juan hizo sus propias adaptaciones y variaciones, que veremos más adelante. Pero antes, citaremos algunos de los muchos textos extra-bíblicos relacionados con este relato. A lo largo de nuestra exégesis textual, mencionaremos también otros paralelos que aportan a la interpretación de numerosos detalles del texto bíblico.

Pasajes apocalípticos muy antiguos describen un reino de perfecta paz y justicia en esta tierra, dentro del tiempo y la historia, previo al reino eterno de Dios (*Juh* 23:16-30; *1En* 91:1-14; 93:12-17; 96:8; *PssSal* 17:26-46; 18:1-12).⁶⁰⁶ En 2 *Enoc*, contemporáneo con Juan de Patmos (c. 70 d.C.), el autor proyecta los siete días de la creación en siete épocas de la historia, de mil años cada una. En el séptimo período de mil años, Dios bendice toda su creación (32:2)⁶⁰⁷, y el octavo (la eternidad) será de descanso y un volver a la creación ("para que el octavo día fuera el primero [...] para que el día del domingo pueda repetirse indefinidamente", 33:1). Parece que el séptimo día significa un penúltimo sábado, que durará mil años, antes de la eternidad (octavo día).⁶⁰⁸

⁶⁰⁵ Para más detalles sobre las fuentes rabinicas y apocalípticas, pueden consultarse StrB III:823-847; IV:799-976; Moore 1971 II:323-376; Beasley-Murray 1974:288-289.

⁶⁰⁶ *Juh* y 1 *Enoc* no relacionan este período con el Mesías, pero *Salmon* lo atribuye directamente a un rey davídico, al que describe como el Ungido del Señor. En el Apocalipsis de las diez semanas, el reino terrestre dura desde la séptima semana hasta el séptimo día de la última semana (*1En* 91:14-16).

⁶⁰⁷ En la enumeración que sigue Diez Macho, este versículo es el 11:79. Este es también el esquema básico de Ezequiel 38-39, donde Gog y sus aliados interrumpen con su invasión diabólica un período de paz y tranquilidad después del retorno del exilio y la

La tercera visión de *4 Esdras*, de la misma época del Apocalipsis (c. 90 d. C.), plantea claramente un reino mesiánico, en la tierra, de duración limitada y previo a la eternidad. El texto precisa que durará específicamente 400 años: "Mi hijo el Mesías será revelado con los que lo acompañan, y los que quedan se regocijarán por 400 años" (7:28; cf. Gn 15:13).⁶⁰⁹ Al final de ese periodo, el Mesías morirá, junto con todos los vivientes, y por siete días el mundo volverá a su silencio original. Después seguirán la resurrección y el juicio final, que durará siete años (7:43). El escrito no parece conocer otras funciones del Mesías. Las diferencias con el Apocalipsis son muy grandes e importantes, pero este texto apocalíptico es otro testimonio de la existencia de tradiciones de un reinado mesiánico penúltimo.

Diez Macho ha llamado a *2 Baruc* (90-100 d. C.) "el libro que mejor refleja la doble concepción: reino mesiánico en este mundo y reino de Dios en el mundo futuro del más allá"; estos reinos están separados por la resurrección general (1984 1:379). El autor describe el reino mesiánico preliminar como "el tiempo de mi Ungido" (72:2; 30:1; cf. 29:3), cuando "el gozo será revelado y el descanso aparecerá, y la salud descenderá como rocío, y la enfermedad desaparecerá, y el temor y la tribulación pasarán de entre los humanos, y la alegría envolverá a la tierra. Y nadie morirá prematuramente" (73:2). Un bello pasaje (*2 Baruc* 29:4) describe las bendiciones de este periodo utópico.

Todos estos documentos contemplan un reino mesiánico, en esta tierra, con principio y fin, seguido por el reino eterno de Dios. En *2 Enoc*, se le asigna una duración de mil años, igual que en el Apocalipsis; en *4 Esdras*, es de 400 años. En los escritos rabínicos, posteriores al Nuevo Testamento pero sin duda con raíces en tradiciones de esa época, proliferan los comentarios sobre ese reino mesiánico, al que casi siempre se le asigna un periodo definido de duración. Con interpretaciones alegóricas de las Escrituras hebreas, los rabínes ofrecen la más exuberante variedad de cálculos del tiempo de ese reinado: 40, 60, 70, 90, 100, 354, 400, 600, 1000, 2460, 4000, 6000, 7000, y hasta 365.000 años (SirB III:824; Ford 1992:832).

Con que sólo una parte de esas interpretaciones hubiera circulado en tiempos de Juan, nuestro profeta tenía mucha tradición en que basar su propia versión y muchos cálculos entre los que podía escoger. De esa increíble multiplicidad de cálculos, como de todas las evidencias al respecto, podemos concluir que estas expectativas de un reino mesiánico (un "milenio", de la

⁶⁰⁹ restauración del reino davídico (cap. 37; 38:1-12). Juan alude a este pasaje con su mención de Gog y Magog (20:8).

⁶¹⁰ Variantes del texto dan treinta años (siríaco) y mil años (árabe). Es probable que el pasaje incluya interpolaciones cristianas.

duración que fuera) estaban muy extendidas, pero también que los cálculos de su duración (como los "mil años" de Apocalipsis 20) no se entendían literalmente.

Fuentes apocalípticas describen también la atadura de Satanás (Belíar, Semíazeh, etc.), por un periodo limitado, a veces como preparación para el reino mesiánico (cf. Ap 20:1-3). Después de la formación de los ángeles con reino mesiánico (Gn 6), el Señor le ordenó a Rafael: "Encadena a Azazel de mujeres humanas (Gn 6), hiende el desierto que hay en Dudel, manos y pies y arrojalo a la tiniebla; hiende el desierto que hay en Dudel, y arrojalo allí. Echa sobre él ásperas y agudas piedras y cubrelo de tiniebla [...] Átalo por setenta generaciones bajo los collados de la tierra hasta el día [...] de su juicio definitivo", cuando sería lanzado al fuego (*1En* 10:4-6,12).⁶¹⁰ Dios ordena a Miguel atar a Semíyaza, un ángel caído, bajo los collados, por setenta generaciones, hasta su juicio final, cuando será enviado al abismo de fuego (10:12; cf. 18:16). Los astros que cayeron están atados por diez millones de años (21:6; cf. 18:16; 90:23). Según 88:1, un ángel "cogió aquella primera estrella que había caído del cielo, la ató de pies y manos y la tiró a una sima que era estrecha y profunda, espantosa y oscura". (Obviamente se trata de un demonio, no una estrella.)⁶¹¹

Es evidente que había mucha tradición judía detrás de Apocalipsis 20:1-10, que parte de esa tradición era conocida por Juan, y que él escribía para ayudar a los cristianos de Asia Menor a entender dicha tradición. Pareciera que uno de los propósitos de Juan era el de brindarles a los fieles una relectura de las diferentes corrientes de pensamiento apocalíptico que circulaban. En este caso, bien hubiera podido no hacerles caso a las tradiciones de un reinado mesiánico preliminar, o hubiera podido incluso rechazarlas y refutarlas. Parece que optó más bien por reinterpretarlas en clave cristiana.

Los cambios que introduce Juan en la narración, que prácticamente no tienen antecedentes en otros escritos, son claves a su mensaje. Con gran originalidad, incorpora el episodio en la larga historia del dragón. Segundo, debido a su contexto histórico y pastoral, Juan destaca el papel de los mártires, casi al punto de hacer caso omiso de los demás fieles (20:4). Describe muy brevemente las condiciones idílicas durante el milenio, lo que ha abierto las puertas a mucha especulación, para llenar ese vacío. En cambio, describe con mucho más detalle la derrota final del dragón. Quizá por eso, y también por

⁶¹⁰ El adverbio "eternamente" (10:5) de la traducción de Diez Macho no aparece en otras traducciones, de todos modos, en hebreo y arameo, los términos correspondientes sólo por duración limitada. Del texto es evidente que la atadura y prisión de Azazel es "eterna".

⁶¹¹ El tema de la atadura de fuerzas malignas aparece también en *1En* 13:1; 14:5; 18:16; 21:3-6; 22:11; 54:6; 69:28; 88:1; 90:23; cf. *Jub* 5:6; 48:15; 18; *Tob* 81:1-3; *TLex* 18:12.

su fe en el Cordero resucitado (5:6-12). Juan destaca, más que esas fuentes, el tema de la resurrección (20:4-6, 12-14).

a. La atadura del dragón (20:1-3).

La nueva visión comienza con algo inusitado en toda la literatura bíblica: **Vi además a un ángel que bajaba del cielo con la llave del abismo y una gran cadena en la mano** (20:1). ¡Un ángel con una llave y una cadena, y una lucha final contra el dragón! Este ángel viene desarmado; ni una espada trae. Mas bien, la llave y la cadena, que son para encerrar al enemigo, son dos señales de la ineludible victoria del Reino de Dios. Esa llave y esa gruesa cadena nos sugieren que al dragón, que no aparece por ningún lado en el relato del Armagedón, también le ha llegado su hora.⁶¹²

Ahora desaparece el guerrero vencedor del Armagedón, con su caballo blanco y la espada de su boca (19:11, 15, 21). Para este combate final, no es necesario que intervenga Dios mismo, ni el Cordero ni el arcángel Miguel. Tampoco es un ángel especial, como el de 10:1 o de 14:6 o de las fórmulas mágicas; curiosamente, ni se le atribuye la calidad de "fuerte", tan típica para los ángeles del Apocalipsis (5:2; 10:1; 18:1-2, 21).⁶¹³ No tenemos ninguna descripción de la gloria o del poder de este ángel; ni nombre tiene (Beasley-Murray 1974:284). Es cualquier ángel, pues cualquier ángel basta para vencer al triste dragón (Läpple 1971:199; Osborne 2002:716; Keener 2000:481).⁶¹⁴ El detalle significa, en efecto, una burla del temido enemigo, con el objetivo de lograr catarsis por medio del humor e infundir confianza y valentía.

En la tradición judía y cristiana, el símbolo de las llaves era conocido (Mt 16:19; 2En 42:1), pero poco frecuente. Este es el cuarto pasaje del Apocalipsis que habla de llaves. En 1:18, el Hijo de hombre anuncia que él tiene las llaves de la Muerte y del Hades, y según 3:7, tiene las llaves de la casa de David (poderes omnimodos en el Reino de Dios). Muy parecido a 20:1 es el inicio de la quinta trompeta, donde una estrella baja del cielo con "la llave del pozo del abismo" y lo abre (9:1-2).⁶¹⁵ A diferencia de 9:1-2, este pasaje (20:1-2) no menciona que el ángel abriera la entrada al abismo, ni explica para qué traía la llave. Lo más probable es que la llave fuera para

⁶¹² El dragón no se ha mencionado desde 16:13, cuando el trío satánico vomitó sapos de guerra.

⁶¹³ La ranera es el sujeto central de 17:1-19:6, y las dos bestias el de 19:11-21.

⁶¹⁴ Aune (1998b:1081) cita la fórmula de un papirio mágico que reza "Que tu ángel irresistible descendiera y encarcelara al demonio que está volando por aquí".

⁶¹⁵ Osborne (2002:697) observa que en Apocalipsis, el dragón no es una figura de poder sino de engaño y falsedad, siempre frustrado.

⁶¹⁶ Sobre 1:18, ver Stam 1999a:175-76, sobre 3:7, ver ibid. pag. 138, sobre 9:1-2, ver Stam II 2003:203-204.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

En cada pasaje, la llave simboliza

central bien la prisión del dragón (20:3). En cada pasaje, la llave simboliza la autoridad y el control de Dios sobre los acontecimientos.

El símbolo del abismo aparece en cuatro pasajes del Apocalipsis. La quinta trompeta representa al abismo como una especie de cuartel general de las fuerzas demoníacas (9:1-3, 11). Más adelante, la bestia que mata a los dos profetas procede del abismo (11:7) y según 17:8, la bestia sube del abismo. Pero ahora, la sede de su propio poder se ha convertido en su cárcel (20:1-3). Juan entendía bien la profundidad radical del pecado; el mal sale de un abismo que no tiene fondo.⁶¹⁶

Este ángel vencedor del dragón trae sólo dos instrumentos: una llave y una cadena. Ambos simbolizan la victoria total y presuponen la inevitable derrota de Satanás. En las demás menciones de cadenas en el NT, el sustantivo siempre está en plural, para subrayar la total sujeción de la víctima dentro de una cárcel.⁶¹⁷ Normalmente sujetaban las manos, y a veces los pies (Hch 12:7; Lc 8:29). Al gadareno le sujetaban los pies y las manos con cadenas, que él siempre rompía (Mt 5:3-4; Lc 8:29), pero esta cadena es tan grande y fuerte que ni el diablo la puede romper. El ángel encadena al dragón y lo deja totalmente neutralizado, sin poder hacer ningún daño. El ángel le pone la cadena al dragón, y cuando a la cárcel donde está preso. La mención de la cadena intensifica mucho el simbolismo carcelario del pasaje. Si recordamos todo el nefasto historial de maldad de este dragón, que viene desde el capítulo 12, podemos compartir la profunda sensación de esperanza y gozo que simbolizaba esta cadena.

El tema de la cadena aparece algunas veces en la literatura apocalíptica. Según *Enoc* 54:3-6, Enoc vio "los grillos de hierro de incalculable peso" preparados para Azazel y sus seguidores (cf. *2Bar* 56:13). *Oráculos Sibílicos* 2:288-289, con su típica obsesión con el fuego, afirma que los ángeles castigarán a los impíos con "flameantes látigos y con cadenas de fuego" y "ligaduras irrompibles". En el éxodo, según *Jubileos* 48:15-18, el día en que los israelitas fueron a los egipcios a pedirles regalos, Mastema fue atado, pero luego soltado, para incitar la agresión contra los hebreos.

Ahora el ángel de la llave y la cadena entra en acción: **sujetó al dragón, a aquella serpiente antigua, el diablo y Satanás y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al abismo, lo encerró y tapó la salida para que no engañara más a las naciones hasta que se cumplieran los mil años. Después habrá de ser soltado por algún tiempo** (20:2-3). Richard (1994:181) menciona el

⁶¹⁶ Ver "El abismo existe, y el diablo también" y "La vida sin Dios es un abismo sin firmamento arbo ni fundamento abajo" en Stam III 2003:205-211.

⁶¹⁷ Del endemoniado geraseno, Mt 5:3-4; Lc 8:29, de Pedro, Hch 12:6-7, de Pablo, Hch 21:33; 28:20, Ef 6:20, 2Ti 1:16.

impacto literario de emplear cinco verbos enfáticos para expresar el encarcamiento del dragón: el ángel lo sujetó (*ekratēsen*), lo ató (*edēsen*), lo encerró con llave (*eklēsen*) y selló la prisión (*espragisen*), lo arrojó a la cárcel de la más alta seguridad imaginable. Es obvio que la intención era frustrar totalmente las actividades del dragón. Bajo tales medidas de seguridad, no podría hacer ningún daño.⁶¹⁹

El verbo *kratēō*, de *kratos* (fuerza, "capacidad para demostrar fuerza inherente"; Danker 565), significa aquí "sujetar por la fuerza".⁶²⁰ Es el verbo que el evangelista emplea para los arrestos de Juan el Bautista (Mt 14:3) y de Jesús (Mt 26:48,50,57). En la LXX, podría significar la toma armada de una ciudad o un territorio (Dt 2:34; Jos 18:1). En tales contextos, este verbo significa "sobreponerse, subyugar por tener mayor fuerza". Ya antes, cuando hubo guerra en el cielo, el arcángel Miguel venció al dragón y sus tropas angelicales porque estas "no pudieron" (*ouk isynsen*, "sus fuerzas no alcanzaron", 12:8). Por eso, el dragón organizó sus fuerzas en la tierra, con las dos bestias, pero ya ellas han sido lanzadas al infierno y de nuevo el dragón mismo "no tiene suficientes fuerzas". Para Juan y sus lectores, pensar que un puñado de cristianos podría vencer todo el poderío del dragón y sus aliados (específicamente, al Imperio romano) era un acto de fe gigantesco y una proclama de esperanza invencible.

Con otro paralelo a 12:8-9, Juan aquí hace una pausa para reafirmar la identidad del dragón de marra, con los mismos cuatro títulos que antes. Este paralelismo nos recuerda que el triunfo ya fue ganado por Cristo en su muerte, resurrección y ascensión (5:6; 12:5); ahora, en la tierra, se reafirma esa victoria decisiva y el largo drama se acerca a su final. Beasley-Murray (1974:285) señala que, por cualquiera de sus títulos o funciones, Satanás queda totalmente derrotado. En cuanto dragón que quiso devorar al niño mesiánico, ya no podrá oponerse más al Reino de Dios. Como antigua serpiente, engañó a nuestros primeros padres en el Edén (Gn 3:1-5); ahora bajo el reino mesiánico no puede engañar más a la humanidad (Ap 12:9; 20:3,8).⁶²¹ Como Satanás y diablo, es el Antagonista que acusa a los fieles,

⁶¹⁸ Con estos verbos ocurre un cambio de los participios presentes de 20:1 (Katamainonta, *gienta*) a verbos finitos en tiempo pasado, aludiendo sin duda al momento en que Juan había visto la visión. El viaje al futuro, al final de 20:7-10, para volver al pasado con 20:11, corresponde a relaciones temporales al interior de la narración.

⁶¹⁹ Aune (1998b:668) llama a los vigilantes de *I Enoc* "las fuerzas cósmicas de seguridad".

⁶²⁰ En el resto del Apocalipsis, *kratēō* suele significar "tener en la mano" (2:1) o "sostener una doctrina" (2:13-15), en 7:1, "detener los cuatro vientos"; cf. 9:14 "desatar (lison) a los cuatro ángeles".

⁶²¹ Beale (1999:994) afirma que "serpiente antigua" no era un nombre conocido del diablo. Si este título fue creado por Juan mismo, ese detalle destaca aún más la relación cercana de todo el drama del dragón con el relato de Génesis 3.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

pero desde que cayó del cielo no puede acusar más (12:10) y ahora mucho menos desde su prisión. El diablo tiene muchos nombres, pero por cualquier nombre que sea conocido, está derrotado.⁶²²

Después de sujetar al dragón, el ángel lo ató (*edēsen*) por mil años.⁶²³ El verbo "atar" se usaba especialmente para la sujeción de seres sobrenaturales (Aune 1998b:1082). Aquí representa un paso más en la total (pero no final) neutralización del dragón.⁶²⁴ El atar a Satanás y sus demonios era un motivo frecuente en la literatura apocalíptica (Keener 2000:466), especialmente en *I Enoc* (10:4-6,12; 88:1 ya citados). Según 2 *Barruc* 40:1-2, el último tirano será capturado y atado; lo llevarán al Monte Sión, donde el Mesías lo juzgará y lo matará.⁶²⁵ *Testamento de Leví* anuncia que el Mesías ("un nuevo sacerdote", 18:4) atará a Beliar (18:12) y habrá paz y alegría en la tierra (18:4,13-14). No habrá más pecado (18:9) y el Mesías abrirá las puertas del paraíso a los fieles (18:10-11).

Dominado y atado el dragón, ahora es arrojado al abismo de donde había subido (20:3; cf. 11:7). Este motivo escatológico no es frecuente en las Escrituras hebreas, pero aparece en el "pequeño Apocalipsis" de Isaías 24:27: "En aquel día el Señor castigará a los poderes celestiales y a los reyes terrenales en la tierra. Serán amonionados en un pozo, como prisioneros entre rejas, después de muchos días se les castigará" (Is 24:21-22).⁶²⁶ De nuevo, *I Enoc*, en el texto ya mencionado, el que da la descripción más detallada y dramática (*En* 10:4-5). En otra visión, Enoc vio "una profunda sima de la tierra con columnas descendentes de fuego celeste de infinita altura y profundidad", debajo de "un lugar sobre el que no había firmamento, ni bajo

⁶²¹ Una Vasconcellos (1999:82) lo llama "el Dragón de muchos nombres". Aune (1998b:1082) señala que, en los papiros mágicos, era importante que la adjutación incluyera todos los nombres conocidos del espíritu maligno; una encantación aramea reza "amarrados y sellados son los demonios, el diablo, el Satán, la maldición y los filitils malignos". Osborne (2002:700) lo compara con la lectura formal de una sentencia legal, que debe incluir todos los nombres del condenado.

⁶²² El verbo *edēō* significa "atar" o "amarrar". En vista de que el ángel trata una gran cadena, aquí puede traducirse por "encadenó". En griego, el verbo "encadenar" se expresa mediante la frase "atar con cadena". Aune (1998b:1082) afirma que la combinación de "dominar" (*epautō*) y "atar" era común para indicar el arresto de un criminal (Mt 6:17). El verbo *edēō* puede significar "encarcelar" (Mt 15:7), pero también "obligar" o "prohibir" (Louw II:57). Según Mateo 12:29, un ladrón tiene que atar al hombre fuerte antes de entrar en su casa a robar.

⁶²³ En la mitología de Ras Shamra (Canaán), la diosa Anat le pone bozal a Tannin y lo encadena en las alturas (Delcor 1977:140, citando a Albright BASOR 84/1941, 14-17).

⁶²⁴ Puede ser significativo, también, que en muchos de estos textos apocalípticos este encadenamiento ocurre antes del juicio final, a veces por mucho tiempo.

⁶²⁵ Algunos pasajes bíblicos describen el mundo de los muertos como una prisión (Sal 18:4-5; Ilc.3, Is 24:22; 1P 3:18-19; 2P 2:4; Jud 6). Según Juan 12:31, "el príncipe de este mundo va a ser expulsado", pero no dice adónde.

el fundamento de tierra, ni agua, ni aves [...]” (18:11-12; ¡en el infierno hay aves!). Este abismo “sirve de cárcel a los astros y potencias del cielo” (18:14). En otro escrito, Dios despojó a los ángeles desobedientes del cielo⁶⁰⁷ su poder y ordenó “atarlos en los abismos de la tierra, donde están presos y abandonados” (*Jub* 5:6).

Esta es la segunda caída de Satanás en el Apocalipsis. En 12:9, después de la ascensión del Mesías y la gran derrota del dragón por el arcángel Miguel, Satanás perdió su lugar en el cielo y cayó a la tierra. Para Juan, eso explicaba la furia y la desesperación de su persecución de los fieles (12:12, 17). Ahora es arrojado de la tierra al abismo (20:3). Al término de su prisión preventiva, será lanzado al lago de fuego y azufre (20:10). Foukes describe esta secuencia como “la carrera descendente del dragón” (1989:210; cf. Osborne 2002:70). Esta secuencia es medular a la lógica narrativa de todo el drama del dragón. Interpretar el reino mesiánico como la historia de la iglesia trastocaría toda la lógica narrativa del relato que viene desde el capítulo 12.⁶⁰⁷

Como si no fueran suficientes todas las medidas ya tomadas, el ángel completa la dominación del dragón poniendo llave (*ekleisen*) y sello (*esfraz*) a la puerta del abismo. Con la cadena que traía logra atarlo, y con la llave lo encierra en el abismo. Son simbolismos mucho menos frecuentes en la literatura judía. La Oración de Manasés, hablando del acto de la creación divina, afirma: “[H]as encadenado el mar con tu imperiosa palabra, [...] has cerrado y sellado el abismo con tu temible y glorioso nombre”. Aune (1998b:1083) cita una encantación mágica en arameo que rezaba “Ahora estás derrotado, estás atado, estás atado y sellado”. En el mismo sentido, el “Cántico del sabio” de Qumrán afirma: “Tú, Dios mío, los has sellado a todos [los cielos y abismos] por siempre, sin que nadie los abra” (4Q511 30.3). Pilato, para complacer a los fariseos, hizo sellar la piedra de la tumba de Jesús para que Jesús no saliera ni los discípulos se metieran (Mt 27:66; cf. Dn 6:17, Jos. *Jub* 10:258). Aunque el sello era mayormente simbólico, y fácil de romper, representaba toda la autoridad de su portador y aseguraba que el preso no se escapara sin ser descubierto.

En esta nueva etapa de su narración, es obvio que Juan quiere señalar, con todos los recursos literarios a su disposición, la total incapacidad del dragón durante estos mil años. Está paralizado; no puede hacer el más mínimo daño

⁶⁰⁷ Ninguna de estas caídas satánicas corresponde a la otra que menciona Jesús en Lucas 10:18, cuando los setenta y dos volvieron de su misión e informaron acerca de los milagros que habían experimentado. En la lógica narrativa de Apocalipsis 12:9, la caída del dragón ocurre después de la ascensión del Mesías y no podría ser anterior, mientras que la caída de Lucas 10:18 se ubica durante el ministerio de Jesús. De todos modos, es precario coordinar el lenguaje apocalíptico del Apocalipsis con el lenguaje teológico-simbólico de Jesús en el Evangelio.

Ha sido dominado y arrestado, encadenado, arrojado al infierno, cuya puerta fue acerrojada y sellada. Como señala Beasley-Murray (1974:285), Juan no podría haber expresado más enfáticamente la total impotencia del dragón durante este período.

El propósito de todas estas medidas, y su efecto decisivo, es “que [el diablo] no engañara más a las naciones” (20:3).⁶⁰⁸ El diablo es mentiroso por naturaleza (Jn 8:44). Desde el Edén, el engaño ha sido su arma de preferencia y el método definitivo de todos sus ataques contra la humanidad (Osborne 2002:702). El Apocalipsis atribuye dos funciones al dragón: la de acusar y la de engañar. Cuando cayó del cielo, perdió su posibilidad de acusar, pero intensificó su actividad de engañar (12:9-12). Uno de sus propósitos, al esblatrar las dos bestias y la ramera, era el de engañar al mundo por medio de ellas.⁶⁰⁹ Como lleva el engaño hasta en su ADN, aun después de los mil años saldrá de nuevo a engañar a las naciones (20:8). Él hace todo por medio del engaño, y sin poder engañar, queda totalmente neutralizado.⁶¹⁰

El texto añade que esta inhabilitación del dragón durará mil años.⁶¹¹ Visto desde la narrativa del dragón, este período comienza con su captura y termina con su exarcelación (20:3, 7). Entre los muchos cálculos de la duración del reino mesiánico, Juan escoge uno relativamente largo y simbólicamente muy significativo. Juan siempre enfatiza el “poco tiempo” de la acción de Satanás (12:14; 17:10 20:3; 42 meses 11:2,3; 12:6; 13:5; cf. 2:10). En cambio, repite seis veces que el reino mesiánico, en esta tierra y antes del final de este mundo, durará mil años (20:2,3,4,5,6,7). Y eso no es más que preludio. En la nueva creación los fieles “reinarán por los siglos de los siglos” (22:5).

De todos los autores apocalípticos, Juan de Patmos es el que más incorporó este concepto del reino mesiánico a una visión teológica de la historia (cf. 5:1-12; 6:1-8; 11:1-5-19).⁶¹² Por eso, es posible que Juan haya escogido la

⁶⁰⁸ Sobre el engaño del dragón y sus aliados, ver Stam III:71-73; 237-245; 251-253; 436-442.

⁶⁰⁹ En el capítulo 12, el dragón ataca directamente al niño y a la mujer, pero fracasa en todo, y desde entonces, son las bestias las que hacen la guerra contra los santos (cf. 11:7). El falso profeta, agente del dragón, engaña con sus milagros mentirosos (13:14; 18:23; 19:20; cf. Mt 24:4, Mr 13:22, 2Ti 3:13; 1Jn 4:6).

⁶¹⁰ El esfuerzo de algunos amilenaristas de limitar la restricción del poder del dragón sólo al poder engañar, dejándole otras posibilidades de actividades en la tierra durante los mil años, interpretados como la historia de la iglesia, contradice el sentido natural del texto y estropea la lógica narrativa del bloque textual. Si la restricción fuera sólo parcial, ¿por qué describiría Juan con tanto detalle el encarcamiento del dragón? Al no poder engañar, el dragón no puede hacer nada.

⁶¹¹ Sobre los muchos cálculos de la duración del reino mesiánico, ver “Trasfondo apocalíptico y robótico”, en el inciso anterior a esta exégesis, y Stam 2005a:297-299.

⁶¹² Para Píckza (1999:233), la enseñanza del reino mesiánico muestra que, para Juan, esta misma vida nuestra es buena y nos llena de resistencia creativa dentro de la historia. Píckza afirma



100

narrativa
mesianic
de nuest
tura de

La tr
el tiempo
(la gran
(Ap 12:1
que marc
inistigad
más viol
organiza
de que p
todos ell
; Es un
adulto co
los nivel
a las best

b. Breve descripción del reino mesiánico (20:7-10)

Este c
pero sólo
con tanto
muy escu
les ha da
reino mes
(20:4,6).
Gramatic
junto de l
Preocupad
1974:292

Adem
el análisis
la esperan

⁶³⁶ Lima Vaso
narrada er

⁽⁶⁷⁾ Para Aren
Victoria de

matos en 17-13 y 17-19). Esa victoria se realiza en nuestra tierra y nuestra historia, dentro de nuestro tiempo y nuestro espacio, antes de la fuga de cielo y tierra (20-11). El inicio (20-1-3) y el final (20-7-10) del pasaje describen el lado negativo de este triunfo final y estos versículos centrales, el lado positivo (20-4-6). Ya hemos visto que, desde la perspectiva narrativa, el lado cuantitativo con el relato ubicar este episodio final antes del regreso de Cristo, durante la larga historia de la Iglesia (que, en el drama, corresponde más bien al tiempo de las agresiones del dragón contra la comunidad de fe). De la misma manera, la descripción del reino mesiánico en 20-4-6 tiene que ubicarse entre la aradura del dragón (2-3) y su última intención (7-10). Sólo así tiene sentido la narrativa.

El pasaje comienza con un eco de Daniel 7:9: **Entonces vi tronos donde se sentaron los que recibieron autoridad para juzgar** (20-4). Según la visión de Daniel 7, los cuatro bestias del mar son derrotadas cuando se levantan tronos en el cielo y el Anciano de Dias se sienta a juzgar a las naciones. En eso, viene entre las nubes "un hijo de hombre" ("alguien con aspecto humano", NVI) y el Anciano le concede gloria y soberanía universal (7:13-14), por lo que los santos del Altísimo reciben el reino para siempre (7:18). En Daniel, más que una escena de juicio, es el traspaso del poder de manos de las bestias, ya derrotadas, a manos del pueblo de Dios.⁶³⁸ Se trata de la acción de Dios contra los opresores, para vindicar al pueblo suyo y transferirle la soberanía.

Este pasaje es uno de los más problemáticos, gramaticalmente hablando, de todo el libro. El texto deja sin definir el sujeto de varios verbos cruciales; por ejemplo, "se sentaron", "les fue dado juicio", "volvieron a vivir" y "reinaron". Una traducción muy literal de 20-4-5, en forma diagramada, puede ilustrar los problemas de este pasaje y también orientarnos mejor en su interpretación:

Y vi tronos
y se sentaron en ellos [¿quiénes?]
y juicio les fue dado [¿a quiénes?].
Y [verbo?] las almas [acusativo] de los decapitados
por el testimonio de Jesús
y por la palabra de Dios.

⁶³⁸ Parece que los tronos que vio Juan están en la tierra, adonde había bajado el ángel para apreciar al dragón (Osborne 2002:705; Ford 1975:349; cf. 12:12). Igual que en Daniel 7, se trata en efecto de una transferencia de autoridad y dominio terrestres, después de la derrota de las bestias. Esto lo confirma el énfasis del pasaje sobre la resurrección de los muertos (Aune 1998b:1084).

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

Y los [¿quiénes?] ¿por qué nominativo?] que no habían adorado⁶³⁹
a la bestia
y no aceptaron su marca
y en la frente
y en la mano
volvieron a vivir [¿quiénes?]
y reinaron con Cristo [¿quiénes?]
mil años.
Los demás de los muertos (¿?) no volvieron a vivir
hasta terminarse los mil años.
Esa [es] la resurrección la primera [...]
Dichosos y santos los que tienen [plcp. pres.] parte
en la resurrección la primera.
sobre ellos la segunda muerte no tiene autoridad.
pero serán sacerdotes
de Dios
y de Cristo
y reinarán
con él
mil años.⁶⁴⁰

Puesto que el texto no indica quiénes "se sentaron", las interpretaciones han sido muy variadas y no queda más que decidirlo por los argumentos que mejor le parezcan al intérprete. La mayoría afirma que son los mártires que ocupan estos tronos, pero podrían ser ángeles o los 24 ancianos (4:4), que juzgan a favor de los mártires y los vindican. Se debate también si 20:4 se refiere a un solo grupo (los mártires) o a dos grupos (mártires y demás fieles), o si podrían ser todos los fieles que también tendrán parte en la primera resurrección. Es de suponer que los que "se sentaron" son los mismos que recibieron facultad de juzgar e igualmente han sido resucitados para reinar con Cristo, pero no necesariamente.⁶⁴¹

⁶³⁹ La NVI, con la traducción "no habían adorado", asume que "los decapitados" son el sujeto activo de dicho verbo, lo que es posible pero no necesario. El sujeto puede ser el círculo más amplio de todos los fieles.

⁶⁴⁰ Además de los sujetos gramaticales no definidos, la falta de algunos verbos complica la interpretación. Desde la frase "se les dio juicio" hasta "volvieron a vivir", en el griego no aparece ningún verbo.

⁶⁴¹ Es posible que sólo los mártires se sienten en los tronos de juicio, pero que todos los fieles resuciten y reinen. En ese caso, dentro de la sintaxis tan irregular del versículo, "los que no habían adorado a la bestia" (nominativo plural) podría ser el sujeto de los verbos *crécen* (volvieron a vivir) y *ebasileúsan* (reinaron), y entonces el *kar* coordina la mención de los dos grupos. Entonces el texto ofrece una esperanza para todos los fieles (resucitarán y reinarán) y una esperanza especial para los decapitados (juzgarán).

Sigue ahora un nuevo aspecto de esta visión: Vi también las almas de los que habían sido decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios. No habían adorado a la bestia ni a su imagen, ni se habían dejado poner su marca en la frente y en la mano (20:4).⁶⁴⁵ Aun los mártires.⁶⁴⁶ El verbo *pelēkizō* (decapitar) deriva del sustantivo *pelēkus* (hacha de dos filos, IR 6:7; Sal 74:6; Jer 22:7 LXX). Es obvio que no todos los mártires cristianos fueron decapitados con hacha. El Imperio romano utilizaba varios métodos de ejecución, según la víctima y las circunstancias. El sistema legal romano planteaba dos formas de pena de muerte: el *summun supplicium* (quemar vivo, crucificar, entregar a fieras) y el *capite puniri* (decapitar, por espada o por hacha; Aune 1998b:1086). Los gobernadores provinciales podían ejecutar sólo por espada, no por hacha, jabalina, garrote

llevados ante tribunales, sin ser muertos) y a todos los vencedores, como Juan lo entendía. Apocalipsis 13.15 implica que todo cristiano fiel estaba bajo sentencia de muerte por la bestia, aunque no todos murieron.

Finalmente, esta mención del culto a la bestia vincula este episodio muy estrechamente con todo el drama del dragón; ver especialmente el capítulo 13 (Slam III 2009: 134-283).

mártires; 11:18 profetas como subgrupo de santos y temerosos; cf. 18:24; Foulkes 1989:215; Richard 1994:183-184; cf. Ford 1975:349).⁶⁵¹

Como acabamos de ver, las promesas bíblicas de funciones judiciales y gubernamentales siempre se extienden a todos los fieles y no sólo a los mártires u otro grupo selecto (Ladd 1978:234). Es importante recordar que, en el Apocalipsis, la palabra *mártires* significa "testigo" (1:5,9), y "mártir" sólo cuando el contexto lo requiere, como obviamente con los "decapitados" de la frase anterior.⁶⁵² Pero no es típico de Juan distinguir entre mártires y otros que han sido radicalmente fieles sin sufrir martirio (Foulkes 1989:215). Para Juan, el martirio (en sentido bíblico) caracterizaba a toda la iglesia; toda la comunidad de fieles estaba incluida en esa perspectiva (Comblin 1969:244; Keener 2002:467). A la luz de toda la narración del dragón y los fieles, y del propósito pastoral de Juan de disipar temores e infundir esperanza y valentía, es más probable que no discriminara contra los que no murieron violentamente.⁶⁵³

Ahora llegamos a las dos palabras más importantes, y más controversiales, de este capítulo: **Volvieron a vivir y reinaron con Cristo mil años** (20:4, *ἐγέναν καὶ ἐβασίλευσαν*).⁶⁵⁴ Aquí, acercándonos al final del milenario conflicto entre la antigua serpiente y el Cordero inmolado, con estos dos verbos Juan proclama la victoria definitiva de la vida en Cristo. Aunque el relato dice poco sobre este reino mesiánico y no revela mucho acerca de sus detalles, estas dos palabras realmente lo dicen todo. ¿Cuál es el futuro de los que siguen al Cordero? ¡Vivirán y reinarán! Los que mató la bestia resucitarán a novedad de vida. Los que fueron juzgados y sentenciados por los tribunales de Roma juzgarán a todas las naciones. Los que vivían bajo la cruel bota imperial ahora serán libres y reinarán con Cristo. La inversión no podría ser más completa.⁶⁵⁵

⁶⁵¹ De forma parecida, con "decapitados" Juan se refiere al grupo más amplio de todos los mártires.

⁶⁵² Ya en el siglo dos, la iglesia comenzó a distinguir entre mártires, confesores y fieles en general.

⁶⁵³ Florentza afirma que, en el Apocalipsis, no hay ningún premio especial para los mártires, pues todos los que resisten al culto imperial participarán en el reino y el sacerdocio mesiánicos (1985:132).

⁶⁵⁴ Más adelante, en la exposición de la primera resurrección (20:5), expondremos otra razón (quizá la más convincente) para incluir aquí a todos los fieles, y no solamente a los mártires.

⁶⁵⁵ Es interesante que 2 Timoteo 2:11-12 también combina resucitar con Cristo y reinan con él.

⁶⁵⁶ En el capítulo 13, Juan afirma que el diablo estableció el Imperio romano (13:2), el cual perseguía a los fieles (13:7,14-18). Ahora esa bestia ha sido condenada para siempre (19:20) y su creador e instigador, el dragón, está preso (20:1-3), pero los que habían sido víctimas de ese viejo desgobierno ahora gobiernan en un reino totalmente distinto, el del Cordero que venció por su amor y sacrificio (5:5-10).

El verbo *ἐγέναν* (indicativo aoristo activo de *záw*, "vivir") se usa en el Apocalipsis sólo para la resurrección como un volver a vivir después de haber muerto, tanto de Jesús (2:8; cf. 1:18; Ro 14:9) como de la bestia de 13:3-14).⁶⁵⁷ El verbo tiene sentido ingresivo: "comenzaron a vivir de nuevo; volvieron a vivir". Mounce (1998:366) señala que este verbo era muy apropiado para expresar la idea de una resurrección física, ya que el griego no tiene otro término más preciso para el tema.⁶⁵⁸ Este verbo no cuadra bien con la idea de la inmortalidad del alma creyente en la presencia de Cristo, pero sí con la resurrección de los fieles.⁶⁵⁹ Enseguida, en 20:5, esto se va a definir como "la primera resurrección" (*anastasis*), lo que confirma esta interpretación de la frase (cf. Aune 1998b:1089; Ladd 1978:236; Richard 1994:182,184).⁶⁶⁰

Aquí surge de nuevo la pregunta: ¿son todos los fieles los que resucitan y reinan, o sólo los mártires? No hay evidencias exegéticas contundentes, pero hemos sugerido que, al inicio de este versículo, el texto se refiere a dos grupos: uno, más estrecho, que son los mártires, y otro más amplio, constituido por todos los fieles vencedores. Para Juan, esto no incluía a los nicolaítas, que eran cobardes y falsos (21:8), sino sólo a los realmente fieles. En cambio, ningún pasaje del NT anuncia una resurrección separada y adelantada sólo de los mártires. Aún más, si la primera resurrección incluye sólo los mártires, entonces los demás fieles estarían entre "los otros muertos" y estarían bajo el poder de la segunda muerte (20:5-6).⁶⁶¹

Algunos textos del NT mencionan una primera resurrección, sólo de los fieles (Lc 14:14; Jn 5:28-29; 1Ts 4:15-27; 1Co 15:51-52; Coenon IV:91).

⁶⁵⁷ En el caso de la bestia, no puede significar existencia continuada del alma, ni vida con Dios; sólo una milagrosa resurrección física podría incitar tal adoración a la bestia. La misma correlación entre estar muerto y volver a vivir, con el verbo *záw*, aparece en muchos textos: JR 17:25; Is 26:19; Ez 37:1-14; Dn 12:2; Mt 9:18; Mr 16:11; Lc 24:5,23; Hch 1:3,25;19; cf. Jn 11:24-25.

⁶⁵⁸ El verbo *anistēmi* significa "levantar, suscitar, surgir" (cf. el sustantivo *anastasis*) y *eggrō* significa también "levantar, despertar, sacar". Se emplean también en referencia a la resurrección.

⁶⁵⁹ En el pasaje paralelo de 6:9, la palabra "alma" describe esa vida incorporada con Cristo, en el estado intermedio previo a la resurrección.

⁶⁶⁰ Mollenhauer (1978:248) consideraba "una cosa segura" que aquí Juan contempla realmente la resurrección, pero la limita a los mártires. Ladd (1993:678-679) observa que cada fase del reino es precedida por una resurrección: la de los creyentes, antes del reino mesiánico (20:4-5) y la de los demás, previa a la nueva creación (20:13).

⁶⁶¹ Varios autores sugieren que la idea de dos resurrecciones resulta de la combinación de dos tradiciones judías: la más antigua hablaba de la resurrección de sólo los fieles (aquí, la primera resurrección) y la otra, más reciente, de una resurrección general de los muertos (Lluna Vasconcellos 1999:84, citando a Philipp Vielhauer, Historia de la literatura cristiana primitiva pág. 522).

Estos mismos pasajes sugieren con bastante claridad que esa primera resurrección, al venir Cristo en gloria, será para todos los fieles y no sólo algunos. En 1 Tesalonicenses 4:15-17, Pablo afirma que la promesa de la venida de Cristo significa una esperanza especial para "los que estemos vivos y hayamos quedado hasta la venida del Señor". Si la primera resurrección fuera sólo de mártires, ya muertos, esa esperanza especial de estar vivo al venir Cristo no tendría sentido (Osborne 2002:706; Ladd 1978:235; Mounce 1998:365-366). Algunos de estos pasajes sugieren que todos los muertos en Cristo resucitarán en su venida y los vivientes serán transformados (Fil 3:20-21).

Aparentemente, en este capítulo final del drama del dragón, Juan no se preocupó mucho por la secuencia lógica de sus argumentos. Es evidente que la resurrección de los fieles debía ser anterior a su ocupación de los tronos, mencionada al inicio de este versículo. De igual manera, es probable que esta resurrección deba entenderse como sincronizada con la venida de Cristo (19:11; 1Ts 4:15-16), previa al Armagedón, aunque Juan la introduzca después. La secuencia en estos detalles no es cronológica sino temática. En el capítulo 19, Juan quiso narrar la derrota de las bestias y en el 20, la del dragón (20:1-3, 7-10), con el reino mesiánico intercalado en ese segundo relato (20:4-6). Aún más notoriamente, en 20:11 huyen el cielo y la tierra, pero después, en 20:13, están presentes el mar y la tierra (Hades como tumba). Estas incongruencias no deben constituir un problema, excepto para las interpretaciones excesivamente literales.⁶⁶²

La segunda función que Juan asigna a los fieles, ya resucitados, es la de reinar con Cristo por mil años.⁶⁶³ ¿Cómo quisieramos conocer más detalles sobre este reinado? Lo único que el pasaje agrega a esta frase viene en 20:6 ("serán sacerdotes de Dios y de Cristo") y Juan afirma por segunda vez que "reinarán con él mil años". En todo momento, el reinar y el juzgar conformaron el núcleo vital de la esperanza mesiánica, partiendo del Rey David como prototipo.⁶⁶⁴ El profeta Natán prometió a David un reino eterno (2S

⁶⁶² Aune, citando a Allo (1921:215), clasifica esta inversión del orden lógico como "hysteron-proteron", una característica del estilo del libro (3:3, 17; 5:5; 6:4, 10; 4:9; 20:4-5; 22:14). Señala también que Juan tiende a explicar dónde se encuentra una persona, antes de describirla a ella y a sus acciones (4:2, 4; 14:14; 20:11; Aune 1998b:108-4, 1102; Osborne 2002:722).

⁶⁶³ Tema aparte son las innumerables referencias al reinado eterno de Dios, del cual el reino mesiánico es anticipo. Sobre el reinar de Dios, véanse Ex 15:18; Sal 22:28; 45:6-7; Sal 47:2-10; 93:1-2; 96:10; 97:1; 103:19; 145:13; 146:10; Is 24:23; 52:7; Ap 15:3-4; 19:6. En estos textos, el reino inspira adoración (Salmo 47) y se caracteriza por liberación, justicia, esplendor, equidad y alegría. Sin duda, todo esto describe también el reino mesiánico. En conjunto, configuran una teología de la historia, la sociedad y la política. Aquí se encuentra el trasfondo para las muchas referencias al "reino de Dios" en el NT.

⁶⁶⁴ En el AT, aparecen también ciertos antecipos del gobierno mesiánico, como la promesa a Judá en Génesis 49:8-10, o más remotamente, en Génesis 3:15; 17:6, 16, 20.

7:12-16; cf. Is 9:6-7); otros pasajes lo declaran universal ("hasta los confines de la tierra", Mi 5:4; cf. Sal 2:8-12; 18:43-47; 110:5-6). Por eso, muchos de la tierra anuncian un perfecto gobierno mesiánico sobre Israel mismo (Is 9:7; Jer 23:5-6; 33:15; Mi 5:2), y otros describen un gobierno sobre todas las naciones del mundo (Is 11:10).⁶⁶⁵ El Apocalipsis alude varias veces a este reinado mesiánico (11:15; 12:10; cf. 15:4; 19:15).⁶⁶⁶

El libro de Apocalipsis afirma con énfasis la participación de los fieles en este gobierno escatológico.⁶⁶⁷ La promesa para los vencedores de Titirra anuncia que Cristo compartirá con ellos la autoridad sobre las naciones, que le corresponde a él como Mesías (2:26-27; cf. Sal 2:9). Aún más sorprendentemente, según 3:21, Cristo promete a los vencedores de Laodicea que los hará sentarse con él en su trono, así como él venció y se sentó con su Padre en el trono de él.⁶⁶⁸ Es explícita la declaración de 5:10: "De ellos hice un reino [...] y reinarán sobre la tierra" (cf. 1:6); si entendemos que "tierra" aquí se refiere a esta vieja creación y no a la nueva, este anuncio corresponde con toda probabilidad al reino mesiánico de Cristo. Esto se destaca por el contraste entre 20:4, 6 ("reinarán con él mil años") y 22:5 ("reinarán por los siglos de los siglos").⁶⁶⁹

Aunque esta descripción es tan parca, es muy probable que con esta brevísima referencia, Juan presuponga los aspectos principales de la tradición judía en cuanto al reino mesiánico temporal.⁶⁷⁰ Moyer (DiccCerteza 881) ofrece la siguiente descripción de las amplias dimensiones del reino mesiánico, sólo de los salmos:

Este rey [...] establece el gobierno mundial (2:8-12; 18:43-45; 45:17; 72:8-11; 89:25; 110:5-6), con base en Sión (2:6) y marcado por una preocupación primordial por la moralidad (45:4, 6-7; 72:2-33, 7; 101:1-

⁶⁶⁵ Otro sentido de esta concepción, en 1 Corintios 15:25 ("es necesario que Cristo reine hasta poner a todos sus amigos debajo de sus pies"), como el señorío del Cristo ascendido desde la destra del Padre, obviamente no podría ser el climax narrativo del drama del dragón.

⁶⁶⁶ Es evidente que este reino se entiende como un gobierno justo, en el sentido socio-político de la palabra. Llama la atención que estos textos no hablen mucho del perdón de los pecados ni de ir al cielo, sino mayormente de una nueva sociedad.

⁶⁶⁷ Algunos otros pasajes que sugieren este papel de los fieles son Dn 7:18; Lc 12:32; 22:29; Mt 25:34.

⁶⁶⁸ Ver Slom I 1999a:122-123; 164-169.

⁶⁶⁹ Meyers y Orofino (2003:329) sugieren que "reinar con Cristo" significa reinar como reina el, para servir a la comunidad. En contraste, buscar el poder por el poder es reinar como el dragón y sus bestias.

⁶⁷⁰ Aune, "The Temporal and Eternal Kingdom" (El reino temporal y el reino eterno; 1998b:1104-1108); Schluter, "Messianism" (Tomo II 1979:488-546).

8)⁶¹ [...] Su reino es pacífico (72:7), próspero (72:16) y no se desvía en su reverencia para con Yahveh (72:5). [El Mesías] es el amigo de los pobres y el enemigo de los opresores (72:2-4, 12-14). Bajo su dominio prosperan los justos (72:7) [...] y es objeto de inagotable agradecimiento (72:15). [Un reino eucarístico, de gratitud]⁶²

Muchos pasajes de la literatura apocalíptica, algunos anteriores al Apocalipsis o contemporáneos con él, confirman esta visión de justicia, paz y gozo.⁶³ El énfasis en la fertilidad de la tierra y la abundancia material es especialmente impresionante (cf. Ez 47:1, 9-12):

La tierra dará frutos diez mil veces mayor. Cada vid tendrá mil ramas, y cada rama producirá mil racimos de uvas, y cada racimo producirá mil uvas, y cada uva dará un cor de vino [200 litros]. Y los hambrientos se gozarán y verán maravillas cada día. Vientos saldrán cada mañana de delante de mí a llevar la fragancia de frutos aromáticos, y nubes al final del día destilarán el rocío del cielo. Y en aquel tiempo los tesoros del mar caerán de nuevo del cielo, y comerán de él (2Bar 29:5-8, 100-120 d. C.; cf. 74:1; *IEn* 10:18-19; 11:1).⁶⁴

Otro escriba judeo-cristiano, *Oráculos Sibílicos*, presenta la misma utopía de abundancia e igualdad:

La tierra será de todos por igual, sin estar dividida por muros ni cercados, y producirá entonces frutos más abundantes por sí sola. Compartirán los recursos sin dividir la riqueza, pues allí no habrá ni pobres ni ricos, ni amos ni esclavos, ni grandes ni pequeños, ni reyes ni caudillos. En común y unidos vivirán todos. (*OrSib* 2.3.19-324)

⁶¹ Específicamente, los valores morales de estos textos son verdad, justicia, alegría, prosperidad, amor e integridad. Son valores profundamente humanos.

⁶² Moysen muestra características similares para otros títulos mesiánicos: el Siervo, el Vencedor ungido, el Renuevo, la simiente de la mujer, el Hijo del hombre y el Príncipe ungido (DiezCereza 883-886). Aunque algunos de estos pasajes se refieren al reino eterno de Dios y no al reino temporal del Mesías, las características señaladas se aplican también al reino mesiánico.

⁶³ Según *IEnoc* 10:11-14, después de que se amare a Azazel, habrá un período de paz perpetua: "La paz y la verdad serán compañeras por siempre, en todas las generaciones" (11:1).

⁶⁴ Cf. *2Bar* 73:1-6: "Cuando [el Ungido] se ha sentado en paz eterna en el trono de su reino, entonces gozo se revelará y el reposo aparecerá. Entonces salud descenderá con el rocío y la enfermedad desaparecerá, y el miedo y la tribulación y el llanto desaparecerán de entre las personas, y el gozo rodeará toda la tierra". Entonces no habrá más conflicto, venganza, sangre derramada, odio, etc.

[...] y todos disfrutarán de vida común y de la riqueza. La tierra será de [...] y todos disfrutarán de vida común y de la riqueza. La tierra será de todos por igual, sin estar dividida por muros ni cercados, producirá algún día frutos más abundantes. Y dará frutos de dulce vino, de blanca leche y de miel [...] cuando Dios haga cambiar los tiempos [...] y transforme el invierno en verano. (*OrSib* 8.208-215)⁶⁵

En su conjunto, estos pasajes bíblicos y apocalípticos nos dibujan un cuadro bastante completo, y muy inspirador, de la visión del reino mesiánico.

La descripción del reino mesiánico sigue con algunos comentarios sobre la resurrección, mencionada anteriormente: Esta es la primera resurrección; los demás muertos no volvieron a vivir hasta que se cumplieron los mil años. Dichosos y santos los que tienen parte en la primera resurrección. La segunda muerte no tiene poder sobre ellos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años (20:5-6).⁶⁶ Estos versículos aclaran con más precisión el significado del verbo *ezésan* (volvieron a vivir, 20:4), definiéndolo como "la primera resurrección", que Juan contrasta con la segunda muerte (cf. 20:14).⁶⁷ Para finalizar, añade una función más de los fieles resucitados: la de sacerdotes.

De nuevo, nuestro primer paso debe ser ubicar esta "primera resurrección" dentro de la narración del drama del dragón. El diablo, frustrado por el fracaso de sus ataques contra el niño y la mujer (Ap 12), ha establecido como su equipo de trabajo a la bestia (el Imperio romano) y al falso profeta (el culto al emperador). Para una nueva campaña contra los cristianos.⁶⁸ Hay mártires, cuyas almas están en la presencia del Señor (6:9), aunque reclaman a Dios con su "¿hasta cuándo?", por la venganza de su sangre. Más adelante, aparece otra aliada del dragón, la ramera (Ap 17:1-7). En el mismo capítulo en que aparece, es destruida (17:16-19:18), pero sigue una guerra entre el Cordero y las dos bestias (19:11-21; cf. 14:20; 16:12-16). En esa batalla, las

⁶⁵ Los *Oráculos Sibílicos* son muy difíciles de fechar, en parte por las muchas interpolaciones cristianas posteriores. Charlesworth (1981:185) propone mediados del siglo II como fecha para el segundo libro y el octavo, aunque estos pasajes se basaban en las tradiciones anteriores que ya hemos visto.

⁶⁶ Esta traducción (NVI), igual que BJ y otras, ha invertido el orden de las frases en el original griego, para dar un sentido más lógico. RVR y BP mantienen la secuencia original. Quizá la mejor solución es la de NBE, que pone la primera frase ("los demás muertos [...]") entre paréntesis, como un comentario intercalado en la temática de la primera resurrección. Es otro ejemplo del "hysteron-proteron" en este pasaje (ver nota 68).

⁶⁷ Sobre la resurrección, ver Ladd 1977; Hoekema 1990:269-284; Stam 2001:37-57; Cullmann 1972:135-149 233-268.

⁶⁸ Conviene repetir aquí lo que hemos afirmado desde el principio: la bestia significa, en primera instancia, el Imperio romano, sin excluir la posibilidad de otras bestias, hasta un imperio final de la maldad. Pero dentro de su contexto pastoral, Juan está pensando muy específicamente en el Imperio romano.

dos bestias son capturadas y lanzadas al lago de fuego (19:20) y el dragón, quien ahora queda solo, sin aliados, es lanzado al abismo por mil años.

Es en este momento del drama en que los fieles vuelven a vivir, en la primera resurrección. Antes, con la destrucción de la ramera, Dios vindicó en principio la sangre de los mártires (19:2, cf. 6:10). Ahora, en la teología del martirio, escrita para mártires en potencia, Dios completa su vindicación "cancelando" su muerte (por decirlo así) y cambiando la derrota en victoria.⁶⁵⁹ Dentro de esta trama, es muy difícil que esta "primera resurrección" fuera solo espiritual (los mártires ya estaban con Cristo, 6:9) o algún suceso durante el periodo de persecución (la lógica narrativa depende de la secuencia de los diferentes momentos del drama, desde el "¿hasta cuándo?" de los mártires). Ni la regeneración individual ni el reino de los santos en el cielo podrían ser el climax de este drama. Por eso, tanto el análisis narrativo como el contexto pastoral sugieren con mucha fuerza que esta "primera resurrección" tiene sentido físico, y es posterior a la venida del Jinetes divino y al Armagedón. Este climax tiene que haber llegado a sus primeros lectores como un mensaje poderoso de esperanza y desafío.

El sustantivo *anastasis* (resurrección) aparece 41 veces en el NT y, aparte de su uso simbólico en Lucas 2:34, siempre se refiere a la resurrección de los físicamente muertos. (El sustantivo compuesto, *exanastasis*, significa lo mismo; Fil 3:11.)⁶⁶⁰ El término figuró de manera importante en el debate de Jesús con los saduceos, que no creían en la resurrección de los muertos (Mt 12:18-27). De forma similar, la alusión de San Pablo, en el Areópago, a la resurrección de los muertos (Heh 17:31-32) escandalizó a los griegos, por ser este un concepto inconcebible para ellos. Era característico de los primeros cristianos y los rabinos agregar la frase "de los muertos" a la palabra "resurrección". En su larga exposición del concepto de resurrección en los rabinos, George Foot Moore concluye que "[l]a principal doctrina del Judaísmo es la resurrección, la revivificación de los muertos" (Tomo II 1971:379; cf. 2Mac 7:9-14; 22-29; 1En 46:6).⁶⁸¹

⁶⁵⁹ Si la muerte es la última "antítesis" de la vida personal y cósmica, la resurrección corporal y la nueva creación representan la superación de la antítesis.

⁶⁶⁰ Según Kremer (BalSch 1:261), el verbo *anistemi*, que corresponde al sustantivo *anastasis*, se emplea 73 veces en el sentido general de "levantar, suscitar, designar" y 35 veces como "levantar de entre los muertos". Del total de 108 usos del verbo, 73 aparecen en Lucas-Hechos, de los cuales 15 significan resurrección de los físicamente muertos. Es precisamente Lucas el evangelista que más insiste en la resurrección corporal de Cristo (24:15, 39-43; Heh 1:3, 22). El verbo aparece en Lucas 16:31, en el relato del rico y Lázaro, refiriendo a la resurrección de un muerto.

⁶⁸¹ En el sentido escatológico, resurrección es más que simple revivificación (como la de Lázaro) y más que la inmortalidad del alma (Culmann 1972:233-267); ni una ni otra de estas interpretaciones correspondería a su papel en el drama del dragón. Tanto filológica como

La frase "primera resurrección" aparece sólo en estos dos versículos, y ambas veces como *hē anastasis hē prôtē* (la resurrección la primera).⁶⁸² Aunque Juan no habla de una "segunda resurrección", hace una referencia implícita al tema, al mencionar a "los demás muertos" (20:5), que aparecen vivos ante el trono del juicio (20:12; Aune 1998b:1104).⁶⁸³ Quizá Juan no quiso comparar la "resurrección" de los injustos con la de los fieles, por no quiso comparar la "resurrección" de vida sino resurrección de muerte y condenación (Kremer 2002:467; cf. Jn 5:28-29). Esta primera resurrección es la única verdadera resurrección en todo el sentido del término; es la única que importa, así como la segunda muerte es la única muerte que importa (Michaels 1997:225; Arens y Maicos 2000:362). El contraste no es entre dos resurrecciones, sino entre la primera resurrección y la segunda muerte.

Juan de Patmos es el único autor bíblico que intercala un periodo de tiempo entre la resurrección de los justos y la de los injustos aunque, según Kremer, algunos pasajes hablan también "de una resurrección previa, 'primera', de los justos (Lc 14:14), de los muertos en Cristo (1Ts 4:16), probablemente también en 1Co 15:23-24 [...] con la máxima claridad en Ap 20:5-7" (Coenen IV:91). Aune (1998b:1090) cita también Juan 3:36, Romanos 6:5, 8:11, 2Macabeos 7:9, *Salmos de Salomón* 3:12 y textos de Didajé e Ignacio que enseñan una resurrección solamente de justos, aunque sugieren una sola resurrección general.⁶⁸⁴ El Apocalipsis combina la idea de una resurrección de fieles al inicio del reino mesiánico con la de una resurrección general (pero de impíos) después del milenio (Aune 1998b:1090).

Esta resurrección es la primera: no hay otra antes, en el drama del dragón, ni en todo el libro del Apocalipsis.⁶⁸⁵ Pero sí hay otra resurrección después (que Juan se resiste a comparar con la primera), en la que el mar y el Hades entregarán a sus muertos para estar vivos ante la presencia de Dios (20:12-13).

narrativa anterior, resurrección tiene que significar una nueva calidad de existencia personal, anticipada ya en el Cristo resucitado.

⁶⁸² Aunque el adjetivo *protēros* sería más natural para una comparación de sólo dos elementos, en griego helénico *protēros* podría ser equivalente de *protēros* (Danker 892; Aune 1998b:1090).

⁶⁸³ Esto podría relacionarse con el hecho de que, en el judaísmo, el concepto de dos muertes era frecuente, pero no el de dos resurrecciones (Farer 1964:206).

⁶⁸⁴ Juan 5:28-29 anuncia dos resurrecciones: una de vida y otra de muerte, y no requiere que sean simultáneas; lo único que hace el Apocalipsis, por razones narrativas, es insertar un largo periodo entre la una y la otra. Por otra parte, Juan 5:24-29 separa muy claramente el "ya" final de la escatología realizada (5:24-27) y el "todavía no" en que ocurre la doble resurrección presente era.

⁶⁸⁵ Si este texto no describe la resurrección de los fieles con la venida de Cristo (1Ts 4:16), entonces Juan no la menciona en todo su libro, cosa muy poco probable.

13). Danker (893) clasifica la frase "primera resurrección" bajo el primer sentido de *prōton*, como "primero en una secuencia [...] primero de la serie, antes, más temprano". El único sentido natural del adjetivo es temporal, para marcar la distancia entre la primera resurrección y la segunda muerte. Para intento de los dispensacionalistas de ver aquí sólo "una primera categoría. El resurrección (Carballosa 1997:406) o "un orden de resurrección" (Walwood 1966:299) sólo muestra su desesperación ante un texto que no cuadra con su sistema escatológico especulativo.⁶⁸⁶

Enseguida Juan declara dichosos y santos a los que participan en la primera resurrección, porque "la segunda muerte no tiene poder sobre ellos".⁶⁸⁷ La contraposición enfática de "primera resurrección" y "segunda muerte" confirma nuestra conclusión de que la primera resurrección incluye a todos los fieles, con mención especial de los mártires de la fe. Si los vencedores que no murieron violentamente pertenecieran a "los demás muertos" (20:5) excluidos de la primera resurrección, entonces todos ellos, incluso los que viven al venir Cristo, sin haber podido morir por el evangelio, estarían bajo el poder de la segunda muerte, que es el lago de fuego (20:14). Es muy poco probable que Juan estuviera pensando eso. La promesa a los vencedores de Esmirna, sin limitarse a los mártires, asegura que ellos "no sufrirán daño de la segunda muerte".⁶⁸⁸

Juan concluye la descripción del reino mesiánico con una nueva atribución de los fieles: "serán sacerdotes de Dios y de Cristo" (20:6).⁶⁸⁹ Esta afirmación, junto con otras parecidas del NT, se deriva de Éxodo 19:6, donde Yahvéh promete a Israel que, si obedecen su voluntad, "serán [...] un reino de sacerdotes y una nación santa".⁶⁹⁰ Parece haber ecos también de Isaías 61:6, en su descripción del año del favor de Yahvéh: "Pero a ustedes los

⁶⁸⁶ El arrebatamiento no aparece por ningún lado en el Apocalipsis. La venida de Cristo no ocurre sino hasta 19:11 y la resurrección de los creyentes sólo en 20:4-6. Pero según I Tesalonicenses 4:13-17, estos tres sucesos son simultáneos, y lo son necesariamente ("no precederemos"; "los muertos primero" y "luego nosotros"). Por eso, si los decapitados por la bestia son los sujetos privilegiados de la primera resurrección, tanto esta como la venida de Cristo no pueden haber ocurrido antes de la tribulación. Cf. 2Ts 2:1-3.

⁶⁸⁷ Sobre la segunda muerte, ver la exposición de 20:14.

⁶⁸⁸ La mención del libro de la vida en 20:15, y aquellos cuyos nombres no están en él, no significa que este juicio final incluya a los redimidos, que ya han sido resucitados.

⁶⁸⁹ Sobre el sacerdocio, ver Dieckertza 1179-1186; Coenen IV:130-136; BalzSch 1:1951-1955. Este es el único texto que habla de "sacerdotes [...] de Cristo".

⁶⁹⁰ Este nexo entre sacerdocio y realza se destaca en Apocalipsis 20. Es probable que el cambio abrupto a verbos futuros en 20:6-10 se derive de los tiempos verbales de Éxodo 19:3-6 e Isaías 61:6. El tiempo futuro en sí no significa que el suceso sea necesariamente futuro. Eso es más bien tema para el análisis de los referentes externos del texto. En cambio, el análisis narrativo sugiere que Juan entendía todo el capítulo 20 como futuro, a diferencia de momentos anteriores en el drama.

llamarán 'sacerdotes de Yahvéh'; les dirán 'ministros de nuestro Dios'".⁶⁹¹ Juan ha afirmado esta verdad explícitamente en Apocalipsis 1:6 y 5:10 (cf. 1P 2:5-9) e indirectamente en 11:19, donde queda abierto el templo y el arca del pacto se hace visible ante los ojos de todos los redimidos. Antes, entrar en el Lugar Santísimo y ver el arca del pacto era privilegio exclusivo de los santos sacerdotes.⁶⁹² En un sentido, somos sacerdotes desde que Jesucristo nos redimió, pero en sentido pleno, lo seremos en el reino futuro.

El sacerdocio judío estaba altamente estratificado y presentaba una exagerada brecha social y económica. Sobre el oficio de sumo sacerdote había constantes luchas de poder, y los sumos sacerdotes constituían una clase aparte muy privilegiada. Los simples sacerdotes, muy abajo en la escala, normalmente debían ejercer otros oficios para sostenerse. Tenían que ser de la estirpe de Sadoc, dentro de la tribu de Leví, aunque sobre eso también había rivalidades y pleitos.⁶⁹³ Los demás levitas, que no eran sadoquitas, no podían ser sacerdotes: eran "servidores del templo", en la música y otras funciones, sin acceso al altar. Con ese trasfondo, lo llamativo del sacerdocio del reino mesiánico es que todo el pueblo es sacerdotal, sin ninguna distinción: todos iguales bajo nuestro único Sumo Sacerdote, que es Cristo Jesús.⁶⁹⁴

Los sacerdotes gozaban del más grande de todos los privilegios, que es el de estar cerca de Dios (cf. 22:4). En vez de sufrir la segunda muerte, que consiste en estar ausente de Dios, como sacerdotes, ellos están en la presencia de Dios mismo, quien es vida. El mismo privilegio fue anticipado en la visión de la multitud innumerable de seres, que "están de pie delante del trono y del Cordero [...] y día y noche le sirven en su templo" (Ap 7:9,15). Se supone que no habrá altar ni sacrificios, pero la descripción de los fieles como "real sacerdocio" y "reinado de sacerdotes" sugiere una relación entre sacerdocio y gobierno mesiánico (cf. Zac 6:13). Beasley-Murray (1974:296) afirma que los fieles, como sacerdotes de Dios y de Cristo, "tienen un ministerio para realizar de parte de Cristo en el mundo". Como sacerdocio, "la iglesia seguirá siendo un instrumento de las bendiciones de Cristo para la humanidad en el siglo venidero".

⁶⁹¹ La última frase de 61:6 reza "Se alimentarán de las riquezas de las naciones, y se jactarán de los tesoros de ellas", que refleja el concepto de abundancia mesiánica.

⁶⁹² Bajo la exposición de 14:4, hemos sugerido que la descripción de los fieles como "virgenes" se refiere a los requisitos de abstinencia sexual para los sacerdotes, durante su tiempo de servicio en el templo, o de los soldados, durante la campaña militar.

⁶⁹³ Después del exilio, hasta Herodes, el sumo sacerdote, tenía que ser de la línea de Sadoc; los sacerdotes, de la de Aarón (grupo más amplio entre los levitas); y los demás levitas sólo eran servidores del templo. Por supuesto, sobre eso había mucha rivalidad.

⁶⁹⁴ En Quintán también, todos se consideraban sacerdotes, del linaje de Sadoc, precisamente por ser la comunidad escatológica (Coenen IV:131).

Ahora viene otra pregunta: ¿cuáles son los referentes externos de ese relato? Después de analizar todo el bloque textual como narración (Ap 12, 20), nos toca considerar la segunda gran pregunta: ¿se refiere este pasaje a un milenio futuro en esta tierra?⁶⁹⁵ Está claro que, dentro de la lógica narrativa de todo este relato, es esencial la secuencia temporal de los episodios, y que el reino mesiánico comienza después de la venida de Cristo y antes de la condena definitiva del dragón, figura clave desde el inicio de esta larga lucha. ¿Pero a cuál realidad, fuera del relato, se refiere todo este drama? ¿Tuvo Juan la intención de predecir un período futuro, que se realizaría sobre esta misma tierra dentro de nuestra propia historia? ¿O se limita la intención del autor a enseñarnos, por medio de esta extensa parábola, una verdad en cuanto a la lucha entre el bien y el mal, entre el dragón y el Cordero, con el triunfo definitivo del Cordero? En otras palabras, ¿era Juan un premileniarista?

Ante esta nueva pregunta, no parece haber razones estrictamente exegéticas sobre las cuales basar una respuesta. Hay serios problemas en afirmar que el relato se refiere a un capítulo futuro de la historia humana, pero también algunas razones para suponer un referente externo futuro para el milenio. Veamos.

Hay algunos problemas para una interpretación premileniarista, que deben tomarse en serio.⁶⁹⁶ Quizá el más importante es una aparente contradicción con 21:2: si los fieles resucitados ya vinieron con Cristo antes del Armagedón (19:11-14), y están ya en la tierra durante el milenio, ¿cómo entonces es posible que la esposa del Cordero vuelva a descender del cielo, en 21:2? Otro problema parecido ocurre con la multitud que sigue al dragón cuando es soltado. Si todos los impíos murieron en Armagedón (19:21), y ningún pecador entra en el milenio, ¿de dónde salió un ejército cuyo número

a "como el de las arenas del mar" (20:8) después de los mil años?⁶⁹⁷ Otra era "como el de las arenas del mar" (20:8) después de los mil años?⁶⁹⁷ Otra aparente anomalía es la coexistencia, en una misma sociedad, de multitudes de personas resucitadas y glorificadas, junto con otra multitud de seres humanos supuestamente no regenerados (los que seguirán al dragón, después), muchos menos resucitados.⁶⁹⁸ Además, si entran muchos seres humanos en el milenio, ¿morirán ellos como es normal, o vivirán mil años? ¿Y si ellos mueren, ¿nacerrán niños para mantener esa población? La verdad es que el concepto del milenio parece contener muchas contradicciones. Es extraño también que la descripción que hace Juan de este milenio contenga un poco de detalle, en contraste con la de la nueva creación (21:1-22:5).

Otro de los muchos problemas conceptuales del milenarismo, que jamás se le hubiera ocurrido a Juan, es la crisis ambiental que amenaza a nuestro mundo.⁶⁹⁹ ¿Estará nuestro planeta en condiciones adecuadas para un reino milenarista? Si Cristo viniera mañana, se encontraría con una tierra en vías de destrucción, y cada día de demora hace más inestable la condición ecológica. ¿Cómo resolverá Cristo esta situación, para establecer su reino sobre el planeta Tierra? Todos estos son problemas especulativos, pero exigen respuesta, y de alguna manera se imponen también sobre nuestra tarea de "dar la apología y la lógica de nuestra esperanza" (1P 3:15).

Por otra parte, el análisis narrativo al interior del drama del dragón inclina la balanza hacia la posibilidad de un referente externo también en este episodio. Toda esta historia de Satanás es más que una sencilla parábola abstracta, de sentido general, sin nombres y apellidos. A diferencia de muchos otros pasajes del Apocalipsis, el drama del dragón, desde su inicio hasta el Armagedón, siempre ha tenido referentes externos muy claros y explícitos para los personajes de su narración. Así ocurre con la mujer, el dragón y el niño del capítulo 12. La bestia es el Imperio romano, establecido sobre los siete montes de su ciudad capital (17:9). La ramera (Babilonia) es "aquella

⁶⁹⁵ El debate exegético entre las tres interpretaciones del milenio ha sido interminable, pero ha estado casi siempre desconectado del contexto narrativo del relato. La interpretación de los pasajes pertinentes ha estado determinada, prácticamente sin excepción, por presupuestos teológicos que adaptan los textos al esquema escatológico de cada autor. En cuanto a esos debates, que consideramos bastante estériles, creemos que: (1) ningún otro texto bíblico enseña el milenio como tal, aunque abundan evidencias de otras fuentes anteriores y contemporáneas con el Apocalipsis; (2) ningún otro texto bíblico refuta contundentemente la interpretación premileniarista; (3) hay textos bíblicos cuya mejor exégesis, a nuestro criterio, no favorece al amilenarismo, como también otros que refutan el dispensacionalismo; (4) hay otros esquemas. Pero todo esto es un debate infructuoso e inconcluso. Por eso nos parece mejor interpretar este pasaje por medio del análisis narrativo y después intentar el análisis de posibles referentes externos. El amilenarismo no cuadra bien con el análisis narrativo porque rompe la secuencia del relato.

⁶⁹⁶ Para un detallado argumento amileniarista, ver Hoekema 1990:252-268; cf. Beale 1999:972-1031.

⁶⁹⁷ Tratamos el primer problema al comentar 21:2; el otro ya lo comentamos bajo 19:21. Otro problema para la interpretación futurista, según algunos, es que Juan anticipaba el fin del mundo inmediatamente después de la caída de Roma, pero el mundo no terminó y los muertos no resucitaron. Analizamos este problema al final de la exposición del capítulo 19 (cf. Sloan III 2009:449-450), citando a Beasley-Murray (1978:966) y Ladd (1978:16).

⁶⁹⁸ Es de suponer que las personas "naturales", que según el premilenarismo convivirán con los fieles resucitados, siguen con la naturaleza pecaminosa de nuestra condición humana. La alianza del dragón significa que no puede engañar a las naciones, especialmente para fomentar guerras (cf. 20:8), pero podría ser que las tendencias pecaminosas de la misma humanidad siguieran presentes. En cierto sentido, eso daría más significado al reino mesiánico como un paradigma político de la posibilidad de un gobierno justo y participativo, dentro de circunstancias imperfectas.

⁶⁹⁹ Aunque es obvio que Juan no tenía conciencia de nuestra actual crisis ambiental, si afirma que Cristo juzgará a los que destruyen la tierra (ver la exposición de 11:18).

gran ciudad que está gobernando sobre los reyes de la tierra" (17:18). Los diez cuernos son reyes aliados del Imperio (17:12) y las muchas aguas son muchos pueblos (17:15). En 17:16, Juan anticipa la destrucción de Roma, la gran Babilonia: en 19:11-21, anuncia la derrota de la bestia misma, que hemos entendido como el Imperio romano; y ahora, en 20:1-10, el dragón representa, obviamente, a Satanás.⁷⁰⁰ En este relato, para todo ha habido un referente externo.

Está claro que la esperanza del reino mesiánico no es ni espiritual ni celestial, sino terrestre. Aunque nos sorprenda, la profecía bíblica dice poco sobre un futuro celestial, pero mucho sobre una esperanza a realizarse en esta tierra. Como afirma Beasley-Murray, "casi todas las descripciones del reino en el AT lo describen en términos de este mundo" (1974:287).⁷⁰¹ Por eso, también los Evangelios afirman que "los humildes [...] recibirán la tierra como herencia" (Mt 5:5) y, según el propio Apocalipsis, los redimidos "lucharán sobre la tierra" (Ap 5:10).⁷⁰² Como comenta Plkaza (1999:230), "[l]a creación de Dios no puede fracasar; la nueva Jerusalén no se eleva sobre ruinas sino, al contrario, sobre la plenitud de la historia". Precisamente así parece ser la visión del reino mesiánico penúltimo que describe Apocalipsis 20. Que el milenio se concibe sobre esta misma tierra queda confirmado por la mención de la fuga de cielos y tierra sólo después de los mil años (20:11).

De la narración es evidente que el reino mesiánico se concibe dentro del tiempo histórico, ya que tiene principio y fin temporales. Es posible que el relato del milenio se relacione con el concepto de la "semana cósmica", un milenio de historia para cada día de la creación (StrB III:826; Lajpale 1971:199; Rist 1957:520; Ford 1975:352), lo cual también ubicaría dicho período dentro de la historia del presente mundo, y como anterior al inicio del siglo venidero.⁷⁰³ Como climax del largo drama, que interpretaba teo-

⁷⁰⁰ Ver nuestra exégesis de los pasajes correspondientes, como también Stann III 2009:123-125; 163-166, y Tomo IV, fin del capítulo 19, Juan veía el Armagedón como futuro y escatológico, pero no como cronológicamente remoto. Como han demostrado Beasley-Murray y Ladd, esa "concentración temporal", como manera de "colapsar" el tiempo futuro, era típica de casi todos los profetas.

⁷⁰¹ Ver Stann Tomo I 1999a:219-221 (2006:236-238), "El Reino de Dios no procede de este mundo, pero sí viene a esta tierra". Además de las fuentes ahí citadas, ver Díez Macho [1353] ("Los profetas y salmistas no tienen más horizonte que la salvación en este mundo"), Juan 1986:122 ("La escatología del AT es una esperanza mundana"), Neuhäusler 1982:321 ("Juan espiritualiza muy poco el estado final del mundo. Su esperanza permanece fiel a la tierra"). Ladd 1993:45 ("En los Evangelios todo apunta al hecho que el Reino de Dios en el siglo venidero será vida en la tierra", cf. 1978:75).

⁷⁰² La frase anterior describe a los fieles como un reino y como sacerdotes, igual que Apocalipsis 20:6. Nada indica que estos textos se refieran a la nueva creación.

⁷⁰³ En cuanto a todo este tema, es importante tomar siempre en cuenta la relación entre el "ya" y el "todavía no". La caída o atadura de Satanás, por ejemplo, se describe en varios momentos

ligicamente el sufrimiento de los fieles, antes de anunciar una esperanza intra-histórica. Juan anuncia esta esperanza intra-histórica. Es obvio que esta era su intención, lo que explica aquí, a diferencia de en otros textos, la inclusión de este reino mesiánico.

Comparada con ese mensaje inconfundible, la cuestión de referentes externos del relato es relativamente secundaria. Como señalamos anteriormente, hay buenos argumentos para entender este relato, o sus detalles históricos, como literal y futuro, y buenas razones en contra. Aún más que el resto del Apocalipsis, esta historia del diablo, desde el capítulo 12, se caracteriza por un alto nivel de simbolismo (un dragón que come niños, un Mesías que apenas nacido asciende al cielo, una mujer a quien le salen alas), y muy especialmente, en el climax del relato (atar al diablo con una cadena y echarlo en un pozo, cerrar el abismo con un sello, fuego que cae del cielo y consume "por completo" a una enorme multitud de gente). Por otra parte, entendemos la venida de Cristo de 19:11 como real y futura, pero no sobre un caballo blanco ni con una espada literal en la boca (19:15). La realidad literal de la resurrección corpórea de Jesús, y la nuestra, milita contra una interpretación totalmente simbólica de estos relatos. En cuanto a referentes externos, será necesario respetar las diferencias de interpretación. Lo más importante es captar el mensaje pastoral a las iglesias y vivir también hoy en la esperanza del evangelio y la victoria del Cordero.

EL MILENIO SIGNIFICA ESPERANZA, ¡Y PARA ESTA TIERRA!

¡Atención! ¡Hay buenas nuevas para el planeta Tierra,
y para todas las naciones del mundo!
¡Proclamadlo en Buenos Aires y en Washington,
en Moscú y en Managua!
¡Anunciadlo en la Asamblea de las Naciones Unidas!
Ante tal noticia, ¿quién puede seguir siendo fatalista?
¿Quién puede no tener esperanza?

El anuncio del milenio es evangelio –buenas nuevas– de la forma más concreta y específica. Fue buena noticia para los primeros lectores, amenazados y hostigados por el Imperio y víctimas de la injusticia. Juan les asegura que la justicia de Dios prevalecerá en toda la tierra y lo que es más, que ellos, que han sido ultrajados, un día reinarán y juzgarán,

previos al milenio, en los Evangelios y en el mismo Apocalipsis (12:9). Esas declaraciones deben verse como el "ya" de una escatología realizada, sin que eso cancele el "todavía no" de otros textos.

no sólo en el cielo, "más allá", sino aquí, en la misma tierra donde han sufrido, en el "más acá" de la vida humana.

Este milenio apocalíptico de Juan constituye lo que en sociología se llama una "utopía": la visión de una realidad que no existe, pero que debe existir, puede existir y tiene que existir. Como visión de la meta final de la historia, nos inspira esperanza, confianza, gozo y compromiso con ella. Estamos llamados a vivir y actuar, hoy y ahora, conforme a esta visión del Reino de Dios. Es lo que expresa Eduardo Galeano (citando a Fernando Birri) en sus muy conocidas líneas:

Utopía [llámese "milenio"]

Ella estaba en el horizonte.

Me acerco dos pasos,

ella se aleja dos pasos.

Camino dos pasos

y el horizonte se corre diez pasos más.

Por mucho que yo camine

nunca la alcanzaré.

¿Para qué sirve la utopía?

Para eso sirve:

para caminar.

Ser cristiano significa soñar con Cristo el sueño de un nuevo mundo, y seguir soñando; caminar y seguir caminando sin cansarnos, orando sobre la marcha: "Venega tu Reino, sea hecha tu voluntad en América Latina como en el cielo". Sin utopía, muere la esperanza y termina la lucha. "Donde cesa esta esperanza", escribe Pikaza acerca del milenio (1999:233), "se pierde el evangelio".

Pikaza ofrece comentarios muy inspiradores sobre el milenio:

Juan es un creyente esperanzado. No toma la historia como simple paso, prueba y sufrimiento, que termina pronto y nos prepara para el otro mundo [...]. Perseguido por la Bestia, él sabe y dice que este mundo es bueno. Por eso, frente al breve tiempo de la Bestia, [Juan] ofrece la visión esperanzada del tiempo de Cristo y sus fieles. Esta experiencia de los mil años transforma la resistencia anterior (no dejarse vencer por la Bestia) en creatividad intensa. Así lo han entendido los mejores milenaristas de la historia cristiana, empeñados en crear un anticipo del reino de Dios sobre la tierra, sin Bestias y Prostituta, con el Dragón atado y el amor bien suelto.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

Karl Barth, en uno de sus primeros escritos, "El problema de la ética hoy",³⁴ hace declaraciones muy sorprendentes sobre el milenio:

Uno puede observar la situación [de la ética] también en su relación al objetivo ético. Consideren pues, el concepto remoto -pero sólo aparentemente remoto- del milenio. Para muchos de nuestros contemporáneos -y confieso que soy uno de ellos- este concepto toma la forma específica del ideal socialista. Se trata de la meta de la historia terrestre, sin desmedro de la esperanza de la meta en otro mundo. La pregunta ética [...] encierra en sí una pregunta algo distinta en cuanto al ideal, en cuanto a la meta que se ubica, y se puede realizar, no fuera del tiempo sino dentro de él, en cuanto al ordenamiento de la sociedad humana fundada en verdad y justicia, inteligencia y amor, paz y libertad [...] La ética no puede existir sin milenarismo [...].

La idea motivante en la expectativa milenarista no es el sueño hedonista del retorno de una edad de oro de felicidad universal, sino la visión de aquel conjunto de todos los ideales [...]. Según el capítulo 20 del Apocalipsis, el milenio no es de ninguna manera una isla de los bendecidos; el reino de los santos y mártires está construido sobre el abismo donde la vieja serpiente está encadenada. Es como tarea y no objeto de deseo, como meta y no como terminación de la lucha moral, que [...] la esperanza cristiana concibe la realidad aquí en la tierra. El clamor de la humanidad occidental es uno solo: ¡que la libertad en el amor y el amor en libertad sean el motivo puro y directo de la vida social, y una comunidad de justos su objetivo directo! ¡Que termine el paternalismo y la explotación y opresión de unos por otros! ¡Que las diferencias de clase, fronteras nacionales, guerra y sobre todo, violencia y fuerza irrestricta, desaparezcan! ¡Que una civilización del espíritu reemplace una civilización de las cosas, que valores humanos reemplacen los valores de la propiedad, que la fraternidad reemplace a la hostilidad [...]! (Word of God and Word of Man, 1957:157-160).

Esta esperanza, fundada en la resurrección del Señor y alimentada por la esperanza de su venida triunfante, nos inspira un estilo de vida que podríamos llamar apocalíptico y milenial:

³⁴ El capítulo fue presentado en una conferencia para pastores en Wiesbaden, en septiembre de 1922.

La fe no se arrastra, se 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 presagía males, disipa temores.
La fe no se arrinconaba, sale al campo de batalla.
La fe no siembra el derrotismo, anuncia victoria. (F. Almeida)

Pues entonces,

¡Convoquen una reunión extraordinaria de la Asamblea General de las Naciones Unidas!
¡Aviso! ¡Un gobierno justo y participativo es posible!
¡Posible, aun bajo las circunstancias imperfectas de nuestra vida humana!
¡Ese es el primer objetivo de Jesucristo en su regreso: atar al diablo y establecer un gobierno conforme a la voluntad de Dios!
¡Anuncio! ¡Cristo resucitó, Cristo viene, y Cristo reinará!
¡El reino del mundo vendrá a ser de nuestro Dios y de su Cristo!
¡Celebrémoslo!
¡Ahora es imposible no esperar,
imposible no luchar!

c. La intenciona final del dragón (20:7-10)

Ahora Juan retoma el tema central del pasaje: la suerte final de Satanás. Cuando se cumplan los mil años, Satanás será liberado de su prisión y saldrá para engañar a las naciones que están en los cuatro ángulos de la tierra [...] a fin de reunir las para la batalla (20:7-8).⁷⁰⁵ Aunque la literatura apocalíptica menciona a menudo un reino mesiánico, con Satanás atado, ningún otro relato corresponde a este en todos sus detalles (cf. Aune 1998b:704).⁷⁰⁶ Muchos textos, como Ezequiel 38-39, plantean una guerra

⁷⁰⁵ Llama la atención que esta especie de segunda oportunidad no se le ofreció a la bestia, quien al ser derrotada fue lanzada inmediatamente al lago de fuego y azufre. Esto corresponde sobre todo a razones de estructura narrativa.

⁷⁰⁶ Aune (1998b:1079) observa que, al esquema típico de *1 Enoc*, Juan le agrega la liberación temporal del dragón después del reino mesiánico y su nueva sublevación contra Dios. Una diferencia importante con Ezequiel 38-39 es que ahí, el llamado a los buitres aparece después de la rebelión de Gog, mientras que en Apocalipsis 19-20 ocurre mil años antes (19:17-18, Keener 2002:456). Todo este episodio puede verse como original de Juan, para los fines pastorales de su mensaje.

demoníaca después de alguna especie de reino mesiánico (Ez 38:8-12, 14, donde se menciona a un rey davidico), pero no con esta secuencia de guerra (Armagedón), bajo un rey, el diablo y reino mesiánico, desatadura del diablo y su derrota final en una segunda guerra. Es lógico preguntarse por qué aquí el dragón "habrá de ser soltado" (20:3 *dei*, "es necesario").⁷⁰⁷ De nuevo, la mejor respuesta viene del análisis narrativo y pastoral. El mensaje del relato es inconfundible: Satanás no podrá vencer! Es doblemente perdedor: en Armagedón, antes del milenio, y ahora, después del mismo (Mesters y Orofino 2003:328).⁷⁰⁸ Además, luego de las dos derrotas del dragón (20:1-3, 7-10), no sigue un tajo de poder, sino una doble victoria del Reino de Dios y de los fieles (20:4-6; 21:1-22:5). Tanto desde la perspectiva narrativa como la pastoral, no podría haber un mejor desenlace al tan prolongado drama del dragón. Sólo los ciegos o los necios (como los nicolaitas) querían unirse a esta causa dos veces perdida.⁷⁰⁹

Fiel a su carácter, apenas soltado, el dragón se dedica a su actividad habitual: engañar a las naciones y provocar una nueva guerra (20:8; cf. 12:9; 13:14; 19:20).⁷¹⁰ Han pasado mil años, pero la antigua serpiente, que fue mentirosa y homicida desde el principio (Jn 8:44-45), no ha aprendido nada ni ha cambiado un ápice.⁷¹¹ La mentira y la muerte siguen siendo sus consignas.⁷¹² El pasaje repite dos veces que es a las naciones que engaña Satanás (20:3, 8 *ta ethne*), precisamente para incitarlas a una guerra mundial.⁷¹³ Como siempre pasa en tales casos, ese engaño es tanto institucional

⁷⁰⁷ Richard (1994:181) señala que soltar a Satanás cumplía la voluntad de Dios. Según Beasley-Murray (1974:286), el desatamiento realizaba los designios de Dios, no menos que su atadura durante mil años. El anuncio de esto, en 20:3, agrega que Satanás será soltado "un tiempo como" (mik con jronon), en contraste con los mil años del reino mesiánico.

⁷⁰⁸ Para Michaels (1997:226), con esta segunda insurrección satánica, Juan quiso señalar que la actividad del dragón no terminaría con la caída del Imperio romano (las dos bestias), sin embargo, el resultado de su engaño siempre será el mismo: ¡su derrota aplastante!

⁷⁰⁹ Ladd (1978:234) afirma que la atadura del dragón no fue punitiva sino preventiva, para posibilitar el reino mesiánico mientras este duraba. Algunos (Ladd 1978:238-239; cf. Ro 3:19) destacan la teodicea como propósito tanto del reino milenar como de la intención final, para Osborne (2002:703), "el milenio es la evidencia judicial que condenará a los habitantes de la tierra y demostrará que su pecado eterno exige un castigo también eterno." Aune (1998b:1093) relaciona la excecación del dragón con tradiciones antiguas según las cuales los demonios liberados de la prisión son más peligrosos que antes (cf. Lc 11:24-26).

⁷¹⁰ Osborne (2002:711) observa que, en el Apocalipsis, el diablo no suele imponerse por la fuerza sino por el engaño.

⁷¹¹ Sobre el diablo como mentiroso, ver Stam III 2009:71-73, 235-245, 251-252.

⁷¹² En esto Juan se aparta de su fuente en Ezequiel 38-39, donde el ataque contra el pueblo de Dios es iniciativa de Gog mismo y no engaño de Satanás. Juan tiene un interés especial en la demonología del Imperio y de la guerra. Detrás de ambos, se mueve Satanás.

⁷¹³ La palabra *ethnos* (nación) aparece 22 veces en el Apocalipsis, un índice del énfasis político del libro.

(estructural; naciones y guerras) como individual (20:10; cf. 13:4; 19:20; cf. 12:9).⁷¹⁴ Llama la atención también que el dragón suele engañar a naciones y personas por medio de sus agentes históricos, la bestia y el falso profeta (13:14; 19:20; Imperio romano y culto al emperador) y la ramera (ciudad de Roma 17:18; 18:23; Stam III 2009:71; Kittel VI:248).⁷¹⁵ Es significativo que entre 12:17 y 20:2, Satanás no aparece como participante activo, sino que actúa por medio de las bestias y la ramera (Beckwith 1967:275), mientras que ahora que está solo de nuevo, vuelve a engañar para ir a la batalla con sus nuevos aliados, Gog y Magog.

Es realmente increíble que a estas alturas el dragón haya querido otra guerra, después de su rotunda derrota en la batalla anterior de Armagedón. Ni ese fracaso militar ni el contrastante éxito del Mesías en su reino milenarista de paz, disminuyeron en el dragón la insaciable sed de guerra y sangre. Con la posibilidad de perder esta nueva guerra. El desenlace de este drama, que una y otra vez manifestó la generosa paciencia de Dios hacia su máximo enemigo, termina manifestando la terqueidad incorregible de la maldad en el corazón de Satanás. Parece que el dragón no sólo engaña a las naciones, sino que se engaña también a sí mismo.

A este anuncio de guerra, Juan añade tres frases descriptivas sobre el ejército enemigo: ellos provienen de los cuatro ángulos de la tierra, su número será como el de las arenas del mar, y se los conoce como Gog y Magog (20:8). Estas frases expresan especialmente la universalidad de la tropa que ha movlizado la propaganda engañosa del dragón. La palabra *gónia* (esquina) aparece cuatro veces en el NT (Mt 6:5; Heh 26:26; Ap 7:1; 20:8). La frase no sugiere un mundo cuadrangular, sino que significa totalidad, universalidad (BalzSch 1:810; Mounce 1998:372; cf. Is 11:12; 24:16; Ez 7:2).⁷¹⁶ El número cuatro suele significar totalidad, especialmente

⁷¹⁴ Los sapos de la propaganda belicista del diablo salen a reunir a los reyes de la tierra para la batalla de Armagedón. Apocalipsis 17:1-19:10 destaca que es a los reyes y comerciantes que se refiere la ramera, según 18:23, sus hechicerías engañaron a las naciones. Es probable que en 20:10, el género neutro de *ethnos* se cambie a masculino plural (*aitous*) porque la frase anterior menciona las personas que consume el fuego (20:9). Durante el reino mesiánico, el dragón no puede engañar a las naciones y por eso tampoco habrá guerra.

⁷¹⁵ Pablo Richard (1994:181) entiende este "engañar" como una acción política. Toda guerra requiere una preparación política y militar, ideológica y propagandística, de provocación y movlización de reclutas. Algunos autores interpretan esta renovada acción del dragón como un proceso, que posiblemente comenzó aun dentro del milenio -aunque sin éxito- y que siguió después, hasta el ataque (*l'oukles* 1989:211). Según Bomsvren (1966:308), el dragón "trabajaba en ello hacia mucho tiempo, pues encuentra a todos enteramente dispuestos para servir a sus designios".

⁷¹⁶ En Ezequiel 7:2, "los cuatro extremos de la tierra" (RV/R) se refiere a Palestina, obviamente no cuadrangular. Muchos pasajes proféticos anuncian una agresión contra Israel por todos

con relación a la creación (BalzSch 1:811). Por eso, después de la séptuple alabación al Cordero por los millones de millones de ángeles, con siete atribuciones gloriosas (5:12), toda la creación atribuye a Dios y al Cordero "la alabanza y la honra, la gloria y el poder, por los siglos de los siglos" (5:13). alabanza y la honra, la gloria y el poder, por los siglos de los siglos" (5:13). Esas cuatro perfecciones, al nivel de la creación, no son menos completas que las siete del Cordero, al nivel del Creador divino. Aquí en 20:8, la frase que las siete del Cordero reclutó su ejército del mundo entero, hasta de sus últimos extremos. Todo el mundo incluído ha unido sus fuerzas para hacer la guerra contra Dios y su pueblo.

Este ejército rebelde no sólo es mundial sino también numerosísimo: una vasta horda preparada para este gran combate. La expresión "como las arenas del mar", que viene directamente del AT, era un simbolismo natural para lo incalculablemente numeroso (Ap 7:9), como las estrellas. ¡Bastaría ir a cualquier playa y comenzar a contar los granos de arena, o salir cualquier noche de cielo despejado y ponerse a contar las estrellas! Estos dos símiles se empleaban a menudo para describir un ejército enormemente grande (Jos 11:4; Jue 7:12, camellos como arenas y soldados como langostas; Is 13:5; 25:17-11).⁷¹⁷ Pero se asociaba especialmente con el pacto que hizo Dios con Abraham (Gn 22:17; 32:12; cf. IR 4:20; Gn 15:5; Ex 32:13, como estrellas). En ese contexto, la frase puede sugerir un contraste irónico y una inversión paradójica: la promesa a Abraham parece cumplirse en Gog y Magog, pero aun así, Satanás no puede vencer (Ford 1975:357).

Aquí hace una pregunta que ha inspirado mucha especulación: ¿de donde surge esta multitud de pecadores rebeldes después del milenio? Es una pregunta que la Biblia ni plantea ni contesta, pero eso no ha frenado la imaginación de los comentaristas. Tim LaHaye (2002:1399) especula que son personas que nacieron durante el milenio y tienen menos de cien años (Is 65:20). Para Walvoord (1966:302), son descendientes de cristianos convertidos durante la gran tribulación (después del rapto), que entraron al mundo con cuerpos mortales. Para otros, Dios va a resucitar a los que murieron en Armagedón y ellos constituirán esta inmensa tropa (Mealy 1992, citado por Beale 1999:974). Como propusimos en la exposición de 19:21, una respuesta un poco más convincente es que la frase "los demás fueron exterminados", en 19:21, se refiere al resto del ejército enemigo, aparte de las dos bestias que fueron capturadas y lanzadas al lago de fuego (Aune

las naciones de la tierra (Is 5:26; Jer 25:32; 50:41; Zac 14:2-5). Según 4 Esdras 13:5, una multitud innumerable, de los cuatro vientos del cielo, vienen a luchar contra el hombre que procede del mar. Beasley-Murray (1974:297) señala el contraste con profecías similares del "Kether" (2000:467) sugiere que este ejército es aún mayor que los doscientos millones de la sexta trompeta (9:16).

que los idiomas eslavos no pueden compararse con otros semíticos.⁷²⁹ Como hemos visto, Gog aparece antes, en Ezequiel 38-39, donde ya tiene un historial de maldad.⁷³⁰ En cambio, Rusia y la etnia rusa no existieron sino hasta muchos siglos después de los tiempos bíblicos. La primera mención de Moscú aparece en el año 1147, y nueve años después, en 1156, el príncipe Yuri Dolgoruki mandó cercar la aldea con un muro de madera. La ciudad de Tobolsk, supuesta aliada de Gog, fue fundada en 1586. La primera referencia al pueblo ruso aparece en la "Crónica Primaria" de 859 d. C. Es obvio que ni Moscú ni los rusos existían en tiempos de Ezequiel y Apocalipsis, y no hicieron su aparición sino hasta muchos siglos después.

Hay dos problemas más para esta interpretación. Primero, Ezequiel da indicios de una ubicación geográfica para "Gog, rey de Magog", pero en Apocalipsis 20, "Gog y Magog" no se limita a ninguna región específica sino que se universaliza la descripción, para abarcar a todas "las naciones que están en los cuatro ángulos de la tierra" (20:8). Entonces, no puede ser Rusia. En segundo lugar, Apocalipsis 20, siguiendo el esquema básico de Ezequiel 38-39 y muchos escritos apocalípticos, ubica la rebelión de Gog y Magog después del reino mesiánico, justo antes del juicio final y la nueva creación. Por lo tanto, Gog y Magog no pueden aparecer sino después del milenio.⁷³⁰ Así las cosas, los que identifican a Gog y Magog con Rusia se están adelantando por más de mil años. Podemos concordar, con toda confianza, con la conclusión de H. L. Ellison: "No hay ningún apoyo hermenéutico para la equiparación popular de Ros con Rusia, Mesec con Moscú y Tubal con Tobolsk en Siberia" (Diccionario, pág. 553).

EL MILENIO Y LA POLÍTICA

Luego de mencionada la manipulación crasa del tema del milenio y de Gog y Magog, caben unas preguntas más sobre la relación entre este pasaje y el análisis social y político en la América Latina de hoy. Algunos

⁷²⁹ El mismo error puede ocurrir entre los idiomas bíblicos y el español. Por ejemplo, no existe ninguna relación entre el nombre "Baal-peor" y la palabra "peor" del castellano. Con unos amigos, una vez nos divertimos tratando de probar que el pronombre griego αὐτός (mismo) era en realidad una predicción del advenimiento de los modernos autómatas ("autós") (una amiga norteamericana confundía la palabra "valier" del español con el adjetivo comparativo "más alto" del inglés).

⁷³⁰ "Magog" aparece en Génesis 10:2 y 1 Crónicas 1:5, pero sin "Gog", el nombre "Gog" aparece entre los hijos de Joel en la genealogía de 1 Crónicas (5:4).

⁷³¹ Antes del milenio, los agentes del dragón son más bien la bestia, el falso profeta y la ramera, pero ellos han desaparecido, y Gog y Magog aparecen como los nuevos aliados de Satanás. Es posible que Juan haya escogido esta frase precisamente por ser sugestivamente vaga y así comunicar un sentido de misterio.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

intérpretes, partiendo de la apostasía multitudinaria de personas que habían vivido durante el milenio (20:8), concluyen que el pecado está en el corazón de los individuos y no se puede cambiar sólo por las circunstancias o estructuras sociales. George Ladd (1978:39) defiende este punto de vista como sigue:

Esto revela que la raíz definitiva del pecado no es la pobreza o las condiciones sociales inadecuadas o un ambiente humano desafortunado. El milenio y la posterior rebelión de los hombres probarán que estos no pueden culpar al ambiente o a las circunstancias desafortunadas por su pecaminosidad.

Walvoord (1966:304) expresa el mismo criterio en términos un poco sarcásticos: "Así termina la teoría de que bajo un ambiente perfecto la gente serviría voluntariamente a Dios. Al contrario, multitudes responden a la primera oportunidad para rebelarse". Keener (2000:481) lo articula con más equilibrio y sofisticación:

El milenio demuestra que los seres humanos no podemos echar la culpa de nuestra pecaminosidad al medio ambiente o a las circunstancias [...] Aun cuando el mal corporativo queda eliminado, la depravación individual continúa, frustrando la actividad redentora corporativa de Dios hasta el final.

Según esta línea de interpretación, el milenio muestra que el problema del mal es esencialmente un problema individual y las estructuras sociales tienen poca influencia o ninguna.⁷³¹

En realidad, este argumento, que a primera vista parece convincente, se basa en un individualismo moderno que Juan y sus lectores no hubieran podido entender. El pensamiento bíblico no conoce ninguna contraposición antagónica entre la persona (individuo, corazón) y la sociedad (estructuras, gobierno, leyes). La visión bíblica del ser humano es integral: de personas en comunidad y una comunidad de personas. Esa solidaridad comunitaria explica la aparente contradicción de que la Biblia, por un lado, enseña la culpa corporativa y comunitaria (Dt 5:9-10), pero a la vez, la responsabilidad de cada persona (Ez 18:20). Esta bipolaridad de persona y comunidad se ilustra también en Josué 7:14-26, donde el juicio procede familia por familia hasta llegar al individuo responsable,

⁷³¹ Este argumento resulta atractivo especialmente a los que no han sido víctimas de las estructuras injustas de la sociedad. Difícilmente se les hubiera ocurrido a los pobres del tercer mundo.

Acán, para después castigarlo a él con su familia, sus animales y sus posesiones. Ese concepto de solidaridad en la culpa es inconcebible para nuestra mentalidad moderna, aunque la vida demuestra su validez, en muchos hechos.

En realidad, este pasaje puede y debe interpretarse en el sentido opuesto al argumento de Ladd y Walvoord. Hemos afirmado que, en el milenio, un gran sector de la población son mortales, con la misma naturaleza humana nuestra –naturaleza pecaminosa–, junto con los fieles resucitados que reinarán con Cristo. Eso constituye básicamente un cambio de estructuras del estado, y no del corazón de los individuos gobernados. ¡Y ese nuevo estilo de gobierno logró un reino ideal de mil años, sin la conversión o regeneración de los gobernados! ¡Qué logro político más impresionante! Es más: el repentino brote de maldad no se debió a un fracaso del “sistema”, ni aun al pecado de los pobladores, sino al renovado engaño del dragón. Entonces, al completarse el debido período de este gobierno mesiánico, esa “contra” antes incorporada en la sociedad ahora se levanta tras el dragón en una intencional abortiva. ¡El relato nos presenta un gobierno justo que dura mil años y una rebelión que fracasa en un instante, para abrir camino a otro gobierno ejemplar: la nueva Jerusalén!

En esa perspectiva, todo este relato no demuestra la inutilidad e ineffectividad de las transformaciones estructurales, sino precisamente lo contrario: fueron nuevos gobernantes y un nuevo sistema de gobierno los que lograron una sociedad justa para una población de humanos mortales, durante el milenio. Una sociedad justa jamás va a lograrse sólo por cambios individuales. Es un hecho que las personas religiosas, aun los “renacidos”, no son necesariamente los mejores ciudadanos, con mayor conciencia ética, menos prejuicio y mayor solidaridad. Investigaciones sociológicas muestran que muchas personas, al volverse religiosas, o hasta “evangélicas”, demuestran más prejuicio que antes. Por otra parte, el papel decisivo de las estructuras se vio en los avances contra el racismo en los Estados Unidos, donde primero iban las leyes anti-racismo y después se iban cambiando las actitudes y la conducta personal.

En otro sentido, este relato nos enseña una segunda lección sobre la sociedad y la política. Nos enseña que ningún gobierno humano es perfecto, absoluto y eterno. En nuestra vida mortal, sólo hay gobiernos mejores y gobiernos peores; algunos más de acuerdo con el Reino de Dios y su justicia, y otros menos. Nos enseña que el mejor gobierno posible

no puede erradicar las raíces del mal en las personas y en la sociedad.⁷³² En palabras de Caird (1966:257), este relato “encierra una percepción profunda de la adaptabilidad elástica del mal. Los poderes del mal poseen una defensa a profundidad que les permite evocar constantemente nuevos refuerzos desde más allá de las fronteras del conocimiento y el control humanos. Por mucho que progrese la sociedad humana, nunca podrá, mientras dure este mundo, llegar al punto de ser invulnerable a tales ataques” (cf. Richard 1994:181). Aun las victorias más admirables (y gracias a Dios por ellas) nunca son totales ni finales.⁷³³

Esto no significa que la lucha por la justicia no valga la pena, sino que es tanto más necesaria y urgente. Hasta un proyecto “fracasado” vale la pena, en obediencia al mandato de Cristo. La persistencia de la maldad para nada cancela el valor paradigmático del milenio. Como apunta Foukes (1989:210-211), “[e]l mal tiene reservas de vitalidad casi insospechadas, y muere con gran dificultad. El cristiano no puede darse el lujo de dormirse sobre los laureles. ¡El gran engañador sólo está reduciendo más soldados para su próxima rebelión!”. Si los fieles tenían que permanecer vigilantes durante el milenio, afirma Keener (2000:481), mucho más nosotros hoy.

Finalmente, cabe una advertencia contra una mala aplicación de este pasaje en servicio de sueños teocráticos. Debemos recordar que, en el milenio, todos los gobernantes no sólo son auténticamente regenerados sino que son resucitados. Esa segunda condición no existe todavía, y la primera condición no deja de ser dudosa en muchos casos. Esta enseñanza no significa que los cristianos estemos llamados a tomar el poder y gobernar en nuestros países, a pesar de muchas supuestas profecías en ese sentido. Debemos aprender de la muy triste y generalmente vergonzosa historia de los partidos “cristianos” en América Latina, que a menudo han puesto al evangelio en ridículo. En vez de crear partidos “cristianos”, que busquen en la política ventajosas y prebendas para sí mismos, los cristianos y cristianas debemos hacernos presentes como levadura en los partidos nacionales que más busquen la justicia, la igualdad y los demás valores del Reino de Dios.

⁷³² Para Mounce (1998:371), este episodio señala que el pecado humano no se supera sólo con el tiempo. Según Osborne (2002:716), el dragón y su horda hubieran hecho lo mismo después de un millón de años.

⁷³³ Como señala la Biblia I. latinoamericana, con un toque de humor, el milenio no es más que un patentesis entre dos guerras. Todo período de justicia, por ser humano y finito, es provisorio.

¿SE MUEVE HOY TAMBIÉN EL ESPÍRITU DE GOG?

Tenemos claro que en el desarrollo narrativo del drama del dragón, el asalto de Gog y Magog contra el Reino de Dios ocurre sólo después del milenio. En Apocalipsis 20, como también en Ezequiel 38-39, lo peor del crimen de Gog fue agredir violenta y cruelmente a un pueblo que vivía en paz, bajo un reino mesiánico –un país pacífico y desarmado–. Obviamente, nosotros hoy no vivimos en el milenio, y no ha venido aún el anticristo final, ni tampoco Gog y Magog. Pero en otro sentido, el Reino de Dios sí ha venido, así como han venido, no sólo el anticristo, sino muchos anticristos; por eso, desde la resurrección y ascensión de Cristo, vivimos en la hora final (1 Jn 2:18). En la visión profética del Nuevo Testamento, cada “todavía no” futuro tiene su correspondiente “ya” en nuestro tiempo presente (cf. Jn 5:24-29). Hoy mismo vivimos tiempos escatológicos.

El milenio y su desenlace en la narración de este relato son claramente escatológicos, ¿pero son sola y exclusivamente futuros? Si lo fueran, ¿qué significado podrían tener Gog y Magog para nosotros, o para los fieles de Asia Menor? ¿Serán ellos puro “todavía no”, sin nada de “ya” presente? Para dar un solo ejemplo entre otros: ¿no debemos ver el espíritu de Gog en el insaciable expansionismo armado de Hitler y (coincidencia muy curiosa!) en su “tausendjahr Reich” (“reino de mil años”)? Sin duda, Gog tiene sus agentes y precursores en la larga historia de totalitarismos expansionistas, a lo largo de todos los siglos.

Según el texto de Ezequiel 38, es peor la culpa de Gog, porque trajo tanta destrucción y dolor por pura sed de botín (Zimmerli 1983:311,323; Botenweck II:419). En el relato de esa satánica agresión, Ezequiel destaca el crimen del empleo de la violencia desenfrenada con fines de ganancia económica; el ataque de Gog es una invasión con fines comerciales, para perpetrar el saqueo económico de un pueblo inocente e indefenso.⁷⁴

Y dirás:

“Invadiré a un país indefenso;
atacaré a un pueblo pacífico,
que habita confiado en ciudades sin muros,

⁷⁴ El relato de Apocalipsis 20:7-9 es mucho más parco (tres versículos en vez de dos largos capítulos), pero no hay razones para excluir un elemento económico en la agresión de Gog y Magog, con el fin de acaparar las riquezas del reino mesiánico, lo cual correspondería al fuerte énfasis económico de todo el Apocalipsis, y especialmente de los capítulos 17-18, como también del 21. Aún en Apocalipsis 20, es dudoso que la motivación principal de Gog fuera espiritual: destruir el culto a Dios e imponer la idolatría y el ateísmo. Significa más bien un asalto contra “el Reino de Dios y su justicia”, que a Gog no le gusta para nada.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

puertas y cerrojos.

Lo saquearé
y me llevaré el botín [...]

¿A qué vienes?

¿A qué vienes de todo lo nuestro?

¿A despojarnos a tus tropas?

¿Para eso reuniste a tus tropas?

¿Para quitarnos la plata y el oro
y llevarnos nuestros ganados y posesiones?

¿Para alzarle con un enorme botín?

(Ez 38:11-13; cf. 38:8,14; 39:26)

El biblista alemán Walther Zimmerli (1983:323) ofrece un comentario algo sorprendente sobre estos versículos, desde un ángulo que no anticipáramos:

El príncipe soberano [Gog] cree que puede ganar el botín sin encontrar resistencia y que las buenas perspectivas para la empresa están plenamente confirmadas por las jugadas inescrupulosas del mundo comercial [...] Aquí se hacen escuchar los intereses financieros y comerciales de los negociantes mundiales que piensan cambiar en resignación la fe del impotente pueblo por medio del aparente poder de ellos (¿qué puede hacer la fe contra los intereses de las altas finanzas!).

Sin embargo, destaca Zimmerli, a pesar de todas las fuerzas militares y económicas opuestas al pueblo de Dios, al final se celebrará el triunfo rotundo de Yahvéh sobre estos enemigos. “Sólo Dios y nadie más será maestro de ceremonias para la gran fiesta alegre” de la victoria. Al fin de cuentas, estos dos capítulos de Ezequiel no son una lamentación, ni básicamente una protesta, sino una celebración jubilosa de la gloria y soberanía de Yahvéh (38:23).

En nuestro mundo moderno cabe la misma pregunta que Israel dirige a Gog: “¿A qué vienes? ¿A despojarnos de todo lo nuestro?” No cabe la menor duda de que ese proyecto perverso del mismísimo Gog inspiró a los invasores de la América indígena en el siglo XVI. Igual que Gog, los invasores atacaron, sin provocación alguna, a pueblos que a menudo vivían en un nivel de paz y bienestar relativamente alto, superior al de los invasores europeos. La consigna de estos agresores era la de despojar a los indígenas no sólo de su oro y plata, sino también de su cultura, su lengua y su dignidad humana. En esa época, el espíritu de Gog andaba por toda América, montado en su caballo rojo.

¿Y qué de nuestros tiempos actuales, los siglos XX y XXI? ¿Existen hoy los que vienen a despojarnos de todo lo nuestro? El mundo económico parece ser más salvaje que nunca (para emplear una frase de Juan Pablo II). A veces el despojo se realiza sin agresión militar, y muchas veces mediante ella, según las circunstancias y las necesidades. A menudo, es mediante ejércitos mercenarios, pagados para servir los intereses de las superpotencias y las grandes corporaciones transnacionales. Aún más a menudo, se realiza mediante agresión económica. Miles de empresas "crtollas", levantadas por el esfuerzo y la inteligencia nativos, son aca-paradas por los monstruos transnacionales, generalmente mediante la anti-ética práctica del *dumping*. En el comercio, la pulpería del vecindario cae ante la abrumadora fuerza de los supermercados, y estos terminan casi todos dentro del imperio mundial de Wal-Mart, con ganancias mayormente para la empresa norteamericana y una pequeña élite nacional.⁷⁵⁵

A los gigantes conglomerados de la información habrá que preguntarle también: "¿A qué vienen? ¿A despojarnos de todo lo nuestro?". Esta es la peor de todas las invasiones del Gog imperialista, porque nos roba de nuestra propia verdad y nos va acondicionando para pensar como ellos quieren. Poco a poco, nos varobando nuestra cultura, idioma, idiosincrasia e identidad. Hace tiempo se ha reemplazado el pesebre por el árbol navideño, completo con nieve artificial y el trineo de Santa Claus. Ahora, para los cumpleaños cantamos "Happy birthday to you", en vez de "Cumpleaños feliz, te deseamos a tí" y otras canciones nuestras.⁷⁵⁶ Y lo peor es la constante campaña arrolladora de propaganda política: un bombardeo incesante de información sesgada, cuando no de desinformación engañosa, inspirada por el mismo dragón que engañó a todo el mundo y engendrará a Gog y Magog.⁷⁵⁷

Por supuesto, igual que el Gog apocalíptico, este Gog tampoco duda en aplicar la violencia física cuando resulta necesaria: pensemos en

⁷⁵⁵ Wal-Mart tiene más de seis mil supermercados y casi dos millones de empleados en todo el mundo, por mucho la más grande de todas las empresas privadas, es veinte veces más grande que Exxon Mobil, que ocupa el segundo lugar. Sus ventas diarias superan el producto bruto doméstico de tres docenas de países. Wal-Mart importa más productos de China de lo que importan Rusia e Inglaterra juntos (Christian Century, 10.20.09, pág. 28).

⁷⁵⁶ En la música de muchas iglesias, predominan los ritos y las melodías norteamericanas, en lugar de los propios. Esto tiene profundas consecuencias teológicas. Fue Platón quien dijo que si se le permitía a él escribir la música para la ciudad, no le preocupaba mucho quien escribiera las leyes.

⁷⁵⁷ A veces, la propaganda de las grandes cadenas televisivas estadounidenses llega al más crudo intervencionismo, como ocurrió en el caso del plebiscito costarricense sobre el tratado de libre comercio, cuando la CNN y el Departamento de Comercio salieron con una jugada sucia como eficaz, durante los días de tregua obligatoria dentro del país.

Büchenwald, Gulag, Korea, Vietnam, Irak, Granada, Panamá y muchos casos más. Ahora, en pleno siglo XXI, las democracias latinoamericanas parecen estar amenazadas por una nueva ola de golpes militares, co-parecidos con el de Honduras (2009). Y detrás de todo este escenario menzando con el de Honduras (2009). Y detrás de todo este escenario está el Pentágono que sigue mandando en todo el mundo, aunque no sin oposición y derrotas. Según afirmó Noam Chomsky en una entrevista sin oposición y derrotas. Según afirmó Noam Chomsky en una entrevista con Amy Goodman (8 de diciembre de 2009), los Estados Unidos tienen rivales más o menos iguales en los escenarios económicos y diplomáticos, "pero en poderío militar, [el imperio] es supremo. Estados Unidos gasta en fuerza militar aproximadamente tanto como el resto del mundo junto. Está mucho más desarrollado tecnológicamente. Y cuando existe una ventaja comparativa, uno tiende a usarla. Entonces, las decisiones sobre políticas tienden a inclinarse hacia donde uno es fuerte. Y el lugar donde uno es fuerte es la fuerza militar". Todo indica que se buscará cada vez más la "solución militar", ya tan fracasada y desacreditada.

Hoy también cabe la antigua pregunta que Israel le hizo a Gog: "¿A qué vienen? ¿A despojarnos de todo lo nuestro?".

Tipicamente, Juan describe el encuentro armado con suma brevedad, concentrándose en la movilización de las tropas: *Marcharán a lo largo y lo ancho de la tierra, y rodearán el campamento del pueblo de Dios, la ciudad que él ama* (20:9).⁷⁵⁸ El verbo *enebésan* está en tiempo aoristo y significa "subieron", pero a menudo significaba "marchar a la batalla" (Luc 12:3; 1S 7:7; 1S 36:1, 10), incluso para la guerra escatológica contra Jerusalén (Ez 4:2; 38:11; 1En 56:6).⁷⁵⁹ La frase adverbial "por la anchura de la tierra" (*epi to platos tes ges*) era una expresión conocida para señalar

⁷⁵⁸ En Apocalipsis, los tiempos verbales suelen ser erráticos (cf. 11:3-14). En 20:6b-8, todos los verbos están en tiempo futuro, pero en 20:9, Juan vuelve a verbos en pasado (aoristo), hasta 20:10b, donde el verbo "serán atormentados" está en futuro. Estos cambios no parecen afectar el sentido. Para evitar confusión, NVI cambia los verbos de 20:9-10a al futuro, pero de igual manera hubieran podido cambiar 20:6b-8 al pasado, el tiempo que domina en 20:1-6a. R. H. Charles (Tomo I 1920/1965: cxxiii) atribuye esta alternancia a la influencia del hebreo, en que el imperfecto y el futuro de los verbos tienen la misma forma.

⁷⁵⁹ Eichen, citado por Aune (1998b: 1096) describe anabánō como un término militar técnico. El uso más común de este verbo en la Biblia es el de subir a Jerusalén (Esd 1:3; 1S 2:3; Mt 10:32; 1Mac 6:48; Ga 1:17; 2:1) o al templo (Mt 4:2; Lc 18:10). En Apocalipsis, el humo de langostas sube del abismo (9:2-3); las bestias suben del mar y de la tierra, siempre para hacer la guerra contra el pueblo de Dios (11:7; 13:1, 11; 17:8). Según Richard (1994: 181), "la acción de subir es demoníaca y la de bajar es salvífica. Satanás es el monstruo que sube del abismo, el proyecto de Dios es la Ciudad-Santa-que-baja-del-cielo".

el mundo entero.⁷⁴⁰ *Eclo* 1:3 habla de "la altura del cielo, la anchura de la tierra y hondura del abismo" (NBE; cf. Hab 1:6). En conjunto, el texto da la visión de una inmensa multitud que viene desde lugares distantes y todos los puntos cardinales, avanzando ominosamente hacia la ciudad amada. Este inmenso ejército llegó hasta "el campamento de los santos" y logró sitiario (*ekkleusan*). Este método de rodear a la ciudad enemiga era la estrategia clásica de la guerra antigua (Aune 1998b:1097; Osborne 2002:714).⁷⁴¹ Ya Roma la había aplicado contra Jerusalén, con gran éxito (Lc 19:43-21:20). La meta era aislar totalmente la ciudad y matar de hambre a sus habitantes (cf. *1Mac* 6:48)⁷⁴²

El texto describe a la comunidad fiel con dos frases: "el campamento de los santos" (*hē parembolē ion hagion*) y "la ciudad amada" (*hē polis hē ēgapēmenē*, 20:9). El término "campamento" se relaciona especialmente con el peregrinaje de Israel por el desierto.⁷⁴³ Aunque el campamento del pueblo peregrino hebreo no era fortificado, el término solía tener sentido militar, definiéndolo como cuartel o barracas de las tropas (BalzSch 11:780; Hch 21:34,37; 22:24; 23:10,16,32). En el contexto de Apocalipsis 20:9, el término parece sugerir lo indefenso y lo transitorio de la comunidad.⁷⁴⁴ La frase "campamento de los santos", que es muy poco frecuente en la literatura antigua, indica, según el uso de "los santos" en el Apocalipsis, que aquí se

⁷⁴⁰ En cambio, algunos intérpretes, como la Biblia de Jerusalén, interpretan "tierra" como la tierra de Palestina, no como el mundo. Salguero (1965:519; cf. *1Mac* 10:77-80) lo traduce "por la llanura" y lo interpreta como el valle de Esdrón. La traducción de NVI, aunque no literal, es un equivalente válido para el original.

⁷⁴¹ Cf. 2R 6:14; Is 29:3; Jdt 7:19-20; *1Mac* 15:14; cf. 2R 18:13-19:37.

⁷⁴² Es probable que los fieles, igual que Job, no supieran que el diablo había sido liberado para volver al ataque, cuando de repente, su ciudad se encontró "cercada por todas las potencias perversas de la historia" (Pikaza 1999:236). Keener (2000:469) interpreta este campamento como una ciudad sin muros, lo que "recuerda a los lectores que aun durante los mil años el pueblo de Dios debe mantenerse vigilante hasta la victoria final, y por eso, tanto más en el tiempo presente".

⁷⁴³ Cf. Nm 2:2; 11:26. Había estrictos reglamentos de pureza para el campamento (Ex 29:14; Lv 4:12-21; 10:4-5; 24:14; Nm 15:35-36). El ángel de Dios acompañaba el campamento (Da (acampaba con el pueblo; Ex 14:19-20); "el Señor tu Dios anda por tu campamento" (Da 23:14).

⁷⁴⁴ El autor de Hebreos, en la exhortación final de su epístola, marca un doble contraste: entre la muerte de los corderos dentro del santuario y la de Cristo "fuera del campamento" (Heb 13:10-12), y entre el campamento pasajero y la ciudad permanente (13:13-14). Para Farret (1964:208), "campamento" sugiere que la ciudad milenaria es provisional y temporal, en contraste con la Sión eterna. "Salir del campamento" significaría repudiar lo transitorio, para buscar la ciudad eterna (Ford 1975:356). La iglesia es "la comunidad de peregrinos que caminan hacia la tierra prometida y habitan en tiendas-campamentos" (Pikaza 1999:236).

raña de la iglesia cristiana (Ap 5:8; 8:3-4; 13:7-10; 14:12; 16:6; 17:6; 18:24; 19:8; Beale 1999:1027).⁷⁴⁵

El objeto de esta agresión de Gog y Magog es llamado también "la ciudad amada" (20:9).⁷⁴⁶ A primera vista, parecería referirse a la ciudad histórica de Jerusalén en Palestina, que en los relatos de la batalla escatológica solía figurar como la víctima del ataque. Específicamente, en Ezequiel 38-39, Gog y Magog atacan a Palestina, aunque no se menciona a Jerusalén o Sión. Hay también pasajes que hablan del amor de Yahvéh por Sión (Sal 78:68; 87:2; 132:13-14; Jer 11:15; 12:7), o del amor de Israel hacia Sión (Sal 122:6; Is 66:10). Pero "la ciudad amada" (*hē polis hē ēgapēmenē*), como tal, nunca aparece como nombre propio de Jerusalén (Wikenhauser 1981:250; Ford 1975:356).⁷⁴⁷ La cual suele llamarse más bien "la ciudad santa" (cf. Ap 11:2). Las tres menciones de Jerusalén en el Apocalipsis se refieren siempre a la nueva Jerusalén que desciende del cielo, no a la Jerusalén geográfica (3:12; 21:2-10).⁷⁴⁸ En una descripción de la comunidad mesiánica, *4 Esdras* 7:26 afirma que "aparecerá la ciudad que ahora no se ve, y será revelada la tierra que ahora está escondida". Es muy difícil fundamentar exegéticamente las interpretaciones sionistas de la gran tribulación y del milenio que circulan en nuestro tiempo. En ningún momento Juan promete un futuro especial para Israel.⁷⁴⁹ A pesar de su propio origen judío, describe a los judíos de Esmina y Filadelfia como "sinagoga de Satanás" y después asocia a Jerusalén con Roma, Egipto y Sodoma.⁷⁵⁰ A fin de cuentas, es mejor entender "la ciudad amada" en sentido simbólico, como referencia a la comunidad de los santos en el momento del ataque de Gog y Magog.

Esta satánica insurrección terminó abruptamente cuando cayó fuego del cielo y los consumió (20:9; *katefagen*, aoristo de *katesthō*, "devorar,

⁷⁴⁵ Una excepción es IQM 3:5 de Qumrán: "En las trompetas del los campamentos escribían,

"Paz de Dios en los campamentos de sus santos".

⁷⁴⁶ En la frase *kai tēn polin* (y la ciudad), la conjunción *kai* debe entenderse como epexegetica: "el campamento de los santos, es decir, la ciudad amada". No se refiere a un segundo objeto del ataque.

⁷⁴⁷ En Eclesiástico 24:11, Jerusalén es llamada "la ciudad amada", pero amada por Sabiduría, que no corresponde al contexto de Apocalipsis 20:9.

⁷⁴⁸ En 3:12, "la ciudad de mi Dios" es la nueva Jerusalén que desciende del cielo, no la Jerusalén histórica (Osborne (2002:714) señala que si se entiende "la ciudad amada", literalmente, como Jerusalén, jamás daría cabida a todos los fieles durante el milenio.

⁷⁴⁹ Sobre Apocalipsis 7:4-8, ver Stam 11 2003:119-123. La realidad es que ningún pasaje del NT anuncia un futuro para la ciudad de Jerusalén o un futuro político para los judíos. Jesús describió extensamente la destrucción de Jerusalén, pero no dijo nada sobre su restauración. Según Apocalipsis 11:2 y Lucas 21:24, Jerusalén será hollada por los incrédulos hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles, al que sigue la venida de Cristo (Lc 21:25-27).

⁷⁵⁰ Sobre Apocalipsis 2:9 y 3:9, ver Stam Tomo I 1999a:97-98, 141; 2006:107-108, 154-155); sobre Apocalipsis 11:8, ver Tomo II 2003:327-329.

comer". El diablo declaró la guerra contra Dios, pero ni llegó a haber guerra. Esta ausencia intencional del dragón nunca tuvo la menor posibilidad de vencer, ni aun de poner en peligro a la ciudad amada. ¡El fuego divino los comió vivos! ¡Qué terror y miedo ese dragón! De forma parecida, según Ezequiel 38-39, fue Dios mismo quien derrotó sobrenaturalmente a Gog de Magog: "Enviaré fuego sobre Magog [...] Entonces sabrán que yo soy el Señor" (39:6).⁷⁵⁶ La descripción de Apocalipsis 20:9 combina ese texto de Ezequiel con el relato de Sodoma y Gomorra (Gn 19:24) y del milagro de Elias sobre los soldados de Ozeirias (2R 1:9-12; Aune 1998b:1099).⁷⁵⁷

La imagen dramática del fuego es uno de los simbolismos más poderosos para el juicio divino (Sof 3:8-9; Sal 11:6; Ap 20:9), como también para el fin del mundo (2P 3).⁷⁵⁸ En la visión del hombre del mar en 4 Esdras 13:5-11, el Mesías voló sobre la multitud enemiga y "de su boca emitió como un río de fuego, y de sus labios un aliento flameante, y de su lengua lanzó un torrente de chispas. Todo eso estaba mezclado, el río de fuego y el aliento flameante y la gran tormenta, y cayeron sobre la multitud atemorizada, y el fuego los consumió por completo. De repente, de esa inmensa multitud sólo quedó el polvo de su ceniza y el olor a humo".⁷⁵⁹ Los paralelos de este texto con Apocalipsis 20 son impresionantes.⁷⁶⁰

El dragón, derrotado en su intento golpista, recibe la misma sentencia que sus dos aliados: El diablo, que los había engañado, será arrojado al lago de fuego y azufre, donde también habrán sido arrojados la bestia y el falso profeta (20:10).⁷⁶¹ Sigue el dramático simbolismo del fuego; mientras la frase anterior sugería la imagen de violentos relámpagos, aparece ahora, en el trasfondo simbólico, la figura de un volcán.⁷⁶² Aquí encontramos otro

⁷⁵⁶ Según Ezequiel 38-39, Dios juzgará a Gog con peste, sangre, lluvias torrenciales, graniza, fuego y azufre.

⁷⁵⁷ En 2 Reyes 1:10-14, se repite cinco veces la misma frase de Apocalipsis 20:9, "caió fuego y [los] consumió". Parece que este milagro de Elias impresionó mucho a los hijos de Zebulón, que querían mandar fuego sobre Samaria (1r 9:51-54). En el monte Carmel, cayó "fuego de Yahveh" sobre el altar de Elias (1R 18:38), milagro que imitó el falso profeta (Ap 13:13). Muchas veces está la figura del relámpago detrás de este simbolismo (cf. Job 1:16; Aune 1998b:759). Varios libros de *Oráculos Sibílicos*, en especial *Or.Sib* 3, están obsesionados con la destrucción de la tierra por relámpagos de fuego (*Or.Sib* 2:196-205, 252-253; 3:55-54, 84-87, 543-544, 673-674, 689-692; 4:175-178; 5:274, 377-378; 7:119-125; 8:225-228).

⁷⁵⁸ Este escrito, igual que nuestro Apocalipsis, proviene de fines del primer siglo d. C.

⁷⁵⁹ Una diferencia importante es que en Apocalipsis 20:7-10, el Mesías no juega ningún papel. El texto no dice nada sobre el destino de Gog y Magog; a diferencia de las dos bestias (19:20) y el dragón (20:10), no son arrojados al lago de fuego. Más bien, simbolizan a todos los seguidores que fueron consumidos por fuego (20:9), sin ser dos individuos en particular entre ellos.

⁷⁶⁰ Sobre el lago de fuego y azufre, véanse la exposición de 19:20 y (más adelante) de 20:14-15, donde trataremos más ampliamente el tema del juicio eterno. Como señalamos al comentar

comparación con el Armagedón, donde la palabra del divino guerrero mató a todos con la sola excepción de las dos bestias, que fueron lanzadas vivas al lago de fuego (19:20-21).⁷⁶³ Ahora el dragón es el único sobreviviente de la batalla de fuego, y es despatchado directamente al lago de fuego y azufre, al igual que los demás. El juicio final, en este desarrollo de la historia, se realiza en una secuencia de fases sucesivas: van al lago de fuego las dos bestias (19:20), el dragón (20:10), la Muerte y el Hades (20:14) y, al fin, los que no están en el libro de la vida (20:15; 21:8).⁷⁶⁴

Jesús mismo identificó este lago como el "fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (Mt 25:41). El mismo participio, *hetoimasménos*, describe "el reino preparado para ustedes [las ovejas] desde la creación del mundo" (25:34). Así como el Reino de Dios les corresponde por naturaleza a los fieles, lo que les corresponde al diablo y sus aliados es el fuego eterno. En la versión del Apocalipsis, el dragón es el residente "en propiedad" del lago de fuego y azufre; según el desarrollo del relato, la bestia y el falso profeta se le adelantaron en llegar ahí, y después llegarían a acompañarle el resto de sus seguidores (20:15). Los colaboradores del dragón, que han compartido su maldad, terminarán compartiendo su castigo. Al fin de la historia, lo único que el dragón comparte con ellos es el lago de fuego y azufre.

El drama del dragón, que comenzó en el capítulo 12, termina ahora con una breve descripción del castigo del dragón y sus dos bestias: Ahí serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos (20:10).⁷⁶⁵ De todas las referencias al lago de fuego y azufre, esta es la única que menciona el sufrimiento que causa; parece que la sola frase "lago de fuego" ya lo decía todo, sin tener que describir en más detalle sus penas.⁷⁶⁶ Es sorprendente lo poco que habla el Apocalipsis de los tormentos del castigo divino; sólo dos

^{19:20} La comparación con un volcán es la mejor forma (o la única) de entender la frase un "lago de fuego", ya que, de otra manera, el agua del lago apagaría el fuego.

⁷⁶³ Se entiende que todos estos muertos resucitarán para su juicio final (20:12-13), mientras las dos bestias y el dragón, que son personificaciones simbólicas y no personas, irán directamente al lago de fuego y azufre.

⁷⁶⁴ Richard (1994:180-181) analiza la "historia decadente" de Satanás: en el cielo, no logró matar al Mesías (12:1-6), después es arrojado del cielo a la tierra (12:7-12), en la tierra persigue a la mujer y la comunidad cristiana, sin lograr destruirla (12:13-17), entonces es arrojado de la tierra al abismo (20:1-3) y del abismo al lago de fuego y azufre (20:10). Cf. Michaels 1992:144.

⁷⁶⁵ Antonomásicamente, en la larga historia del dragón, este fue atado y encadenado, para dar paso al reino mesiánico.

⁷⁶⁶ El plural del verbo se refiere al dragón, la bestia y el falso profeta, reunidos ya en su destino final (19:20).

⁷⁶⁷ Más adelante, en 20:14 y 21:8, el lago de fuego se identificará como la segunda muerte.

pasajes aplican el verbo *basanizō* (atormentar) al castigo divino.⁷⁶³ Según 14:10-11, los que llevan la marca de la bestia beberán el vino del furor de Dios y serán atormentados con fuego y azufre por los siglos de los siglos.⁷⁶⁴ Pero como hemos señalado en nuestro comentario a estos versículos, ahí no se trata del juicio general de los pecadores, sino del destino de los colaboradores de la bestia, que Juan entendía como el Imperio romano.⁷⁶⁵ De forma parecida, el mismo lenguaje en 18:7, 10, 15 se refiere, como hemos visto, a la destrucción de la ciudad de Roma. Cuando el Apocalipsis llega a describir el juicio final, la descripción es muy reservada.⁷⁶⁶

Análisis comparado de los diferentes relatos del combate escatológico. El Apocalipsis ofrece seis versiones de la batalla final, y aunque es posible que Juan las concibiera como versiones de un mismo suceso, hay muchas diferencias significativas en los detalles. En la primera versión, en Apocalipsis 14:17-20, el juicio es la acción de un ángel con una hoz afilada, listo para la vendimia. La batalla es un conflicto de caballería y la sangre sube hasta los frenos de los caballos. Este es el único relato que menciona la sangre derramada, y en una cantidad obviamente exagerada.

Las tres últimas copas de ira divina giran en torno al destino de la bestia. El quinto ángel derrama su copa sobre el trono de la bestia y el sexto procede a secar el río Éufrates (16:12), dos referencias claras al Imperio romano. En eso, la satánica troika vomita tres ranas nefastas que invaden todos los palacios del mundo para provocar una guerra en un lugar que se llama Armagedón (16:16; ningún otro relato menciona este nombre). Sobre esta guerra, convocada por el dragón y sus dos aliados, el texto no dice nada. Más bien, lo que sigue es un terremoto sin igual y granizos de cuarenta kilos (16:18-21). Es curioso que el único texto que menciona a Armagedón no termina con un combate armado, sino con fenómenos naturales.

En la versión de 17:14-17, la agresión militar nace de una alianza entre la bestia y los diez cuernos, pero detrás de la decisión que toman ellos, está

⁷⁶³ En 9:5, estos términos se aplican a las torturas de las langostas-alacranes y en 12:2, a las del dragón contra la mujer encinta. Según 11:10, los dos testigos atormentaban a los impíos. Ninguno de estos casos describe necesariamente el castigo eterno.

⁷⁶⁴ En su conjugación de frases, la expresión "día y noche por los siglos de los siglos" por fórmula más enfática posible para expresar una duración ilimitada (Osborne 2002:715; Walvoord 304).

⁷⁶⁵ Ver Stam Tomo III 2009:339-342, "¡Mucha atención! Tendremos que dar cuenta a Dios por

nuestras opciones políticas". Es probable que "el humo de su tormento sube por los siglos" no se refiera a las personas sino al humo del incendio de la Babilonia (ibid. 333-339).

⁷⁶⁶ Sobre el juicio final y el castigo eterno, véase la exposición de 20:12-15.

A. LA VICTORIA FINAL SOBRE EL DRAGÓN (17:1-20:15)

la voluntad de Dios (17:13, 16-17).⁷⁶⁷ Primero, se unen para hacer la guerra contra el Cordero, quien los vence (17:14), y después se vuelven contra la ciudad, y este desenlace termina, alias Babilonia, que debe entenderse como la ciudad de Roma (17:9-10, 18). La bestia y los cuernos saquean y queman la ciudad, y este desenlace es llorado por sus amigos, pero celebrado por los fieles (18:1-19:6). El poder de esta alianza no dura más que una hora (17:12).

La iniciativa del siguiente combate parece ser de Cristo, que viene sobre un caballo blanco (19:11), a pisar el lagar (19:13, 15). Un ángel parado sobre el sol invita a los buitres a venir a comer carne (19:17-18, 21). Este es el único relato que alude a los cadáveres, pero sin mencionar la sangre. Se enfrentan dos ejércitos, para otra batalla de caballería. Pero al parecer no hay batalla. La bestia y el falso profeta son capturados y arrojados al lago de fuego, y el resto del ejército enemigo es exterminado por la Palabra del Señor.

El relato del capítulo 20 es totalmente diferente y sin duda se refiere a un episodio distinto. Comienza con la captura del dragón, que resulta en su encadenamiento y encarcelamiento, sin ninguna indicación de cómo sucedió esto. Mil años después, en la única referencia temporal en estos relatos, el dragón es liberado y enseguida procede a provocar una nueva guerra. Un ejército multitudinario marcha sobre la ciudad amada para sitiaria, pero caen relámpagos del cielo y consumen a las tropas. El dragón es arrojado al lago de fuego y azufre para su tormento eterno. A eso sigue el gran trono blanco y el juicio final (20:11-15), y la nueva creación (21:1-22:5).

Cada uno de estos relatos tiene sus propias características. La convocatoria a la guerra y la movilización de las tropas es diferente en cada caso: por un ángel en 14:17; por sapos en 16:12-14; por el Imperio romano con Gog y Magog en 20:8. Dos son batallas de caballería (14:20; 19:11, 14). Un relato menciona la sangre pero no la carne (14:17-20) y otro, los cadáveres pero no la sangre (19:17-18, 21). El único que menciona a Armagedón no describe ninguna guerra (16:17-21). Son diferentes también las secuelas de cada guerra. En todos estos pasajes, la única arma que se menciona es la espada de la boca de Cristo.

⁷⁶⁷ Estos versículos sugieren una reflexión sobre la libertad humana y la voluntad divina, similar al caso de Faraón, quien endurecía su corazón, pero del que también se dice que "Dios le endureció el corazón". Según el Salmista, "la cólera del hombre se convierte en tu alabanza" (Sal 76:10 DIII, RVR, BJ y NBE vs NVI).

de teofanía.⁷⁶⁵ Cuando huyen el cielo y la tierra, Juan ve sólo el trono, que se ha expandido para llenarlo todo. Todo ha desaparecido, excepto el trono de Dios y el rostro divino. A la vez, con la fuga de la tierra, los mortales quedan solos y expuestos ante el gran trono blanco, sin ningún lugar donde esconderse. El cosmos huye, pero los injustos no tienen adonde huir, donde corresponde a la esencia del juicio divino: tenemos que aparecer directamente ante Dios para dar cuenta de nuestras vidas (Carid 1966:258). Juicio significa responsabilidad, tener que responder.⁷⁶⁶

En realidad, el concepto de la fuga del mundo es inconcebible para la mente humana (¡trata de imaginarlo, y verás!). El hecho es que la mente humana no puede concebir una realidad fuera del espacio y el tiempo, ni el lenguaje humano capaz de expresarla.⁷⁶⁷ Por eso, el comienzo de la historia tienen que expresarse en lenguaje simbólico (el Génesis y el Apocalipsis) Boring 1989:57).⁷⁶⁸ Aparentemente, el mismo Juan tomaba esta descripción como cargada de un alto grado de simbolismo, ya que no se preocupó por algunas contradicciones en el relato. La más evidente es la presencia del mar en 20:13, cuando la tierra misma había ya huido (20:11). ¿Cómo puede haber mar sin tierra? Además, si entendemos que 20:13 se refiere a la "resurrección para condenación" (Jn 5:29; Ap 20:5), Juan presenta a los injustos ante el trono de Dios, antes de su resurrección. ¿Cómo sería posible la resurrección de los muertos (20:13-14), cuando la misma tierra ya no existe?⁷⁶⁹ Estas irregularidades y otras parecidas no deben verse como errores, sino como señales de lenguaje simbólico y de libertades literarias.⁷⁷⁰

⁷⁶⁵ Según otro aspecto de la forma literaria de teofanía, como apunta Anne (1998b:1101), si la deidad se revela de forma completa y muy repentina, la persona muere. Por eso, los cielos y la naturaleza se esconden del rostro de Dios. En ese sentido, Ketter (2000:469) relaciona este pasaje con Éxodo 33:20, en el que Dios dice: "[N]adie puede verme y seguir con vida", pero señala que en la nueva creación si veremos su rostro (Ap 22:4), ¡aquél rostro (prosopon) ante el cual huyeron cielo y tierra!

⁷⁶⁶ La fuga del mundo antes del juicio sugiere también que la culpa no es de la naturaleza sino de nosotros, los seres humanos. Según Génesis 3:17, la maldición de la tierra fue por culpa nuestra y no por la de la tierra misma (cf. Ro 8:20; Ladd 1978:241). Por eso, los humanos tendremos que responder ante Dios cuando maltratemos a la tierra en vez de cuidarla.

⁷⁶⁷ Emanuel Kant llamó "categorías del pensamiento humano" a los conceptos de espacio, tiempo y causalidad. Sin ellos, no podemos pensar, porque pertenecen a la estructura esencial de nuestra mente. No podemos imaginar, por ejemplo, que Dios hubiera creado el mundo una hora después del momento en que lo hizo, o un kilómetro a la derecha de donde está. Más bien, ahora entendemos que el espacio y el tiempo son relativos.

⁷⁶⁸ Muchos autores evangélicos reconocen que esta descripción de la fuga del mundo puede ser poética o simbólica (Ladd 1978:241; Wainice 1998:375; cf. Brasley-Murray 1974:300).

⁷⁶⁹ Algunos parascios aparecen en los relatos de la creación.

⁷⁷⁰ Boring (1989:57) describe el lenguaje del Apocalipsis como surrealista, no-lógico y no-inferencial. "El lenguaje del Apocalipsis no es lenguaje lógicamente coherente. Puesto que

precisamente por eso, la Biblia describe el fin del mundo en muchas formas muy diferentes. Si en el Apocalipsis es una fuga, en Hebreos 12:25-28 es un terremoto de tierra y cielo, y en Romanos 8:19-22, un parto. El final es importante, aunque por mucho el menos frecuente, es la destrucción en un instante, como en Sofonías 1:18 y 2 Pedro 3:7-13, pero muy frecuente en los parascios (sólo en Sofonías 1:18 y 2 Pedro 3:7-13, pero muy frecuente en los parascios). Según otros textos, el mundo se derrite, se disuelve, se destruye, se desintegra, se disipa como humo, envéjese, se desgasta como la arena, se desmenuza, se desmenuza.⁷⁷¹ El factor constante, en toda la enseñanza, es que este mundo terminará, y que le seguirá una nueva creación (2P 3:13).⁷⁷² Pero no quiere dejarnos sin tierra, sino regalarnos una tierra perfecta.

Dios no quiere dejarnos sin tierra, sino regalarnos una tierra perfecta. La siguiente oración. **Ví también a los muertos, grandes y pequeños, de pie delante del trono** (20:12), completa el escenario para el juicio: es- tán los muertos—supuestamente, todos—esperando su juicio. Si se entiende literalmente, esta gigantesca multitud de todos los muertos de la historia se escapa de nuestra vista por todos los horizontes. Llama la atención que aquí, en lugar de emplear la frase típica de "juizar a vivos y muertos", Juan habla sólo de "los muertos" (20:12-13). A primera vista, la frase "los muertos" parecería incluirlos a todos, pero es evidente que no incluye a los mártires, ya resucitados (20:5). Además, si esa "primera resurrección" incluye a todos los fieles, como hemos afirmado, entonces todos ellos han resucitado y han reinado mil años con Cristo. No tendría ningún sentido pensar que ellos vendrían a juicio aquí.⁷⁷³ Aun en tiempos de Juan, la enorme cantidad de "los muertos" haría improbable que él estuviera pensando en procesos jurídicos individuales para cada uno de los muertos.⁷⁷⁴ Más bien, la imagen

⁷⁷¹ Juan busca comunicar la realidad del mundo trascendental de Dios, no puede conformarse, y no se conforma, a las leyes del lenguaje lógico proposicional [...] Las realidades últimas que comunica destruyen ese lenguaje".

⁷⁷² Para una lista más larga, con los textos correspondientes, ver Stam 2007:80-82.

⁷⁷³ Cetero que este mundo terminará no es ninguna insensatez, más bien lo es tenerlo por permanente. La ciencia contemporánea—las superovayas y la segunda ley de la termodinámica—apoya la idea de un origen y un fin de nuestro mundo. Mucho más urgente es la amenaza ambiental, producto del egoísmo y la avaricia humanos, y la de una hecatombe nuclear. Ver Stam 2007:74-76.

⁷⁷⁴ En la escatología realizada de la escuela juanina, quien haya creído en Cristo "tiene vida eterna y no será juzgado" (Jn 5:24, "no vendrá a juicio", Kristis). Para Juan de Patmos, los fieles muertos están ya en la presencia de Dios (Ap 6:9, 7:9) y su juicio fue realizado para siempre en la cruz del Calvario. Según la escatología tradicional, al morir, los fieles están con Cristo, y en su venida resucitarán para reinar con él mil años. Todo eso es irreversibile y para ellos el juicio ya ha pasado.

⁷⁷⁵ El juicio final como proceso judicial es otro concepto inconcebible. Con sólo preguntar si los acusados, serán convocados en orden alfabético según sus apellidos o según fecha de nacimiento, se vuelve conceptualmente inimaginable. ¡El proceso duraría más que el mismo milenio! Más bien, el juicio divino es una expresión simbólica para una realidad teológica y escatológica (Ladd 1978:241; Stam 2007:63-76). Por la misma razón, no tiene

simbólica quiere señalar la realidad de nuestra radical responsabilidad ante Dios por toda nuestra vida y por sus consecuencias eternas.

Si siguiendo fielmente el esquema literario para un relato de juicio, Juan anuncia que se abrieron unos libros, y luego otro, que es el libro de la vida. Los muertos fueron juzgados según lo que habían hecho, confórmenle a lo que estaba escrito en los libros (20:12; cf. Dn 7:10).⁷⁹³ Juan ha mencionado varias veces antes "el libro de la vida" (3:5; 13:8; 17:8), pero esta es la primera y única vez que menciona "los libros". Esta expresión es un eco claro de Daniel 7:10, donde el Anciano de Dias levanta juicio contra los poderes que habían oprimido a Israel (las cuatro bestias) y procede a quitarles el poder y pasárselo al pueblo de los santos (7:12-14, 26-27; cf. 12:1).⁷⁹⁴ Este simbolismo, que corresponde a la memoria omnisciente de Dios (cf. Ap 18:5),⁷⁹⁵ subraya lo inescapable e inviolable de la justicia divina: "No os ilusionéis en vuestro espíritu, ni digáis en vuestros corazones, que no sabéis ni veis que todo pecado es anotado en el cielo, cada día, ante el Altísimo" (1En 98:7; cf. 104:7).⁷⁹⁶ En efecto, estos libros sirven como autos en el juicio, como evidencias de inocencia o de culpa (Dn 7:10; Is 65:6; Wikenhauser 1981:252; Kittel I:620). Demuestran, a la vez, que el juicio de Dios no es arbitrario, sino que se basa en los hechos de la vida de cada persona (Mounce 1998:376; Beasley-Murray 1974:302; Ladd 1978:242).

sentido distinguir entre diversos juicios finales, según la terminología simbólica con que se describen (Boring 1989:210). Si se tratara de una serie de juicios distintos, esperaríamos que el Apocalipsis mencionara con claridad específica por lo menos uno o dos de ellos y que explicara la diferencia entre uno y otro.

⁷⁹³ Sobre el juicio por las obras, ver la exposición de 20:13.

⁷⁹⁴ Daniel 7:9-10 presenta todos los elementos de una visión de juicio: se colocan unos tronos, el Juez se sienta, se describe al Juez y al trono, se abren los libros y se procede al juicio. Este modelo es reproducido frecuentemente en la literatura apocalíptica.

⁷⁹⁵ Ya que la Biblia habla también del olvido de Dios, Foukes (1989:218; cf. Caird 1966:259) sugiere que los libros incluyen solo las cosas que Dios quiere recordar, dejando de lado las que quiere olvidar. No es un Dios de rencor sino de perdón, pero también de justicia.

⁷⁹⁶ Este simbolismo es casi omnipresente en los escritos apocalípticos y los amplían con detalles dramáticos. Testamento de Abraham 12:6-14 (I-II d. C.) lo describe como un libro de seis codos de grosor y diez de ancho, dispuesto en una mesa de oro delante de Dios, con las obras justas escritas a la derecha y los pecados a la izquierda; hay dos ángeles luminosos, con papiro y tinta para apuntar los datos. Según otro documento, Isaías cuenta que "el ángel me mostró unos libros, pero no como los libros de este mundo, y los libros tenían escritura pero no como la escritura de este mundo" (Ascl's 9:22, interpolación cristiana). Se dan muchas variantes: un libro solo de pecados (1En 89:70-71; 97:6; 98:7) o de pecados y acciones justas (2Bar 24:1; 2En 52:15). A veces aparecen también uno o dos libros para registrar el veredicto en cada caso (uno de vida y otro de muerte; Jub 30:22; 3En 28:7-8); lo más común era un solo libro de vida, del cual se borraba a los infieles (1En 47:3; 104:1; 108:3; 1ApSof 9:2; cf. Le 10:20; Ap 3:5). Rosh Hashanah 1:49 habla de tres libros, uno para los justos, otro para los injustos y el tercero para los indecisos (Rist 1957:392).

El Apocalipsis sólo menciona la presencia y apertura de los libros, sin describir más el proceso de juicio, pero es probable que Juan haya tenido en mente algunos aspectos de la descripción que ofrecen otras fuentes. Un primer paso es la denuncia pública de las injusticias de los acusados y el reclamo de sus víctimas, ante Dios y todo el firmamento (1En 97:3-6; 4Escd 6:20). Entonces, según algunos textos, un ángel con una balanza recibe el alma para pesar sus pecados y sus obras buenas, y colocarla a la derecha o a la izquierda, o al centro, si los dos salen iguales. Por otra parte, según otra fuente, después de un complicado proceso de juicio, un ángel llamado Dabiel pesa las acciones justas y otro llamado Purouel prueba por fuego la obra de cada individuo. Si el fuego quema las obras de determinada persona, esta es llevada inmediatamente al lugar de castigo (TAbn 13:9-14). En otras versiones, se procede a inscribir el nombre de la persona en el registro de los muertos o de los vivos (Jub 30:22; 3En 28:7). Pareciera que a Juan no le interesó describir con más detalle los procedimientos del juicio.

El texto del Apocalipsis no indica cuáles pecados o qué tipo de actos justos están inscritos en los mencionados libros, pero la fuente bíblica de la frase, Daniel 7:10, se refiere claramente a las injusticias y atrocidades de las cuatro bestias, como imperios enemigos de Israel.⁷⁹⁷ Esto corresponde a los orígenes del concepto de juicio en las Escrituras hebreas, como respuesta de Dios a las agresiones e injusticias de las naciones enemigas, y después, a las del propio Israel. En la literatura apocalíptica, casi siempre se trata de la opresión y la injusticia. "Os juro, pecadores [...] que ninguno de vuestros actos violentos está encubierto [...] Sabed desde ahora que toda la violencia que cometéis se anota cada día" (1En 98:6, 10; cf. 81:4; 97:6-8).⁷⁹⁸ Leví, según *Jubilees* 30:18-20, "fue celoso de hacer justicia, castigo y venganza" contra los enemigos del pueblo, y "tal testimonio lo asientan en las tablas celestiales [...] Leví inscrito fue como amigo y justo en las tablas del cielo" (cf. 2Bar 72:6; 4pSof 7:3-5). En el caso del Apocalipsis, su constante preocupación por la justicia política y económica, y su vehemente denuncia del culto al emperador, aseguran que esos crímenes y pecados tenían que figurar con gran prioridad en los registros celestiales (Rist 1957:526).

⁷⁹⁷ Aun con una interpretación futurista de Daniel 7, la frase, según su contexto original, se refiere a las injusticias del imperio del anticristo, no a pecados personales o privados.

⁷⁹⁸ Este último texto exclama: "Ay de vosotros, que adquirís plata y oro injustamente, y decís: Hemos adquirido riqueza, tenemos propiedades, y hemos conseguido lo que quisimos" (1En 97:7). En esta serie de textos sobre los libros celestiales, lo que Díez Macho traduce del griego por "iniquidad", en Charlesworth reza "opresión". En su contexto, estos pasajes no son abstractos o genéricos sino que están directamente relacionados con la historia de Israel.

para complementar la noción de juicio por obras con una referencia a la justificación por la gracia mediante la fe.⁸⁰⁷ O podría establecer una relación teológica entre la predeterminación divina y la vida y conducta de la persona.⁸⁰⁸ Podría funcionar también como una confirmación de una relación posterior al juicio mismo pero previo a la ejecución de la sentencia. Beasley-Murray (1974:207)⁸⁰⁹ llama la atención que el pasaje afirma (véase) que todos serán juzgados conforme a sus obras (20:12,13) pero nunca que serán juzgados según el libro de la vida.⁸¹⁰

Ahora Juan vuelve al tema de la resurrección, que había anticipado 20:12. El mar devolvió sus muertos; la muerte y el infierno (además, el Hades) devolvieron los suyos, y cada uno fue juzgado según lo que había hecho (20:13).⁸¹¹ Los dos sujetos del verbo "devolver", el mar por una parte y la pareja familiar de Muerte y Hades por otra, subrayan que todos los muertos serán resucitados para este juicio.⁸¹² La referencia al mar indica también que esta resurrección incluye tanto inspuitos como los que han sido

⁸⁰⁷ Para Ladd (1978:242), ya que nadie se salva por las obras, el libro de vida ofrece otra posibilidad por la fe en Cristo. Cund (1966:259,260) observa que "antes del escrutinio de la accountability por los andares, otro libro entra en la balanza [...] A favor nuestro entrará en la balanza el propósito de la gracia predeterminada de Dios y el amor redentor de quien murió para redimirnos [...]". Según Baring (1989:212), "[e]ste cuadro [de los libros] llama a la libertad y la responsabilidad humanas con la mayor seriedad imaginable. Lo que hacemos importa, e importa en sentido último [...] Lo que hacemos tiene consecuencias eternas". Pero por su parte, según Baring, la imagen del libro de la vida "toma con absoluta seriedad la gracia de Dios", que nos justifica mediante la fe. Juntos expresan la paradoja de la fe y las obras.

⁸⁰⁸ Richard (1994:191) rechaza toda sugerencia de predeterminación: "Las cosas no suceden porque estas escritas [...] sino se escriben porque suceden". De todas formas, la predeterminación (elección) no debe confundirse con predeterminación o fatalismo.

⁸⁰⁹ Algunos, como Beasley-Murray (1974:209), relacionan el libro del Cordero con el testimonio que Jesús prometió dar ante el Padre y los ángeles, confesando a los fieles como suyos (Ap 3:5; Mt 10:32-33; Mr 8:38). Ante el Juez, Jesús se presenta como testigo principal para la defensa.

⁸¹⁰ En la exposición de 20:5, hemos afirmado que todos los fieles resucitaron antes del milenio y que este juicio es solo para pecadores no redimidos. Para más detalles, ver bajo 20:13 y el inciso "Justificados por fe, juzgados por obras".

⁸¹¹ Hay varias anomalías en este versículo, que obviamente no le preocuparon a Juan. ¿Cómo puede estar presente el mar, si la misma tierra ya había huido? ¿Por qué viene esta mención de la resurrección de los muertos después de que se nos ha dicho que estaban en pie ante el trono? Si cielo y tierra habían huido, ¿cómo puede estar presente el mar? Es obvio que Juan no se preocupaba siempre por narrar las cosas en su orden cronológico ni entendía todos los detalles en sentido literal. Aune (1998b:1102,1104) señala que Juan a menudo relata los sucesos en orden inverso, incorporando citas a la narración (3:3,17,5:5; 6:4; 10:4-9; 22:14).

⁸¹² Obviamente, esto no incluye a los maritres, ni probablemente a todos los fieles, que ya habrían sido resucitados y no están muertos (20:4-5). Entonces "los muertos" en esta etapa del relato serían todos los impios, adoradores de la bestia, cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida.

a la victoria final sobre el dragón (17:1-20:15).⁸¹³ La profunda terror la desintegración del cuerpo, tanto en tierra como en el mar, y su consumo por aves, perros y fieras. Esto constituía la parte de las desgracias y se lo veía como una maldición o un castigo divino (Jer 8:1-3; OrSib 3:643-645). Este era el momento de la visión del valle de los huesos secos en Ezequiel 37 y la del mundo de los bañires en Apocalipsis 19:17,21.

Además del horrible infortunio de quedar inspuitos, se creía que los animales que habían quedado en el fondo del mar y habían sido comidos por aves no podrían entrar al Hades, cuya entrada era por tierra (Aune 1998b:1102-1104; Liddle 1971:137). Además, sólo los muertos salvados, que están en el Hades, tendrían parte en la resurrección final (Jed 19:35,359). Pero 1 Enoch 61:5 afirma la resurrección aun de "los que perecieron en el desierto, y los que fueron devorados por los peces del mar y las bestias". Con aún más detalle, OrSib 2 afirma que Dios "dotará de almas espíritu y voz, así como de huesos ajustados" y cuerpos completos a las víctimas del diluvio bíblico y "a cuantos en el pliegue aniquiló la ola marina, y a cuantos devoraron las fieras, los reptiles y las aves [...] y a todos los que con su llama destruyó el fuego carnicero" (2:221-237).⁸¹⁴ Según este pasaje, con el mismo sentido de Apocalipsis 20:13-15, a todos, inspuitos y sepulcros, Dios los resucitará y los llevará a juicio ante su trono.

Los muertos que han sido debidamente sepultados son entregados al juicio por "la Muerte y el Hades" (*ho thanatos kai ho hadēs*).⁸¹⁵ En el Apocalipsis, la palabra *thanatos* se emplea en cuatro sentidos: (1) morir o estar muerto (2:10,23; 12:11); (2) pestilencia o epidemia (6:8b); (3) en forma personificada como una fuerza opuesta a la vida (1:18; 6:8a; 9:6; 20:13,14; 21:4); y (4) como "segunda muerte", el castigo eterno (2:11; 20:6,14; 21:8). Por el pecado, según San Pablo, la muerte llegó a reinar con "un dominio soberano" sobre la humanidad (BalzSch 1:1818). En ese sentido, el imperio de la muerte es el prototipo de todos los imperios opresores, eficientemente organizados contra todo lo que es vida (Stam 2003:66).⁸¹⁶ Pero Cristo nos ha liberado de ese imperio de la muerte y nos hace partícipes de su resurrección.⁸¹⁷ Esa

⁸¹³ Sobre el horror de quedar inspuito, ver Stam II:330-332 y la exposición de 19:17-18,21.

⁸¹⁴ Aunque este pasaje es una interpolación cristiana en OrSib 2, es muy antiguo e ilustra bien el tema de los inspuitos.

⁸¹⁵ Sobre la Muerte y el Hades, ver Coenen II:348-349, III:114-122; BalzSch I:91,1816-1827; Stam 1999a:75-76; 2003:65-66.

⁸¹⁶ Beienhart (Coenen II:348) señala que, según el AT, "el SHAOL no se encuentra sólo al margen de la vida, en el 'más allá', sino que se mete por doquier entre los vivientes". ¡La muerte hasta sube por las ventanillas! (Jer 9:21).

⁸¹⁷ Hb 2:17-31; Ro 6:3-11; 1Co 15:21,26,55-56; Col 2:12-15; 3:1-4; 2Ti 1:10.

Con esa confusión, el protestantismo ha caído a veces en el grave error del “fideísmo”: la salvación por la ortodoxia. Pero como acabamos de ver, San Pablo veía la fe de manera muy distinta. Para él, la fe era obediencia y entrega. Una parte importante de la Reforma Protestante fue volver a entender la fe de esa manera integral, desde el intelecto pero también desde los afectos y la voluntad. “Porque no sólo nace de la obediencia la fe perfecta y plena”, escribió Juan Calvino, “sino también todo cuanto debemos conocer de Dios” (*Inst* 1.6-3, *omnis recta Dei cognitio ab obedientia nascitur*). Martín Lutero compartía esa misma comprensión dinámica de la fe como ortopraxis.⁸³³

Así como se ha llegado a esta comprensión equivocada de la fe, se ha malentendido el concepto de la gracia como opuesta a las obras. Lo contrario de la gracia no es la acción o la obediencia, sino el mérito propio que pretende autojustificarse ante Dios. Según Pablo, "por gracia ustedes han sido salvados mediante la fe [...] no por obras para que nadie se jacte"; pero, por otra parte, hemos sido salvos "para buenas obras" conforme a la voluntad de Dios (Ef 2:8-10). La única forma de recibir auténticamente la gracia de Dios es someternos a su voluntad; la fe o es disciplinado o no es fe (Mt 16:24). Divorciar la gracia de las obras produce, y produce, lo que Dietrich Bonhoeffer llamó "la gracia barata".⁸⁴ Si bien en el siglo XVI Lutero tuvo que proclamar la justificación por la gracia, sostuvo Bonhoeffer, en nuestro tiempo hubiera insistido en que la gracia barata no es la que justifica.

Para Juan Calvino, la doctrina de la predestinación tampoco estaba en contradicción con la obligación de las buenas obras. Calvino plantea una pregunta muy interesante: ¿cómo puedo saber si mi nombre está escrito en el libro de la vida? No me es posible ir al cielo y pedir que se me abra dicho registro para que yo busque mi nombre bajo la inicial de mi apellido. La respuesta de Calvino es doble: en primer lugar, debo mirar a Cristo y mantener mi fe puesta en él. Cristo es el espejo de la elección, donde veo la gracia de Dios hacia mí. Pero segundo, dijo Calvino, debo confirmar mi elección por “el silogismo práctico” de vivir como corresponde a

⁴² Según Pablo Richad (1994:191). "[I]o que nos salva es la ortopraxia, no la ortodoxia". La sana doctrina es importante, como paso hacia la eficacia de la práctica de la fe (Níñez Romo). La fe en busca de eficacia), pero no es un fin en sí mismo, ni salva a nadie. Así como "no basta orar", tampoco basta creer. "También los demonios [...] creen, y tiemblan" (Ség 2:19).

⁶⁴ En América Latina, Juan Carlos Oriy y otros han denunciado "el evangelio de las ofertas", pero las iglesias no han tomado en serio este mensaje.

alguien que ha nacido de Dios. Así puedo reconfirmar con mi vida la gracia predestinadora de Dios, en la que confío.⁸²⁵

¿Podemos saber cuáles nombres están en el libro de la vida y cuáles no? Del Apocalipsis sabemos que figuran todos los vencedores fieles (Ap 3:5) y que no figuran los que han aceptado la adoración de la bestia y su marca (13:8; 17:8). ¿Estarán todos los que han sostenido fielmente la sana doctrina? No, si sus obras no corresponden a sus creencias. ¿Estarán todos los que han tenido un encuentro con Cristo y creen haberlo aceptado "como su único y suficiente Salvador"? No, si sus obras no corresponden a esas experiencias religiosas. ¿Estarán todos los que han sido fieles hasta las últimas consecuencias?

Lo ha dicho muy bien Robert Mounce (1998:376): "No se trata de salvación por obras sino de obras como la evidencia irrefutable de una genuina relación personal con Dios. La salvación es por la fe, pero la fe se manifestará inevitablemente por las obras que produce".

La Muerte y el Hades, que antes andaban montados en el caballo amantísimo (6:8), reciben ahora su castigo: **La muerte y el infierno** [*ho hadēs*] fueron arrojados al lago de fuego. Este lago de fuego es la muerte segunda (20:14). Esta descripción tiene que ser simbólica, porque como ocurre con la "luga" de cielos y tierra, es imposible de visualizar o imaginar.⁸²⁶ Igual que en referencias anteriores, la Muerte y el Hades están personificados; tomado literalmente, no tendría sentido arrojar ni la Muerte ni el Hades al lago de fuego. El significado es claro: ¡la Muerte va a morir, y nunca resucitar! La muerte segunda comienza con la muerte de la Muerte misma.⁸²⁷

¹²¹ Recuerda esta referencia al silogismo práctico, de un coloquio de Karl Barth a inicios de la década de los sesenta, en *Basilica*.

La Lada señala que no puede ser literal el lanzamiento de seres incorpóreos (dragón, bestias, Muerte y Hades) a un lago de fuego y que después el lago los tortura. "Evidentemente, es imposible tomar esto en forma literal" (1978:242).

¹⁴ Varios himnos están en forma literal" (1978:242).

Aunque esta figura simbólica es totalmente insólita, sin paralelo alguno en toda la Biblia, algunos pasajes bíblicos y apocalípticos expresan ideas algo parecidas. El texto más cercano, que puede estar detrás de 20:14, es Isaías 25:8, que anuncia que Dios "[d]evorará a la muerte para siempre" ("la muerte será tragada", heb. *Bulay*, por Dios).⁸²⁸ Pablo también lo cita: "La muerte ha sido devorada por la victoria" (1Co 15:54, *katepothe*, tragada).⁸²⁹ En el mismo pasaje, Pablo identifica a la muerte como "el último enemigo que será destruido" y puesto bajo el dominio de Cristo (15:26). Según 4 *Esdras* 8:53, la Muerte se esconderá y el Hades huirá. Para 1 *Enoc* 108:3, el Hades quedará como un desierto invisible (trad. Charlesworth); con otro simbolismo, el Hades será sellado, como un negocio fracasado que ya no tiene clientes (cf. 2*Bar* 21:23). ¡Al tirano se lo ha enviado al exilio definitivo!⁸³⁰

Lo que mejor explica este simbolismo es la impresionante simetría de todo el libro del Apocalipsis, que ya hemos visto repetidas veces en nuestro análisis narrativo del drama del dragón. En ese drama, los personajes simbólicos salen del relato en orden inverso al de su entrada al escenario. El dragón, primero en aparecer (12:3), es el último en desaparecer (20:10). Las dos bestias, segundas en aparecer (13:1,11), son las penúltimas de desaparecer (19:20). La ramera es la última en presentarse al escenario (17:1), pero la primera en ser eliminada (17:16). Sin embargo, aun antes del dragón, han aparecido la Muerte y el Hades (6:8) y ahora, fiel a la construcción simétrica tan artística del relato, Muerte y Hades son los últimos en ser juzgados, aun después del dragón (20:13). Y es más, como las bestias ya han sido arrojadas al lago de azufre, y después el dragón, es lógico que "el primer y último enemigo" del relato también llegue a acompañarlos en ese mismo lugar, para compartir su fatal destino. ¡Qué gran dramaturgo era Juan de Patmos!

alabanza, cantos de alabanza, te ofreceré siempre"). En verdad, ¡la muerte de la muerte da mucho motivo para cantar! Hay verdades que sólo se comprenden cantándolas.

⁸²⁸ Rist (1957:527) sugiere que Apocalipsis 20:14 puede ser una dramatización de Isaías 25:8. ⁸²⁹ Según la RVR, Oseas 13:14, citado por Pablo en 1 Corintios 15:55, reza "Oh muerte, yo seré tu muerte, y seré tu destrucción, oh Seol", pero esa traducción, tan inspiradora, no tiene base en el hebreo.

⁸³⁰ Ya que lanzar a Muerte y Hades al lago de azufre parecería significar su fin, algunos han concluido que el lago de fuego es un lugar de aniquilación, en vez de castigo eterno. Frente a tantos otros textos, aun del mismo Apocalipsis (6:16-17, 14:9-11), no parece válido hacer tal inferencia de una escena dramática tan simbólica (Michaels 1997:232,233; cf. Mounce 1998:377, Beasley-Murray 1974:304). La idea, más bien, es que ellos terminan derrotados y en muy mala compañía, con las bestias y el dragón, para siempre. Son los amigos que habían escogido y ahora tienen que estar eternamente con ellos. Para Walvoord (1966:369), el que las dos bestias estén todavía en el lago de azufre (20:10) muestra que no es lugar de aniquilación.

La frase "segunda muerte" ocurre sólo en el Apocalipsis. Expresiones similares aparecen en la Biblia y la literatura judía, pero no siempre con el mismo sentido.⁸³¹ En contraste con su poco uso en las Escrituras, su empleo en la literatura rabínica es relativamente frecuente, o bien con el sentido de exclusión de la resurrección o bien con el de condenación eterna (StrB III:830-831; Ford 1975:393-394; Beale 1999:1031-1037; Aune 1998b:1091-1093).⁸³² En tres pasajes, Jesús habla de la muerte eterna, en contraste implícito con la muerte física (Mt 5:29-30; 10:28; 18:9). Filón de Alejandría, en un pasaje muy elocuente sobre el fratricidio de Caín (*Præm* 12:70), describe la sentencia de muerte eterna dictada contra él:

Los que no consideran el gran tribunal miran a la muerte como el límite extremo de todos los castigos, pero ante la vista del gran tribunal, es apenas el inicio de ellos. Puesto que la acción de este hombre fue un acto único, era necesario un castigo único, ¿y qué fue? Fue que viviera constantemente muriendo, que sufriera de cierta manera una muerte de morir sin fin, sin nunca terminar de morir, porque hay dos tipos de muerte, uno que es de estar muerto [...] y el otro el de estar muriendo, que es en todo aspecto un mal; y cuanto más prolongado el morir, más intolerable el mal. Consideren pues cómo la muerte puede ser sin fin en este caso.⁸³³

Aquí Filón se acerca al concepto de la segunda muerte, como un morir sin fin: estar muriendo eternamente, sin nunca llegar a estar muerto.

En el Apocalipsis, la expresión "segunda muerte" ocurre sólo cuatro veces (2:10-11; 20:6, 14-15; 21:8). Una primera mención, en la promesa a los vencedores de Esmirna, destaca el contraste entre la muerte física de los mártires (2:10b, "Sé fiel hasta la muerte"; cf. 12:11) y la vida eterna de ellos ("y te daré la corona de la vida [...] El que salga vencedor no sufrirá daño alguno de la segunda muerte").⁸³⁴ La segunda referencia, en 20:5-6, también contraponen la muerte física (20:4) y la segunda muerte;

⁸³¹ Judas 12 declara que los impíos son "doblemente muertos", pero parece ser una hipérbole para decir "totalmente muertos".

⁸³² Entre muchos ejemplos rabínicos, Aune (1997:168) cita TgIs 65:15: "Dejarás tu nombre a mis escogidos como maldición, y el Señor Dios te matará con la segunda muerte, pero a mis siervos, los justos, los llamará por otro nombre" (un nombre nuevo). Aune (1998b:1091) cita también paralelos en Homero, Plutarco, Epicteto, seguidores de Pitágoras y Platón, además de la literatura egipcia sobre la muerte.

⁸³³ La traducción es algo libre, en uno o dos detalles, para comunicar mejor el sentido. Volvió a vivir (2:8), llama a todos a aceptar la muerte por causa del evangelio, para también ellos "volver a vivir" en vez de sufrir la muerte eterna. La doble negación en 2:12 (ou mē es enfiada, "la segunda muerte de ninguna manera les hará daño" (Aune 1997:168).

los fieles participarán en la primera resurrección y la segunda muerte "no tiene autoridad (*exousia*) sobre ellos" (20:5-6).⁸¹⁵ Esto está simbolizado, en 20:14, con el acto de arrojar a la Muerte y al Hades al lago de fuego, lo que demuestra también que no se trata sólo del castigo o la salvación de determinadas personas, sino también de la victoria final sobre todo el reinado y el poder de la muerte y la maldad, tanto individual como sistémica. Así como las primeras referencias identifican a los que no sufrirán la segunda muerte (2:11; 20:5), los dos últimos pasajes señalan a los que sí serán sus víctimas (20:14-15; 21:8). Estos textos definen la segunda muerte como equivalente del lago de fuego y azufre.⁸¹⁶

Ha llamado la atención el que Juan mencione específicamente la primera resurrección y la segunda muerte, pero no mencione la primera muerte ni la segunda resurrección. Puede ser casualidad: a Juan no se le ocurrió o no le pareció importante llenar este vacío. A pesar de su talento para la simetría estética, Juan no era esclavo de sus esquemas sistemáticos. Es evidente también que a veces se emocionaba intensamente ante sus propias revelaciones (17:6; 19:10; 22:8-9). Quizá, como sugiere Mounce (1998:378), para Juan una resurrección sólo para proceder al juicio y la muerte eterna, no merecía ese título: esa "vida" es más bien muerte (cf. Keener 2000:467). En palabras de Alford (1958:735), muchas veces citadas: "Así como hay una vida segunda y superior, así también hay una muerte segunda y peor. Y así como después de esa vida no hay más muerte, así también después de esa muerte no hay más vida".

La lista de los asignados al lago de fuego termina con una categoría humana que concluye todo el proceso de juicio: **Aquel cuyo nombre no estaba escrito en el libro de la vida era arrojado al lago de fuego** (20:15; cf. 13:8). Con esta afirmación culmina la tensión entre la gracia y las obras que subyace no sólo a la función de los diferentes libros en el juicio sino también al concepto mismo de la gracia ("el libro de la vida del Cordero").⁸¹⁷ Podemos entender "los libros" como el registro de las obras, que sirve como base del juicio, y "el libro de la vida" como el registro de los verdicetos (que incluye sólo nombres, sin referencia a acción alguna de los nombrados), con base en la fe en Cristo, pero fe eficaz y comprometida

⁸¹⁵ Según 6:8, a los jinetes del caballo amarillo "se les otorgó poder [...] para matar". El mismo poder de muerte tienen las langostas de 9:3, 10 y los caballos que soplan fuego (9:19; cf. 13:7, 17:12-13). Con el juicio final, la muerte pierde toda su autoridad sobre los fieles.

⁸¹⁶ Sobre el lago de fuego, véase la exposición de 19:20.

⁸¹⁷ Ver arriba, sobre 20:12. El libro de la vida tiene una relación vital con la praxis de la fe, ya que incluye a los que han venido a la bestia y excluye a todos los que han adorado al emperador. En 21:8, 15, "los cobardes [...] los idólatras y todos los mentirosos" bien puede añadir a los nicolaítas. Sorprende especialmente la inclusión de "cobardes".

la fe que obra por el amor"). Los dos libros —el de las obras nuestras y el de la gracia de Dios— se complementan sin contradecirse (Bonsirven 1966:312). La única contradicción está entre la gracia barata (fe sin obras) y las obras de la fe, o entre la gracia y la autosuficiencia humana que confía en sus propios méritos.

Es evidente que este versículo enseña el castigo eterno de los impíos. La frase "lago de azufre" es obviamente simbólica, igual que Gehena, Hades, abismo o infierno.⁸¹⁸ pero todas esas figuras describen "la segunda muerte" como separación eterna de Dios y de su gloria (2Ts 1:9-10). Como toda visión de juicio, esta representa una separación (cf. las cabras y las ovejas de Mt 25:31-46), como "el gran divorcio" que describe C. S. Lewis. El trigo y la cizaña, que en esta vida están revueltos y confusos (Mt 13:24-30), en el juicio son separados, y la cizaña es quemada. Aquí el juicio realiza la separación entre la muerte eterna de aquellos cuyos nombres no están en el libro del Cordero y la vida eterna de los redimidos (Boring 1989:212). Como concluye Boring, "es inútil intentar evadir la conclusión de que Juan tiene aquí escenas de condena para los infieles. La 'segunda muerte' [...] espera no sólo a los poderes trascendentales del mal (dragón, bestia, falsa profeta, muerte [...]) y hades) sino a los seres humanos infieles también".

Llama mucho la atención la sobriedad de estas descripciones bíblicas, diferentes de las de mucha literatura apocalíptica.⁸¹⁹ Estos versículos no intentan describir los sufrimientos o tormentos de los condenados, aparte del nombre simbólico del lugar.⁸²⁰ Los fieles no juegan ningún papel en el castigo de sus enemigos. Totalmente ausente está cualquier placer morboso en el sufrimiento ajeno. En marcado contraste, algunos escritos apocalípticos se deleitan en descripciones espeluznantes del castigo de los pecadores, a veces contrapuesto con los deleites de los fieles (1En 54:1-6; 108:3-6; 2En 10:1-6; 4Esd 7:35-42; OrSib 2:190-210; 283-310). Según 1Enoc 48:9, Dios le declara a "los poderosos que poseían la tierra": "[E]n manos de mis elegidos los pondré como paja de fuego [...] y así arderán ante la faz de los santos

⁸¹⁸ El infierno de la mitología romana era el mundo subterráneo y no representaba ninguna palabra hebrea ni griega, no es más que una traducción. Hades, como mencionamos anteriormente, era el dios griego de los muertos, y Gehena era el basurero en las afueras de Jerusalén. El modelo obvio para el lago de fuego era un volcán. Aun "la segunda muerte" tiene una relación metáforica con la muerte física.

⁸¹⁹ La solenne sencillez de esta narrativa contrasta marcadamente con las descripciones melodramáticas del apocalíptico judío" (Mounce 1998:378).

⁸²⁰ El tercer ángel del capítulo 14 anuncia que cada seguidor de la bestia "será atormentado con fuego y azufre", sin descanso, día y noche (14:10-11), y 20:10 sentencia lo mismo sobre el dragón y las dos bestias. La descripción de 14:10-11, que no menciona ni el lago de fuego ni la segunda muerte y que no parece referirse al juicio final sino sólo a los cómplices del Imperio, es el único de estos textos que describe el tormento de seres humanos.

¿CÓMO PODEMOS ENTENDER EL JUICIO DIVINO?

juicio final significa responsabilidad. La palabra "juicio" y su verbo

San Pablo dice que los gentiles, que no tienen la ley de Moisés, "llevarán escrito en el corazón lo que la ley exige, como lo atestigua su conciencia, pues sus propios pensamientos algunas veces los acusan y otras veces

⁵² Para mayor detalle sobre este tema, puede consultarse "El juicio final" (Stam 2001: 59-76, 1999: 57-73).

tema tiene sus raíces en el mundo de los negocios.

llama "juicio final".

«Dios, el resultado es el paraíso perdido».

(allonomia sin leonomia)

Un día hubo un terremoto y la tierra se abrió en una cueva misteriosa. Cueva adentro, Gyges encontró un cadáver con un anillo, que se llevó. Más tarde, accidentalmente dio vuelta el anillo hacia adentro de su mano, y para su sorpresa, él se hizo invisible. Aunque siempre había sido una persona muy honrada, ahora, con este nuevo poder mágico, se convirtió en un gran ladrón, y gozó de total impunidad. Por supuesto, murió riquísimo y muy feliz. Entonces Platón plantea la pregunta fundamental: ¿qué debería ser bueno Gyges? Si Gyges no tiene razón para ser honrado, entonces la ética no tiene fundamento ni sentido para nadie. Por eso, propone Platón, tiene que haber un juicio después de la muerte. Por eso, que la justicia no se realiza en esta vida.⁸⁴⁵

Emanuel Kant afirmó esencialmente lo mismo, y por razones similares. Después de refutar, en su *Crítica de la razón pura*, los argumentos a favor de la existencia de Dios, en un segundo tomo, *Crítica de la razón práctica*, Kant planteó un argumento parecido al de Platón. Aunque la razón pura no puede comprobar que Dios existe, argumentó, la moralidad no tiene base en la experiencia humana, sin un juicio final. Por eso, la vida moral requiere que postulamos la existencia de Dios y su ley, la inmortalidad del alma y el juicio final. Esa postulación es necesaria para que la vida moral tenga base y sentido.

Así entendido, el juicio final no es un capricho arbitrario de Dios, sino la base de nuestra ética y nuestra libertad, como personas y como comunidad.⁸⁴⁶ Porque me considero responsable ante Dios, nadie más puede ejercer autoridad absoluta sobre mi conciencia.⁸⁴⁷ El juicio de Dios es el fundamento de la estructura moral del universo y de una verdadera libertad.

Castigo eterno significa justicia. El Apocalipsis no sólo anuncia el castigo eterno de los impíos, sino que lo describe varias veces como ⁸⁴⁸“ira” y como “venganza” (6:10; 19:2). ¿No son pecado esas actitudes? ¿Cómo puede un Dios de amor condenar a un castigo eterno a sus propias criaturas, a quienes él ha dado la vida? ¿No sería posible un juicio divino,

⁸⁴⁵ Como le es típico, Platón expone estos argumentos no directamente, sino por medio de los participantes de un diálogo. Pero queda claro cuál es su opinión, que aparece también en otros escritos suyos.

⁸⁴⁶ Si recordamos que muchos cristianos fueron llevados ante los magistrados y acusados ante los tribunales del Imperio (Mt 10:17-22), afirmar otro juicio superior, que condenará al Imperio y vindicará a sus víctimas, representaba un acto de subversión (cf. Boring 1989:211).

⁸⁴⁷ “Mi conciencia es cautiva de la Palabra de Dios [...] no puedo ni quiero retractar nada, porque ir contra la conciencia es tan peligroso como errar” (Martin Lutero, *Dieta de Worms*, 1521) ⁸⁴⁸ Ap 6:16-17, 11:18, 14:10, 19, 15:1, 7, 16:1, 19, 19:15.

algo así como el examen final de un curso académico, pero sin castigo eterno y pena de muerte?

Comencemos con algunas aclaraciones. Cuando hablamos de la “ira” de Dios, igual que cuando hablamos de su amor, estamos describiendo ⁸⁴⁹de Dios con emociones humanas, empleando lo que se conoce como “antropomorfismo”. Pero Dios ama y se ira a su manera divina, sin los defectos y errores del amor y de la ira humanos.⁸⁴⁹ Tanto su ira como su ⁸⁵⁰venganza tienen un sentido judicial, no emocional. En segundo lugar, hay que clarificar el adjetivo “eterno”. En el hebreo no existe esa palabra, por lo que era preciso usar variantes de “por los siglos de los siglos” (cf. Ap 14:11). La palabra “eterno” existe en el griego y aparece en el NT, pero entendida con una mentalidad hebrea. Puede tener tres significados distintos: sin principio ni fin (Dios); con principio pero sin fin (vida eterna de los fieles); y con principio y fin (el sábado y aspectos del AT que son “por los siglos”, pero han terminado). De Juan 5:28-29 y otros pasajes queda claro que el juicio de todos y la condena de los desobedientes vienen después de la muerte (“saldrán de sus sepulcros”), y en ese sentido es “castigo eterno”, pero el adjetivo no significa necesariamente que el castigo sea “sin fin”. Otros pasajes y otros argumentos tendrán que determinar eso.

Tres ideas muy importantes corren entrelazadas por el pensamiento bíblico: la justicia, la justificación y el juicio.⁸⁵⁰ Que el Dios de la Biblia es justo y exige justicia es un tema omnipresente, remarcado como una obligación incondicional de la que nadie se escapa. Yahvéh, el Dios de la justicia, es por su propia naturaleza el Defensor de las viudas, los huérfanos, y los forasteros, y de su pueblo cuando es oprimido.⁸⁵¹ Dios juzgaba y castigaba aun las atrocidades (violaciones de derechos humanos, crímenes contra la humanidad) que ocurrían entre dos naciones extranjeras, y que no afectaban directamente a Israel (Am 1:3-2:5). Por todo eso, no sorprende que la enseñanza bíblica del juicio divino no comience con conceptos individuales de juicios morales (que también tienen su lugar), sino con la esperanza de la acción liberadora de Dios a favor de su pueblo oprimido. Después, cuando crece la injusticia y la corrupción dentro de Israel mismo, Dios juzga y castiga a su propio pueblo, primero del norte

⁸⁴⁹ Algunos teólogos clásicos hablan de la “emoción sin conmoción ni desproporción” de Dios. En Romanos 3:24-26, Pablo presenta la cruz como la justificación de Dios mismo para

⁸⁵⁰ Justificamos a nosotros: “De este modo Dios es justo y, a la vez, el que justifica”.

⁸⁵¹ “En la Biblia, la justicia no es neutral, ni debe serlo”, bajo la exposición de 19:11 (también en Juanham.com, 7 de junio de 2009).

(Samaria) y después del sur (Jerusalén). Todo esto se mantiene en el NT, aunque crece el énfasis en el juicio personal.

En su novela *El gran divorcio*, C. S. Lewis afirma que Dios no manda a nadie al infierno, sino que ratifica a cada uno el destino que él o ella siempre ha escogido. En esa novela, cuando los muertos llegan al infierno, Satanás les ofrece primero un tour del cielo, para ver si les gusta más. Pero ni les agrada el sitio ni la gente que encuentran ahí, y hacen fila para volver al infierno. Ellos siempre le habían dicho a Dios: "Hágase mi voluntad y no la tuya", y ahora Dios les dice a cada uno de ellos: "Hágase tu voluntad y no la mía". Como afirma Caird (1966:260), "la desobediencia humana puede resultar al fin impregnable a los asaltos del amor. Para esas personas, la presencia de Dios sólo puede ser un horror del cual ellos, así como la tierra de que fueron habitantes, tienen que huir".

La enseñanza bíblica del juicio final va contra los inicuos (especialmente los opresores) pero también, sobre todo en el NT, contra los falsos "cristianos", que confían presuntuosamente en sus credenciales espirituales. Se creen salvos, y alo mejor los demás los consideran salvos, pero no hacen la voluntad de Dios y Cristo sabe que, a pesar de todas las apariencias, ellos no son sus discípulos. Por eso, el día del juicio se describe como un día de grandes sorpresas. Los que decían "Señor, Señor" no dudaban de su salvación, pero se llevaron la sorpresa más grande al encontrarse con el Señor (Mt 7:21-23). En Mateo 25, tanto los justos como los injustos se sorprenden totalmente por el veredicto (Mt 25:37,44). Los justos no presumían de su salvación, y los injustos nunca dudaban de ella. El juicio final será la hora de la verdad, llena de sorpresas.

Los que nos llamamos cristianos y evangélicos debemos dejar desde ahora que Cristo nos examine:

Me llaman Maestro y no me escuchan,
me llaman Luz y no me miran,
me llaman Camino y no me siguen,
me llaman Vida y no me viven,
me llaman Sabio y no me aprenden,
me llaman Justo y no me temen,
me llaman Señor y no me obedecen,
sí yo los condeno no me reclamen.

¡El juicio final debe comenzar ahora, en el corazón de cada uno de nosotros! Es un llamado a la responsabilidad y al disciplinado radical.

B. Visiones de la vida eterna (21:1-22:5)

Cualquier persona que cree que el Apocalipsis es un libro pesimista, no lo ha leído hasta el final. Apocalipsis, de principio a fin, es un libro de esperanza. ha leído hasta el final. Apocalipsis, de principio a fin, es un libro de esperanza. El primer bloque textual del libro se compone de dos visiones del Señor, presente con su iglesia (Ap 1-3) y sentado en el trono del universo (4-5). El bloque central (6-19) enfoca, desde la perspectiva de la fe, la persecución y opresión que sufre el pueblo de Dios. Los contenidos de estos capítulos son mayormente dolorosos, pero el autor interrumpe el relato una y otra vez con visiones de victoria y gozo.¹ La tercera sección, como la primera, celebra el triunfo de Dios y del Cordero y la realización plena de su reinado de justicia y vida (20-22). No cabe la menor duda: el Apocalipsis es un libro de esperanza, no de terror y catástrofe.

Ha habido un serio error en la interpretación de estos capítulos finales del Apocalipsis: el de entenderlo como una esperanza escapista "más allá del sol", en el cielo, en lugar de una esperanza concreta y terrena, con gran significado para nuestra fidelidad, aquí y ahora, en la tierra y en la historia. Estos capítulos no ofrecen una esperanza sustituta, para reemplazar nuestra esperanza y nuestro compromiso con nuestro mundo actual. Desde el inicio de nuestra interpretación del Apocalipsis hemos visto que Juan era un pastor, que les hablaba a sus siete congregaciones sobre los problemas que los aletaban a ellos, ayudándolos a comprender su momento histórico desde la fe y desafiándolos a ser fieles hasta la muerte. En eso no hay absolutamente nada de escapismo.

Juan de Patmos, que desde un principio ha venido hablando con voz de pastor, da un enfoque claramente pastoral a estas visiones finales (Beasley-Murray 1974:305). Juan no escribe aquí sólo para comunicar información sobre el fin del mundo, ni mucho menos para satisfacer curiosidades futuras. Como siempre, escribe para animar a los creyentes a ser fieles hasta las últimas consecuencias. No es casualidad que las promesas a los vencedores (Ap 2-3) se vean cumplidas en los capítulos finales del libro; lo que era esperanza en el "ya" de las comunidades será realidad en el "todavía no" del Reino.² El mensaje para los fieles es claro: Dios cumplirá sus promesas.

¹ 6:1-2, 7:9-17, 8:1-5; 11:15-19; 12:10-12; 14:1-5, 13; 15:1-8; 16:15; 17:17; 18:1-19, 8.

² Como del árbol de la vida en el paraíso 2:7 (22:2, 14, 19); no sufrir la segunda muerte 2:11 2:26-27 (20:4, 22:5; cf. 21:24-26); estrella de la mañana 2:28 (22:16); vestir ropa blanca 3:5 (22:14, cf. 19:8); nombre en el libro de la vida 3:5 (20:15; 21:27); ser pilar en el templo

El mensaje para los nicolaitas, a los que Juan siempre sigue viendo por el rabo del ojo, es también claro: su compenenda con la bestia es una opción necia, destinada al total fracaso. Por querer comer de la mesa de los ídolos (2:14-20), no podrán comer después del árbol de la vida en el paraíso ni del maná celestial del Reino de Dios.³ Por eso, la visión final añade la antítesis, ausente en los mensajes a las iglesias, de que los cobardes y falsos no podrán participar en estas bendiciones (2:18).⁴

En los términos de la sociología moderna, podemos decir que el final del Apocalipsis ofrece una "utopía" para la fe.⁵ Plantea, como si fuera realidad, la visión de un mundo que no existe pero que debe existir. Es el espacio de la esperanza, la convicción y el compromiso. Pablo Richard describe el Apocalipsis como "la reconstrucción de la utopía y de la esperanza" y "la reconstrucción de la conciencia de la comunidad" (1994:192). Señala, citando Jeremías 30:1-31:22 y Ezequiel 16:36-37,40-48, que la primera utopía bíblica fue la de la reconstrucción de Jerusalén después del exilio (Is 60:10). En Isaías 65-66, la utopía se concibe como nuevos cielos y nueva tierra (65:17), nueva Jerusalén (65:18-19; cf. Is 40-55) y nuevas relaciones humanas y espirituales (Is 65:20-25).⁶

³ 12 (cf. 21:22, no hay templo porque toda la ciudad es templo, morada de Dios 21:3), la nueva Jerusalén que desciende del cielo 3:12 (21:2,10), compartir el trono de Dios y del Cordero 3:21 (20:4, 22:3,5). Peter van der Horst observa que las necesidades más profundas de estas siete congregaciones urbanas se realizan plenamente en la Ciudad Santa de los últimos capítulos (1998:183).

⁴ Este hecho forma aún más fuerza, porque el paralelismo sirve para vincular los primeros capítulos del libro con la conclusión, destacando así aún más el cumplimiento de esta esperanza.

⁵ Mancas (1998:61) señala que cinco de los ocho términos de 21:8 aluden a las amenazas a las congregaciones urbanas (2:10,13), deshechos (2:10,13), fornicadores (2:14,20), idolátras (2:14,20) y mentirosos (2:20,20:3,9). Los nicolaitas, sin duda, se sentirían atraídos.

⁶ Esta interpretación de Apocalipsis como utopía es muy común entre biblistas hispanoparlantes. Richard (1994:192,198,202-203) Páez (1999:245, Masters y Hoffman 2003:342, Foulkes 1993:220-221, cf. Aune 1990b:1191-1194. Ver también, más arriba, "El milenio significa esperanza" y para esta tierra" (Ap 20)).

⁷ El filósofo Ernst Bloch, en su *El principio esperanza*, ha señalado que la realidad no se agota en lo que es sino que incluye lo que todavía no es pero que existe ya como esperanza, compromiso y lucha. La metafísica clásica, según Bloch, se ha limitado al análisis del ser y el no-ser, pero debe considerar también el "todavía-no-ser", aquello que se espera y por lo que se lucha. Esta reflexión corresponde al esquema del "ya" y el "todavía no" de la escatología cristiana. En la fe, la relación entre el presente y el futuro es aún más estrecha, porque el futuro prometido ya se hizo presente en Cristo y en toda la realidad presente de nuestra salvación (escatología realizada). La relación se ve muy claramente en Juan 5:24-29, especialmente en los tiempos verbales ("pueden creer en Cristo", "tiene vida eterna" (presente), "no vendrá a juicio" (futuro, *krisis*), mas ha pasado de muerte a vida (tiempo perfecto) (5:24-29), el texto expresa el "ya" de nuestra vida en Cristo, que "ahora es" (25), y en 28:29

La última década del siglo pasado se ha descrito como "el cementerio de las utopías", pero en palabras de Joan Manuel Serrat, "sin utopía la vida sería un ensayo para la muerte". Es la utopía la que hace posible la esperanza. La utopía bíblica nace del don pentecostal de poder "soñar sueños" (cf. Martín 2017). Pues "¿qué es la vida sin un sueño?" (Edmond Rostand; cf. Martín 2017). Pues "¿qué es la vida sin un sueño?". Como bien afirma Ricardo Foulkes, hoy Leiber King: "Yo tengo un sueño". Yo tengo una necesidad urgente de esta utopía bíblica como más que nunca tenemos una necesidad urgente de esta utopía bíblica como modelo que nos inspire (1989:221).

El primer segmento textual del capítulo 21 (vv.1-8) funciona tanto como conclusión de lo anterior como introducción a lo que sigue.⁷ Los primeros versículos introducen los temas de la nueva creación y la nueva Jerusalén (21:1-2), pero deja a ambos sin desarrollar con mayor detalle.⁸ Enseguida, una potente voz proclama desde el trono, con claros ecos del éxodo, que Dios ha puesto su tabernáculo entre los seres humanos (21:3) y que no habrá más sufrimiento ni muerte (21:4). A continuación habla Dios mismo, y anuncia que el hace nuevas todas las cosas (21:5) y que "ya todo está hecho" (21:6) invita a quien tenga sed a beber "de la fuente del agua de la vida" (21:6) y renueva en términos personales el pacto anunciado anteriormente (v.3) en términos comunitarios: al vencedor Dios le promete "yo seré su Dios y él será mi hijo [o hija]" (21:7). Esas palabras de Dios mismo, tan tiernas y paternales, destacan el tono pastoral de todo el pasaje.

Dios advierte que, en contraste con toda esta herencia de los vencedores (21:7), los cobardes, idolátras y falsos tendrán una herencia muy diferente: el lago de fuego y azufre (21:8).

1. La nueva creación (21:1-8)⁹

Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían dejado de existir,

⁷ afirma el "todavía no" de esa misma realidad. Ese "todavía-no-ser" de nuestra salvación es igualmente real.

⁸ En Paulsen, en su libro *The Deep Things of God* (2003), describe la "dudodireccionalidad" de este pasaje ("Looking Both Ways: A Study of the Duodirectionality of the Structural Schemas in the Apocalypse"), págs. 115-133.

⁹ El siguiente segmento, 21:9-27, es una muy extensa descripción de la nueva Jerusalén. Después sigue una breve descripción del nuevo paraíso (22:1-5) que se relaciona, de cierta manera, con la nueva creación de 21:1.

¹⁰ Juan no vuelve a emplear la frase "cielo nuevo y tierra nueva" (aparece sólo en 21:1 en todo el libro) y no ofrece ninguna descripción de tipo geográfico o botánico de la nueva creación. Parece, sin embargo, que los contenidos de 21:3-7 constituyen un comentario sobre dicha expresión, en términos de relación perfecta con Dios y con la comunidad (nueva Jerusalén). En ese sentido, este párrafo es el climax perfecto de todo el drama del dragón.

lo mismo que el mar.² ¡Y además la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, procedente de Dios, preparada como una novia hermosamente vestida para su prometido.³ ¡Oí una potente voz que provenía del trono y decía: ¡Aquí, entre los seres humanos, está la morada de Dios! El acampará en medio de ellos, y ellos serán su pueblo: Dios mismo estará con ellos y será su Dios.⁴ Éstos les enjugará toda lágrima de los ojos. Ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor, porque las primeras cosas han dejado de existir.”

⁵El que estaba sentado en el trono dijo: "¡Yo hago nuevas todas las cosas!" Y añadió: "Escribe, porque estas palabras son verdaderas y dignas de confianza."

“También me dijo: “Ya todo está hecho. Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin. Al que lengua sed, le daré a beber gratuitamente de la fuente del agua de la vida. El que salga vencedor heredará todo esto, y yo seré su Dios y él será mi hijo.” Pero los cobardes, los incrédulos, los abominables, los asesinos, los que cometen inmundicias sexuales, los que practican artes mágicas, los idólatras y todos los mentirosos recibirán como herencia el lago de fuego y azufre. Esta es la segunda muerte.”

Análisis narrativo. Aunque Apocalipsis 21:1-9 se vincula con lo que sigue, como introducción al tema de la nueva creación y la nueva Jerusalén, funciona también como conclusión de 17:1-21:9. El mayor indicador de este nexo con lo anterior es que se inserta antes de la nueva presentación del ángel copero, en paralelismo con la misma, para presentar a la ramera (17:1; 21:9). Este importante dato estructural vincula este pasaje con el relato anterior, mientras que 21:9 introduce un nuevo bloque textual. En efecto, 21:9-27, que no menciona la nueva creación, es un nuevo inciso que ofrece una ampliación (un "zoom" o un "blow-up", en términos cinematográficos) del tema de la nueva Jerusalén.¹⁰ Por eso, todos los detalles de 21:1-8 pueden entenderse como "el final a toda orquesta" del drama del dragón, que comenzó en el capítulo 12. Esto requiere entonces, en primer lugar, un análisis narrativo de 20:1-8, igual que en los pasajes anteriores.

El dragón y su primer equipo (la bestia, el falso profeta y la ramera) han quedado definitivamente derrotados, junto con sus ejércitos (19:20-21).

¹⁰ La breve mención de la nueva creación sigue lógicamente a la descripción de la fuga de los cielos y tierra en 20.11. Realmente, el único detalle de 21:1-8 que sirve como introducción al bloque siguiente es la breve mención de la nueva Jerusalén en 21.2; y cierta relación entre la nueva creación y el nuevo paraíso (22.1-5). Llama la atención que Juan no incluya una ampliación del tema de la nueva creación, como lo hace el Apocalipsis.

B. VISIONES. El segundo equipo, conocido como Gog y Magog, fue aniquilado por el fuego del cielo (20:9-10). Aparece entonces el gran trono del juicio juntamente, su segundo equipo, conocido como Gog y Magog, fue aniquilado por el fuego del cielo (20:9-10). Sigue el gran juicio juntamente, su segundo equipo, conocido como Gog y Magog, fue aniquilado por el fuego del cielo (20:9-10). Sigue el gran juicio juntamente, su segundo equipo, conocido como Gog y Magog, fue aniquilado por el fuego del cielo (20:9-10).

Así, en términos generales, es el análisis narrativo de 21:1-8, pero hagamos que preguntará de nuevo qué referentes externos puede tener este relato. ¿Cuáles detalles corresponden a realidades concretas del futuro? El relato mismo no lo dice. Es obvio que en este pasaje, como en la siguiente descripción de la nueva Jerusalén, hay muchos elementos simbólicos (p. ej., una novia que es ciudad y una inmensa ciudad que baja del cielo). Seguramente, las opiniones van a diferir y será imposible precisar con toda seguridad cuáles detalles tienen su referente externo y cuáles son interiores a la narración y carecen de referente externo.

En la primera mitad del drama del dragón hay algunos referentes externos indiscutibles. El dragón es Satanás, el niño es el Mesías y, según nuestra interpretación, la bestia es el Imperio romano, y la ramera (como queda explicado en 17:18) es la ciudad de Roma, conocida como "Babilonia". Además, como hemos señalado anteriormente, la resurrección de Jesús, como garantía y anticipo de la resurrección nuestra, sugiere un enfoque hermenéutico que

¹⁰ Claro, los que optaron por seguir a la bestia no podrán participar en toda esta felicidad (21:8). ¡Atención, nicotaias!

Este texto, igual que Apocalipsis 21:1-2, relaciona la nueva creación con Jerusalén, específicamente en términos de un gozo desbordante. Las angustias del pasado (destrucción de la ciudad y el templo, exilio, castigo) quedan olvidadas para siempre.¹⁹ Al anunciar por primera vez esta nueva creación, el profeta no menciona detalles físicos; parece encontrar lo más esencial en el gozo y la alegría. Por eso repite seis veces "alegrarse" y "regocijarse", en contraposición al llanto y el dolor del pasado. La nueva creación es gozo en una comunidad transformada (Jerusalén).

Nueva creación significa también largos días y plenitud de vida: "Nunca más habrá en ella niños que vivan pocos días, ni ancianos que no completen sus años. El que muera a los cien años será considerado joven; pero el que no llegue a esa edad será considerado maldito" (65:20). Tomadas literalmente, estas palabras nos confunden: ¿niños, maldición y muerte en la nueva creación? Pero contienen una ironía muy simpática: morir con cien años no será causa de fiesta sino que se lamentará como mortalidad infantil; ¿sería un castigo divino el haber muerto con sólo cien años! La nueva creación, según Isaías 65:20, significa la victoria de la vida sobre la muerte, que después se va a entender como resurrección del cuerpo.

Isaías 65:21-23 nos lleva al campo laboral: "Construirán casas y las habitarán; plantarán viñas y comerán de su fruto. Ya no construirán casas para que otros las habiten, ni plantarán viñas para que otros coman. Porque los días de mi pueblo serán como los de un árbol; mis escogidos disfrutarán de las obras de sus manos. No trabajarán en vano, ni tendrán hijos para la desgracia; tanto ellos como su descendencia serán siniente bendecida del Señor" (cf. 62:8-12; Jer 31:5). El contexto económico es inconfundible. En la nueva creación, el obrero no será alienado del fruto de su labor, ni por la muerte, ni por el exilio (como habían experimentado muchos del pueblo judío), ni por un sistema económico injusto (que tanto denunciaban los profetas). El Reino de Dios es y será justicia económica y vida abundante.

En penúltimo lugar viene lo que va a ser central en la nueva creación, según Apocalipsis 21:1-7: la comunión con Dios, instantánea e intuitiva (65:24; cf. 1Co 13:12). El relato concluye con algo muy frecuente en las profecías del reino mesiánico: la paz perfecta entre los animales y la armonía total de toda la creación (65:25).

En 66:22-24, el profeta vuelve al tema de la nueva creación. Afirma que los nuevos cielos y la nueva tierra perdurarán en la presencia de Dios, lo que parece ubicar el tema en la eternidad; pero a la vez, el texto habla de

¹⁹ En otros pasajes también, estas fórmulas de olvido del pasado acompañan el anuncio de la nueva creación (Ap 21:1-4; 2Co 5:17). Destacan el contraste con la realidad anterior y la inculcable superioridad de la nueva creación.

la secuencia de nueva luna y de sábados, lo que es claramente temporal.²⁰ Afirma también que los peregrinos a Jerusalén saldrán a contemplar los cadáveres de los impíos. El contexto de tales afirmaciones es obviamente la historia judía; no pueden describir ni el milenio (del cual estos pasajes no dicen nada) ni la eternidad. Al interpretar el texto, no debemos ser más precisos y específicos que el texto mismo.

Aunque Isaías 65:17 emplea el verbo "crear" (*Bārā*), dicho término no significa siempre y necesariamente "crear de la nada", pues su uso es muy variado.²¹ De hecho, lo que a continuación describe como nueva creación consiste en transformaciones de la realidad presente: Jerusalén, gozo, muerte, trabajo, oración, animales (Arens 1998:115; Rist 1957:528). Sin restarle importancia al concepto de nueva creación, es importante reconocer que en Isaías 65 está totalmente ausente el énfasis en sus características geográficas (montañas, valles, ríos, nubes). El pasaje es relacional, y gira en torno a diferentes facetas de la vida humana y animal. Por eso concluyen Arens y Matos que "el asunto no es, pues, de carácter cosmológico, sino teológico: se trata de visualizar la realización de la salvación prometida al pueblo de Dios" (2000:370; cf. Aune 1998b:1125; StrB 2:421-423).

Trasfondo: otros pasajes del Nuevo Testamento. Aunque la frase "un cielo nuevo y una tierra nueva" aparece sólo en dos pasajes del Nuevo Testamento, hay otros textos relacionados con el tema.²² Una serie de textos anuncian el fin del presente mundo (Mt 24:35 y paralelos, 1Co 7:31; 1Jn 2:17; cf. Mt 5:18; Lc 16:17). En 2 Pedro 3, el autor responde a los burladores que niegan la venida de Cristo, apelando a la promesa de Dios de no volver a destruir el mundo por agua. Sin embargo, por esa misma palabra de Dios, "el cielo y la tierra están guardados para el fuego" (3:7). Aunque Dios es paciente, y tarda en juzgar, de seguro viene la hora del juicio y la destrucción de cielo y tierra por holocausto (3:10-12).²³ Sin embargo, el pasaje termina

²⁰ En 66:24, hablando de los cadáveres de los enemigos del pueblo, afirma que el gusano que los devora no morirá, ni el fuego se apagará, lenguaje tradicionalmente asociado con el castigo eterno.

²¹ Se usa para la creación de Israel como pueblo (Is 43:1, 7, 15), de cada persona (Is 54:16), de un corazón limpio (Sal 51:10) y de acontecimientos buenos y malos (Nm 16:30; Is 45:7-8, de CT Stam 1995:19 (2003:17)).

²² En 2 Corintios 5:17, se menciona la "nueva creación" (gr. *kaínē ktiśis*), pero como una realidad presente, no una esperanza futura.

²³ El testimonio bíblico concuerda con unanimidad en el hecho de que este mundo pasará, pero describe de unas veinte maneras distintas cómo habrá de terminar: 2 Pedro 3:10-12 es el único pasaje del NT, y probablemente de toda la Biblia, que describe "su advenimiento" por holocausto (en Sof 1:18, "el fuego de su cielo" parece ser descriptivo; "su advenimiento" ver la exposición de Apocalipsis 20:11 y Stam 2001:79-82; 2003:51-52). En la literatura apocalíptica, *Oráculos Sibílicos* enfatiza obsesivamente la destrucción del mundo por fuego.

con la esperanza de "un cielo nuevo y una tierra nueva, en los que habite la justicia" (3:13).

Tres pasajes más se relacionan indirectamente con nuestro texto. El primero, Mateo 19:28, describe la venida de Cristo como "la renovación (*paliggenesia*) de todas las cosas".²⁴ En Tito 3:5, este mismo sustantivo se traduce "regeneración", precisado enseguida como "la renovación sustantivo el Espíritu Santo" (*anakinosis pneumatou hagion*; Ro 12:2). El término *paliggenesia* era empleado por los estoicos para referirse a la conflagración (*ekpurōsis*) con que el mundo perece periódicamente para volver a nacer (cf. Filón, *Atet.* 89-91).²⁵ Conceptos similares estaban presentes en las religiones místicas. Para Filón (*Itimōs* 2:65), el mundo "renació" después del diluvio, y para Josefo, la vida renovada de Israel después del exilio fue una *paliggenesia* de la tierra (*Am* 11:66). Según Bonnard (1976:431), en Mateo 19:28 "se trata de la creación nueva de Palestina y del mundo entero, que la esperanza judía esperaba para un futuro más o menos próximo". A diferencia del concepto estoico, esta "regeneración" es un hecho único: no se repite cíclicamente.

Otro texto pertinente a este tema es Hechos 3:19-21, del sermón evangelizador de Pedro a los judíos, en el pórtico del templo, cuando fue curado un mendigo cojo (3:10). Después de aclarar que Jesucristo, a quien ellos mataron, había sanado al cojo, los llama a arrepentirse "a fin de que vengan tiempos de descanso (*kairoi anapsuchōs*," tiempos de refrigerio") de parte del Señor" por medio de Jesús mismo (3:19-20). Por eso, sigue diciendo Pedro, Cristo permanece temporalmente en el cielo, "hasta que lleguen los tiempos de la restauración de todas las cosas (*ajri jronōn apokatastasēs pantōn*). Es evidente que Pedro, según este texto, esperaba una pronta venida de Jesús y la total transformación del mundo (cf. Heb 12:27, *metasthesis*).

En el griego clásico, *apokatastasis* (o *apokatastasia*) significaba el retorno a la condición original—como recuperar la salud, reparar una carretera, restablecer una formación militar o devolver rehenes—, pero también la renovación del mundo (Lactancio, *Divinae Institutiones* 7.18). En el estoicismo y en posteriores especulaciones astronómicas y cosmológicas helenísticas, esta terminología describía la restitución del ciclo cósmico de las constelaciones (LSJ I:200-201; Coenen IV:36; Oepke en Kittel I:387-393). En cambio, en

Es una descripción muy diferente a la de la fuga de Apocalipsis 20:11. Es difícil determinar si 2 Pedro 3:10-13 enseña la purificación de este mundo por fuego o su destrucción y remplazo por otra creación ontológicamente nueva.

²⁴ El texto griego no añade "de todas las cosas", pero algo parecido está implícito. La relación directa con el juicio futuro muestra que se trata de la venida de Cristo.

²⁵ Sin embargo, en este concepto estoico era básicamente el mismo mundo que renacía cada vez.

los verbos correspondientes, *apokathistēmi* y *apokathistano*, se refieren especialmente al retorno del exilio (Jer 16:15; 23:8; 24:6; Os 11:11; Ez 17:13; Ez 16:55; Sal 14:7; Jos *Am* 11:2, 63, 66), entendidos a menudo en sentido mesiánico y escatológico (Kittel I:388; Coenen IV:36-37).

Aunque el sustantivo *apokatastasis* no aparece en ningún otro texto del NT, el verbo correspondiente, *apokathistēmi* (*apokathistano*) aparece ocho veces. Al hombre con la mano paralizada y al ciego, Jesús les restauró la salud (Mf 3:5; 8:25). En el día de la ascensión de Cristo, los discípulos le preguntaron si iba a restaurar el reino a Israel (Heb 1:6). Según otra tradición, sanó a Elias y no el Mesías quien vendría a restaurar todas las cosas a su estado original (Mf 9:12, *apokathistaneī pantas*; cf. Mal 4:6; Balzsch I:389).²⁶

Otro pasaje relacionado con la nueva creación es Romanos 8:18-22: la actual creación gime con dolores de parto, esperando "con ansiedad la revelación de los hijos de Dios", que será también la liberación de ella misma en cuanto creación.²⁷ Aquí Pablo personifica a la creación (*hē kōsis*) como participante en la historia de salvación, esperando ardentemente el *eschaton* (8:19). Al hablar de la "gloria venidera" (8:18 RVR), Pablo no piensa en el cielo, sino en una nueva creación. Nosotros y la creación estamos unidos en la esperanza futura y presente, como también ahora en el gemir (7:24-25; 8:22-23). "La revelación de los hijos de Dios" (8:19) y de nuestra gloriosa libertad (21) será también libertad para la creación entera (8:21). Los gemidos de la creación son dolores de parto para dar a luz la nueva creación. Trasfondo: nueva creación en la literatura apocalíptica.²⁸ Estas evidencias históricas giran alrededor de tres temas, en los escritos extra-bíblicos: (i) descripciones, con cierto detalle, del fin del presente mundo; (ii) descripciones de un mundo ideal, pero probablemente este mismo mundo transformado por Dios; (iii) textos que hablan de una nueva creación, distinta del presente mundo.

(i) *El fin de este mundo en la literatura apocalíptica.* La descripción más común del fin del mundo, especialmente en *Oráculos Sibílicos*, es la de una conflagración cósmica (*Or. Sib* 2:196; 3:54, 72-73, 84-87; 8:337). Algunos textos mencionan dos juicios, uno por agua y otro por fuego (*Adán y Eva*

²⁶ Oepke observa que en Hechos 3:21, *hōn* tiene que ir con *pantōn*, no con *jronōn*, de modo que la frase se refiere a la transformación de cosas, no a la conversión de personas (Kittel I 391). Más adelante, Oepke muestra que este texto no arroja ninguna luz sobre el tema de la salvación universal (pág. 392).

²⁷ Para ubicar este pasaje en su contexto más amplio (7:7-8:39), véase Stann 1995:46-50 (2003:47-51).

²⁸ Es importante tomar en cuenta la literatura apocalíptica, porque gran parte era previa a Juan o contemporánea con él. Puesto que Juan la conocía, es una ayuda importante para la interpretación fiel de su escrito.

49-50: Jos. *Abr* 1:70; 2P 3:5-10).²⁹ En cambio, según 2 *Enoc* 70:7,³⁰ Dios, después de haber soltado las aguas del abismo y los cielos sobre la tierra (el diluvio), volverá a destruir la tierra una segunda vez, supuestamente también por agua.³¹ En 4 *Esdras* 7, contemporáneo con nuestro Apocalipsis, encontramos una descripción muy detallada del fin de este mundo. Después de un reino mesiánico de 400 años, el Mesías morirá, junto con toda la humanidad (7:28-29), y el mundo volverá a su silencio pristino por siete días (7:30-31). A esto seguirá la resurrección y el juicio final (7:32-33), después del cual habrá un mundo nuevo (7:50, 75).³²

(ii) **Visiones de este mismo mundo renovado y transformado.** Algunos textos, como 1 *Enoc* 45:4-5, parecen contemplar una transformación cuasilitativa de esta misma tierra, perfeccionada por Dios: "En ese día asentará entre ellos a mi Elegido y transformaré el cielo, volviéndolo bendición y luz eterna. Transformaré la tierra, haciéndola bendición" (cf. 2 *Bar* 32:6). Según *OrSib* 3:87, los fuegos que destruyeron el mundo lo purificarán. En esa tierra transformada, "las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más" (1 *En* 91:16; *Jub* 1:29; Is 30:26). Ese detalle simboliza la séptupla, total perfección de ese nuevo mundo. El pasaje presupone que serán los mismos astros de ahora, en el mismo mundo de ahora, pero totalmente glorificados. Estas descripciones de la tierra transformada destacan especialmente su sobrenatural fertilidad:

La tierra dará frutos diez mil veces mayor. Cada vid tendrá mil ramas, y cada rama producirá mil racimos de uvas, y cada racimo producirá mil uvas, y cada uva dará un cor de vino [1200 litros por uva] [...] Y los hambrientos se gozarán y verán maravillas cada día. Vientos saldrán cada mañana de delante de mí a llevar la fragancia de frutos aromáticos,

²⁹ "En ese preciso instante todos los elementos del mundo se quedarán como viduos, cuando Dios, que en el eter habita, enrolla el cielo igual que se enrolla un papiro; caerá toda la multitud sobre la tierra divina y el mar. De fuego destructor fluirá catarata inagotable, que hará arder a la tierra, que hará arder el mar y que la bóveda celeste y la creación misma fundirá en una única masa y lo disgregará hasta la purificación" (*OrSib* 3:80-87). El texto relaciona estos eventos con una mujer, que podría ser Cleopatra o podría simbolizar a Roma (3:75-80). Díez Macho III:287-288).

³⁰ En la enumeración de 2 *Enoc* en Díez Macho, este párrafo es 22:16 (Tomo IV, pág. 196). A veces, el diluvio servía como prototipo para la destrucción escatológica del mundo. En 1 *Enoc* 83:3-6, *Enoc* vio en visión "que el cielo se precipitaba, desaparecía y caía sobre la tierra. Y cuando caía sobre la tierra, [vivió] que esta era tragada por el gran abismo, que se amontonaba monte sobre monte, se hundía colliado sobre colliado [...] [comenzó] a gritar, ¡Ha perecido la tierra!"

³¹ El Señor le señala a Esdras que cada generación humana tiene menor estatura que la anterior, señal de "una creación que ya envejece y está perdiendo la fuerza de su juventud" (4*Esdr* 5:5).

B. VISIONES DE LA VIDA ETERNA (21:1-22:5)

Y en aquel tiempo los ángeles del mará caerán de nuevo del cielo, y comerán de él (2*Bar* 20:4-7; cf. Ap 2:17).³⁴ y entonces inundará Dios a los hombres gran gozo, pues la tierra, los árboles e innumerables rebaños de ovejas darán a los mortales el verdadero fruto de vino, miel dulce, blanca leche y trigo, que es lo mejor de todo para los mortales [...] la tierra, que todo produce, dará ilimitado a los mortales, el mejor fruto de trigo, vino y aceite; asimismo, procedente del cielo, una grata bebida de miel dulce, descendencia de las ovejas, y copos, justosos rebaños, vacas, corderos, descendencia de las ovejas, cabritos, que son de las cabras; hará brotar dulces fuentes de blanca leche; de nuevo estarán llenas de bienes las ciudades y los fértiles campos; ni la espada ni la refriega recorrerán la tierra [...] habrá una gran paz por toda la tierra, y el inmortal en el cielo estrellado hará que se cumpla una ley común para los hombres por toda la tierra (*OrSib* 3:620-23, 744-746; cf. 1*En* 10:19; 30-32).

[...] y todos disfrutarán de vida común y riqueza. La tierra será de todos por igual; sin estar dividida por muros ni cercados, producirá algún día frutos más abundantes. Y dará frutos de dulce vino, de blanca leche y de miel [...] cuando Dios haga cambiar los tiempos [...] y transforme el invierno en verano. (*Oráculo Sibilino* 8:208-215).³⁵

(iii) **Textos que hablan de una nueva creación distinta al presente mundo.** Algunos pasajes de la literatura apocalíptica distinguen entre la vieja creación y otra nueva que la reemplaza. Esto a veces va implícito en la frase "nueva creación" (1*Qs* 4:25; 1*En* 72:1; *Jub* 4:26; "el nuevo mundo", 2*Bar* 4:12). "El primer cielo se irá, desaparecerá y aparecerá un nuevo cielo" (1*En* 91:16).³⁶ "Habrá una tierra y un cielo distintos, una morada eterna" (Ps. Filón 3:10). "El Altísimo no ha hecho un solo mundo sino dos" (4*Esdr* 7:50).

³⁴ En algunos relatos greco-romanos, los vientos no sólo serán aromáticos sino también musicales (Aune 1998b:1193).

³⁵ Este pasaje, igual que 4 *Esdras* 6:49-52, promete que Leviatán y Behemot (prototipos de las bestias del Apocalipsis) serán para alimento de los fieles. ¡Pocos detalles podrían representar más dramáticamente el triunfo rotundo del Cordero sobre las bestias! ¡Los comemos a la parillada!

³⁶ *Oráculos Sibílicos* es una obra compuesta judeo-cristiana, escrita del siglo dos a.C. en árabe. Según Collins (Charlesworth 1983:1:416), *OrSib* 8:194-216 es un pasaje cristiano. Apocalipsis de Juan (p. cf. Ap 6:12-14).

³⁷ Esta descripción se parece a la fuga de Apocalipsis 20:11, pero en 1 *Enoc* 91:6 se aplica sólo al cielo.

mal en el mundo, naciones enemigas y perseguidoras y lugar de comercio imperial— bien podrían estar presentes en el significado de esta frase.

Esta referencia al mar lleva alusiones importantes a la creación, el diluvio y el éxodo. Según Génesis 1:2, al principio de la creación había un abismo acuático (*Tehôm*) que era “un caos total” (*Tohu VaBohu*), y Dios procedió a separar y ordenar ese caos.⁴¹ Los libros proféticos y sapienciales a veces describen la creación como una lucha contra el mar o contra monstruos marinos (Job 7:12; 26:11-14 NVI; Sal 74:13-15; 89:9-10; cf. Is 51:9-10). Al crear la tierra seca, Dios puso límites al mar y frenó al caos (Gn 1:9-10; Jer 5:22). Sin embargo, el caos seguía existiendo, a las márgenes de la buena creación, como símbolo de la victoria incompleta e inconclusa sobre las fuerzas del mal (Caird 1966:262).⁴² Por la desobediencia y violencia de la humanidad, “se reventaron las fuentes del mar profundo y se abrieron las compuertas del cielo” (Gn 7:11); en el diluvio, las fuerzas del caos invadieron la creación para “acabar con la humanidad” (6:13). Después del diluvio, según algunos escritos apocalípticos, Dios restauró la tierra seca e inició una nueva creación (1En 106:13-16; 2En 70:9-10). En cambio, en el éxodo, Dios secó las aguas del mar para que Israel pasara sobre tierra seca (Is 51:9-11; Sab 19:6-8).⁴³ Ahora, en la nueva creación, este enemigo amenazante está eliminado para siempre (Ap 21:1).⁴⁴

Esta frase emplea una fórmula, “ya no estaba más” (*ouk esin eti*), que se repite cinco veces en Apocalipsis 21:22 (21:1,4; 22:3,5) pero no aparece en ningún otro pasaje del libro. Acentúa enfáticamente la radical novedad de la nueva creación, definida negativamente por lo que no habrá en ella. En total son siete “ausencias definitivas”: no habrá más mar, ni más muerte, ni más llanto, ni más lamento, ni más dolor, ni más maldición, ni más noche. La repetición de esta fórmula inusual sugiere que el conjunto de las siete ausencias resume el significado del “mar” en 21:1 (Richard 1994:192-193;

⁴¹ El relato babilónico de la creación la atribuye a la victoria de Marduk sobre Tiamat, un nombre posiblemente relacionado con el *Tehôm* de Génesis 1:2. En la tradición cananea (Ras Shamra), el mundo nace cuando Baal derrota a Yamn, el dios del mar (Ford 1975:361; Keener 2000:483).

⁴² De ese mar caótico proceden las cuatro bestias de Daniel 7:1-2 y la gran bestia de Apocalipsis 13:1.

⁴³ Mientras Isaías 51:9 vincula el éxodo con la creación, 51:11 lo relaciona con el retorno del exilio, con tonos escatológicos reafirmados en Apocalipsis 21:4. *Sabiduría* 19:6 relaciona el éxodo con la creación.

⁴⁴ La desaparición del mar, o su secarse, figura en descripciones del juicio divino, a veces con sentido simbólico o referido a sucesos contemporáneos del autor (*Or-Sib* 5:446-447 de Italia, cf. 5:157-159; *Apélias* 5:9, 14-38; *Ascalois* 10:1, 6, 8). Beale (1999:1050) sugiere que Juan aplica el juicio contra Babilonia, “Voy a secar el agua de su mar” (Jer 51:36), a la nueva Babilonia del Apocalipsis.

Beale 1999:1042; Caird 1966:262). Beale (1999:1043) subraya la relación de estas frases con Isaías 51:10-11 y el trasfondo del éxodo, y afirma que el mar aquí representa “toda la gama de aflicciones que antes amenazaban al pueblo de Dios en el viejo mundo” y especialmente “las que resultaban de la opresión por naciones impías”.

La nueva Jerusalén. Ahora Juan pasa al tema que va a dominar el resto del libro: **Ví además la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, procedente de Dios, como una novia hermosamente vestida para su prometido** (21:2). Este texto introduce el tema central de estos capítulos finales del libro: la nueva comunidad de fe. El tema de la comunidad está presente indirecta e implícitamente en 21:3-8 y explícitamente en 21:9-22:5. Con toda la importancia de la teología de la creación en el Apocalipsis, el énfasis final en la nueva Jerusalén es aún mayor. Juan anticipa aquí este tema, que después va a desarrollar con mucha amplitud, para introducir desde un principio el binomio cosmos/ciudad. La nueva creación no puede existir ni concebirse sin la nueva Jerusalén.

El drama del dragón, que comenzó en el capítulo 12, se caracteriza por el contraste sistemático entre dos ciudades (Babilonia y la nueva Jerusalén) y dos mujeres (la ramera y la esposa del Cordero: ¡qué contraste más dramático!).⁴⁵ Son dos modelos de vida y comunidad. Ahora, nuestro pasaje describe el triunfo de la nueva Jerusalén, como comunidad participativa de justicia, paz e igualdad, en comunión genuina con Dios y con los demás. Esa lucha, que comenzó como pugna entre el dragón y la mujer, y continuó en el conflicto entre las bestias y el pueblo fiel, culmina dramáticamente con la derrota total del equipo maligno de Satanás y el triunfo del Cordero que fue inmolado para hacernos reyes y sacerdotes (1:6; 5:10). ¿Podría haber mayor mensaje de esperanza, ayer y hoy?

Los profetas hebreos describían a menudo las futuras glorias de Jerusalén, especialmente bajo su otro nombre de “Sión”, pero esta ciudad no parece ser equivalente de la nueva Jerusalén del Apocalipsis.⁴⁶ En algunos pasajes, esa visión se refiere explícitamente al regreso del exilio, dentro de la historia nacional (Jer 31:4-6; Is 49:50; *Tob* 13:9-18; 14:5), o se refiere a los tiempos del Mesías (por supuesto, sin distinguir su primera venida y la segunda).⁴⁷

⁴⁵ Este contraste se anticipa en el capítulo 12, con el contraste entre la mujer perseguida y el dragón.

⁴⁶ *Tob* 13:14-17, en la futura Jerusalén las puertas tendrán zafiros y esmeraldas y “las puertas de Jerusalén entonarán cantos de alegría y todas sus casas cantarán ‘¡Aleluya!’ [Bendito sea el Dios de Israel]... Sin embargo, parece ser la misma Jerusalén, reconstruida (13:16).

⁴⁷ Es importante tomar en cuenta también que la frase “en los últimos días”, y otras similares, tienen una variedad de significados y no siempre señalan el fin del mundo (cf. 1In 2:18). En cambio, Zacarías 14:6-11 parece más escatológico, pero en un contexto distinto (14:1-1

En textos como Isaias 2:1-3 (repetido en Mi 4:1: Sión será el monte más alto del mundo), descripciones que parecen predicciones escatológicas pueden ser más bien hipérbole poética (cf. Is 54:11-12).⁴⁸ Los profetas no parecen haber concebido a una Jerusalén celestial pre-existente que bajara a la tierra, como anuncia Apocalipsis 21.⁴⁹

Los documentos de Qumrán incluyen siete ejemplares de un documento que se ha clasificado como "Nueva Jerusalén", de las cuevas 1, 2, 4, 5 y 11 (Florentino García 1993:178-183; 1996:129-135). Un ángel-guía va describiendo las casas, calles, puertas, escaleras y otros aspectos de la ciudad. La ciudad está adornada de oro, zafiro, rubíes y otras joyas. De cada cosa da las medidas, que son grandes, pero mucho menos exageradas que las de Apocalipsis 21, y repite varias veces que "su longitud y su anchura tienen una misma medida". Por la presencia del templo se entiende que se trata de Jerusalén, pero nunca nombra la ciudad ni la llama "nueva Jerusalén". Tampoco parece entenderla como la Jerusalén celestial que desciende a la tierra.

La literatura apocalíptica, además de describir las glorias de la Jerusalén futura⁵⁰, en algunos pasajes la interpreta como una realidad celestial que se hace presente en la tierra.⁵¹ En la visión de *1 Enoc* 90:28-29, desamaron "la vieja casa" y la "echaron en un lugar en el sur de la tierra". Luego, "el dueño de las ovejas" puso una casa nueva, más grande y ornamentada, en el mismo lugar, y él mismo estaba dentro. En *4 Esdras*, varias veces aparecen visiones de esta nueva Jerusalén. "El tiempo vendrá cuando aparecerá la ciudad que ahora no se ve, y se revelará la tierra que ahora está escondida" (*4 Esd* 7:26; cf. 10:25-27, 42-44; 13:36). *4 Esdras* 8:52 compara esta "ciudad construida" con el paraíso. La figura de la Jerusalén celestial es evidente en *2 Baruc* 4:2-7, que contrasta la Jerusalén geográfica con "la que será revelada, que está conmigo, que fue creada desde el momento en que decidí crear el paraíso". Dios le reveló esta Jerusalén celestial a Adán antes de su caída, a

50. batalla y fuga de los israelitas) y con muchas características distintas (p. ej., no baja del cielo).

48. El género poético debe respetarse siempre. Es un error leer pasajes poéticos, como lo son la mayoría de los textos proféticos, como si fueran prosa.

49. Aunque los profetas anuncian esperanzas gloriosas para Jerusalén, nunca la describen como una "nueva Jerusalén", ni aun en Isaias 65:18 o en Ezequiel 40-48. Esa visión fue posible sólo después de la vida y muerte de Jesús.

50. Ver *Ostia* 5:249-255, 418-425; *4 Esdras* 7:6 describe una ciudad "llena de cosas buenas", pero su entrada es angosta, con fuego al lado derecho y agua profunda al lado izquierdo, y un solo camino entre los dos, tan estrecho que sólo caben los pies de una persona a la vez.

51. A veces estos pasajes incluyen un nuevo templo, que queda excluido en Apocalipsis 21:22. Además, algunos textos describen la presencia de Dios como templo celestial pero no necesariamente futuro (*17 Lev* 5:1).

Abraham en medio de los sacrificios ardientes (Gn 15:8-10) y a Moisés en el monte Sión. La nueva Jerusalén, junto con el paraíso, está preservada con él hasta el día en que se revele (cf. *2 Bar* 6:9; 32:2).

Fuera del Apocalipsis, dos autores del NT mencionan la Jerusalén celestial. San Pablo, en medio de una larga polémica contra los legalistas de Galatas (3:1-5:15), incluye un contraste muy alegórico entre dos mujeres (Galatas 3:1-5:15), dos hijos (Ismael e Isaac), dos pactos y dos lugares (Sinal y Agar y Sarrá), dos hijos (Ismael e Isaac), dos pactos y dos lugares (Sinal y Agar y Sarrá) celestial: 4:21-30).⁵² Agar, la esclava, engendró un hijo, también la Jerusalén celestial; 4:21-30).⁵² Aquí Pablo invierte totalmente la exégesis judía de esta historia, esclavo. "Aquí Pablo invierte totalmente la exégesis judía de esta historia, que identificaba a Ismael con los gentiles y a Isaac con Israel (*Jub* 16:17s); para Pablo, Ismael simboliza a los judíos y judeo-cristianos legalistas e Isaac a los que están libres en Cristo (*EerdBibDict* 1381). A eso Pablo agrega a los y las que están libres en Cristo (Ismael y los legalistas son esclavos del Sinal, mientras que los que están libres en Cristo son ciudadanos de la Jerusalén celestial (Gal 4:26; cf. Fil 3:20). Llana la atención que estos fieles liberados no son de la Jerusalén histórica y geográfica, ya rechazada por Dios, sino de la Jerusalén celestial.

El autor de Hebreos también habla de la Jerusalén celestial (Heb 12:22), a la que identifica con "el monte Sión" y "la ciudad del Dios viviente". Aquí se trata de judeo-cristianos tentados a volver al judaísmo. Los versículos anteriores describen al Sinal como una montaña humeante que influnde terror (12:18-21).⁵⁴ Los cristianos no se han acercado a este monte de la ley sino a la Sión celestial y a una asamblea gozosa de muchos millares de ángeles, a la iglesia, a Dios mismo y a Jesucristo mediador de un nuevo pacto que no es el del Sinal (12:22-24). La nueva Jerusalén, la que buscaba Abraham mientras vivía en tiendas, es "la ciudad de cimientos sólidos, de la cual Dios es arquitecto y constructor" (11:10; cf. 11:16; *4 Esd* 8:52; 10:26-27).⁵⁵

A este conjunto simbólico Apocalipsis 21:2 añade dos detalles dramáticos: menciona explícitamente la bajada de la nueva Jerusalén del cielo, y

52. Sobre este pasaje, ver la exposición de Elsa Tamez en *Comentario bíblico internacional* (1999) 1516-1518) y *Comentario bíblico latinoamericano* (2003:909-910).

53. Tamez señala que aquí Pablo va contra la costumbre de la época, según la cual el hijo de esclavo y padre libre era también libre, no esclavo.

54. Este contraste de los dos montes (Sinal y Sión) y el contraste implícito entre Jacob y Esaú en 12:16, ambos parecidos a Galatas 4:24-26, junto con Apocalipsis 21 y la literatura apocalíptica, sugiere la posibilidad de una tradición común detrás de estos pasajes.

55. Según *2 Baruc* 4:5, Dios reveló a Abraham la visión de la Jerusalén celestial. Abraham vivió con la visión de la ciudad verdadera de Dios, sin más morada que una carpa portátil, pero en la Jerusalén celestial, nosotros también hemos de vivir como peregrinos y advenedizos en la tierra. Pertenece a la Jerusalén celestial implica un estilo de vida diferente aquí, en la tierra, ahora.

la describe como la llegada de una novia engalanada para su prometido. El primer detalle –ver descender la ciudad– prácticamente no tiene antecedentes ni paralelos; parece ser una creación original de Juan (3:12; 21:2, 10).⁵⁶ Este detalle es obviamente simbólico, pues no puede imaginarse la bajada literal atmosférica o astral, que ya han pasado (21:1; cf. 19:11), sino del cielo de Dios, entendido como lo trascendente e invisible, en contraste con lo empírico y visible (Richard 1994:195). Aunque esas dos esferas habían permanecido distintas, siempre se relacionaban. Esta relación se expresa mediante frecuentes verbos de moción: Juan asciende al cielo (4:1; cf. 11:12), los ángeles descenden del cielo (10:1; 18:1; 20:1).⁵⁸ El mayor de esos “descensos” es la encarnación del Hijo de Dios (Jn 1:14). El último y definitivo es el descenso de la nueva Jerusalén para establecerse en la nueva tierra.

Ese descenso significa, en primer lugar y sobre todo, que la nueva Jerusalén no es un logro de la humanidad ni un fruto del progreso histórico, sino que es don de Dios y obra de su gracia divina (cf. *4Esd* 10:54; 13:36). En ese sentido, es el resultado final de la venida de Cristo y de su muerte y resurrección (Beasley-Murray 1974:317). Puede verse también como un contraste con la torre de Babel, primera expresión del proyecto opresor y expansionista de la antigua Babilonia. Con su soberbio sueño de alcanzar el cielo por sus propias fuerzas, pretendía encumbrarse en las alturas, hacerse un nombre y establecerse como imperio eterno. En cambio, Dios prometió descender en gracia sobre la impotencia de Abraham y Sara, para bendecir por su intermedio a toda la humanidad. Ahora, al final de la larga historia, esa Babilonia ha descendido al abismo, y del abismo al lago de fuego y azufre, pero la ciudad de la gracia y la gloria divinas ha descendido sobre una nueva creación como reino eterno de justicia y paz. El descenso de la nueva Jerusalén, entonces, es la respuesta final de Dios a la torre de Babel.

El descenso de la nueva Jerusalén nos recuerda también que ninguna ciudad actual, ningún sistema o gobierno en esta vieja tierra, puede ser absoluto ni final. Todos han sido contaminados por el pecado y ninguno cumple plenamente la intención de Dios para la humanidad (Beasley-Murray

⁵⁶ Como hemos visto, algunos textos afirman que la nueva Jerusalén “aparecerá” (*4Esd* 7:26) o “se manifestará” (*4Esd* 10:54; 13:36), pero no que descenderá.

⁵⁷ Esta “venida” de la nueva Jerusalén no es idéntica a la venida de Cristo, descrita con un simbolismo muy distinto en 19:11-21. Tampoco se trata aquí de la “bajada” a la tierra de los santos glorificados (iglesia triunfante), que se supone acompañaron a Cristo en su *parousia* (cf. 19:14, 19).

⁵⁸ También con verbos de moción, descenden fuego y granizo del cielo (8:5; 16:21; 20:9) y el diablo es lanzado del cielo (12:12). Estos verbos también expresan el “tráfico” entre las dos esferas, en una interrelación conflictiva.

1974:308), incluida la vieja Jerusalén. La nueva Sión no tiene nada que ver con la Palestina geográfica de esta vieja historia. Y si eso es cierto de la antigua Jerusalén, ¡cuánto más se aplica a las metrópolis de hoy: Roma, Berlín, Moscú o Washington! Tener esos sistemas como el bien absoluto, idénticos con el mismo Reino de Dios, es idolatría política. La nueva Jerusalén descende del cielo, en esencial discontinuidad con nuestros sistemas y sociedades actuales.

Según una escatología tradicional muy común, hubiéramos esperado que al final del Apocalipsis todos los salvos fueran al cielo.⁵⁹ Pero al final del Apocalipsis, nadie sube al cielo; ¡todo baja! La Jerusalén celestial y el trono de Dios –aquél que vio Juan en 4:1, cuando subió al cielo en espíritu– ahora han “aterrizado” para establecerse en la nueva tierra (22:3). Toda la descripción de la nueva Jerusalén corresponde a una realidad en esa nueva tierra: ni simbólicamente tiene sentido cuando se la aplica al cielo. Es como si la Jerusalén celestial no se sintiera satisfecha con estar en los remotos cielos, y optara por bajar a la nueva tierra. Por eso aun ahora, en nuestras condiciones de pecado personal y social, debemos orar, como Jesús nos enseñó, “Venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra [en esta tierra, aquí y ahora] así como en los cielos”. Si creemos que en el día final Dios traerá su Reino a la tierra, debemos comprometernos ahora con “el reino de Dios y su justicia”, aquí donde estamos (Mt 6:33).

Al descender la nueva Jerusalén del cielo, de Dios a la nueva creación, cielo y tierra se unirán para siempre. Ya no habrá dicotomía entre trascendencia e immanencia, entre “sobrenatural” y “natural”, entre “arriba” y “abajo” (Osborne 2002:732). El “descender” de Apocalipsis 21:2 es el último verbo de moción entre cielo y tierra. Las esferas divinas y humanas ahora coinciden perfectamente, ¡y en la tierra! “En la venida de Cristo”, afirma Farrer (1964:197), “la apariencia se alinea totalmente con la realidad”. Hough (1997:533-534) observa que aquí “la eternidad invade el tiempo”, y agrega, en una reflexión ética, que “sólo en lo inmortal se encuentra el secreto real de la vida mortal. Sólo cuando la eternidad invade el tiempo se descubre el sentido real de la vida en el tiempo [...] La lección más profunda de la vida es que hay que encontrar más allá del tiempo el secreto de vivir verdaderamente en el tiempo”. Esa relación entre cielo y tierra, entre trascendencia e immanencia, está simbolizada en el descenso de la nueva Jerusalén.

⁵⁹ En 1982, en Chinandega, Nicaragua, cuando comentábamos el verbo “descender” en Apocalipsis 21:2, un hermano, más tradicionalista que bíblico, interrumpió para aclarar que la nueva Jerusalén “va a descender para arriba”. Muchos predicadores, y hasta famosos evangelistas, confunden la nueva Jerusalén con el cielo.

La morada de Dios con su pueblo tiene su historia. La teología deuteronomista afirmaba que Yahvéh, quien mora en los cielos, ha escogido un lugar específico en la tierra para su residencia (Dt 12:5-21; 12:11; cf. 2S 7:13; 1R 3:2; 5:3-5; ver Stam II 2003:144-145; III 2009:196). Ahí se revelaba, y ahí su pueblo lo podía buscar. En tiempos antiguos, esa morada fue el tabernáculo, y bajo la monarquía, fue el templo (1R 8:10; Is 4:4-6). La gloria divina, debido a la rebelde de Israel, abandonó el templo, pero siglos después regresó en el cuerpo de Cristo como nuevo templo (Jn 1:14; 2:19-21; Beasley-Murray 1974:311). Al despedirse de sus discípulos, Jesús les aseguró que “en la casa de mi Padre muchas moradas hay” (*monai pollai*; Jn 14:2). Una morada –su presencia física con ellos– estaba por terminar, pero en la ausencia suya, otra morada de Dios sería la presencia del Espíritu en el creyente (14:23, “vendremos a él y haremos morada [*monen*] en él”) y en la comunidad de fe, hasta su propio regreso como su morada definitiva con nosotros (14:3). Desde su ascensión hasta su venida, la iglesia como comunidad, y los y las creyentes como individuos, somos el templo de Dios por el Espíritu Santo (1Co 3:16; 6:19; 2Co 6:16; Ef 2:21). En la nueva creación, no habrá templo (Ap 21:22) pero Dios morará en plenitud final en y con toda la comunidad de fe.

⁶⁶ Véanse las exposiciones de 7:15, 13:6 y 15:5. El mismo vocablo aparece en 13:6 y 15:5, y el verbo correspondiente, *shénnoí*, en 7:12, 12:12, 13:6 y aquí, en 21:3. En 7:15, este verbo significa que Dios "extenderá su tienda sobre ellos".

²⁴ Ese sentido de Dios-en-marcha con su pueblo se expresa en algunas formulaciones del pacto: "Estableceré mi morada en medio de ustedes [...] Caminaré entre ustedes. Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo" (Lv 26:11-12). "Este es el lugar donde pongo la planta de mis pies;

En la siguiente frase, Juan reitera la misma verdad, pero ahora con el verbo de la misma raíz. Podemos destacar ese paralelismo, tomándonos la libertad de inventar un nuevo verbo para el castellano: "He aquí el tabernáculo (*skénno*) de Dios está con los seres humanos, y Dios tabernaculará (*skénnoo*) entre ellos" (21:3). Esta repetición con una leve variación, en la tradición del paralelismo hebreo, le da un énfasis muy reforzado al concepto importante de "morada", interpretado específicamente como "tabernáculo". La larga oración concluye con la clásica fórmula del pacto, "ellos serán su pueblo y él será su Dios", agregando con énfasis la frase "con ellos".⁷⁰

La palabra hebrea para “morada” (tienda, tabernáculo) era *MiShKaN*, derivada del verbo *SháKaN*, “morar”, “tomar residencia”.⁷¹ Del verbo *SháKaN* el judaísmo tardío derivó el término “*Shekináh*” (o “*Chekináh*”, azarreo *Shekiná*), “la gloriosa presencia de Dios”. Se refería especialmente a la presencia de Dios en el tabernáculo (y la columna de fuego y nube, Ex 13:1-40:34) y en el templo. Con la destrucción del templo en 70 d. C., los rabíes afirmaron que Dios había trasladado su *Shekináh* al cielo hasta los días del Mesías (Neusner y Green 1999:254,577; Osborne 2002:734; Stan II 2003:144-145). Como gloria de Dios revelada, “*Shekináh*” se usaba

que habitaré entre los israelitas para siempre" (Ez 43:7). 2 Samuel 7:6 recuerda el tiempo cuando Dios "andaba de acá para allá, en una tienda de campaña a manera de santuario". El tema parece reflejar el rechazo del templo de Jerusalén, como una polémica contra el judaísmo oficial. El tabernáculo simboliza el nuevo éxodo, del legalismo del judaísmo a la libertad en Cristo Jesús. Romanos 8:20-21 describe la nueva creación como libertad para los redimidos y para la creación. El prego de la gloria...

segundo, como frase *kaí autos ho theos mei' auton estai* [autón theos]. El texto hebreo que aparece entre corchetes, perteneciente al texto, la traducción sería, "Y Dios mismo con ellos será Dios de ellos". Metzger (1998:688) reconoce que dicha frase, si pertenece al original, podría derivarse del nombre "Emanuel" en Isaías 7:14; 8:8. La Biblia de Jerusalén, de acuerdo con esta posibilidad, traduce la frase "y el Dios-con-ellos, será su Dios". Eso estaría de acuerdo con el enfoque yahvista del pasaje y del libro del Apocalipsis.

como circumlocución reverencial: un sinónimo para no tener que pronunciar el sagrado nombre de Dios. Sobre este tema, Caird (1966:264) hace el siguiente comentario:

En los targumim, *Shekina* fue uno de tres términos (junto con *Memra*, palabra, y *Yegara*, gloria) que se empleaban regularmente como aislados reverenciales para proteger al nombre de Dios de un contacto verbal demasiado cercano [...]. Así el Targum de Jonatán sobre Lev 26:11 reza, "Pondré la *Shekina* de mi *Yegara* entre vosotros" [...]. La palabra griega *skênê* era ideal para comunicar todo este complejo de significado, no sólo porque era la traducción natural para *mishkan*, sino también porque tenía las mismas consonantes de *Shekinah* [...]. Seguramente esta evolución de terminología rabínica era conocida por Juan, como sin duda también por el autor del cuarto Evangelio, quien incluyó todos los tres aisladores targumicos en una sola oración: "El verbo (*Memra*) se hizo carne y habitó (*Shekina*) entre nosotros, y vimos su gloria (*Yegara*)". La morada de Dios, pues, es su *Shekinah*, y su establecimiento final entre la humanidad se ha anticipado en muchas maneras, pero sobre todo en la encarnación.

Así vemos que el término "morada" se vincula, de una u otra manera, con el éxodo y el tabernáculo (*skênê*) en el desierto, con el "yo soy el que soy" y la teología yahvista de los profetas, con el "Emanuel" de Isaías 7:14 y Mateo 1:21 (arriba, n. 70) y con la encarnación del Verbo. Es un conjunto semántico y teológico muy rico y muy central al pensamiento del Apocalipsis.

El pacto con Dios. La voz de Dios elabora el significado de su prometeda morada en los términos clásicos de los pactos divinos: Dios será Dios de ellos y Dios-con-ellos (griego; cf. Emanuel) y ellos serán pueblo de Dios. Es probable que la frase "ellos serán su pueblo" deba traducirse "ellos serán sus pueblos". Tanto Nestle-Aland como UBS optan por el texto *laoi autou exontai* ("ellos serán sus pueblos", en plural). Aunque algunos textos inferiores tienen *laos* ("pueblo", singular), es más probable que los copistas hayan cambiado el tan sui géneris "mis pueblos" por la frase tradicional "mi pueblo", y casi imposible imaginar lo contrario. Metzger (1971:688), al optar por la forma plural, cita las palabras de Swete (1911:278), "nuestro autor ha sustituido *laos* por *laoi* —los muchos pueblos de la humanidad redimida en lugar de la nación electa única, el mundo en lugar de Israel".

De hecho, este tipo de internacionalismo no carece totalmente de precedentes en el judaísmo. El profeta Isaías visualizó una gran autopsia que unía los pueblos desde Egipto hasta Asiria (Is 19:23-25), todos unánimes en la adoración a Yahvéh, y concluye: "Bendito sea Egipto mi pueblo, y Asiria obra de mis manos, e Israel mi heredad" (19:25; cf. Ez 47:21-22).

En lenguaje parecido al de Apocalipsis 21:3, Zacarías 2:11 afirma que "en aquel día muchas naciones se unirán al Señor. Ellas serán mi pueblo, y yo habitaré entre ellos".⁷² Esto concuerda con el énfasis repetido sobre "muchas habitaré entre ellos" y "lenguas" del Apocalipsis mismo (5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15). Arens y Mateos concluyen de toda esta evidencia que la salvación no es exclusiva de Israel, sino de toda nación, tribu, lengua y pueblo" (2000:371). Las puertas de la nueva Jerusalén, afirman, están abiertas a todas las naciones. "En la eternidad desaparecerá toda discriminación racial y todos seremos unidos" (Osborne 2002:734).

La voz del trono concluye su discurso describiendo, en términos negativos, algunas características de esta vida en plena comunión con Dios: Él le enjugará toda lágrima de los ojos. Ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor, porque las primeras cosas han dejado de existir (21:4). La vida eterna se define no sólo por lo que es —comunión con Dios y compañerismo con el prójimo—, sino también por lo que no es. Aune (1998b:1115) observa que la fórmula *ouk estin eti* (ya no está), en 21:1,4 y 22:3,5, no aparece en ningún otro pasaje del Apocalipsis.⁷³ La serie completa es: no más mar, no más lágrimas (implícitamente), no más muerte, no más llanto, no más lamento, no más dolor, no más maldición, no más noche.

Para los lectores originales, estas frases tenían referencias muy específicas. Originalmente, estas promesas se asociaban a menudo con el retorno del exilio y el fin de las lágrimas, el llanto y la muerte de la opresión extranjera (Is 25:6-12; 35:10; 51:10; Richard 1994:203; ver más arriba 21:1). Más que una descripción abstracta de los inevitables dolores de la condición humana, estas frases anuncian el fin para siempre de la opresión y la guerra.⁷⁴ Son, como nos señala Píkaza (1999:247), "como voz de protesta contra los poderes que oprimen al humano [...]. Quien escuche [estas] palabras [...] no puede acolumbarse a que las cosas sigan, en gesto de derrota fatalista, sino que debe protestar contra las causas y razones del llanto, poniendo su vida al servicio de todos los que sufren". En América Latina, los documentos de "memoria popular" de la represión militar se solían llamar "Nunca más". Afirmar estas

⁷² Beale (1999:944) cita también *Targum de Salomón* 45: en el *éxodo* el Mesías se casará no sólo con Israel sino también con las naciones convertidas.

⁷³ Como muchos detalles en este pasaje, la frase "ya no habrá más" se deriva de Isaías 65:19-20 "no volverán a oírse en ella voces de llanto ni gritos de clamor. Nunca más habrá en ella ni llanto, ni dolor, ni sufrimiento". Una fórmula parecida aparece en Apocalipsis 7:16-17: "Ya no sufrirán hambre ni sed. No los aburrirá el sol [...] y Dios les enjugará toda lágrima de sus ojos." (1:4; cf. 8:5; 21:6-9).

⁷⁴ Beale (1999:1043) deduce de la alusión al éxodo en Isaías 51:10-11 que ese texto y también Apocalipsis 21:1,3 se refieren a "la opresión por naciones impías".

esperanzas de un día cuando estos males no existirán, nos compromete aquí y ahora a luchar contra ellos en todas sus formas y expresiones.

Todo esto, porque "las primeras cosas pasaron" (*ta proia apéllhan*; 21:4; cf. Is 43:18; 65:16; 2Co 5:17) y la nueva creación ha llegado. En Isaías 65:16, que está detrás de este texto, la frase "las angustias del pasado" se refiere específicamente a la destrucción de Jerusalén, al exilio y a toda la opresión que habían sufrido. Todo eso ha pasado, porque Dios está por crear un nuevo orden. Ahora ese mundo de pecado, injusticia y sufrimiento ha pasado para siempre, y el Reino de Dios se ha establecido para siempre en gloria y poder.

Ahora, después de la voz del trono, habla Dios mismo: El que estaba sentado en el trono dijo: "Yo hago nuevas todas las cosas". Y añadió: "Escribe, porque estas palabras son verdaderas y dignas de confianza" (21:5).⁷⁵ Esta es la última vez que Dios es designado por el título propio que le asignó el capítulo cuatro, "el que ocupa el trono" (4:2,9). Aquí, desde su trono, Dios habla, en primera persona singular, por segunda y última vez en el libro (cf. 1:8).⁷⁶ Interviene para anunciar que está haciendo nuevas todas las cosas. Esta declaración, a mitad del pasaje, reitera en palabras distintas la afirmación de 21:1 (nueva creación) y constituye una especie de eje central de 21:3-8.⁷⁷

Dos detalles gramaticales llaman la atención en esta frase. Primero, hay un cambio repentino al tiempo presente del verbo, después de una serie de verbos en futuro (21:3-4), al que le siguen, también, otros verbos en futuro (21:6-7). Segundo, el complemento adjectival "nuevas" está en primer lugar, para mayor énfasis en lo nuevo de lo que Dios crea. Se podría traducir en forma literal como "He aquí nuevas estoy haciendo todas las cosas" (*lāhu kaina poia panta*). El tiempo presente de "hago" probablemente se debe a su inspiración en Isaías 43:19: "Miren que realizo algo nuevo [participio Qal], ya está brotando" [BJ]. Ese texto se refiere claramente a la restauración de la nación judía después del retorno del exilio. Juan hubiera podido cambiar

el verbo al futuro, de acuerdo con el contexto y con los verbos que vienen antes y después, pero lo dejó en tiempo presente.⁷⁸

Es evidente que con esta frase Juan está desarrollando lo dicho antes en 21:1, pero podemos darle una interpretación más amplia, como expresión del carácter de nuestro Dios. Es un Dios transformador y renovador, un Dios siempre dispuesto a hacer nuevas todas las cosas.⁷⁹ En palabras de Folkes (1989:222), "[e]l Dios del Apocalipsis es el Dios desconfiorme con la creación que conocemos hoy, el Dios que siempre quiere producir un orden espontáneamente obediente a su reinado".

Aquí se trata de nuevo de la relación entre el "ya" y el "todavía no". Es fundamental nuestra esperanza en la nueva creación que anuncia este pasaje, pero en el Nuevo Testamento ese "todavía no" futuro tiene también su "ya" presente. Como bien afirma Caird (1966:266), "Dios siempre está haciendo nuevas todas las cosas, y de eso depende la esperanza del mundo". Sobre todo, Dios hace nuevas todas las cosas en el nuevo nacimiento por fe en Cristo: "¿hay alguien en Cristo, hay nueva creación" (2Co 5:17 gr.). El evangelio es el poder de Dios para la constante transformación y renovación de la vida (2Co 3:18; 4:16; Ga 6:15; Stg 1:18). Nuestras luchas y sufrimientos ahora, como las del mundo en que vivimos, son los dolores de parto de esa nueva creación (Ro 8:19-22). ¿Cómo puede ser posible caminar con el Dios que hace nuevas todas las cosas, y llevar en este mundo una vida conformista, pasiva y estática?⁸⁰

Podemos estar seguros de que Juan no describe esta nueva creación, donde la comunión con Dios será perfecta y no habrá muerte ni lágrimas, sólo para dar conocimientos a los fieles e instruirlos sobre el futuro del mundo. Como todo el libro, en su carácter pastoral, estos pasajes son también un llamado a la fidelidad dentro del contexto histórico que vivían estos fieles. Eso debe de haber incluido un cambio en su concepto del Imperio romano y su actitud hacia la opresión. El mismo mensaje crítico y utópico de Juan, en todo este libro, puede verse como un esfuerzo de transformar, dentro de las circunstancias históricas de su vida y misión, la realidad de su mundo, inspirado por el Dios que transforma todas las cosas, ahora y, en plenitud, al final de la historia. A nosotros también Dios nos llama a ser agentes de

⁷⁵ Según una referencia posterior, el trono de Dios ya se ubica en la tierra, en la nueva Jerusalén (22:3).

⁷⁶ No es imposible que "una voz del cielo", o del trono o del altar (16:1, 17; 10:4; 14:13; 18:4), sea la voz de Dios mismo, pero la referencia es ambigua. Beale (1999:1055) observa que las dos veces que el Apocalipsis cita palabras de Dios, Dios es identificado como Alfa y Omega al inicio del libro (1:8) y al final (21:6). Para Beale, esto no es una coincidencia, sino que señala que Dios es Señor soberano de toda la historia y de todo el futuro. El Alfa y la Omega está sentado en el trono del universo.

⁷⁷ Mientras que en 21:1 la nueva creación se expresa por medio de sustantivos, 21:5 es más dramático, con un verbo indicativo (*poia*) cuyo sujeto activo es Dios mismo. Aquí la nueva creación es vista como una acción del Creador.

⁷⁸ Juan cambia "una cosa nueva" de Isaías 43:19 a "todas las cosas nuevas", de acuerdo con el contexto escatológico de este pasaje.

⁷⁹ Este carácter transformador de Dios corresponde al sentido de "Yahvéh" como "seré el que seré" (ver nuestro artículo "Yo soy el que soy", en *Quantum*, com. 15 de junio de 2010).

⁸⁰ Ladd (1978:247) comenta sobre Apocalipsis 21:5: "Al contrario de las apariencias externas, la existencia no es estática. Detrás de la creación está el Creador, Aquel que hace nuevas todas las cosas. Esta renovación ya ha sido obrada en principio en Cristo".

transformación, guiados por la Palabra y movidos por el Espíritu, marchando por la historia de la mano de Aquel que hace nuevas todas las cosas.

El Apocalipsis enseña de diversas formas que es Dios quien le manda a Juan escribir.⁸¹ En la visión inicial del libro, Jesús mismo le ordena escribir sus visiones para las siete iglesias (1:11, 19),⁸² en 19:9 es un ángel y en 14:13 una voz del cielo, pero, como señala Rist (1957:531), en última instancia Dios mismo es la fuente del mensaje (1:1). El Apocalipsis está en la tradición de los profetas hebreos, movidos por la fuerza irresistible del Espíritu, que sabían que hablaban de parte de Dios. En el lenguaje de la doctrina clásica de la inspiración, tanto el impulso a escribir como el mensaje mismo son de Dios (1Co 2:12-13; 2P 1:16-21).⁸³

Según Aune (1998b:1133), aquí Dios acompaña la orden de escribir con una fórmula de juramento, con la que el mismo garantiza la confiabilidad de su palabra y la seguridad de su cumplimiento (cf. Areus y Mateos 2000:373).⁸⁴ La frase "verdaderas y dignas de confianza", que se repite textualmente en 22:6, es un hendiadís, que expresa un solo concepto con dos términos coordinados.⁸⁵ Significa que lo dicho por Dios queda garantizado por la veracidad, fidelidad y omnipotencia de Aquel que está sentado en el trono (Beasley-Murray 1974:312). No es sólo Juan que afirma estas verdades, sino Dios mismo desde su trono divino (Areus y Mateos 2000:369).

Ahora Dios, desde su trono, sigue hablándole a Juan: **También me dijo, "Hecho está. Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin. Al que tenga sed le daré a beber gratuitamente de la fuente del agua de la vida [...]"** (21:6).⁸⁶ La primera palabra, *gegonan* ("han ocurrido", plural, de *ginomai*), es un poco difícil de aclarar, porque el texto no explica cuáles son las cosas que han ocurrido. Parece referirse a todos los sucesos de nuestra historia actual y del plan de Dios. La misma palabra, pero en singular (*gēgonen*), es pronunciada por la voz fuerte proveniente del trono, que introdujo la séptima trompeta (16:17).

⁸¹ Muchos comentaristas afirman que las palabras de 21:5 y pasajes parecidos se aplican, por lo menos implícitamente, al libro entero (Rist 1957:531; Aune 1998b:1126; Osborne 737). En cada una de las cartas a las iglesias (Ap 2-3), es también Jesús quien manda a Juan escribir, y cada mensaje se describe como "lo que el Espíritu dice a las iglesias".

⁸² Cf. "La inspiración de las Escrituras" en *Juanism.com*, 5 de mayo de 2010.

⁸³ El texto-fuente del pasaje, Isaías 65:16-17, habla de jurar "por el Dios de la verdad". Cf. 3 *Macedonios* 2:11. "Eres en verdad digno de confianza y veraz". Dos pasajes del Apocalipsis describen a Cristo como "fiel y verdadero" (*pistos kai alēthinos*; 3:14; 19:11); además, es descrito como fiel en 1:5 y como verdadero en 3:7, 14. Dios es veraz, según 6:10; 15:3; 16:7 y 19:2.

⁸⁴ Sobre "El Alfa y la Omega, el Principio y el Fin", ver 1:8 (Stam Tomo I 1999a:55-2006:61-62) y la exposición de 22:13 en este tomo.

gegonan! Hecho está! ¡Qué seguridad y confianza inspira esta exclamación! El futuro no es una incógnita incierta, no es un enigma que nos causa ansiedad. Nuestra esperanza se fundamenta en el Dios que está sentado en el trono, el Alfa y la Omega que hace nuevas todas las cosas. Un día el "todavía no" de nuestra existencia cristiana se habrá convertido en el "ya" eterno del "hecho está". El "consumado es" del Crucificado nos garantiza el "hecho está" de la vida eterna que nos espera.

En nuestras vidas, igual que en la historia, Dios no deja su obra a medio pelo. "El que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Jesucristo" (1:6).

Después de la amplitud sin restricción del "hecho está", sorprende el viraje repentino a lo personal y pastoral: **Al que tenga sed le daré a beber gratuitamente de la fuente del agua de la vida** (21:6).⁸⁷ Nuevamente, Juan se basa en los últimos capítulos del libro de Isaías:

¡Vengan a las aguas
todos los que tengan sed!
¡Vengan a comprar y comer

⁸⁷ Viene al caso también el uso de otro verbo, *teleō* (terminar, completar) en 10:6-7 (15:1, 8; 17:17). Este verbo se emplea en la exclamación de Jesús en la cruz, "consumado es" (Jn 19:30).

⁸⁸ El plural de *gegonan* en 21:6 puede relacionarse con *pania* o con *logoi*, del versículo anterior. Este pasaje comienza con una perspectiva cósmica (21:1), que se vuelve comunitaria (21:2-4) y después histórico-escatológica (21:5-6a), para terminar con un tono personal (21:6b-8).

los que no tengan dinero!
Vengan, compren vino y leche
sin pago alguno [...]

Escúchenme bien, y comerán lo que es bueno,
y se deleitarán con manjares deliciosos.⁹⁰ (Is 55:1-2)

En la Biblia, el agua es un símbolo muy frecuente para la vida, el vigor, la frescura y el refrigerio.⁹¹ En las bellas frases del Salmo 23: "En lugares de delicados pastos me hará descansar; junto a aguas de reposo me pastoreará" (23:2 RVR; cf. 1:3). Según otro salmo, "les das a beber de tu río de delicias, porque en ti está la fuente de la vida" (36:8-9). A la samaritana Jesús le prometió agua de vida, para que nunca volviera a tener sed (Jn 4:10,14; cf. 6:35). En la fiesta de tabernáculos, en la cual el agua era un tema central, Jesús proclamó: "Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba! De aquel que cree en mí [...] brotarán ríos de agua viva" (Jn 7:37-38). El Apocalipsis emplea el mismo simbolismo en 7:16-17, 21:6; 22:1 y 22:17.⁹²

Este lenguaje corresponde al enfoque pastoral que caracteriza el libro del Apocalipsis, y debe de haber dado consuelo y esperanza a los cristianos amenazados por el Imperio romano. Es significativo que en medio de un énfasis muy fuerte en lo colectivo (la nueva Jerusalén 21:2,9-27; pacto con los pueblos 21:3), la dimensión personal está presente en 21:4 y 21:6 (Richard 1994:200). En el pensamiento bíblico, no se puede concebir al individuo desconectado de la sociedad (individualismo), ni una sociedad impersonal que absorbe al individuo (colectivismo). Como señalan Mesters y Orofino, "[l]a Alianza es con el pueblo todo y con cada uno en particular. Es la perfecta armonía del pueblo entre sí y con Dios, del individuo con la comunidad y de la comunidad con el individuo. Ninguno se pierde en el anonimato de masas que aliena, ni en el individualismo de una fe que sólo piensa en sí" (2003:344).

⁹⁰ Este texto ofrece una variedad de bebidas: agua, vino y leche.

⁹¹ Cf. Is 12:3; 35:7; 49:10; Jer 2:13; Zac 14:8.

⁹² *Odas de Salomón*, un himnario cristiano de inicios del siglo II, tiene este bello pasaje:

Llenaos de agua de la fuente viva del Señor,
porque está abierta para vosotros.
Venid, todos vosotros, los sedientos, tomad bebida,
y descansad en la fuente del Señor.
Porque es bella y pura,
y hace reposar al alma.
Más agradable que la miel es su agua
y no es comparable al panel de las abejas [...]
Fluye infinita e invisible [...]
Bienaventurados los que han bebido de ella
y en ella han reposado. Aleluya.

Algunos han visto un problema en estas frases y una contradicción con otros textos que hemos citado. ¿Tendremos sed en la vida eterna? Si Jesús prometió a la samaritana que jamás volvería a tener sed (Jn 4:14) y el mismo Apocalipsis promete que no tendremos sed (7:16), ¿cómo podemos entender la sed de la que habla este versículo (Ap 21:6)? Para Ladd (1978:248), *der* la sed se refiere al "sentido de necesidad espiritual, de hambre y sed aquí la sed se refiere en la vida eterna tendremos necesidad de Dios! Ya lo de Dios... ¡También en la vida eterna tendremos necesidad de Dios! Ya lo dice la clásica frase de San Agustín: "O Dios, nos hiciste para ti (*ad Te*), y dice la clásica frase de San Agustín: "O Dios, nos hiciste para ti (*ad Te*), y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en ti" (*Confessiones* 1.1).

En cuanto a esta "sed de eternidad", Hough (1957:532,609,620) comenta que "cada apetito que tenemos apunta hacia una satisfacción legítima, porque que "cada apetito que tenemos apunta hacia una satisfacción legítima, porque el Dios quien creó el apetito ha provisto también la satisfacción [...]. Dios no el Dios quien creó el apetito ha provisto también la satisfacción [...]. Dios no nos ha hecho para la frustración sino para la satisfacción [...]. En el sentido más profundo, el cristianismo no significa negación sino realización [...]. No más profundo, el cristianismo no significa negación sino realización [...]. No hay negación excepto en nombre de la vida y el bienestar". Hough afirma que esa realización, por la gracia de Dios y conforme a su voluntad, era lo contrario de lo que ofrecía Roma y que atraía tanto a los nicolaítas.⁹³

¡Ay de los que no tienen sed! La vida eterna no consiste en no tener sed, sino en tener una fuente inagotable de agua de vida para satisfacerla plenamente; es la satisfacción sin límite para una sed sin límite. No es un sueño eterno, pasivo y aburrido, sino un despertar eterno a una búsqueda sin fin de Dios y un eterno encontrarlo.⁹⁴

Como mensaje pastoral, está claro que esto fue escrito por Juan para animar y exhortar a los creyentes de Asia Menor y no sólo para describir la vida eterna. Para Osborne, este versículo nos desafía a estar seguros de ser, realmente, "sedientos", porque sólo los sedientos beberán de la fuente del agua de vida (2002:744, cf. 7:38).

La siguiente frase continúa con el tono pastoral y resume la enseñanza del pasaje: **El que salga vencedor heredará todo esto, y yo seré su Dios y él será mi hijo** (21:7). Ahora el pacto divino no se describe en términos de pueblo, como en 21:3, sino en términos de hijos e hijas. En las formulaciones tradicionales del pacto, este enfoque filial es muy poco frecuente. De hecho, Juan toma aquí una promesa hecha al rey Salomón (2S 7:14, cf. Sal 2:7; Sal 89:26-29; de Jesús, Heb 1:5) y la extiende a todo vencedor en

⁹³ Dentro del contexto latinoamericano, Pablo Richard (1994:198) comenta que "es Dios y no el mercader que asegura la vida (Is 55:1) [...] Tenemos aquí la utopía de los excluidos de comer y beber y asegurar la vida, al margen del dinero. Ahora en el Apocalipsis se trata de la vida definitiva, asegurada por Dios más allá de la muerte y de la opresión".

⁹⁴ Ver "Descanso eterno. Qué significa", en Stamm III 2009 350-354.

Cristo (Arens y Mateos 2000:372).⁹⁵ ¡Cuán alto es nuestro privilegio de ser llamados hijos de Dios (1 Jn 3:1)! Dios hace su alianza no sólo con el pueblo esa alianza, el individuo "llega a ser plenamente persona en su relación con Dios" (Richard 1994:200; cf. Beale 1999:1058).

Hay una relación directa entre ser hijo de Dios y ser heredero, de la que habla este texto.⁹⁶ San Pablo expresa este tema en relación con nuestra libertad en Cristo. El Espíritu que Dios nos ha enviado clama "¡Abba! ¡Padre!" en nuestros corazones; "Así que ya no eres esclavo sino hijo, y como eres hijo, Dios te ha hecho también heredero" (Ga 4:6-7). Hemos recibido Espíritu de adopción, "porque todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios" que claman "¡Abba! ¡Padre!". "Y si somos hijos, somos herederos, herederos de Dios y coherederos con Cristo" (Ro 8:14-17). Los contenidos de esta herencia ("todo esto", Ap 21:7) pueden entenderse, en el contexto, como todo lo prometido en 21:1-7 (o 21:1-22:5), o como el cumplimiento de cada una de las promesas a los vencedores (Ap 2:7, 11, 17, 26-28; 3:5, 12, 21),⁹⁷ o como todo lo prometido en este libro o en toda la Palabra de Dios (cf. Hch 20:32; Ef 1:14; Tit 3:7; 1P 1:4).

Es casi seguro que Juan entendía el concepto de "vencedores" de una manera muy específica. Sin excluir el sentido general de victoria espiritual en la vida cristiana, queda claro, del uso del término en los capítulos dos y tres y de las frecuentes denuncias del Imperio romano en el Apocalipsis, que Juan entendía que los vencedores eran los que no se acomodaban a la idolatría del Imperio para adorar al emperador. Para Juan, son los miembros de la comunidad "que se niegan a contemporizar a pesar de la amenaza de persecución" (Beale 1999:1057). Estos rechazan toda compenenda con los valores del Imperio (Keener 2000:488). Por eso, según Keener, la prueba definitiva del vencedor es su resistencia ante la amenaza de persecución (Ap 12:11; 13:7). Juan escribe a los mártires en potencia, para animarlos a "ser fieles hasta la muerte" (2:10).

Juan termina este bloque textual con un contraste entre la herencia de los vencedores, valientes y fieles hasta el fin, y el destino de los infieles, que son cobardes y falsos cristianos: **Pero los cobardes, los incrédulos, los abominables, los asesinos, los que cometen inmoralidades sexuales,**

⁹⁵ Beasley-Murray (1974:313) observa que 2 Samuel 7:14, Salomos 89:26-27 y Salomos 2:7 son los únicos textos en todo el AT que llaman "hijo de Dios" a un individuo particular.

⁹⁶ Este texto es la única instancia en la que el Apocalipsis emplea el verbo *kleronoméō* (heredar). El sustantivo "herencia" no aparece. En 21:8, la palabra traducida "herencia" es *to meros*, "la porción".

⁹⁷ Las palabras iniciales de 21:7, *ho nikón*, recuerdan el lenguaje de los capítulos 2 y 3, y sugieren una relación con los siete mensajes a las iglesias.

los que practican artes mágicas, los idólatras y todos los mentirosos recibirán como herencia el lago de fuego y azufre. Ésta es la segunda muerte (21:8). Es enfático aquí el paralelismo contrastante con el versículo anterior: los vencedores heredarán (*kleronoméō*) todas las promesas de Dios (21:7), pero (*de* adversativo) la porción (*to meros*) de los cobardes e infieles será el lago de fuego y azufre (21:8). Se contraponen dos actitudes (vencedores vs. cobardes) y dos destinos (vida eterna vs. segunda muerte). La exhortación no va para los incrédulos, sino para los lectores cristianos, para que se examinen y pregunten si son vencedores sobre la bestia o vencidos por la bestia. Para Mesters y Orofino, este texto es "un último aviso a los miembros de la comunidad que no tomaban en serio el compromiso con el evangelio" (2003:342).

En primer lugar, encabezando el desfile de pecadores, están los **cobardes** (*hoi déloi*). El caso es sui generis, porque ninguna otra lista bíblica de vicios incluye a los cobardes, y menos en primer lugar. Es extraño clasificar la cobardía como pecado mortal, como si sólo los héroes entraran al Reino de Dios. La mejor explicación de este hecho insólito es que Juan enfoca esta lista en función de la tentación de doblegarse ante el culto al emperador.⁹⁸ Mounce describe a este grupo como "los que se han acobardado ante la persecución [...] que a fin de cuentas escogen su seguridad personal en lugar de la fidelidad a Cristo" (1998:386; cf. Roloff 1993:238; Kraybill 1996:199).⁹⁹ Para Beasley-Murray, son "los que temen las amenazas de la bestia más de lo que confían en el amor de Cristo" (1974:351). No se trata de un carácter miedoso, en sentido psicológico, sino de una falta de tenacidad (*hypomoné* 1:9) o de perseverancia en la fe. Lo contrario de estos "cobardes" no son los valientes o los heroicos, sino los fieles de convicciones incommovibles. Es probable que estos cobardes fueran los mismos nicolaitas del capítulo dos.

A partir de estas evidencias, muchos comentaristas han sugerido que esta no es una lista general de pecados, con fines de instrucción moral, sino un resumen contextual de los abusos espirituales y morales de las congregaciones de Asia Menor, mencionados ya a través del libro (Beale 1999:1059). Han sugerido también que el eje temático que une toda la lista es la tentación de adorar al emperador (Rist 1957:532).¹⁰⁰ Al comenzar esta lista de pecados

⁹⁸ Cf. Ap 2:14-15, 20, la tentación de caer en idolatría. Aunque había innumerables cultos idólatras, sólo de parte del culto al emperador los cristianos sufrían grandes presiones para participar en su idolatría.

⁹⁹ Según *MarrP* 4.1, un tal Quinto, de Frigia, "vio las fieras y se acobardó" (*deloiaō*), y renunció a Cristo.

¹⁰⁰ De hecho, todos los ocho pecados mencionados en 21:8 pueden referirse a supuestos creyentes que han apostasiado (aunque después del segundo o tercero pueden aplicarse también a los paganos)". Mounce 1998:386. Este carácter unificado y correlacionado de

Este enticoes es el que mejor explica el significado del siguiente término, **los incrédulos** (*apistoi*). En el Apocalipsis, la fe se entiende menos como doctrina que como vida fiel, y aun como morir por Cristo (2:10 "Sé fiel hasta la muerte").¹⁰¹ En ese sentido se lo llama "testigo fiel" a Jesús, como también a Antipas (1:5; 2:10), por haber entregado sus vidas por la verdad y el evangelio. Hay un consenso muy amplio en que este término se relaciona con el anterior, de los cobardes. Más que a los que no tienen fe, este término aquí se refiere a los que han renunciado a la fe, a los que bajo amenaza han cambiado de lealtad (Kraybill 1996:199; Beasley-Murray 1974:314; Keener 2002:490). De manera similar, los **abominables** (*ebdelugmenoi*, participio pasivo de *hdelussomai*, "detestable"), se entiende mejor en relación con la misma característica de la ramera (Ap 17:4-5) y con la "abominación de la desolación" (Mt 24:15; Mr 13:14).¹⁰² Es, entonces, otra descripción de la participación en el culto al emperador, del que participaban los nicolaitas (Mounce 1998:386). Serían, sobre todo, los que habían participado en la abominable idolatría del culto al emperador.

la lista corresponde al hecho de que sólo el primer ítem ("los cobardes") y el último ("los mentirosos") llevan artículo.

1974:314; Keener 2000:490 y Osborne 2002:741.

En penúltimo lugar de esta lista están los **idólatras** (21:8). La idolatría consiste en sustituir a Dios por otros dioses como valor supremo (poder, éxito, mercado, patria, familia). Richard comenta que, en el Nuevo Testamento, la idolatría casi siempre va ligada al dinero (1994:201); Jesús identifica la riqueza como el más peligroso de todos los rivales de Dios (Mt 6:24) y San Pablo dos veces denuncia la avaricia como idolatría (Ef 5:5; Col 3:5).¹⁰⁶ Al mencionar a los idólatras, Juan pensaría naturalmente en el culto a la bestia: la idolatría que ejercía mucha presión social sobre los fieles y aun amenazaba sus vidas (Ap 13:4-5, 12-15; Ladd 1978:249). Las grandes ventajas de un acomodo con dicho culto eran la seducción que hechizaba a los nicolaítas, a quienes Juan está hablando muy directamente en este versículo. De hecho, la denuncia contra el culto al emperador es un tema central de todo este libro. (Osborne 2002:741)

sexuales de algunas religiones canónicas.
Ver "El Fiebre" 2009:204-220.

Para concluir esta lista, Juan menciona a todos los mentirosos (*pseudésimoi*).¹⁰⁷ Un tema importante del Apocalipsis es la exigencia incondicional de veracidad e integridad.¹⁰⁸ Juan denuncia a todos los que pretenden ser lo que no son (Ap 2:2; pseudo-apóstoles; 2:9 y 3:9; judíos; 2:20; profetas; colatas, que pretendían ser cristianos pero no lo eran.¹⁰⁹ Jesucristo se llama "el Verdadero" (3:7) y en sus seguidores no puede haber falsedad alguna (14:5). En cambio, el dragón es el gran mentiroso que engaña al mundo entero (Ap 12:9; 20:3, 8, 10; Jn 8:44-46), y su agente, el falso profeta, hace lo mismo con sus señales engañosas (13:14-15; 19:20). La ramera también engaña y seduce a las naciones con sus hechicerías (18:23). Los que siguen a la bestia participan en su falsedad, y si a la vez pretenden ser seguidores del Cordero, son doblemente mentirosos.

No es casualidad que esta larga lista comience con "cobardes" y termine con "mentirosos", ambas características muy relacionadas con la situación pastoral del autor. Es obvio que Juan aquí está desafiando a los lectores a que examinen su fe y su vida, para ver si son vencedores o traidores. Y nos desafía a nosotros hoy en los mismos términos. ¿Qué clase de cristianos y cristianas somos nosotros: fieles hasta lo último, o cobardes y mentirosos?

Juan no deja ninguna duda en cuanto al destino final de estos infieles: su herencia será el lago de fuego y azufre (21:8).¹¹⁰ Los catálogos de vicios solían tener dos partes: la lista de pecados y el castigo correspondiente. En las tres listas de pecadores que presenta el Apocalipsis, se describe el mismo destino, en términos levemente distintos cada vez. Aquí, heredan el lago de fuego y azufre (21:8); en 21:27, no pueden entrar en la nueva Jerusalén (cf. 1Co 6:9-10); y en 22:15, en sentido parecido, están excluidos de la ciudad. Este destino es definido como la segunda muerte.¹¹¹

Es evidente el contraste directo entre este lúgubre destino de los ímpios y la futura bienaventuranza de los fieles, según 20:7. El lenguaje de herencia estructura ambos versículos; los vencedores heredarán el Reino (21:7), pero

¹⁰⁷ Aquí, por primera vez desde *tois deilois* (los cobardes), Juan vuelve a incluir el artículo *tois*, quizá como una especie de *inclusio* para unificar más el conjunto de términos. Esta frase es única también en que Juan añade "todos" a "los mentirosos". Las tres listas de vicios en el Apocalipsis terminan con "los mentirosos".

¹⁰⁸ Ver "Lo implacable que debe ser la verdad", *Siam* Tomo I 1999a:148-150. Cf. 1 Juan 2:21-22; 3:19, 4:6.

¹⁰⁹ Sweet (1979:300) señala que *pseudés* significa, más que "mentiroso", "aquel que no se ubica en la verdad". Son los "secudos", los inauténticos, "los falsantes" (21:27 NVI).

¹¹⁰ Sobre el lago de fuego y azufre, véanse las exposiciones de 19:20 y 20:10, 14-15 y "¿Cómo podemos entender el juicio divino?" al final del capítulo 20.

¹¹¹ Ver la exposición de 20:5-6, 14 sobre la segunda muerte.

herencia (*ho meros*; 21:8) de los infieles será el lago de azufre y fuego. ¹¹² herencia no habrá más muerte (21:4), mientras que la existencia de ¹¹³ para los fieles será una muerte sin fin. Para los nicolaitas, tentados a adorar a los ímpios será una advertencia muy seria. En los fieles ¹¹⁴ la bestia, esto tenía que haber sido una advertencia muy seria. En los fieles ¹¹⁵ la bestia, hostigados y amenazados por el Imperio, sin duda inspiraría ¹¹⁶ vencedores, hostigados y amenazados por el Imperio, sin duda inspiraría ¹¹⁷ ganó esperanza y fortaleza.

2. La nueva Jerusalén (21:9-27)

Después de este resumen, relativamente breve, de la nueva creación como orden de armonía y comunión (21:1-8), Juan procede a ofrecer una larga descripción de la nueva Jerusalén (21:9-22). Es obvio que, de la nueva creación, esta nueva comunidad es lo que más le interesa a Juan. Keener (2000:491) menciona la antigua práctica del *encomium* de una ciudad como elogio de sus bellezas, descritas con tanta elocuencia que escucharlo era como verla con los propios ojos.¹¹⁸ Este relato ha sido comparado con un folleto turístico o con un *tour* de la ciudad, con el ángel de guía. El largo pasaje se divide claramente en dos partes, que llamaremos descripción simbólica (21:9-21) y descripción teológica o teológico-social (21:22-27) de la nueva Jerusalén.¹¹⁹

En esta visión, igual que en el largo relato sobre la ramera (17:1), quien comunica la revelación es uno de los siete ángeles que tenían las siete copas de la ira de Dios (21:9). El paralelismo de los dos relatos es inconfundible e impresionante. De la ramera, el ángel le dice a Juan: "Ven y te mostraré el castigo de la ramera" (17:1 *Deuro, deixw soi ta krima tes pornes*), y ahora "Ven y te mostraré a la novia" (21:9 *Deuro, deixw soi ten nunfien*; cf. 21:10). En ambos casos, Juan es transportado por el Espíritu: a un desierto para la visión de la ramera (17:3) y a una montaña grande para la de la novia (21:10). La ramera anda montada en una bestia escarlata (17:3), mientras la novia desciende del cielo (21:2, 10). Al final de ambos relatos, se le ordena a Juan escribir, porque las palabras son fieles y fidedignas (19:9 el ángel; 21:5 Dios; cf. 22:6). También, curiosamente, al final de cada relato, Juan se postora ante el ángel revelador, por lo que el ángel lo censura (19:10; 22:8-9).¹¹⁴

¹¹² Como ejemplos de estas descripciones, Keener menciona Sal 48; Is 2:2-3; Ez 40-48; 54:11-12; 48:8-52; Tob 13:9-18; *OrSib* 3:744-749. Muchas veces la ciudad se describe como una bella mujer.

¹¹³ De manera algo similar, Aune (1998b:1141) lo divide en "descripción externa" (21:11-21) y "descripción interna" (21:22-22:5).

¹¹⁴ Otros paralelos son la repetición de la frase "Hecho está" con la séptima trompeta (17:17) en 21:8 y el catálogo de los excluidos en 21:8 y 21:27. Arens y Mateos (2000:366) contrastan la bestia, que sube del abismo y va a perdición (17:8) con la novia que baja del cielo para su boda (21:2, 10).

Un paralelismo tan detallado tiene que ser intencional y muy significativo. Destaca la correlación de los dos relatos, de la ramera/Babilonia y la esposa nueva Jerusalén, y del bien y el mal.¹¹⁵ Es como decir "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Ro 5:20). Es significativo además que sea precisamente uno de los ángeles de "las copas últimas de la ira de Dios" (15:1-16:21) el que revela toda esta visión de vida eterna. Juicio y salvación, ira y gracia divina, son dos lados de un mismo actuar divino. Este doble papel del ángel corresponde a la doble función de los profetas: de denuncia y anuncio, de juicio y esperanza.

a. Descripción simbólica de la nueva Jerusalén (21:9-21)

Después de la introducción a la visión (21:9-10), sigue una descripción general de la gloria de la ciudad (11), de sus murallas, fundamentos y puertas (12-14), sus medidas (15-17) y las joyas que son sus materiales (18-21). La descripción se basa en el simbolismo de piedras preciosas y en números simbólicos a base del doce. El texto reza:

⁹Se acercó uno de los siete ángeles que tenían las siete copas llenas con las últimas siete plagas. Me habló así: "Ven, que te voy a presentar a la novia, la esposa del Cordero." ¹⁰Me llevó en el Espíritu a una montaña grande y elevada, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo, procedente de Dios. ¹¹Resplandecía con la gloria de Dios, y su brillo era como el de una piedra preciosa, semejante a una piedra de jaspe transparente. ¹²Tenía una muralla grande y alta, y doce puertas custodiadas por doce ángeles, en las que estaban escritos los nombres de las doce tribus de Israel. ¹³Tres puertas daban al este, tres al norte, tres al sur y tres al oeste. ¹⁴La muralla de la ciudad tenía doce cimientos, en los que estaban los nombres de los doce apóstoles del Cordero.

¹¹⁵ Llama la atención también que el ángel no interviene en 21:1, para revelar la nueva creación, sino recién ahora en 21:9, para revelar con amplio detalle la nueva comunidad. Esto sugiere que, para Juan, el primer párrafo del capítulo (21:1-8) pertenecía formalmente al relato anterior (17:1-21:8), como contrapunto a la fuga de cielos y tierra (20:11). Pero lógica y materialmente, por su contenido, es una visión de vida eterna muy relacionada con lo que sigue. Por eso, a pesar de los detalles estructurales, muchos comentaristas toman a 21:1-8 como pasaje introductorio del segmento final del libro, y a 21:9-27 como ampliación de 21:2 (Beasley-Murray 1974:315, Osborne 2002:745, Beale 1999:1062). Con una "bidireccionalidad" típica del libro, 21:1-8 sirve a la vez como conclusión de 17:1-21:8 y como introducción a 21:1-22:6.

¹⁶El ángel que hablaba conmigo llevaba una caña de oro para medir la ciudad, sus puertas y su muralla. ^{16a}La ciudad era cuadrada: media lo mismo de largo que de ancho. El ángel midió la ciudad con la caña, y tenía dos mil doscientos kilómetros; su longitud, su anchura y su altura eran iguales. ¹⁷Midió también la muralla, y tenía sesenta y cinco metros, según las medidas humanas que el ángel empleaba. ¹⁸La muralla estaba hecha de jaspe, y el ángel era de oro puro, semejante a cristal pulido. ¹⁹Los cimientos de la muralla de la ciudad estaban decorados con toda clase de piedras preciosas: el primero con jaspe, el segundo con zafiro, el tercero con ágata, el cuarto con el quinto con ónice, el sexto con cornalina, esmeralda, el séptimo con crisólito, el octavo con berilo, el noveno con topacio, el décimo con crisoprasa, el undécimo con jacinto y el duodécimo con amatista. ²¹Las doce puertas eran doce perlas, y cada puerta estaba hecha de una sola perla. La calle principal de la ciudad era de oro puro, como cristal transparente.

Después de la invitación del ángel (21:9), que ya hemos comentado, sigue otra característica típica de los relatos de visiones: **Me llevó en el Espíritu a una montaña grande y elevada, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo, procedente de Dios (21:10).**¹¹⁶ Al inicio de la primera visión de este díptico, Juan es llevado por el ángel a un desierto para ver a la ramera (17:3); ahora, el ángel lo lleva a una montaña alta para ver a la esposa del Cordero. ¹¹⁷ Con esta frase, Juan recuerda las palabras muy similares de Ezequiel 40:2, "Dios me trasladó [...] y me colocó sobre un monte muy alto", con las que el profeta antiguo introdujo su larga descripción de la futura Jerusalén (Ez 40-48).¹¹⁸

En la historia de Israel, un pueblo nomada en marcha sobre la geografía terrestre, las montañas son muy importantes: el Sinaí, donde Yahvé se reveló a Moisés (Ex 19:2-3), el monte Nebo, desde cuya cumbre Moisés vio la tierra prometida a la distancia (Dt 34:1-4) y el monte Sión, donde Yahvé

¹¹⁶ En el texto griego, 21:10-14 es una sola oración compleja, con dos verbos principales ("me llevó" y "me mostró", 21:10) y una serie de participios subordinados ("bajando", "teniendo", "geómbas", etc.).

¹¹⁷ Sobre traslados proféticos, véase la exposición de 4:1 (Stam 1999a:172) y la de 17:3 en este tomo. Arcens y Mateos (2000:374) ven una supuesta contradicción en la existencia de también hay a montañas. De todos modos, el significado es simbólico.

¹¹⁸ Aunque muchos detalles de Apocalipsis 21 se parecen a los de Ezequiel 40-48, hay entre los textos una diferencia radical, en que en Apocalipsis no hay templo (Ap 21:22), mientras que un nuevo templo es central a la visión de Ezequiel.

puso su morada divina (Osborne 2002:748). En el Nuevo Testamento, figuran el semión del monte, el monte de la transfiguración, el discurso del monte de los Olivos y el monte Calvario. Se consideraban lugares muy aptos para la revelación divina (Hagner 1993:86).¹¹⁹ No está claro si el monte aquí funciona sólo como posición desde la que Juan podía contemplar la ciudad monte Sión (Is 2:2; Mi 4:1; cf. Ap 14:1; Osborne 2002:748; Beasley-Murray 1974:319).¹²¹ Keener (2000:492) sugiere que, como nuevo Sión escatológico, este monte contrasta con los siete montes de Roma (Ap 17:9). Píkaza la ramera (17:1-3) y este monte de victoria del Mesías (14:1-5).

Es curioso que el ángel ofrece mostrarle a Juan a la esposa del Cordero (21:9), pero lo que le muestra no es a ella, sino a la ciudad (21:10-22:5).¹²² Aunque ella es central al contraste con la ramera, a quien Juan describe con mucho más detalle, la bella novia desaparece por completo y no se la vuelve a mencionar. En vez del simbolismo de género, el relato opta por el simbolismo político de la ciudad.

El siguiente versículo describe el esplendor glorioso de la nueva Jerusalén: **Resplandecía con la gloria de Dios, y su brillo era como el de una piedra preciosa, semejante a una piedra de jaspé transparente** (21:11).¹²³ Así como el inciso anterior describió a la nueva creación como presencia de Dios en comunidad y pacto (21:1-8), ahora Juan describe la nueva Jerusalén como presencia de Dios en su gloria manifestada. Isaías 60:1-3 anuncia la gloria luminosa de la futura Jerusalén — “¡Levántate y resplandece, que tu luz ha llegado! ¡La gloria de Yahvéh brilla sobre tí!”, que el profeta describe como “la aurora de Yahvéh” y “tu amanecer esplendoroso”. La nube de gloria, que cubrió el tabernáculo (Ex 40:34; cf. 24:15-16) y el templo de Salomón (1 R 8:1; cf. Ez 43:2-5), ahora llena toda la ciudad, porque toda la

¹¹⁹ En la antigüedad, las cumbres más altas a veces se consideraban como muy cercanas al cielo y por eso especialmente apropiadas como lugar de revelación (Aune 1998b:1151; cf. *En* 17:2; *2 Bar* 13:1).

¹²⁰ El participio presente (“bajando”) en 21:2, 10 sugiere que, desde el monte, Juan vio a la ciudad descender del cielo.

¹²¹ Algunas fuentes apocalípticas también ubican a la nueva Jerusalén encima de un monte alto (*Lib* 4:26; *En* 18:8, 24:1-3; 25:3; *ApSoc* 3:1-3; Osborne 2002:748). Esto mismo hace Ezequiel 28:13-16 con el nuevo Edén (Aune 1998b:1151).

¹²² El desarrollo de la descripción de la ramera es parecido. Después de la descripción del capítulo 17, el capítulo siguiente se concentra en la ciudad de Babilonia (Roma), sin mencionar a la ramera. Las “fornicaciones” de 18:3, 9 son las relaciones políticas y comerciales de Roma con las naciones subditas.

¹²³ El texto griego de estas frases no tiene verbos; una traducción literal sería “teniendo la gloria de Dios, su brillo como el de una piedra preciosa”.

ciudad es templo de Dios. Pablo Richard resume bien el significado de este detalle: “La gloria de Dios es su esencia, lo que Dios es. Dios llena la nueva Jerusalén, la nueva humanidad que vive en el nuevo mundo transcendente creado por Dios” (1994:196).

A continuación, el texto describe esa gloria como una luz brillante cuyo brillo, como se va a afirmar más adelante, suprime toda necesidad del sol y de la luna (21:11, 23). El término *fosfēr* (traducido “brillo”), relacionado con el sustantivo *fos* (luz), es la palabra que emplea Génesis 1:14, 16 para designar al sol y la luna. Era un término común para los astros (*Sab* 13:2; *Eclesiástico* 43:7; ver Danker 1073), y en Filipenses 2:15 se traduce “estrellas del cosmos” (*fosfēres ek kósmō*). En las bellas palabras de Beasley-Murray, “la ciudad entera se concibe como resplandeciente de la gloria de Dios, reflejando en todos sus partes la naturaleza divina” (1974:319). Ahora, literalmente, “la tierra se llenó de [la] gloria” de Dios (Ez 43:2).

Este resplandor, como es típico del Apocalipsis, se describe como “el de una piedra preciosa, semejante a una piedra de jaspé transparente” (*hōs lithō iaspioi krystalizōnē*).¹²⁴ En la visión del trono, Juan encontró en las piedras preciosas la mejor forma de describir la radiante gloria de Dios (4:3; Beale 1999:1066; Ladd 1978:250). El muro de la ciudad es de jaspé, como también el primer cimiento del mismo (21:18-19). En el Apocalipsis, el jaspé simboliza la gloria de Dios en su pureza y brillantez (Osborne 2002:749).

A partir del siguiente versículo, la descripción se vuelve sorprendentemente arquitectónica; de repente, Juan parece volverse ingeniero civil. La ciudad, aclara, tenía una muralla grande y alta, y doce puertas custodiadas por doce ángeles, en las que estaban escritos los nombres de las doce tribus de Israel (21:12).¹²⁵ Según la observación de Arens y Mateos (2000:374), allí donde nosotros hubiéramos empleado lenguaje abstracto para describir la vida eterna, Juan prefiere el lenguaje concreto de símbolos físicos. El conjunto de imágenes se une para representar la belleza y la simetría, la perfección y la gloria de la nueva comunidad de vida eterna. “Todas las bellezas del adorno físico se agotan para expresar el esplendor en que lo físico ha llegado a ser el instrumento de lo espiritual” (Hough 1957:608). Con esta descripción culmina la teología estética del libro, que comenzó en el capítulo cuatro.

¹²⁴ El verbo *krystalizō* significa “brillar como cristal, ser tan transparente como cristal” (Danker 571). A diferencia del “jaspé” de hoy, en la antigüedad *iaspis* podía designar cualquier joya opaca, mayormente de color rojizo pero también verde, café, azul, amarillo y blanco. Algunos sugieren que se refiere al ópalo o al diamante (Danker 465).

¹²⁵ Después, Juan vuelve a hablar de este muro para describir sus fundamentos (21:14), sus medidas (21:17) y sus materiales de construcción (21:18). Sobre la descripción de la muralla como “grande y alta”, ver 21:17.

Esta primera descripción de la muralla termina con el tema de sus fundamentos: **La muralla de la ciudad tenía doce cimientos, en los que estaban los nombres de los doce apóstoles del Cordero** (21:14).¹³⁵ La solidez de los fundamentos era de suma importancia, porque de ellos dependía la firmeza de la muralla.¹³⁶ Eran cruciales en todo tipo de construcción de edificios (cf. Job 4:19), y simbólicamente, para la fundación de la tierra (Sal 18:15; 24:2; Is 24:18) y la bóveda del cielo (Am 9:6). Esto fue particularmente cierto para la construcción del templo de Salomón (1R 5:17; 7:10) y la ciudad de Jerusalén (1Cr 22:2) y Salomón, por su parte, "para echar los cimientos del templo, mandó que sacaran de la cantera grandes bloques de piedra de la mejor calidad" (1R 5:17), de las que "unas medían más de cuatro metros, y otras, más de tres" (7:10).¹³⁷

Los nombres de los doce apóstoles en estos cimientos corresponden a la descripción de ellos como fundamento de la iglesia (Ef 2:20, junto con los profetas;¹³⁸ cf. Mt 16:18), así como los nombres de las doce tribus en las puertas corresponden a la fuente en Ezequiel 48:30-34; la relación entre apóstoles y tribus aquí no es cronológica sino teológica e intertextual. La expresión es obviamente simbólica y no contradice la afirmación paulina, en otro sentido, de que Jesucristo es el único fundamento de la fe (1Co 3:11).¹³⁹ Tampoco es necesario suponer que cada fundamento llevara el nombre de un apóstol distinto (Osborne 2002:751).¹⁴⁰ El sentido más probable es que,

¹³⁵ En el Apocalipsis, "el Cordero" es el título más típico para Jesús, especialmente en este capítulo. La esposa es "la mujer del Cordero" (21:9), que viene para "las bodas del Cordero" (19:7, cf. 21:2). El título destaca la victoria del Cordero (cf. 5:5-6).

¹³⁶ En esencia, los fundamentos eran filas de grandes piedras que rodeaban la base de los muros, por lo menos parcialmente visibles (Beasley-Murray 1974:321). Más adelante, en 21:19, estos cimientos van a describirse como adornados por (o compuestos de) piedras preciosas. Según Martindale, en el clásico comentario *Lectionary* (1959:496), estas piedras deben entenderse como superpuestas, formando doce terrazas, parecidas a los zigurats de Babilonia. De manera parecida, Jesús habla de la sabiduría de los que construyen sobre la roca (Mt 7:24, Lc 6:48-49, cf. Mt 6:19). Para Pablo, Jesucristo es el único fundamento (1Co 3:10-12; cf. 2Ti 2:19).

¹³⁷ A diferencia de Efesios 2:20, y aunque Juan era profeta, los profetas no figuran como fundamentos en Apocalipsis 21:14.

¹³⁸ En "Sobre la fidelidad de la Palabra de Dios" (11127), Ruperto de Deutz, monje benedictino de finales del siglo XII, escribió que "los profetas son fundamentos, los apóstoles son fundamentos de fundamentos, y Cristo el fundamento de todos los fundamentos" (inaplicable 1119). El testimonio de los apóstoles se fundamenta en Cristo mismo, y por medio de ese testimonio Cristo fundamenta su iglesia.

¹³⁹ Como hemos sugerido, es posible que estos doce fundamentos no estén yuxtapuestos, como contiguos por todo el vasto perímetro de la ciudad, sino superpuestos, a lo largo de todo el cuadrilátero.

colectivamente, los apóstoles,¹⁴¹ por ser testigos presenciales de Cristo y de su resurrección (1Jch 1:21-22; 1Co 15:3-9), son, como grupo, el fundamento de la fe y de la iglesia (Beasley-Murray 1974:321).¹⁴² Según Wilkenhauser (1981:261), los apóstoles sostienen el edificio entero; toda la ciudad se ha (re)construido con base en la predicación de ellos. Eso es en efecto el principio reformado de *sola scriptura*.

Otro aspecto importante de la descripción de la nueva Jerusalén son las mediciones simbólicas: **El ángel que hablaba conmigo llevaba una caña de oro para medir la ciudad, sus puertas y su muralla** (21:15).¹⁴³ En el Antiguo Testamento, la palabra profética iba acompañada por acciones (cf. Jer 6:1-5). A veces servía para sugerir la grandeza de lo que se medía, y otras veces para marcarlo para protección especial (Ap 11:1-2) o para juicio y destrucción (Is 34:11). En Ezequiel 40, texto que sin duda inspiró a Juan al escribir este capítulo, Dios llevó al profeta sobre un monte alto desde donde pudo ver una ciudad y un ángel que tenía una cuerda de lino y una vara de medir, de seis codos (tres metros; 40:3-5), con la que proyectó a medir la ciudad y sus edificios (Ez 40-48; cf. Zac 2:1-2). Ahora, en el Apocalipsis, el ángel copero, quien había invitado a Juan a ver la ciudad (21:9), vuelve al escenario para cumplir esta tarea de medir el tamaño de la ciudad, su muralla y sus puertas.¹⁴⁴ En Apocalipsis 21, este mecanismo literario funciona no sólo para impresionar al lector con la inmensidad y gloria de la ciudad, sino también para revelar aspectos importantes de su

¹⁴¹ Párrafo (199:252) observa que Juan sabía que existían otros apóstoles (2:2; 18:20) pero que aquí la mención de los doce apóstoles es una "condensación simbólica". Osborne (2002:751) observa que el grupo se llama "los doce", aun cuando no eran doce (In 20:24; 1Co 15:5), por lo que aquí tampoco excluye a San Pablo. Más bien, afirma, "las doce tribus como entidad son las puertas, y los doce apóstoles como una entidad son los fundamentos".

¹⁴² Llama la atención que Juan de Patmos, el autor del Apocalipsis, no parece incluirse a sí mismo entre estos apóstoles que son fundamentos (Caird 1966:4), ni a futuros papas en una supuesta sucesión apostólica, ni mucho menos a los secundo-apóstoles de nuestros tiempos modernos. Pueden consultarse en juanstam.com los artículos "¿Es bíblico tener apóstoles hoy?" (31 de agosto de 2008) y "La Biblia y los 'apóstoles' de hoy" (18 de octubre de 2009).

¹⁴³ La centralidad de este tema en Ezequiel 40-48 queda demostrada por la gran cantidad de textos sobre diferentes mediciones: Ez 40:3-5-37 (en cada versículo), 47-49, 41:1-5, 13, 15, 17, 42:15-20, 43:10, 13-17, 45:1-3; 46:22, 47:3-5, 18, 48:8-10, 13-21, 30, 33. Es obvio que este simbolismo matemático es un eje principal de toda la visión de Ezequiel. Beale (1999:1072) señala que el Apocalipsis emplea las palabras *diámetro* y *medir*, casi treinta veces cada una. En los documentos de Qumrán sobre la nueva Jerusalén (Florentino García Martínez 1993:178-183), la mayor parte consiste en medidas de cada aspecto de la visión.

¹⁴⁴ La "vara de oro" es obviamente simbólica, para corresponder al oro que caracteriza la ciudad. Aunque 21:15 incluye las puertas entre los elementos que tenían que medirse, los versículos siguientes omiten sus medidas. Esto sorprende aún más, dado el énfasis puesto en las puertas tanto antes (21:12-14) como después (21:21).

carácter y significado, por medio del simbolismo de los números, todos a base del doce.¹⁴⁵ ¡Aquí Dios habla el lenguaje matemático!

La palabra *kalamos* significa, literalmente, "caña" o "junquillo". A veces simboliza fragilidad (Mt 11:7; 12:20), otras veces se refiere a una varilla o un cetro (Mt 27:29,30,48; Mr 15:19), una pluma de escribir (3Jn 13) o, como aquí y en Apocalipsis 21:15, a un instrumento para medir tamaños y distancias.¹⁴⁶ Osborne afirma que estas varas de medir solían tener una longitud de unos diez pies con cuatro pulgadas (2002:752); según Louw y Nida, con base en el tamaño típico de las cañas, la vara debía de medir unos dos metros (1:79). Tal vara sería muy inadecuada para medir el tamaño de cualquier ciudad, y absurda para una ciudad de 12 mil estadios (21:16; unas 1.500 millas de lado). ¡Afortunadamente, no le correspondió a Juan medir toda la ciudad con esa varita! El ángel tampoco tuvo que medirla paso a paso, para después (¡mucho después!) avisarle a Juan del resultado. Es obvio que los cálculos son simbólicos.

A continuación, Juan nos informa de las medidas de la nueva Jerusalén: **La ciudad era cuadrada; media lo mismo de largo que de ancho. El ángel midió la ciudad con la caña, y tenía como doce mil estadios [dos mil quinientos kilómetros, NVI]: su longitud, su anchura y su altura eran iguales (21:16).**¹⁴⁷ El acto de medir la ciudad rinde dos conclusiones muy importantes: primero, la ciudad es un cubo, igual en todas sus medidas, y segundo, la ciudad tiene dimensiones fantásticamente grandes, como de una ciudad claramente sobrenatural.¹⁴⁸ Juan jamás hubiera podido ver toda esta ciudad desde su montaña (ni siquiera desde un avión); tampoco podría el

ángel medirla con su vara de unos pocos metros de largo (¡nunca terminaría!). Es obvio que el cálculo de 144.000 tiene significado simbólico, igual que en Ezequiel 40:5 y 14:1. Significa el pueblo de Dios (el número doce), en su perfección y plena realización (doce al cuadrado multiplicado por mil).¹⁴⁹ En palabras de Caird, estos detalles describen "una ciudad que en su magnitud, simetría, solidez y esplendor sobrepasa la imaginación humana y rompe los límites del lenguaje" (1966:272).

El versículo dice dos veces que la ciudad es cuadrada, y aún más: un cubo perfecto.¹⁵⁰ En la Jerusalén futura de Ezequiel 40-48, casi todas las dimensiones son cuadradas,¹⁵¹ pero ni ese profeta tan visionario pudo imaginar una ciudad cúbica, cuya altura fuera igual a su anchura y su largura. Puede haber aquí un contraste con la torre de Babel, que pretendía alcanzar el cielo por su propio poder: en cambio, esta ciudad, que desciende del cielo (21:2,10), alcanza las alturas celestiales para unir cielo y tierra (Caird 1966:273; Keener 2000:494).¹⁵² Pero sobre todo, la forma cúbica recuerda las dimensiones del Lugar Santísimo en el tabernáculo y en el templo de Salomón, que era un cubo perfecto (1R 6:20; cf. 2Cr 3:3; Beasley-Murray 1974:322).¹⁵³ Osborne (2002:752) observa que esta relación con el Lugar Santísimo "refleja un alto ideal teológico y espiritual según el cual la residencia de Yahvéh tiene que tener proporciones perfectas". Significa que toda la ciudad no sólo es templo, sino es Lugar Santísimo, por lo que la nueva Jerusalén no necesita más templo (21:22; Keener 2000:494). Ahora la presencia de Dios llena toda la comunidad con una plenitud y una intensidad jamás conocidas antes, y todo creyente tiene ese acceso al Lugar Santísimo que antes le tocaba sólo al Sumo Sacerdote una vez al año (Mesters y Orofino 2003:350; Beale 1999:1081).¹⁵⁴

Ahora, Juan procede a dar las medidas de la muralla de la nueva Jerusalén: **Midió también la muralla, y tenía como ciento cuarenta y cuatro**

¹⁴⁵ Si Juan la hubiera medida en kilómetros, el total hubiera sido de 144.000 kilómetros, no de 2.500. Tenía que ser un múltiplo de doce para comunicar su significado simbólico.

¹⁴⁶ Esto significa que, tomando las cifras literalmente, la ciudad tendría una altura de unos dos mil kilómetros, ¡tamaño rascaieitos urbano!

¹⁴⁷ Muchas ciudades antiguas se describían como cuadradas: Babilonia (Heródoto 1.178), Nínive (Diodoro 1.3) y Alejandría (Aune 1998b:1059-1060), pero por supuesto, ninguna como cúbica. "En la antigüedad, el cuadrado representaba la perfección, y el cubo la máxima perfección" (Arcus y Matcos 2000:375).

¹⁴⁸ Según Or Sib 5:248-252, el muro de la futura Jerusalén llegará hasta Jope y la ciudad se eleva "a las alturas hasta las sombrías nubes"; su torre "tocaba las propias nubes y a todos era visible" (5:425).

¹⁴⁹ Según el Nuevo Diccionario Bíblico Certeza (2003:1300,1312), el Lugar Santísimo del tabernáculo media 10 codos en cada dirección, y el del templo de Salomón 20 codos de ancho, largo y alto.

¹⁵⁰ A eso corresponde 11:19, donde se abre el santuario (mazos) y queda visible el arca del pacto, en el interior del Lugar Santísimo.

¹⁴⁵ Este significado simbólico, basado en el doce, se pierde cuando las mediciones se traducen a metros y millas. Aunque estas medidas modernas nos ayudan a concebir las dimensiones gigantescas de la ciudad, las dimensiones deben dejarse en sus términos originales de codos y estadios, para mantener el simbolismo original.

¹⁴⁶ No han aparecido varas de medir de la antigua Palestina, pero sí de Egipto: una vara de un codo, enchapada en oro y que lleva el nombre de Amen-hotep II (ver IDB IV:836 con foto; Aune 1998b:1159).

¹⁴⁷ No se conoce con precisión el valor exacto del codo y el estadio (ver comentario de la siguiente frase de este versículo). Los equivalentes de "doce mil estadios" fluctúan, pero un cálculo de 2.500 km es más o menos acertado. Mientras la Jerusalén de la gran visión de Ezequiel tenía un perímetro de nueve mil metros (Ez 48:35 NVI), o sea 2.250 metros por cada lado, la del Apocalipsis, con 2.500 km por cada lado, tiene un perímetro de 10.000 km. Según Keener (2000:493), la ciudad del Apocalipsis es unas 2000 veces más grande que la de Ezequiel 48:34. Curiosamente, el texto de Ezequiel 48:35 da las cantidades pero no dice de qué son (codos, cañas, etc.).

¹⁴⁸ El documento "Nueva Jerusalén" de Qumrán la describe como un rectángulo de 32 km por 23 km, con un perímetro total de casi 110 km (Aune 1998b:1160). Es más impresionante esta visión grandiosa si recordamos que, en los tiempos de Juan, Jerusalén estaba en ruinas, y Juan no anticipaba su reconstrucción.

codos [sesenta y cinco metros, NVII], según las medidas humanas que el ángel empleaba (21:17). Esta muralla, que Juan antes describió como "grande y alta" (21:12), de hecho queda muy baja comparada con la altura de la ciudad misma: ¡una pequeña fracción de un kilómetro, comparada con 2.200 kilómetros (144 codos de muro, comparados con 12 mil estadios de la ciudad)!¹⁵⁵ Por eso, algunos han propuesto que esa medida corresponde más bien a la anchura de la muralla, pero, de hecho, un ancho de 216 pies tampoco bastaría para sostener un muro de tal altura. Es obvio que Juan no se preocupó por armonizar las diferentes medidas que ofrecía. Todo esto nos muestra de nuevo que la intención de Juan no era la de hacer una descripción literal y matemática, ni reproducir planos arquitectónicos o urbanísticos.

Su interés estaba, más bien, en el significado teológico del simbolismo numérico. La clave principal es la correlación con los 144 mil de Apocalipsis 7, donde también el simbolismo se basa en el número doce. Así como el "12.000 estadios" de 21:16 corresponde al número de fieles de cada "tribu" (7:4-8), ahora el "144 codos" del muro, como cuadrado de doce, recuerda la misma cifra en 7:4 y 14:1, aunque ahí está multiplicada por mil (Sweet 1979:305; Osborne 2002:753).¹⁵⁶ La referencia retrospectiva de estos números simbólicos confirma que la nueva Jerusalén simboliza a todo el pueblo de Dios, igual que en el capítulo 7. El muro sirve para demarcar los límites de la comunidad redimida; no es una ciudad sin muralla, que abarca a todo sin restricción. Por esas puertas entran y salen los redimidos y redimidas del Cordero. Las medidas de la ciudad simbolizan la plenitud del pueblo de Dios, y la forma cúbica de la ciudad que encierra, como Lugar Santísimo, significa la plenitud de la presencia de Dios, que llena toda la comunidad.

Algunas medidas antiguas se basaban en partes del cuerpo humano. El término "codo" derivaba de la distancia entre el codo del brazo y la punta del dedo índice.¹⁵⁷ Por otra parte, en los hipódromos antiguos, ocho vueltas solían equivaler a una milla, de modo que un "estadio" era la octava parte de una milla. Sin embargo, aunque estos datos explican el origen y el significado de los términos, en la práctica, las medidas correspondientes eran relativas y podrían variar considerablemente (¿según el antebrazo de quien?; ¿la octava parte de cuál "milla"?). Y en el caso del antebrazo de un ángel, como el que aquí está midiendo el muro, no hay límite a su tamaño,

¹⁵⁵ Aunque 75 metros resulta una altura muy baja comparada con los 2.200 km de altura de la ciudad, es de hecho un muro muy alto, más que suficiente para proteger la ciudad contra cualquier ataque, si hubieran existido enemigos.

¹⁵⁶ Thompson (1990:89) sugiere que el "144 codos" recuerda a 7:4-8, y el "12.000 estadios" apunta a la visión de la multitud innumerable de 7:9-17.

¹⁵⁷ Las fracciones de un codo se medían por comparación con los dedos y se llamaban "pulgadas"; el "pie" deriva también de otra parte del cuerpo.

ya que muchos ángeles tenían proporciones gigantescas y hasta cósmicas (Ap 198b:1162; cf. Ap 10:1-2 y comentario).¹⁵⁸ Por eso, Juan explica que (Añe 1998b:1162; cf. Ap 10:1-2 y comentario).¹⁵⁸ Por eso, Juan explica que este ángel estaba empleando la medida de un "codo" humano (cf. Dt 3:11). Terminadas las descripciones matemáticas, Juan entra al tema de los materiales de construcción, en especial los de la muralla: **La muralla estaba hecha de jaspé, y la ciudad era de oro puro, semejante a cristal pulido (21:18).**¹⁵⁹ Con este versículo comienza una descripción extensa y detallada de las riquezas de la nueva Jerusalén (21:18-21). La comunidad del Cordero no es una sociedad de pobreza sino de abundancia, donde no existe la miseria, sino que todos disfrutaban la plenitud de la vida. El contraste con la riqueza postulada de Roma, y por otra parte, la visión de abundancia y prosperidad en el Antiguo Testamento y en la literatura apocalíptica demuestran que este simbolismo no debe explicarse sólo en sentido espiritual. Es una visión de bienestar integral, con énfasis en lo material y económico.¹⁶⁰

El simbolismo de piedras preciosas era muy común para representar la riqueza y la belleza de la Jerusalén futura. El paralelo más cercano es Isaías 54:11-14:

¡Mira tú, ciudad afligida,
atormetada y sin consuelo!
¡Te afirmaré con turquesas,
y te cimentaré con zafiros!
Con rubies construiré tus almenas,
con joyas brillantes tus puertas,
y con piedras preciosas todos tus muros.
El Señor mismo instruirá a todos tus hijos,
y grande será su bienestar.
Serás establecida en justicia,
lejos de ti estará la opresión.

Un pasaje de *Tobías*, un libro escrito desde la dispersión judía unos siglos antes de Cristo, expresa el mismo tema muy hermosamente:

¹⁵⁸ Cf. 2En 1:4; 18:1; 3En 9:2-3; 21:1; 22:3; 25:4; 26:4. El que Juan se arrodille ante el ángel (19:10; 22:9) implica que este tenía una estatura parecida a la humana (Kecner 2002:495).

¹⁵⁹ Thompson (1998:183) menciona que los muros contruidos de piedras preciosas son una característica común de la imaginación utópica, para palacios, castillos, edificios y ciudades de fantasía.

¹⁶⁰ Esa prosperidad se expresa también en las visiones de caravanas que traen a Jerusalén las riquezas del mundo; ver 21:24-26.

Las puertas de Jerusalén serán rehechas con zafiros y esmeraldas, y de piedras preciosas sus murallas. Las torres de Jerusalén serán batidas con oro [...] Las plazas de Jerusalén serán soladas con rubí y piedra de Ofir, y todas sus casas cantarán: ¡Aleluya! ¡Bendito sea el Dios de Israel! (13:17-18)¹⁶¹

La identificación precisa de muchas de las piedras preciosas nombradas antiguamente es muy complicada y a veces casi imposible. El término *iaspis* "podría designar cualquier piedra preciosa opaca", se aplicaba a piedras de muchos colores, mayormente rojizo, verde, café, azul, amarillo y blanco llantes, por lo que algunos lo interpretan como ópalo, y otros como diamante (Osborne 2002:75-4). De todos modos, difícilmente podría ser material de construcción para toda una muralla, mucho menos teniendo en cuenta las dimensiones de una ciudad tan enorme como esta. Nuevamente, vemos que el significado tiene que ser simbólico, de carácter teológico.

El jaspé, sea la piedra que sea, juega un papel teológico muy importante en el Apocalipsis. En la visión del trono celestial (4:2-3), se describe a Dios mismo por el brillo resplandeciente del jaspé y la cornalina (*sardion*). En el Apocalipsis, a Dios no se lo define por fórmulas teológicas ni por alguna figura antropomórfica (cabello blanco, ojos de fuego). Dios es luz y se revela como el esplendor luminoso de una joya preciosa. En 21:11, la nueva Jerusalén, al bajar del cielo, "resplandecía con la gloria de Dios, y su brillo era como el de una piedra preciosa, semejante a una piedra de jaspé transparente". Ahora el jaspé es el material de la muralla (21:18) y en el versículo siguiente, es la primera de las piedras en que se fundamenta ese muro (21:19). El jaspé simboliza la misma gloria de Dios que sostiene la ciudad, la llena y, con su hermoso tono cromático, ilumina los alrededores por medio de su muro de jaspé transparente.

La ciudad, por su parte, "era de oro puro, semejante a cristal pulido" (21:18).¹⁶² Beale (1999:1079) sugiere que la mención del oro, como el metal

¹⁶¹ Los documentos de Qumrán sobre la nueva Jerusalén (Florentino García Martínez 1993:178-183) hablan de "puertas de zafiro" (2Q24 fig 3), y afirman que "todas las construcciones en ella son de zafiro y de rubies, y las ventanas (?) (son) de oro" (4Q594 fig 2 col. 11) y que "[l]odas las calles de la ciudad están pavimentadas con piedra blanca [...] alabastro y ónice" (5Q15 fig 1 col 1).

¹⁶² Pablo Richard señala que este texto está unificado por una inclusión literaria, en la que tanto 21:18 como 21:21 contienen la frase "oro puro, como cristal transparente" (1994:199, Aune 1998b:1164).

más preciado y costoso, intensifica la mención del jaspé. En el templo de Salomón, el Lugar Santísimo, el arca y todo el interior estaban enchapados en oro puro (1R 6:20-22; 2Cr 3:4-5; 4:20-21).¹⁶³ De igual manera, el templo de Herodes estaba cubierto con grandes láminas de oro, de manera tal que "al levantarse el sol, reflejaba un esplendor ardiente que encandilaba la vista y obligaba a quitar los ojos como si fuera mirar directamente al sol y desde la distancia parecía una montaña cubierta de nieve" (los GJ 5:22-24; cf. 5:201.205-208). Este énfasis en el oro caracteriza también las descripciones judías de la futura Jerusalén (*Tob* 13:16-17; 11QTemple 36:11; 39:3; 41:16). Ahora, en el Apocalipsis, la nueva Jerusalén, la ciudad que es toda ella templo y Lugar Santísimo, brilla con el oro de la gloria de Dios (Beasley-Murray 1974:324).

Keener (2002:495) asocia esta mención de oro con el segundo relato de la creación, donde uno de los vertientes del río del Edén es Píson, de la región de Javilá, "donde había oro. El oro de esta región era fino, y también había allí resina muy buena y piedra de ónice" (Gn 2:11-12).¹⁶⁴ Aquí el oro simboliza riqueza material, y este sentido se aplica legítimamente a la nueva creación como nuevo paraíso (Ap 21:1; 22:1-5; cf. Ap 3:17-18). La nueva "Jerusalén la dorada" ("Jerusalem the Golden", del clásico himno) es una ciudad de abundancia para todos, porque la ciudad es de todos y todos juntos son la ciudad. Esto marca un contraste con la ramera, que luce "dorada con oro" (*lekturonēn iurion*), pero dentro de la copa de oro de su comercio y sus lujos, sólo hay asquerosidades (17:7; 18:16).

En sentido literal, la descripción de "oro puro, semejante a cristal pulido" ("vidrio limpio" RVR; *homoion hualō katharō*) es una imposibilidad, ya que en la naturaleza no existe oro transparente (Ladd 1978:251; Beasley-Murray 1974:324; Keener 2000:495).¹⁶⁵ Esta incongruencia, que sería evidente para los lectores, serviría para acentuar tanto más la gloria de la ciudad: ni el oro ni el cristal alcanzan para describir la gloria de la presencia de Dios en la nueva Jerusalén (cf. 4:6 "el cristalino mar").¹⁶⁶ Agregar el vidrio destaca la transparencia de la ciudad y de sus muros, que transmiten la gloria de Dios y

¹⁶³ El oro siempre fue importante en el culto de Israel. En el tabernáculo en el desierto, casi todo era de oro o estaba enchapado en oro: el arca y los querubines, las varas y los anillos, los muebles y utensilios y los vestidos sacerdotales (HarP ColDiet págs. 384; ISBE 11:520). Osborne (2002:755) vincula el "oro puro" de Apocalipsis 21:18.21 con la misma frase aplicada a la construcción del tabernáculo (Ex 25:11.24-25.31-32, etc.).

¹⁶⁴ Los indígenas musca (chicha) de Colombia tenían una utopía algo similar, reflejada en la leyenda de "El Dorado", ciudad que después buscaron los conquistadores españoles.

¹⁶⁵ Walvoord (1966:325) sugiere entenderlo como oro en apariencia pero vidrio en sustancia, o sea, como vidrio con un tono dorado.

¹⁶⁶ El vidrio (o cristal) se mencionaba poco en el AT, y en el NT sólo en el Apocalipsis. "Se le consideraba tan precioso como el oro" (Certeza 1393).

alumbrian todo con el brillo del resplandor divino (Danker 1022). "Su propia gloria es insuficiente, pues sólo puede irradiar la gloria mayor de Dios mismo. El esplendor del oro terrenal es inadecuado; tiene que ser transparente para que la gloria de Dios pueda brillar a través de ella" (Bonstiven 2002:766). Osborne 2002:755; Walvoord 1966:325).

De la muralla misma, Juan procede a describir los fundamentos: Los cimientos de la muralla de la ciudad estaban decorados de piedras preciosas (21:19). De los once versículos que describen la nueva Jerusalén (21:11-21), ocho se dedican a la muralla y sus puertas, lo que parece subrayar su importancia, porque es la muralla que constituye la ciudad. Y en ese cuadro, el relato les da especial importancia a los cimientos del muro, por su solidez y belleza. Puesto que la nueva Jerusalén es toda ella un templo, sus cimientos, como los del templo de Salomón, son de "piedras grandes, piedras costosas [...] hasta diez codos" (1R 5:17; 7:9-10 heb.).¹⁶⁷ El Apocalipsis enfatiza la visibilidad de estos cimientos. Por eso Ladd observa, con razón, que este texto no se refiere a fundamentos bajo la tierra, y sugiere que alude a las piedras angulares del edificio (1978:251). Quizá más probable es la sugerencia de que no se trata de fundamentos yuxtapuestos al nivel horizontal, sino de doce terrazas superpuestas (Martindale en *Verbum Dei* 1959:496).¹⁶⁸ Walvoord (1966:325) también concibe estos cimientos como capas construidas una sobre la otra, de las que cada una se extiende por los cuatro lados de la ciudad (¡1.500 millas cada lado, un total de 6.000 millas a la redonda!).

En sentido estricto, el texto no dice que cada cimiento fuese construido totalmente de la piedra correspondiente, sino que cada uno de esos doce cimientos estaba adornado (*kekosmēmenoi*, de *kosmōō*, cf. 21:2).¹⁶⁹ Según Isaías 54:11-12, que citamos anteriormente, Yahvéh promete cimentar a la nueva Jerusalén con turquesa y zafiros, y adornar las puertas y muros con rubíes, joyas brillantes y piedras preciosas. Es evidente que este simbolismo de cimentar con gemas aportó su influencia a esta nueva visión de Juan. La lista de doce piedras preciosas se relaciona con las joyas del pectoral del

¹⁶⁷ En *Exaltas* 10:27, la futura Jerusalén se describe como "un lugar de cimientos enormes".
¹⁶⁸ Martindale compara estas descripciones con los zigurats babilonios, en los que cada terraza era de un color distinto.

¹⁶⁹ Osborne (2002:756; cf. Wall 1991:254), al contrario, cree que cada cimiento consistía totalmente de la gema correspondiente, ya que a continuación aparecen en el caso nominativo: "la primera piedra (es) jaspé". El griego reza *ho themelios ho prōtos iaspis*, lo que significaría "el primer cimiento (es) jaspé", supuestamente como un solo bloque de jaspé de 1.500 millas por cada lado (Bratcher 1984:181), pero el participio "adornados" sugiere más bien que los cimientos estaban embellecidos por estas gemas. El muro mismo, según 21:18, se compone de jaspé, a diferencia de los cimientos (cf. Beale 1999:1082-83).

sumo Sacerdote con sus doce piedras preciosas, cada una con el nombre de una tribu de Israel (Ex 28:17-19; 39:10-14; *Sab* 18:20-25). En ese contexto, las doce piedras preciosas simbolizan el hecho de que la ciudad es templo y que todos los habitantes son reyes y sacerdotes en Cristo (Osborne 2002:766). También Ezequiel, en su elegía al rey de Tiro, dice que este, antes de su caída, estaba "en Edén, en el jardín de Dios, adornado con toda clase de piedras preciosas" (Ez 28:13).¹⁷⁰ de las que el texto hebreo nombra nueve, pero la LXX da doce. En la nueva creación, Dios restaura el paraíso perdido a los fieles (Ap 22:1-5). Aquí el énfasis está en la riqueza y la belleza edénicas que perdieron los reyes de Babilonia y Tiro, pero que será restaurada en plenitud.¹⁷¹ Visualizando estos cimientos como superpuestos y visibles, Walvoord (325) imagina que la luz trémula de la gloria de Dios va bailando alegre entre los micrométricos cimientos, en un espectro de colores brillantes. Algunos rabinos comentan sobre Isaías 54:11 que "cada piedra brillará como el sol, y los pueblos del mundo vendrán a mirar la gloria de Dios" (ExR 15 77^a; StrB III:848).

Muchos comentaristas han visto aquí también un contraste con las joyas que llevaba la ramera (17:4; cf. 18:12,16). Así como Ezequiel denunció a Tiro por su explotación comercial, Juan denuncia a Roma por su prostitución económica y política.¹⁷² Pero la alternativa no es pobreza y escasez sino abundancia, y hasta lujo (joyas), para todos.¹⁷³ Keener (2000:496) señala que la nueva Jerusalén, a diferencia de Tiro, es una ciudad de suficiencia económica para todos. Algunos rabinos afirmaban que las joyas de Isaías 54:11-12 suplirían todas las necesidades de los pobladores y pondrían fin a todos los reclamos y pleitos económicos (Pes. Rab. Kahana 18:6; Pes. Rab. 32:3,4, citados por Keener). Dado el fuerte énfasis de Juan en lo económico, esta interpretación acerca de las piedras preciosas es justificada.

Ahora Juan inserta una lista de las piedras preciosas que adornan cada uno de los cimientos de la muralla: el primero con jaspé, el segundo con zafiro, el tercero con ágata, el cuarto con esmeralda, el quinto con ónice, el sexto con cornalina, el séptimo con crisólito, el octavo con berilo, el noveno con topacio, el décimo con crisoprasa, el undécimo con jacinto y el duodécimo con amatista (21:19-20). ¡Qué joyería más completa! ¡El Reino de Dios como joyería! Esta larga lista, enumerada, de nombres téc-

¹⁷⁰ Según un dicho rabínico, antes de la caída, "el calcanar de Adán brillaba más que el globo del sol". Citado en Beale 1999:1087).

¹⁷¹ Tanto Ezequiel 28 como Isaías 14 emplean un mito ugarítico, de Ras Shamra, para amnar una edificación bullesca contra el rey de Babilonia (Is 14) y el de Tiro (Ez 28).

¹⁷² Véase nuestra exposición de los capítulos 17 y 18.

¹⁷³ Cf. *2Bar* 29:4, *Or-Sib* 8:208-215; ver más arriba, "Visiones de este mundo renovado y transformado" y *Stam* 1998a:86-87 (2004:110-111).

Se ha discutido mucho sobre los contenidos de esta lista y el orden en que aparecen, como también su relación con listas parecidas, en Éxodo 28:17-20 (el pectoral de Aarón) y Ezequiel 28:13 (las joyas del rey de Tiro en el Edén).¹⁷⁴ Entre las tres listas, no hay dos que sean iguales.¹⁷⁵ Una lectura de la lista griega en voz alta revela la impresionante cadencia sonora del pasaje, que sugiere que la selección de los nombres tuvo cierta intención eufónica. Los nombres están organizados en cuatro grupos de tres, y en los grupos uno a tres, los dos primeros nombres de cada grupo terminan en "s", y el tercero en "n". En el último tercio, *amethystos* también termina en "s" (así que todos los nombres terminan o en "s" o en "n", y eso según un diseño específico (Farrer 1984:219; Ford 1975:334)).¹⁷⁶ Además, hay agradables asonancias entre muchos de los nombres.¹⁷⁷ De esa manera, la belleza visual de las gemas se ve aumentada por la belleza auditiva del impacto cumulativo de la onomatopeya de sus nombres.

¹⁷⁴R. H. Charles (tomo II 1920-167-169) y Austin Farrer (1949 y 1964, *passim*) pusieron énfasis en la relación entre estas doce piedras preciosas y las doce estaciones del zodiaco (cf. Malina 1995:242-244). Card (1986:271-272) y otros reconocen esta relación, pero la entienden como una refutación de la astrología, mientras que para Beasley-Murray (1974:310,320-321), Juan quiere enseñar que el evangelio cumple tanto las promesas del AT (1974:310,320-321). Juan quiere enseñar que el evangelio cumple tanto las promesas del AT (1974:310,320-321). Juan quiere enseñar que el evangelio cumple tanto las promesas del AT (1974:310,320-321).

⁷⁶ Como vemos al comentar las diferentes piedras preciosas, en algunos casos la misma gema aparece dos veces o más en la lista, bajo nombres distintos. Parece que Juan las escogió menos por su apariencia que por el sonido de sus nombres.

⁸ Sobre *iaupix*, puede consultarse la exposición de 4:3 en Slam I 1999a:174 (2000:189) y la de 21:11, en este tomo.

de 21:11, en este tomo.

Ahora, la descripción vuelve al tema de las puertas, mencionadas anteriormente en 21:12-13: *Las doce puertas eran doce perlas, y cada puerta estaba hecha de una sola perla* (21:21). En las ciudades antiguas, estas entradas solían ser el punto más impresionante del muro, y estaban construidas de las piedras más costosas, y adornadas con bajo relieve.¹⁹⁰ Generalmente, la puerta era parte de una torre más alta que el muro mismo. Los famosos arcos de Roma eran el orgullo del Imperio, y otras ciudades del mundo greco-romano, como las de Asia Menor, no se quedaban atrás. Pero no podría haber rivales para las doce puertas de la nueva Jerusalén: doce bellas perlas, quizá de unos ciento cuarenta y cuatro codos de altura.¹⁹¹ En esa época, una perla perfecta valía más que su peso en oro (cf. Mt 13:45-46; Ap 17:4, 18:12, 16).¹⁹² De esa manera, la máxima belleza arquitectónica se junta con la máxima belleza lapidaria.

1^{er} Sobre las ruinas de

Sobre las perlas véanse las exposiciones de 17:4 y 18:12, 16.

tierra, estas perlas y piedras preciosas para la nueva Jerusalén (Pes. Rab. Kahana 18.4-6; Keener 2002:496; Aune 1998b:1165; Beale 1999:1089). El rabino Johanan enseñaba que Dios formaría perlas de 30 codos (1089), codos, y cortaría en ellas una apertura de 10 codos de ancho y 20 codos de altura (Baba Bathra 75a; *ibid.*; Caird 1966:278; Aune 1998b:1165). Según Sanedrín 100a, cuando el rabino Johanan enseñaba que Dios traería joyas y piedras preciosas de 30 codos de ancho por 30 codos de alto para ser las puertas de Jerusalén, un discípulo le contestó que en la tierra no hay joyas ni del tamaño de un huevo de paloma; pero después, tuvo una visión de ángeles que preparaban gemas y perlas, y cuando preguntó para qué eran, el ángel le respondió que "el Santo los pondrá como puertas de Jerusalén" (Ford 1975:343). Otro texto enseña que la nueva Jerusalén descenderá del cielo con 72 perlas que brillarán de un lado del mundo al otro (Midr Vajjoshay, Beth-ha-Midr 1.55.23; StrB III:796).¹⁸¹ Aunque estas citas rabínicas son posteriores al Apocalipsis, es improbable que dependieran de las Escrituras cristianas y muy probable que tengan raíces, igual que el texto de Juan, en el judaísmo del segundo templo.

Esta larga descripción simbólica de la nueva Jerusalén concluye con el detalle más famoso de todo el libro: **La calle principal de la ciudad era de oro puro, como cristal transparente** (21:21). La frase *hē plateia* es la forma femenina singular del adjetivo *plateus* (ancho) que, suponiendo el sustantivo *hodos*, significa "la calle ancha".¹⁸⁴ Era típico en las ciudades antiguas, como también de muchas ciudades hoy, tener una calle ancha especial como su "Avenida Central" (Beckwith 1967:762). Muchas veces, esa calle atravesaba la ciudad entera, desde una de las elegantes puertas hasta la puerta opuesta, y solía ser el boulevard más adornado y mejor pavimentado de la ciudad.¹⁸⁵ Esta calle de la nueva Jerusalén volverá a ser tema importante en 22:2, donde aparece con el río de agua viva que sale del trono de Dios y el árbol de vida que alimenta y sana.

Si toda la ciudad es de oro (21:18), ¿por qué la visión menciona ahora que esta calle también lo es? Algunos han visto aquí una contradicción, o por lo menos una redundancia en la descripción. Sin embargo, existían de-

¹⁸¹ Todos estos ejemplos son de Strack-Billerbeck III:851-852, donde hay también otras citas parecidas.

¹⁸⁴ Algunos proponen la traducción "la plaza" aquí, pero tal sentido no aparece en los mejores léxicos del NT (Danke 823; Louw-Nida 1:103; Bal/Seh II:972). Otros sugieren que el término es un singular colectivo, para referirse a todas las calles de la ciudad (Caird 1966:278).

¹⁸⁵ En el siglo V, una lujosa avenida de E-feso, que corría desde el puerto hasta el centro de la ciudad, fue pavimentada de mármol y se la conocía como "la calle de mármol" (Iant. Cyde y M. Reddish 2003:195). Esta nota debe corregir lo escrito en Stanl 1999a:87 (2006:96). En Esnima se encuentra "la Calle Dorada" (*ibid.*, págs. 321).

alles parecidos en la tradición apocalíptica y es posible que por eso Juan lo haya incorporado. Ya hemos visto que, según *Tobías* 13:17, las calles (*hai patai*) de Jerusalén estarán pavimentadas con rubíes y piedra de Ofir, y según *Qumrán*, todas las calles de la nueva Jerusalén "están pavimentadas según Qumrán, [...] alabastro y ónice (5Q15 1.6-7). Según I Reyes 10:27, David hizo que la plata en Jerusalén llegara a ser tan común como piedras (cf. 9:27), por lo que se podía pavimentar la calle con ella. Es una hipótesis y una especie de argumento *a fortiori*: si una ciudad puede pavimentar sus calles con tanto lujo, ¿cuál habrá de ser la riqueza de la ciudad misma? ¡Las calles, que todo el mundo pisotea sin el menor miramiento, no serían una prioridad para el embellecimiento urbano!¹⁸⁶ Si las calles son de oro, ¿cómo había de ser la belleza de esa ciudad!

Varios comentaristas han sugerido un contraste entre esta calle y la *plateia* de Apocalipsis 11:8, donde fueron botados los cadáveres de los dos testigos (Beale 1999:1089; Sweet 1979:307; Osborne 2002:759). La calle del vituperio es ahora el ancho boulevard de la gloria de Dios y la felicidad de su pueblo. Para Robert Wall, este detalle sugiere que, para los testigos del Señor, "como para el Cordero antes de ellos, su derrota es tan transitoria como lo es el triunfo momentáneo de la bestia. Al repetir la imagen de una calle principal en una ciudad grande, Juan repasa el mismo tema: la calle de su vergüenza ha sido reemplazada por la calle de su eterna gloria. Tal es el carácter irónico de la esperanza cristiana" (1991:254-55).

Este contraste con Babilonia, tan típico del final de este libro, tiene también un significado especial para nuestra sociedad hoy.

EN LA NUEVA JERUSALÉN HAY MUCHA RIQUEZA, PERO ES PARA TODOS AL IGUAL

Pablo Richard subraya que todo este largo pasaje es una inclusión, que comienza y termina con una referencia casi idéntica al oro (21:8,21) y observa que, al servir como calle, "el oro pierde [...] su valor de cambio y su fetichismo, y se transforma en valor de uso" (1994:199). La riqueza no es algo muerto, cosificado, para depositar en un banco, sino algo útil, un camino para caminar sobre ella hacia la gloria de Dios, en el bien de todos.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Según Apocalipsis 11:2 y Lucas 21:24, las calles de la vieja Jerusalén serían bolladas por los gentiles, para su desgracia y humillación.

¹⁸⁷ Cf. R.M. Royalty, "The Streets of Heaven: The Imagery and Ideology of Wealth in the Apoc. of St John" (disertación en Yale 1995, citado en Aune 1997:258).

Aquí el contraste con la ramera es aleccionador. Ella estaba vestida de púrpura y escarlata, adornada con oro, piedras preciosas y perlas (17:4). En ella, toda esa riqueza estaba prostituida a los intereses egoístas propios y los de sus amantes.¹⁸⁸ No puede ser coincidencia que ahora, en la nueva Jerusalén, esposa del Cordero, las mismas riquezas estén presentes (menos la ropa lujosa), pero con un uso totalmente distinto (cf. Beale 1999:117-119).¹⁸⁹ El oro está socializado de modo que toda la ciudad es de oro. (Hoy día también, no falta oro en el mundo; lo que falta es su distribución equitativa.) Las piedras preciosas ahora son los cimientos de la muralla, los fundamentos en que se basa toda la vida comunitaria. Y las perlas, que la ramera prostituía, ahora aparecen como doce perlas inimaginablemente enormes: son las bellísimas puertas de la ciudad, por donde todos pueden entrar y salir libremente.

En el Imperio romano, con su lucrativo comercio de lujos (18:11-19), toda la riqueza, simbolizada por las joyas de la ramera, era propiedad privada, de ella y de sus aliados. Pero en la nueva Jerusalén, la riqueza es del pueblo, como lo eran las calles, murallas y puertas de las ciudades antiguas. Nadie podría declararse dueño de un kilómetro de la Vía Appia o de la Calle Dorada de Esmirna, ni del bulevar de oro de la nueva Jerusalén. Tampoco podría alguien declarar propios cien codos del jaspe de la muralla, o cincuenta kilos de la esmeralda del cuarto cimiento del muro.

Las bendiciones de la vida eterna no serán sólo espirituales; se describen también como claramente materiales. La nueva Jerusalén descende del cielo, pero descende cargada de riquezas para establecerse en la nueva tierra. La nueva Jerusalén es una ciudad de riqueza en abundancia, pero riqueza para todos.

Tampoco son puramente individuales estas bendiciones. Lo que encontramos es una comunidad que vive su abundancia en justicia e igualdad, como Dios quiere. Aquí el poder y la riqueza están compartidos en forma igualitaria, pues todos y todas son reyes y sacerdotes. Nadie es más rey ni más sacerdote que otro, ni nadie menos tampoco. La meta final de la Ciudad de Dios es un gobierno plena y perfectamente participativo.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Para esta interpretación económica de la ramera, véase la exposición de 17:1-19:4 *passim*.

¹⁸⁹ La ramera se viste de lujosa púrpura y escarlata, que no aparecen en la descripción de la nueva Jerusalén. La novia del Cordero se viste con lino fino, limpio y resplandeciente.

¹⁹⁰ Puede consultarse "El poder económico de la gran bestia" (Siam 1998a:62-99; 2004:79-128), especialmente "Dios no es neoliberal" (1998a:81-96; 2004:104-123). Pueden verse también en juanstam, con varios artículos sobre el Jubileo, el Pentecostés y otros pasajes relacionados con esta temática.

Es obvio que el tema económico está muy presente en esta descripción de todo el libro del Apocalipsis, pero por supuesto no es el único tema. Como hemos visto a través de esta exposición, la visión de la nueva Jerusalén revela la belleza y la inmensa gloria de Dios presente en su pueblo; revela también la gracia de Dios en su pacto con nosotros; revela la grandeza del pueblo de Dios y su privilegio de ser, por la eternidad, el lugar santísimo del Señor (21:16); y revela la continuidad coherente de la acción de Dios en la historia de la salvación (patriarcas y apóstoles). Como visión de la suprema belleza, este pasaje pone el toque final a la estética apocalíptica que caracteriza a todo el libro. Sin embargo, la dimensión económica, tan evidente y enfática, es la que menos perciben los lectores del Apocalipsis hoy.

b. Descripción socio-teológica de la nueva Jerusalén (21:22-27)

Este bloque final sobre la nueva Jerusalén, mucho más breve y menos alegórico que la anterior descripción simbólica, comienza con dos temas teológicos (el templo: Dios como luz; 22-23), sigue con un énfasis básicamente económico y social (tráfico de la ciudad, riquezas; 24-26) y termina con una nueva advertencia de exclusión de los infieles (27). Son pincelazos que nos dibujan algo de la vida humana dentro de la comunidad escatológica en la nueva tierra (Osborne 2002:759). El pasaje tiene una estructura antitética, con una serie de negaciones apoyadas en cláusulas (con *gar*, en el griego) que explican la razón de cada antítesis (21:22,23,25). Los verbos van alternando entre los tiempos pasado, presente y futuro, relacionados básicamente con el momento de la visión que Juan había recibido.

El texto reza como sigue:

²²No vi ningún templo en la ciudad, porque el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son su templo. ²³La ciudad no necesita ni sol ni luna que la alumbrén, porque la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera. ²⁴Las naciones caminarán a la luz de la ciudad, y los reyes de la tierra le entregarán sus espléndidas riquezas. ²⁵Sus puertas estarán abiertas todo el día, pues allí no habrá noche. ²⁶Y llevarán a ella todas las riquezas y el honor de las naciones. ²⁷Nunca entrará en ella nada impuro, ni los ídolos, ni los falsos, sino sólo aquellos que tienen su nombre escrito en el libro de la vida, el libro del Cordero.

Sin embargo, esta sorpresa no carecía totalmente de antecedentes. Aunque los escritos proféticos incluyen fuertes críticas al abuso del culto en el templo, no suelen llegar al rechazo del templo mismo.¹⁹⁴ En el Antiguo Testamento, la gran excepción es Jeremías, quien anticipa el día en que Israel se olvidará la gran arca de la alianza, sin echarla de menos, y la ciudad misma será llamada del arca de la alianza, y allí se reunirán todas las naciones (Jer 3:16-17).¹⁹⁵ “trono de Yahvêh” y allí se reunirán todos los reinos (Jer 3:16-17).¹⁹⁶ La venida de Jesús impulsó procesos de cambio más radical en cuanto al templo. Aunque los Evangelios relatan que Jesús enseñaba cada día en el templo (Lc 19:47; 20:1; Mt 26:55; Jn 7:28; 8:20; 18:20) y los discípulos, después del Pentecostés, también se reunían allí cada día (Hch 2:46; 3:1), Jesús, muy atrevidamente, se declaró más grande que el templo (Mt 12:6). Con aún mayor osadía, purificó el templo con violencia (Mt 21:12-14) e identificó su propio cuerpo como templo, en claro contraste con el templo de Jerusalén, con palabras que enfurecieron a los judíos (Mt 26:61; 27:40).

¹⁹¹ Ya que el verbo es singular, algunos comentaristas toman la última frase como un agregado.
¹⁹² Cf. *Job* 13:10, 14-5; *Jub* 1:27-38, 25:21; *Or-Sib* 3:657-660, 702-706, 772-774; *2Bar* 4:3; 32:4. Esta esperanza a veces incluía la restauración de los sacrificios animales (Ez 43:25, 27; 45:22; 46:13; bendición 17 de las 18 bendiciones; Beasley-Murray 1974:356).
¹⁹³ Tampoco los romanos podrían imaginarse una ciudad sin templos.
¹⁹⁴ Aunque Isaías 8:14 y Ezequiel 11:16 (del exilio) hablan de Dios como santuario para Israel, eso no significa necesariamente el rechazo del templo físico.
¹⁹⁵ La comunidad de Qumran rechazaba el templo de Jerusalén y su jerarquía sacerdotal (1QpHab 12:7-8; CDC 6:16; CDC 12:1-2) y tendían a ver a su comunidad como el verdadero templo (cf. 4QFlorilegium Sin embargo, sus descripciones de la futura Jerusalén incluyen un templo (cf. 4QFlorilegium 1:1-13; Osborne 2002:760). *Or-Sib* 4:27-28, un pasaje atípico en la literatura apocalíptica, anuncia que en el futuro los justos rechazarán todo templo.

temple perfecto en Apocalipsis 3:12, que promete que al vencedor "lo haré columna del templo de mi Dios", parece contradecir la ausencia del templo en 21:22, pero no debe tomarse literalmente. Los pasajes siguientes hablan del templo celestial (7:15; 11:19; 14:1-5, 17; 15:5-6, 8; 16:1, 17).¹⁹⁷ Este templo celestial (7:15; 11:19; 14:1-5, 17; 15:5-6, 8; 16:1, 17) desciende a la nueva tierra en forma de la nueva Jerusalén, que es ella misma el Lugar Santísimo del templo (21:16). El templo de *skéné* y *skénōō* en 21:3 implica también que el templo es Dios mismo en su comunión con la comunidad. Todas estas referencias previas parecen preparar el camino para 21:22, de que la ciudad no tiene templo alguno.

Dado que la nueva Jerusalén es esposa del Cordero, y es a la vez, toda ella, el nuevo Lugar Santísimo (21:16), es evidente que el nuevo templo es ahora la misma comunidad de fe (Richard 1994:197).¹⁹⁸ Yano es un edificio, ni aun un lugar (cf. Jn 4:20-24), sino un pueblo. El templo es la morada de Dios, y ahora Dios mora no sólo con su pueblo sino en su pueblo (21:3-7). Templo y pueblo ahora son sinónimos; son términos co-extensivos. Frente al esquema anterior del templo, con Dios adentro y la gente afuera, ahora esa misma gente es el templo (Beale 1999:1066; Plkaza 1999:256). Sin embargo, el mismo texto no dice que la comunidad es el templo, sino algo aun más grande: dice que Dios mismo es el templo.¹⁹⁹ Dios mismo, en persona, se ha transformado en su propio templo! Su gloria, la *Shekinah* que llena completamente toda la ciudad (comunidad), la convierte, en su totalidad, en

¹⁸ Según Marcos 14:58, Jesús contraponió el templo hecho con manos y otro no hecho con manos.

según Marcos 14:58, Jesús contrapone el templo hecho con muros y

Manos, edificado por el Resucitado. Este ban recoge ese lenguaje en fiestas radical

transformación del templo como sistema de exclusión cerrado. Un templo abierto es, en ese sentido, una contradicción de términos pero a la vez una gloriosa realidad en Cristo Jesús.

en Cristo Jesús.
Richard

[illegible]

Según Mest...

sanctuario y Orofino (2003:350), primero desaparece el santuario y después el templo, y después desaparece también el templo, para que Dios mismo sea todo en todos (1Co 15:28). Por eso el texto no dice que había un nuevo templo, sino que no habrá templo alguno; la presencia directa de Dios llenará toda la nueva creación. Aquí Dios, con su presencia visible y directa, reemplaza todo santuario posible o imaginable (Richard 1994:197).

gloria de Dios. La *Shekinah* llenará toda la ciudad, toda la ciudad será lugar santísimo (y no por eso menos "secular"), pero a la vez ciudad. Toda la vida eterna, vivida en rica plenitud, será comunión con Dios y comunidad con los demás (cf. Sal 16:11).

La nueva Jerusalén no necesita sol y luna. Además de la falta de templo, Juan procede a anunciar otra ausencia sorprendente: **La ciudad no necesita ni sol ni luna que la alumbrén, porque la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lámpara** (21:23).²⁰⁸ Con el sexto sello, narrado en el capítulo 6, el sol se puso negro y la luna se volvió como sangre (6:12; cf. 9:2), pero con la cuarta trompeta, el sol, la luna y las estrellas se oscurecieron en una tercera parte (8:12).²⁰⁹ En cambio, con la cuarta copa de ira, pasó lo contrario: el sol se intensificó para quemar a todos los seres humanos (16:8, sin mención de la luna y las estrellas).²¹⁰ Esta veta del pensamiento apocalíptico, con sus formas variantes, culmina ahora en 21:23 y 22:5. Estrictamente, estos últimos textos no afirman que no existirán el sol y la luna, sino que no habrá necesidad de ellos. De allí, algunos han concluido que los textos no anuncian su desaparición, sino que será tal el resplandor de la gloria de Dios que el sol y la luna ni se notarán (Charles II 1920:171; Bessley-Murray 1974:327; Beale 1999:1093; Walvoord 1966:326); "su esplendor", en palabras de Charles, "queda avergonzado por la gloria de Dios mismo". Ladd observa que Juan aquí no pretende dar información astronómica sobre el nuevo mundo, sino "declarar el insuperable esplendor que se irradia de la presencia de Dios y del Cordero" (1978:252).

Varios textos del Antiguo Testamento y otra literatura judía describen la gloria del rostro de Dios como luz de ese nuevo mundo e involucran el sol y la luna en sus visiones escatológicas, sin anunciar su desaparición.²¹¹ Pero Isaías 60:19-20 va más lejos:

Ya no será el sol tu luz durante el día,
ni con su resplandor te alumbrará la luna,

²⁰⁸ Estructuralmente, este versículo da una variación del anterior. Comienza con una doble negación (sin necesidad de sol, ni de luna), seguida de dos frases paralelas en forma quística (*he gar doxa tou theou ejōisen autēn, kai ho lūnos autēs to arion*), "porque gloria de Dios ilumina a ella, y lámpara de ella el Cordero".

²⁰⁹ Ver "Pautas para interpretar los simbolismos cosmológicos", Stani Tomo I (2003:85-89, 2005a:358-361).

²¹⁰ El sexto sello y la cuarta trompeta privan a la gente de las bendiciones de la creación, pero con la cuarta copa, la bendición del sol se convierte en castigo contra los pecadores. Según 7:16, a los vencedores "no los abata el sol ni ningún calor abrasador" (Stani II 2003:91, 191-194; III 2009:428-430).

²¹¹ Entre estos textos están Is 13:10, 24:23, 60:1; Zac 14:7, IQM 1:8, *IEn* 1:8, 50:1, 58:2-6, 2En 65:10, 4Esd 7:39-44; *OrSib* 2:329, 5:476-483; *ApAb* 17:19; *Filón De Josepho* 24:146.

B. VISIONES DE LA VIDA ETERNA (21:1-22:5)

porque Yahvéh será tu luz eterna;
tu Dios será tu gloria.
Tu sol no volverá a ponerse,
ni menguará tu luna;
será Yahvéh tu luz eterna,
y llegarán a su fin tus días de duelo. (cf. Ez 32:7-8)

Es muy probable que este texto, que implica el fin del sol y la luna, esté de acuerdo con la visión aún más radical de Apocalipsis 21:23 (Aune 1998b:1168).²¹² Este versículo tiene una relación evidente con el relato de la creación en Génesis 1, que se nota en el término "lámpara" (*lūmīm*).²¹³ En contraposición al culto al sol y la luna en las culturas vecinas, para la Biblia son simples lámparas para iluminar el mundo y la vida, parecidas a los candeleros del templo judío y de la visión inicial del libro (Ap 1:11, 20 *lūmīnā*). Algunos judíos preguntaban cómo podría haber luz antes del sol y la luna (Gn 1:3 vs 1:6) y concluían que esa luz primigenia era el esplendor de la misma gloria de Dios.²¹⁴ Al final de la Biblia, con esa misma luz prescendente de sol y luna, la nueva creación dejará atrás las lámparas de Génesis 1:16 para volver a la pura luz divina de Génesis 1:3. Además, para algunos rabinos, esa gloria que llenaba la creación emanaba desde un templo pristino que resplandecía con la gloria divina (Beale 1999:1092; cf. Ez 43:2). Por eso, afirmaban, la construcción del templo duró siete años, seguidos por el descanso. Según una interpretación midrástica de Salmos 132:17 e Isaías 60:19, "[el] Santo dijo a Israel, 'En el mundo necesitabas la luz del templo, pero en el mundo vendré [...] te traeré al Rey Mesías, quien se compara con una lámpara'". *Lāhūmā Ex Tessharveh* 6, citado en Aune 1998b:1170). Esta correlación de templo, sol y lámpara puede estar detrás de la yuxtaposición de los mismos temas en 21:22-23.

La ausencia del sol y la luna, como fuentes de luz lejos de nosotros, sugiere que ahora la luz estará dentro de nosotros, porque Dios es esa luz y morará plenamente en su pueblo (21:3-7). Como comenta Pikaza (1999:257), toda la ciudad se vuelve resplandeciente, una ciudad hecha sol por estar llena.

²¹² La frase "no tendrán necesidad de" no tiene antecedentes en la Biblia ni en los escritos apocalípticos, sino que parece derivar de una tradición rabínica (cf. *Targum de Isaías* 60:19, Aune 1998b:1168).

²¹³ El hebreo de Génesis 1:14-16 emplea la palabra *ōr* y su derivado *Me'or* para "luz" y *lūmīm*, de forma parecida, la LXX también emplea *phōs* en los dos sentidos. En la 27:20, 30:7-8, cf. *lūmīnā* Ex 25:31-33; Ap 1:12).

²¹⁴ Para explicar la luz de Génesis 1:3, previa a la creación del sol, el rabino Samuel ben Nahman comenta que "[el] Santo, bendito sea su nombre, se vistió de luz como de un vestido blanco e iluminó al mundo entero con el esplendor de su gloria" (Aune 1998b:1169).

na de la presencia de Dios.²¹⁵ Ahora han sido superados los binomios luz y tinieblas, día y noche, como no lo fueron totalmente en la primera creación. Según Karl Barth, en Génesis Dios crea las tinieblas sólo en su separación de la luz, bajo el signo de su no-verdad y su no-importancia. Pero la primera obra de Dios y la última son luz, no tinieblas; el actuar de Dios es siempre un nuevo *fiat lux* (sea la luz). “Que la noche siempre acompañe al día [...] y que la oscuridad todavía tiene este poder, marca el carácter provisional de la creación del cielo y la tierra en Génesis. Esa yuxtaposición será eliminada en la nueva creación, donde ni las tinieblas ni la noche podrán desempeñar su rol peligroso y amenazante” (CD III/1 117c1 cf. Aalen TDOT I:157-158).

El texto incluye al Cordero, al lado de Dios, como luz escatológica del mundo nuevo, pero en este libro eso no sorprende. La adoración celestial es al que está sentado en el trono y al Cordero (5:13), y ese mismo trono es “el trono de Dios y del Cordero” (22:1; cf. 3:21; 7:10). El rostro del Cordero brilla más que el sol (1:16; cf. Mt 17:2) y aquí también resplandece con gloria divina. Aunque en las Escrituras hebreas y la literatura apocalíptica judía iluminar al mundo no solía ser función del esperado Redentor, ya para el primer siglo d. C. algunos judíos asociaban esa luz con el Mesías (Lc 1:78-79; 2:32)²¹⁶ El cuarto Evangelio da una interpretación muy cristológica de esta promesa como realizada en la presencia de Jesús en la tierra (Jn 1:5, 8-9; 3:19; 8:12; 12:35-36). En la fiesta de cabañas, que recordaba el transitar de Israel por el desierto, Jesús se declara la luz del mundo (Jn 8:12). De esa manera insinuó que lo que era la *Shekináh* para Israel en el desierto, y también lo sería en el reino venidero, eso mismo era él para todo el mundo (Beasley-Murray 1974:327; Zorilla 1981:53).

DIOS ES LUZ, DESDE SIEMPRE, Y BRILLA AHORA EN NOSOTROS

Ya hemos señalado que la Biblia comienza y termina con el tema de la luz (Gn 1:3, 14-18; Ap 21:23; 22:5), y de hecho, este es uno de los temas más centrales de todo el libro.²¹⁷ En el Apocalipsis, la primera descripción del Hijo de hombre señala que “su rostro era como el sol cuando brilla

²¹⁵ “Si la luz de Dios ha amanecido, ¿para qué sirven las luces creadas, el sol y la luna? ¿Qué valor tiene esa pobre luz reflejada cuando Aquel quien es la luz está presente?” (Osborne 2002:761, citando a Oswalt (1998:557)).

²¹⁶ Cf. el midras en *Tanhuma to Exod, Tesarweh* 6, citado anteriormente, pero de fecha posterior. ²¹⁷ El lector puede buscar en una concordancia exhaustiva de la Biblia las siguientes palabras: luz, lucero, lumbrera, lámpara, luminoso, antorcha, candelero, alumbrar, iluminar, tinieblas, oscuridad y otras. Sobre el tema bíblico de la luz, pueden consultarse TDDOT I:147-167; NIDOTT I:324-329; Coenen I:462-474; IDB III:130-132; ISBE III 1986:134-136; Spicq III 1996:470-491; Dodd 1978b:208-218.

en todo su esplendor” (1:16; cf. 10:1; 22:16; Mt 17:2). La primera visión de *caro* describe “al que está sentado en el trono”, no con símbolos antropomórficos (cabello blanco, ojos como fuego), sino aludiendo al hermoso brillo de tres gemas (jaspe, cornalina y esmeralda) que proyectan todo el espectro policromático del arco iris (4:3). Dios es luz, y en forma muy apropiada, el Apocalipsis describe a Dios y a su Reino por la belleza de la luz reflejada y refractada por las más bellas joyas de toda la creación (17:11, 18-21).²¹⁸ De los ángeles también se destaca el brillo de su luz (10:1; cf. 8:12; 9:2; 16:10)²¹⁹ la historia de la luz de la gloria de Dios culmina en una permanente teofanía, cuando todo será revelación de Dios en su gloria y hermosura (NIDOTT I:328).

Isaías 60:19, que Juan cita en 21:23, tiene su propia teología de luz y tinieblas.²²⁰ En el capítulo anterior, el profeta denuncia el pecado, la injusticia y violencia en el pueblo:

La mano de Yahvéh no es corta para salvar,
ni es sordo su oído para oír.
Son las iniquidades de ustedes las que los separan de su Dios [...]
Ustedes tienen las manos manchadas de sangre
y los dedos manchados de iniquidad.
Sus labios dicen mentiras [...]
Nadie clama por la justicia [...]
Se apresuran a derramar sangre inocente. (Is 59:1-4,7)

El resultado de tanto pecado no puede ser luz, sino que con su pecado engendran tinieblas:

²¹⁸ Las piedras preciosas figuran también entre los lujos de Roma y su comercio (17:4; 18:12, 16). La descripción de la nueva Jerusalén da menos importancia a las perlas, que eran la pasión del Imperio y el símbolo de la opulencia, y más al brillo y la belleza de las piedras preciosas.

²¹⁹ El lino fino de Babilonia es costoso, pero no resplandece (18:12, 16), pero el lino fino de los ángeles (15:6), de la esposa del Cordero y de la nueva Jerusalén brilla con la gloria de Dios. Pueden consultarse también Ex 10:22; Is 8:19-22; Am 5:18-20; Sof 1:15; 2P 2:7 y otros textos.

²²⁰ Juan generalmente alude muy indirectamente al Antiguo Testamento, sin citarlo textualmente. La referencia a Isaías 60:19 en Apocalipsis 21:23 es, probablemente, lo más próximo a una cita textual en todo el libro.

Conciben malicia y dan a luz perversidad [...] Esperábamos luz, pero todo es tinieblas; claridad, pero andamos en densa oscuridad. Vamos palpando la pared como los ciegos, andamos a tientas como los que no tienen ojos. En pleno mediodía tropezamos como si fuera de noche. (59:4,9-10)

Pero entonces el pueblo se arrepiente y busca a Dios de nuevo:

Hemos sido rebeldes, hemos negado a Yahvéh.
¡Le hemos vuelto la espalda a nuestro Dios!
Fomentamos la opresión y la traición;
proferimos las mentiras concebidas en nuestro corazón [...] Yahvéh lo ha visto y le ha disgustado ver que no hay justicia alguna [...]
Por eso su propio brazo vendrá a salvarlos;
su propia justicia los sostendrá [...] El Redentor vendrá a Sión,
¡vendrá a todos los de Jacob que se arrepientan de su rebeldía! (59:13-16,20)

Ahora, con el arrepentimiento y la conversión del pueblo, nace la luz sobre ellos. La transformación es total y muy dramática:

¡Levántate y respándece, que tu luz ha llegado!
¡La gloria de Yahvéh brilla sobre ti!
Mira, las tinieblas cubren la tierra,
y una densa oscuridad se cierra sobre los pueblos.
Pero la aurora de Yahvéh brillará sobre ti;
¡sobre ti se manifestará su gloria!
Las naciones serán guiadas por tu luz, [cf. 42:6]
y los reyes por tu amanecer esplendoroso [...] Verás eso y te pondrás radiante de alegría. (60:1-3,5a)

Igual que en Apocalipsis 21, la gloria del Señor es la forma específica de esa anhelada luz.²²² Y será tal la gloria divina en toda la tierra, que ya no harán falta el sol y la luna:

Ya no será el sol tu luz durante el día,
ni con su resplandor te alumbrará la luna,
porque Yahvéh será tu luz eterna;

²²² Isaías 60 provee el trasfondo bíblico también para la venida de los reyes y las puertas que no se cierran (Is 60:5-17; Ap 21:24-26).

tu Dios será tu gloria.
tu Dios no volverá a ponerse,
tu sol no menguará tu luna;
ni menguará tu luz eterna,
será Yahvéh tu luz eterna,
y llegarán a su fin tus días de duelo. (Is 60:19-20)

Dios como la luz del mundo es también el tema de muchos salmos:

Yahvéh es mi luz y mi salvación,
¿a quién temeré?
Yahvéh es el baliarte de mi vida,
¿quién podrá amedrentarme? [...] Una sola cosa le pido a Yahvéh,
y es lo único que persigo:
habitar en la casa de Yahvéh,
todos los días de mi vida,
para contemplar la hermosura de Yahvéh
y recrearme en su templo. (Sal 27:1-4; cf. Ap 21:3)

Porque en ti está la fuente de la vida,
y en tu luz podemos ver la luz (Sal 36:9; cf. Jn 1:4).

Yahvéh mi Dios, tú eres grandioso;
te has revestido de gloria y majestad.
Te cubres de luz como con un manto;
extiendes los cielos como un velo [...] Tú hiciste la luna, que marca las estaciones,
y el sol que sabe cuándo ocultarse.
Tú traes la oscuridad, y cae la noche [...] pero al salir el sol [...] sale la gente a cumplir sus tareas [...] Cantaré a Yahvéh toda mi vida. (Sal 104:1-2,19-23,33)

Para el salmista, la luz de Dios se nos comunica por su palabra, para iluminar la senda de nuestra vida:

Tu palabra es una lámpara a mis pies;
es una luz en mi sendero [...] La exposición de tu palabra nos da luz,
y da entendimiento al sencillo (Sal 119:105,130)

El Nuevo Testamento mantiene esta teología de la luz, pero con variantes y avances. "Dios es luz y en él no hay ninguna oscuridad" (1Jn 1:5). Es "el Padre de las luces, en quien no hay cambios ni sombra de cambios" (1Jn 1:7 B); cf. 2Co 4:6), "que vive en luz inaccesible, a quien

nadie ha visto ni puede ver" (1Ti 6:16). Pero el Nuevo Testamento da al tema un énfasis cristológico y no duda en llamar a Cristo, igual que al Padre, "la luz del mundo" (Jn 8:12). Los Evangelios sinópticos ven a Jesús como cumplimiento de las promesas proféticas del Mesías como luz a las naciones en medio de las tinieblas (Mt 4:16 con Is 9:2; cf. Ro 2:19; Lc 2:32 con Is 42:6, 49:6).²²³ El cuarto Evangelio relaciona este tema con la encarnación como presencia de Dios en la tierra, con mención especial del tiempo de la vida terrestre de Jesús (Jn 8:12; cf. 1:3; 9:15; 12:35-36). Para la escatología realizada de Juan, desde la encarnación de Cristo "la oscuridad se va desvaneciendo y ya brilla la luz verdadera" (1Jn 2:8).

En el libro de los Hechos, los tres relatos de la conversión de Pablo (Hch 9:1-9; 22:1-11; 26:12-18) destacan la importancia de la luz en su encuentro con el Señor. Según la defensa ante Agripa, Cristo lo comisiona a Pablo "para que les [abra] los ojos y se conviertan de las tinieblas a la luz" (26:18). En textos como Hechos 26:23, la predicación del evangelio se describe como "proclamar la luz". Según 2 Timoteo 1:10, Cristo "destruyó la muerte y sacó a luz la vida incorruptible mediante el evangelio" paralelo con la misión de Jesús, Pablo también es enviado a traer luz a los ciegos y a los que están en la oscuridad (Hch 13:47; Ro 2:19; Is 42:7; 49:6). En estos pasajes, "la luz" es sinónimo del evangelio (1P 2:9).²²⁴

En su gran declaración de la fiesta de cabañas, cuando Jesús proclamó, "Yo soy la luz del mundo", dijo a continuación, "El que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida" (Jn 8:12). En Cristo, Dios nos da la luz de su rostro para que andemos en ella (1Jn 1:7). Es más: Jesús, quien es la luz del mundo, dijo también que nosotros somos la luz del mundo (Mt 5:14; cf. Ef 5:8). Según el impresionante símil de Filipenses 2:15, somos hijos de luz que "brillan como estrellas en el firmamento" (Fil 2:15; 1Ts 5:5). "Dios, que ordenó que la luz resplandeciera en las tinieblas, hizo brillar su luz en nuestro corazón para que conociéramos la gloria de Dios que resplandece en el rostro de Cristo" (2Co 4:6).

Aquí debemos recordar también que el brillo del "lino resplandeciente" del vestido de la novia del Cordero consiste precisamente en las obras justas nuestras; es en nuestro compromiso, aquí en esta tierra, con el Reino de Dios y su justicia, que brilla la gloria de Dios en nosotros (Ap 19:8). En términos similares, el Salmo 90 describe el reflejo del resplandor de Dios en nosotros y nuestras vidas: "¡Sean manifestadas tus obras

B. VISIONES DE LA VIDA ETERNA (21:1-22:5)

365

¡tus siervos, y tu esplendor a sus descendientes! Que la hermosura del Padre [No-Am-Adonai] nuestro Dios esté sobre nosotros. Confirma en gloria la obra de nuestras manos" (90:16-17).

Es imposible ver la gloria de Dios sin reflejar esa luz radiante de alguna manera. Cuando Moisés bajó del monte Sinaí, después de haber visto a Dios, su rostro brillaba con el resplandor de la gloria divina, pero él no se daba cuenta (Ex 34:29-35). Moisés no lo sabía, pero todo el pueblo se daba cuenta. Cuando la gloria del Señor ilumina nuestras vidas, no se trata de estar mirando en un espejo, con narcisismo espiritual, sino de reflejar la belleza de Dios en nuestro estilo de vida y en todas nuestras acciones.

BRILLA EN MÍ

Dios, la luz de tu amor brilla,
en la oscuridad siempre brilla,
Cristo, brilla en nosotros,
tu verdad libertad nos ha dado.
Brilla en mí, brilla en mí.

Coro: Brilla, Jesús, llena al mundo de paz y gloria;
Espíritu, pon el fuego en mí.

Brillo de amor, llena el mundo de tu justicia
y que en ti, Señor, podamos ser luz.

Aquí estoy, en tu gran presencia,
de las sombras a tu grandeza,
por tu sangre hay luz en mi vida.
Entra y quita todas las tinieblas.

Al mirar tu luz tan grande,
reflejamos tu amor triunfante.

Tú nos llevas de gloria en gloria,
transformando toda nuestra historia.

Brilla en mí, brilla en mí [...]

La nueva Jerusalén es una ciudad de prosperidad y puertas abiertas.²²⁵ El tercer aspecto de esta descripción socio-teológica tiene que ver con

²²³ De manera parecida, Apocalipsis 21:23 y 22:5 son un claro cumplimiento de Isaías 60:19-20, aunque Juan no lo señala así.

²²⁴ En algunos pasajes, la luz del rostro de Dios significa bendición o salvación (Nm 6:25, la clásica bendición aaronica).

²²⁵ *Odas de Salomón* 11:23 capta bien esta combinación de amplísima apertura y abundante prosperidad: "Mucho lugar hay en tu Paraíso, y no hay en él nada vano, sino que todo está lleno de frutos". Cf. Hough 1957:540. "La hospitalidad de la ciudad santa como 'la ciudad de las puertas abiertas'".

el comercio y el movimiento de los pobladores: Las naciones caminarán a la luz de la ciudad, y los reyes de la tierra le entregarán sus espléndidas riquezas. Sus puertas estarán abiertas todo el día, pues allí no habrá noche. Y llevarán a ella las riquezas y el honor de las naciones (21:24-26).²²⁶ La referencia a la luz al inicio de este bloque textual lo vincula con el versículo anterior (21:23).²²⁷ En esta visión de la vida en la nueva Jerusalén, podríamos decir que estos tres versículos destacan "las relaciones internacionales" dentro del Reino de Dios.

En este pasaje, Juan sigue muy de cerca la misma fuente básica de los textos anteriores: la visión de la gloria de Sión en Isaías 60, citada y analizada extensamente en nuestra exposición de 21:23. Además de su tema central de la luz (60:1-3, 19-20; Ap 21:23), este texto profético dice que las naciones serán guiadas por la luz de Sión (60:3; Ap 21:24), que naciones y reyes vendrán para admirar a Sión y adorar a Dios (60:4-6, 9-10, 14), que las puertas nunca se cerrarán (60:11; Ap 21:25) y que habrá paz y justicia en todo el pueblo (60:17-18, 21). Pero el mayor énfasis de Isaías 60 cae en el comercio de las más variadas riquezas, con un énfasis impresionantemente económico (60:5-17).²²⁸

[T]e traerán los tesoros del mar,
y te llegarán las riquezas de las naciones.
Te llenarás con caravanas de camellos,
con dromedarios de Madián y de Efa.
Vendrán todos los de Sabá,
cargando oro e incienso
y proclamando las alabanzas del Señor.
En ti se reunirán todos los rebaños de Cedar,
te servirán los carneros de Nebayot [...]
a la cabeza vendrán los barcos de Tarsis
trayendo de lejos a tus hijos,
y con ellos su oro y su plata [...]
Tus puertas estarán siempre abiertas [...]
a ti serán traídas las riquezas de las naciones [...]
Te llegará la gloria del Líbano,
con el ciprés, el olmo y el abeto [...]

²²⁶ La NVI agrega la palabra "todas" antes de "las riquezas". En estos tres versículos los verbos están en futuro, a diferencia del aoristo y el presente de 21:22-23.

²²⁷ Según Isaías 60:7, 13, Dios mismo embellecerá su templo con las riquezas de las naciones. Ya que, según Apocalipsis 21:22, toda la ciudad es templo, podemos ver una relación también entre 21:24-26 y 21:22, como referencia a las bellezas que adornan la ciudad/templo.

²²⁸ Como tal, este pasaje es la contraparte del pasaje contra el comercio de lujos de Babilonia en el capítulo 18.

Te alimentarás con la leche de las naciones,
con la riqueza de los reyes serás amamantada [...]

En vez de bronce te traeré oro;
en lugar de hierro, plata. (60:5-7, 9-11, 16-17)

Son muy numerosos los pasajes antiguo-testamentarios que describen estos peregrinajes a Jerusalén. A veces, los reyes y las naciones vienen a adorar a Yahvé y ser instruidos por su ley,²²⁹ pero muchos textos tienen un énfasis económico.²³⁰ Según Isaías 19, "habrá en Egipto cinco ciudades que hablan el idioma de Canaán y que jurarán lealtad a Yahvé. Todopoderoso" (19:18). "En aquel día ellos reconocerán a Yahvé; lo servirán con sacrificios de grano" (19:21). Los pueblos del mundo conocido, desde Egipto hasta Asiria, estarán unidos por una gran autopista internacional (19:23; cf. 35:8) y ellos, junto con Israel, serán el pueblo de Dios (19:25). De todas las naciones, vendrán "en caballos, en carros de combate y en literas, y en mulas y camellos" (Is 66:20) y Jerusalén se llenará de caravanas (60:6). Muchos pasajes, como Isaías 60, describen con lujo de detalle las riquezas que las naciones llevarán a la futura Jerusalén, y las diferentes naciones de donde estas procederán.²³¹

A primera vista, podría parecer que en Apocalipsis 21:24-26 Juan menciona sólo el aspecto espiritual de esta tradición profética y no el económico: las naciones andarán a la luz de la nueva Jerusalén²³² y los reyes traerán a ella su gloria (*doxa*) y su honra (*timé*). Sin duda, esa dimensión está presente en el texto y es muy significativa. Nos promete que un día las naciones adorarán y servirán al Señor. ¡Cuán diferente sería nuestro mundo si las naciones anduvieran a la luz de Dios! ¡Qué diferente sería si, en vez de buscar su propia gloria y poderío, las naciones buscaran la gloria de Dios y el bien de los demás, la gloria de Dios en el bien de todos! Este nuevo orden de cosas comienza de rodillas, en adoración a Dios y compromiso con su Reino.

²²⁹ Is 2:1-5; 42:6-8; 49:6-8; Jer 3:17, 33:9; Sof 3:9-10; Mi 4:1-5; Zac 8:20-23; 14:16-21.

²³⁰ Esta visión de futuras riquezas de Sión aparece en muchos pasajes del AT y otra literatura antigua. Is 2:2-5; 18:7, 23:18; 45:14; 61:5-7; 66:11-12, 20; Mi 4:13; Sof 3:9-10; Hag 2:7-8; Zac 14:14-16; Sal 68:29; 72:9-11, 15; Job 13:11; 1En 53:1; Os 13:3; 16:7, 76, 78; Ps 86:17, 29-30; 1QM 12:12-15; 19:3-5. Es especialmente típico de todo el libro de Isaías.

²³¹ Finalmente, algunas de estas descripciones de comercio internacional tienen paralelos con las denuncias del comercio corrupto y explotador de las naciones paganas, especialmente de Tito en Tréguet 26:1-28:19 (cf. Jer 50-51). Ver nuestra exposición de Apocalipsis 18:11-17. Esta frase es una cita de Isaías 60:3 (cf. 42:6, 49). Ahora, al fin el pueblo de Dios realiza su misión de ser luz de los pueblos (Mesters y Orofino 2003:350). La nueva Jerusalén es una ciudad con misión en medio del mundo (Arens y Matcos 2000:376).

²³² La gloria de Dios y nuestra adoración a Dios no pueden separarse del bien de los demás. Aquí cabe la frase de San Ireneo, *gloria dei, vita hominis* (gloria de Dios, vida de los humanos).

ahora de toda imperfección y transfigurados por el esplendor de Dios [...] En ninguna parte del Nuevo Testamento encontramos una afirmación más elocuente de la amplia convergencia de la obra redentora de Cristo". Solo que, excluido lo obscuro y falso, comenta Caird (1966: 279, 280):

Mesters y Orofino (2003:317) relacionan este tema con el lino fino del vestido de la novia, que representa las acciones justas de los fieles (19:8): "La novia por la justicia, realizada por las comunidades a lo largo de los años, de los siglos, va tejiendo el vestido que revise y engalana al pueblo de Dios para el mundo nuevo de justicia y de fraternidad". Por eso, la segunda bienaventuranza del libro anuncia: "Dichosos los que de ahora en adelante mueren en el Señor [...] pues sus obras los acompañan" (Ap 14:13). "Nada se pierde", afirman Masters y Orofino, "todo se transforma y contribuye para la construcción del futuro".

¡Bienvenidos todos a la nueva Jerusalén, capital del reino de la libertad (Ro 8:21) y de la justicia (2P 3:13)! Una ciudad de puertas abiertas, llena de la presencia y la gloria de Dios, de adoración y amor, de abundancia e igualdad para todos y todas! Una ciudad que no tiene policías, mucho menos militares, ni mendigos ni ladrones, ni ricos ni pobres; una ciudad donde todos son reyes y sacerdotes, redimidos por el Cordero.

Pero de nuevo, Juan nos sorprende con una aparente contradicción: las puertas de la nueva Jerusalén nunca se cierran, ¡pero un vasto sector de la humanidad no puede pasar por ellas! Nunca entrará en ella nada impuro [*from koinon*], ni los idólatras ni los farsantes, sino sólo aquellos que tienen su nombre escrito en el libro de la vida, el libro del Cordero (21:27).²³⁸ Para que no malentendamos la total apertura de la ciudad de Dios, Juan nos recuerda esa otra realidad, que es el juicio eterno. De la misma manera, Juan concluyó la anterior visión de la vida eterna (21:1-7), con la solemne advertencia de 21:8.²³⁹ Mientras que en 21:2-4-26 su propósito era el de describir la libertad y abundancia de la nueva Jerusalén, ahora, en 21:27, Juan describe su pureza y santidad (Beasley-Murray 1974:329). Más que ofrecer información sobre el destino futuro de los impíos, 21:8-27 y 22:15 tienen la intención pastoral de advertir a todos sobre las consecuencias eternas de sus decisiones y opciones en esta vida (Beale 1999:1102; Keener 2000:499).

A diferencia de Isaías 60, texto al que Juan alude en 21:23-26, otros textos proféticos, que están detrás de 21:27, anuncian exclusiones del Sion

²⁰ Esta traducción es muy libre, la de JB está más cerca del original: "Nada profano entrará en ella, ni los que cometen abominación y mentira".

⁷⁰⁹ Es probable que la frase "no entrarán" sea eco de las fuentes del pasaje, y no una continuación o una imitación de la frase anterior sobre las puertas abiertas, como si estas personas estuvieran fuera de las puertas, deseando entrar pero sin poder hacerlo.

Isaías 52:1 afirma que "los incircuncisos e impuros" nunca entrarán en la Jerusalén futura. El contexto original sugiere dos razones: la pureza de la ciudad santa, pero también la liberación de manos de naciones opresoras que invadían la ciudad (52:2; Beasley-Murray 1974:329).²⁰ Según la descripción del futuro Sión en Isaías 35, "habrá allí un 'Camino de Santidad' que no transitarán los inmundos y necios" (35:8), mientras Ezequiel, de hecho no transitarán los inmundos y necios" (35:8), mientras Ezequiel, de tradición sacerdotal, anuncia que "no entrará en mi templo ningún extranjero incircunciso" (44:9).²¹ Los escritos de Qumrán insisten mucho en esta pureza de la comunidad (4Q174 6:3-4; 11QTemple 47:3-18; 1QH 6:20-21; 1 PsSal 17:30).

El texto de Apocalipsis 21:27 excluye de la nueva Jerusalén tres tipos de cosas o personas: lo profano (*van koinon*), el que hace abominación (*ho blasfēgma*) y el mentiroso (*ho poiōn... pseudos*). Caird (1966:278-279) señala la relación de este lenguaje con dos pares de términos fundamentales para los judíos: lo profano (*koinos*) y lo santo (*hagios*) por una parte, y por otra lo impuro (*akathartos*) o abominable (*belugma*) y lo puro (*kathartos*). Mientras "santo" (*hagios*) significaba "separado para el servicio especial de Dios", "profano" (*koinos*) significaba "común, disponible para uso secular" (no-sagrado), aunque no necesariamente malo. En cambio, "lo puro, limpio" puede ser santo o profano (común), pero lo inmundo o abominable no puede ser ni santo ni limpio (Caird). Ahora, sin embargo, como toda la ciudad es templo, no existe más dicotomía entre sagrado y secular, y no puede estar presente lo inmundo, que no es apto para la presencia de Dios. En palabras de Caird, "la esfera de lo sagrado se ha ampliado para abarcar todo lo que se puede ofrecer a Dios, y todo lo que no es digno de estar ante Dios ha sido excluido" (279).

El término "abominación" (*bdelugma*, del verbo *bdelussomai*, detestar), que significa "lo que es repugnante ante Dios" (Lv 11:40-47), se aplicaba a una gran variedad de cosas y conductas consideradas detestables.²⁵ Como hemos señalado en anteriores referencias a este término (17.4-5; 21.8), este adjetivo se usa respecto de aves (veinte variedades¹) y animales, de viandas prohibidas, de personas (p. ej., leprosos), del contacto con cadáveres (Nm 19:11-22), de diferentes situaciones sexuales (copulación, parto, menstruación, emisiones nocturnas), pero sobre todo, de todo lo relacionado con

la paz de la ciudad

²⁰ *Levítico 24:17-21* indica la exclusión de criminales, para proteger la paz de la ciudad.

²¹ *Deuteronomio 23:1-3* prohíbe la entrada a la asamblea a los que nacieron fuera del matrimonio, a los que tienen los testículos magullados o el pene amputado, y a los amonitas y moabitas, hasta la décima generación. Las profecías de la futura Sión ponen mucho menos énfasis en la pureza de la raza que la profecía de la muerte a la comunidad.

6-7. Balzsch I. 627-629. ISPE 1:13. IDB I:12-13.

mundo.²⁴⁰ Por lo mismo, la nueva Jerusalén puede, y debe, verse como modelo, en todo lo posible, para la iglesia de ahora. Hoy también estamos llamados a ser "una ciudad de puertas abiertas", donde reinan la justicia, la libertad y la igualdad.

LA IGLESIA QUE YO AMO ES ASÍ

Es la iglesia que prefiere tener siempre sus puertas abiertas, aunque pueda colárselle algún intruso, por miedo a que pase de largo un solo mensajero del Espíritu que venga a enriquecerla; la que está convencida y demuestra que el puerto es Cristo y que ella es sólo el faro que señala: el puerto está allí; la que prefiere ser sembradora de esperanzas que espigas de miedo; la que me dice honradamente, sin soberbia: "Somos un pueblo en camino, hacia una meta común y necesitamos ir cogidos de la mano, beber en la misma fuente y tantear los mismos peligros".

La que demuestra al mundo que se puede conciliar el máximo de libertad humana con la obediencia al Creador; la que tenga tal instinto para el amor que sepa descubrirlo incluso donde nadie lo advierte; la que escucha con más seriedad y con mayor esperanza la voz de los pobres y de los débiles que la de los ricos y poderosos, porque sabe que son más libres, menos comprometidos, más abiertos al Dios que llama siempre; la que tiene más vocación de defensora de cualquier derecho humano que de protectora de privilegios propios o ajenos; la que cree en Cristo más que en los bancos y en la diplomacia; la que acaba venciendo no con el poder, sino con la fuerza misteriosa y santa de su "debilidad"; la que ante cada nuevo problema que me presenta la vida sabe darme no "su" respuesta, sino la de Cristo,

y en caso de ignorarla me llama a colaborar en ella en una búsqueda común; la que me habla más de Dios que del diablo, del cielo que del infierno, de la belleza que del pecado, de la libertad que de la obediencia, de la esperanza que de la autoridad, del amor que de la inmoralidad, de Cristo que de ella misma, del mundo que de los ángeles, del bien que del mal, del hambre de los pobres que de la colaboración con los ricos, de lo que me está permitido que de lo que me está prohibido, de lo que aún está abierto a la búsqueda que de lo ya conquistado, del hoy que del ayer; la que me ofrece un Dios tan semejante a mí que puedo jugar con Él, y tan distinto que puedo encontrar en Él lo que ni puedo soñar; la que es más madre que reina, más abogada que jueza, más maestra que policía; la que tiene el fogón siempre encendido para todos los fríos y todas las soledades; el pan caliente preparado para todas las hambres y la puerta abierta, la luz encendida y la cama hecha para cuantos van de camino, cansados, en busca de una verdad y de un amor que aún no han encontrado. A otros podrá gustarles la iglesia con otra cara.

Yo a la iglesia la amo así, porque es de este modo como mejor me asegura la presencia viva de Cristo, el Cristo amigo de la vida, el que vino no a juzgar, sino a salvar cuanto estaba perdido. (Adaptado y abreviado de "El Dios en quien no creó", de Juan Arias, Sígueme 1969)

²⁴⁰ Ver *Profecía bíblica y misión de la iglesia*, Stam 2001 (1999, 2005, *passim*).

3. El nuevo Paraíso (22:1-5)

Después de haber expuesto brevemente la nueva creación (21:1-8), y con mucho más detalle la nueva Jerusalén (21:9-27), Juan ahora describe el nuevo Paraíso (22:1-5). De esa manera, las dos relatos de la creación reaparecen al final de la Biblia: el primero, en la frase "cielos y tierra" (Gn 1:1; no "tierra y cielo", como Gn 2:4b y en adelante) y con "la lumbre-paraíso" (Gn 1:16; Ap 21:23) y el segundo, con el río y el árbol de la vida (el iba a ser el último libro de un "Nuevo Testamento", y de toda la Biblia, el Apocalipsis logra anarrar de forma impresionante los diversos hilos y ejes del pensamiento bíblico.²⁵⁰ Es realmente inspirador que este libro, que sobre la marcha describe tantos juicios, termine llevándonos al Edén, donde comenzó toda la historia bíblica.

No son muy frecuentes en la Biblia las profecías de un paraíso venidero, y en el Antiguo Testamento parecen referirse mayormente a la futura transformación de la tierra de Palestina y no necesariamente a la vida eterna. Según Isaías 51:3, Dios convertirá el desierto de Sión en un Edén y "en huerto del Señor" su soledad (cf. Is 58:11; Ez 36:35), pero el contexto lo ubica en un futuro histórico o en un reino mesiánico en esta tierra. En cambio, Isaías 11:6-9 describe condiciones edénicas que parecerían ser escatológicas, a menos que sean puramente alegóricas e hiperbólicas. El Nuevo Testamento menciona el paraíso sólo tres veces: Jesús prometió al ladrón penitente que estarían juntos en el paraíso (Lc 23:43); Pablo fue llevado en espíritu al paraíso, que parece equivalente al tercer cielo (2Co 12:3-4; cf. 2En 5:1);²⁵¹ de importancia especial, Apocalipsis 2:7 ubica el árbol de la vida, del que podrán comer los fieles, en "el paraíso de Dios".

El tema del paraíso figura mucho en la literatura apocalíptica. En 4 Esdras, un escrito de finales del primer siglo y así contemporáneo con el Apocalipsis, Dios alaba a Esdras, y a los que son humildes como él:

Considera la gloria de los que son como tú:
porque es por ti que se abre el paraíso,
que el árbol de vida es plantado,
que el siglo venidero es preparado,

que la abundancia se provee,
y una ciudad es construida. (4Esdr 8:52; cf. 4:7-8; 7:36-43)²⁵²

Con un simbolismo parecido, *Testamento de Leví* (18:10-11), del siglo con Cristo, afirma que un nuevo sacerdote (el Mesías) "abrirá las llaves del paraíso y apartará de Adán la espada amenazante. A los santos puertas del paraíso y apartará de Adán la espada amenazante. A los santos para comer del árbol de la vida".²⁵³ En 2 Baruc 4, después de describir el juicio sobre la vieja Jerusalén (4:1-2), Dios anuncia a Baruc una nueva ciudad, preparada desde cuando él creó el paraíso. Dios se la mostró a Adán y a Abraham, y a Moisés cuando le reveló la visión del tabernáculo (4:3-5). Ahora la nueva ciudad, el tabernáculo y el paraíso están conservados en la presencia de Dios. En el judaísmo tardío, algunos creían que el paraíso original estaba escondido en el cielo, para volver al final de los tiempos (Osborne 2002:768; Kittel V 765-768). El paraíso, que ahora está en el tercer cielo (2En 8:1; 2Bar 4:7; ApMos 37:5; 40:30), descenderá a la tierra como la nueva Jerusalén (TDan 5:12).²⁵⁴

Mesters y Orofino titulan su análisis de este pasaje del Apocalipsis "De vuelta al futuro: El sueño del pueblo de Dios" (2003:353). Pero no es un simple regreso o una repetición del pasado, sino una espiral; lo inicial vuelve, en un nivel más alto. La larga historia que comenzó en un huerto termina en una ciudad-paraíso: el Edén se urbanizó, sin dejar de ser jardín. Así comienza la mejor del campo, del jardín, del parque urbano y de la metrópoli. "La ciudad se vuelve paraíso", comenta Pikaza (1999:258), "con plaza, río, jardín, alameda de la vida. El ideal primero (Gn 2) se hace al fin realidad: del trono de Dios y el Cordero brota el agua del cielo". Dios, que les había ordenado a Adán y Eva no comer (Gn 2:17), ahora nos ofrece las variadas delicias del árbol de la vida (Ap 22:2). En la bella metáfora de Gorgulho y Anderson (1981:158), el nuevo Adán (Jesús) toma la mano de la nueva Eva y la conduce para vivir en el paraíso, con acceso al Árbol de Vida, en unión con el Padre y con el Espíritu".

²⁵⁰ Según 2 Baruc 51:11, "[l]os confines del Paraíso se extenderán ante ellos [los fieles], y se les mostrará la belleza de la majestad de los seres vivientes bajo el trono, y todas las huestes de ángeles." Cf. 2En 6:5; 10 texto J; TDan 5:12.

²⁵¹ Ateneo y Mateos (2000:377-378) destacan el mismo contraste: "En el libro de Génesis un ángel impide el acceso al árbol de la vida. Aquí es al revés: el agua fluye hacia las naciones para inundarlas de vida" y hay ángeles que nos invitan a comer del árbol.

²⁵² Abue (1998b:1175) señala que el simbolismo de la nueva Jerusalén como huerto de Edén no coincide con la descripción de la ciudad como un inmenso cubo. Eso demuestra, de nuevo, que el lenguaje de estas visiones es altamente simbólico y que a Juan no le preocupaban las medidas mixtas.

²⁵³ Además del tema de la creación, culminan en el Apocalipsis los temas bíblicos del éxodo (Ap 15:3, las plagas), David y Jerusalén (21:1; salmos de Sión), las promesas mesiánicas y el Reino de Dios (11:15).

²⁵⁴ Diezma IV:163, en Charlesworth (1:114), este mismo pasaje aparece como 2 Enoc 8:1.

¿Podría un libro tener un final más esperanzador que esta visión de un nuevo paraíso?²⁵⁵ Según González Ruiz (1987:195), ¡el cristianismo es implacablemente optimista!

La descripción introductoria del nuevo paraíso se concentra en tres símbolos: el trono, el río de agua de vida y el árbol de vida (22:1-2). Sigue una descripción de la vida en ese nuevo Edén:

¹Luego (el ángel) me mostró un río de agua de vida, claro como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. ²Y corría por el centro de la calle principal de la ciudad. A cada lado del río estaba el árbol de la vida, que produce doce cosechas al año, una por mes; y las hojas del árbol son para la salud de las naciones. ³Ya no habrá maldición. El trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad. Sus siervos lo adorarán; ⁴¡lo verán cara a cara, y llevarán su nombre en la frente. ⁵Ya no habrá noche; no necesitarán luz de lámpara ni de sol, porque el Señor Dios los alumbrará. Y reinarán por los siglos de los siglos.

El ángel que había comunicado a Juan la visión de la ramera (17:1) y la de la esposa del Cordero (21:9), ahora le revela la visión del nuevo paraíso (22:1).²⁵⁶ Estrictamente, el ángel le muestra un río y unos árboles (22:1-2), además de un trono (22:1,3). Así como antes describió la visión de la nueva creación con una síntesis muy sucinta (21:1-2), para hablar enseguida de temas relacionados sólo indirectamente con ella (21:3-8), aquí Juan introduce la visión del nuevo paraíso (22:1-2; también dos versículos) para seguir con una serie de temas dispersos (22:3-6).²⁵⁷ En ambos casos, estos textos (21:3-8; 22:3-6) describen las diversas relaciones de vida en esta nueva creación y este nuevo paraíso.²⁵⁸ El énfasis bíblico no cae en la geografía o la astronomía de la nueva creación, sino en el nuevo mundo de relaciones en esa nueva vida.

²⁵⁵ J. Jeremías apunta nueve motivos paradisiacos en las descripciones del siglo venidero en el AT: gran fertilidad de la tierra, abundancia de agua, paz entre las naciones, paz entre los animales, paz entre estos y los seres humanos, longevidad, salud, ausencia de muerte, y comunión con Dios (Kittel V:767; para cada motivo, Jeremías señala tres o cuatro textos típicos; otros rabinos señalan diez cosas que serían renovadas; StrB III:248). Charlesworth señala que, con las muchas diferencias en las descripciones, siempre hay abundancia de árboles y olores agradables (I:xxxviii).

²⁵⁶ El texto no incluye "el ángel" pero este es el sujeto lógico del verbo "mostró" y ayuda a aclarar la oración. Probablemente es el mismo ángel revelador en cada caso.

²⁵⁷ En cambio, Juan desarrolla la visión de la ramera (17:1-18) y la esposa (21:9-27) con mucho detalle.

²⁵⁸ De manera similar, Isaías 65:17 anuncia la nueva creación y 65:18-25 describe su red de relaciones humanas.

B. VISIONES DE LA VIDA ETERNA (21:1-22:5)

379

El simbolismo del río de paraíso, mencionado en Génesis 2:10-14, era un elemento importante de la teología de Sión (Sal 46:4; Is 33:20-23; Jl 3:16-18; cf. Jer 17:8; Sal 87:1-7; NIDOTT IV:1319; Anchor VI:1098-1102).²⁵⁹ La fuente principal para el río de Apocalipsis 22:1 es Ezequiel 47 aunque, como siempre, Juan cambia mucho su fuente. El texto de Ezequiel 47 da muchos detalles geográficos y medidas de la profundidad del río, que no aparecen en Apocalipsis 22:

Vi que brotaba agua por debajo del umbral del templo, en dirección al oriente [...]

Enseguida me hizo volver a la orilla del río,

y al llegar vi que en sus márgenes había muchos árboles.

Allí me dijo: "Estas aguas fluyen hacia la región oriental [...]"

y van a dar al Mar Muerto.

Cuando desembocan en ese mar,

las aguas se vuelven dulces.

Por donde corra este río,

todo ser viviente que en él se mueva vivirá.

Habrán peces en abundancia

porque el agua de este río transformará el agua salada en agua dulce,

y todo lo que se mueva en sus aguas vivirá [...]

Los peces ahí serán tan variados y numerosos

como en el Mar Mediterráneo.

Pero sus pantanos y marismas no tendrán agua dulce,

sino que quedarán como salinas [para que no falte la sal].

Junto a las orillas del río crecerá toda clase de árboles frutales;

sus hojas no se marchitarán,

y siempre tendrán frutos.

Cada mes darán frutos nuevos,

porque el agua que los riega sale del templo.

Sus frutos servirán de alimento

y sus hojas serán medicinales". (47:1,6-12)

El cuadro es muy dramático: ¡el Mar Muerto convertido en un bello lago de agua dulce, con miles de peces navegando por todos lados! ¡Árboles frutales cargados de delicias jamás vistas antes! ¡Un río que sale del umbral del templo para traer vida dondequiera que fluye! Con razón Juan de Patmos echa mano de este conjunto simbólico para describir las maravillas de la

²⁵⁹ En la religión cananea, el Dios llamado "El" moraba "en el origen de los dos ríos, en medio de las fuentes del [abismo] doblemente profundo" (Anchor VI:1100). Existía también la imagen de un río mundial, que los griegos llamaban Oceanus, que circunscribía el mundo entero (14hr B 8.3; Osborne 2002:776).

vida eterna. Ese río de agua de vida, nos anuncia Juan, fluirá con infinita abundancia, por toda la eternidad.

La expresión "agua de vida" ("agua viva") tiene algunos antecedentes tanto en las Escrituras hebreas como en la literatura extrabíblica.²⁶⁰ Dios es fuente de agua viva, en contraste con las cisternas rotas de la idolatría (Jer 2:13). En un doble paralelismo con nuestro pasaje, el profeta Zacarías anuncia que "en aquel día fluirá agua viva desde Jerusalén, tanto en verano como en invierno" (Zac 14:8; cf. "cada mes" Ap 12:2).²⁶¹ El agua de vida es un tema recurrente en *Odas de Salomón* (siglos I-II d.C.):

Salí un arroyo y se convirtió en un río grande y ancho [...]
Bebieron todos los sedientos sobre la tierra y la sed desapareció [...]
Las almas que estaban próximas al fallecimiento ellos las arrancaron de la muerte [...]

Dieron fuerza a su venida y luz a sus ojos.
Porque todo hombre los ha reconocido en el Señor
y vivieron por el agua viva para siempre. Aleluya. (*OdasSal* 6:8-17)

Un agua que hablaba se acercó a mis labios,
abundante de la fuente del Señor.
Bebí y me embriagué
con el agua viva, que no muere [...]

Contemplé árboles floridos en sazón y cargados de frutos [...]
sus raíces surgían de una tierra inmortal.
Un río risueño los regaba,
a ellos y a la tierra de vida eterna a su alrededor. (*OdasSal* 11:6-7,16)

Llenaos de agua de la fuente viva del Señor,
porque está abierta para vosotros.
Venid todos vosotros, los sedientos,
tomad bebida
y descansad en la fuente del Señor.

Más agradable que la miel es su agua [...]
porque de los labios del Señor salió [...]

²⁶⁰ "De vida" puede entenderse como un genitivo de aposición ("agua que es vida") o como adjetival ("agua viva"; Beale 1999:1103). Implica también agua fresca, no estancada. Aunque la frase no aparece en Ezequiel 47, de hecho ese río imparte vida a todo lo que toca. El simbolismo del río de agua de vida tiene un triple significado: el agua es para lavar (Zac 13:1; cf. Ap 22:14), para beber (Is 55:1; Ap 21:6; 22:17) y para irrigar la tierra (Ez 47; Ap 22:1).
²⁶¹ Otro paralelo con Apocalipsis 21-22 aparece en Zacarías 14:6-7: "En aquel día no habrá luz, ni hará frío [...] no tendrá día ni noche, pues cuando llegue la noche, seguirá alumbrando la luz".

Un escrito hebreo tardío ofrece una descripción elusiva de este río de agua viva: "Fluyen ríos de alegría, ríos de satisfacción, ríos de regocijo, ríos de amor, ríos de amistad, que se reúnen y manan delante del jubilo. Los ríos de amor, ríos de amistad, que se reúnen y manan delante del jubilo, crecen y atraviesan por los senderos del firmamento [...]" (Ez 47:1; cf. Jl 3:18).²⁶¹ Puesto que la nueva Jerusalén no tiene templo (Ap 21:22), aquí las aguas de vida emanan del trono de Dios. La fuente de este río es Dios mismo, y los redimidos viviremos al puro origen de la vida que fluye de Dios. El templo ahora será Dios mismo y el Cordero, pero por otra parte, la nueva comunidad será su Lugar Santísimo (Ap 21:15-16), de modo que el Dios del trono vive en medio de su pueblo (22:3). De esta observación, Ewing (1990:154) concluye que "aunque Dios tiene el poder, escoge ejercerlo desde adentro en medio de su pueblo", en el centro, más que arriba, de la pirámide del poder autoritario.

Con todo, el trono representa la soberanía de Dios sobre toda la nueva creación en la vida eterna (cf. Ap 4-5). El símbolo del trono nos recuerda que es imposible separar la vida eterna del Reino de Dios (Ladd 1974a:69-72). Aens y Diaz Mateos (2000:464-465) observan que hablar de un trono es, por naturaleza, hablar de la exclusión de cualquier rival.²⁶² Hacer la voluntad de Dios, libre, espontánea y gozosamente, es la libertad de los redimidos.

²⁶² A Ens, en una visita a la región de los muertos (Diez 1954) o a los fundamentos del universo (Collins 1987:42), lo llevaron "hasta las aguas de la vida y hasta el fuego del occidente, que recibe cada puesta del sol" (1En 17:4).
²⁶³ El NT menciona agua viva en Juan 4:10; 7:38 y en Apocalipsis 7:17.

²⁶⁴ El río de Génesis 2:10-14 sale del Edén y se divide en cuatro ríos; el de Zacarías 14:8 sale de Jerusalén. Un amplio sistema de acueductos abastecía al templo de Jerusalén de agua para lavar la sangre de los sacrificios (ver Ezerias 89 sobre las instalaciones hidráulicas del templo; Diez 1954:32; cf. Tac. Hist 5:12). Wikenhauser (1981:265) señala que en los templos de Escalopio, Asclepio siempre había una fuente sagrada que brotaba de los pies de la deidad, un escrito mandedo afirma que "todo el mundo sabe que el agua viva brota debajo del trono de Dios".

²⁶⁵ Aens y Mateos observan también que la primera gran escena (Ap 4-5) y la última (22:1-3; cf. 20:4, 11; 21:3) destacan la cuestión de poder frente al imperio romano. Farrer (1964:167-168) contrasta este río de bendición con el río de sangre de 14:20; cf. 16:3-7.

Por eso la descripción del paraíso comienza donde tiene que comenzar: con el trono de Dios. En ese sentido, este trono puede compararse con "el árbol del conocimiento del bien y del mal", junto con el árbol de la vida en el centro del Edén. Este árbol se entiende mejor en sentido axiológico, como rebelión contra la voluntad de Dios que pretende saber mejor que Dios lo que es bueno y lo que es malo, en una falsa autonomía. En el Edén, cuando Adán y Eva tenían a Dios y su voluntad divina en el centro de sus vidas, podían disfrutar de todos los árboles del paraíso (Gn 2:16-17). En el nuevo paraíso, donde el trono de Dios se establece por los siglos de los siglos, de ese trono fluye un río copioso de bendición y gozo.

En la perfecta voluntad de Dios, los seres humanos encontraremos plenitud de gozo (Sal 16:11; Ro 12:1-2). Desde el trono fluye, como un río, toda la alegría y bendición que se puede imaginar. Es un río de vida, de amor y de justicia (1En 39:5). Con un simbolismo distinto, el profeta Joel describe el futuro Sión como abundancia de todo lo bueno: "En aquel día las montañas destilarán vino dulce, y de las colinas fluirá leche; correrá el agua por los arroyos de Judá. De la casa de Yahveh brotará una fuente que irrigará el valle de las Acacias" (Jl 3:18).

Aquí, por primera y única vez (22:1,3), encontramos la frase "el trono de Dios y del Cordero". Otros pasajes hablan del trono de Dios o de Dios como "el que está sentado en el trono".²⁶⁶ Sin embargo, Apocalipsis 3:21 es una clara afirmación cristológica del hecho de que el Cordero, por haber vencido en la cruz (5:6), se ha sentado con el Padre en su trono.²⁶⁷ Osborne (2002:769), con razón, oye aquí ecos del tema de la unidad del Dios y el Cordero, presente en todo este libro. Para Hough (1957:611), es precisamente como Cordero inmolato quien en la cruz llevó una corona de espinas, que Cristo comparte el trono divino y reina por los siglos de los siglos.²⁶⁸

²⁶⁶ En 6:16 y 7:9-10, 17, Juan menciona al Cordero en paralelismo con "el trono de Dios", pero casi parece estar evitando identificar al Cordero como co-ocupante del trono.

²⁶⁷ Aune (1998b:1177) ve aquí un reflejo de la interpretación cristológica de Salmos 110:1. "Así dijo Yahveh a mi señor (*Adón*), 'Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos por estrada de tus pies'". En 5:6 y 7:17, la frase "en medio del trono" es ambigua. También en 1Enoc, el Mesías ("el Escogido") se sentará en su trono de gloria (1En 45:3; 51:3; 61:8; 69:29).

²⁶⁸ Ya que se trata de un solo trono, compartido por el Padre y el Hijo, Laadd (1978:255) señala la futilidad de tratar de identificar una serie de juicios distintos, algunos de Jesús y otros de Dios Padre. Observa, por ejemplo, que el "tribunal de Cristo" de 2 Corintios 5:10 es, a la vez, el asiento del juicio de Dios en Romanos 14:10.

Enseguida, Juan pasa a su segundo tema principal: el árbol de vida. A *un lado del río estaba el árbol de la vida, que produce doce cosechas al año, una por mes; y las hojas del árbol son para la salud de las naciones* (22:2). Este texto plantea preguntas complicadas, aun para la imaginación apocalíptica. Tomado literalmente, en su sentido aparente, describiría un solo árbol a ambos lados del río por todo el largo de su curso (en una ciudad de 1200 kilómetros de largo!).²⁶⁹ Sin embargo, el paralelismo detallado con Ezequiel 47, donde hay una abundancia de árboles de toda clase "junto al río, a un lado y otro lado", sugiere que aquí, "árbol de vida" tiene sentido genérico: se refiere a muchos (¡muchísimos!) árboles que dan vida y la sostienen con su abundancia y fecundidad (Ez 47:12). Es obvio que Juan combinó los muchos árboles de Ezequiel 47, en un contexto de salud y vitalidad (47:8-12), con el concepto y el título del "árbol de vida" de Génesis 2-3. A la vez, Juan une la visión del río y los árboles de Ezequiel, con un detalle ausente en Ezequiel 47: el de la gran calle central de la visión anterior (21:21, *hé plateia*; cf. 11:8).

De todos modos, una interpretación literal de este pasaje produce conclusiones y sinsentidos. En el contexto global de la visión de una ciudad cubica de 2.500 km de altura (Ap 21:16) que baja del cielo, ¿cómo cuadra este río bidimensional en un diseño tridimensional? ¿Bajó la ciudad con todo y río? Además, si el trono está en el centro de la ciudad, como es de suponerse,²⁷⁰ entonces el río con los árboles de vida corre por sólo un lado de la ciudad (desde el trono hasta el muro, a 1.100 km de distancia). Además surge la pregunta obvia: ¿adónde llegan las aguas de este río? Si no hay mar, ¿dónde desembocan? Al llegar al distante muro, ¿siguen fluyendo fuera de la ciudad misma? Además, si se trata de un solo árbol, o muchos árboles de una sola especie ("árbol de vida"), ¿cómo es posible que cada árbol dé doce frutos distintos? Y si las hojas son para la sanidad de las naciones (22:2 RVR), ¿será que algunas naciones o personas se enfermarán en la nueva creación? Estas y otras anomalías indican que Juan se interesaba en el significado simbólico de cada detalle, pero no en la armonización entre todos ellos, y por ende el cuadro no debe interpretarse en sentido literal.

²⁶⁹ Hay distintas maneras de visualizar este escenario. Lo más natural, de acuerdo con la traducción NVI, sería la visión de la calle ancha dividida por el río en su centro, supuestamente por todo lo largo de la inmensa ciudad. Esta relación sintáctica coloca al río, bordeado por los árboles de vida, en medio de la calle principal de la ciudad (Beckwith, Beasley-Murray, Michaels). En cambio, si la primera frase de 22:2 va con lo que sigue (RVR), entonces es el árbol de vida que está en medio de la calle (Swete). En ese caso, la calle y el río corren paralelos, con el árbol (o los árboles) entre ambos.

²⁷⁰ En Apocalipsis 4, todo está "alrededor del trono" (*kuklothen, kuklos*; cíclico), en círculos concéntricos que rodean el trono. Nada indica que el trono de 22:1 esté en uno de los extremos de la ciudad.

Charlesworth (I:xxxiii) observa que, aunque las diversas descripciones del paraíso son muy distintas, y a veces hasta contradictorias entre sí, es notable que todas incluyen una abundancia de árboles frutales (*En* 8A; *OdusSd* 11:1-16.23; cf. *En* 26:1,5; 27:1; 31:1-2), caracterizados por su dulce fragancia (*En* 32:3; *2En* 8A; 23:18; *OdusSd* 11:15). El árbol mitológico, o árbol cósmico, era un símbolo antiguo utilizado en muchas culturas, que aparece en sellos, cerámicas, relieves y escritos, para expresar vida, salud y bienestar (*EerdmansDict* 1018).²⁷¹ De manera algo parecida, en Génesis aparece el árbol de vida dentro de un jardín sagrado.²⁷² La vida de Abraham también gira en torno a árboles y arboledas especiales, donde Dios se le aparecía (*Gn* 12:6-7; 13:18; 18:1-2). En Berseba, Abraham sembró un árbol tamarisco para celebrar la revelación de Yahvéh en ese lugar (*Gn* 21:33).²⁷³ De la literatura apocalíptica, la descripción más extensa de los árboles del paraíso está en *2 Enoc*, de fines del primer siglo después de Cristo:

[M]e llevaron al tercer cielo,
colocándome en medio del paraíso.

Es este un lugar de una bondad incomprensible [var. jamás vista antes],
en el que pude ver toda clase de árboles en pleno florecimiento,
cuyos frutos estaban en sazón y oían agradablemente.

Ví asimismo alimentos de toda especie que habían sido traídos allí
y despedían al bullir un aroma suavísimo.

Y en el centro se encontraba el árbol de la vida,

precisamente en el mismo lugar en que suele reposar el Señor cuando
sube al paraíso.

Este árbol, indescriptible tanto por su calidad como por la suavidad de
su aroma,

es de una hermosura superior a todas las cosas existentes [...]

cubre todo el paraíso,

al mismo tiempo participa de todos los demás árboles y de todos los frutos
y tiene sus raíces dentro del paraíso a la salida de la tierra [...]

Allí brotan dos fuentes: de la una mana leche y miel [Ex 3:17], y de la
otra vino y aceite [...]

²⁷¹ En la épica de Gilgamés, dicho rey encuentra un árbol al que él llama "en su vez un hombre se vuelve joven" (*Anchor* VI:656).

²⁷² En cambio, el árbol de conocimiento es peculiar a Génesis, sin paralelos en las culturas antiguas (*ErdBbDict* 1018).

²⁷³ Por otra parte, el culto cananeo a Aserá la adoraba "en las colinas y debajo de todo árbol frondoso" (*Dt* 12:2). Esto condujo a una fuerte condena de "los lugares altos" y las arboledas sagradas, y a una orden de destruirlos (*Dt* 12:2; *Is* 1:29; 57:5; *Jer* 2:20; *Ez* 6:13; *Os* 4:13).

Allí no hay traza de árboles estériles,
Allí no hay cada uno producen frutos sazonados
sino que todos y cada uno producen frutos sazonados (*2En* 5:1-6 DíezM / 8:1-7 Charlesworth).²⁷⁴
y es un lugar de bendición (*2En* 5:1-6 DíezM / 8:1-7 Charlesworth).²⁷⁴

En *1 Enoc*, y especialmente en el Libro de los Vigilantes (caps. 6-26),
aparecen descripciones parecidas de las virtudes de los árboles del paraíso,
con énfasis especial en su indescriptible fragancia (32:3).²⁷⁵ *Enoc* ve siete
ángeles, y la cima del séptimo "parecía como el asiento de un trono [cf. *Ap*
22:1], rodeado de árboles aromáticos" (24:3; cf. 26:1,5; 27:1):

Entre ellos había un árbol como nunca he oído,
y ninguno era como él.

Entre ellos era como él.

Estaba un perfume superior a todos;

Estaba un perfume superior a todos;

sus hojas, flores y madera nunca se agaban,

y su fruto era hermoso [...]

Entonces dije: Espléndido árbol este, hermoso de ver,
de follaje ameno y cuyo fruto es tan grato a la vista. (24:3-5)

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,

y será transplantado [...] en la casa del Señor, Rey Eterno.

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 [...]

sino que les alcance pesar, dolor, tormento ni castigo. (25:4-6; cf. 32:4)

El relato del Apocalipsis, mucho más conciso y menos lírico que estas
fuentes extrabíblicas, acentúa muy enfáticamente el aspecto de la vida y la
salud. El texto yuxtapone con cierto paralelismo el río de agua de vida y
el árbol de vida: "El ángel me mostró un río de agua de vida [...] y de un

²⁷⁴ A continuación, el texto aclara que este paraíso está reservado para los que han practicado la
justicia, "dando pan al hambriento, visitando al desnudo, levantando a los caídos y ayudando
a los huérfanos y ofendidos; a los que caminen sin defecto ante la faz del Señor y a él solo
sirvan". En *1 Enoc* 77:3, el paraíso es llamado "el jardín de la justicia" (cf. 60:23). En el
paraíso, "la justicia brotaba como agua" y "la misericordia como rocío por la tierra" (39:5,
cf. 39:6).

²⁷⁵ Es típico de la literatura apocalíptica preocuparse por el olfato. Según *4 Esdras* 2:12, "el
árbol de la vida les dará perfume fragante". Otro pasaje que describe la abundancia material
de la nueva creación agrega que vientos saldrán cada mañana de la presencia de Dios "para
llevar a todos la fragancia de frutos aromáticos" (*2Bar* 29:7). ¡En la nueva creación, no habrá
malos olores!

lado y otro, el árbol de vida." Como apunta Osborne, el tema de la vida es clave al sentido tanto del río como del árbol (2002:770).²⁷⁶ Este enfoque corresponde también al énfasis de Ezequiel 47:8-12. Para Ladd, que el río con sus árboles corra por el corazón de la ciudad expresa la centralidad de la vida eterna en la nueva creación (1978:256). Por eso, del árbol nos cuenta que nos alimenta con sus frutos y nos sana con sus hojas.

El texto nos informa que el árbol de la vida produce doce cosechas por año, una por mes (22:2 NVI, *poioun karpous dōdeka, kata mēna hekaston apodidoun ton karpon autou*).²⁷⁷ Algunas otras versiones también traducen *karpons dōdeka* por "doce cosechas" (NBE; Peregrino), al parecer para obviar la aparente contradicción de que un mismo árbol ("el árbol de vida") pueda producir frutos distintos en el transcurso del año. Pero la palabra más precisa para "cosecha" sería *therismos* (Ap 14:15; cf. el verbo *therizō* 14:15-16; Mt 9:37-38; 13:30,39; Lc 19:21; Jn 4:36) y el sentido más natural de *poioun karpons dōdeka* es "produciendo doce frutos", con igual sentido para *apodidoun ton karpon autou* (RVR, BJ, DHH; BalSch 1:2200-2203; Coenen II:212-214). Esa traducción (la más probable) garantiza que habrá variedad en el "menú frutal" del nuevo paraíso. O el "árbol de vida" tendrá una capacidad milagrosa de producir un fruto distinto por mes (cosa no impensable en el género apocalíptico), o el género "árbol de vida" incluye variedades capaces de producir distintos frutos. De cualquier forma, como afirma Ladd, el texto sugiere que habrá "un tipo diferente de fruto cada mes" (1978:256).²⁷⁸

Con estas frases, Juan cambia significativamente el simbolismo del árbol de la vida. Ya no es sólo el árbol sacramental, cuyo fruto impartiría la inmortalidad. Ahora es el árbol frutal que mes a mes, año a año, sustentará la vida. Esto presupone que en la nueva creación comeremos, lo cual contradice ciertas tradiciones judías que afirmaban que "en el mundo venidero ni se come ni se bebe, no hay relaciones maritales, ni negocios ni envidia ni odio ni pleitos, pero los justos están sentados con sus guirnaldas sobre su cabeza,

²⁷⁶ En *I Enoc* 61:12, el futuro paraíso es llamado "el jardín de la vida". Es probable que Juan conociera bastante de esta literatura apocalíptica y que ella constituya el trasfondo general de su simbolismo.

²⁷⁷ Una traducción literal de la frase sería "que produce doce frutos, según cada mes dando su fruto". Cuadra con la idea de doce frutos distintos más que de doce cosechas de un mismo fruto.

²⁷⁸ Aune (1998b, 1178) y Osborne (2002:772) afirman que Juan va más allá de Ezequiel. Mientras este afirma que "cada mes dará frutos nuevos" (Ez 47:12 heb.), en Apocalipsis 22:2, "los árboles, aún más milagrosamente, producen doce variedades distintas de fruto, una cada mes" (*ibid.* 1178). Aune señala también que este detalle es parte de la visión de fecundidad milagrosa de la tierra y abundancia para todos, a que hemos aludido con frecuencia (cf. Stani 1998a:86-87, 2004:110-112, Keener 2000:500).

gozando de la luz espléndida de la presencia divina" (b. Ber 17a, citado en W. D. Davies 1958:306). El Jesús resucitado comía con sus discípulos (Lc 24:30,41-43; Jn 21:5-12; Hch 1:4 NVI gr.), y sabemos que su cuerpo resucitado es signo y prototipo del futuro cuerpo nuestro. Además, en la última cena, Cristo anunció que comeremos y beberemos en el Reino de su Padre (Mt 26:29; Mr 14:25; Lc 22:16,18). Y de hecho, ¿qué sentido tendría tanta abundancia de fruto, como describe Apocalipsis 22:2, si no fuera para que lo comiéramos nosotros? Esta visión del nuevo paraíso incluye comida, en abundancia y con variedad, para que no nos cansemos de comer siempre lo mismo. Pero eso sí, seremos todos vegetarianos, igual que Adán y Eva en el Edén (Gn 2:9,16-17).²⁷⁹

Desde el Génesis, el árbol de vida ha significado el acceso a la vida eterna, como una realidad de abundancia, salud, igualdad, compañerismo humano y comunión perfecta con Dios, que en conjunto equivale al "reino de Dios y su justicia" (Mt 6:33). Es la visión que encontramos en *I Enoc* 10:

Entonces los justos [...] cumplirán en paz todos los días de su mocedad y vejez.

En esos días, toda la tierra será labrada con justicia;

toda ella quedará cuajada de árboles y será llena de bendición.

Plantarán en ella toda clase de árboles amenos y vides [...]

De cuanta semilla sea plantada en ella,

una medida producirá mil,

y cada medida de aceitunas producirá diez tinajas de aceite.

Purifica tu la tierra de toda injusticia,

de toda iniquidad,

pecado, impiedad y toda impureza [...]

Que sean todos los hijos de los hombres justos,

y que todos los pueblos me adoren y bendigan,

prosternándose ante mí (*I En* 10:17-21).

Pero en realidad, como vimos en el análisis del capítulo 21, en esencia lo que Dios nos da es a sí mismo, y en su misma persona nos da todo lo demás. Como señala Plkaza (1999:258), en el último análisis, ese árbol de vida es Dios mismo, alimentando a su pueblo. Las aguas de vida en plenitud fluyen desde el trono divino; cuando Dios está en el centro y todo está sujeto a la voluntad suya, todo se inunda con desbordantes ríos de vida y bendición,

²⁷⁹ Dios invitó a Adán y Eva a comer los frutos de todos los árboles del paraíso, excepto el del conocimiento del bien y del mal, y había armonía entre los humanos y los animales. El permiso divino para comer carne vino como consecuencia del diluvio (Gn 9:1-5), aunque el pacto de Dios con la tierra y con los animales sigue vigente (9:9-10,12-13).

en la nueva creación y también ahora. En este nuevo paraíso se realizará la perfección total la buena intención de Dios para la humanidad.

Seguendo la frase de Ezequiel, "sus frutos servirán de alimento y sus hojas serán medicinales" (Ez 47:12). Juan concluye su descripción del árbol de la vida diciéndonos que **las hojas del árbol son para la salud de las naciones** (22:2).²⁸ Aquí de nuevo Juan modifica su fuente, al introducir el intrigante agregado "de las naciones" (*therapeia ethnon*). Esto concuerda con el énfasis recurrente sobre las naciones (el sustantivo *ethnos* aparece 24 veces); sobre todo la segunda mitad del libro, después de la renovada comisión profética de Apocalipsis 10:11, se concentra mucho en "las naciones y reyes", y específicamente en Roma, sus emperadores y sus aliados. Las naciones venían gravemente enfermas, envenenadas por el engaño, la opresión y la violencia del dragón y sus agentes (20:3,8). Ahora, en la nueva creación, las naciones serán sanas.

Vemos en nuestra exposición de Apocalipsis 21:24-26 que en la nueva creación, los redimidos conservarán su identidad nacional y cultural. En ese sentido, existirán siempre las naciones, dentro del gobierno participativo del reino eterno (22:5; cf. 2:26-27; 3:21).²⁹ Habrá naciones, pero no habrá fronteras. No habrá guerras, ni conflictos fronterizos ni odios nacionalistas. También todos los ciudadanos de todas las naciones, dentro de la nueva sociedad, serán sanos y vivirán saludablemente, en armonía personal y con las demás naciones.³⁰

Esta gran visión de salud perfecta en el Reino de Dios tiene mucho significado para nuestra misión hoy.³¹ Nos enseña que la salud es la voluntad de Dios, ayer, hoy y hasta el fin. Por eso, gran parte del ministerio de Jesús

²⁸ El sustantivo *therapeia* bien puede significar "salud" (estar sano, saludable; Balzschl 1861-1864, *Concordia* IV:136-143). Para la idea de "sanar" (curar de enfermedad), era más común el verbo *iaomai* y sus derivados. La frase de Apocalipsis 22:2 no implica enfermedad dentro de la nueva creación, que tendría que ser sana. Las hojas del árbol mantienen a las naciones en permanente salud (cf. medicina preventiva). La fuente en Ezequiel 47:12 reza *huguetia* (salud, cf. "herencia"). Según 2 Baruc 73:2, la salud descenderá en el rocío y la enfermedad desaparecerá.

²⁹ Cf. Siam Tomo 1 2006:183-184 (1999a:168-169) "El Cristo Rey practica el poder compartiendo". Cf. Tomo III 2009:50-52, "El Reino de Cristo no será una dictadura. Apuntes para una teología del poder político".

³⁰ Asimismo, las naciones que habían seguido a la bestia fueron juzgadas y destruidas y condenadas a la muerte eterna (19:15-21; 20:11-15; cf. 14:6-20). "La salud de las naciones" no debe malinterpretarse como la salvación final de toda la humanidad (Mounce 1998:399). Con la posible excepción de 11:13, el Apocalipsis nunca contempla el arrepentimiento y la conversión de las naciones, sino su rebelión y blasfemia contra Dios (9:20, 16:9,21).

³¹ La resurrección de Cristo y la nuestra, como afirmación básica del evangelio, señalan el valor del cuerpo y su importancia fundamental para la misión de la iglesia (Siam 1999:46-47,54; 2007:47-48,56).

se aplicó a la sanidad de los enfermos, como señal de la llegada del Reino de Dios. En esas sanidades se vivía por anticipado la salud del nuevo paraíso (cf. Apocalipsis 22:2). Desde el *Shalom* del Antiguo Testamento el que habla Apocalipsis 22:2. Desde el *Shalom* del Antiguo Testamento el que habla sanadoras del árbol de la vida, la salud integral es un aspecto central del mensaje bíblico y del plan de la salvación. Por eso, la salud integral debe ser integral a la misión de la iglesia, sea por la oración de fe (Stg 5:14-15) o por la ciencia médica (cf. Col 4:14), o por ambas.

Como personas cristianas de fe, debemos apoyar los programas sociales que garantizan la adecuada atención médica para todos, especialmente para los pobres que jamás podrían pagar los precios exorbitantes de la medicina privada. Debemos apoyar también la medicina preventiva, para mantener en salud a la población y evitar que se enferme. Y debemos practicar y promulgar el estilo de vida saludable y los hábitos (dieta, ejercicio, relajamiento, etc.) que mantienen la salud del cuerpo.

Por otra parte, "las hojas del árbol son para la salud de las naciones". Hemos visto a través de este libro que el diablo engaña y enferma a las naciones (Ap 20:3,8; cf. 12:8; 13:7; Jn 8:44). ¿Quién podría negar que hoy las naciones, como tales, están gravemente enfermas? Y tenemos que confesar de muchas veces, los partidos "evangélicos" y los políticos protestantes presidentes, congresistas, jueces, etc.) no sólo se dejan contagiar por las enfermedades de la sociedad: a veces son los más enfermos de todos, política y moralmente. Es especialmente vergonzoso el papel entreguista de la llamada "Confraternidad Evangélica Hondureña" en su apoyo servil al golpe militar de junio de 2009, encubriendo la ola de asesinatos y crímenes del gobierno usurpador. Llamados a ejercer una presencia profética en la sociedad, más bien han jugado un papel totalmente anti-profético.

En cambio, abundan, tanto en el pasado como en el presente, admirables ejemplos de influencias sanadoras cristianas en la sociedad. En sus primeros siglos, la iglesia, y especialmente las comunidades monásticas, promovían curaciones médicas, comedores populares gratuitos, dispensarios de ropa y otras formas de atención a las multitudes pobres. Los Wesley y el Granjero wesleyano, con líderes como Shaftesbury, y la llamada Seca de las mujeres y niños y por una mayor justicia laboral. En El Salvador, José Canas luchó hasta su muerte por la emancipación de los esclavos. Asimismo, los evangélicos del siglo XIX en los Estados Unidos de Norteamérica encabezaron la lucha por la emancipación de los esclavos y el

Este texto nos plantea un desafío hoy: ¿Vamos a estar entre los que con sacrificio y valentía aportan a la salud de las naciones, o entre los que, llamándose cristianos, no sólo se dejan contagiar por la enfermedad nociva del sistema sino que empeoran ellos mismos la influencia enfermiza de la falsedad y el egoísmo en la sociedad?²³⁵

La frase siguiente, **ya no habrá maldición** (22:3, *kai pan katalhema ouk estai eil*, “y no habrá ya maldición alguna” B3), parece agregar un detalle más a la descripción del nuevo paraíso y del árbol de vida. En el Edén primitivo, el comer del árbol trajo maldición (Gn 3:14,17); ahora, en el nuevo paraíso, comer de otro árbol da salud a las naciones y libera de toda maldición (*pan katalhema*).²⁸⁶ Por otra parte, este texto parece inspirarse en Zacarías 14:11: “En ella [Jerusalén] se habilitará y no habrá más anatema”.²⁸⁷

immigrantes (y a veces exiliados) como de mestizos anglo-hispanos.²⁰⁶ La palabra *kulitlhemá* (cognada de *anahlhemá*) nunca aparece en la LXX, y sólo aquí en el NT. Se refiere mayormente a cosas y personas malditas, pero aquí, en el contexto del paraíso, parece referirse a la maldición misma.

²⁸⁷ En el contexto original de Zacarías 14:11, la frase parece significar que destrucción (*leReM*) contra Jerusalén ha sido anulado (Aune 1998b:1179).

A continuación, aparece una de las declaraciones más sorprendentes de El trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad (22:3).²⁸⁸

colocarse en el trono, con todo y trono, a la nueva Jerusalén, en la nueva Babilonia trasladarse, con todo y trono, a la nueva Jerusalén, en la nueva Babilonia.

Puede verse algo así como un cambio de residencia (cf. 2S 6). Al final del libro, Juan tuvo que subir en espíritu para ver la visión del trono (Ap 4-7), pero ahora ese mismo trono se establece en la nueva tierra (Arens Mateos 2000:378).²⁹⁰ Por eso, la visión del Señor “cara a cara” (22:4), que promete también a Juan 3:2, se entiende mejor como *visio beatifica* en la nueva Jerusalén, más que en el cielo espiritual. Esta “bajada” de Dios parece ser definitiva, por toda la eternidad. Mesters y Orofino (2003:355) observan que, en el primer paraíso, Dios sólo pasaba con Adán y Eva, pero ahora permanece en eterna intimidad con nosotros. Para Arens y Mateos (*ibid.*), este punto, “cielos y tierra se funden en una sola realidad, que es aquella donde Dios está en toda su soberanía”.²⁹¹

Es obvia la centralidad de este símbolo en este bloque textual. Al inicio, el río de agua de vida sale del trono de Dios y del Cordero (22:1). En el centro del párrafo, ese mismo trono se establece en la nueva Jerusalén (22:3). Y la última frase del bloque afirma que los redimidos “reinarán por los siglos de los siglos” (22:5). Es la misma expresión de poder participativo que vimos mucho antes, en la promesa a los fieles de Laodicea: Cristo ha vencido y está sentado con el Padre en su trono, y si nosotros vencemos, Cristo nos hará sentarnos con él en su trono (3:21). Aquí, el trono es de “Dios y del Cordero” juntos, y esa autoridad se comparte también eternamente con nosotros. Aréas y Mateos (2000:465) subrayan la importancia central de este símbolo, por el hecho de que tanto la primera gran escena (Ap 4-5) como la última giran alrededor del trono. Además, el contraste —al inicio un trono

¿Por qué esta "venida" de Dios a la nueva tierra explicar el tercer componente del título de Yahveh como "el que ha de venir"?

El gran libro blanco, ante el cual huyen los cielos y la tierra, parece realizar sus juicios en un espacio de vacío, donde ya desapareció la vieja creación y no han aparecido aún los nuevos cielos y una nueva tierra.

Las ideas son poco comunes en la literatura apocalíptica. Una excepción es *Jubileos* 1:26: "¿Acaso yo descienda y more con ellos por todos los siglos de los siglos?"

en el cielo, al final un trono en la nueva tierra— marca dramáticamente el avance del pensamiento.

Sigue presente siempre el trono. Beasley-Murray (1974:332) comenta: "Ahí moran Dios y el Cordero en su gloria y soberanía, su voluntad se reconoce siempre, y por eso sólo hay bendición dentro de la ciudad". Aquí se cumple a la perfección la petición "hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo", y en eso habrá venido en toda su plenitud el Reino de Dios.

Siguen tres frases que destacan la relación con Dios en este nuevo paraíso: **Sus siervos lo adorarán; lo verán cara a cara, y llevarán su nombre en la frente** (22:3-4).²⁹² El significado básico del verbo *laureuó* es "servir", por lo que algunas versiones traducen esta frase con "sus siervos lo servirán" (RVR; "le prestarán servicio" NBE).²⁹³ En su sentido más restringido, el término se refiere a la celebración del culto a Dios, que Moisés dio, por ejemplo, como razón del éxodo (Ex 3:12; 4:23 y muchos más; cf. Lc 1:74). En algunos pasajes, este verbo parece describir el oficio sacerdotal de servicio en el templo (Heb 8:5; 9:9; 10:2; 13:10; cf. *hierateuó*, Lc 1:8).²⁹⁴ Este sentido cultural del verbo se corresponde bien con la descripción de los fieles como reyes y sacerdotes (Ap 1:6; 5:10; 20:6; cf. 1P 2:9). Según Apocalipsis 7:15, los vencedores "están delante del trono de Dios, y día y noche le sirven en su templo". En la nueva creación, los redimidos gozarán de los más altos privilegios sacerdotales (cf. Ap 11:19 y comentario sobre el templo abierto y el arca visible; cf. 20:6); su culto de adoración será completo, perfecto y eterno.

Sin embargo, en la Biblia predomina un concepto más amplio y profundo de "servir a Dios", que aparece claramente en Deuteronomio 10:12-13:

Y ahora, Israel, ¿qué te pide Yahvéh tu Dios?
Simplemente que le temas
y andes en todos sus caminos,
que lo ames

²⁹² Hay una ambigüedad teológicamente significativa en los pronombres de estas tres frases: aunque el trono es "de Dios y del Cordero", los pronombres que siguen están en singular (lo adorarán, lo verán, llevarán su nombre (*auton*, singular). Beale comenta (1999: 1113) que "Dios y el Cordero se ven en tal unidad, que un pronombre singular puede referirse a ambos" (cf. 6:17b, 11:15; Beasley-Murray 1974:332). El tema de la deidad de Jesucristo es frecuente en el Apocalipsis (ver 5:9-12 y comentario).

²⁹³ BalSch II 29-34; Coenen IV 216-221. El sustantivo *laureia* se refiere específicamente al culto como "servicio divino" (Jn 16:2; Ro 9:4; 12:1; Heb 9:1,6). Algunas versiones traducen el verbo de 22:3 con "los siervos de Dios le darán culto" (IS), aunque otros rezan "sus siervos le servirán" (RVR), en un sentido más amplio. En Hebreos, el verbo siempre significa celebrar el culto (8:5; 9:9,14; 10:2; 12:28; 13:10).

²⁹⁴ En Romanos 1:25 y Hechos 7:42, *laureuó* se refiere al culto a los ídolos.

le sirvas [*laureuó*, *laureuein*]²⁹⁵
con todo tu corazón
y con toda tu alma,
y que cumplas los mandamientos y los preceptos
que hoy te manda cumplir,
para que te vaya bien.

En este texto, lo que Yahvéh pide de Israel es mucho más que sólo cumplimiento de rituales y cultos; "servir a Dios" significa la entrega de toda vida (Beasley-Murray 1974:332). En el NT, el sentido ritual del verbo se añade frente al sentido más amplio: el culto del corazón y de la vida (Coenen 1977:29). Pablo describe su propio ministerio como "servir a Dios en el espíritu" (Ro 1:9; Fil 3:3; cf. 2Ti 1:3). En Romanos 12:1, encontramos la expresión de este llamado radical: "que cada uno de ustedes, en adoración espiritual, ofrezca su cuerpo como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios". Lejos de una espiritualización del servicio divino, Pablo lo entiende como compromiso total y "ponerse a la disposición [...] de toda la vida (*ta sómata*) [...] como un sacrificio vivo hecho a Dios" (BalSch II:33).

En la vida eterna, la celebración litúrgica será central, como nuestro mayor privilegio y nuestra máxima alegría y satisfacción (cf. Sal 16:11).²⁹⁷ Pero nuestro "servir" (*laureuousin auton*) será más que sólo tocar el arpa y realizar servicios religiosos en el templo (que no existirá, excepto como a comunidad misma, 21:22).²⁹⁸ La vida eterna no será un culto sin fin; no usaremos metidos eternamente en el "templo", ¡pues entonces estar "en el templo" significará estar en la ciudad, metidos en el "mundo"! El NT da pocos detalles para describir la vida futura (cf. 1Co 2:9), pero podemos afirmar que no nos ofrece una vida eterna pasiva, sino activa.²⁹⁹ Los mártires, bajo el haz en presencia de Dios (Ap 6:9-11), alzan una protesta que cuestiona su acción histórica ("¿hasta cuándo?") e intervienen en el proceso histórico por

²⁹⁵ El verbo *laureuó* (servir) es cognado del importante sustantivo *laurea*, "siervo".

²⁹⁶ Según Juan 4:23-24, "servir a Dios en espíritu y en verdad" implica "el ofrecimiento a Dios de toda [la] existencia" (Coenen IV:217).

²⁹⁷ Beasley-Murray (1974:332) relaciona nuestro ser sacerdotes con el ser reyes, y concluye que "el servicio del pueblo de Dios es servicio real, y su reinado es servir [...] La adoración es la forma más alta de servicio".

²⁹⁸ Al reportar que no encontró templo en toda la nueva Jerusalén, Juan nos revela que en el Reino de Dios será superado para siempre el binomio sagrado/secular, como también el de dualidad.

²⁹⁹ Ver la exposición de 14:13 y el anexo, "Descanso eterno" (Stam III 2009:350-354). "El descanso eterno no será pasivo ni inactivo, y de seguro no será aburrido. Es interesante que aquellos mártires gritaban su protesta a voz en cuello (6:10). Según el Apocalipsis, el cielo es un lugar muy bullicioso [...] En el cielo, sueñan trompetas y arpas, truenos y cataratas, los ángeles gritan de gozo y celebración y los mártires gritan sus quejas ante Dios" (351).

medio de su intercesión (contestada en 19:2). Conforme al sentido bíblico de "servir a Dios", podemos entender que el verbo *laireuó* aquí incluye la liturgia de la vida cotidiana como una liturgia integral.

Dos analogías teológicas nos pueden aclarar un poco esta vida eterna de servir a Dios. En primer lugar, los ángeles están en presencia de Dios, ante su trono, en celestial adoración, pero también son los mensajeros de Dios, que corren a hacer sus mandados. Se reúnen ante Dios para adorarlo (centrípeto), pero también salen a todo el mundo en misión (centrífugo). Bien puede ser similar, en ambos aspectos, el "servicio" futuro de los redimidos. Otra semejanza puede ser la vida con Dios de Adán y Eva en el paraíso, antes de la caída en pecado, según el relato de Génesis 2-3. Ellos disfrutaban de comunión con Dios y sin duda lo adoraban, pero también llevaban una vida plenamente humana y realizaban tareas que Dios les asignaba (Gn 2:5,15; cf. 1:28). El verbo *'abád* en Génesis 2:5,15, que se traduce "cultivar", significa "servir" y muy comúnmente significa "adorar".³⁰⁰ Esa polisemia del término significa que, desde el Edén, trabajar es adorar y adorar incluye trabajar. Por eso, son inseparables culto (religioso, espiritual), cultura (social) y cultivo (agrícola). El empleo de *laireuó* en 22:3 sugiere que la misma realidad de culto integral caracterizará la vida eterna.

De lo que podemos estar seguros es de que la vida eterna no será aburrida, como un permanente estado de coma o un interminable concierto de arpas. Será eterna, pero será vida en su más pleno sentido. Comeremos, y habrá variedad en el menú. Trabajaremos, igual que Adán y Eva en su estado de inocencia; tendremos nuestros proyectos y tareas, pero en total libertad y espontaneidad. En el relato de Génesis 2-3, el trabajo como tal antecede el pecado: lo que trajo la caída fue la fatiga en el trabajo, la pereza y el aburrimiento, que no son la voluntad de Dios. Según Apocalipsis 14:13, los que mueren en Cristo descansan de la fatiga del trabajo, pero no del trabajo mismo. En el Reino de Dios, el trabajo será creatividad, a la imagen y semejanza del Creador. A una persona se le ocurrirá componer una sinfonía, y a otra escribir un poema épico, o tallar una escultura o hacer una pintura. Escucharemos la música de Mozart, como decía Karl Barth, y no sólo la música sagrada de Johann Sebastian Bach. Las amistades serán sinceras y profundas, y tendremos maravillosas conversaciones, sin chismes

ni mentiras. Estos y otros sueños parecidos son los que inspiran la visión pública de la vida eterna.

Finalmente, es de notar que este texto se refiere a los redimidos como "sus siervos", que en la vida eterna vivirán sirviendo a Dios. La palabra hebrea *'ebed* (siervo) se relaciona con el verbo *'abád*, que significaba "servir", tanto en el sentido de trabajo como el de culto (Gn 2:5,15; Ex 4:23; Dt 10:12). El libro de Apocalipsis fue escrito a los siervos del Señor (1:1) a los que selló Dios (7:3), que ahora le servirán y adorarán para siempre. Todos son reyes, y todos son siervos. Richard observa al respecto que "en la nueva Jerusalén [...] no hay jerarquías y diferenciaciones. No hay élites de poder y oprimidos. Por eso, la gloria de Dios puede llenar toda la ciudad y Dios puede ser todo en todas las cosas" (1994:200).

La siguiente promesa, de ver a Dios cara a cara, encerraba una aspiración muy común de los judíos piadosos. Ver a Dios fue siempre el mayor anhelo y la esperanza para la espiritualidad judía: "En cuanto a mí, veré tu rostro en justicia; estaré satisfecho cuando despierte a tu semejanza" (Sal 17:15; RVN).³⁰¹ La luz del rostro de Dios trae bendición (Nm 6:24-26; cf. Sal 31:16; 67:1; 119:135), aunque a veces él cubre su rostro (Sal 10:11; 27:8-9). Los criminales estaban excluidos de la presencia del Rey (Est 7:8; 2S 14:24). Así, cuando Adán y Eva pecaron, tuvieron que esconderse del rostro de Yahvéh (Gn 3:8; *PaNí YHWH*; Mounce 1998:398). En cambio, conocer a Dios y tener comunión con Dios a veces se describe como ver a Dios (3Jn 11).

Había una tradición muy común entre los judíos, según la cual nadie podría ver la cara de Dios y sobrevivir.³⁰² Ante la zarza que ardía con la presencia divina, "Moisés se cubrió el rostro, pues tuvo miedo de mirar a Dios" (Ex 3:6). Más adelante, cuando Moisés insistió en ver a Yahvéh, este le contestó: "[T]e daré a conocer mi nombre [...] Pero debo aclararte que no podrás ver mi rostro, porque nadie puede verme y seguir con vida [...] podás verme la espalda. Pero mi rostro no lo verás" (Ex 33:18-20,23).³⁰³ Esta tradición, que reaparece en Juan 1:18 y 1 Juan 4:12, subraya la infinita santidad y trascendencia de Dios.³⁰⁴

³⁰⁰ Cf. Sal 117:27-4; 84:7; Job 33:26; Mt 5:8; 1Co 13:12; Heb 12:14; 1Jn 3:2; 4:Esd 7:98.

³⁰¹ Frente al monte Sión, los israelitas pensaban que si Dios les hablaba, seguramente morirían (Ex 20 19-20).

³⁰² Según Apocalipsis 20:11, cuando Dios apareció en su trono de juicio, cielo y tierra tuvieron ante su rostro (*epo tou prosopou*). Otros pasajes afirman que nadie puede ver a Dios porque Dios es invisible (Col 1:15-16; 1Ti 1:17; 6:15-16; cf. Ro 1:20). *OrSib* 3:17 y 4:10-11 afirman que ojos mortales no pueden ver a Dios; según *Ps Orfeo* 21-22,4, "todos los mortales tienen pupilas mortales en sus ojos, demasiado débiles para ver a Zeus" (Aune 1998b:1180).

³⁰³ Esta tradición no es unánime. Jacob, después de luchar con el ángel en el río Jaboc, llamó al lugar "Peniel" (*PeNíEl*, de *PaNíM*, rostro), porque, dijo, "[he] visto a Dios cara a cara, y

³⁰⁴ El verbo *'abád* (cultivar) en 2:5,15, aunque traducido aquí por *ergazomai* (trabajar), con mucha frecuencia se traduce por *laireuon* (863 veces), el mismo verbo de Apocalipsis 22:3.

Además, *'abád* se traduce por *leitougein* (rendir culto), 872 veces. En el AT, el verbo hebreo *'abad* muy a menudo significa "adorar", como en la negación con Farán para salir de Egipto (Ex 4:23; 7:16,26; 10:7-8; cf. 3:12) y en muchos otros pasajes (Ex 23:25,33; Dt 4:19,28).

El cuarto Evangelio ofrece una relectura cristológica de esta tradición. "A Dios nadie lo ha visto nunca: el Hijo unigénito, que es Dios y que vive en unión íntima con el Padre, nos lo ha dado a conocer" (Jn 1:18; cf. 6:46). Cuando el Verbo, que era Dios, fue hecho carne, la gloria, gracia y verdad rostro de Dios, "El que me ve a mí, ve al que me envió" (12:45); "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (14:9). Con otro simbolismo, Pablo relaciona esta visión de Dios por el Espíritu con la santificación de nuestras vidas (2Co 3:18).

Todo esto, en Cristo y por el Espíritu, es anticipo del día final cuando "veremos su rostro", tanto en el estado intermedio ("estar con Cristo, lo cual es mucho mejor") y en la nueva creación final. Lo celebra el clásico himno de antaño:

En presencia estar de Cristo,
ver su rostro, ¿qué será?

Cuando al fin en pleno gozo
mi alma le contemplará.

Cuanto gozo habrá en Cristo
cuando no haya más dolor,
cuando cesen los peligros
y ya estemos en su amor.

Cara a cara, ¡cuán glorioso
ha de ser así vivir!

¡Ver el rostro de quien quiso
nuestras almas redimir!

Cara a cara espero verle
más allá del cielo azul.

Cara a cara en plena gloria
he de ver a mi Jesús.

todavía sigo con vida" (Gn 32:30). Según Éxodo 33:11, Yahvéh hablaba con Moisés cara a cara (cf. Nm 12:8; Ex 24:2-11); Aaron, Nadab y Abiú vieron también a Dios y vivieron (Ex 24:10-11; cf. Jue 13:22). Sobre la visión de Dios que tuvo el profeta Isaías (Is 6:1), *Martín* 3:9 comenta: "Isaías mismo dijo, 'Yo veo más que Moisés el profeta'. Moisés dijo 'No hay ningún hombre que puede ver al Señor y vivir'. Pero Isaías ha dicho, 'He visto al Señor, y he aquí sigo vivo'". Juan 11 afirma que los que hacen mal no han visto a Dios, en el sentido general de haberlo conocido.

El último aspecto de esta triple descripción de la vida eterna es que se refirieron "llevarán su nombre [el de Dios] en la frente" (22:4).³⁰⁵ Al *ver* de Filadelfia Cristo promete que "sobre él grabaré el nombre de Dios y el nombre de la nueva Jerusalén [...] y también grabaré sobre él el nombre nuevo" (Ap 3:12). Según 14:1, en contraposición directa con el nombre de la bestia (13:16), los 144 mil vencedores sobre el monte Sión a marca de la bestia en la frente el nombre del Cordero y de su Padre". En *la* se anuncia el cumplimiento de estas promesas.³⁰⁶ Su idea básica es la *se* se así sellados pertenecen plenamente a Dios, y Dios a ellos, *de* como el Dios suyo (Ex 19:5; 1P 2:9).³⁰⁷

Entre los semitas antiguos, los nombres, y los cambios de nombre, tenían gran importancia y significado (de Abram a Abraham, de Jacob a Israel, de *caplas* a Pedro, de Saulo a Pablo, y otros). En ese sentido, grabar el nombre de Dios y del Cordero sobre los fieles significa imprimir sobre ellos el carácter de Dios (Beale 1999:1114). Caird (1966:280) señala que la visión de Dios, mencionada en este mismo versículo, es transformadora, como muestra 1 Juan 3:2: "[C]uando Cristo venga seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como él es". Según San Pablo, ese proceso comienza ahora, porque "todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados a su semejanza con más y más gloria por la acción del Señor" (2Co 3:18). De esa manera se grabará el carácter de Dios sobre toda nuestra vida y nuestro ser.

En estas tres frases se destaca el trasfondo sacerdotal: servir a Dios, ver su rostro y llevar su nombre eran los más altos privilegios de los sacerdotes (Mesters y Orofino 2003:356). Es muy probable que este nombre grabado sobre los fieles corresponda a la "placa sagrada" sobre la frente de Aaron y los sacerdotes, que llevaba las palabras "Consagrado a Yahvéh" (Ex 28:36-38, 39:30; cf. Zac 14:20).³⁰⁸ Al salir Israel de Egipto, Dios los declaró su

³⁰⁵ Algunos textos del AT afirman que Dios dará un nuevo nombre a su pueblo (Is 56:5; 62:2; 65:15; Ez 48:35), y según Ezequiel 9:3-4, un hombre que llevaba un tintero marcaba con una señal en la frente a los fieles de Jerusalén (Daube 1956:401-403), pero no se trata de grabar el nombre mismo de Dios en la frente de los fieles. Apocalipsis 2:17 habla de un nombre nuevo para el vencedor, escrito sobre una piedra.

³⁰⁶ El leño de 22:1,3-4 implica que se trata del nombre (singular) de Dios y del Cordero, pero aquí no se incluye "el nombre de la nueva Jerusalén, ciudad de mi Dios", como en 3:12 (ver *Salm* 2006:159-160, 1999a:146-147). Otros pasajes traen algunos de los detalles de estas frases, sin ser textos paralelos (Ap 2:17; 7:3; 13:16; 17:5).

³⁰⁷ Los que rodean el trono —con sus nombres en el libro de la vida y con el nombre de Dios sobre la frente de ellos— adorarán al Señor Dios y al Cordero "cara a cara" (Thompson 1999:185-186). Beale (1999:1114) señala que tanto Filón (*TiMos* 11,14ss p500d) como Josefo (*Ant* 111,187 p9) atribuían este título a sólo el nombre "YHWH".

reino de sacerdotes y su nación santa (Ex 19:6). Con la venida del Mesías, esta altísima distinción y privilegio se atribuye a la iglesia (1P 2:9; Ap 1:6; 5:10), de modo que "los siervos de Dios, como el antiguo Sumo Sacerdote, llevan el nombre de Dios sobre la frente, rinden culto a Dios y reinarán por los siglos de los siglos" (Mesters y Orofino 2003:356-357).

Ahora el autor vuelve a un tema del capítulo 21: **Y no habrá noche; no necesitarán luz de lámpara ni del sol, porque el Señor Dios los alumbrará** (22:5). Aquí Juan emplea por última vez la fórmula *ouk esmín eti* (ya no estaba más). Aparece cinco veces en Apocalipsis 21-22 pero ninguna otra vez en todo el libro.³⁰⁸ Señala siete "ausencias definitivas" en la nueva creación: no habrá mar (21:1), muerte, llanto, clamor y dolor (21:4), maldición (22:3) y noche (22:5).³¹⁰ De esa manera, la visión de la nueva creación concluye con la misma fórmula, algo inusual, con que comenzó (Beale 1999:1115; Osborne 2002:775). En la nueva creación, no tendrán cabida ni el caos del mar ni las tinieblas de la noche.

Con sus dos temas —la luz del rostro de Dios y el reinado de los redimidos—, este versículo amarra también los hilos del variado tapiz de las visiones finales. Los juicios divinos a menudo afectan el sol, mayormente para oscurecerlo (6:12; 8:12; 9:2) pero también para intensificarlo (16:8).³¹¹ La visión de la multitud innumerable promete a los fieles que "no los abitará el sol ni ningún calor abrasador" (7:16 NVI). Como climax del tema, en la nueva creación no habrá necesidad del sol ni de la luna, porque la gloria de Dios será su luz (21:24; 22:5). Pero es importante observar que la gloria de Dios llena la nueva creación desde la nueva Jerusalén, por medio de su pueblo. Esa ciudad "resplandecía con la gloria de Dios" (21:11) y por su muro de jaspe salía esa luz resplandeciente y gloriosa hacia toda la creación (21:18; Pikaza 1999:257). Es así que "las naciones caminarán a la luz de la ciudad" (21:24).

Este versículo, al mencionar la noche (22:5), remite también a 21:25: "Sus puertas estarán abiertas todo el día, pues allí no habrá noche".³¹² La teología del día y la noche, la luz y las tinieblas, se fundamenta en la teología

que aplica de la creación. Las tinieblas ya estaban cuando Dios dijo "Sea la luz," y así separó el día de la noche (Gn 1:2-5).³¹³ Después, Dios creó los cuerpos celestiales que separan el día de la noche (1:14-18). Dios, en su providencia, está ligado con el día y la noche para mantener su secuencia ordenada (Jer 33:20; 25: cf. Gn 8:22; Sal 74:16-17; 89:37; 104:19-20; 148:3-6; 11:35-36; 33:20-25). En la noche Dios también está presente: se revela en visiones y Mt 5:45). En la noche Dios también está presente: se revela en visiones y Mt 5:45). Sin embargo, predomina un sentido negativo: la noche, como tiempo de pecado y peligro (Job 24:14-16; 27:20). En la noche y la oscuridad simbolizan su desesperación y el insuperable dolor de sus "noches de miseria" (7:3-4; cf. 3:3-10; "el horror de las tinieblas" 24:17; "la noche me taladra los huesos" 30:17). Es la hora del "terror nocturno" (Sal 91:5 RVR). El NT suele entender la noche y las tinieblas como la esfera del pecado y el alejamiento de Dios (Jn 3:19-21; Ro 13:12), en contraste con el día de la salvación inaugurada por Cristo (1Ts 5:4-8; Jn 1:9; 8:12; 9:5; 12:35-36,46; Coenen IV:288). Entre el "ya" de la primera venida de Jesús y el "todavía no" de su retorno, "las tinieblas van pasando, y la luz verdadera ya alumbra" (1Jn 2:8 RVR; cf. Ro 13:12).

La expresión última y definitiva de las tinieblas de la noche es la muerte y el Sheol, donde no hay ni un solo rayo de luz. Job describe su muerte como "mi partida sin regreso a la tierra de la penumbra y de las sombras, al país de la más profunda de las noches" (Job 10:21-22 NVI; Sal 88:11; Ec 6:4). Por lo mismo, San Mateo describe tres veces el juicio final como ser echado fuera a la oscuridad (Mt 8:12; 22:13; 25:30).

El contraste es total y dramático: en el Sheol no hay luz, sino sólo tinieblas. En la nueva creación no hay oscuridad alguna, sino sólo la luz de la gloria del rostro de Dios.

Como climax de toda la visión de la nueva creación (21:1-22:5), Juan vuelve a un tema central de su libro: **Y reinarán por los siglos de los siglos** (22:5). Desde el inicio del libro, anuncia que Cristo, por su sangre "ha hecho de nosotros un reino" (1:6; 5:10; cf. 1P 2:9).³¹⁵ En 5:10, clarifica el significado de esta frase, convirtiéndola en verbo activo con su complemento: "reinarán sobre la tierra". Con esto especifica que no está hablando de un reino celestial, por encima de la historia humana, sino de un reino terrestre, en medio de la historia humana. Esta frase de 5:10 se entiende mejor como

³⁰⁸ Puede ser significativo que Dios no haya dicho "sean las tinieblas" o "sea la noche". Las tinieblas ya estaban (1:2). En sentido estricto, el relato no dice que Dios creó la noche, sino que al crear la luz, separó día y noche.

³⁰⁹ La noche de Pascua (Ex 12:12,29, columna de fuego de noche; Ex 13:21; muchas visiones, Gn 20:3; Dn 7:2; Zac 1:8; Mt 2:13-14; 14:25).

³¹⁰ En la misma introducción, se presenta a los lectores como "compañero en el sufrimiento, en el reino y en la perseverancia" (1:9).

³⁰⁸ La fórmula se encuentra dos veces en 21:4.

³¹⁰ Con fórmulas algo parecidas (*ou me ereithe eti*, etc.), el Apocalipsis describe las "ausencias definitivas" de la Babilonia juzgada por Dios: no habrá música, artesanía, luz de lámpara ni amor romántico (18:22-23).

³¹¹ El profeta Isaías describe varias veces el oscurecimiento del sol (Is 13:10; juicio contra Babilonia, 24:23; juicio universal, 60:19-20, futura gloria de Sión; cf. *Oz/Sib* 5:47-482). Según Apocalipsis 18:23, la Babilonia juzgada estará en oscuridad total, sin siquiera la luz de una lámpara.

³¹² Sobre el tema de la noche y las tinieblas, pueden consultarse Coenen IV:287-294; Balz/Schl II:447-452; Nuy: 1439-1442; *skotos, skolia*, y el comentario nuestro a 21:23-25.

trumpían voces divinas y angélicas, del Espíritu y de la iglesia. De hecho, como señala Foulkes (1989:231), en todo este pasaje se respira una atmósfera de culto. Se oye la voz de un pastor, que al final de su largo escrito habla desde su corazón, movido por el Espíritu de Dios, aquel Espíritu que sopla donde quiere. En estos quince versículos, la fuerza del Espíritu rompe todos los moldes y las reglas de redacción y estilo literario. Más que una conclusión o epílogo, es una serie de exhortaciones finales.

Es fácil descubrir que hay tres temas centrales que corren por todo este epílogo. El primero y el más enfático, desde su primera frase, es la autenticación del libro como revelación genuina y verdadera de Dios (22:6,7,8,10,16,18-19). El segundo tema es la pronta venida del Señor (22:6,7,10-11,12,17,20).⁴ En tercer lugar, este epílogo insiste en las exigencias de obediencia a la revelación profética (22:7,9,11,12,15).⁵ Con bastante éxito, F. F. Bruce organiza todo el pasaje alrededor del eje de la autenticación divina del libro (1969:665-666).⁶ Destacando la intención de Juan de apuntalar la credibilidad y la autoridad de su libro, Bruce expone la atestación por el ángel (22:6-7), por Juan (8-11) y por Jesús (12-16).

Biguzzi interpreta esta triple temática en términos de la crisis de las iglesias de Asia Menor. Aparentemente, según Biguzzi, Juan estaba muy preocupado y temía que su libro no fuera bien recibido. Desde el inicio del epílogo, el tema central es el libro mismo y sus palabras, los profetas y la profecía (22:6-8,10; Biguzzi 2002:195). El que Juan dedicara la mayor parte de su epílogo al tema de la autenticación de su libro "muestra claramente cuánto le preocupaba que lo aceptaran, y que Juan esperaba más bien una recepción fría" (210):

Esa insistencia de Juan en la importancia de su libro revela su ansiosa preocupación: temía que su libro sería recibido con frialdad e indiferencia –obviamente con base en experiencias del pasado. Lo que revela especialmente la perspectiva de Juan es lo innecesario de ciertas afirmaciones que en la superficie del texto se dirigen a Juan [...] Juan no tiene necesidad de que se le diga que está oyendo palabras verdaderas y fidedignas, y sabe perfectamente bien que sólo debe adorar a Dios, como tampoco necesita que alguien le diga que su libro es un libro profético. Son los cristianos típicos de las iglesias de Asia Menor y en primer lugar

los seguidores de Jezabel a quienes hay que decirles que en el libro de Juan están frente no a las palabras de él sino las de Dios, por medio del ángel de la profecía. (204)

Todo esto revela la preocupación de Juan sobre la falta de vigilancia de las iglesias de Asia, por lo que Juan insiste en la inminencia de la venida escatológica y se esfuerza por mostrar la legitimidad de las demandas de su libro, especialmente ante los ojos de sus "hermanos profetas". (210)⁷

Biguzzi (2002:205) identifica estos cristianos superficiales como los destinatarios reales del libro. Podemos identificarlos aún más específicamente como los nicolaítas. Hemos visto que en todo el libro hay una constante polémica contra ellos y el culto al emperador.

En todo caso, para concluir su libro, Juan no resume las ideas expuestas en las visiones que había compartido, sino que termina insistiendo en la autoridad definitiva de la palabra revelada, en las exigencias éticas de la fe, y en la esperanza viva de la gloriosa venida del Cordero:

⁶El ángel me dijo: "Estas palabras son verdaderas y dignas de confianza. El Señor, el Dios que inspira a los profetas,⁸ ha enviado a su ángel para mostrar a sus siervos lo que tiene que suceder sin demora."

⁷"¡Miren que vengo pronto! Dichoso el que cumple las palabras del mensaje profético de este libro."

⁸Yo, Juan, soy el que vió y oyó esto. Y cuando lo vi y oí, me postre para adorar al ángel que me había estado mostrando todo esto. ⁹¡Pero él me dijo: "¡No, cuidado! Soy un siervo como tú, como tus hermanos los profetas y como todos los que cumplen las palabras de este libro. ¡Adora sólo a Dios!"

¹⁰También me dijo: "No guardes en secreto las palabras del mensaje profético de este libro, porque el tiempo de su cumplimiento está cerca. ¹¹Deja que el malo siga haciendo el mal y que el vil siga envileciéndose; deja que el justo siga practicando la justicia y que el santo siga santificándose."

¹²"¡Miren que vengo pronto! Traigo conmigo mi recompensa, y le pagaré a cada uno según lo que haya hecho."

⁴ A finales del primer siglo, se hacía más difícil afirmar que Jesús volvería pronto, cf. 2P 3:3-4.

⁵ Muchos también han visto este pasaje como diálogo litúrgico, en el contexto de la celebración eucarística (Vanni, Contreras, Boring y otros).

⁶ Siguiendo el tercer eje, Beale (1999, 1122-1156) organiza el pasaje según cinco exhortaciones a una vida santa. Stott (1954, 173) lo interpreta según tres advertencias (22:6-9, 10-17, 18-21), con la misma razón cada vez: la pronta venida de Cristo.

⁷ Al interpretar 22:11, Biguzzi sugiere que "no pocos cristianos tenían una envidia secreta o abietta, de los libertinos y estaban tentados a ceder a la compenetración".

⁸ El griego reza *ho kurios, ho theos ton pneumatón ton profétōn*, "el Señor, el Dios de los espíritus de los profetas".

¹³Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin.

¹⁴Dichosos los que lavan sus ropas para tener derecho al árbol de la vida y para poder entrar por las puertas de la ciudad. ¹⁵Pero afuera se quedarán los perros, los que practican las artes mágicas, los que cometen inmoralidades sexuales, los asesinos, los idólatras y todos los que aman y practican la mentira.

¹⁶Yo, Jesús, he enviado a mi ángel para darles a ustedes testimonio de estas cosas que conciernen a las iglesias. Yo soy la raíz y la descendencia de David, la brillante estrella de la mañana."

¹⁷El Espíritu y la novia dicen: "¡Ven!"; y el que escuche diga: "¡Ven!"; El que tenga sed, venga; y el que quiera, tome gratuitamente del agua de la vida.

¹⁸A todo el que escuche las palabras del mensaje profético de este libro le advierto esto: Si alguno le añade algo, Dios le añadirá a él las plagas descritas en este libro. ¹⁹Y si alguno quita palabras de este libro de profecía, Dios le quitará su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa, descritos en este libro.

²⁰El que da testimonio de estas cosas, dice:

"Sí, vengo pronto."
Amén. Ven, Señor Jesús.

²¹Que la gracia del Señor Jesús sea con todos.
Amén.

De repente, después de tres visiones futuras (nueva creación, nueva Jerusalén, nuevo paraíso), Juan vuelve su atención al presente.⁹ Del paraíso volvemos a Asia Menor, a finales del primer siglo. Para iniciar su exhortación final, Juan deja al ángel enseñar a los fieles cómo deben recibir el libro: El ángel me dijo: "Estas palabras son verdaderas y dignas de confianza" (*logoi pistoi kai alēthinoi*; 22:6).¹⁰ Idéntica frase aparece en 21:5, después del anuncio de hacer nuevas todas las cosas. Expresiones parecidas figuran en 3:14 (de Jesús, "el testigo fiel y veraz", con los mismos adjetivos griegos),

⁹ En 22:3-5, aparecen siete verbos en tiempo futuro; siguen ahora verbos en pasado y presente y los verbos futuros desaparecen casi completamente del pasaje (sólo en 22:14, 18, 19, una vez en cada versículo).

¹⁰ El texto griego no especifica el sujeto del verbo "decir". El último ángel mencionado, que venía hablando y actuando, era uno de los siete ángeles con las copas de ira, que dio la revelación de la ramera y la de la esposa (17:1, 21:9). Por otra parte, el fuerte paralelismo con el prólogo sugiere que podría ser el ángel intérprete mencionado en 1:1 y quizá el de 10:1.

^{19,9} ("Estas son verdaderas palabras de Dios") y en 19:11 (el jinete del caballo blanco se llama Fiel y Verdadero, *pistos kai alēthinos*). Es obvio que Juan tenía un concepto muy alto de su libro como revelación divina y que sus oyentes lo tuvieran también. "Las palabras de este libro son verdaderas", agrega Hans Lilje (1957:272), "porque reflejan a quien es la Palabra, quien estuvo en el principio, quien en su propia persona es Verbo de Dios" (Ap 19:13)".

A continuación, el ángel apela a Dios mismo para autenticar su revelación: "Señor, el Dios de los espíritus de los profetas (*ho kurios ho theos tōn pneumatōn profētōn*), ha enviado a su ángel para mostrar a sus siervos lo que tiene que suceder sin demora (22:6). En Números 16:22 y 27:16, la frase "Yahvéh, Dios de los espíritus de toda carne" (heb.: RV/R) significa "Dios de toda la humanidad" (NVI), sin ninguna referencia a los profetas." Otro texto más pertinente, con la misma frase "espíritus de los profetas" en plural, es 1 Corintios 14:32: "los espíritus de los profetas están sujetos a los profetas" (*pneumatā profētōn profētais hypotassetai*).¹² La traducción de la NVI, "el don de profecía está bajo el control de los profetas", capta bien el sentido.¹³ En el contexto de 1 Corintios 14, la frase significa que los profetas pueden ordenarse y hablar uno a la vez y no todos juntos.¹⁴

Puesto que Apocalipsis 22:6 vincula este título de Dios con la revelación profética, algunos lo relacionan con el Espíritu Santo, presente en los profetas. Esto corresponde al uso típico de *pneuma* en el Apocalipsis, excepto cuando se refiere a espíritus malignos (Beale 1999:1126). En cuanto al plural "espíritus", algunos (Caird 1966:282) lo comparan con la descripción del Espíritu como "los siete espíritus de Dios" (1:4, 4:5, 5:6). Farrer (1964:224) interpreta *pneuma* como "soplo", para rendir la frase con "Dios de las inspiraciones de los profetas". Para otros, la frase "los espíritus de los profetas" se refiere a los ángeles que los guardan y sirven (Deissmann 1995:416). La interpretación más probable entiende *pneuma* aquí como el espíritu humano de cada profeta, como "las aptitudes naturales de los profetas, elevadas y vivificadas por el Espíritu Santo" (Sweete 1951:303; Aune 1998b:1182; cf.

¹² En las parábolas de Enoque (1En 37-71), Dios es llamado "el Señor de los espíritus" unas cien veces (1En 37:2, 4 y muchos), pero sin precisar el sentido específico de este nombre y sin relacionarlo directamente con la profecía.

¹³ Esta laconica frase, en la que ninguna palabra lleva acento, parece ser un proverbio o un dicho popular.

¹⁴ Para Yahvo Collins (1984:39), esto significa que los profetas son responsables por sus profecías y no están sujetos a las autoridades eclesásticas. Ella cita Did 10:7 como evidencia de la gran independencia de los profetas itinerantes.

¹⁵ Según Apocalipsis 19:10, "el testimonio de Jesús es el espíritu (*pneuma*) de la profecía". Aquí la expresión reza "espíritu de la profecía", no "espíritus de los profetas".

1Co 14:32). Esto reconfirma la tesis central del pasaje de que la profecía viene por revelación divina, pero la entiendo como una confluencia dinámica de agencia divina y agencia humana.¹⁵ "En cada profeta había y habla el Espíritu de Dios, pudiendo decirse que cada uno de ellos tiene su propio espíritu" (Wikenhauser 1981:269).¹⁶

Este Dios de los espíritus de los profetas sigue revelándose y ha enviado a su ángel "para mostrar a sus siervos lo que tiene que suceder sin demora" (22:6). Esta afirmación tiene el propósito de reconfirmar lo antes dicho: las palabras de este libro son fieles y verdaderas. La frase "enviar a su ángel" (cf. 22:16) reproduce otra expresión parecida, del prólogo, Jesús "envió a su ángel para dar a conocer la revelación a su siervo Juan" (1:1 NVI; *apostellat dia tou angelou auton to donlo autou iouane*). Con eso remite a la "cadena de revelación", tan típica de la literatura apocalíptica: Dios envía su ángel a Juan para que este transmita el mensaje a los santos (cf. 22:16).¹⁷ En la variante de 22:16, es Jesús quien envía al ángel, y no a Juan, sino a los fieles.¹⁸

"Lo que ha de suceder sin demora" (22:6, *ha dei geneshai en tugei*) repite una frase idéntica de 1:1 (cf. 1:19; 4:1), que tiene su antecedente en Daniel 2:45 LXX (cf. Dn 2:28-29; 10:14). Mientras Daniel ubica su profecía en los días posteriores, Juan lo interpreta como "sin demora" (cf. 1:1) y "cerca" (1:3).¹⁹ Esta fórmula estereotipada, tomada del libro de Daniel para identificar estas visiones como proféticas y fidedignas, no significa que el libro sea una colección de predicciones ni que Juan haya escrito principalmente para informarles a los fieles sobre acontecimientos vendederos. Todo el libro muestra

que Juan habla del futuro, pero desde su presente y para su presente (Siam 1992:17-19; 2006:21-23). Juan de Patmos es un pastor, no un futurologo.

La siguiente frase resume la esencia central de "lo que tiene que suceder sin demora": ¡Miren que vengo pronto!" (22:7).²⁰ En el Apocalipsis, la expresión "yo vengo" (*erjomai*, tiempo presente), con o sin el adverbio "pronto", tiene dos significados (Aune 1998b:1184). A veces, especialmente en los mensajes a las siete iglesias, se refiere a visitas espirituales de Cristo en bendición y juicio (2:5,16; 3:11). En otros textos, se refiere claramente a la venida futura de Jesús, conocida como la parusía (22:7,12,20; cf. 1:7; 19:11-16).²¹ Juan no parece separar las visitas históricas de la venida final, por eso, en el "pronto" de las visitas (2:16; cf. 1:1) Juan usa la "certanía" de la venida definitiva (1:3; 22:10).²² De manera similar, la expresión aramea "Maramatā" (1Co 16:22; cf. Ap 22:20), conservada del griego de la congregación primitiva en Jerusalén, tenía los mismos dos sentidos. Según Oscar Cullmann (1965:243; cf. BalzSch II:154), *maram alha* significa "nuestro Señor viene" (una confesión de fe) y *maram alha* significa "Señor nuestro, ven!" (imperativo; una oración). "Sólo al fin de los tiempos volverá él a la tierra: pero entre tanto viene al seno de su iglesia reunida para el cumplimiento del pan" (Cullmann *ibid.* 245; cf. 1Co 11:26; Mr 14:25).

Aune (1998b:1184) señala que, en toda la literatura cristiana temprana, la frase "vengo pronto" aparece sólo en el Apocalipsis. Aune cita también la "impaciencia ritual" de algunas fórmulas mágicas antiguas, en las que las invocaciones rezaban "ya, ya, rápido, rápido". Aquí, en el Apocalipsis, no es Juan quien le implora a Jesús con impaciencia que venga pronto, sino Jesús mismo quien anuncia, tranquila y soberanamente, su pronta venida. Alínes del primer siglo, ante la demora de la parusía, esa afirmación es esencialmente impresionante (Caírd 1966:283). Para Ladd (1978:258), estas palabras nos llaman a vivir siempre bajo la expectativa de la venida [y de las visitas:] del Señor: "por lo tanto, manténganse despiertos, porque no saben qué día vendrá su Señor" (Mt 24:42). De esa manera, la expecta-

¹⁵ A pesar de sus dificultades, según Aune (1998b:1182), este texto "indica claramente que Dios determina y controla soberanamente las declaraciones de sus siervos, proféticos de modo que lo que ellos dicen y escriben es fidedigno y verdadero".

¹⁶ Mounce (1998:404) afirma que este texto se aplica tanto a los profetas del AT como a los del NT. "Toda profecía verdadera tiene su origen en Dios y llega por medio de personas movidas por el Espíritu Santo" (C. Caird 1966:282; Beasley-Murray 1974:225).

¹⁷ En el griego de 1:1-2, el sujeto gramatical *ho theos* lleva dos verbos principales: Dios "dio" (*edoken*, con el infinitivo *derai*, "para mostrar") y Dios "dio a conocer" (*eschemen*, con el participio *apostellat*, "enviando"). Aunque en los esquemas apocalípticos no era nada raro que Dios diera una revelación al Mesías o que le enviara un ángel, muchas traducciones prefieren suponer un cambio de sujeto verbal en 1:1 para decir que Jesús envió el ángel (NVI, DHH).

¹⁸ Para algunos comentaristas, el dativo plural *humini* (darles) de 22:16 se refiere a los profetas, ver exposición de 22:16. También entienden "sus siervos", en 22:6, como los profetas.

¹⁹ Daniel 2:28,29,45 LXX *reza ei' eschaton ton hemeron* (en el fin de los días). En cambio, Juan sabe que "los días posteriores" ya han comenzado y sustituye esa frase por adverbios de sentido contrario: "sin demora" (Ap 1:1) o simplemente "después" (1:19, 4:1). En este capítulo, Juan repite cuatro veces el adverbio "pronto" (*en tugei*, *tugei*, 22:6,7,12,20). Cf. Siam Tomo I (1999:42-43,76,173 (2006:48-49,85,188).

²⁰ El adverbio *tugei* (pronto), a veces puede significar "rápida o súbitamente" (Ga 1:6; Heb 13:19; Jn 20:4; Danke 1992:993). Por eso, algunos concluyen que *erjomai tugei* no significa que Jesús vendrá pronto sino que, cuando venga, será rápido, como la visita de un ladrón (Ap 16:15). Las referencias a la certanía de la venida (Ap 1:3; 22:10) muestran que *tugei* significa tanto rapidez como certanía (Beale 1999:1135).

²¹ Apocalipsis 16:15 podría referirse a una visita sorpresa de Cristo, pero es más probable que aluda también a la parusía.

²² Beale (1999:1127): "La venida de Cristo es una serie de venidas en bendición y juicio, que será consumada por una venida final como climax de bendición y condena" (cf. BalzSch II 154-155; Cullmann 1965:242-250). La esperanza de la venida de Cristo al final de la historia no debe opacar nuestro sentido de su presencia en medio de la historia antes del fin, uno que debe acurrucarlo (cf. Richard 1994:62).

tiva de la venida de Cristo pertenece a la experiencia cristiana, en cualquier lugar y cualquier tiempo. Si ese "pronto" significa algo, nos dice Keener (2000:518), de seguro significa "estén siempre preparados". Su venida debe ser lo que más anhelamos, con todo nuestro ser.

A este anuncio de la venida de Jesús, sigue la penúltima bienaventuranza del libro: **Dichoso el que cumple las palabras del mensaje profético de este libro** (22:7). El paralelismo verbal de esta bienaventuranza con la primera, que aparece en el prólogo (1:3), indica a las claras que el pastor Juan estaba preocupado por la latitud y la tibieza que prevalecían en las congregaciones, y que escribía con el propósito definitivo de llamar a los fieles a un compromiso radical con Cristo. Esta versión final de la bienaventuranza omite de 1:3 la referencia al lector y el escuchar del oyente. Mientras la bienaventuranza de 1:3 es pronunciada por Juan, esta de 22:7 es pronunciada por Jesús mismo. Además, la de 1:3 está en plural, para referirse a las comunidades de fe, pero la de 22:7 aparece en singular y comunica una bendición personal a los fieles. Es evidente que el pastor estaba muy preocupado por la condición espiritual de las congregaciones.

El teólogo y entonces futuro obispo alemán, Hanns Lilje, escribió su famoso comentario del Apocalipsis desde un campo de concentración del régimen nazi de Adolfo Hitler. Esa situación personal le dio una muy especial empatía con la realidad histórica de los primeros lectores del Apocalipsis y de lo que significaba "guardar las palabras de la profecía de este libro" (1:3; 22:7).²³ "Las voces que ahora escuchamos", escribió Lilje acerca de Apocalipsis 22:6-21 (1957:272), "demandan una sola respuesta: la obediencia [...] La única manera de escuchar bien es por medio de la obediencia. Leer este libro aparte de la obediencia significará malentenderlo completamente".

La exigencia de una conducta consecuente con nuestra fe y esperanza se destaca tanto en 1:3 como en 22:7.²⁴ El verbo griego *teréo* (guardar, obedecer) es una de las palabras claves del Apocalipsis (1:3; 2:26; 3:3,8,10; 12:17;

14:12; 16:15; 22:7,9). Aquí Juan vuelve a insistir en que la bendición de este libro es para los que lo obedecen y lo llevan a la práctica (cf. 16:15). Osborne (2002:782) señala que en el Apocalipsis, *teréo* significa perseverancia (cf. 10:14; 14:12), la tenacidad (*hypomoné*) que resiste con firmeza la tentación de conformarse al mundo (1:9; 2:2,3,19; 3:10; 13:10; 14:12).²⁵

Esta fuerte insistencia en las demandas éticas del mensaje muestra que este es un libro profético aún más de lo que es apocalíptico. Es apocalíptico en su estilo, pero profético en su mensaje. Todo el relato de la ramera y la esposa, por ejemplo, lejos de ser simple espectáculo gratuito, es un mensaje profético que analiza la realidad histórica y nos invita a vivir como vencedores ante la idolatría, para mantener libre la conciencia ante las pretensiones saónicas del poder que se cree absoluto (González Ruiz 1987:196, citando a Prigent). Para Mesters y Orofino (2003:360), lo profético del Apocalipsis (22:7,10,18,19) incluye "el poder hacer un análisis abarcador de la realidad anunciando la presencia de Dios y denunciando el anti-reino".²⁶ Según Arens y Matoes, el Apocalipsis "contiene una palabra profética para la iglesia. El contenido de esa palabra profética afecta la vida del cristiano porque es la invitación que Cristo hace a los creyentes 'a tener el coraje, como él, de vivir ya desde ahora, como vencedores'" (2000:381, citando a Prigent, *L'Apocalisse* pág. 699).

Otra palabra central al mensaje del Apocalipsis es *logos* (palabra), tanto en el singular como en el plural.²⁷ En el epílogo, aparece seis veces, siempre en plural (22:6,7,9,10,18,19), en frases enfáticas ("las palabras de la profecía de este libro" ocurre cuatro veces). Esto corresponde a la afirmación de la veracidad y confiabilidad del libro según el versículo anterior (22:6,19,9; 21:5; cf. 16:7,19,2). Para Rist (1957:545), todo este lenguaje indica que Juan esperaba que sus oyentes y lectores vieran su libro prácticamente como de la misma autoridad que las Escrituras. Lápplé (1971:219) agrega que, por eso, el ser humano no tiene derecho a disponer de la Palabra de Dios según su propia voluntad o manipularla arbitrariamente para que cuadre con el

²³ Dietrich Bonhoeffer, primero desde la resistencia clandestina y después como preso de la tiranía nazi, tuvo una experiencia parecida a la de Lilje, al descubrir "el costo del discipulado".

²⁴ "Cuando Cristo nos llama", escribió Bonhoeffer, "nos llama a morir" (cf. Ap 2:10).

²⁵ "Todos los pasajes bíblicos sobre el retorno de Cristo terminan con esta demanda ética" (Osborne 2002:783). El discurso profético de los Olivos, en la versión de Mateo, termina con cinco parábolas (la higuera, los días de Noé, el siervo malvado, las diez vírgenes, los talentos) que nos exhortan a estar preparados para la venida de nuestro Señor. 1 Corintios 15:58 nos manda estar firmes y crecer en la obra del Señor, en 2 Corintios 5:9, Pablo nos exhorta a ser agradables al Señor, 1 Tesalonicenses 5:8 nos llama a ser sobrios, y a tener fe, amor y esperanza. 2 Tesalonicenses 2:15 nos ordena estar firmes y retener la sana doctrina (cf. 1P 3:8-17). "En resumen, el propósito de la escatología es siempre la ética, o sea, el llamado a caminar como es digno del Señor a la luz de su pronta venida" (*ibid.*).

²⁶ Estos términos se relacionan con el de "vencedores" en Apocalipsis 2:3 (12:11; 15:2,21,7).

²⁷ Fouilles (1980:233) afirma que si el Apocalipsis fuera sólo una compilación de vaticios, no habría falta la exhortación a obedecerlo. Para Ladd (1978:258), "[l]as profecías del Apocalipsis no fueron escritas para satisfacer la curiosidad intelectual sobre el futuro, fueron escritas para que la iglesia pudiera vivir en la voluntad de Dios guardando las palabras de la profecía". Invocada (como siempre) en la lucha entre Cristo y anticristo. Según Caird (1966:283), está claro que para Juan la profecía era más que predecir el futuro. Su meta era declarar al pueblo de Dios, y por medio de ese pueblo al mundo, todo el consejo de Dios, la profecía por que revela la verdadera naturaleza del conflicto entre el dragón y el cordero, entre Babilonia y Jerusalén.

²⁸ La palabra *logos* aparece en 1:2,3,9; 3:8,10; 6:9; 12:11; 17:17; 19:9,13; 20:4; 21:5; 22:6,7,9,10,18,19.

gusto del tiempo. Más bien, la Palabra de Dios nos dirige un llamamiento comprometedor.

Ahora Juan entra en la conversación, para ratificar la autenticidad de su testimonio: **Yo, Juan, soy el que vio y oyó esto** (22:8). Por primera vez desde el prólogo del libro (1:1,4,9), Juan vuelve a nombrarse, sin dar más identificación que el nombre mismo. Igual que Jesús en el versículo anterior, Juan habla aquí en primera persona singular. El pronombre *kago* es enfático: "Yo mismo, Juan, [soy] el oyendo y viendo estas cosas" (*ha akaion kai blepon tauta*). Así Juan se presenta como testigo ocular y auricular de los contenidos del libro (cf. 22:16,18; Bonsirven 1966:339; Mesters y Orofino 2003:359; Beale 1999:1127).²⁸ Una frase parecida aparece en Juan 19:35: "El que vio ha dado testimonio de ello, y su testimonio es verdadero". Aune señala que, para la mentalidad antigua, "el único acceso confiable al conocimiento de sucesos pasados y presentes era por medio de los sentidos de la vista y el oído" (Aune 1998b:1185). Las evidencias de estos dos sentidos de percepción funcionaban antiguamente como una fórmula legal de testimonio (Beale 1999:1128; Aune 1998b:1188).²⁹ La frase implica, a la vez, que las revelaciones de este libro no fueron fantasías ni inventos, sino auténticas experiencias del autor (Bruce 1969:665; Mounce 1998:405).

Ahora, aparentemente deslumbrado por la gloria de las visiones y el esplendor del ángel, Juan vuelve a narrar un episodio tan paradójico como escandaloso, de una visión anterior: **Y cuando lo vi y lo oí, me postre para adorar al ángel que me había estado mostrando todo esto. Pero él me dijo: "¡No, cuidado! Soy un siervo como tú, como tus hermanos los profetas y como todos los que cumplen las palabras de este libro. ¡Adora sólo a Dios!** (22:8-9).³⁰ Es posible que el contexto aquí explique la extraña conducta de Juan: al ver y oír la revelación que el ángel le estaba mostrando, quizá Juan quedó sobrecogido de emoción y asombro, y actuó impulsivamente. Era correcto que lo que estaba viendo y oyendo le inspirara maravilla y adoración; nosotros, en cambio, a veces somos ciegos y sordos

a la gloria del Señor y su revelación. El acto de adorar era totalmente apropiado, pero Juan se equivocó de destinatario para su adoración y adoró al mensajero que traía la revelación, en vez de adorar a Dios que la daba (cf. 1:1).³¹ Esiamos llamados a adorar (el verbo es imperativo), pero adorar a lo que no es Dios es aún peor que no adorar en absoluto. Rendir culto a la riqueza, el éxito, la fama o a líderes políticos o religiosos –y peor, hacerlo en el nombre de Dios– es una idolatría que ofende a Dios.

Ya que Juan había relatado este episodio al final de la larga visión de la ramera/Babilonia (19:10), extraña mucho encontrarlo repetido aquí, en la ramera/Babilonia.³² Más importante que preguntar si se trata de una teminios casi idénticos, es evidente, por un lado, la intención literaria de establecer una sola visión narrada dos veces o de dos experiencias extáticas revelatorias es analizar el motivo y el significado de los dos relatos (Beasley-Murray 1974:336).³³ Es evidente, por un lado, la intención literaria de establecer un paralelismo entre los dos relatos largos (de la ramera, llamada Babilonia, 17:1-19:10; de la esposa del Cordero, la nueva Jerusalén, 21:9-22:9).³⁴ Es muy posible que el ángel ante quien Juan se postre sea el mismo que lo invitó al principio de la visión (17:1; 19:7; Michael 1992:65). Este paralelismo literario destaca con mucha fuerza el contraste sistemático entre la ramera y la novia del Cordero (Osborne 2002:784; Aune 1998b:1038).

Pero parece también que Juan le daba una importancia especial a este episodio de sus experiencias visionarias: puede haber otra verdad escondida en este relato, por la que Juan lo repite. Esta visión muestra que es posible ser "cristiano", y hasta profeta, y a la vez ser idolatra. En las palabras elocuentes de Caird, "quizá Juan se preocupó aquí de recordar otra vez a sus lectores que la batalla contra la idolatría tiene que librarse en diversos frentes de combate y que puede perderse muy cerca de casa, mientras se esté ganando la batalla contra los enemigos obvios de afuera" (1966:283).³⁵ Beale

²⁸ "El postarse a adorar al ángel expresa su abrumadora convicción de la autoridad divina de su mensaje: la representación del ángel enfatiza la insignificancia personal de cualquier vehículo de la revelación" (Sweet 1979:315).

²⁹ Algunos lo explican por una supuesta tentación a la angelolatría (Thompson 1998:187; Mounce 1998:405) pero, como señala Beasley-Murray, la descripción de las congregaciones en Apocalipsis 2-3 no sugiere tal peligro (1974:336).

³⁰ El paralelismo ocurre en muchos puntos de los dos relatos: un ángel se le aparece a Juan, lo lleva a un lugar (desierto, monte), le revela la visión de una mujer, etc. Cada relato termina con una bienaventuranza, una afirmación de la veracidad de la revelación y la orden de adorar sólo a Dios (19:9-10, 22:6-10).

³¹ Según Boonig (1989:224), "[a]quí Juan demuestra por segunda vez, con su propio ejemplo, que es posible oponerse con justicia a la idolatría externa del culto imperial pero a la vez ser víctima a la tendencia dentro de la iglesia de idolatrar a los medios de revelación. Juan advierte a los fieles contra una falsa fascinación con los fenómenos espirituales". Eugene

²⁸ Esta declaración corresponde al énfasis que pone el Apocalipsis en los sentidos de percepción (ver Slamm 2006:34-38; cf. 1Jn 1:1-3, lo visto, oído y palpado como base del testimonio).

²⁹ La combinación del ver y el oír es muy frecuente en las Escrituras, como manera de resumir toda percepción sensorial (Aune 1998b:1185). "Los oídos para oír y los ojos para ver: hermosa pareja que Yahveh ha creado" (Pr 20:12). Cf. Dt 18:16; Cnt 2:14, 15:18, 21:3; Jer 4:21; Hch 22:14. En oración también se le pide a Dios ver y oír la condición de su pueblo: 2R 19:16, 1s 37:17; Neh 9:9 (cf. 1x4, 9); Dn 9:18; Job 35:13. Balaam era "el varón de ojos abiertos" y "el que oyó" (Nm 24:15 heb.; cf. 24:10-17 la vista).

³⁰ Véase nuestra exposición, en este tomo, del pasaje paralelo en 19:10. Por la mención de "tus hermanos los profetas" en 22:9, parece que Juan pertenecía a una comunidad de profetas (Richard 1994:62; Osborne 2002:784).

(1999:1128) aplica el mensaje de esta visión a nuestra realidad de hoy: "Por segunda vez Juan señala el pecado de poner un falso objeto de adoración en el lugar de Dios; Juan subraya este problema sutil, aun para cristianos fieles. Quizá no debemos criticar a Juan demasiado, pues nosotros también, cuando un mensajero de Dios predica poderosamente la palabra de Cristo, 'tendemos a darle reverencia más allá de lo debido' (cf. 1Co 3:5; Heh 14:7-18)". ¿Qué diría Juan del "culto a la personalidad" que existe en nuestros circuitos evangélicos hacia algunos de nuestros líderes?³⁶

Sin duda, Juan está dando aquí una exhortación a los líderes de las iglesias de su tiempo, y del nuestro.³⁷ Esa misma exhortación se expresa de manera muy conmovedora en un cántico del compositor mexicano Joel Sierra:

CANTO DE LOS LÍDERES

Cuando el mundo padece tiranías,
aparatos de odio y de mentiras,
que los siervos de tu Reino se mantengan
como ejemplo contrastante de servicio.

Si en el mundo los jefes se agigantan,
manejando sus deseos de poder,
que tu pueblo sea fiel a tu mensaje,
pues conquistas lavando nuestros pies.

QUE SE ESCUCHE TU VOZ Y NO LA MÍA
QUE LOS HERMANOS TE ADOREN SOLO A TI
QUE YO MENGÜE Y TÚ CREZCAS CADA DÍA.
QUE SE POSTREN A TUS PIES Y NO HACIA MÍ.

Peterson (1988:186), relacionando este episodio con la bienaventuranza de 22:7, nos habla con palabras fuertes que deben hacernos reflexionar: "Es más fácil darnos gusto con los éxtasis que entregarnos a la obediencia. Es más fácil ir tras una fascinación con lo sobrenatural que entrar en el servicio de Dios [...] Sufrimos de epidemias recurrentes de infatuación con la religión. A la gente le encanta ser entretenida con milagros. Una religión de ángeles es una religión de excitación sobrenatural, de éxtasis milagroso. ¡Sube a la cabeza! [...] Los ángeles que revelan siempre han sido más populares que el Dios revelado".

³⁶ La repetición del episodio podría ser también una exhortación a los que habían vuelto a caer en los mismos errores, sin aprender de la experiencia ("¡Igual que nosotros, Juan no aprendió la lección". Osborne 2002:783). ¿Quién de nosotros no ha repetido nunca la misma caída dos y aun más veces?

³⁷ Para González Ruiz, este pasaje es una advertencia a los responsables de las comunidades, contra la tentación de promover el culto a la personalidad (1987:196; cf. Keener 2000:520, contra "el culto a las celebridades").

QUE SE ESCUCHE TU VOZ Y NO LA MÍA
QUE LAS HERMANAS TE ADOREN SOLO A TI
QUE YO MENGÜE Y TÚ CREZCAS CADA DÍA.
QUE SE POSTREN RENDIDOS A TUS PIES.

Que se atienda al que llora y al que sufre,
y se busque al hermano en desamparo;
que encontremos tu rostro cada día
y seamos instrumentos en tus manos.

Que tu Palabra en mis labios siempre abunde
y abra caminos de paz en mis hermanos;
al aprender la humildad y mansedumbre
de Jesús, el Pastor de los humanos.

Ahora el mismo ángel sigue hablando: También me dijo: "No guardes en secreto [*mê sfragisēs*, "no selles"] las palabras del mensaje profético de este libro, porque el tiempo de su cumplimiento está cerca" (22:10, *ho kairos gar eggus estin*). Este ángel, en su participación, le da tres instrucciones a Juan: "adora a Dios" (22:9), "no selles el libro" (22:10) y "deja que el malo siga haciendo el mal" (22:11; Osborne 2002:778). La orden de no sellar las palabras de la profecía es una clara alusión, como contraste, al libro de Daniel, donde el arcángel Gabriel le ordena al profeta "guardar la visión, porque es para muchos días" (8:26; cf. 10:14; 12:4,9; cf. Is 8:16; 29:11; *1En* 1:2).³⁸ En el Apocalipsis, el Cordero rompe los siete sellos del libro (5:1; 6:1-17; 8:1), pero una voz del cielo le manda a Juan sellar el mensaje de los siete truenos (10:4). Ahora la orden, para todo el libro, es de no guardarlo en secreto, sino divulgarlo todo lo posible.³⁹

Esta diferencia básica con Daniel y con la literatura apocalíptica se debe a la venida definitiva del Mesías en la persona de Jesús de Nazaret. Este "no sellar" tiene una sólida base cristológica. Como comenta Lijfe (1957:275): "Aquí [en el Apocalipsis] el fin realmente es conocido, pues el autor sabe que se fin es el día de Jesucristo, y los cristianos lo conocen porque él ha venido en la carne. La manifestación terrenal de Jesús fue el inicio del amanecer de la eternidad [...] Esta verdad no puede permanecer como la posesión secreta

³⁸ Los escritos apocalípticos judíos se sellaban o se escondían (*1En* 1:2; 100:6; *4Esd* 12:37; 14:44-48; *7Mos* 1:17-18), mayormente porque pretendían haber sido escritos siglos antes de los sucesos que narraban. La seudonimia les obligaba a explicar la repentina aparición de un escrito supuestamente antiguo (Caird 1966:284).

³⁹ De hecho, la primera frase del libro, "revelación (*apokalypsis*) de Jesucristo", significa "descubrir, quitar el velo" (vs. *kalyptō*, poner velo). Todo el libro se entiende como un proceso de revelar o "desellar" verdades antes escondidas (Osborne 2002:785).

de un grupo piadoso selecto".⁴⁰ Por eso, esta revelación no debe sustraerse de la lectura de todo el pueblo cristiano, para que todos puedan adorar a Dios y obedecer su palabra (22:7-9).⁴¹

A diferencia de los libros apocalípticos, que se pretendía habían sido escritos para las generaciones de un futuro remoto, el Apocalipsis fue escrito para su tiempo presente, con el principal fin de preparar a sus oyentes/lectores para la crisis que venía pronto (Biguzzi 2002:197; Beasley-Murray 1974:337). Por eso, tenemos que tomar muy en serio el repetido "¡pronto!" del Apocalipsis (1:1; 22:10,12): "Porque el tiempo está cerca, este libro es de preocupación inmediata para los contemporáneos de Juan" (Farrer 1964:225), no sólo para los creyentes de miles de años después, aunque también para nosotros hoy.⁴²

El versículo que sigue es uno de los más difíciles y más drásticos del libro: **Deja que el malo siga haciendo el mal y el vil siga envileciéndose; deja que el justo siga practicando la justicia y que el santo siga santificándose** (22:11).⁴³ Aquí Juan sigue muy cerca a Daniel 12, donde después de la orden de sellar el libro (Dn 12:4,9; cf. 8:26; 10:35), reza: "Muchos serán purificados y perfeccionados, y quedarán limpios, pero los malvados seguirán en su maldad. Ninguno de ellos entenderá nada, pero los sabios lo entenderán todo" (12:10). Comentaristas muy respetados han sugerido que Daniel 10-12 se refiere a los judíos perseguidos por Antíoco Epifanes, para animar a los fieles, especialmente los "maskilim" (los maestros), con la esperanza de la victoria final de Dios.⁴⁴ Por eso anuncia que, aunque los paginizadores asesinarán a los fieles, estos serán purificados por la persecución y resucitarán para acompañar a los ángeles (12:2-3; Collins 1984:102,125;

porcos 1965:172). La victoria de Miguel y Gabriel sobre los "príncipes" de potencias hostiles (Persia y Grecia) garantizará el triunfo final de los fieles.⁴⁵ Apocalipsis 22:10-11 introduce cambios muy significativos en el texto de Daniel. Primero, mientras Miguel manda a Daniel sellar su libro hasta el tiempo del fin (Dn 12:4, LXX *heôs kairos sunteleias*), el ángel manda a Juan *no* sellar su libro, "porque el tiempo está cerca" (*ho kairos gar eggys estin*). Paradójicamente, el hacer lo opuesto de Daniel (Ap 22:10, no sellar) produce un efecto muy parecido al de ese texto (22:11). Segundo, Daniel se limita a predecir el doble resultado de la acción (Dn 12:10), mientras que Apocalipsis 22:11 decreta resultados parecidos (cuatro verbos imperativos). Otra diferencia: en su predicción, Daniel describe dos grupos con sus respectivos resultados (los limpios, purificados por la prueba, los impíos, que siguen en maldad), mientras que 22:11 los describe con cuatro términos (el malo, el vil, el justo, el santo).⁴⁶

El verbo *athkeô* significaba tanto "cometer injusticia" (1Co 6:8) como "hacer daño" (1c 10:19; Ap 2:11; 6:8 y siempre en Apocalipsis; ver Beale 1999:1134; BalzSch 1:93-98). En tal sentido, 22:11 podría referirse a la persecución contra los fieles. Sorprende encontrar aquí el término *rupturos* (enimundo, asqueroso, podrido) con su verbo correspondiente, *ruptainô* (ensuciarse, mancharse). En el NT, estas palabras aparecen también en Santiago 1:21 (inmundicia) y 2:22 (con vestido sucio B); un pobre desaharrado NVI; cf. Zac 3:4-5; cf. 1P 3:21, *ruptos*). Spicq (III:225; Danker 908) informa que en Teles y Plutarco se usa en sentido ético, con el significado de "avaricia sordida" (cf. *Diogenes. Hal* 11:5, *ruptainô*, tener una reputación mancillada, Danker 908).

Esta frase no es de fácil interpretación. Tiene una relación obvia con la frase anterior, "el *kairos* está cerca" (22:10; cf. 10:6), y la siguiente, "miren que vengo pronto" (22:12). Quizá significa entonces que nadie debe contar con tiempo para arrepentirse y cambiar su carácter; ¡la hora de buscar a Dios es ya, o nunca! (1Ieb 3:7,13,15; 4:7; Osborne 2002:799; Mounce 1998:406).⁴⁷ Para Beale (1999:1133), significa que el castigo al no arrepentirse es seguir como se está, visto también en el efecto de las trompetas y las copas (9:20-21; 16:9,11) y en el proceso de endurecimiento del corazón de Faraón. Preston

⁴⁰ Textos parecidos del AT son Is 29:9-10, Jer 15:1-4, 43:10-11; 44:25-28; Ez 3:27, 20:39.

⁴¹ Daniel pone primero los términos positivos, y después los negativos. Apocalipsis 22:11 comienza con los negativos y sigue con los positivos. En Apocalipsis, no aparece la idea de ser purificados por la prueba ni el tema del conocimiento, como en Daniel.

⁴² Cánd (1966:284) profundiza el sentido teológico de esta urgencia, en la perspectiva del yaldadivya no: "Este momento escatológico de la verdad entra en las crisis menores de la existencia histórica, las configura, y toma a los humanos por sorpresa cuando los obliga a hacer frente a las demandas de la eternidad sobre sus vidas".

⁴³ Bonsirven (1966:340), desde la venida de Cristo está abierto el tiempo del cumplimiento de las profecías escatológicas (cf. 1Jn 2:18). Para más detalles, ver "Los últimos tiempos" y la tradición escatológica "en juanstam.com, 15 de octubre de 2010.

⁴⁴ Beale (1999:1129) infiere de esta orden que el escribir las visiones estaba bajo la autoridad divina, no menos que las visiones mismas. Esto se ve también, según Beale, en las muchas órdenes de dejar escrito su mensaje (1:10-11,19; 2:1,8,12,18, 19:9, cf. 22:6,18-19).

⁴⁵ De hecho, ni Juan ni otros cristianos esperaban un futuro de muchos siglos, antes del fin de la historia.

⁴⁶ Las traducciones de este versículo varían considerablemente. RVR lo rinde "El que es injusto, sea injusto todavía", etc. y BJ, "Que el injusto siga cometiendo injusticia", etc; NBE lo rinde "El que dañe, dañe de una vez", etc. DIII, igual que NVI, pone a Juan como sujeto implícito del verbo, con "Deja que el malo siga en su maldad", etc. En el griego, el sujeto de los verbos imperativos no es Juan, sino los malos, viles, justos y santos.

⁴⁷ Aun para los que sostienen la fecha temprana del libro y ven Daniel 7-11 como profecía predictiva, hay fuertes razones para verlo como una profecía referente a Antíoco Epifanes. Las referencias a Persia (8:20, 10:13-20, 11:2) y Grecia (8:21, 10:20, 11:2) corresponden a dicha época y no al primer siglo ni al fin de la historia.

y Hanson (1949:144) afirman que el principio básico del juicio divino es que todos tienen que aceptar las consecuencias de su conducta y del castigo que con ella han formado, la cual difícilmente se cambia de la noche a la mañana (cf. Mounce 1998:406). El castigo eterno consiste en llevar a sus últimas consecuencias lo que cada persona ha hecho contra sí misma y contra Dios. En cambio, la obediencia a Dios conduce a mayor obediencia y bendición eterna.

Este versículo se entiende mejor bajo la categoría literaria de ironía, con antecedentes muy parecidos en las Escrituras hebreas, donde Dios, en tono sarcástico, invita a los impíos a seguir pecando. En cuanto a los judíos que adoraban a la reina del cielo (Astarté), en abierta idolatría contra Yahvéh (Jer 7:18-29), este manda a Jeremías no interceder por ellos (7:16) y al pueblo idolatra les dice: "¡Juntan sus holocaustos con sus sacrificios y cómo se la carne!", como si Dios mismo los mandara a cometer idolatría (7:21,27; cf. Is 29:9-10). De nuevo en 44:25-28, Yahvéh denuncia esa idolatría, con la misma ironía: "¡Está bien, vayan y cumplan sus promesas [a Astarté], lleven a cabo sus votos! Pero escuchen la palabra de Yahvéh [...] que ninguno de los de Judá que viven en Egipto volverá a invocar mi nombre [...] Porque yo los estoy vigilando, para mal y no para bien". Dios manda a Ezequiel decir a Israel: "Así dice Yahvéh omnipotente, el que quiere oír, que oiga, y el que no quiera, que no oiga, porque son un pueblo rebelde" (Ez 3:27), y más adelante: "Así dice Yahvéh omnipotente: Si no quieren obedecerme, ¡vayan y adoran a sus ídolos malolientes! Pero no sigan profanando mi monte con sus ofrendas y sus ídolos apuestos" (Ez 20:39).⁴⁸ Es como si dijera: "Bueno, necios, si les gusta tanto el pecado, ¡pues adelante, sigan pecando! Pero les llegará el juicio".

En su contexto, está claro que la función retórica de este texto es la de llamar a sus oyentes/lectores a la perseverancia fiel. Hough (1957:545) señala que las profecías más severas del Antiguo Testamento tienen el propósito de sorprender a los lectores e impactarlos hacia el arrepentimiento. Para Keener, este texto busca despertar a los de Sardis y a los de Laodicea de su letargo, por medio de una radical confrontación entre fidelidad e infidelidad. ¡O la una o la otra, sin términos medios, porque el tiempo de separación final ya ha comenzado (Keener 2002:519; Boring 1989:225)! En eso consiste la siempre presente "inminencia" del fin (Lilje 1957:276). Sin embargo, este texto no significa un determinismo fatalista. Todavía suena la invitación a venir y beber del agua de la vida (22:17). Pero el texto, con su contraste

⁴⁸ En el hebreo, "ídolos malolientes" y "apestosos", *Gillulim*, significa "excremento", un sarcasmo muy insultante contra los ídolos. En Ezequiel, es el término favorito para los ídolos.

entre los dos destinos, obliga al oyente a meditar sobre el fin del camino que ha escogido.⁴⁹

que ha escogido.⁴⁹ Juan vuelve al tema de la pronta venida de Cristo, que en 22:7 vinculó la exigencia de obediencia (cf. 1:3). Ahora lo liga con la promesa del premio prometido para dicha obediencia: "¡Miren que vengo pronto! Traigo conmigo mi recompensa, y le pagaré a cada uno según lo que haya hecho" (22:12).⁵⁰ Estos dos anuncios, en primera persona singular (22:7,12; cf. 22:20), van acompañados por dos expresiones más de la cercanía de su venida ("lo que tiene que suceder sin demora", *en tachei* 22:6; "el *kairos* está cerca", *egkatai* 22:10). Tanto la pronta venida como la promesa de galardones funcionan como base de la exhortación a la fidelidad y la obediencia (Beale 1999:1134).

En la Biblia y en la literatura apocalíptica, lo normal es que Dios sea el juez escatológico (Ap 16:7; 19:1-2; 20:11-15; Rist 1957:546; Aune 1998b:546); representar a Cristo en tal función era un escándalo para los judíos (Keener 2000:515; Ap 6:16 atribuye el juicio al Padre y al Hijo). En Apocalipsis 11:1-8, el único otro texto en este libro que menciona la recompensa, es Dios mismo quien juzga y premia: "Señor Dios Todopoderoso piensa, es Dios mismo quien juzga y premia: 'Señor Dios Todopoderoso [...] ha llegado [...] el momento de juzgar a los muertos, y de recompensar [...] a los que han servido'. Detrás de 22:12 está Isaías 40:10: (*domini ton misthon*) a tus siervos'. Detrás de 22:12 está Isaías 40:10: 'Yahvéh omnipotente llega con poder, y con su brazo gobierna. Su galardón lo acompañará: su recompensa lo precede' (cf. 62:11). Attribuir ahora esta función a Jesús representa, según Pikaza, la cristología más alta del libro, donde 'Jesús se sitúa en el lugar de Dios, trazando y resolviendo el sentido de la historia' (1999:267; cf. Jn 5:22).⁵¹

El tema de la recompensa (*misthos*) era importante en la enseñanza de Jesús (Mt 5:12,46; 6:1-5,16,19-21;10:41,42; 25:34; Mr 9:41; Lc 6:35) y de Pablo (Ro 4:4; 1Co 3:8,14; 9:17,18).⁵² Como es típico en todo el NT, este versículo insiste en que la recompensa será "a cada uno según lo que haya

⁴⁹ Bien se ha dicho que la historia es como una mascarada, pero en la hora final se quitan todas las máscaras. En la hora de la verdad, todas las cosas llegarán a ser lo que realmente son.

⁵⁰ Sobre el anuncio "vengo pronto", ver la exposición de 22:7 en este tomo. Sobre los galardones, ver Stann Tomo II 2003:370-372. Otros términos relacionados son "tesoros en el cielo" (Mt 6:19) y paralelos, al joven rico: Lc 12:33-34, a los discípulos, y "corona" (*teifanos*, 1Ts 2:19; 2Tm 4:8; Sig 1:12; 1P 5:4; Ap 2:10,3,11). Por medio de genitivos, la corona se identificaba como justicia (2Tm 4:8), vida (Sig 1:12; Ap 2:10) y gloria (1P 5:4).

⁵¹ Según *OxSh* 4:182, Dios mismo presidirá el juicio final (cf. *Jen* 9:3-4; 62:2, pero cf. *Jen* 69:27; Mt 7:23; 25:31-46). Afirmar que un hombre que había muerto unas décadas antes era ahora el juez del mundo, era un acto de fe muy arrebido.

⁵² "Recompensa" es mejor traducción de *misthos* que "galardón", ya que puede tratarse tanto de premio como de castigo.

hecho" (22:12).⁵³ Se debate si esto implica grados distintos de recompensa, con mayores galardones para algunos y menores para otros. Según Hoekema (1990:295-296), basándose en Lucas 19:12-27 y 1 Corintios 3:10-15, "la Biblia indica que habrá diferencias en la recompensa recibida por el pueblo de Dios en el día del juicio".⁵⁴ En realidad, es difícil imaginar en qué podrían consistir esos galardones mayores (¿portar corona más grande o lujosa?, ¿mayores palabras de elogio de parte de Jesús?, etc.). Beale (1999:1152) hace énfasis en las promesas de Apocalipsis 2-3 como síntesis de estos galardones (comer del árbol de la vida 2:9; no sufrir daño de la segunda muerte 2:11, reinar con Cristo y pertenecer a la nueva Jerusalén, 2:26-27; 3:12,21).

Para Böttger (Coenen IV:97), "no se trata de calcular ni de contrapesar las obras individuales, sino que lo decisivo es si hemos seguido a Cristo y hemos conservado sus palabras, si lo hemos confesado o lo hemos rechazado". En esa perspectiva, comenta Böttger, "[nuestras obras, en sí mismas, realizaciones que se pesan individualmente ante el juicio, sino que son partes integrantes de la fe y de la confesión de Cristo [...]. Pero tampoco esta [la [...]] Jesús rompe con las ideas calculadoras del judaísmo y sitúa el concepto de recompensa bajo el signo del reino de Dios que viene" (Coenen IV:33).

Ahora, como para afirmar su derecho de ser juez (Wilkenhauser 1981:269-270; Ladd 1978:260), Jesús declara: **Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin** (22:13). Estos títulos solían emplearse para expresar la soberanía de Dios sobre la historia, o a veces su eternidad o infinitud (Osborne 2002:789; Swete 1911:11,307).⁵⁵ En su uso hebreo, señalaban totalidad, desde el principio hasta el fin; Abraham, por ejemplo, cumplió la ley desde Alef hasta Tau (Barclay 1999:51; Swete 1911:10; Charles 1920 I:20).⁵⁶ Todas estas afirmaciones aparecen antes en el libro, pero todas juntas, sólo aquí.⁵⁷

1:8: el Alfa y la Omega, junto con "el que es y que era y que ha de venir y "el Todopoderoso";
 1:17: Yo soy el Primero y el Último, y el que vive (2:8);
 21:6: el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin;
 22:13: el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin.

Es probable que esta secuencia, como un *crecendo* hasta un climax impactante, represente un mecanismo literario de Juan para afirmar con el mayor énfasis posible la soberanía de Cristo sobre toda la historia (Osborne 2002:789).⁵⁸

El título "el Alfa y la Omega" no aparece en la Biblia fuera de este libro.⁵⁹ Pero algunos rabinos jugaban con la palabra *ʾAlmēT* (verdad) como designación para Dios, ya que comienza con Alef y termina con Tau (BalzSch I:191; StrB III:789). Además, la letra central es "m", tomada por letra central del alfabeto.⁶⁰ Según Resch Laqisch (c. 300 d. C.), "[e]l 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 y fuera de mí no hay otro dios" (StrB III:789).⁶¹ A veces, también interpretaban la partícula *ʾet*, que en hebreo introduce el complemento directo, como expresión de totalidad, y a veces para representar la *Shekināh*, por comenzar con Alef y terminar con Tau (Charles 1920:20). Es posible que estas tradiciones rabínicas vinieran desde los tiempos de Juan.

Las frases siguientes derivan de Isaías 44:6: "Yo el primero y yo el último, fuera de mí no hay otro dios" (cf. 41:4; 43:10; 48:12). Este título divino, atribuido a Yahvéh, es uno de los nombres honoríficos más exaltados del Dios de Israel.⁶² Es significativo que, en el Apocalipsis, estos tres títulos siempre vienen en primera persona singular, con la fórmula "yo soy" (*egō eimi* 1:8,17; Aune 1998b:1219). En Dios, el principio y el fin están eternamente presentes (Caird 1966:285); el que creó el mundo reina sobre la historia y, según 4 Esdras 6:6, tiene autoridad para concluir la (Keener 2000:515).

⁵³ Sobre el juicio según las obras, ver la exposición de "los libros" en Apocalipsis 20:12 y el *exkursus* "justificados por gracia mediante la fe, pero juzgados por las obras" (cf. Osborne 2002:788). Sólo en 22:12 el sustantivo *ergon* aparece en el singular, "según su conducta", tratando la vida más como un todo.

⁵⁴ Wilkenhauser (1981:269) apela también a Mateo 16:27 y a Romanos 2:6 para llegar a la misma conclusión.

⁵⁵ Para Swete, esta frase significa que Dios posee en sí "la vida ilimitada que lo abarca y lo trasciende todo" (1911:11; Barclay 1999:51).

⁵⁶ Tau es la última letra del alfabeto hebreo.

⁵⁷ Las frases parecidas, en 1:11, no figuran en los mejores textos.

⁵⁸ Llamo la atención también que la primera y la última de estas formulaciones son trinitarios (1:8, 22:13), para dar un paralelismo a la secuencia entera.

⁵⁹ Sobre el Alfa y la Omega, ver Stam 1999a:55 (2006:61-62) y la exposición de 21:6, más arriba. Curiosamente, en cada uno de estos tres textos, la fórmula reza *io Alfa kai io Ō*, con la letra Omega, pero sin deletrear la palabra.

⁶⁰ De hecho, la "m" no es la letra central del alfabeto hebreo, sino del griego. Esto sugiere un origen griego para estas especulaciones (BalzSch I:191).

⁶¹ Cf. Jos. c. 4p II, 190. Dios es "el Principio, el Centro y el Fin de todas las cosas". Illecebre título, "el Principio y el Fin", no tiene antecedentes en las Escrituras hebreas. Podría deberse a los conceptos de *arje* y *telos* en el pensamiento helenista, o podría ser una simple reformulación sinónima del segundo título. Cf. la frase de Josefo citada en la nota anterior. Era importante incorporar un tercer miembro a la fórmula.

Por eso, no sorprende que en el Apocalipsis estos títulos se atribuyan a Dios el Padre (1:8; 21:6). Lo que sí sorprende es que Jesucristo, el Cordero, se los atribuya a sí mismo. Como el que murió y volvió a vivir, Jesucristo es el Primero y el Último (1:17; 2:8). Sorprendentemente, la triple fórmula completa es usada sólo por Jesús: él es el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin (22:13). Todas las cosas fueron hechas por él (Jn 1:3, 10; Col 1:16), todas las cosas tienen su coherencia en él (Col 1:17), y en él se cumplirá toda la voluntad de Dios para la creación y la humanidad (Ef 1:10; Caird 1966:285).

Este texto culminante "prueba la intercambiabilidad de títulos entre el Hijo y el Padre" (González Ruiz 1987:80)⁶³. Según Link, "el paralelismo entre Cristo y Dios alcanza su punto álgido en la conclusión del Apocalipsis" (Coenen IV:385). Swete (1951:307) considera que este texto "corona en este libro la atribución de prerrogativas divinas al Hijo encarnado" y agrega: "Como la creación tuvo su origen en la Palabra de Dios, así también en su gloria encarnada la llevará a su consumación en su final". Ahora el Cordero inmolato, con sus siete cuernos (5:6), resulta ser el Señor de la historia, la clave a su sentido y la garantía del triunfo del Reino de Dios. Así culmina la veta cristológica de todo este libro como "revelación de Jesucristo" (1:1).

Después de declararse el Juez soberano que viene con la recompensa para justos e injustos (22:12-13), Jesús procede a describir el contraste entre los que pueden entrar en la nueva Jerusalén y los que quedarán excluidos (22:14-15; Bonsirven 1966:341; Ladd 1978:261). De los primeros declara Jesús (¿o Juan?): Dichosos los que lavan sus ropas para tener derecho al árbol de la vida y para poder entrar por las puertas de la ciudad (22:14).⁶⁴ Jesús emplea tres símbolos, que han aparecido antes en el libro, para describir la vida eterna: lavar la ropa, comer del árbol de la vida, y entrar por las puertas de la nueva Jerusalén. Esta es la séptima y última bienaventuranza del libro. Igual que la primera en 1:3, la segunda en 14:13 y

la cuarta en 19:9, este macarismo (término griego para una bienaventuranza) está en plural, en contraste con el singular de 16:15, 20:6 y 22:7. Las siete bienaventuranzas son:

- 1) Dichoso el que lee y dichosos los que oyen y guardan las palabras de este mensaje profético, 1:3;
- 2) Dichosos los que de ahora en adelante mueren en el Señor, 14:13;
- 3) Dichoso el que se mantenga despierto, con su ropa a la mano, 16:15;
- 4) Dichosos los que han sido convidados a la cena de las bodas del Cordero, 19:9;
- 5) Dichosos y santos los que tienen parte en la primera resurrección, la segunda muerte no tiene poder sobre ellos, 20:6 (cf. 2:7);
- 6) Dichoso el que cumple las palabras del mensaje profético de este libro, 22:7;
- 7) Dichosos los que lavan sus ropas para tener derecho al árbol de la vida, y para poder entrar por las puertas de la ciudad, 22:14.

La primera reaparece en la sexta con la exigencia de obediencia absoluta que encierra todo el libro. Beale (1999:1139) observa también una correspondencia entre la quinta, que es negativa (la segunda muerte no los tocará, 20:6), y la séptima, que en términos positivos afirma lo mismo (comer del árbol de la vida, 22:14). En su conjunto, los simbolismos de estas bienaventuranzas significan la vida eterna en la nueva creación y la nueva comunidad.

Lavan sus ropas (*hoi plunontes las stolas auton*, participio presente de *pluno*). El antecedente básico para este simbolismo es la cura y purificación de leprosos: "El que se purifica deberá lavarse la ropa, afeitarse todo el pelo y bañarse" (Lv 14:8-9). También los sacerdotes, para presentarse ante Dios, tenían que lavarse la ropa (Nm 8:7, 21), para vestirse después con ropa nueva (Lv 8:13). Igual requisito regía para todo el pueblo antes de encontrarse con Dios (Ex 19:10, 14) o después de contaminarse, por ejemplo, por tocar un cadáver (Lv 11:25, 28, 40). El simbolismo de la ropa es frecuente en el libro del Apocalipsis. En Sardis, sólo unos pocos no se habían manchado la ropa (3:4), pero ellos andarán con Cristo vestidos de blanco (3:4-5; cf. 3:18). A los mártires se les entregan ropas blancas (6:11); la multitud innumerable de 7:9-17, que son vencedores, visten túnicas blancas (7:9, 13-14). Este último pasaje aclara el sentido de 22:14:

⁶³ Puede ser teológicamente significativo, o puede ser casualidad, que los títulos *Pantokrator* y "el que es y que era y que ha de venir" no se atribuyan explícitamente a Cristo. Muchas citas que en las Escrituras hebreas se refieren a Yahveh, en el NT se aplican a Jesús, como el mismo Dios que Yahveh. Puede ser significativo también que estas declaraciones comiencen con "Yo soy" (*egō eimi*, Ap 1:8, 17), tanto de Dios como de Jesús. Sobre este tema, puede consultarse Swete 1951:307.

⁶⁴ Una variante, con evidencias casi iguales, reza "bienaventurados los que hacen sus mandamientos" (*poiountes las entolas auton*, que suena parecido a *plunontes las stolas auton*). Rist (1957:799-800), para quien el sentido en los dos casos es casi igual, considera que se refiere a los mártires. Es probable que correspondan a los "vencedores" de Apocalipsis 2-3 (Osborne 2002:789).

Aquellos son los que están saliendo de la gran tribulación;⁶⁵ han lavado y blanqueado sus túnicas en la sangre del Cordero. (7:14; cf. 12:11)

Este texto (7:14) parece referirse a la "fidelidad hasta la muerte" que Cristo espera de sus discípulos (2:10; 14:4), y que se describe muy dramáticamente también en 12:11. Ambos textos sugieren que los mártires unen su sangre con la de Cristo y, literalmente, "mueren con Cristo" (cf. Ga 2:20 *sunestaurōmai*, "co-crucificado"; Stam II 2003:138-142; III 2009:85-89).⁶⁶ Los que han lavado su ropa son los que "no valoraron tanto su vida como para evitar la muerte" (12:11) sino que, con tenacidad evangélica (*hupomōnē* 1:9), han hecho frente al martirio, en la confianza de que la cruz es señal de la victoria de Dios y su Reino (Caird 1966:285). Mounce lo describe como firmeza en la resistencia a las demandas de la bestia (1998:407).⁶⁷

Biguzzi vincula 22:14 con el lino fino de 19:8, "que representa las acciones justas de los santos", para afirmar que "esta imagen es eminentemente ética" (2002:195; Beale 1999:1139). Esto coincide también con el concepto de "vencedores" en Apocalipsis 2-3, que cumplen la voluntad del Señor (2:26) y comerán del árbol de la vida (2:7; cf. 2:11), serán vestidos de blanco (3:5) y reinarán con Cristo en la nueva Jerusalén (2:26-27; 3:12-21; Aune III 1998b:1219). La ropa lavada simboliza, entonces, tanto nuestra condición vindicada ante Dios (la justificación) como nuestra vida santa y nuestras obras justas que le corresponden (Beasley-Murray 1974:339; Beale 1999:1139; la santificación). Wikenhauser interpreta la ropa blanca como nuestra seguridad de la vida eterna, por la muerte redentora de Jesús (1981:269).

⁶⁵ Es probable que en este texto *hē thlipsis hē megalē* (el gran sufrimiento) se refiera a la persecución de los fieles y no al concepto escatológico de "la gran tribulación" (ver Stam II 2003:138-140). "La muerte de Cristo se ratifica y se consolida en la muerte de los que toman la cruz y le siguen. Así como venció él, hemos de vencer también nosotros [...] El sacrificio de Cristo fue acompañado por el sacrificio de ellos, o aún más, renovado y re-presentado en el sacrificio de ellos" (III 2009:86-87).

⁶⁶ "Ningún pasaje muestra más profundamente [que 12:11] el sentido teológico del martirio cristiano y su estrecha identificación con el sacrificio de Cristo [...] Cuando fieles cristianos, como miembros orgánicos del cuerpo de Cristo, completan lo que falta de las aflicciones de Cristo (*husterēmata tou thlipseōn tou Christou*, Col 1:24), ellos se hacen partícipes reales de la misma muerte de él. Literalmente, mueren con Cristo [...] Es como si aquellos que en el toman su cruz para 'seguir al Cordero por dondequiera que va' renuevan la muerte del mismo Jesús, la viven de nuevo en sus propios cuerpos, y actualizan la eficacia del testimonio (*martirio*) de él" (Stam II 2003:141-142).

⁶⁷ Esta interpretación da sentido al tiempo presente y la voz activa del participio en 22:14.

Tienen derecho al árbol de la vida (hē exousia auton epi to xylon tēs zōēs).⁶⁸ Esta frase es una clara alusión a Génesis 3:22-24, como contraparte a la inversa (Aune 1998b:1221):

El ser humano ha llegado a ser como uno de nosotros, pues tiene conocimiento del bien y del mal.

No vaya a ser que extienda su mano y también tome del fruto del árbol de la vida, y lo coma y viva para siempre [...]

Entonces Dios Yahvéh expulsó al ser humano del Edén [...]

Luego de expulsarlo, puso al oriente del jardín a los querubines, y una espada ardiente que se movía por todos lados, para custodiar el camino que lleva al árbol de la vida.

Ahora, en su última página, el Apocalipsis anuncia la suspensión definitiva de ese edicto de expulsión. Se baja al fin ese rótulo que decía PROHIBIDA LA ENTRADA; Dios pensona para siempre a los querubines con su llamante espada, y ahora los ángeles porteros nos reciben con un saludo y su BIENVENIDOS, PASEN! ¡ADELANTE! (21:12).

Varios escritos apocalípticos anticipan, en términos muy vívidos, esta futura transformación:

Entre ellos [los árboles] había un árbol como nunca he oído [...]

Exhalaba un perfume superior a todos [...]

Y este árbol aromático ningún ser 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. (1En 25:4-6; cf. 2Esd 8:52)

El [el Mesías] abrirá ciertamente las puertas del Paraíso

⁶⁸ La bienaventuranza sobre los que lavan su ropa es seguida por dos cláusulas paralelas: "para tener derecho al árbol de la vida" (*hina estai hē exousia auton epi to xylon tēs zōēs*) y "para poder entrar por las puertas de la ciudad" (*kai tois pulōsin eisethōsōn eis tēn polin*). En la segunda, el verbo es aoristo subjuntivo. Aquí *hina* no parece ser exactamente propósito ni resultado. En la primera, el verbo es futuro indicativo, tal vez para expresar lo seguro del resultado. La Biblia del Peregrino lo traduce "Dichosos los que lavan sus vestidos, pues tendrán a su disposición el árbol de la vida y entrarán por las puertas en la ciudad". El sentido parece ser que el árbol y la ciudad son el árbol y la ciudad (Ladd 1978:261).

y apartará de Adán la espada amenazante.
A los santos dará a comer del árbol de la vida,
y el espíritu de la santificación estará sobre ellos [...] *Entonces exultarán Abraham, Isaac y Jacob.*
Yo me alegraré también
y todos los santos se revestirán de alegría. (7Lev 18:10-14)

Es posible que estas citas puedan proveernos el trasfondo de la curiosa expresión, "autoridad (*exousia*) sobre el árbol de vida" (1En 25:4; cf. 7Lev 18:10).⁶⁹ Danker (352; cf. BalzSch I:1446-1453) define *exousia* como "un estado de poder sobre algo [...] derecho [...] autoridad" y pone como ejemplos, entre muchos, Juan 10:18, 1 Corintios 9:4-6 y 2 Tesalonicenses 3:9. Un paralelo interesante es Hebreos 13:10: "Nosotros tenemos un altar del cual no tienen derecho (*exousia*) de comer los que offician en el templo". En este libro, esta palabra aparece 21 veces, muchas más que en cualquier otro libro del NT. Entre otras referencias, el Apocalipsis habla de la *exousia* de los vencedores sobre las naciones (2:26) pero también la de la bestia (13:2, 4-7; 17:12-13), la del cuarto jinete (6:8), la de las langostas de la quinta trompeta (9:3, 10) y la de los caballos de la sexta (9:19). La *exousia* definitiva pertenece a Dios (cf. 16:19), quien la comparte con los ángeles (14:18; 18:1; cf. 16:5) y con los dos testigos (11:6). La segunda muerte no tiene *exousia* sobre los redimidos (20:6); ellos más bien tendrán derecho (*exousia*) al árbol de la vida (22:14; Osborne 2002:790; Aune 1998b:1221). Ellos podrán deleitarse con los doce frutos del árbol (22:2), para disfrutar en plenitud la vida abundante que hay en Cristo Jesús (cf. Ap 22:1-5).

Entran por las puertas a la nueva Jerusalén. Este detalle también se relaciona, inversamente, con el relato de la creación, donde Dios cerró, con querubines y espada de fuego, la entrada al paraíso y el acceso al árbol de la vida (Gn 3:21-24).⁷⁰ Las doce puertas son muy importantes en la descripción de la nueva Jerusalén (Ap 21:12-13, 21, 25). Las ciudades antiguas estaban amuralladas, por lo que la entrada tenía que ser por las puertas, como único acceso legítimo (Aune 1998b:1222; cf. Jn 10:1). Aune señala que esta ciudad es metáfora para la salvación, y entrar a ella equivale a entrar al Reino de Dios (Mt 5:20; 7:21; 18:3; 19:23-24; 23:13; Mr 9:47; Jn 3:5; Hch 14:22).

El versículo siguiente establece el contraste con los que no podrán pasar por esas puertas porque no han lavado sus ropas (22:15).⁷¹

Por contraste, *afuera se quedarán los perros, los que practican las artes mágicas, los que cometen inmoralidades sexuales, los asesinos, los idólatras y todos los que aman y practican la mentira* (22:15).⁷² Este texto, con la visión de los impíos "fuera de las puertas" de la nueva Jerusalén, como implica el contraste con el versículo anterior, ha suscitado muchas preguntas. ¿todo este relato describe la nueva creación (21:1)? ¿qué puede existir fuera de la ciudad? Además, ¿qué están haciendo todos estos impíos en esta nueva creación? ¿No fueron arrojados antes al lago de azufre y fuego (20:15)? Y si las puertas están siempre abiertas, con libre tránsito para todos (21:24-26), ¿cómo es que ahora muchas personas no pueden entrar?

A estos interrogantes se ofrecen varias respuestas. Para algunos, este texto no describe la nueva creación del futuro, sino la historia presente (Caill 1966:285-286; Richard 1994:63). En 1970, Beasley-Murray propuso que esta descripción cabía dentro del periodo del milenio (1970:1305; trad. esp. 1978:968). Cuatro años después, en su comentario al Apocalipsis (1974:341-342), cambió de opinión y calificó esas dos interpretaciones como de "exégesis cuestionable", de modo que la frase no se refiere ni a la historia presente ni al milenio, sino a la nueva creación. Señala que 22:14-15 es parte del mensaje final a las iglesias, a la luz del retorno de Cristo y el juicio final. "La descripción del destino final como vida dentro de la ciudad de Dios o, en cambio, vida fuera de ella, es una manera entre otras de exponer las alternativas que confrontan a los humanos en este mundo" (cf. Mt 8:12; 22:13; 25:30)⁷³ y agrega: "Que Juan pudo emplear imágenes tan distintas para representar una misma realidad, ilustra la flexibilidad de su imaginaria" (342).⁷⁴ Mounce (1998:408) afirma lo mismo, al decir que Juan describe el futuro con imágenes del presente, y aclara que el texto no implica multitudes de impíos fuera de las puertas, anhelando entrar, sino que simplemente declara el hecho de que están afuera (igual Rist 1957:547; Ladd 1978:261). El simbolismo de 22:14-15, como hemos señalado, es una reelaboración de Génesis 3:22-24 (Beale 1999:1142) y corresponde a la descripción

⁶⁹ Osborne (2002:790) observa que Adán y Eva tenían acceso al árbol de la vida, pero no tenían autoridad (derecho) a comer de él. Acceso sin derecho es una situación difícil.

⁷⁰ En la Biblia, las puertas (junto con los árboles y el agua, 22:1-2, 17) a menudo simbolizan la salvación y la vida eterna. Sal 118:19-20, Is 60:11, 13-14, 62:10-11; 7Lev 18:10-14 (Beale 1999:1140). Según Juan 10:1, Jesucristo es la única puerta para entrar a la vida eterna.

⁷¹ Un contraste similar se nota en la secuencia de 21:7 y 21:8 como dos herencias opuestas; cf. también el contraste de 21:24-26 con 21:27. Juicio siempre significa separación (Mt 25:32).

⁷² El griego, *exō hōi kinēō*, no tiene verbo. Una mejor traducción sería "afuera estarán los perros", etc., para no insinuar que antes estaban adentro.

⁷³ Otra descripción simbólica de la condena final, en el Apocalipsis, es el lago de azufre y fuego. Cada visión o pasaje debe interpretarse en sus propios términos, aun si las imágenes de una visión parecen contradecir las de otra. Cf. las descripciones de los astros en el sexto sello, la cuarta trompeta y la cuarta copa (6:12-13; 8:12; 16:8-9).

bíblica de la muerte espiritual como separación permanente de la presencia de Dios (103:6; Ef 2:1,12; Col 2:13; 2Ts 1:9).

Esta es la tercera vez que Juan insiste en la exclusión de los impíos (21:8,27; 22:15).⁷⁶ Mesters y Orofino (2003:361) preguntan por qué el autor insiste tanto en estas amonestaciones y proponen dos respuestas. En primer lugar se debe, según ellos, a los problemas y peligros de las congregaciones de Asia Menor a finales del primer siglo, y en segundo lugar, al contraste con Roma, capital del Imperio, tan llena de impurezas (Ap 17:2-6). Detrás de la bienaventuranza de 22:14 y la exclusión de 22:15, podemos percibir una severa amonestación a los nicolaitas. De estos excluidos escribe Hough (1957:612): "Fuera de la ciudad de la plenitud ['the city of fulfillment'] están los que pertenecen al camino que no es el de Dios [...] Aquí hay un reconocimiento trágico de lo que han perdido [...] todos ellos se han situado para siempre más allá de los buenos propósitos de Dios. Están afuera [...] Con toda la alegría cantante de este libro, aquí no hay nada de un altruismo gregario y sentimental o de un optimismo acrítico. El autor es un realista austero".

En primer lugar entre los excluidos de la ciudad, están los perros. Aunque el perro fue domesticado muchos siglos antes de comenzar la historia de Israel, en la Biblia faltan evidencias de cualquier relación afectiva con ellos, como mascotas (1DB 1:862).⁷⁸ Los perros de la Biblia parecen ser mayormente carroñeros, aunque algunos parecen haber tenido acceso al comedor de la casa (Mr 7:28). Predominan las características repugnantes. Los perros devoran cadáveres (1R 16:4; 21:23-24; 2R 9:10,36-37; Jer 15:3);⁷⁷ vuelven a su vómito (Pr 26:11; 2P 2:22), son dormilones y comilones (Is 56:10-11; Beale 1141) y sexualmente promiscuos (Keener 2000:515; Eliano, *De natura animalium* 7:19). Con ese trasfondo, el epíteto de "perro" era un insulto muy ofensivo (1S 17:43; 24:14 "un perro, una pulga"; 2R 8:13; Is 56:10-11).

El simbolismo del perro en la Biblia es muy variado. (1) A veces describe a los enemigos personales o nacionales (Sal 22:16,20; 59:6,14); (2) puede ser una designación general para gentiles o paganos (Mt 15:26 una cananea; Mr 7:27 siriofenicia) o samaritanos (StrB 3:857);⁷⁹ (3) Pablo

⁷⁶ De las listas cristianas, esta es la única que menciona los perros. Otras listas de exclusión son Dt 18:9-14; 1Co 6:9-10; Ef 5:3-6; 1Ti 1:9-10; *PssSal* 17:21-22; *Did* 5:1-2; *Bern* 20:1-2; cf. 11QTemplo 61:16-19. La consigna de "una sociedad sin exclusiones" expresa una aspiración legítima, pero no es una verdad absoluta.

⁷⁷ En cambio, Martín Lutero le aseguró a su hijo que en el cielo habría muchos perros (van Daalen 1986:180).

⁷⁸ Una carta halaquica de Qumran, 4Q394, prohíbe traer perros al santo campamento, porque podrían excavar los huesos de los sacrificios, para comer su carne.

⁷⁹ "Quien come con un idólatra es como quien come con un perro" (R. Eliezer, citado en Taylor 1959:350; Meyer 1988:204; StrB 1:724-5).

invierte el simbolismo y describe a los judeo-cristianos legalistas como perros (Fil 3:2; Mounce 1998:408; Osborne 2002:791); (4) a veces son los perros o no-bautizados (Mt 7:6 perros, pueros; *Did* 9:5, excluidos de la eucaristía; Tertuliano *Baum* 18:1); o (5) los apóstatas de la fe (2P 2:22; cf. 2:14-15,20-23); en el AT (6), a veces es un prostituto sagrado de un templo pagano o el esclavo de un dios (Dt 23:17-18);⁸⁰ a veces (7), describe gente pagana: los corruptos (Is 56:10-12) y (8) más específicamente, los que se han ensuciado con las impurezas de la bestia y la ramera (Mesters y Orofino 2003:361; Wilkenhauser 1981:270; Caird 1966:285)⁸¹, profanan el nombre sagrado participando en el culto al emperador (González Ruiz 1987:198) y hasta entregan a los hermanos y hermanas en la fe (Hanks 2000:255; cf. Ap 2:9-10); son los traidores que se venden al Imperio ante la persecución (plaza 1999:268). Biguzzi (2002:194) observa que el término es fuertemente peyorativo, pero al parecer no significa ningún pecado específico. Es muy posible que tenga razón.⁸¹

Ahora, por cuarta vez, el Apocalipsis denuncia a los hechiceros (*hoi farmakoi*), que practican las artes mágicas (ver 9:21; 18:23; 21:8; 22:15; Siam 11 2003:247-248).⁸² La hechicería suele asociarse con la idolatría (Lv 19:26-39; Dt 18:10-12; 2R 9:22) y en 18:24, se refiere especialmente a la siniestra seducción del Imperio romano (ebriedad de poder y riqueza), por lo que Beasley-Murray (1974:341) extiende el concepto de "hechiceros", para incluir a todos los que participan en la brujería engañosa del falso profeta (13:12-15). Siguen los inmorales (*hoi pornoi*). El conjunto semántico de *pornos* (*porneta*, *porné*, *pornuoi*) aparece 19 veces en el Apocalipsis, mucho más que en cualquier otro libro del NT.⁸³ Se destacan los casos de los nicolaitas y Jezabel (2:14,20-23) y la gran ramera (14:8; 17:1-5,15,16; 18:3,9; 19:2). Puede referirse con sentido literal a la conducta sexual (9:21),

⁸⁰ Aparentemente, la prostitución sagrada de la antigüedad podía ser heterosexual u homosexual (para cada sexo) o abarcar la pederastia (Aune 1998b:1222; Gotwald 1985:477). Aunque muchos comentaristas reconocen la prostitución sagrada como un posible sentido del "perro" en Apocalipsis 22:15, de hecho es sumamente improbable. No parece haber sido un fenómeno significativo en Asia Menor a fines del primer siglo, ni aparece como problema en las congregaciones (Ap 2-3). Según Goodfriend (Anchor V:505), "[faltan evidencias de prostitución masculina" en Israel; las diversas funciones de los/las *Qad/Sha* no incluían actos sexuales (507).

⁸¹ Beale (1999:1142) observa que Isaías 56:10-11 aplica el calificativo de "perros" a la corrupción económica de los líderes de Israel y que "las referencias del AT al mentir y a los perros cuadran bien con la idolatría económica del contexto en el Apocalipsis".

⁸² Eugene Peterson toma "perros" como resumen de todos los excluidos: "Pero afuera para siempre están los hediondos perros: hechiceros, fornicarios, asesinos, y todos los que aman y viven mentiras".

⁸³ Ver también el comentario de 18:23 en este tomo.

⁸⁴ Sobre estos términos, véanse Danker 854-855 y BalzSch 2:1084-1094.

pero suele tener más bien sentido figurado (idolatría, injusticia y corrupción). Ya que el diagnóstico de las congregaciones en Apocalipsis 2-3 destaca los problemas de fornicación e idolatría, Biguzzi (2002:194) considera que esos dos pecados son el verdadero blanco de este texto y los nicolaitas de Pérgamo y Tiatira los verdaderos destinatarios de la amonestación.

El próximo lugar lo ocupan los asesinos (*hoi foneis*). Esta denuncia se relaciona más con el Imperio romano (6:4; 9:21; 13:15; 16:6; 17:6; 18:24) que con las congregaciones; históricamente, los cristianos eran más bien los asesinados, no los asesinos. Pero puede haber sido una advertencia a los nicolaitas, que por ser aliados del Imperio se hacían partícipes de sus crímenes (cf. 18:4). Siguen los idolátras, que nos lleva al puro centro de la preocupación de Juan en estas denuncias y al meollo del problema de las iglesias (2:14,20; Stam 1:24-28, 107-110; 2006:29-33, 117-121 y comentario de 21:8). Es muy probable que los nicolaitas promovieran un acomodo con el culto al emperador, cayendo así en la idolatría. La polémica contra tal idolatría es un motivo central de todo el libro (Osborne 2002:741).

Finalmente, con una frase cortante y retadora, Juan termina su lista con todos los que aman y practican la mentira (22:15, *pas filón kai poion pseulos*).⁸⁴ Llama la atención que cada una de estas tres listas termina con el mismo pecado: la mentira. La frase "los que aman la mentira" no se refiere tanto a los que les gusta mentir, sino a los que se han enamorado de la gran mentira de la bestia y se han entregado al padre de mentiras (Jn 8:44; Ap 12:9; 20:3-4,8,10; cf. 13:14; 18:23). El Imperio romano es todo un sistema de falsedad, y ellos le han entregado su corazón y vida (Pikaza 1999:268; Beasley-Murray 1974:341; Keener 2000:515; Osborne 2002:791).⁸⁵ Odian la luz y huyen de ella (Jn 3:20-21), pero aman las tinieblas y la mentira. Es probable que Juan estuviera pensando en los pseudo-cristianos cuyas vidas y acciones contradecían su profesión de fe en Cristo (Beale 1999:1141).⁸⁶

⁸⁴ Sobre la mentira y la verdad, pueden consultarse las exposiciones de 21:8 y 21:27 en este tomo. Biguzzi (2002:194) observa una estructura de "5 + 2" en esta lista, con los dos participios de esta última frase (cf. Morris 1977:253), y sugiere que la misma fórmula aparece también en 6:12-14 y en 6:15. Esto, según Biguzzi, expresa la totalidad de los pecadores, todos ellos excluidos de la ciudad. Una estructura más común en el Apocalipsis es la de "4 + 3", como en las trompetas y las copas y aun las siete cartas de Apocalipsis 2-3.

⁸⁵ Beale (1999:1141) insiste en que aquí no se trata de duplicidad en general, o en abstracto, sino de la duplicidad de estos "cristianos espurios" en cuanto al compromiso último y definitivo de su vida. Su falsedad consistía en "un deseo de beneficiarse tanto de las ventajas espirituales de la iglesia como de la seguridad económica que daba la participación en el mundo impio. Confesar a Cristo y dar lealtad al mundo idolátra equivalía a mentir". ¿Estará pasando lo mismo hoy día?

El concepto de *ἡμεῖς* (verdad, veracidad) es central al pensamiento bíblico, según el cual no basta sólo conocer la verdad o decir la verdad. Hay que hacer la verdad, amarla y serla.⁸⁷ En las Escrituras hebreas, la verdad que entiendo típicamente como fidelidad (2Cr 31:20, Ezequías actuó con se entiendo típicamente como fidelidad: cf. Neh 9:33; Gn 47:29; Jos 2:14) y se asocia bondad, rectitud y fidelidad; el amor y la justicia (2Cr 31:20; Gn 47:29; a menudo con la misericordia, el amor y la justicia (2Cr 31:20; Gn 47:29; 25:26; Tob 4:6; PssSal 17:15; TBenj 10:3). En el NT, es un tema central del cuarto Evangelio (cf. Jn 8:44). "El que practica la verdad (*ho poion tén alētheian*) se acerca a la luz para que se vea claramente que ha hecho sus obras en obediencia a Dios" (Jn 3:21). Estamos llamados a vivir en la luz de la verdad, así como Dios está en la luz (1Jn 1:6-7).

En un cambio algo abrupto, Jesús vuelve a hablar en primera persona para autenticar de nuevo las profecías del libro (cf. 22:6): "Yo, Jesús, he enviado a mi ángel para darles a ustedes testimonio de estas cosas que concierne a las iglesias" (22:16). Un poco antes, en la primera autenticación de la profecía a inicios de este epílogo, el ángel hace una proclamación similar: "El Señor, el Dios que inspira a los profetas, ha enviado a su ángel para mostrar a sus siervos lo que tiene que suceder sin demora" (22:6).⁸⁸ En el pasaje anterior, un ángel le dice a Juan, en tercera persona, que Dios ha enviado a su ángel (*ton angelon son*) con la revelación, pero ahora Jesús mismo declara, en primera persona: "Yo he enviado a mi ángel (*ton angelon mou*)" con esa revelación (22:16; cf. 1:1, que menciona tanto al Padre como al Hijo como fuente del mensaje). En términos de Aune (1998b:1183), mientras la formulación de 22:6 es teocéntrica, la de 22:16 es cristocéntrica. Ambos, Padre e Hijo, son sujetos del verbo "enviar". A ambos por igual pertenece el ángel revelador. De nuevo vemos que el Apocalipsis asigna iguales atribuciones a Jesús que a Dios Padre (Beale 1999:1143; Osborne 2002:791).⁸⁹

La función de este enviado angelical es la de "testificarles a ustedes estas cosas que conciernen a las iglesias" (*martureōsai humin tauta epi tais ekklesiáis*). El verbo *martureō*, en este contexto, además de su sentido de comunicar la revelación, tiene también cierto tono jurídico, de atestiguar algo (cf. 22:18; Danker 618; BalzSch 11:168,173; Spicq 11:449-450). Esto confirma que uno de los propósitos del epílogo es afirmar solemnemente la autoridad de esta profecía. El libro es autenticado por el ángel (22:6), por Juan

⁸⁷ Para parafrasear la canción de Ricardo Arjona, "la verdad, hermano mío, más que un sustantivo, es un verbo".

⁸⁸ A la vez, la siguiente frase trae un claro eco de 22:13, que algunos comentaristas ven como un mecanismo literario para "rodear" el juicio de 14-15 con dos confesiones cristológicas (Bruce 1969:666; Foulkes 1989:235). Sería entonces una doble *inclusio*, con 22:6 y 22:13.

⁸⁹ Beasley-Murray señala "la costumbre habitual de Juan de atribuir a Jesús las acciones de Dios, indicando por esta unidad de acción una unidad también de su ser" (1974:342).

(22:8; 1:2) y por Jesús (22:20).⁹⁰ La triple repetición del verbo "testificar" (22:16, 18, 20)⁹¹ subraya la importancia y la solemnidad de esta constancia autorizada del documento (Beale 1999:1143; BalSch 11:173).⁹²

De nuevo, Jesús "firma" (Mesters y Orofino 2003:359,361) su declaración, asignándose dos títulos majestuosos: **Yo soy la raíz y la descendencia de David, la brillante estrella de la mañana** (22:16). Ambos son reconocidos títulos mesiánicos, citados por separado anteriormente en este libro: en 5:5, donde uno de los ancianos le anuncia a Juan que el Mesías ha venido, y en 2:28, donde Jesús promete "la estrella de la mañana" a los vencedores de Tiátira. Mientras los títulos anteriores (22:13) tienen que ver con la eterna deidad de Jesús, estos en 22:16 expresan su humanidad mesiánica. Para esto, Juan remite a dos textos clásicos para la profecía mesiánica: el triunfo y reino del Retoño de David según Isaías 11 y el cuarto oráculo de Balaam que anuncia que "la estrella de Jacob" aplastará a Moab y Edom (Nm 24:17). Beale afirma (1999:1146) que, al aplicar estos nombres a su propia persona, Jesús declara que con él han comenzado a cumplirse esas esperanzas mesiánicas.

El primer título, "la raíz y la descendencia de David", es una ampliación del título de 5:5, citando a Isaías 11:10. Mientras en Isaías 11:1 el Mesías es llamado "el retoño que brota del tronco de Isaí" y "el vástago que nace de sus raíces (*ShoResh*)", en 11:10 se lo identifica como "la raíz de Isaí" (*ShoResh Yisai*), quien será un "estándar de los pueblos" a quien "correrán las naciones". Obsérvese que en Apocalipsis 22:16, igual que en Isaías 11:10, desaparece la idea del tronco y del retoño, y el Mesías mismo se identifica como la "raíz de David". A eso Juan añade "y la descendencia de David" (*to genos David*, linaje, cf. Ro 1:3; 2Ti 2:8, *ek spermatis David*). Para algunos, la auto-designación de Jesús como "raíz de David" significa que él es anterior a David como su origen, y "descendencia de David" significaría que él es descendiente del gran Rey en el linaje davídico; él es tanto ancestro de

David, en cuanto Dios preexistente (22:13), como descendiente de David (Osborne 2002:792).⁹³ Como Dios, explica Keener (2000:516), Jesús es la raíz de David, de quien nació y creció todo el linaje davídico y de quien depende. Pero también, como humano, Jesús descendía de David (Ro 1:3), como Alfa y Omega, Jesús resume en su persona todo el tiempo y toda la historia (Lilje 1957:276).⁹⁴

En la tradición judía, la figura de Raíz de David (o Retoño) era marcadamente política: era el Rey davídico que juzgará con justicia (cf. Jer 23:5; 33:15; Zac 6:12-13), en favor de los pobres, y "matará al malvado con el soplo de sus labios" (Is 11:4-5). Será "estándar de los pueblos; hacia él correrán las naciones" y los exiliados retornarán a su tierra (Is 11:10-11). Esta teología partía del pacto de Yahvéh con David (2S 7:16). Bauckham (324) señala como tema central de esta tradición "la victoria mesiánica sobre las naciones, sea por guerra o por juicio". Según San Pablo, esto se realiza en la misión evangelizadora de los gentiles (Ro 15:8-12), pero es probable que Apocalipsis conserve también su significado original: Jesús vence por guerra (Ap 19:11-21)⁹⁵ y por juicio (20:7-15; 22:12) y establece su Reino de paz y justicia (20:4-6; 22:3-5). Es probable, entonces, que para Juan y sus primeros lectores, este título haya evocado estas imágenes de un Rey que transformaría las relaciones sociales y políticas nacionales e internacionales.⁹⁶

El segundo título aquí, y el último del libro, es "la brillante estrella de la mañana" (22:16; cf. 2:28).⁹⁷ Este título parece derivarse del cuarto oráculo de Balaam:⁹⁸

⁹⁰ En 22:16, el sujeto de *marturesei* podría ser el ángel, Jesús que envió el ángel, o ambos.
⁹¹ Cf. la redundancia de 1:2: Juan "ha dado testimonio [...] del testimonio de Jesucristo".

⁹² Han sido muy discutidas las frases "testificar a ustedes" (*marturesei humin*) y "sobre las iglesias" (*tanu epi tuis ekklesiis*). Se refieren a un solo grupo o a dos? Esta claro que el pronombre *humin* (dativo plural del pronombre personal) identifica a los destinatarios del testimonio del ángel, pero menos claro quiénes son o si son las mismas iglesias (¿las de Asia Menor?) de la última frase. Gramaticalmente, es difícil que las dos frases sean idénticas. Para algunos comentaristas, la primera (*humin*) se refiere a los fieles como individuos y la segunda a ellos mismos como comunidad eclesial (Sweet 1951:309; Moune 1998:408; Brasley-Murray 1974:342; Thompson 1998:188). Para otros, el pronombre *humin* se refiere al círculo de profetas que acompañan a Juan en la dirección de las congregaciones (cf. 19:10; 22:6,9; Beckwith 1967:777; Charles II 1980:219; Anne 1998b:1225,1237; Bauckham 1993a:85; Biguzzi 2002:197; Fiorenza 1985:106).

⁹³ Sobre este enfoque, véanse González Ruiz 1987:197-198; Sweet 1951:309; Brasley-Murray 1974:342; Lilje 1957:276-277; Wilcock 1986:217-218; Keener 2000:516; Osborne 2002:792. (En contra de esta interpretación, están Bauckham 1993a:322 y Beale 1999:1146.) Lilje (1957:276) y Keener (2000:516) interpretan en sentido yahvista el *egé emi* (Yo soy) que introduce los títulos, como otra referencia a la pre-existencia de Jesús.

⁹⁴ En su propia persona, Cristo es a la vez la raíz y el tronco y las ramas que salen de la raíz, y así combina todas las promesas mesiánicas de la familia davídica" (Charles 1970:219).

⁹⁵ Eso no significa necesariamente que el Armagedón será un conflicto armado, en sentido literal; ver nuestra exposición de 19:21.

⁹⁶ 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 rápida y drásticamente". Esto significaba que la voluntad de Dios "[f]lenal que ser manifestada en formas políticas concretas", de modo que "reconocer el reinado de Dios era incompatible con la sumisión a Roma."

⁹⁷ Para otros simbolismos astrales, véanse 10:1 y 12:1 (Stann II 2003:260-261; III 2009:25-29).

⁹⁸ En "[C]risto, luciente del Apocalipsis", Víctorio Araya ofrece una meditación teológica sobre el tema de la luz (2005:347-372).

⁹⁹ El Apocalipsis, en 2:26-28; 5:5; 19:15 y 22:16, apela en diferentes combinaciones a cuatro de los "testimonios" más importantes de la esperanza mesiánica judía: Salmos 2:2,9 (autoridad sobre naciones, puño de hierro), Números 24:17 (estrella de Jacob, victoria sobre enemigos),

Lo veo, pero no ahora;
lo contemplo, pero no de cerca.
Una estrella saldrá de Jacob;
un rey surgirá en Israel.
Aplastará las siemes de Moab
y el cráneo de todos los hijos de Set.
Edom será conquistado;
Seir, su enemigo, será dominado,
mientras que Israel hará proezas.
De Jacob saldrá un soberano. (Nm 24:17-19a)⁹⁹

La tradición judía solía interpretar este texto como referencia al Mesías davídico (CD 7:18-19; IQM 11:5-7; 4QTest 9:13; 4QFlor 1:11; *TMid* 24:1-6; *TLex* 18:3; 2P 1:19). Pero mientras Números 24 habla de "una estrella que saldrá de Jacob", en el NT, la frase es distinta: "la estrella (o lucero) de la mañana" (2P 1:19; Ap 2:29; 22:16) o "el sol naciente" (Lc 1:78). En esto sueñan ecos de otro pasaje que también se interpretaba mesiánicamente:

¡Levántate y respíandee, que tu luz ha llegado [...]!
Mira, las tinieblas cubren la tierra,
y una densa oscuridad se ciernen sobre los pueblos.
Pero la aurora de Yáhvéh brillará sobre ti [...]
Las naciones serán guiadas por tu luz,
y los reyes, por tu amanecer esplendoroso. (Is 60:1-3)

Otro detalle parece haber afectado el cambio de "estrella de Jacob" en Números 24:17 a "la brillante estrella de la mañana" en Apocalipsis 22:16. La versión griega del AT, conocida como la Septuaginta (LXX), emplea el verbo *anatellō* (levantar, hacer brotar Gn 3:18; sustantivo *anatolē*, "levantamiento"; el amanecer) para traducir dos palabras hebreas distintas: *ZáMa*/ (brotar, hacer brotar; Jer 23:5; Zac 3:8; 6:12) y *ZáRa*/ (surgir, subir;

Is 60:1-3).¹⁰⁰ Como resultado, en la LXX, el verbo *anatellō* y el sustantivo *anatolē* introducen en muchos textos la idea del amanecer, donde no estaba en el hebreo original. El mismo texto base, Números 24:17, reza en la LXX *anateleiastron ex Iakob*, que implica el sentido de "amanecerá una estrella de Jacob". Lo mismo pasa con el verbo *ZēMa*/ en los pasajes sobre el Retoño, donde en la LXX él es llamado *Anatolē*, el amanecer, el alba (Jer 23:5; Zac 3:8; *2Mac* 10:28; *Sab* 16:28; el oriente Ez 8:5 LXX; Mt 2:1; Ap 7:2).¹⁰¹ De esta manera se unen las dos tradiciones de Apocalipsis 22:16 (raíz de David y estrella matutina), para reconocer a Cristo como el dos veces *Anatolē*.

Un factor más que puede haber enriquecido el significado del título "la brillante estrella de la mañana" (Ap 22:16; cf 2P 1:19 "el lucero de la mañana") sería la antigua asociación de dicha estrella con Venus (Danker 1073; Bauckham 1993a:323-324; Aune 1998b:1226).¹⁰² Venus, conocido como el más brillante de los planetas (Aune Tomo I 1997:108; Tomo III 1998b:1226), era considerado el astro que, en la hora más oscura de la noche, anunciaba la pronta llegada del día (Rist 1957:548; StrB III:857). Por eso, según Lijie (1957:277), Venus marca el momento decisivo que presagia un nuevo amanecer, como viraje en el proceso histórico. Este título nos asegura que el futuro pertenece a Jesucristo, quien hace brillar la luz de la esperanza en la oscuridad (Hough 1957:548). "Porque en la noche más oscura, la luz pequeña de la aurora se convierte en una permanente invasión para vivir y apostarle a la vida".¹⁰³ Este título nos recuerda que "dondequiera que esté Cristo, 'la noche está muy avanzada y ya se acerca el día' (Ro 13:12). En lo del espíritu, no es el paso del tiempo que trae el amanecer y el fin de la oscuridad, sino 'el lucero de la mañana amaneciendo en sus mentes'" (Caird 1966:286; cf. Beasley-Murray 1974:343).

Ahora, el texto deja los pronombres de primera persona para cambiar al discurso en tercera persona, nuevamente con Juan de locutor. Vuelve al tema de la venida del Señor (22:7, 12; cf. v.20): El Espíritu y la novia dicen: "¡Ven!" y el que escucha diga "¡Ven!" El que tenga sed, venga;

⁹⁹ Génesis 49:9 (león de Judá) e Isaías 11:1, 10 (retoño, raíz). Es llamativa la frecuencia con que estas referencias aparecen juntas en el judaísmo pre-cristiano y en el cristianismo temprano, como una "constelación de textos de prueba mesiánicos" (Aune 1998b:1226; cf. Bauckham 1993a:323; Beale 1999:1146). Bauckham observa que los cuatro pasajes se vinculan por tener en común la palabra "retoño" (*Šēḇet*).

¹⁰⁰ Aunque la frase pareciera en Isaías 14:12, "lucero de la mañana", describe irónicamente al arrogante rey de Babilonia y no al Mesías, su lenguaje puede haber tenido influencia también en Apocalipsis 22:16. El simbolismo de Isaías 14 y Ezequiel 28 tiene antecedentes en la literatura cananea de Ras Shamra y no debe aplicarse teológicamente a la caída de Satanás (Ford 1975:133).

¹⁰¹ Cada versículo en Isaías 60:1-3 termina con la palabra *ZáRa*/, la gloria de Yáhvéh ha amanecido sobre ti (v.1); la aurora de Yáhvéh brillará sobre ti (v.2); los reyes caminarán por tu amanecer esplendoroso (v.3). Describe cada vez la esperanza mesiánica, utilizando la metáfora del amanecer.

¹⁰² Cf. Farrer 1964:228; Stann 1999a:200-201 (2006:216-217). Para el mismo fenómeno con el otro verbo, *ZáRa*/, véase Isaías 60:1; 61:11.

¹⁰³ En la cultura azteca, Venus era conocido como Quetzalcoatl, quien muere en el oeste y resucita en el este. El nombre del pretendiente mesiánico del siglo II, Simón bar Koziba, significaba "hijo de la estrella" (segunda guerra judía, 132 d.C.). Sus opositores rabínicos lo llamaban "bar Koziba", "hijo de la mentira".

¹⁰⁴ Anónimo, mensaje de una tarjeta de Pascua de Resurrección, abril de 2004.

Como novia que es, observa Bonsirven (1966:343), "el alma de la iglesia primitiva suspira por la venida del Señor". Con todo su amor, espera el día de su boda. Hay una promesa bíblica especial para "los que aman su manifestación" (2Ti 4:8, *pasí tois éggupékosi tén epifaneian autou*). En la triple oración de Apocalipsis 22:17, escuchamos el anhelo de la iglesia al final del primer siglo, en su espera de la venida del Salvador y Señor. Y ahora, en el siglo XXI, ¿qué significa clamar "¡Ven!", como "los que amamos su venida"? Ni para ellos ni para nosotros significa escaparnos de este mundo y evadir las responsabilidades temporales. Significa más bien luchar con todas nuestras fuerzas por "el reino de Dios y su justicia" (Mt 6:10,33), sabiendo que es nuestra la victoria porque Cristo murió, resucitó y viene.

Ahora, antes de finalizar el libro, Jesús vuelve a tomar la palabra para pronunciar una doble amonestación: **A todo el que escuche las palabras del mensaje profético de este libro le advierto ("yo testifico", *marturo*) esto: Si alguno le añade algo, Dios le añadirá a él las plagas descritas en este libro. Y si alguno quita palabras de este libro de profecía, Dios le quitará su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa, descritos en este libro (22:18-19).**¹⁰⁹ En ambos casos, la advertencia se basa en el carácter profético del libro. Una traducción literal lo destaca con las frases "las palabras de la profecía de este libro" (*tous logous tés proféteias tou bhlion toutou*) y "las palabras del libro de esta profecía" (*tôn logôn tou biblion tés proféteias toutês*; cf. 1:3 "las palabras de esta profecía").¹¹⁰ El texto puede describirse como "las matemáticas de Dios", de sumar y restar: si nosotros añadimos a la Palabra de Dios, Dios añade castigos a nuestra vida. Si nosotros quitamos de la Palabra de Dios, Dios nos quita bendiciones a nosotros.

Eran muy normales las advertencias de este tipo en la antigüedad. Si tomamos en cuenta que todos los libros tenían que ser copiados a mano, y que no existían conceptos de citación verbal o de derechos de autor, su necesidad se hace obvia. Hay ejemplos muy antiguos en escritos de Egipto, Mesopotamia, Grecia, y de los acadios y los hebreos (Aune 1998b:1208). En las Escrituras hebreas, eran frecuentes las exhortaciones a cumplir la ley de Yahvéh, sin añadir ni quitar nada (Dt 4:1-2; 5:22; 12:32). Eclesiastés 3:14 afirma que "todo lo que Dios ha hecho permanece para siempre; que no hay nada que añadirle ni quitarle". Según Proverbios 30:5-6, "toda palabra de

¹⁰⁹ Es probable que sea el Jesús resucitado quien habla aquí, igual que en 22:16 y 20, donde él también "testifica" (Aune 1998b 1204, 1229, Osborne 2002:794). En cambio, para Card (1966:287-288), es Juan quien habla en 22:18-19.

¹¹⁰ Estas dos frases reflejan una construcción hebrea que puede entenderse como genitivo de cualidad, o genitivo adjetival, y puede traducirse con "esta palabra profética" y "este libro profético". El hebreo tiene pocos adjetivos y por eso emplea esta construcción.

Dios es digna de crédito [...] No añadas nada a sus palabras, no sea que te rependa" (cf. Jer 26:2). La carta de Aristeas, que narra la traducción de la LXX, afirma: "Puesto que la traducción es correcta, de una precisión y piedad extraordinarias, justo es que permanezca tal como está y que no se produzca ninguna alteración", de modo que "ordenaron pronunciar una maldición [...] en el caso de que alguien se atreviera a revisarla añadiendo, modificando o quitando algo al conjunto del texto" (*Arist* 311).

Una cita de la literatura apocalíptica precristiana, referida a los "libros notariales" que inscriben las acciones de cada persona (Ap 20:12), recuerda a los lectores que no digan: "No se investigará ni se escribirá ninguno de nuestros pecados". Los amonesta, diciendo: "No seáis impíos en vuestros corazones, no mintáis, no alteréis la palabra verdadera [...] Ahora yo conozco este misterio: muchos pecadores cambian la palabra recta, la alteran y hablan malas palabras [...] Si tradujeran todas las palabras con rectitud en sus lenguas, sin cambiar ni disminuir las mías, sino que realmente escribirían todo lo que antes he testificado sobre ellos" (*1En* 104:7-11).¹¹¹ Pero no se trata solo de la traducción de las palabras del texto. En medio de ese lamento, el autor denuncia que algunos "mienten, inventan grandes ficciones y escriben libros acerca de sus discursos". ¿No describen esas palabras a gran parte de la pseudo-erudición de algunos "expertos proféticos" de hoy?

Josefo, comentando el respeto de los judíos por sus libros sagrados, observa que, durante muchos siglos, "nadie se ha atrevido ni a añadirles nada, quitarles nada ni hacer cambios en ellos" (*C. Apión* 1:42). Los rabinos repetían la prohibición de añadir o quitar, y afirmaban que todo lo dicho por los profetas y las profetisas estaba ya presente en Moisés, desde el Sinaí (SirB 1:601-602; cf. Ford 1975:364). Un rabí, a mediados del siglo II, escribió: "Hijo mío, ten cuidado porque es obra divina, y si escribieras aun una letra más o una letra menos, sería como si destruyeras un mundo" (Sievick 1964:231; cf. Ford 1975:364). "La historia del carpintero José" (un evangelio apócrifo tardío (siglo IV o V), concluye con una advertencia similar: "Quien suprimiere o añadiere algo a estas palabras de manera que me haga embustero, será reo de mi venganza". También en la literatura patristica abundan estas advertencias y amenazas. El ejemplo más dramático está en la introducción que escribió Rufino al *De principis* de Orígenes:

He aquí, en la presencia de Dios el Padre, y la del Hijo y la del Espíritu Santo, abjuro y suplico a todo aquel que transcriba o lea estos libros, por su fe en el reino venidero, por el misterio de la resurrección de los

¹¹¹ Para otras fórmulas parecidas, véanse *1En* 108:6; *4Esd* 14:36-37; *3Bar* 1:6-7, cf. *4Esd* 14:5-6,36-37.

mueritos, y por ese fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles, que, como sin duda no quisiera poseer para su herencia eterna ese lugar donde hay lloro y crujir de dientes, y donde el fuego no se apaga y el gusano no muere nunca, que no añada nada a la Escritura ni le quite nada, ni haga ninguna interpolación ni alteración, sino que compare su transcripción con las copias de las que hizo la suya, y haga las emendaciones y distinciones según la letra, para que su manuscrito no quede incorrecto ni borroso, y para que lo difícil de comprender el sentido, debido a lo indistinto de la copia, no cause mayores dificultades para los lectores.¹¹²

En el caso de Apocalipsis 22:18-19, Juan no dirige su advertencia a los copistas, sino a "todo el que oye", lo que en este libro presupone la lectura congregacional (cf. 1:3; 2:7 y paralelos).¹¹³ Aunque el uso de la fórmula de integridad textual indica que la advertencia incluye a los copistas (y futuros traductores), el destinatario más amplio, el de todos los oyentes, sugiere también un sentido más incluyente. Es probable entonces que la advertencia vaya dirigida contra los nicolaítas (seguidores de Balaam y de "Jezebel"), que figuraban entre los oyentes cuando el texto se leía en las comunidades, y que tergiversaban las Escrituras y el mensaje profético (Mesterys Orofino 2003:362; Biguzzi 2002:204).

Si este versículo no se refiere sólo a variantes textuales, ¿qué significa aquí "añadir" a la profecía de este libro? El contexto específico de esta advertencia es el conflicto entre Juan y estos "profetas" falsos.¹¹⁴ Lo que caracterizaba a esa escuela de falsa profecía era llevar al pueblo de Dios a ir tras dioses falsos (cf. Dt 13:2-6). Como apunta Beale (1999:1151), "Je'n Deuteronomio 4:1-2 y 12:32 el mismo lenguaje [de no añadir ni quitar] sirve como advertencia contra la enseñanza engañosa que la idolatría no sea incompatible con la fe en el Dios de Israel [Dt 4:3 alude al episodio idolátrico de Baal-peor]. Los que engañan de esa manera son falsos profetas". Tal enseñanza, según Beale, añade algo (tolerancia de la idolatría) y quita algo (las exigencias de la ley

de Dios, la denuncia de la idolatría).¹¹⁵ Beale (*ibid.* 1152) agrega que esta idolatría era la perversión más común y peligrosa en el contexto de Juan. La denuncia del Apocalipsis va contra los que "profesan ser cristianos, pero su plectesia a otros dioses contradice su confesión".

¿Hay hoy falsos profetas que nos quieren llevar tras los ídolos de nuestro tiempo? Para comenzar, pensemos en el dios dinero, el dios de la riqueza. Jesús (Mt 6:24) como Pablo (Ef 5:5; Col 3:5) denuncian la idolatría de los que "sirven a la riqueza". Pero en nuestro tiempo, hay predicadores y teologías que fomentan esa idolatría, añadiendo así al mensaje bíblico (Dios quiere tenernos a todos en la opulencia) y quitando también (que el amor al dinero y al lujo es contrario a la voluntad de Dios).¹¹⁶

En un sentido más amplio, podemos añadir a las Escrituras, especulando más allá de lo que dice o significa el texto. Ese fue el vicio hermeneútico de los secudo-profetas nicolaítas y, más tarde, de los gnósticos. Hoy, mucho de eso viene de intentos de sistematizar los datos escatológicos en un solo esquema de todo el futuro. Para eso, juntan diversos textos, todos tomados fuera de contexto, para formar un panorama de conjunto que no proviene de ningún autor bíblico.¹¹⁷ Muchos llegan hasta a anunciar fechas para el fin del mundo, pretendiendo identificar "los últimos tiempos" cronológicamente, o identificando "esta generación" a partir de la fundación del estado israelí (Mt 24:34; Mr 13:30). Otros, más atrevidos, anuncian hasta la fecha y la hora del fin. ¡Hoy también son muchas las "grandes ficciones" como las que denuncia 1 Enoch 104:10!¹¹⁸

En esto, sin embargo, nos encontramos frente a una paradoja, pues si analizamos la forma en que Juan mismo interpretaba el Antiguo Testamento, descubrimos que él también cambiaba sus fuentes.¹¹⁹ El cabello blanco del

¹¹² Podemos mencionar el anatemismo de Pablo contra los que predicaban otro evangelio (Ga 1:6-9). Los judaizantes de Galacia también añadían algo al evangelio (la ley, la circuncisión) y le quitaban algo (la gracia, la libertad, el evangelio mismo).

¹¹³ Ver Stann III (2009:204-221). "¿Es posible ser nicolaíta sin darse cuenta?"

¹¹⁴ Nos sorprenderíamos si descubriéramos la medida en que conceptos tradicionales como "el anticristo", "la gran tribulación" o "el rapto" van más allá de una interpretación estricta de las Escrituras. Por ejemplo, 1 Tesalonicenses 4:17, el único texto que dice que seremos arrebatados, nos lleva hasta la nube, en el aire, pero no al cielo. Tampoco la relación con la gran tribulación ni con siete años (o tres y medio) en el cielo. Ningún pasaje tampoco enseña que Cristo "viene a llevar a los suyos", como profetizó y sentido de su venida. Ver Stann 2001:15-36 (1999:19-37).

¹¹⁵ Al analizar esto, a través de este comentario, hemos señalado que muchas veces, en el Apocalipsis, el significado de una alusión al AT se descubre precisamente en los cambios

¹¹² Finegan 1949:336. Finebio cita una advertencia similar, pero más breve, del final del *De octonario* de Ireneo (III:5.20). Rist (1957:549) comenta, con humor simpático, que esta maldición de Ireneo es casi lo único que queda de ese libro. San Jerónimo, al final de su prefacio a la Vulgata, lamenta "los errores introducidos por traductores incompetentes, y las disparatadas alteraciones de críticos condescendientes pero ignorantes, y aun más, todo lo que ha sido insertado o alterado por copistas somnolientos" (*ibid.* 336).

¹¹³ Aune (1998b:1230) también ubica el escuchar dentro del contexto litúrgico, pero señala que uno de respetar el mensaje profético.

¹¹⁴ Es importante recordar que tanto "Balaam" como "Jezebel" eran profetas (Ap 2:14,20).

Anciano de Dios lo traspasa al Hijo de hombre; cambia los pies de barro por pies de bronce (Ap 1:14-15): amalgama las cuatro bestias de Daniel 7 en una sola bestia híbrida (Ap 1:3). A diferencia de la fiel transmisión de las palabras del texto, la fiel interpretación del mismo, en las situaciones siempre nuevas de la historia, puede requerir una relectura contextualizada, precisamente para ser fiel al mensaje original. El llamado a proteger el texto no implica el fijismo estático de una mera repetición mecánica del original. Estas fórmulas de fidelidad textual tampoco implican el fin del don profético, como si desde entonces en adelante quedaran prohibidos nuevos mensajes proféticos.

Era común que las fórmulas de integridad textual incluyeran sentencias punitivas o maldiciones para el incumplimiento, y estas de Apocalipsis 22:18-19 no son la excepción. Son las matemáticas de Dios, una especie de *lex talionis*¹²⁰, si añado a la Palabra suya. Dios añadirá a la vida mía las plagas descritas en este libro. Obviamente es una técnica retórica, para subrayar la terrible seriedad de jugar con la Palabra de Dios. Además, los nicolaítas, por adorar al emperador, se han hecho aliados y cómplices de la gran Babilonia, y por tanto les alcanzarán también sus plagas (Ap 18:8; cf. 18:4).¹²¹ Al contrario de las bendiciones a los fieles (22:7,14), los pseudo-discípulos, que afirman la Palabra pero creen que hay que añadirle algo, serán tratados como impíos y compartirán el destino de ellos.

G. K. Beale (1999:1153-1154), del Seminario Gordon-Conwell, destaca con énfasis especial que estas advertencias, y sus amenazas, no van contra futuros copistas, mucho menos contra herejes de los últimos tiempos, sino, en primer término, contra los lectores contemporáneos y, específicamente, los de las siete iglesias que Juan pastoreaba, a los que les hacía falta la solemne advertencia.¹²² Antes, en su exposición de Apocalipsis 10:11, Beale muestra que el verbo "profetizar" no significa meramente revelación del futuro, sino sobre todo "la interpretación que da Dios de la realidad presente" (1999:555). Beale afirma que el uso de *profeteia* (profecía), en el Apocalipsis, muestra que "el libro entero tiene este enfoque en el presente" (cf. 1:1.3). "Si no obedecen los preceptos de Dios en el libro, ellos sufrirán en la época presente las plagas descritas en el libro" (énfasis de Beale). Esto hace imposible una interpretación exclusivamente futurista de las trompetas y los sellos.

que hace Juan en su fuente.

¹²⁰ *Lex talionis*: antigua ley de reciprocidad retributiva, de "ojo por ojo, diente por diente".

¹²¹ Para Aune (1998b:1232), lo más probable es que se refiera a las siete plagas finales de Apocalipsis 15:1-16:21. Cf. los aves de 18:9-19 (ver Thompson 1998:188).

¹²² Es importante recordar que los primeros cristianos esperaban la pronta venida del Señor y no pensaban en términos de un largo futuro para la humanidad. Véase Stam III 2009:163-166, "¿Hasta qué punto estaba pensando Juan en un juicio final remoto?".

La siguiente advertencia (22:19) comparte implícitamente el mismo destinatario del versículo anterior, o sea, "todo el que escuche las palabras del mensaje profético de este libro" en su lectura pública. Esta nueva amonestación va contra el peligro de "quitar algo de las palabras de este libro de profecía" (*añelé apo tôn logôn tou biblíou tés profeteías tautés*).¹²³ Además profecía tradicional llamado a los copistas a no alterar el texto escrito, el texto del traductor llamado a los copistas a no suprimir nada del mensaje de la exhorta a predicadores y maestros a no suprimir tales omisiones por incredulidad, negando el sentido claro de un pasaje bíblico: se pueden cometer por una interpretación evasiva que se niega a asumir todas las implicancias del texto, cuando no son de nuestro agrado; o se pueden cometer por selectividad, escogiendo sólo los pasajes que están de acuerdo con nuestro propio pensamiento y haciendo caso omiso de otros textos pertinentes. Hay muchas maneras de "quitar algo de las palabras del libro".

Mientras el castigo anterior, por añadir al texto, comenzaba de inmediato, este doble castigo es futuro: perder su parte (*meros*) del árbol de la vida (cf. 2:7, 22:2) y de la nueva Jerusalén (cf. 3:12; 21:2,9-27).¹²⁴ La formulación "quitaré su parte del árbol de la vida" (*ofelei to meros autou apo tou xylou tés zotés*) suscita una pregunta: si estas personas antes tenían parte en el árbol de la vida, ¿significa que han perdido la salvación?¹²⁵ Es posible, pero poco probable, que Juan mismo estuviera pensando en esta pregunta; Juan no era un teólogo sistemático, ni calvinista ni arminiano. Es obvio que la formulación corresponde al uso doble en este texto del verbo "quitar": nosotros quitamos de las palabras del libro, y Dios quita el acceso al árbol. Interpretar ese verbo en términos de teología sistemática podría verse aun como un caso de añadir al texto, agregándole una categoría ajena a su contexto. Quizá la frase puede entenderse mejor como "quitarle el acceso que hubiera tenido al árbol de la vida". También podría aplicarse a los nicolaítas, como pseudo-cristianos que parecían tener la vida eterna, pero en realidad no van a tener acceso al árbol de la vida y a la nueva Jerusalén (cf. Beale 1999:1153).

Interesa observar que el primer castigo, por añadir al texto, consiste en plagas aplicadas por Dios, pero en el segundo caso, el de quitar del texto, el castigo es privativo, pues consiste en perder las bendiciones de la vida eter-

¹²³ Es preferible la traducción "quitar de" o "quitar algo de" (BJ, DHH, BP, NBE) en vez de "quitar palabras" (NVI). No se trata sólo de quitar palabras del manuscrito sino también de disminuir el sentido del texto y suprimir algo de su mensaje.

¹²⁴ Para la misma construcción con *meros*, cf. Apocalipsis 20:6 (su parte en la primera resurrección) y 21:8 (su parte en el lago de fuego, 22:19).

¹²⁵ La misma pregunta surge con 3:5, "no borraré su nombre del libro de la vida", ver Stam Tomo I 1999a:133-134 (2006:146).

na.¹²⁵ Esta secuencia no es un anti-climax ni una contradicción. Maimonides, el gran pensador judío (1135-1204), preguntó: "¿Cuál será el premio para los justos?" Respuesta: "Que pasarán la eternidad con Dios". Segunda pregunta: "¿Cuál será el castigo de los injustos?" Respuesta: "Que ellos, no".¹²⁷

Estas advertencias son severas, y los castigos pueden parecer desproporcionados, pero la intención es de destacar con todo el énfasis posible que estas palabras son de Dios (Beale 1999:1153).¹²⁸ Hans Lilje sugiere que, para entender estos versículos, hay que estar convencido de lo que Juan afirma en 22:6-7: que esta revelación viene de Dios mismo; no son opiniones del autor, y ni Juan ni nadie tiene derecho a cambiar esa revelación (cf. 3:14; 19:9; 21:5). Las advertencias, según Lilje, expresan la absoluta seriedad de la profecía, como enviada por Dios, ante la cual la única posibilidad es la obediencia fiel. Por eso, leer el Apocalipsis sin obediencia puede poner en peligro la esperanza de salvación eterna (1957:279; cf. Mt 7:21-23).

Sería difícil encontrar criterios más fundamentales para la interpretación bíblica que estos dos: ¡no añadir nada, no quitar nada! Los rabinos, con su típica sabiduría, declararon que "quien añade, quita". San Pablo exhorta a los fieles a "no ir más allá de lo que está escrito" (1Co 4:6; cf. Hch 26:22; sin añadir)¹²⁹ y da testimonio de que "sin vacilar les he proclamado todo el propósito de Dios" (Hch 20:20,27; Col 1:25; sin quitar). Los reformadores definieron estos dos principios como *sola scriptura* y *total scriptura*. Cuando uno va a los tribunales, tiene que jurar decir "la verdad, sólo la verdad y toda la verdad". Al interpretar la Palabra de Dios, la consigna debe ser: "el texto, sólo el texto y todo el texto".

De hecho, este texto significa que interpretar las Escrituras es, en un sentido muy profundo, un asunto de vida y muerte.

Llegando al final del libro, Jesús vuelve a prometer su pronta venida, y la comunidad responde con su "Amén": El que da testimonio de estas cosas, dice: "Sí, vengo pronto". "Amén, ven Señor" (22:20).¹³⁰ De nuevo habla Jesús en primera persona singular (22:7,12,16,20), para dar solemne testimonio de la verdad de su venida (22:16,20; cf. 22:8). Con esto responde

a la voz de la novia, dos versículos antes, que es el clamor de todo el pueblo a Dios. Como señala Pikaza (1999:271), esa voz ahora no habla desde de Dios, sino desde adentro, del mismo corazón del pueblo arribo ni desde afuera, sino desde adentro, del mismo corazón del pueblo de Dios. De nuevo suena el "Maranata" de la comunidad de fe en su culto (1Co 16:22; Did 10:6).

El verbo *martureó* (yo testifico) tiene fuertes connotaciones legales; Aune lo clasifica como "una fórmula de juramento" (1998b:1229; Osborne 2002:794). En 22:16, el ángel, enviado por Jesús, da testimonio de la verdad de esta revelación profética (cf. 22:6): en 22:18, con el mismo verbo, Jesús da testimonio (cf. 1:2) da solemne testimonio de los castigos por añadir o quitar (cf. Juan 7:1-2) da solemne testimonio de la Palabra: Apocalipsis 19:10 parece sugerir que el Espíritu da testimonio de Jesús (cf. 2:8); ahora, como climax, aparece Jesús mismo como testigo por excelencia (22:20; cf. 1:5; 3:14). Este carácter jurídico del testimonio significa que los lectores tendrán que rendir cuentas por su respuesta a la profecía del libro (Beale 1999:1154).

Esta es la tercera vez en este capítulo que Cristo anuncia que viene pronto (22:7,12,20), pero esta vez reconfirmado con la partícula afirmativa, *naí* (sí; de seguro; cf. 1:7).¹³¹ Bonsirven (1966:345) entiende este anuncio como respuesta a la aspiración de la iglesia entera, exclamada en 22:17, que inspira de ella misma la respuesta litúrgica de "Amén. ¡Ven, Señor!".¹³² Ahora el "Amén" une a todas las voces: la de la novia, la de Juan, la de la iglesia ideal, sentada con Cristo en lugares celestiales, y la de la iglesia empírica en la tierra, en el unísono de un solo "Maranata" (Bonsirven 1966:345; Biguzzi 2002:200), que culmina esta gran eucaristía de todos los siglos, uniendo el pasado, el presente y el futuro. El pueblo de Dios sabe que su Señor viene, y esa firme seguridad la llena de esperanza y valentía en su vida y lucha.

Como todo culto, este libro litúrgico termina con una bendición pastoral: **Que la gracia del Señor Jesús sea con todos. Amén** (22:21).¹³³ El libro que comenzó con "gracia y paz a ustedes" (1:4) termina ahora, 22 capítulos después, con una variante de la misma invocación: "La gracia del Señor sea con todos" (22:21). Esto sorprende, ya que en el género apocalíptico

¹²⁵ Cf. 2 Tesalonicenses 1:9: "Ellos sufrirán el castigo de la destrucción eterna (perdición eterna) KVR), lejos de la presencia del Señor y de la majestad de su poder".

¹²⁷ Citado por Harold Kushner, *Beliefnet Jewish Wisdom*, 26 de marzo de 2011 (www.beliefnet.com/facts/Judaism/index.aspx?newsletters/email/beliefnet.com).

¹²⁸ Esto corresponde a la severidad de las listas de los excluidos (21:8,27; 22:15).

¹²⁹ En 1 Corintios 4:6, la frase parece ser cita de un conocido refrán, que Pablo aplica a la vanagloria.

¹³⁰ Sobre la cercanía de la venida "pronta", ver Stam Tomo I 1999a:42-43 (2006:48-49); Tomo III 2009:163-166; Tomo IV, al final del comentario al capítulo 19 y el comentario a 22:7.

¹³¹ Aune (1998b:1233) explica que *Naí* es a menudo sinónimo de "Amén" (Ap 1:7, 2Co 1:20); cf. *Naí legó humin* 1:7, 26 ("Sí, les digo"; cf. *Amén legó humin* y aun *Amén Amén legó soi*).

¹³² "De verdad de verdad te digo", Jn 3:3,5,11). Son expresiones muy enfáticas de certidumbre.

¹³³ Sobre el "Amén", ver Stam Tomo I 1999a:229-230 (2006:247-248), "Cómo decir Amén cristianamente".

¹³⁴ Los manuscritos griegos traen un número sorprendente de variantes para este texto tan sencillo. Algunos añaden "Cristo" o "nuestro" después de "Señor Jesús". Algunos de las variantes para "con todos" son "con todos ustedes", "con los santos", "con todos (sus) santos", etc. Algunos manuscritos, especialmente el alejandrino, omiten el *amén* final. Tanta variante a pesar de la orden estricta de no añadir ni quitar, dos versículos más arriba.

los libros no solían terminar así (Fiorenza 1985:35; Bonsirven 1966:346; Mounce 1998:410). Por ejemplo, *1 Enoc* termina con una nota de venganza: "Y clamarán los pecadores al verlos brillar [a los justos], mientras ellos irán adonde por días y épocas han sido destinados".¹³⁴ El Apocalipsis griego de Esdras termina con una doxología (2*Esdr* 7:16). Otros, como *OrSib* 3:829, terminan reafirmando la veracidad de sus visiones: "Y los últimos [hechos] todos me fueron mostrados, de suerte que toda la verdad quede dicha por boca mía". Al final de 2 *Baruc*, Baruc amarra su libro a la nuca de un águila y lo manda a volar (2*Bar* 87:1). Otros libros simplemente anuncian el fin de su escrito: "Por el poder de la ayuda de nuestro Señor, el fin del escrito el Testamento de nuestro padre Adán" (*Tadim* 4:8; cf. 2*En* 48:10).¹³⁵

Esta marcada diferencia tiene una razón muy significativa: nuestro Apocalipsis, a diferencia de otros escritos apocalípticos, es una carta circular a las congregaciones que Juan pastoreaba. Por eso comienza con el acostumbrado saludo para introducir una carta (1:4-6) y termina con una típica despedida epistolar (Bonsirven 1966:346; Aune 1998b:1239-1240; Mounce 1998:410-411). Es impresionante que todas las epístolas paulinas comienzan con un saludo y terminen con una bendición para los lectores, pidiendo la gracia de Dios sobre ellos.¹³⁶ Juan de Patmos, en vez de apelar a la autoridad de algún personaje antiguo y recurrir al uso de algún seudónimo, se identifica en términos personales y pastorales muy llamativos: "Yo Juan, hermano de ustedes y su compañero" (Ap 1:9; cf. 1:4).¹³⁷ Por eso, a diferencia de los demás escritos apocalípticos, este debe leerse como una larga carta pastoral.

También, en el caso de esta invocación, está escrita para ser leída en la reunión de la comunidad, ante "todos los que oyen".¹³⁸ Estas breves frases constituían la antífona final del culto (Lilje 1957:282). Delling (1967:75) señala, con razón, que Juan derivó estas fórmulas de despedida directamente del culto de la iglesia, no de otros escritos o tradiciones de las iglesias, y afirma que Juan ubica todo el libro en el marco de referencia del culto cristiano. En el orden de la liturgia, sugiere Beasley-Murray (1974:349), el "Maranaá" de la comunidad iba seguido por la invocación final y el "Amén" (cf. Foulkes 1989:237). Píkaza, que ya venía interpretando la llamada de la novia como su expectativa impaciente por la boda, ve aquí una liturgia

¹³⁴ La conclusión de 4 *Esdras* en 16:78 es parecida, pero de ese libro, 15:1-16:78 es una interpolación posterior.

¹³⁵ En el Tomo I de Charlesworth, pág. 212, este mismo texto es 73:9.

¹³⁶ La invocación final de Romanos viene adelantada en 15:33 e invoca la paz en lugar de la gracia de Dios.

¹³⁷ Sobre el enfoque pastoral del Apocalipsis, ver Slamm Tomo I (segunda edición) 2006:38-39.

¹³⁸ De hecho, los libros de la Biblia fueron escritos casi siempre para la lectura pública, ya que los oyentes no tenían copia del manuscrito.

nupcial en la que Jesucristo despide la boda y "ha entrado en la liturgia del amor, ratificando con su 'Sí' el camino de la novia" (1999:271).¹³⁹

Las exigencias del libro del Apocalipsis son radicales y muy difíciles de cumplir por nuestras propias fuerzas, pero el Señor nos promete la fuerza de su gracia para entender y obedecer este mensaje profético (Aune 1998b:1240; Beale 1999:1156). Al inicio del libro, Juan revela todas las debilidades y los pecados en las comunidades (Ap 2-3). Ahora promete a todos la gracia para corregir los errores y perseverar en fidelidad (1:3; 22:7,21). El texto más probable, "la gracia del Señor Jesús sea con todos", sugiere que Juan incluía en esa invocación a todos los que oían o leían el mensaje en la comunidad (Osborne 2002:798).¹⁴⁰ Eso debería haber incluido a los nicolaítas y otros contra los que tanto polemiza Juan, pero les desea la gracia del Señor.¹⁴¹

¹³⁹ Píkaza encabeza su exposición de 22:6-21 con "Epílogo: Libro de Bodas" (1999:263).

¹⁴⁰ Ya que la frase en el griego original no expresa ningún verbo, algunos proponen un verbo en indicativo para rezar "La gracia del Señor Jesús está con todos" (Delling 1967:75).

¹⁴¹ A uno de los antiguos manuscritos del Apocalipsis, el copista agregó un colofón muy humano y simpático: "EL FIN: ¡A DIOS SEAN LAS GRACIAS!" Ahora, al terminar este comentario, puedo decir lo mismo, en muchos sentidos de la expresión.