

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Departamento de Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia

**LA VISIÓN DEL HIJO DEL HOMBRE Y LAS
CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS**

(Análisis Exegético y Retórico de Ap 1,9-3,22)

Director: Prof. Dr. D. Francisco Ramírez Fueyo sj.

Autor: Ldo. D. Alejandro Wiese León ofm.

Madrid 2014

CONSTANCIA REGISTRAL DEL TRIBUNAL DEL ACTO DE LA DEFENSA DE TESIS DOCTORAL

TÍTULO: LA VISIÓN DEL HIJO DEL HOMBRE Y LAS CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS
(Análisis Exegético y Retórico de Ap 1,9-3,22)

AUTOR: Ldo. D. Alejandro Wiese León ofm.

DIRECTOR: Prof. Dr. D. Francisco Ramírez Fueyo sj.

DEPARTAMENTO: Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia

FACULTAD: Teología

Miembros del Tribunal Calificador:

PRESIDENTE: Firma:

VOCAL: Firma:

VOCAL: Firma:

VOCAL: Firma:

SECRETARIO: Firma:

Fecha de lectura:

Calificación:

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	13
PRIMERA PARTE	
ANÁLISIS HISTÓRICO - LITERARIO	
CAPÍTULO PRIMERO:	
CONTEXTO HISTÓRICO – LITERARIO	22
I MARCO HISTÓRICO DE LA OBRA	22
1. El problema del autor	23
2. Lugar de composición y destinatarios	28
3. El Apocalipsis ¿conflicto con Jerusalén o Roma?	30
4. Datación de la obra	34
5. El culto imperial y las persecuciones	41
Excursus	64
II MARCO LITERARIO DE LA OBRA	68
1. El problema del género	68
2. Características literarias de la apocalíptica	79
3. La forma literaria de Ap 1,9-3,22	90
4. Crítica literaria	96
4.1 Delimitación inicial: Diálogo litúrgico (Ap 1,4-8)	96
4.2 Delimitación final: visión del Trono de Dios y el Cordero (Ap 4-5)	98
4.3 Estructura literaria de Apocalipsis 1,9-20	99
4.4 Estructura literaria de Apocalipsis 2-3	104
4.5 Criterios de unidad: la primera visión (Ap 1,9-20) y las cartas (Ap 2-3)	106
4.6 Estructura literaria de la obra del Apocalipsis	107
5. Historia de la redacción	110
III MARCO SOCIO-POLÍTICO DE LAS SIETE CIUDADES DEL APOCALIPSIS	117
1. Judaísmo	117
2. Cristianismo	120
3. La ciudad y comunidad de Éfeso	123
4. La ciudad y comunidad de Esmirna	131
5. La ciudad y comunidad de Pérgamo	136
6. La ciudad y comunidad de Tiatira	140
7. La ciudad y comunidad de Sardes	144
8. La ciudad y comunidad de Filadelfia	148
9. La ciudad y comunidad de Laodicea	151
CONCLUSIONES	154

SEGUNDA PARTE
ANÁLISIS TEXTUAL - EXEGÉTICO

CAPÍTULO SEGUNDO:
ANÁLISIS TEXTUAL Y EXEGÉTICO DE LA PRIMERA VISIÓN
(Ap 1,9-20) PRESENTACIÓN DE CRISTO A SU IGLESIA **158**

I	ANÁLISIS EXEGÉTICO	158
	1. Texto griego y traducción	159
	2. Análisis del versículo 9	161
	3. Análisis del versículo 10	176
	4. Análisis del versículo 11	182
	5. Análisis del versículo 12	189
	6. Análisis del versículo 13	196
	7. Análisis del versículo 14	203
	8. Análisis del versículo 15	208
	9. Análisis del versículo 16	218
	10. Análisis del versículo 17	228
	11. Análisis de los vv. 18-19	233
	12. Análisis del versículo 20	240
	CONCLUSIONES	245

CAPÍTULO TERCERO:
ANÁLISIS TEXTUAL Y EXEGÉTICO
DE Ap 2-3 LA PURIFICACIÓN DE LA IGLESIA **247**

I	ANÁLISIS EXEGÉTICO	247
	1. Éfeso 2,1-7	248
	2. Esmirna 2,8-11	280
	3. Pérgamo 2,12-17	303
	4. Tiatira 2,18-29	329
	5. Sardes 3,1-6	354
	6. Filadelfia 3,7-13	368
	7. Laodicea 3,14-22	381
	CONCLUSIONES	395

TERCERA PARTE	
ANÁLISIS RETÓRICO - TEOLÓGICO	
CAPÍTULO CUARTO:	
ANÁLISIS RETÓRICO - TEOLÓGICO	399
I STATUS QUAESTIONIS	399
1. ¿Qué se entiende por retórica?	399
2. Situación de la aplicación de la retórica clásica al libro del Apocalipsis	404
3. Presentación del análisis retórico bíblico semítico de R. Meynet	417
II ANÁLISIS RETÓRICO DE AP 1,9-3,22: LA PRESENTACIÓN DE CRISTO Y LA PURIFICACIÓN DE LA IGLESIA	428
1. La función retórica de Ap 1,9-3,22	428
2. Análisis retórico de la primera visión	430
3. Análisis retórico de las cartas (Ap 2-3)	449
4. Análisis retórico de la Carta a Éfeso (Ap 2,1-7)	451
5. Análisis retórico de la Carta a Esmirna (Ap 2, 8-11)	459
6. Análisis estructural de la Carta a Pérgamo (Ap 2,12-17)	467
Comparación de las tres cartas (Éfeso – Esmirna – Pérgamo)	476
7. Análisis estructural de la Carta a Tiatira (Ap 2,18-29)	480
8. Análisis estructural de la Carta a Sardes (Ap 3,1-6)	490
9. Análisis estructural de la Carta a Filadelfia (Ap 3,7-13)	498
10. Análisis estructural de la Carta a Laodicea (Ap 3,14-22)	505
Comparación de las tres cartas (Sardes – Filadelfia – Laodicea)	515
CONCLUSIONES FINALES	519
1. ¿Por qué Juan escogió este tipo de género literario?	519
2. Elementos teológicos comunes a la visión inaugural y a las cartas	522
3. Resultados del análisis retórico	525
BIBLIOGRAFÍA	540

Ἴδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω·
ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν,
καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ
καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ.

(*Ap 3,20*)

Con aprecio para Μέγας Αδελφο

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Abreviaturas generales

AT	Antiguo Testamento
c.	Capítulo
cc.	Capítulos
ed.	Editor
eds.	Editores
NT	Nuevo Testamento
RBS	Análisis Retórico Semítico
s.	Siguiente
ss.	Siguientes
trad.	Traductor
v.	Versículo
Vol.	Volumen
vv.	Versículos
x	Frecuencia con la que se repite un término

2. Abreviaturas de Ediciones de la Biblia

BJ	Biblia de Jerusalén, DESCLÉE DE BROUWER (ed.), Bilbao ⁴ 2009.
LXX	<i>Septuaginta</i> , Rahlfs A. (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.
TM	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , ELLIGER K. - RUDOLPH W. (eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁵ 1997.

3. Abreviaturas de revistas

AHB	Archaeology History and Biblical
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung.
ASE	Annali di Storia dell' Egesi
BAR	Biblical Archaeology Review
BBR	Bulletin for Biblical Research
Bib	Biblica
BR	Biblical Research
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
EsB	Estudios Bíblicos
EThR	Études Théologiques et Religieuses
Greg	Gregorianum
HTR	Havard Theological Review
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JNTSSA	Journal of the New Testament Society of South Africa
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JThS	Journal of Theological Studies
L.A.	Liber Annuus
NTS	New Testament Studies
RB	Revue Biblique
RevBib	Revista Bíblica
RHPR	Revue d' histoire et de philosophie religieuses
RivBib	Rivista Biblica
RivBibIt	Rivista Biblica Italiana
SBFA	Studium Biblicum Franciscanum

	Analecta
TSAJ	Texts and Studies in Ancient Judaism
VT	Vetus Testamentum

4. Abreviaturas de obras de referencia

DENT	Diccionario Exegético del Nuevo Testamento
DMJ	Diccionario del Mundo Joánico
DTNT	Diccionario Teológico del Nuevo Testamento
GLAT	Grande Lessico del Antico Testamento
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento

5. Abreviatura de los libros de la Biblia

a. Abreviaturas del AT

Gn	Génesis	Sab	Sabiduría
Ex	Éxodo	Eclo	Eclesiástico
Lv	Levítico	Is	Isaías
Nm	Números	Jr	Jeremías
Dt	Deuteronomio	Lam	Lamentaciones
Jos	Josué	Bar	Baruc
Jue	Jueces	Ez	Ezequiel
Rut	Rut	Dn	Daniel
1-2Sam	1º-2º Samuel	Os	Oseas
1-2Re	1º-2º Reyes	Jl	Joel
1-2Cr	1º-2º Crónicas	Am	Amós
Esd	Esdras	Ab	Abdías
Neh	Nehemías	Jon	Jonás
Tob	Tobías	Miq	Miq
Jdt	Judit	Nah	Nahum
Est	Ester	Hab	Habacuc
Job	Job	Sof	Sofonías
Sal	Salmos	Ag	Ageo
Prov	Proverbios	Zac	Zacarías
Ecl	Eclesiastés	Mal	Malaquías
Cant	Cantar de los cantares	1-2Mac	1º-2º Macabeos

b. Otras abreviaturas específicas de LXX

OdsL. Odas de Salomón

c. Abreviaturas del NT

Mt	Mateo	1-2Tes	1°-2° Tesalonicenses
Mc	Marcos	1-2Tim	1°-2° Timoteo
Lc	Lucas	Tit	Tito
Jn	Juan	Flm	Filemón
Hch	Hechos de los Apóstoles	Heb	Hebreos
Rom	Romanos	Sant	Santiago
1-2Cor	1°-2° Corintios	1-2Pe	1°-2° Pedro
Gál	Gálatas	1-3Jn	1°-2°-3° Juan
Ef	Efesios	Jds	Judas
Flp	Filipenses	Ap	Apocalipsis
Col	Colosenses		

6. Abreviaturas de la literatura apócrifa

<i>ApBar.</i>	Apocalipsis de Baruc
<i>ApSirBar.</i>	Apocalipsis Siriaco de Baruc
<i>Or. Sib.</i>	Oráculos Sibilinos
<i>Tes. Jacob</i>	Testamento de Jacob
<i>Tes. Mos.</i>	Testamento de Moisés

7. Abreviaturas de la literatura clásica y helenística

Aristóteles	<i>Ret.</i>	Retórica
Cicerón	<i>De Invent.</i>	La invención retórica
Flavio Josefo	<i>Ant.</i>	Antigüedades Judías
Quintiliano	<i>Inst. Orat.</i>	Institutio oratoria
Anónimo	<i>Ret. Al.</i>	Retórica a Alejandro

8. Abreviaturas de la literatura patristica

Anónimo	<i>Const. Apost.</i>	Constituciones Apostólicas
Clemente de Alejandría	<i>1Clem.</i>	1º Carta de Clemente
Clemente de Alejandría	<i>Strom.</i>	Stromata (Miscelaneas)
Clemente de Alejandría	<i>1Clem. Cor.</i>	1º Carta de Clemente a los Corintios
Epifanio de Salamina	<i>Pan.</i>	Panarion
Eusebio de Cesarea	<i>Hist. Ecl.</i>	Historia Eclesiástica
Hipólito de Roma	<i>Refut.</i>	Refutación de todas las herejías
Ignacio de Antioquía	<i>Mag.</i>	Carta a los Magnesios
Ignacio de Antioquía	<i>Tral.</i>	Carta a los Tralianos
Ireneo de Lyon	<i>Adv. Haer.</i>	Contra las herejías
Pastor de Hermas	<i>Vis.</i>	Visión
Teodoreto de Ciró	<i>Haer. fab.</i>	Historia de las herejías
Tertuliano	<i>Adv. Valent.</i>	Contra los Valentinianos

9. Abreviaturas de la literatura targúmica y rabínica

<i>Aboth.</i>	Tratado de los Padres
<i>Midr. Rab. Cant.</i>	Midrash Rabba Cantar de los cantares
<i>Midr. Rab. Ex</i>	Midrash Rabba Éxodo
<i>Midr. Rab. Nm</i>	Midrash Rabba Números
<i>Pesachim</i>	Tratado de la Pascua

INTRODUCCIÓN

El Apocalipsis es el libro más leído, comentado y controvertido de la Biblia cristiana. No se puede negar la influencia que han ejercido en la cultura occidental pasajes como la cifra 666 (Ap 13,18), la imagen de la Gran Babilonia, el Cordero degollado o la cita famosa de Ap 20,3 que dio origen a la interpretación y corriente ideológica milenarista. Más aún, durante los primeros siglos del cristianismo sus páginas sirvieron de inspiración al pensamiento ebionita y montanista, como a los bellos comentarios alegóricos de Orígenes y Agustín, entre otros. Desde hace siglos, sus personajes siguen alimentando la imaginación del arte, del cine, de la literatura e, incluso, las obras de ciencia ficción.

Sin embargo, una lectura superficial, literal o fundamentalista de sus narraciones, cargada de imágenes de seres angélicos y demoniacos, ha llevado a muchos a considerar el Apocalipsis como vaticinio de guerras, catástrofes naturales o del fin del mundo, especialmente ante la proximidad de un nuevo milenio. Incluso se ha llegado a identificar sus figuras totalmente irreales e imaginarias con individuos, instituciones y lugares de hoy. Se corre así el peligro de poner en boca del autor cosas totalmente ajenas a su intención, sacando al texto de su contexto vital. Al respecto, el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* de la Pontificia Comisión Bíblica refiriéndose a la lectura fundamentalista de la Biblia, afirma lo siguiente:

“El problema de base de esta lectura fundamentalista es que, al no querer tomar en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la Encarnación misma. El fundamentalismo rehúye la estrecha relación de lo divino y lo humano en las relaciones con Dios. Rechaza admitir que la Palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano y que ha sido compuesta, bajo la inspiración divina, por autores humanos cuyas capacidades y recursos eran limitados. Por esta razón, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y una fraseología condicionadas por tal o cual época. No concede ninguna atención a las formas literarias y a los modos humanos de pensar presentes en los textos bíblicos, muchos de los cuales son el fruto de una elaboración que se ha extendido por largos períodos de tiempo y lleva la marca de situaciones históricas muy distintas”. (n° 1384)

Por lo expuesto, se deduce la indispensable necesidad que el lector de hoy tiene de comprender adecuadamente el lenguaje de la obra, su contexto vital o *Sitz im leben* y

sus formas literarias, para llegar a aquello que Juan quería transmitir a su comunidad, es decir, a la Palabra de Dios. En varias ocasiones, los círculos fundamentalistas han hecho perder de vista que la obra de Juan es un libro de confianza y de esperanza. Se le podría calificar como una literatura de resistencia, que enseña a vivir la fidelidad al evangelio en medio de un mundo hostil. Personalmente considero el Apocalipsis como el ejemplo más adecuado para demostrar que, sin comprender el mundo y la mentalidad del autor, no es posible conocer el mensaje inspirado. Dichas observaciones me han servido de motivación para elegir el Apocalipsis de Juan como campo de mi investigación.

La obra de Juan se escribió en Asia Menor a finales del s. I d.C., bajo situaciones socio políticas muy concretas que exigieron a su autor utilizar un género y un lenguaje literario. Sería difícil, por tanto, comprender el Apocalipsis sin ubicarlo dentro de la literatura apocalíptica judía, a la cual pertenecen escritos como: Daniel, Is 25-27; Ez 1-3; 36-48; Zac 7-14; Henoc; Jubileos; etc. Esta corriente literaria comprende un espacio de producción que va desde el s. II a.C. hasta el s. III d.C., desarrollándose al inicio en el ámbito judío y posteriormente en el judeo cristiano. Su aparición responde, normalmente, a las circunstancias de sometimiento político, persecución e imposición cultural por las que atravesó el pueblo judío. Tales sucesos no solo provocaron grandes interrogantes teológicos al pensamiento judío sino que crearon una pérdida de identidad dentro de la comunidad de creyentes. Muchos se acomodaron a las costumbres y prácticas paganas abandonando la ley y la pureza del judaísmo. A esto se suma la gran decepción que provocó el período de gobierno Asmoneo, así como el reinado de Herodes el grande, y sus sucesores. En síntesis, se puede decir que la literatura apocalíptica, que nace de la profecía, tiene la finalidad de mantener la esperanza en situaciones de opresión y, a la vez, suscitar la fidelidad y perseverancia ante la crisis de identidad. Para la apocalíptica, la pérdida del sentido de la historia es ocasión para que Dios intervenga creando un mundo nuevo, donde el destino de justos e injustos se encuentra ya decidido. Según la apocalíptica, hay cosas que solo podrá solucionar el Reinado o gobierno de Dios. Los fieles a Dios, por tanto, deberán perseverar tras un breve tiempo hasta la llegada del día del Señor.

Este tipo de género literario resultaba oportuno para Juan y su comunidad a finales del s. I d.C., ya que durante este período de dominación romana subió al trono Domiciano, un emperador que tuvo interés por acrecentar el llamado “culto imperial” junto con la exaltación de la cultura pagana. Su pretensión era, quizás, lograr una mayor unidad en el imperio, es decir, entre Roma y sus provincias. Así, la unidad política se

llevaría a cabo a través de la unidad religiosa. Sin embargo, si bien para el ambiente politeísta tal práctica religiosa no suponía ningún problema, sí lo fue para el cristianismo que se negó a rendir culto al emperador. Llegaron las persecuciones, puesto que ir contra el culto imperial era oponerse a la política del estado, y fue en Asia Menor precisamente donde hubo una mayor persecución y hostilidad hacia la Iglesia. Surgen entonces en los creyentes las mismas preguntas que Israel se hizo en tiempos de opresión ¿dónde está nuestro Dios? ¿dónde está la fuerza de Cristo? ¿Por qué permite el martirio de sus fieles? A esto, se añaden dos factores con los que se debe contar: primero, la separación del cristianismo de la sinagoga judía y, segundo, lo atractivo y beneficioso que resultaba para muchos cristianos abandonar la fe y abrazar la cultura pagana con sus costumbres y creencias.

Ante esta situación, Juan emplea con originalidad el lenguaje apocalíptico dotado de una fuerte carga expresiva, forzando en varias ocasiones la gramática a través de un amplio abanico de recursos literarios. Al utilizar este tipo de lenguaje, existía en el autor una clara intención de afectar y persuadir el comportamiento de su lector oyente, no solo para mantener su esperanza ante la persecución sino, también, para cambiar su conducta frente a la pérdida de identidad de muchos cristianos. Es decir, se busca provocar sentimientos de rechazo hacia la cultura pagana representada por Roma, así como reforzar los valores y principios evangélicos. A esta táctica de influir en el comportamiento del lector oyente a través del escrito o la palabra se le denomina el arte de la retórica. La retórica, nacida en la cultura griega, se puede definir como la técnica que el autor emplea para componer un discurso bello y persuasivo capaz de suscitar actitudes y emociones en el auditorio.

Como se sabe, gran parte de los textos bíblicos son, en cierta medida, textos persuasivos. Son, además, muchos y diversos los estudios actuales que han prestado gran atención al estilo retórico presente en la literatura bíblica. Y, por lo que se refiere a la redacción del Apocalipsis de Juan, no sería nada extraña la influencia de la retórica, ya que tras la difusión del pensamiento helénico bajo la dominación griega, Asia Menor contaba en muchas de sus ciudades con buenas y conocidas escuelas de retórica clásica. Es más, los cristianos de esta zona no eran ajenos a semejantes manifestaciones culturales. Lo judío, lo griego y lo romano formaban parte de su mundo y de su pensamiento. Es comprensible que los hagiógrafos para presentar el mensaje cristiano con poder de convencimiento emplearan formas y estilos retóricos comunes en su época. Por tal motivo, no son pocos los estudiosos que reconocen en las páginas del

Apocalipsis un evidente estilo persuasivo, ya sea para acreditar la autoridad de su mensaje o bien para desacreditar a sus opositores.

Dentro de este ámbito se ubica mi labor de investigación; en otras palabras, intento hacer una lectura retórica de una de las secciones del Apocalipsis de Juan. En concreto, *busco conocer los componentes y nexos retóricos entre la visión del Hijo del hombre (Ap 1,9-20) y las siete cartas del Apocalipsis (Ap 2-3).*

En lo que respecta a la aplicación del método retórico a ciertos pasajes de la Biblia, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* en los nº 1295-1296 manifiesta lo siguiente:

“La retórica es el arte de componer discursos persuasivos. Puesto que todos los textos bíblicos son en algún grado textos persuasivos, un cierto conocimiento de la retórica forma parte del equipamiento normal del exegeta... Muchos estudios bíblicos recientes han prestado una gran atención a la presencia de la retórica en la Escritura. Se pueden distinguir tres acercamientos diferentes. El primero se apoya sobre *la retórica clásica grecolatina*; el segundo está atento a los *procedimientos semíticos de composición*; el tercero se inspira en las investigaciones modernas llamadas *nueva retórica*”.

Como bien diferencia la cita anterior existen tres modelos de retórica: la grecolatina; *aquella que está atenta a los procedimientos semíticos de composición*; y la llamada nueva retórica. Cuando se habla de la aplicación retórica a los textos bíblicos se piensa normalmente solo en la retórica clásica, es decir, en la grecolatina, definida de la siguiente manera:

“La retórica clásica distingue tres factores de persuasión que contribuyen a la calidad de un discurso: la autoridad del orador, la argumentación del discurso y las emociones que suscita en el auditorio. La diversidad de las situaciones y de los auditorios influye enormemente sobre el modo de hablar. La retórica clásica, desde Aristóteles, admite la distinción de tres géneros de elocuencia: el género judicial (delante de los tribunales), el deliberativo (en las asambleas políticas), el demostrativo (en las celebraciones)”. (PCB nº 1297)

En mi caso, al finalizar mi labor de licenciatura el año 2010 en el Studium Biblicum Franciscanum, recibí el ánimo y el consejo de mi maestro y profesor el Dr. Eduardo Arens, del prof. Ugo Vanni sj y del prof. G. Buguzzi para dirigir mi investigación doctoral aplicando al pasaje de Ap 1,9-3,22, junto a la retórica clásica, el análisis semítico de Ronald Meynet.

Mi contacto con dicho análisis tuvo lugar a partir del curso de retórica que se impartió al inicio de mi tercer año de estudios en la facultad bíblica de Jerusalén,

asignatura que contó con la participación del Prof. Roberto di Paolo ofm.conv, quien nos expuso esta metodología a través de diversos pasajes bíblicos.

Este análisis fija su atención en *los procedimientos semíticos de la composición de los textos bíblicos* y en el contexto donde se han desarrollado. En síntesis, dos son sus premisas: la primera consiste en reconocer que los textos bíblicos están adecuadamente redactados y organizados por sus autores. La segunda es aceptar que la comprensión de su estructura literaria nos permite descubrir el mensaje del texto bíblico y brindar una adecuada interpretación.

Se debe considerar, incluso, que si gran parte de quienes escribieron los textos bíblicos tenían una cultura y mentalidad hebrea, es motivo suficiente para tratar los pasajes bíblicos no solo desde una óptica occidental sino desde los esquemas mentales de su propia cultura. El análisis semítico ha puesto su atención, sobre todo, en el modo como están estructurados y organizados los textos del Antiguo Testamento; en especial, aquellos de carácter discursivo. Dicha observación ha revelado una cierta similitud con la composición de algunos pasajes del Nuevo Testamento. Prueba de ello son los numerosos trabajos de investigación con los que el Prof. R. Meynet ha ido comprobando su teoría.

Los antecedentes históricos de este tipo de análisis se remontan a la mitad del s. XVIII con el estudio de *De sacra poesi hebraeorum* de R. Lowth (1753) y las investigaciones de T. Boys y J. Jeeb, a quienes me referiré más adelante.

Probablemente una cierta alusión a esta metodología se da en el documento de la PCB n° 1299 cuando, hablando acerca de una segunda aplicación retórica, afirma:

“Enraizada en la cultura semítica, ésta manifiesta un gusto pronunciado por las composiciones simétricas gracias a las cuales se establecen relaciones entre los diversos elementos del texto. El estudio de las múltiples formas de paralelismo y de otros procedimientos semíticos de composición debe permitir discernir mejor la estructura literaria de los textos y llegar así a una mejor comprensión de su mensaje”.

En mi trabajo me sirvo de ambos enfoques, tanto de la retórica clásica como del análisis de R. Meynet aplicado a la sección de Ap 1,9-3,22. De la mano de la retórica clásica pretendo, sobre todo, descubrir *cuáles son los elementos retóricos claves y los argumentos lógicos que utiliza Juan para suscitar emociones y cambios de conducta en su auditorio*. En este punto, los exégetas más conocidos que han examinado el estilo retórico de la obra de Juan son D. Aune; E. Schüssler; John T. Kirby; R. M. Royalty; D.

A. DeSilva, a quienes dedico algunas páginas en el capítulo IV destacando sus principales aportes.

En el caso del segundo examen, aunque mi trabajo sea solo una inspiración, busco responder a la pregunta: *En qué medida la estructura o forma del texto permite acceder a su mensaje*. Mi estudio, además, intenta dar un aporte a este tipo de acercamiento bíblico, pues hasta el momento dicho análisis no ha sido aplicado al Apocalipsis.

Para esta labor he contado con el asesoramiento de mi tutor de tesis, el Dr. Francisco Ramírez Fueyo sj., quien actualmente imparte los cursos tanto de retórica en las cartas de Pablo como de literatura apocalíptica en la Pontificia Universidad de Comillas.

Por otro lado, son suficientemente conocidos los amplios y extensos estudios y comentarios exegéticos que desde el siglo pasado se han dedicado al Apocalipsis de Juan, de modo especial dentro de la escuela norteamericana (por ejemplo, D. E. Aune; G. K. Beale; J. Roloff, etc). La mayor parte de ellos reconoce la unidad literaria entre la visión inaugural del Hijo del hombre (Ap 1,9-20) y los mensajes a las siete iglesias (Ap 2-3). Asimismo, admiten la carta de Tiatira como centro de las epístolas, formando, incluso, una estructura de tipo concéntrica (G. K. Beale; Contreras Molina, etc). Una correlación que se evidencia a través de los nombres, las figuras, los símbolos y el contenido temático que comparten entre sí. Dichos comentarios no son ignorados en mi trabajo, pues al empezar realizo un *lectura diacrónica* del texto a través de la exégesis y del método histórico-crítico, intentando tener una visión más clara de su evolución histórica. Si bien esta descomposición del texto bíblico puede ofrecer algunas claves de comprensión, creo, sin embargo, que no es suficiente, debido a que no abarca su estado final, su valor narrativo y su estructura literaria. Consciente de esta limitación, complemento mi labor con una *lectura sincrónica*, esto es, con la aplicación del análisis de R. Meynet y la de retórica clásica.

Además, se debe observar que entre el método histórico crítico y los nuevos métodos de análisis literario no hay antagonismo, sino una complementariedad. Así lo manifiesta el magisterio de la Iglesia en PCB n° 1291:

“Ningún método científico para el estudio de la Biblia está en condiciones de corresponder a toda la riqueza de los textos bíblicos”.

Los objetivos específicos de esta investigación son:

- a. Conocer las situaciones socio culturales y políticas por las que atravesaban los cristianos de Asia Menor a fines del s. I d.C, que motivaron a Juan para elegir un tipo de lenguaje persuasivo.
- b. Descubrir la función retórica y teológica que cumple la visión del Hijo del hombre (Ap 1,9-20) dentro del Apocalipsis; y, específicamente, su relación con el mensaje a las siete iglesias (Ap 2-3).
- c. Evidenciar los elementos y los silogismos retóricos que Juan aplica para suscitar emociones y cambios de conducta en su auditorio. Sobre todo, aquellos que son más frecuentes y persuasivos.
- d. Verificar si, según el análisis de R. Meynet, la organización del texto así como la disposición de los términos revelan su mensaje.
- e. Destacar los aspectos teológicos más importantes que existen en Ap 1,9-3,22; ejemplo: la imagen de Dios, la cristología como respuesta al culto imperial, la figura del discípulo en cada una de las cartas.

A continuación paso a concretar el modo en que se llevará a cabo este trabajo de investigación buscando alcanzar los objetivos anteriores.

1. Para conocer las circunstancias socioculturales y políticas que atravesaba el lector/oyente de la obra de Juan, dedicaré el capítulo primero a describir el marco histórico de la obra, esto es, a abordar el problema de la autoría, la datación, el destinatario, la cuestión del culto imperial y el debate de las persecuciones cristianas. Complemento, además, este panorama con una breve exposición histórica y arqueológica de cada una de las siete iglesias;

señalando, de modo especial, el papel que jugaban en estas sociedades tanto la comunidad judía como la cristiana. A la vez, dentro de este mismo capítulo aplicaré ya dos elementos del método histórico - crítico como son la crítica literaria y la crítica de la redacción, con el objetivo de dejar el texto suficientemente apto para la lectura exegética.

2. En el capítulo segundo y tercero intentaré descubrir el papel que dentro del Apocalipsis cumplen la visión inaugural y las cartas, así como la relación que ambas guardan entre sí. Para esto dedico un amplio y minucioso comentario exegético que contiene: el análisis textual, semántico y sintáctico de cada una de las perícopas. Y, como el lector podrá comprobar, ya en el comentario exegético se empezará a reconocer ciertos elementos retóricos.
3. El capítulo cuarto estará dedicado a la aplicación de la retórica clásica y el análisis de R. Meynet a la sección de Ap 1,9-3,22. Con esta metodología se busca sacar a relucir los elementos retóricos que emplea el autor y, a la vez, verificar si la estructura y composición de las perícopas revelan el mensaje del texto bíblico. Previamente, el Status Quaestionis dará una breve definición y explicación de cada método, destacando el aporte de algunos especialistas. Al final de cada análisis retórico se añadirá una reflexión teológica acerca de la figura de Cristo y el discipulado en cada una de las cartas.

Concluyo agradeciendo de manera especial a mi ministro provincial Fr. Mauro Vallejo Lagos ofm, por su apoyo y aliento durante los años de estudio en Jerusalén y España. Un período de preparación que me permitirá servir mejor a la Iglesia del Perú y a mi provincia franciscana y misionera de San Francisco Solano. Por otra parte, debo una inmensa y sincera gratitud al P. Eduardo Arens, quien ha sido una inspiración en mi dedicación a la Palabra de Dios y un apoyo en mi vida religiosa y sacerdotal. No quiero olvidar a todos los amigos, especialmente a la familia Ruano, quienes con su ayuda y afecto durante estos siete años, aún estando fuera de mi país, me han hecho sentir siempre en casa.

PRIMERA PARTE

ANÁLISIS

HISTÓRICO – LITERARIO

CAPÍTULO PRIMERO

CONTEXTO HISTÓRICO – LITERARIO

I MARCO HISTÓRICO DE LA OBRA

Al iniciar esta sección se debe reconocer que el estudio del contexto vital o *Sitz im Leben* de todo texto bíblico, o escrito de la antigüedad, es una de las claves que nos permiten descubrir la intención del autor, así como la riqueza y profundidad del mensaje inspirado. Mucho más si se trata de una obra como el Apocalipsis, escrita a finales del s. I d.C., en un ambiente socio histórico y con un género literario que resulta hoy totalmente desconocido. De este modo, la pregunta sobre la identidad del autor y la reconstrucción de las condiciones políticas, sociales y religiosas que tuvieron que afrontar él y sus destinatarios adquiere cierta importancia para esta investigación¹.

¹ Merece la pena, al inicio de este capítulo, retomar el número 12 de la *Constitución dogmática: Dei Verbum*, que de manera clara expone los criterios para una correcta interpretación de la Biblia en la Iglesia: “Ya que Dios en la Sagrada Escritura ha hablado por medio de hombres al modo humano, el intérprete de la Sagrada Escritura, para comprender qué es lo que Él ha querido comunicarnos, debe investigar atentamente qué pretendieron decir realmente los hagiógrafos y qué propició que Dios se manifestase en las palabras de estos. Para descubrir la intención de los hagiógrafos, hay que prestar atención, entre otras cosas, a los *géneros literarios*. Pues la verdad se propone y expresa de una u otra forma en los textos históricos (en sus diversas modalidades), proféticos o poéticos, o en otras clases de discurso. Es necesario, además, que el intérprete busque el sentido que en determinadas circunstancias el hagiógrafo, según la condición de su tiempo y su cultura, haya pretendido expresar y haya expresado valiéndose de los géneros literarios empleados en aquel tiempo. Pues, para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar por escrito, hay que prestar la debida atención tanto a aquellos modos habituales e innatos de sentir, hablar o narrar que estaban vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a los que en aquella época solían usarse de forma generalizada en el trato mutuo de los hombres”. *Constitución dogmática: “DEI VERBUM” n° 12*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Enquiridion Bíblico: Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, n° 688-689.

El valor que tiene el conocimiento del entorno socio histórico que dio origen al texto bíblico es reconocido por el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, dada por la Pontificia Comisión Bíblica en el año 1993, en él se dice: “Los textos religiosos están ligados por una relación recíproca a las sociedades en las que nacen. Esta constatación vale evidentemente para los textos bíblicos. En consecuencia, el estudio crítico de la Biblia necesita un conocimiento tan exacto como sea posible de los

1. El problema del autor

Aunque la pregunta por la autoría no sea decisiva para considerar como inspirado un texto bíblico, sin embargo, creo oportuno dedicarle un espacio al inicio de este capítulo, pues la identidad del hagiógrafo forma parte del contexto vital de la obra.

El autor se presenta en su escrito como: Ἐγὼ Ἰωάννης: *Yo, Juan* (Ap 1,1). Tal expresión aparece en Ap 1,1.4.9; 22,8. Dicho nombre era común dentro del ambiente y la época de redacción del Nuevo Testamento. Aparte de ello, es interesante notar que el autor no tiene necesidad de dar mayor información sobre sí mismo. Esto induce a pensar que se trata de alguien conocido por sus lectores/oyentes.

Ahora bien, dentro de la literatura neotestamentaria aparecen tres personajes con este mismo nombre:

- a) Juan, el bautista (Mc 1,4),
- b) Juan, el apóstol e hijo de Zebedeo (Mc 1,19),
- c) Juan Marcos, acompañante de Pablo (Hch 15,37-39).

Los escritos patrísticos del s. II d.C. han sido los primeros en atribuir la autoría del libro del Apocalipsis a Juan, el apóstol. Así lo mencionan algunos padres de la Iglesia², uno de ellos, Ireneo de Lyon, afirma:

“Además hubo entre nosotros un varón por nombre Juan, uno de los Apóstoles de Cristo, el cual, en la revelación que le fue hecha, profetizó que los que hubieran creído en nuestro Cristo, pasarán mil años en Jerusalén; ...”³.

comportamientos sociales que caracterizan los diversos medios en los que se formaron las tradiciones bíblicas. Este tipo de información socio histórica debe ser completada por una explicación sociológica correcta que interprete científicamente, en cada caso, el alcance de las tradiciones sociales de existencia. En la historia de la exégesis, el punto de vista sociológico ha encontrado su lugar desde hace mucho tiempo. La atención que la *Formgeschichte* ha otorgado al medio de origen de los textos (*Sitz im leben*) es testimonio de ello: se reconoce que las tradiciones bíblicas llevan la marca de los ambientes socioculturales que las transmitieron. En el primer tercio del siglo XX, la Escuela de Chicago estudió la situación socio histórica de la cristiandad primitiva dando así a la crítica histórica un impulso apreciable en esta dirección. En el curso de los últimos veinte años (1970-1990), el acercamiento sociológico a los textos bíblicos se ha vuelto parte integrante de la exégesis”. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Enquidion Bíblico*, n° 1344-1345.

² Cf. IRENEO, *Adv. Haer.* 4.20.11; TERTULIANO, *Adv. Marc.* 3.14.3; CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Strom.* 6.106. Cabe mencionar a Orígenes, quien insiste en identificar a Juan con el apóstol: *Cels* 6.23.9; 8.17.7; *Io* 1.1.2; 1.22.132; 2.5.45.

³ SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 81,4, ed. crítica y trad. a cargo de D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (S. II)* (BAC 629), Madrid 2002, 1107-1259.

Al parecer, según el estudio crítico, tal identificación responde más a razones apologéticas y teológicas que históricas, tratando de vincular el escrito a una tradición apostólica; buscando, de esta manera, favorecer la canonicidad del libro del Apocalipsis, que, por su contenido dualista y acento judío, tuvo muchas dificultades para ser aceptado en el canon cristiano.

Para un especialista como D. E. Aune, resulta evidente que al autor del Apocalipsis no se le puede identificar con los anteriores personajes. El autor, según él, sería un judío palestino que posiblemente viajó a la región del Asia Romana durante la revuelta del 66-70 d.C. Apoyando esta conclusión, se sabe por Flavio Josefo que, después de la primera rebelión judía, muchos hebreos de Palestina escaparon de su tierra y otros tantos fueron vendidos como esclavos⁴. Además, la caída de Jerusalén habría jugado un papel importante para la composición de sus visiones⁵.

A ello se añade la evidente independencia literaria que existe entre lo que se considera como literatura joánica, el cuarto evangelio, las cartas y el Apocalipsis, cada uno con carácter literario y temático totalmente diversos⁶.

G. K. Beale, contrario a D. E. Aune, piensa que la pseudonimia no es válida para este caso, pues en este período del cristianismo la comunidad tendría la necesidad de una identidad concreta de parte del autor. De haber aplicado la pseudonimia, el autor se habría presentado como “Juan, el apóstol” y no simplemente como Juan⁷. Más aún, cuando habla de la Nueva Jerusalén en Ap 21,14, coloca a los doce apóstoles como fundamento de la Iglesia y no se cuenta entre ellos; además, los describe como figuras del pasado: “La muralla de la ciudad se asienta sobre doce piedras, que llevan los nombres de los doce apóstoles del Cordero”. Finalmente, G. K. Beale cree que es equivocado parangonar el estilo de los escritos joánicos pues se trata de géneros literarios totalmente diferentes⁸.

⁴ FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías XX*, 256, ed y trad. a cargo de J. VARA DONADO (AKAL 46), Vol. II, Madrid ³2009, 1242.

⁵ Sobre la pseudonimia en el Apocalipsis cf. J. ROLOFF, *The Revelation of John. A Continental Commentary*, Minneapolis 1993, 8-9; D. MUÑOZ LEÓN, *¿Es el apóstol Juan el discípulo amado? Razones en contra y en pro del carácter apostólico de la tradición Juanica*: EstB 45 (1987) 403-492.

⁶ Cf. D. E. AUNE, *Word Biblical Commentary: Revelation 1-5*, Vol. 52^a, Dallas 1997, L-LIII; A. YARBRO COLLINS, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984, 28-32.

⁷ Aunque la hipótesis de la pseudonimia no puede ser rechazada del todo, no existen argumentos categóricos a su favor, pues ¿por qué el autor privaría al hijo del Zebedeo de su título de apóstol? Cf. G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia 2004, 79.

⁸ Cf. G. K. BEALE, *The Book of Revelation*, Michigan 1999, 34-36; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1988, 774.

Su procedencia palestina, según R. H. Charles, se ve reforzada por el uso del género apocalíptico para su obra, pues este tipo de literatura no se encuentra ni en la diáspora oriental ni en la occidental, solo nace dentro del judaísmo palestinese. Aparte de ello, se observa un profundo conocimiento del Antiguo Testamento y un griego con trasfondo semítico⁹.

Juan manifiesta tener cierta familiaridad e influencia sobre las iglesias de Asia Menor. Dicha relación cercana se deduce por el uso de los términos: ὁ ἀδελφὸς¹⁰ ὑμῶν καὶ συγκοινωνός¹¹: *vuestro hermano y compañero* (Ap 1,9a). Tal lenguaje revela una igualdad social, algo que para D. E. Aune forma parte de una técnica retórica con la finalidad de atraer la benevolencia de su auditorio¹². Se dirige, además, a las iglesias en unas circunstancias especiales que vienen descritas con las siguientes palabras: ἐν τῇ θλίψει¹³ καὶ βασιλείᾳ¹⁴ καὶ ὑπομονῇ¹⁵ ἐν Ἰησοῦ: *en la tribulación, en el reino y en la perseverancia* (Ap 1,9b). Se califica a sí mismo en Ap 1,2 como *testigo de la palabra de Dios y de Jesucristo*: ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα εἶδεν.

Incluso, el autor revela en Ap 22,9 formar parte de una comunidad profética: καὶ λέγει μοι· ὄρα μή· σύνδουλός σου εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου· τῷ θεῷ προσκύνησον: *Pero él me dijo: no, cuidado. Yo soy un siervo como tú, tus hermanos los profetas y los que guardan las palabras de este libro. A Dios tienes que adorar*. Este carisma, como se sabe, era bastante reconocido en los orígenes de la comunidad cristiana (cf. 1Cor 12,27-30), y es probable que esta vocación la ejerciera de manera itinerante¹⁶.

⁹ Cf. R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary: The Revelation of St. John*, Vol. I, Edinburgh 1920, XLIII-XLIV.

¹⁰ Este término aparece cinco veces en el Apocalipsis (Ap 1,9; 6,11; 12,10; 19,10; 22,9), y casi siempre con un contenido eclesial. Este vocablo manifiesta el sentido de pertenencia al grupo o familia. Cf. U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis: Hermenéutica, exégesis, teología*, Navarra 2005, 129.

¹¹ Figura en Rom 11,17; 1Cor 9,23; Flp 1,7; expresa el sentido de “coparticipación realizada juntos”. Es decir, el compartir activo con respecto a un grupo. Cf. *Ibíd.*

¹² D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 75.

¹³ El significado de este término en el ámbito bíblico indica una situación de sufrimiento que proviene del ambiente en donde se vive. Cf. U. VANNI, *Apocalisse*, 129.

¹⁴ Esta palabra debe entenderse como “realeza” y no como reino. Por tanto, καὶ βασιλείᾳ se debe entender como la participación del cristiano en el reinado de Cristo. Cf. G. BIGUZZI, *Apocalipsis*, Torino 2005, 77.

¹⁵ Este término griego expresa la capacidad de resistencia para mantenerse ante el peso de la dificultad. Cf. *Ibíd.*

¹⁶ Sobre la cuestión de Juan como profeta itinerante cf. D. E. AUNE, *The Social Matrix of the Apocalypse of John*: BR 26 (1981) 26-27.

A modo de conclusión, se podría decir que, aunque el tema sobre la identidad del autor no sea del todo claro, a partir de una atenta observación crítica literaria y teológica de su escrito, se estaría hablando de un judeocristiano miembro de la comunidad de Éfeso, cuyo nombre era Juan, aunque distinto del autor del cuarto evangelio y de las cartas joánicas¹⁷. Esta diferencia ya era evidente para algunos escritores antiguos que consideraban que el autor del Apocalipsis no sería el Apóstol. Así lo muestra Eusebio de Cesarea, historiador cristiano del siglo III d.C., quien en los seis primeros capítulos de su *Historia Eclesiástica* aborda la cuestión de los autores de los evangelios. En ellos se percibe un cierto interés por identificar al autor del cuarto evangelio y al del Apocalipsis, algo notorio por la frecuencia con que este asunto aparece en su obra. Ya en la *Historia Eclesiástica III, 39,6*, Eusebio afirma:

“De manera que también por esto se demuestra que es verdad la historia de los que dicen que en Asia hubo dos con ese mismo nombre, y en Éfeso dos sepulcros, de los que hoy día se afirma que son, uno y otro Juan. Es necesario prestar atención a estos hechos, porque es probable que fuese el segundo – si no se prefiere el primero – el que vio la Revelación que corre bajo el nombre de Juan”¹⁸.

Asimismo, en el libro VII de su obra, Eusebio recoge la opinión de Dionisio, obispo de Alejandría, nacido al final del II d.C. y muerto hacia 264/65, para quien la diversidad de temas y de estilo literario en ambos escritos era un argumento decisivo para mostrar que Juan el apóstol no es Juan, el autor del Apocalipsis. Bastaría con citar aquí:

¹⁷ Sin embargo, algunos autores como R. E. Brown, S. Smalley y D. Muñoz León resaltan una dependencia temática en ambos escritos que se demuestra a través de las imágenes cristológicas como son: la figura del cordero; Cristo como fuente de agua viva (Jn 7,37-39; Ap 22,1); Cristo como Luz (Jn 8,12; Ap 21,23-24); el tema del testimonio; la imagen de la esposa aplicada al pueblo de Dios (Jn 3,29; Ap 21,1.9; 22,17); el asunto del Mesías y del Esposo; la figura del Hijo del hombre; las afirmaciones de Jesús precedidas del “Yo soy” (Jn 6,35.41.48; 8,12.18; Ap 1,8.17-18; 2,23). Aún se añaden, algunos paralelos con las cartas, por ejemplo: el tema de Dios como luz (1Jn 1,5; Ap 21,23; 22,5); la venida del Anticristo (1Jn 2,18.22; Ap 13,11); los falsos profetas (1Jn 4,1; Ap 2,20; 16,13; 19,20; 20,10); la figura de la madre y el hijo (2Jn 1,13; Ap 12,17); la existencia de los hijos malvados, del diablo o de una mujer mala (1Jn 3,10; Ap 2,10.23). Sin embargo, R. E. Brown afirma que tras estas evidencias hay muchas diferencias entre el Apocalipsis y las cartas joánicas. Por tanto, para él, no existe una justificación para pensar que el autor del Apocalipsis sea miembro de la escuela joánica. Añade, además, que existe la probabilidad de que un primer estadio de la tradición joánica fuera modelada en Palestina o cerca de ella, y que parte de la comunidad se trasladó posteriormente a la zona de Éfeso. Cf. S. SMALLEY, *John's Revelation and John's Community: Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 69 (1987) 549-571; D. MUÑOZ LEÓN, *Apocalipsis*, Bilbao 2007, 23-24; R. E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento*, Vol. II, Madrid 2002, 1030-1031; Según H. Köster, es posible que el recuerdo de este “Juan de Éfeso” diera origen en esta ciudad a la tradición de “Juan, el hijo del Zebedeo”. H. KÖSTER, *Introducción*, 774.

¹⁸ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica III, 39,6*, ed. y trad. a cargo de A. VELASCO DELGADO, (BAC 349), Vol. I, Madrid 1973, 191. La existencia de los dos sepulcros, como se alude aquí, no ha sido confirmada por las excavaciones en Éfeso. Solamente existe la identificación de un solo sepulcro que ha recibido la veneración cristiana. Para más detalles Cf. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien et son Évangile dans L'Église Ancienne*, París 1959, 365-374.

“Después de concluir toda su – por así decirlo – profecía declara dichosos a los que la guardan y también, es verdad, a sí mismo: *Dichoso – dice, efectivamente – el que guarda las palabras de la profecía de este libro, y yo, Juan, que estoy viendo y escuchando estas cosas.* Por lo tanto, no contradiré que él se llamaba Juan y que el libro éste es de Juan, porque incluso estoy de acuerdo en que es obra de un hombre santo e inspirado por Dios. Pero yo no podría convenir fácilmente en que éste fuera el apóstol, el hijo de Zebedeo y hermano de Santiago, de quien es el *Evangelio* titulado de *Juan* y la *Carta católica*. Efectivamente, por el carácter de uno y otro, por el estilo y por la llamada disposición general del libro, conjeturo que no es el mismo, ya que el evangelista en ninguna parte escribe su nombre ni se predica a sí mismo: ni en el *Evangelio* ni en la *Carta*”. (*Hist. Ecl. VII, 25,6-9*)

Luego, un poco más abajo, continua:

“Pero Juan de ninguna manera, ni en primera ni en tercera persona (manifiesta su nombre). Sin embargo, el que escribió el *Apocalipsis*, al punto se pone delante, ya en el comienzo: *Revelación de Jesucristo, la que le dio para mostrar prontamente a sus siervos, y la que reveló enviándola por medio de su ángel a su siervo Juan, el cual dio testimonio de la palabra de Dios y de su testimonio: todo lo que vio*”¹⁹.

¹⁹ Tomado de D. MUÑOZ LEÓN, *La opinión de Dionisio de Alejandría sobre la autoría del cuarto evangelio y del Apocalipsis según la historia eclesiástica de Eusebio de Cesarea. Hacia una explicación actual a partir de la crítica literaria*, en S. CASTRO, F. MILLÁN, P. RODRÍGUEZ PANIZO (eds.), *Umbra, Imago, Veritas: Homenajes 9* (Madrid) 490-491.

2. Lugar de composición y destinatarios

La expresión de Ap 1,9: ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ, a causa del aoristo de acción puntual ἐγενόμην, a veces es traducida como: *llegue a la isla*, o en una segunda opción: *estuve en la isla*. En el primer caso se da a entender que Juan iría a la isla por propia iniciativa; el segundo, subraya la separación temporal entre la experiencia mística y la composición literaria. Una tercera posición une el aoristo del versículo 9 al segundo ἐγενόμην del versículo 10.

El primer ἐγενόμην, en efecto, parece estar complementado por el segundo que se encuentra introducido asindéticamente. A través de este fenómeno sintáctico, el autor, según esta tercera opción, no ha creado una diferencia clara entre el tiempo, lugar y género del evento. Para G. Biguzzi es preferible ver en el primer ἐγενόμην un aoristo complejo²⁰, equivalente a un imperfecto, que incluiría el desarrollo de la acción puntual del segundo ἐγενόμην²¹. Tomando en consideración lo anterior, una posible traducción sería: *me encontraba en la isla de Patmos*.

Es probable que el autor haya escrito su obra no en la isla de Patmos, sino en un lugar de la costa Egea de Asia Menor, posiblemente cerca de Éfeso donde residía una comunidad cristiana, a unos 70 km de Patmos.

La frase de complemento τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ indica el lugar de la experiencia profética. Patmos es una pequeña isla ubicada, aproximadamente, a unos 50 km de la antigua ciudad de Dídima y con una superficie de 34.6 km². En el s. I d.C. formaba parte de la administración de Asia Menor y contaba con una escasa población.

En relación a los destinatarios de su obra, como lo refiere al inicio de su escrito Ap 1,4.11, se dirige a siete comunidades cristianas: Ἔφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεις καὶ εἰς Φιλαδέλφειαν καὶ εἰς Λαοδίκειαν: *Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea*, de las que se hablará más adelante. Dicha zona era una provincia romana de Asia, parte de la actual Turquía. El número con

²⁰ Se trata del uso más común del aoristo, donde la acción es descrita como un *todo*. Este aspecto verbal inicia y termina sin referirse al desarrollo interno de la acción; es decir, se utiliza para verificar una acción sin dar mayor información. Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia ²1997, n° 332; F. LÁZARO CARRETER, *Diccionario de términos filológicos*, Madrid ³1968, 63-64.

²¹ G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 78.

que se refiere a ellas es totalmente simbólico, y se ha utilizado esta alegoría para aplicar el mensaje del Apocalipsis a la totalidad de las iglesias²².

²² Acerca del simbolismo del número siete cf. A. YARBRO COLLINS, *Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature*: ANRW II 21 (1984/2) 1275-1279. D. E. Aune al respecto dice: “The number is not chosen to symbolize the universal Church [...] (since “seven” does not symbolize “completeness” [...]) Rather, the number seven is primarily a number with cosmic significance and is therefore associated with heavenly realities” en D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 29.

3. El Apocalipsis ¿conflicto con Jerusalén o Roma?

Puede parecer evidente, como sostienen gran parte de comentaristas, que el autor del Apocalipsis dirige su obra contra la influencia del poder romano, el cual se halla representado bajo el símbolo de la gran Babilonia o la prostituta del capítulo 17. Sin embargo, existen no pocos autores²³ que sostienen que la identidad de esta figura está en Jerusalén, ya que dicha ciudad rechazó y condenó a muerte a Jesús, poniendo su esperanza mesiánica en la política de Roma. Por este motivo, deseo dar un pequeño repaso a los argumentos a favor y en contra de la postura antijerosolimitana y que, al parecer, son poco convincentes frente a la posición tradicional antiromana.

a) Argumento contrario a la hipótesis antiromana.

a.1. Un argumento contra la conjetura antiromana es la diferente percepción de la autoridad civil que existe entre el Apocalipsis de Juan y otros escritos contemporáneos como: Rom 13, 1-7; 1Pe 2,13-14 y 1Tim 2,1-3.

a.2. La posición antiromana se funda en la supuesta persecución a los cristianos y el incremento del culto imperial durante el gobierno de Domiciano. Pero hoy se conoce que dichas persecuciones no fueron similares a las que organizó Nerón, sino que eran de carácter provincial, como comentaré detalladamente en el n° 5 al tocar los temas del culto imperial y las persecuciones cristianas. Pero, ¿cuál sería la razón que tuvo Juan para cambiar su imagen acerca de Roma?

a.3. Otro argumento se centra en el título de *Gran Prostituta* que Juan da a Babilonia en Ap 17-18. Según la teología de la alianza en el AT, Yahvé e Israel establecen un pacto similar a la unión esponsal. Así cada vez que Israel sustituye a Yahvé por otros dioses se asemeja a una situación de adulterio (cf. Os 1-2). Por tanto, ¿cómo se puede llamar prostituta a una nación que no sea Israel? Incluso, en Ap 17,6;

²³ A. NICACCI, *La grande prostituta e la sposa dell'Agnello*, en L. PADOVESE (ed.) *Atti dell'VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1996, 137-142; E. CORSINI, *La bestia dalla terra dell'Apocalisse*, en L. PADOVESE (ed.) *Atti dell'VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1996, 127-135; *Ibid.*, *Per una nuova lettura dell'Apocalisse*, en L. PADOVESE (ed.) *Atti del Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1991, 75-97; C. MAZZUCCO, *A proposito di alcuni studi recenti sull'Apocalisse*: RivBib 31 (1983) 213-225; A. J. BEAGLEY, *The "Sitz im Leben" of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of Church's Enemies*, Berlin – New York 1987.

18,24 se muestra a Babilonia embriagándose con la sangre de los profetas y los santos, pero según la acusación de Jesús en Mt 23ss es Jerusalén y no Roma quien ha matado a los profetas. Además, el nombre de Roma no es mencionado en el Apocalipsis, a diferencia de Jerusalén que aparece al final de la obra (Ap 21). Si se da por hecho que Babilonia es Jerusalén, entonces, existiría una simetría entre la Jerusalén infiel (Babilonia) en Ap 17-18 y la Jerusalén esplendente en el capítulo 21.

a.4. Según Ap 17,16 la bestia destruirá Babilonia: “Y los diez cuernos que has visto y la Bestia, van a aborrecer a la prostituta. La dejarán sola y desnuda; comerán sus carnes y la consumirán con fuego”. La pregunta es ¿cómo Roma puede destruir Roma? Otra observación, desde el punto de vista lingüístico, es la expresión ἐπὶ ὄρη de 17,9, la cual es desconocida en la lengua griega para referirse a las siete colinas de Roma, ya que los escritores griegos empleaban el adjetivo ἐπτάλοφος más común que ἐπτάορος.

a.5. El argumento más relevante se encuentra en Ap 11,8, cuando Juan refiriéndose a Babilonia (cf. Ap 17,18) como la *gran ciudad* afirma: “Sus cadáveres quedarán en la plaza de la gran ciudad, que simbólicamente se llama Sodoma o Egipto, allí donde también su Señor fue crucificado”. A partir de esta información, es obvio que la gran ciudad es Jerusalén por haber rechazado al Mesías y, por tanto, Juan, como los antiguos profetas, acusa a Jerusalén por su idolatría.

b) Argumento contrario a la hipótesis antijerosolimitana.

b.1. Un argumento contrario a la posición antijerosolimitana es la persecución contra la comunidad cristiana que, como alude Ap 13,10b, es un acoso a *espada* (μάχαιρα) e, incluso, con decapitación (Ap 20,4 πεπελεκισμένοι). Este tipo de castigo no se daba en tribunales judíos, quienes condenaban a los sentenciados a la lapidación.

b.2. La acusación de *prostitución* que lanzan los profetas sobre Jerusalén o Israel es distinta a la imputación que Juan hace a Babilonia en el Apocalipsis. Los profetas denuncian a Jerusalén o Israel por dejarse seducir por el culto idolátrico de los pueblos paganos, mientras que en el Apocalipsis es Babilonia quien pervierte a los demás pueblos. Además, en el AT *prostituta* no solo se aplica a Jerusalén sino a otras

ciudades como: Tiro (Is 23,17) y Nínive (Nah 3,4); más aún, en el caso de Jerusalén, por ser esposa de Yahvé, es más apropiado aplicarle el término *μοιχεία* que *πορνεία*.

b.3. Otra dificultad para la hipótesis antijerosolimitana es el aspecto geográfico y político descrito en Ap 13 y 17-18, pues resulta evidente que el mar de donde se alza la bestia no es otro que el Mediterráneo²⁴.

b.4. Existen elementos que no son aplicables al ambiente de Jerusalén sino al contexto greco-romano como la referencia a los ídolos y demonios (Ap 9,20-21), la idolatría de la bestia (13,4.8) y la promoción del falso profeta (13,12-17).

b.5. La dificultad más fuerte para suponer que es contra Jerusalén se encuentra en la fecha de redacción del Apocalipsis, ya que después del año 70 d.C. en Jerusalén no existía ni templo, ni culto y, en consecuencia, su relación con Roma se hallaba deteriorada. Por tanto, si Babilonia es Jerusalén la fecha de composición del Apocalipsis sería antes del 70 d.C., algo poco probable por razones históricas y literarias que serán expuestas en el n° 4.

b.6. En el Apocalipsis no existe separación entre el AT y el NT, pues desde la perspectiva teológica del autor el judaísmo es asumido en Cristo (cf. Ap 7,4-8; 21,12.14), por eso quien no lo acepta se convierte en una *Sinagoga de Satanás* (2,9; 3,9). Además, teniendo en cuenta el argumento central de la hipótesis contra Jerusalén de Ap 11,8, es evidente que *la gran ciudad* a la que se refiere Juan no es la Jerusalén judía, ya que se presenta dividida en dos: de una parte, el santuario y los adoradores que son los cristianos y, de otra, aquellos que están fuera del templo. Así, la Jerusalén de Ap 11 es símbolo del mundo entero y un campo de lucha entre las fuerzas del Cordero y de la bestia.

b.7. Finalmente dos observaciones más: la primera se refiere al adjetivo *ἐπτάορος* que, si bien, no fue utilizado de modo habitual por los griegos a causa del hiato, también, es cierto que se aplicaba el término *ὄρος* para mencionar a los montes, incluso, los escritores latinos hablaban de *montes* y *septimontium*. La segunda atañe al

²⁴ Cf. G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, 59.

descubrimiento arqueológico de un sestercio de bronce del año 71 d.C., época de Vespasiano. Esta imagen coincide con la visión de la Roma-prostituta sentada sobre la Roma-bestia en Ap 17,3²⁵.

Según lo visto, la posibilidad de que la Babilonia del Apocalipsis sea Roma es la que mejor responde al contexto literario e histórico de la obra de Juan. A continuación, paso a considerar la cuestión de la fecha del Apocalipsis, el fomento del culto imperial en Asia Menor y su repercusión para las comunidades cristianas de esta zona.

²⁵ Cf. *Ibíd.*, 45.

4. Datación de la obra

Después de abordar, en los puntos anteriores, la identidad del autor y el lugar de la composición de su obra, paso a afrontar el problema de la datación de su redacción. Lo primero que se observa es que, como sucede generalmente con los escritos de la antigüedad, el autor no ha dejado constancia de la fecha de elaboración del Apocalipsis. Por eso, la datación de este escrito oscila desde la época del emperador Claudio (41-54 d.C.) al reino de Trajano (98-117 d.C.).

El obispo y escritor Epifanio, contemporáneo de San Jerónimo (342-420 d.C.), es el único que menciona la época del emperador Claudio como período de redacción para el Apocalipsis²⁶. Otras fuentes proponen la fecha del reinado de Nerón (54-68 d.C.)²⁷. Por último, no han faltado testimonios en la tradición que han propuesto el período de Trajano (98-117 d.C.) para la composición de dicha obra²⁸. Ahora bien, ¿cuál de todas estas fechas corresponde al Apocalipsis de Juan? Será a partir del siglo XX cuando la opinión de la mayoría de estudiosos se inclinará por fijar la época del gobierno de Domiciano (81-96 d.C.) como el tiempo más seguro para la redacción del Apocalipsis. A continuación presento los argumentos internos y externos que se muestran como favorables a esta última hipótesis:

a) Argumentos externos:

Los argumentos externos a favor de la fecha de Domiciano provienen de los textos patrísticos, ya que el Apocalipsis es el único entre los escritos del Nuevo Testamento que fue datado por la tradición primitiva²⁹.

²⁶ Epiphanius: *Haer. li. 12*: μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς πάτμου ἐπάνοδον, τὴν ἐπὶ κλαυδίου γενομένην καίσαρος· *li. 33*, αὐτοῦ δὲ προφητεύσαντος ἐν χρόνοις κλαυδίου καίσαρος ἀνωτάτω, ὅτε εἰς τὴν πάτμον νῆσον ὑπῆρξεν. en R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, XCII.

²⁷ R. H. Charles refiriéndose a la fecha del 70 dice: “otras fuentes aunque con menos claridad, postulan la fecha de Nerón. Por tanto, la orden de expulsión de Juan debemos ubicarla en el reinado de Nerón, como señalan la versión siríaca y Teofilacto” (*Praef. In Ioann.*). Traducción personal del inglés al español de Ibíd. Otros autores que mantienen la fecha del año 70 d.C. son: A. BELL, *La data dell'Apocalisse: Rivista trimestrale di cultura biblico-teologica* 3 (1979) 45-48; J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, London 1984, 221-253.

²⁸ Theophylact, patriarca ortodoxo de Antioquía (744-751 d.C.), afirma *In Matt. 20,23*: Ἰωάννην δὲ Τραϊανὸς κατεδίκασε μαρτυροῦντα τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας. en R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, XCII.

²⁹ Cf. J. A. T. ROBINSON, *Redating*, 221.

El primer testimonio se halla en el tratado *Adversus Haereses V, 30,3* de Ireneo de Lyon (130-202 d.C.)³⁰, quien, tratando de delinear la identidad del anticristo escatológico, menciona el nombre de Domiciano:

“Más seguro y de menos peligro es aguardar el cumplimiento de la profecía, que atenerse a los nombres de fantasía y conjetura, cuando tantos nombres hay con la cifra indicada. El problema subsiste igual. Pues si hay muchos nombres con la misma cifra, se pregunta: ¿cuál de ellos ha de llevar el que venga? No lo decimos por penuria de nombres con la cifra del suyo (666); sino por temor a Dios y celo de la verdad. El nombre EUANTHAS, por ejemplo, tiene el número en cuestión; no por eso aseguramos nada de él. También el nombre LATEINOS cumple con el número 666, y resulta muy verosímil, como denominación que es del novísimo imperio; pues latinos son quienes ahora reinan; más tampoco en éste iremos a gloriarnos. Igualmente TEITAN – escribiendo la primera sílaba con las dos vocales griegas e e i – es, entre todos los nombres que figuran entre nosotros, el más fidedigno. Contiene, efectivamente, el número indicado, es de seis letras, por constar cada sílaba de tres letras; y es antiguo y remoto, ya que ninguno de los reyes habidos entre nosotros se llamó Titán, ni ídolo alguno entre los públicamente venerados por griegos y bárbaros posee tal nombre; pasa además entre muchos por divino, y contiene no sé qué halo de venganza y vindicador, como de quien pretexto tomar venganza de los maltratados. Nombre por lo demás vetusto y fidedigno, propio de rey y más todavía de tirano. Y a pesar de venir tal nombre Titán recomendado de esta suerte y con tanta verosimilitud – para colegir por muchos capítulos que tal vez se llame Titán el que ha de venir- nunca por nuestra parte nos aventuraremos a él ni declararemos con certidumbre que tendrá este nombre. Bien entendido que si conviniese pregonar abiertamente en nuestros días su nombre, varia lo indicado desde luego el mismo que vio el Apocalipsis; pues lo vio no hace mucho tiempo, casi en nuestra generación, hacia el fin del imperio de Domiciano”³¹.

El segundo testimonio viene por parte de Eusebio de Cesarea (275-339 d.C.), quien remitiéndose a Ireneo, en su *Historia Eclesiástica III, 18,1-3* indica que la experiencia mística de Juan tuvo lugar durante el tiempo del emperador Domiciano:

“Es tradición que, en este tiempo, el apóstol y evangelista Juan, que aún vivía, por haber dado testimonio del verbo de Dios, fue condenado a habitar en la isla de Patmos. Por lo menos Ireneo, cuando escribe acerca del número del nombre aplicado al anticristo en el llamado *Apocalipsis de Juan*, dice en el libro *V contra las herejías*, textualmente, de Juan, lo que sigue: Mas si hubiera sido necesario en la ocasión presente proclamar abiertamente su nombre, se habría hecho por medio de aquel que también había visto el *Apocalipsis*, ya que

³⁰ P. Prigent considera que si bien la tradición que ve en el emperador Domiciano la causa del exilio de Juan a Patmos es la más antigua y representativa, eso no significa que a priori deba ser considerada como la más histórica. Sin embargo, según él, no hay razón para poner en duda la exactitud de la información que nos transmite. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève 2000, 49-62.

³¹ IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses V, 30,3*, ed. y trad. a cargo de A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, (BAC 33) Vol. III, Madrid 1988, 265-275. Sin embargo, M. Hengel sostiene que el presbítero Juan de Judea y no el apóstol de Galilea fue el que murió bajo el reinado de Trajano y pudo, ya entrado en años, haber redactado la obra joánica. Cf. M. Hengel, *La questione giovannea*, Brescia 1998. Véase el análisis crítico que hace D. Muñoz León a la propuesta de Hengel en D. MUÑOZ LEÓN, *Juan el presbítero y el discípulo amado: Consideraciones críticas sobre la opinión de M. Hengel en su libro: La cuestión Joánica*: EstB 48 (1990) 543-563.

no hace mucho tiempo que fue visto, sino casi en nuestra generación, hacia el final del imperio de Domiciano”³².

Por último San Jerónimo (340-420 d.C.) en su escrito titulado *Los hombres ilustres IX, 11-19*, tocando el tema de la autoría de las cartas joánicas, señala que Juan fue llevado a la isla de Patmos en tiempos de Domiciano:

“Esta carta es aceptada por todos los eclesiásticos eruditos. En cuanto a las otras dos cartas, una de las cuales comienza así: “Yo, el presbítero, a una mujer elegida y a sus hijos”, y la otra: “Yo, el presbítero, al amado Cayo, a quien amo de verdad”, éstas son atribuidas al presbítero Juan, del cual hasta la fecha se ha indicado una diferente tumba en Éfeso; aunque algunos creen que las dos tumbas pertenecen al mismo Juan evangelista. Pero este punto se debatirá cuando lleguemos juntos, a la orden de Papías, un discípulo de Juan. En el año catorce de Domiciano, durante la segunda persecución, después de aquella de Nerón, Juan fue enviado a la isla de Patmos; y ahí compuso el Apocalipsis, comentado seguidamente por los mártires Justino e Ireneo”³³.

Aparte de los testimonios mencionados, se encuentran los de Clemente de Alejandría (150-215 d.C.), Orígenes (185-253 d.C.), Victorino de Pettau (270-304 d.C.). Casi todos ellos se basan indirectamente en el testimonio de Ireneo de Lyon. Sin embargo, existen algunos comentaristas que cuestionan el testimonio de Ireneo por ser lejano a la redacción del Apocalipsis; por este motivo creen que dicha evidencia debería ser matizada o tomada con prudencia³⁴.

b) Argumentos internos:

b.1. Resulta claro que la descripción que el autor hace en los capítulos 2 y 3 acerca de la situación social, económica y espiritual de las iglesias de Asia Menor es posterior al año 70 d.C. Por ejemplo, cuando se dirige a la Iglesia de Éfeso en Ap 2,4: ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες; *Pero debo decir en tu contra que has perdido tu amor de antes*. Esta desilusión que se atribuye a la Iglesia de Éfeso, es una tensión típica de la segunda o tercera generación cristiana. Se da a entender que cuando fue redactado el Apocalipsis la predicación de Pablo formaba parte del pasado.

³² EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica III*, 18,1-3, 149-150.

³³ Traducción personal del italiano al español de GIROLAMO, *Gli uomini illustri, IX*, 11-19, ed. y trad. a cargo de E. CAMISANI, Roma 2000, 91-92.

³⁴ Estos autores hacen el siguiente razonamiento: Ireneo habría escrito su obra durante el 180 o finales de la década 170 d.C. Para él, Juan tuvo una experiencia mística entre los años 80-95. Es decir, entre la composición del testimonio de Ireneo y la visión de Patmos pasaron aproximadamente 85 años. Por tanto, no se debería considerar como evidencia una opinión muy tardía y de segunda mano. Cf. J. C. WILSON, *The Problem of the Domitian Date of Revelation*: NTS 39 (1993) 587-605; R. B. MOBERLY, *When was Revelation Conceived?: Bib 73* (1992) 376-393.

Otro ejemplo, dentro de la sección de las cartas, es la mención de la riqueza de Laodicea en Ap 3,17: ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρεῖαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός: *Tú dices: Soy rico; me he enriquecido; nada me falta. Pero no te das cuenta que eres un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo.* Dicho clima de prosperidad y riqueza de Laodicea habría requerido años de reconstrucción después del terremoto que tal ciudad sufrió en el 61 d.C.³⁵.

b.2. Los siguientes textos posiblemente hagan referencia al mito del *Nero redivivus*, es decir, el Nerón escatológico (Anticristo), concretizado en la figura del emperador Domiciano, como se menciona en Ap 13,3: καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. Καὶ ἐθαυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου: *Una de sus cabezas parecía herida de muerte, pero aquella llaga mortal se le curó. Entonces la tierra entera siguió maravillada a la Bestia,* y en Ap 17,8.11: Τὸ θηρίον ὃ εἶδες ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει,... καὶ τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν καὶ ἐκ τῶν ἑπτὰ ἐστιν, καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει: *La Bestia que has visto era, pero ya no es; y va a subir del abismo, pero camina hacia su destrucción...La Bestia, que era y ya no es, hace el octavo, pero es uno de los siete; camina hacia su destrucción.* Dicha mitología, de haberse propagado, sería posterior al año 70 d.C., ya que el suicidio de Nerón es fechado en el 68 d.C.³⁶. Además, al parecer, el Apocalipsis muestra un conocimiento

³⁵ Un testimonio sobre el terremoto de Laodicea lo ofrecen los Oráculos Sibílicos en IV,107-108: “Desafortunada Laodicea, un día te precipitarás derribada por un seísmo, pero la ciudad de nuevo edificada quedará en pie” E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Oráculos Sibílicos IV*, 107-108, en A. DÍEZ MACHO - A. PIÑERO (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. III, Madrid 1982, 317. Para mayor información sobre el seísmo de Laodicea cf. C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, Michigan 2001, 193-194. Sobre el desarrollo de la ciudad de Laodicea, véase la exposición de W. M. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse*, London 1904, 419ss.

³⁶ En el pasaje de Ap 13,18 se dice: “¡Ahí se verá la sabiduría! El que entienda, calcule el número del monstruo, que es un número de hombre. Ese número es el seiscientos sesenta y seis”. El autor aquí señala la cifra de un hombre, ¿qué quiere decir esto? En hebreo, en griego o en latín, las letras tienen un valor numérico. Por eso, cuando se escribe una palabra en estas lenguas se puede leer tanto una palabra como una cifra. Ahora bien, si el autor dice que el número 666 es la cifra de una persona, y que aquél que es inteligente puede calcularla, es porque hay alguna persona conocida por los lectores de la obra cuyo nombre escrito en griego o hebreo daba esa cifra o bien, sumado el valor de cada una de las letras que componen el nombre, se obtiene dicho valor. La hipótesis que algunos comentaristas han dado, es la de ver en esta suma el nombre de Nerón, ya que si se escribe con las letras hebreas el nombre de “Nerón César”, la equivalencia numérica es 666.

Ⲡ	Ⲩ	Ⲡ	Ⲛ	Ⲛ	Ⲡ	Ⲛ
R	S	Q	N	W	R	N
200	60	100	50	6	200	50

difuso de la leyenda, hecho que obliga a pensar en una fecha muy tardía para su atestación. Sin embargo, J. C. Wilson, en *The Problem of the Domitian Date of Revelation*, autor que es favorable a la redacción del año 70 d.C., afirma:

“Para asegurar la idea de que Nerón no murió realmente, se divulgaba en Roma que había viajado a Partia. Durante las dos décadas siguientes surgieron tres personajes pretendiendo ser Nerón: uno en el 69 d.C., el otro en el 79 d.C., y el último en el 88 d.C. Tácito cuenta que el personaje del 69 d.C. creó una revolución en Asia y Acaya (Histories 3.1). Si bien, la realidad fue que Nerón se suicidó en el 68 d.C. En ningún escrito romano, griego, judío o cristiano del primer siglo se identifica a Domiciano con Nerón resucitado”³⁷.

Ahora bien, de mantenerse la postura de que la fecha de redacción del Apocalipsis fue durante el reinado de Domiciano, que sería la “sexta cabeza”, el mito de la vuelta de Nerón habría que situarlo en el futuro³⁸.

b.3. Otro dato controvertido lo ofrece Ap 17,10: οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὐπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μέναι: *cinco han caído, uno es, y el otro no ha llegado aún*. Pero cuando llegue, durará poco tiempo. Son diversas las interpretaciones que se han dado a este versículo. La primera afirma que las siete cabezas incluyen, en orden progresivo, a todos los emperadores romanos que gobernaron en tiempos del autor. Juan habría escrito su obra bajo el sexto emperador. El problema radica por dónde comenzar a contar, si desde Julio César o desde Augusto³⁹. Una segunda posición plantea que el Apocalipsis no se habría escrito bajo el sexto emperador, sino que el autor habría hecho uso de una fuente más antigua sin actualizarla⁴⁰. Una tercera opinión afirma que las siete cabezas no representan a todos los emperadores sino solo a algunos, sobre todo los de mayor importancia y duración en

P. Prigent, al respecto, se muestra escéptico sobre el carácter probatorio de dichas conclusiones, que considera solo como hipótesis y de carácter secundario para el autor. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 214-217.

³⁷ Traducción personal del inglés al español de J. C. WILSON, *The Problem of the Domitian Date of Revelation*, 598-599.

³⁸ Sobre el mito de Nerón resucitado, véase la referencia que hacen de él *Los Oráculos Sibílicos* 4,119-137; 5,33-34.93-100, así como también el comentario de R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. II, 76-87.

³⁹ Lista de los emperadores romanos: Julio César (49/48-44 a.C.); triunvirato: Antonio-Octavio-Lépido, Octavio como Augusto (27 a.C.-14 d.C.); Tiberio (14-37); Calígula (37-41); Claudio (41-54); Nerón (54-68); Galba (abril del 68); Otón, proclamado emperador por los pretorianos (enero-abril del 69) y Vitelio por las legiones de Germania (enero-diciembre del 69); Vespasiano (69-79); Tito (79-81); Domiciano (81-96); Nerva (96-98); Trajano (98-117).

⁴⁰ Cf. R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, XCV-XCVII.

el cargo⁴¹. Finalmente, haciendo otro tipo de razonamiento se puede pensar que, si para el autor del Apocalipsis la muerte y la resurrección de Cristo realizada bajo el tiempo de Tiberio es lo que cuenta en la visión, por tanto, la serie de los emperadores al servicio de Satanás debe comenzar a partir de Calígula. De esta forma, considerando solo los gobiernos de mayor relevancia, Domiciano constituye el sexto emperador. El séptimo o el octavo que ésta por venir encarnaría el mito de Nerón resucitado (cf. Ap 17,11)⁴².

b.4. La referencia que se hace a la destrucción del templo de Jerusalén en Ap 11,1-13, parecería indicar una datación entre el año 68 y comienzos del 70 d.C. Este argumento olvida que la figura del templo forma parte de la simbología del Apocalipsis. Esta profecía indicaría más bien la continuidad del templo de la Nueva Alianza como superación del templo material de la Antigua Alianza. Se debe tener en cuenta que la teología de los escritos del Antiguo Testamento no se limitó a aludir solamente al templo material (cf. 2Re 21,12-13; Am 7,8.9; Is 34,11). El Apocalipsis de Juan, compartiendo el pensamiento de la literatura apocalíptica posterior al año 70 d.C., invita a la comunidad creyente a dirigir su mirada al templo y a la Jerusalén celeste, que representan el eón futuro⁴³.

b.5. Otra prueba es el título de Babilonia en Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21, reconocido por los especialistas como sobrenombre de Roma. Así lo menciona el libro en Ap 14,8: Καὶ ἄλλος ἄγγελος δεῦτερος ἠκολούθησεν λέγων· ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλῶν ἡ μεγάλη ἢ ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πεπότικεν πάντα τὰ ἔθνη: *Un segundo ángel le siguió diciendo: Cayó, cayó la gran Babilonia, la que dio a beber a todas las naciones el vino de su prostitución.* Esta imagen era una forma simbólica para comparar a Roma con la potencia militar que destruyó el templo de Jerusalén en el año 587 a.C., el lugar más sagrado que le confería identidad al pueblo judío. Ahora bien, es probable que dicha identificación de Roma con Babilonia hubiera sido desarrollada en el ambiente judío solo a fines del siglo I d.C. De ser así, este dato ubicaría la redacción del libro del Apocalipsis en una fecha posterior al año 70 d.C.

⁴¹ Cf. E. B. ALLO, *Saint Jean L'Apocalypse*, Paris 1921, CCIII-CCXIII.

⁴² Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 50-52.

⁴³ En esta nueva realidad Cristo resucitado es presentado como el lugar del encuentro entre Dios y el hombre (cf. Jn 1,51; 2,21; 12,32). La función de mediación que cumplía el templo terreno y el sumo sacerdote es ahora llevada a cabo por Jesús gracias a su muerte y resurrección (Heb 9,11-12). Cf. G. BISSOLI, *Il tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria* (SBFA 37), Jerusalem 1994, 109-146.149-152.

b.6. Por último, el más antiguo testimonio de la expresión τῶν δώδεκα ἀποστόλων que aparece en Ap 21,14, tiene solo su origen entre 80-95 d.C. Dicha referencia sugiere una fecha para el Apocalipsis posterior al 80 d.C.⁴⁴.

En síntesis, por los argumentos internos y externos mencionados, me uno a la opinión tanto de la tradición como de la mayoría de especialistas⁴⁵, quienes señalan como fecha de redacción para el Apocalipsis de Juan la época del reinado de Domiciano, es decir, en torno al 95-96 d.C.⁴⁶.

⁴⁴ Cf. D. AUNE, *Revelation 1-5*, LXIV.

⁴⁵ Aunque algunos admiten la existencia de una primera redacción durante la época de Nerón y la segunda compuesta durante el reinado de Domiciano. Cf. M. HENGEL, *The Johannine Question*, Filadelfia 1989, 81.

⁴⁶ Los argumentos expuestos en este apartado han tenido como base de información los siguientes comentarios: Cf. G. K. BEALE, *Revelation, 5-25*; D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, XLVII-LXIXI.

5. El culto imperial y las persecuciones

Según lo expuesto anteriormente, el Apocalipsis, como otros libros del Nuevo Testamento, nace en un mundo dominado por el Imperio Romano. Por tanto, un adecuado conocimiento de este contexto es indispensable para comprender sus páginas. Por ejemplo, en la actualidad consideramos la religión y la política como realidades separadas y distintas. Se piensa que la religión pertenece al ámbito de lo individual y privado; la política al espacio social y público. Pero en el mundo romano del s. I d.C., época de la redacción de la mayor parte de los escritos neotestamentarios, religión y política eran aspectos de la vida totalmente inseparables.

Según W. Carter, se puede resumir en tres las ideas teológicas del Imperio Romano:

- Los dioses han escogido a Roma.
- Roma y sus emperadores son mediadores del dominio, la voluntad y la presencia de los dioses entre los hombres.
- Roma encarna las bendiciones de los dioses para quienes se someten al Imperio⁴⁷.

Los emperadores presidían el Imperio Romano, personificaban su estructura y reclamaban para ellos mismos el favor de los dioses. De acuerdo con la teología imperial, Roma fue elegida por los dioses para gobernar un *reino sin fin* (cf. Lc 1,33).

a) El culto imperial

Habiendo asumido como fecha probable para la composición del Apocalipsis la época de finales del siglo primero, tiempo del reinado de Domiciano, queda por contestar a la pregunta: ¿cuál era la situación de las comunidades cristianas en Asia Menor durante esta época? ¿Realmente hubo una persecución extensa, objetiva y sistemática en tiempos de Domiciano que llevó a Juan a escribir el Apocalipsis?

En alguna época el Apocalipsis era considerado como prueba de una persecución dirigida y organizada contra la comunidad cristiana en tiempos del emperador Domiciano (81-96 d.C.), motivada por la imposición del culto imperial en las provincias de Asia Menor. Pero, ¿qué era el culto imperial?

El culto imperial era una forma de religión de Estado, donde el emperador o toda una dinastía de emperadores eran adorados como divinidades. Este acto religioso se

⁴⁷ W. CARTER, *El Imperio Romano y el Nuevo Testamento*, Navarra 2011, 125.

desarrolló en dos niveles: primero, a nivel provincial (o interprovincial) y segundo, en las ciudades (el culto imperial municipal). El período de mayor auge se dio durante las dinastías Julio-Claudia, Flavia, Antonia y Severiana, gobiernos que se caracterizaron por su solidez política y prosperidad económica⁴⁸.

Existen, sin embargo, algunos antecedentes a esta práctica ritual. El culto a Júpiter es uno de ellos, debido a que muchos emperadores se presentaron ante el pueblo como la imagen de Júpiter en la tierra. Para la dinastía Augusta, en especial, el dios Júpiter se convirtió en su aliado y protector. Las monedas encontradas entre el reinado de Augusto y Calígula lo confirman. El segundo precedente es, sin duda, el culto a Hércules, dios de la victoria y la abundancia, que siendo un mortal fue divinizado por los dioses⁴⁹.

Ahora bien, el culto imperial se consideró la máxima expresión de lealtad por parte de los súbditos de Roma hacia su política personificada en el emperador. Durante y después del gobierno de Augusto, numerosos templos y santuarios fueron construidos⁵⁰, y tras la muerte de Augusto, la práctica del culto al César formó parte intrínseca de la propia estructura del Imperio⁵¹. Los emperadores van a poner un gran interés en el cultivo de esta nueva liturgia con la finalidad de lograr la solidez y la unificación del

⁴⁸ Así como en Grecia, en Roma no existía una división clara entre lo humano y lo divino. Es en Grecia donde se dará una concepción antropomórfica de los dioses. En el mundo divino el comportamiento de los dioses será totalmente similar a los humanos. Ellos asumirán sus sentimientos, gustos y preferencias. Es decir, no es Dios quien crea a su imagen y semejanza al hombre, sino son los hombres quienes han fabricado a los dioses de acuerdo a sus características. Más aún, el encuentro entre el helenismo y el mundo oriental dio ocasión a la divinización de algunos gobernantes, quienes pasaron a ser considerados como la encarnación de un dios o semidioses. El culto que se les rendía era el reconocimiento del papel relevante que poseía el monarca frente a sus súbditos. En consecuencia, la religión romana iría poco a poco asumiendo la política del mundo helénico. Cf. J. M. ROLDAN, *Calígula: El autocrático inmaduro*, Madrid 2012, 269-270.

⁴⁹ Entre otros ejemplos se encuentra Marco Antonio, quien se proclamó como una epifanía del dios Dionisio; del mismo modo que Cleopatra fue considerada como la reencarnación de Isis y Afrodita. En el contexto griego, Alejandro Magno en el año 324 a.C. obligó a los griegos, a su regreso de India, a que lo reconocieran como dios. Así, tras su muerte en Alejandría se le rindió culto como un dios, contando con un templo y servicio sacerdotal. Cf. J. M. ROLDÁN - J. M. BLÁZQUEZ - A. DEL CASTILLO, *Historia de Roma: Imperio Romano*, Vol. II, Madrid 2007, 417-426.

⁵⁰ Según S. R. F. Price, fueron construidos 13 templos del 50 a.C. al 0, 10 templos del 0 al 50 d.C. y 7 templos del 50 d.C. al 100 - 150. Cf. S. R. F. PRICE, *Ritual and Power*, en R. A. HORSLEY - PA HARRISBURG, *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International 1997, 59.

⁵¹ Los romanos creían que cada persona poseía un *Genius*, es decir, un espíritu divino, el cual podía recibir oraciones y ofrendas. Pero tras la asimilación de las creencias griegas, algunos personajes políticos de Roma aceptarán la veneración hacia su persona. La renovación religiosa emprendida por Augusto, asumirá la creencia estoica de que algunos hombres, por sus méritos personales, ascendían al cielo y se incluían en el mundo de los dioses. Julio Cesar será el primero a quien se le reconoció esta condición, por tanto, Cesar Augusto era considerado como *hijo de un dios*. Augusto asumirá varios cargos religiosos y sacerdotales, entre ellos el de *Pontífice Máximo*, que lo reconocía como jefe de toda la religión. Cf. J. M. ROLDAN, *Calígula*, 270-271.

Imperio. Será a partir de Calígula (37-41 d.C.) y especialmente con Domiciano cuando el culto imperial llegará al clímax de su manifestación⁵².

Dicho culto se convirtió en un instrumento por el que Roma consolidó y unificó su poder sobre las poblaciones del Medio Oriente⁵³. Lo cierto es que para los pueblos orientales no hubo ninguna dificultad en aceptar el culto imperial, pues existía ya en esta zona una profunda inquietud religiosa ávida de manifestaciones religiosas de este tipo. Prueba de ello es que en muchos lugares del Medio Oriente los antiguos soberanos recibieron veneración y culto divino⁵⁴. Ahora bien, esto explica por qué la historia de Asia Menor se caracterizó por una voluntad expresa de ampliar los templos, de fortalecer las instituciones y liturgias destinadas al culto del emperador, así como de aumentar el personal que estaba a su servicio⁵⁵.

Normalmente los hombres y mujeres que desempeñaban el servicio sacerdotal para el culto imperial eran personas de posición social alta, pues solo ellos poseían los medios para financiar los gastos de las celebraciones litúrgicas. A cambio recibían prestigio social y poder personal⁵⁶.

Pero debemos, por otro lado, distinguir la religión del oriente del Imperio de aquella que se practicaba en la Roma imperial, debido a que en las provincias romanas de occidente los ciudadanos no estaban acostumbrados a la idea de *adorar en vida* al emperador; era solo después de su muerte cuando el senado podía declarar la naturaleza

⁵² Augusto hizo que se construyeran templos y altares tanto a él como a la diosa Roma en algunas provincias romanas. Cuando terminó de reorganizar el gobierno local de Roma, pasó a introducir el culto de los *Lares Augusti* y del *Genius Augusti* en los aedicula o capillas que se encontraban en los cruces de cualquier zona de la ciudad. Al parecer comprendió muy bien la importancia política que tenía el culto imperial, así como el revivir los antiguos ritos y usos religiosos. Después de su muerte, pasó a formar parte de las divinidades domésticas y familiares rindiéndose así culto al *Genio de Augusto*, reconocido como protector de cada casa y hogar. El año 29, las provincias de Asia y Bitinia obtuvieron el permiso para la construcción de un templo dedicado en su honor. Específicamente, en Éfeso y Nicea se dedicaron templos a la diosa Roma y al emperador. Los testimonios arqueológicos demuestran que Augusto se había convertido a mediados del siglo primero en el centro de las aspiraciones soteriológicas. Cf. J. M. GONZALEZ RUÍZ, *Apocalipsis de Juan: El libro del testimonio cristiano*, Madrid 1987, 15-17.

⁵³ El ejército romano tuvo un papel importante en la difusión del culto imperial. Su presencia ayudó a mantener la convivencia entre los cultos oficiales y las creencias locales. De esta forma se conservó un clima de lealtad y sometimiento de parte de las provincias hacia el imperio. Cf. J. M. BLÁZQUEZ - J. MARTÍNEZ PINNA - S. MONTERO, *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma*, Madrid 2011, 561. Además, fue un instrumento fundamental de coacción en los territorios del Imperio. La legión romana propagó la presencia de Roma a través de la construcción de carreteras y puentes. Incluso, mejoró la productividad incrementando la tierra fértil disponible por medio de la tala de bosques y el drenaje de pantanos. W. CARTER, *El Imperio Romano*, 15-16.

⁵⁴ Tal es el caso del Faraón en Egipto, que era considerado como la encarnación del dios Horus. Además, se sabe que en la ciudad de Éfeso, región de Asia Menor, los soberanos aunque no se les divinizará en vida; sin embargo, recibieron honores semejantes a los dioses.

⁵⁵ Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 209; *Ibid.*, *Au temps de l'Apocalypse II. Le culte impérial au I^{er} siècle en Asie Mineure*: RHPR 54 (1974) 217-218.221-223.

⁵⁶ W. CARTER, *El Imperio Romano*, 21.

divina del emperador y otorgarle el derecho de culto, pero siempre en una categoría inferior a los dioses inmortales⁵⁷. La clase intelectual romana, casi siempre se mostró en desacuerdo con semejante práctica religiosa⁵⁸.

Diferente será el pensamiento de los habitantes de Asia Menor, donde el culto imperial tuvo su origen y rápidamente recibió la adhesión más entusiasta por parte de la población; sobre todo, como forma de gratitud hacia el emperador, motivada tal vez por la relativa prosperidad económica y la ausencia de tensiones políticas o sociales que vivió dicha zona en época de la dinastía Flavia y Antonina⁵⁹. Si bien es durante el reinado de Augusto cuando se comenzó a rendir culto a las imágenes del emperador mientras éste aún vivía, hecho que contó con el apoyo y promoción de los gobernadores y funcionarios de las provincias romanas del Medio Oriente; se conoce, por los testimonios literarios y arqueológicos, que un cambio ideológico y político condujo a afirmar el carácter divino del poder imperial; es decir, del sentido tradicional de la identificación “emperador-dios” se pasó a considerar al emperador como descendiente directo de una divinidad e, incluso, adoptando su nombre. Este proceso se consolidó durante los reinados de Calígula⁶⁰, Domiciano, Cómodo o Aureliano⁶¹.

⁵⁷ Si bien el emperador, mientras vivía, se encontraba por encima de cualquier ser humano, también él necesitaba de la protección de los dioses. Cuando el emperador moría el senado decidía si admitirle entre los dioses o condenarle a la *damnatio memoriae*. En el caso de Augusto el senado decretó aplicarle la apoteosis una vez que se vio su ascensión a los cielos; distinto fue el dictamen contra Domiciano a quien se le aplicó la *damnatio memoriae*. Cf. J. ROLDÁN - J. M. BLÁZQUEZ - A. DEL CASTILLO, *Historia de Roma*, Vol. II, 444.

⁵⁸ Se cuenta que, cuando Nerón rindió honores divinos a Claudio, Séneca escribió una sangrienta sátira conocida como la *Apocolocyntosis Divi Claudii* o “la conversión en calabaza del Divino Claudio”. Cf. R. PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1994, 201. Séneca escribió sobre la muerte de Claudio: “Lo siguiente fueron las últimas palabras que pronunció entre los hombres, después que dejara escapar un sonoro ruido por esa parte por la que le era más fácil hablar: ¡Ay va! Creo que me acabo de cagar encima. Yo no sé si lo hizo, pero desde luego lo llenó todo de mierda”. A Nerón le hizo mucha gracia ver cómo Séneca se burlaba de Claudio y le tildaba de idiota, le hacía sentirse mejor que su antecesor, y a Séneca no le perjudicaba en absoluto adular al nuevo hombre fuerte insultando al antiguo titular. P. JONES, *Veni, vidi, vici: hechos, personajes y curiosidades de la antigua Roma*, Barcelona 2013, 250-251.

⁵⁹ El largo período de paz, impulsado por Augusto, llevó consigo un gran desarrollo en la actividad económica; la abundancia de oro y plata benefició a las ciudades de Éfeso y Pérgamo. Éste sería un factor importante para la economía de toda la región. Cf. A. LOZANO, *Augusto y los templos minorasiáticos. El caso de efesio*: Gerión 28/1 (2010) 97-98.

⁶⁰ Cayo Germánico, apodado Calígula (pequeñas botas), continuó la política religiosa de sus antecesores. Al parecer en un inicio prohibió expresamente que se le hicieran imágenes y sacrificios en honor de su Genius. Pero esta medida al inicio de su reinado, sufrirá un cambio total. Calígula llegará a exigir honores divinos a su persona, y, no solo eso, se va a igualar con los dioses del Olimpo, cuyos símbolos y vestimentas imitaba, sean tanto masculinos como femeninos. Además, Suetonio afirma que Cayo mando prolongar una parte de su palacio en la misma plaza del Capitolio (templo de Júpiter, Juno y Minerva), cuyos testimonios son las estructuras arqueológicas y testimonios epigráficos encontrados. La razón reside en los deseos que Cayo tenía de imitar a Augusto, quien promovía el culto del Palatino (templo de Marte Vengador, Apolo y Venus) contra el Capitolio. De esta manera, Cayo al transformar el Capitolio en

De este modo, durante el siglo primero, el culto imperial llegó a ser un elemento constitutivo de la vida pública. Los actos litúrgicos no solo se daban en el ámbito del templo, sino en los espacios públicos e importantes como: la plaza principal, los teatros y los estadios. Los hallazgos arqueológicos revelan, además, la existencia de un culto al emperador en el entorno privado, es decir, en el espacio doméstico⁶².

La importancia de este rito era tal que la construcción de un templo dedicado al emperador era considerado un privilegio que Roma concedía a una ciudad. Se sabe que en tiempos de Tiberio las ciudades de Asia Menor luchaban entre sí por tener templos dedicados al emperador⁶³. En Esmirna se rindió culto a la diosa Roma y el templo más antiguo data del 195 a.C. Y, junto a otras ciudades de su entorno, recibió por tres veces el título de *neokoros*, que era un permiso (privilegio) para construir templos dedicados al emperador. Similar es el caso de Pérgamo que obtuvo por tres veces la licencia para edificar templos dedicados a Augusto, Domiciano y Trajano. Además, sus habitantes celebraban las fiestas de *Rome et Sebaste*. En la ciudad de Sardes la figura de Adriano fue identificada con Dionisio; así como en Tiatira donde Trajano y Adriano eran venerados como Zeus Olímpico⁶⁴.

Una mención especial merece la ciudad de Éfeso, la cual, teniendo ya el famoso templo dedicado a la diosa Artemisa, hacia el año 90 d.C. levantó un gran templo destinado al culto imperial, sobre todo a la dinastía Flaviana, esto hizo que Roma le otorgara el privilegio de *neokoros*⁶⁵. Incluso, por la inscripción plural de *Sebastoi*, encontrada en las ruinas arqueológicas del templo de Éfeso, es evidente que no solo Domiciano era recordado en la liturgia, sino posiblemente Nerón (54-68 d.C.), Vespasiano (69-79 d.C.), Tito (79-81 d.C.) y familiares de estos emperadores⁶⁶. Es

parte de su residencia lo estaría desacralizando, esto constituye, pues, un símbolo más de su autocracia. Cf. J. M. ROLDAN, *Calígula*, 273-282.

⁶¹ Cf. M. MAZZA, *Il principe e il potere: rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III sec. d.C.*, en G. G. ARCHI (ed.), *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero (III-V sec. d.C.)*, Milano 1976, 1-62.

⁶² Es probable que los sacerdotes paganos hubieran promovido en las asambleas locales de las ciudades el uso de las imágenes del emperador; raras veces venían erigidas por los oficiales romanos. Cf. R. J. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, 446.

⁶³ Los santuarios del culto imperial, construidos en las provincias romanas, ocupaban una posición topográfica especial. Ubicados siempre en lo alto hacían posible divisar la imagen del emperador desde el mar. Así, el emperador deificado era un faro que servía de referencia y protección a los navegantes. Cf. J. M. BLÁZQUEZ - J. MARTÍNEZ PINNA - S. MONTERO, *Historia de las religiones antiguas*, 566.

⁶⁴ Cf. J. M. ROLDÁN - J. M. BLÁZQUEZ - A. DEL CASTILLO, *Historia de Roma*, Vol. II, 444-446.

⁶⁵ Cf. B. BURRELL, *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden 2004, 59-61.

⁶⁶ El templo de Artemisa en Éfeso significaba para muchos un puesto apetecible y codiciado debido a sus ingresos económicos y grandes donaciones. Por el documento de Vedius Pollio se sabe que Roma tomó algunas medidas contra el templo de Éfeso, concretamente contra la venta de los puestos sacerdotales

probable que a este hecho se refiera el capítulo 13 del Apocalipsis de Juan⁶⁷. En el complejo de las ruinas de Éfeso se aprecia, además, un relieve sobre la ascensión al cielo de Trajano montado en un carro con los atributos de la apoteosis: el águila y el laurel⁶⁸.

Una práctica del rito imperial era la *proskynesis*, posiblemente aludida en Ap 13,4.8.12.15. Este acto de postrarse ante el soberano o sus imágenes, muy popular en las monarquías orientales, fue adoptado y practicado de forma ritual ante los emperadores romanos. Se atribuye a Diocleciano la responsabilidad de haber introducido esta costumbre tomando como modelo el ritual político persa.

Un dato importante sobre la *proskynesis*, que nos transmiten los historiadores romanos, es que no existió una conducta unitaria en los Césares con relación al uso de este ritual. Entre aquellos que no permitieron su uso se encuentran Claudio o Severo Alejandro y emperadores del siglo II, a excepción de Cómodo; por otro lado, se encuentran aquellos que potenciaron ésta práctica como Tiberio, Calígula⁶⁹, Domiciano, Heliogábalo, Aureliano o Diocleciano. Estos últimos estaban unidos por una línea política despótica y antisenatorial⁷⁰. De este modo, el acto de la *proskynesis* formó parte de todo un conjunto de elementos del ceremonial imperial. El pueblo de las provincias de Asia Menor podía presenciar la *proskynesis adulatio*, *supplicatio* y *adoratio* a través de las visitas de *adventus* que el emperador hacía a estas ciudades⁷¹.

Acerca de los sacrificios, parte fundamental de un culto, se debe hacer una distinción entre los sacrificios ofrecidos a favor del emperador y aquellos ofrecidos

hecho que ocasionó que personas aprovechadas y deshonestas hicieran mal uso y malversación de los bienes del templo. Sin embargo, se cree que la intención de Roma fue la de preparar el terreno para el culto imperial. Cf. A. LOZANO, *Augusto*, 97-106.

⁶⁷ Cf. J. N. KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield 1996, 64; C. J. HEMER, *The Letters*, 35-56.

⁶⁸ Cf. S. FRIESEN, *Ephesus: Key to a Vision in Revelation*: BAR 19 (Marzo 1993) 24-37.

⁶⁹ La práctica de la *proskynesis*, un gesto de adulación servil a la autoridad, sirvió a Cayo como un instrumento de humillación hacia el estamento senatorial romano. Con ello, Cayo trataba de marcar su distanciamiento entre quienes como parte de la nobleza pretendían considerarse sus iguales. Cf. J. M. ROLDAN, *Calígula*, 283-284.

⁷⁰ Cf. G. BRAVO, *El ritual de la "proskynesis" y su significado político y religioso en la Roma imperial (con especial referencia a la Tetrarquía)*: Gerión 15 (1997) 178-191.

⁷¹ D. E. AUNE ofrece datos sobre los títulos divinos y su progresiva utilización en el ceremonial de la corte imperial. Señala que las monedas y el arte romano se convirtieron en vehículos de propaganda imperial, de tal modo que, estos testimonios arqueológicos, pueden explicar cuándo y cómo ciertas imágenes y conceptos se popularizaron. Cf. D. E. AUNE, *The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John*: BR 28 (1983) 21-26. La visita de Nerón a Corinto ha quedado grabada en una moneda que lleva la inscripción: *Adventus Aug(usti) Cor(inti)*. De igual forma, existen numerosas monedas que representan los viajes de Adriano. Por último, una inscripción encontrada en Tegea de Arcadia (Grecia) recuerda la visita de este emperador diciendo: "En el año 69 de la primera parusía del dios Adriano en la Hélade". Cf. R. PENNA, *Ambiente histórico-cultural*, 205-206.

directamente al emperador, reconociendo a través de ellos su naturaleza divina. Basta como ejemplo mencionar que en el templo de Jerusalén se ofrecían sacrificios no al emperador, sino a favor de él. Plinio el Joven (62-113 d.C.), delegado imperial en Bitinia, al noroeste de Asia Menor, en una carta a Trajano en el año 112, señala que, para distinguir a un cristiano fiel de un apóstata, se le obligaba a invocar a los dioses y realizar un sacrificio a la imagen del emperador:

“Me fue presentado un panfleto anónimo conteniendo los nombres de muchas personas. Los que decían que no eran ni habían sido cristianos, decidí que fuesen puestos en libertad, después que hubiesen invocado a los dioses, indicándoles yo lo que habían de decir, y hubiesen hecho sacrificios con vino e incienso a una imagen tuya, que yo había hecho colocar con este propósito junto a las estatuas de los dioses, y además hubiesen blasfemado contra Cristo, ninguno de cuyos actos se dice que se puede obligar a realizar a los que son verdaderos cristianos”⁷².

Como se ve, el culto estaba al servicio del poder y a la vez era parte de una actitud de adulación servil frente a la autoridad romana⁷³. Ahora bien, conociendo la importancia que el culto imperial tuvo para algunos emperadores, sobre todo durante el reinado de Domiciano, época de redacción del Apocalipsis de Juan, debemos preguntarnos si la causa de la condena profética que la obra de Juan dirige hacia Roma responde a una persecución violenta y organizada contra los cristianos de Asia Menor.

A partir del carácter bélico del lenguaje del Apocalipsis, se pensó que su origen estaba relacionado con alguna persecución desatada en época de Domiciano contra la comunidad cristiana de Asia Menor. Se cuenta, además, con documentos de historiadores paganos como Plinio el Joven, Suetonio y Tácito, así como algunos escritos patrísticos, los cuales presentaban una imagen cruel y despiadada de dicho emperador, a la vez que mencionaban el destierro y la muerte de algunos cristianos durante esta época. Sin embargo, esta posición ha sido discutida durante los últimos años, como viene expuesto más adelante, por L. L. Thompson en su obra *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire* publicada en 1990.

⁷² PLINIO EL JOVEN, *Cartas X*, 96,5, ed. y trad. a cargo de J. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (GREDOS 344), Madrid 2005, 558-559.

⁷³ Los encargados del culto imperial, es decir, aquellos que cumplían la función sacerdotal eran normalmente funcionarios imperiales o municipales. En el tiempo de Jesús y de Pablo se creó una comunidad para tal ministerio (Augustales), y cada año era elegido un comité de seis miembros que organizaba las actividades del grupo. Cf. J. S. JEFFERS, *Il mondo greco-romano all'epoca del Nuovo Testamento*, Torino 2004, 136-137.

b) La figura de Domiciano en los historiadores romanos.

A continuación mencionaré algunas referencias que historiadores clásicos de la época hacen acerca de la figura de Domiciano. El primero de ellos proviene de Plinio el Joven (62-113 d.C.), quien refiriéndose en sus cartas a Domiciano, lo califica de cruel y tirano:

“Reconoció en efecto haber abusado de una vestal, pero no está claro si lo hizo porque era verdad, o porque temía un castigo aún mayor, si lo hubiese negado. En efecto, Domiciano estaba fuera de sí y lleno de cólera, aislado en medio del odio general. Pues deseando ardientemente enterrar viva a la vestal máxima Cornelia, en la idea de que daría esplendor a su reinado con ejemplos de esta naturaleza, usando de su condición de pontífice máximo, o más bien de la crueldad de un tirano o del capricho de un déspota, convocó a los demás pontífices no en la Regia, sino en su palacio de Alba. Y, cometiendo un crimen superior al que parecía querer castigar, condenó a Cornelia por haber quebrantado sus votos de castidad, en ausencia y sin ser oída, aunque él mismo no solo había mantenido una relación incestuosa con su propia sobrina, sino que incluso había provocado su muerte; pues murió viuda a causa de un aborto.

Como consecuencia de todo ello Domiciano estaba más enfurecido por el deshonor provocado por su crueldad y su injusticia. Mandó arrestar a Licímaco, bajo la acusación de haber ocultado en sus tierras a una liberta de Cornelia. Licímaco recibió de las personas que se preocupaban por él el consejo de que, si quería evitar el comicio y las varas, debía recurrir a la confesión, una forma de pedir clemencia”⁷⁴.

Se encuentra también el testimonio de Cayo Suetonio Tranquilino (70-126 d.C.) historiador y biógrafo romano, que refiriéndose a la figura de Domiciano en *Vida de los Césares: Domiciano XIV, 1*, menciona que en los últimos años de su vida fue temido y odiado por todos:

“Por estas cosas se hizo temible y odioso para todos, y finalmente fue muerto por las asechanzas de sus amigos y libertos más íntimos y a la vez por las de su mujer”⁷⁵.

De la misma forma el gobernador e historiador Cornelio Tácito (55-120 d.C.) en *Vida de Julio Agrícola XLV, 2*, describe el reino de Domiciano como un reino de crueldad y terror mayor que el de Nerón:

“Nerón, al menos, apartó sus ojos y ordenó sus crímenes sin quedarse a presenciarlos; el aspecto más cruel de nuestras miserias bajo Domiciano era verlo y ser visto cuando nuestros suspiros se anotaban, cuando para hacer resaltar la palidez de tantos rostros bastaba aquel rostro cruel y enrojecido con el que se protegía contra cualquier manifestación del rubor”⁷⁶.

⁷⁴ PLINIO EL JOVEN, *Cartas IV, 11,5.6.11*, 216-217.

⁷⁵ SÜETONIO, *Vida de los Césares*, ed. y trad. a cargo de D. CASTRO DE CASTRO (ALIANZA: BT 8312), Madrid 2010, 567.

⁷⁶ TÁCITO, *Vida de Julio Agrícola*, ed. y trad. a cargo de J. M. RESQUEJO (GREDOS), Madrid 2011, 75-76.

c) Las persecuciones cristianas

Tanto a partir de los escritos del Nuevo Testamento como de las fuentes profanas, se conoce la existencia de algunas acciones judiciales emprendidas por las autoridades romanas contra los cristianos. En este tipo de persecución, llamémosle así, se observan dos etapas:

c.1. Antes del año 70 d.C.

La información que se tiene de esta primera etapa proviene de las cartas de Pablo. En ellas aparece la experiencia del apóstol, quien sufrió tres veces la flagelación e incluso la prisión, así lo describe:

“antes bien, nos manifestamos en todo como ministros de Dios, soportando con frecuencia tribulaciones, necesidades y angustias; azotes, cárceles y algaradas; fatigas, desvelos y ayunos;...” (2Cor 6,4-5).

“Tres veces fui azotado con varas; una vez lapidado; tres veces naufragué; un día y una noche pasé en alta mar” (2Cor 11,25).

Es probable que pasara una larga temporada encarcelado en Éfeso (cf. Flm 9,13; Flp 1,7.12-14.30; 2,17). Al parecer, todos estos conflictos se habrían producido debido a que Pablo y los cristianos alteraban el orden público con sus actividades propagandísticas. Dentro de este contexto se debe tomar la información de la experiencia conflictiva de la comunidad paulina de Tesalónica, así lo menciona en 1Tes 1,6; 2,14; 3,3s:

“^{1,6}y vosotros seguisteis nuestro ejemplo y el del Señor, recibiendo el mensaje con el gozo del Espíritu Santo en medio de grave tribulación;...^{2,14}vosotros, hermanos, imitasteis el ejemplo de las iglesias de Dios en Judea, fieles al Mesías Jesús; pues sufristeis de vuestros paisanos lo que ellos de los judíos;...^{3,3}exhortándoos a no flaquear en estas tribulaciones; pues sabéis que tal es nuestro destino. ⁴Así, cuando estábamos entre vosotros, os predijimos que sufriríamos tribulaciones; y así ha sucedido, como bien sabéis”.

Otro incidente ocurre durante el año 64 d.C.; cuando el emperador Nerón hizo castigar de manera cruel a los cristianos de Roma, como informa el historiador Tácito en *Anales XV, 44*:

“Sin duda, éstas fueron las medidas que aconsejaba la prudencia humana. Luego se recurrió a sacrificios expiatorios a los dioses y se consultó los libros de la Sibila, de acuerdo con los cuales se dirigieron súplicas a Vulcano, a Ceres y a Proserpina; las matronas ofrecieron

cultos propiciatorios a Juno, primero en el Capitolio y después en la costa más cercana, de donde se sacó agua para rociar el templo y la estatua de la diosa; e igualmente, celebraron selisternios y ritos nocturnos las mujeres que tenían marido. Pero con ninguna solución humana, ni con las larguezas del príncipe, ni con las ceremonias para aplacar a los dioses, perdía crédito la opinión infamante de que el incendio había sido ordenado. Por tanto, para disipar los rumores, Nerón hizo pasar como culpables y sometió a los más sofisticados tormentos a gentes que, odiosas por sus abominaciones, el vulgo llamaba *cristianos*. Se les daba este nombre por *Cristo*, a quien, bajo el reinado de Tiberio, el procurador Poncio Pilato había condenado al suplicio; reprimida en un primer momento esa execrable superstición, de nuevo irrumpía no sólo en Judea, cuna de tal calamidad, sino en la Ciudad, donde todas las atrocidades y desvergüenzas del mundo convergen y se practican. Así que se empezó a perseguir a los que confesaban y después, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud, y acabaron siendo culpables no tanto por la acusación del incendio cuanto por su odio al género humano. A su aniquilación se unía también el escarnio: cubiertos con pieles de fieras, morían desgarrados por los perros, o bien, clavados en cruces, eran quemados al declinar el día a la manera de antorchas nocturnas. Nerón había ofrecido sus jardines para tal espectáculo y daba juegos circenses, mezclándose con la plebe vestido de auriga, o de pie sobre un carro. Por ello, aunque fuesen culpables y merecedores de los máximos castigos, provocaban conmiseración, ya que eran inmolados no por el bien público, sino con el propósito de satisfacer la crueldad de uno solo”⁷⁷.

En este documento Tácito establece una relación entre las medidas anticristianas de Nerón y el incendio de Roma, cosa que es confirmada por los modos de ejecución previstos por la ley como castigo para los incendiarios, aunque estos serían transformados por el emperador en espectáculo público.

c.2. Después del año 70 d.C.

Al parecer, el texto del Apocalipsis describe la situación de peligro en que se encontraban los cristianos bajo el reinado de Domiciano a finales del siglo I d.C. Ahora bien, si nos referimos a los testimonios literarios de la tradición como prueba de una persecución en esta época, debemos mencionar, en primer lugar, la referencia explícita del historiador cristiano Eusebio de Cesarea (275-339 d.C.), quien a comienzos del siglo IV en su *Historia Eclesiástica III, 17*, refiere que Domiciano fue el segundo en promover una persecución oficial contra los cristianos, asemejándose a Nerón por su crueldad:

“Domiciano dio pruebas de una gran crueldad para con muchos, dando muerte sin un juicio razonable a un no pequeño número de patricios y de hombres ilustres, y castigando con el

⁷⁷ TÁCITO, *Anales XV, 44*, ed. y trad. a cargo de B. ANTÓN MARTÍNEZ (AKAL 80), Madrid 2007, 678-680. Como afirman S. Fernández-Ardanaz y R. González-Fernández: “Los historiadores de los orígenes de las persecuciones contra los cristianos por ahora se muestran de acuerdo en un único episodio: la persecución de Nerón”. S. FERNÁNDEZ - ARDANAZ - R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *El fiscus iudaicus y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano: Gerión 23/1* (2005) 219-232.

destierro fuera de las fronteras, y confiscación de bienes a otros innumerables personajes sin causa alguna. Terminó por constituirse a sí mismo sucesor de Nerón en la animosidad y guerra contra Dios. Efectivamente, él fue el segundo en promover la persecución contra nosotros a pesar de que su padre Vespasiano nada malo había planeado contra nosotros”⁷⁸.

Incluso Eusebio menciona específicamente en su *Historia Eclesiástica III, 18* algunos nombres de personajes ilustres, como Flavia Domitila y Flavio Clemente, que sufrieron exilio y muerte:

“Mas es de saber que de tal manera brilló por aquellos días la enseñanza de nuestra fe, que hasta los escritores alejados de nuestra doctrina no vacilaron en transmitir en sus narraciones la persecución y los martirios que en ésta se dieron. Incluso indicaron con toda exactitud la fecha al referir que en el año decimoquinto de Domiciano, Flavia Domitila, hija de una hermana de Flavio Clemente, uno de los cónsules de aquel año en Roma, junto con otros muchos, fue castigada con el destierro a la isla de Pontia, por causa de su testimonio de Cristo”⁷⁹.

Dicho evento es mencionado por el historiador y senador romano Dio Casio (155-229 d.C.), cuando en su obra *Historia Romana LXVII, 14,2*, lo ratifica diciendo que Clemente y Domitila fueron desterrados y ejecutados por el cargo religioso de “ateísmo”. De la misma manera el documento de *Las Crónicas de Eusebio CCXVIII. Olymp n° XVI^e*, tomando datos de un historiador pagano llamado Bruttius, se refiere a este mismo suceso calificándolo de “martyrium”:

“Domitianus eos, qui de genere Daudid erant, interfici praecipit, ut nullus Iudaeorum regni reliquus foret. Scribit Bruttius plurimus Christianorum sub Domitiano fecisse *martyrium*. Inter quos et Flauiam Domitillam, Flauii Claementis consulis ex sorore Septem, in insulam Pontiam relegatam, quia se Christianoram esse testata sit. Multa signa atque portenta Romae et Toto orbe facta”:

Domiciano mandó matar a aquellos que eran de la estirpe de David, de tal forma que no quedara nadie del reino de los judíos. Escribe Brutio que muchos cristianos fueron martirizados bajo el reinado de Domiciano. Entre ellos Flavia Domitila Séptima, hermana del cónsul Flavio Clemente, desterrada a la isla de Pontia por haberse confesado cristiana. Realizó muchos signos y prodigios en Roma y en el mundo entero⁸⁰.

Sin embargo, Suetonio en *Domiciano XV, 1*, atribuye la causa de tal condena a razones más bien políticas que religiosas *ex tenuissima suspicione*:

⁷⁸ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica III, 17*, 148-149.

⁷⁹ *Ibíd.*, 150.

⁸⁰ EUSEBIUS, *Die Chronik des Hieronymus CCXVIII. Olymp n° XVI^e*, ed. y trad. a cargo de R. HELM, Berlín 1984, 192. Traducción personal.

“Flavium Clementem patruem suum contemptissimae inertiae, cuius filios etiam tum parvulos successores palam destinaverat abolitoque priore nomine alterum Vespasianum appellari, alterum Domicianum, repente ex tenuissima suspicione tantum non in ipso consulatu interemit”:

Finalmente, a un primo suyo por parte de padre, Flavio Clemente, de despreciable indolencia, a cuyos hijos había nombrado públicamente, cuando todavía eran pequeños, sus sucesores y, después de anular sus nombres originales, había decidido que uno se llamase *Vespasiano* y el otro *Domiciano*, lo mató de repente, y casi en su propio consulado, a causa de una ligerísima sospecha. Este hecho fue el que más aceleró su perdición⁸¹.

Por último, debo mencionar el testimonio que ofrece Clemente en su *Primera Carta a los Corintios VII, 1*, donde las palabras *arena* y *combate* podrían ser una mención implícita de la persecución cristiana:

“Todo esto, carísimos, os lo escribimos no solo para amonestaros a vosotros, sino también para recordárnoslo a nosotros mismos, pues hemos bajado a la misma arena y tenemos delante el mismo combate”⁸².

d) Observaciones sobre los testimonios

Los testimonios anteriormente presentados a favor de una persecución son considerados, por un buen número de estudiosos, como débiles y poco claros. Un ejemplo es la mención que hace Clemente cuando dice: *hemos bajado a la misma arena y tenemos delante el mismo combate*. Pues si bien no tenemos razón para no creer en ellos, a partir solo de estos testimonios resulta difícil sostener que existiera una persecución masiva dirigida contra los cristianos a fines del siglo primero⁸³. Es cosa sospechosa, por ejemplo, que el documento *Actas de los Mártires* no hiciera ninguna referencia a dicha persecución, incluso que los mismos historiadores que registraron las persecuciones en tiempos de Nerón, no dejaran igualmente testimonio de un nuevo acontecimiento en el período de Domiciano⁸⁴.

⁸¹ SÜETONIO, *Vida de los Césares: Domiciano 15,1*, 568-569. Traducción personal.

⁸² SAN CLEMENTE, *Carta primera a los Corintios VII, 1*, ed. y trad. a cargo de D. RUÍZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 2010, 179.

⁸³ Este constituye un buen argumento usado por aquellos que tratan de ubicar la redacción del Apocalipsis en el año de Nerón. Cf. R. B. MOBERLY, *When was Revelation Conceived?*, 377.

⁸⁴ P. Prigent, haciendo una revisión histórica sobre la figura de Domiciano, afirma que durante su reinado se dedicó a preservar el buen orden de imperio, poniendo freno a ciertas amenazas reales o imaginarias de parte de la clase senatorial. Además, las fuentes que corresponden a la época de Domiciano no contienen el nombre de ningún cristiano (Juan). Es posible que los cristianos hubiesen tenido alguna dificultad en las localidades del imperio, pero no se puede hablar de una persecución sistemática o, por lo menos, legal. Sí es cierto que al final de su reinado Domiciano mostró una mayor dureza contra los judíos, viendo en ellos una amenaza a la religión del imperio. Cf. P. PRIGENT, *Au temps de l'Apocalypse I. Domitien*: RHPR 54 (1974) 455-483.

J. Granger Cook en su libro *Roman Attitudes Toward the Christians*, refiriéndose al testimonio de Eusebio de Cesarea sobre Flavia Domitila y Flavio Clemente, dice que este dato es muy pobre, ya que, de ser una persecución masiva, la pregunta sería: ¿por qué Eusebio no mencionó más nombres aparte de Domitila y Clemente?⁸⁵ Además, si Clemente era cónsul de Roma, ¿por qué no existen testimonios de este proceso en los archivos romanos? Asimismo, la acusación de ateísmo (*asebeia*) contra ellos podría ser interpretada como una especie de simpatía hacia el judaísmo, ya que en el primer siglo no existía en la mentalidad pagana una diferencia clara entre cristianos y judíos. Esta idea, según J. Granger Cook, puede verse apoyada en la referencia que hace Suetonio en *Domitianus XV, 1*, refiriéndose a la acusación hecha contra Clemente por *contemptissimae inertiae: no hacer nada*, que podría entenderse como la práctica del Sabbath. Pero, hay datos históricos que demuestran que la *inertia* a la que se refiere Suetonio tiene un contenido político, consistente en la no participación en la vida de la *polis*. Esto significaría negarse a cargar con la responsabilidad en la convivencia de la ciudad y estado. Según, Tácito, la *inertia* fue considerada un crimen durante los reinados de Nerón y Domiciano. La filosofía estoica, por su parte, ayudó a difundir este modo de actuar (*Vida de Julio Agrícola VI, 3*). La misma acusación de *inertia* figura contra un tal Orfito durante la época de Domiciano (Filóstrato, *Vita Apoll. VII, 33; VIII, 7*). Esta denuncia será una de las principales acusaciones dirigidas contra los cristianos, como lo fue contra el judaísmo (Tertuliano, *Apología XLII, 1*). Ahora bien, la acusación de ateísmo pudo estar en conexión con la *inertia politica*, dada la íntima unión entre los dioses patrios y las leyes de la polis. Además, Suetonio, en sus escritos, afirma que Domiciano, durante sus últimos años de reinado, decidió exigir con mayor radicalidad el pago de impuestos a los judíos, extendiéndose, incluso, a todas las personas que vivían según las costumbres judías:

“Se confiscaban herencias de las que se sabía que no tenían conexión alguna con el emperador, simplemente con que hubiese alguien que dijese que había escuchado del difunto, mientras vivía, que el César era su heredero. Junto a otras, las exacciones a los judíos se llevaron a cabo con gran dureza; éstas se aplicaban a quienes, sin declararse judíos, vivían como tales o a quienes, ocultando su origen, no pagaban los tributos impuestos a este pueblo. Recuerdo que, siendo un adolescente, estuve presente cuando un inspector acompañado de gran número de colaboradores examinó a un anciano nonagenario para comprobar si estaba circuncidado”⁸⁶.

⁸⁵ Cf. J. GRANGER COOK, *Roman Attitudes Toward the Christians*, Tübingen 2010, 118.

⁸⁶ SUETONIO, *Vida de los Césares: Domiciano XII, 2*, 565.

Pero, ¿cuál sería el modo de vivir judío? La respuesta está en la frase: *contemptissimae inertiae*. Y, probablemente, a diferencia de J. Granger Cook y otros autores, no solo se refería a la observancia del precepto sabático sino, como dice Suetonio, al rechazo del pago del *fiscus iudaicus*⁸⁷. Seguramente, el emperador se sentía insultado, no solo por el hecho de que sus parientes rechazaran el culto imperial por su simpatía con el judaísmo, sino por negarse a pagar el impuesto⁸⁸. Los testimonios históricos demuestran que con la llegada de Nerva al trono las cosas cambiaron, pues trato de subsanar los abusos cometidos por Domiciano. El nuevo emperador consideró como un exceso la aplicación de la pena de muerte para aquellos que vivían al modo judío. Por tal motivo dio una solución: distinguir entre los judíos por raza y los romanos que adoptaban este estilo de vida. Por tanto, mantuvo los impuestos para los judíos, pero liberó de ellos a los simpatizantes⁸⁹. Un dato arqueológico a tomar en cuenta es que la tumba de Domitila en Roma no lleva ninguna explicación de la causa de su muerte; si era por cuestión de fe o motivos políticos, esto no lo podemos saber⁹⁰. Más aún, para J. Granger Cook, la tradición de Bruttius, citada por Eusebio, sería una paráfrasis cristiana, ya que la palabra *martirio* utilizada en el ambiente cristiano tiene distinto sentido que en el lenguaje pagano; de ser un testimonio pagano se habría escrito: *las víctimas senatoriales* y no los mártires. Es evidente, afirma, que este testimonio ha recibido una interpretación cristiana posterior⁹¹.

⁸⁷ La carta a los Romanos en 13,1-7 dice: “Que cada uno se someta a las autoridades establecidas, pues toda autoridad procede de Dios; él ha establecido las que existen. Por eso quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios. Y quienes se resisten cargarán con su pena. Los gobernantes no infunden miedo a los que obran bien, sino a los malhechores. ¿quieres no temer a la autoridad? Obra bien y tendrás su aprobación, puesto que es ministro de Dios para tu bien. Pero si obras mal, teme, que no en vano empuña la espada. Es ministro de Dios para aplicar el castigo al malhechor. Por tanto, hay que someterse, y no solo por miedo al castigo, sino en conciencia. Por la misma razón pagáis impuestos: las autoridades son funcionarios de Dios dedicados a su oficio. Dad a cada uno lo debido: impuesto, contribución, respeto, honor; lo que toque a cada uno”. ¿Por qué la respuesta aquí de Pablo es proromana, mucho más que la de Jesús (Mc 12,13; Mt 22,21; Lc 20,25)? Aquí Pablo debe enfrentar dos problemas: el origen de la autoridad política y la legitimidad de los impuestos. Además, ya que Roma estaba atenta a los problemas de Palestina y, por otra parte, la comunidad judía de Roma, desde sus orígenes, había ejercido un papel de mediación con las autoridades romanas respecto a los problemas judíos; probablemente, por esta razón, Pablo se ve obligado a adecuar su mensaje, con la finalidad de captar la benevolencia de la gran comunidad de Roma. Las cosas cambiarán años más tarde, cuando Tito imponga a los judíos el *impuesto infamante*, que era un beneficio para el templo romano de Júpiter Capitolino. De esta forma, si el pago del impuesto del templo, para la comunidad judía, era signo de fidelidad a la alianza, el impuesto de Tito constituía una idolatría. Cf. S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ - R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *El fiscus iudaicus*, 226-229.

⁸⁸ Cf. J. GRANGER COOK, *Roman*, 119-125.

⁸⁹ Cf. S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ - R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *El fiscus iudaicus*, 219-226.

⁹⁰ Al parecer en la misma tradición cristiana existiría una confusión con dos personajes que llevarían el mismo nombre de Domitila Cf. P. PRIGENT, *Au temps de l'Apocalypse*, 470-474.

⁹¹ Cf. J. GRANGER COOK, *Roman*, 128-137.

R. E. Brown manifiesta su posición al respecto en su obra *Introducción al Nuevo Testamento*:

“Estos testimonios no garantizan que atribuyamos a Domiciano una persecución en Roma de una ferocidad parecida a la neroniana. Sí garantiza la posibilidad de que Domiciano, por su desconfianza hacia posibles desviaciones peligrosas, mostrara hostilidad hacia los paganos que abandonaban la religión oficial para adherirse a cultos orientales que defendían la adoración exclusiva de un Dios anicónico (el judaísmo y posiblemente el cristianismo)”⁹².

De igual manera, E. F. Schussler en su libro *Apocalipsis: Visión de un mundo justo* afirma:

“Puede ser verdad que los cristianos no fueron oficialmente perseguidos bajo Domiciano o Trajano. Sin embargo, esto no quiere decir que la experiencia de persecuciones y ejecuciones no fuera real o fuera completamente extraña para los cristianos. El recuerdo de la persecución de Nerón del año 64, cuyas víctimas eran cubiertas con pieles de animales, desgarradas por perros, clavadas en cruces o devoradas por las llamas (cf. Tácito, *Anales XV*) se mantenía vivo sin duda entre las comunidades de Asia Menor”⁹³.

Por otro lado, llama la atención el hecho de que algunos escritos del NT, contemporáneos de la obra de Juan o posteriores a él, no hagan mención a persecuciones o martirios por parte del Imperio, algo que hubiera servido a los autores de esta época como ejemplo de edificación e identidad cristiana. Por ejemplo, la primera carta de Pedro, escrita, también, a finales del siglo primero, en 2,13-17 exhorta a los cristianos a guardar respeto por los gobernantes e incluso a amar al emperador:

“A causa del Señor, sed sumisos a toda institución humana: sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los malhechores y alabanza de los que obran el bien. Pues la voluntad de Dios es que, obrando el bien, cerréis la boca a los ignorantes insensatos. Obrad como hombres libres y como siervos de Dios, y no como quienes hacen de la libertad un pretexto para la maldad. Honrad a todos y amad a los hermanos; temed a Dios y honrad al rey”.

De igual forma la primera carta a Timoteo en 2,1-2 invita a los cristianos a orar por los reyes:

“Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad”.

Algo interesante que se puede observar en estos textos es el proceso de relativización de la figura del emperador, pues se recomienda orar por él como por

⁹² R. E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid 2002, 1036.

⁹³ E. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis: Visión de un mundo justo*, Navarra ⁴1997, 180.

todos los hombres. Es decir, como el emperador es un hombre, también él tiene necesidad de salvación. No existe, como se ve, ninguna referencia a su divinidad. En el caso de 1Pe 2,13-17 el acento es más claro, pues mientras a Dios se le rinde reverencia o temor (τὸν θεὸν φοβεῖσθε), al emperador solo se le rinde respeto u honor (τὸν βασιλέα τιμᾶτε).

Estas referencias bíblicas son muestras de dos apreciaciones distintas de la autoridad o posiblemente dos modos de relacionarse con ella: la de las cartas y el Apocalipsis. Motivadas por contextos sociales diversos, tal vez para los autores de las cartas 1º Pedro y 1º Timoteo, siendo fieles al ejemplo de Pablo, creyeron que no era el momento conveniente de entrar en conflicto con el Imperio Romano, dada la difusión del cristianismo en ambientes paganos⁹⁴.

Por último, otro investigador que ha abordado el tema de la persecución recientemente es J. A. Kelhoffer en su libro *Persecution, Persuasion and Power*. Para él, la obra de Juan es un modo de responder a algunos líderes de las comunidades cristianas que se han adecuado a las costumbres del Imperio. Tales pastores habrían perdido el sentido del peligro que representaba el culto imperial para la Iglesia⁹⁵. Es probable, incluso, que los cristianos en esta época no fueran conscientes del “pecado” que conllevaba esta práctica cúllica, pues para ellos sería solo parte de una obligación civil, en otras palabras, no veían ningún problema en participar en dichas ceremonias; incluso los encargados de las iglesias lo permitirían. J. A. Kelhoffer considera que el aporte del Apocalipsis de Juan consiste en evidenciar que estas prácticas religiosas contienen un problema teológico, es decir, son contrarias a la fe. Ahora bien, es posible que Juan, al invitar a sus lectores u oyentes a rechazar el culto imperial, esperaba la llegada de un tipo de marginación o rechazo como consecuencia⁹⁶. Sobre este tema, volveré más adelante en el desarrollo exegético de cada una de las cartas.

⁹⁴ F. Vouga, en su libro *Dio o Cesare*, hace referencia al capítulo 13 de la carta de Pablo a los Romanos, que puede parecer, según él, una posición totalmente contraria a la de Ap 13,1-8. Para F. Vouga, el Apocalipsis no pone en discusión la autoridad del estado, sino su instrumentalización a favor de Satanás. Teológicamente la imagen de la “bestia” es totalmente diversa de la autoridad de Rm 13, pues ésta no ha sido puesta por Dios. La fuerza de la bestia radica en la propaganda que le mantiene delante de los hombres (culto imperial Ap 2,13). Por tanto, la protesta del Apocalipsis no se opone al planteamiento de Rm 13, sino que se complementa con él. Cf. F. VOUGA, *Dio o Cesare: la politica e il Nuovo Testamento*, Torino 2009, 28- 52. Sin embargo, pienso que, la posición de Pablo, como lo he expuesto anteriormente, responde más a una estrategia para intentar salvar a la comunidad cristiana de la atenta mirada de Roma.

⁹⁵ Cf. J. A. KELHOFFER, *Persecution, Persuasion and Power*, Tübingen 2010, 143-151.

⁹⁶ Cf. Ibíd., 152-163.178-182. Un buen resumen sobre varios aspectos de las persecuciones cristianas se encuentra en la publicación de R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano*, Madrid 2005.

e) La obra de L. L. Thompson

La publicación de la obra de L. L. Thompson en 1990⁹⁷ constituye una importante etapa en el estudio del Apocalipsis. L. L. Thompson en su obra recoge las informaciones de los escritores clásicos de los años 50 y 60 y, somete a discusión los datos tradicionalmente aceptados sobre la figura de Domiciano y su gobierno; sobre todo, aquellos relativos al contexto social del Apocalipsis.

L. L. Thompson realiza una lectura de los clásicos siguiendo un análisis crítico aplicado a los documentos literarios y no literarios. En su investigación intenta corregir la imagen de Domiciano como cruel y perseguidor de la Iglesia⁹⁸. Según L. L. Thompson la exposición negativa de Domiciano procede de escritores antiflavianos⁹⁹, que buscaban favorecer a Trajano, el nuevo emperador¹⁰⁰. Este último habría utilizado la pluma y la fama de estos historiadores para afirmar la superioridad de su familia imperial sobre la dinastía Flavia¹⁰¹. Todos los testimonios epigráficos, numismáticos y biográficos¹⁰² contemporáneos a Domiciano no dudan en describirlo como un gobernante honesto y buen administrador¹⁰³. Además, se afirma que su gobierno no fue más despótico que el de sus predecesores¹⁰⁴, y que ni hebreos ni cristianos fueron nunca blanco de sus ataques. De esta forma resulta claro para L. L. Thompson que las

⁹⁷ L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, Oxford 1990.

⁹⁸ Cf. D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century After Christ*, Vol. I, Princeton 1950, 566-592. Según H. W. Pleket, Domiciano era amado por las provincias porque trataba de poner freno a los abusos económicos de los gobernadores provinciales romanos. Este hecho a los ojos de las provincias encontraba un gran apoyo, pero al parecer de los gobernadores, que estaban más de acuerdo con el senado que con el emperador, era totalmente rechazado pues impedía sus negocios políticos y económicos. En conclusión, Domiciano aunque tenía cierta culpa por la situación de acoso a los cristianos en Asia, no era un “segundo Nerón”. H. W. PLEKET, *Domitian, the Senate and the Provinces*, *Mnemosyne* 14 (1961) 269-315.

⁹⁹ Según L. L. Thompson, la información oficial de Domiciano como cruel, gobernador incompetente y que de modo arrogante pidió ser adorado como *dominus et deus noster* proviene, ante todo, de Plinio el joven, Tácito y Suetonio. Estos escritores influenciaron a los demás autores romanos y cristianos sobre su consideración a Domiciano (por ejemplo, Dio Casio, Juvenal, Eusebio de Cesarea). L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation*, 96.

¹⁰⁰ L. L. Thompson sostiene, que si bien Plinio y Tácito habían hecho carrera bajo el gobierno de Domiciano; sin embargo, tuvieron amigos y parientes que fueron exiliados o decapitados. Estos dos sintieron que Domiciano les cortó la oportunidad de avanzar socialmente y hablar libremente (Plinio el joven, *Cartas III, 11,3-4*; Tácito, *Agrícola II, 44-45*). Por esta razón sus escritos tratan de desacreditar su gobierno, y al mismo tiempo, engrandecer la nueva familia imperial de Trajano. *Ibíd.*, 112-114.

¹⁰¹ Trajano para legitimar su dinastía y para distinguirse de los Flavios proclamó una *nueva era*, y la propaganda de la misma estuvo confiada a Plinio el joven, Tácito y otros. *Ibíd.*, 115.

¹⁰² *Ibíd.*, 101.

¹⁰³ L. L. Thompson observa que no existen inscripciones, monedas o medallas del período de Domiciano que hagan referencia a Domiciano con el nombre *dominus et deus noster*. Incluso, muestra que Quintiliano (*Institutio Oratoria X, 1,91*), Estacio (*Silvae III, 3,171*) y Silio Italico (*Punica III, 607*), que escribieron durante el reino de Domiciano presentan una imagen positiva de él. *Ibíd.*, 105-106.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 107.

legendarias informaciones sobre las persecuciones a los cristianos forman parte de esta demonización de la figura de Domiciano, tratando así de asemejarlo con la persona de Nerón¹⁰⁵. Más aún, la mención de la *gran tribulación* a la que se refiere el Apocalipsis (Ap 6-7) no sería un hecho ubicado en el pasado, sino más bien una figura literaria que alude a la participación de los fieles en la vida de Cristo¹⁰⁶.

Para L. L. Thompson la tensión que se refleja en el libro del Apocalipsis no procede del contexto social del s. I d.C., sino de la mente de Juan. La intención del autor sería provocar en sus lectores un rechazo al sistema dominante¹⁰⁷. Lo que confiere fuerza al texto es el hecho de que Juan no rechaza la sociedad de su época, por el contrario, la interpreta asimilándola y transformándola¹⁰⁸. La ambivalencia presente en su estilo literario es fruto del tipo de género que utiliza¹⁰⁹. Pero resulta difícil creer que el contenido social y político del Apocalipsis sea solo una invención de su autor.

Por otro lado, E. Schüssler Fiorenza mantiene el tema de la existencia de las persecuciones cristianas como una realidad permanente y vasta. Para ella, Juan de Patmos no habría intentado escapar de la realidad brutal que vivía la comunidad cristiana, por el contrario habría creado un universo simbólico que motivaba a los cristianos a oponerse a un sistema paralelo de la sociedad de su tiempo. Comentando el capítulo trece del Apocalipsis afirma:

“En consecuencia, Juan termina esta visión del grotesco monstruo representante del poder político imperial reiterando su llamada a la fidelidad con la que ha concluido cada uno de los siete mensajes a las iglesias: ¡prestad atención! Si fuese necesario, los cristianos tienen que demostrar su resistencia leal y su constancia fiel yendo al cautiverio o siendo ejecutados. No es posible una coexistencia pacífica entre los adoradores de Satán y los seguidores del monstruo, por una parte, y quienes invocan el poder y la soberanía de Dios y de Cristo, por otra. La guerra entre el monstruo del mar y el Cordero significa guerra total. *La retórica simbólica del Apocalipsis es absoluta*: hay que decidirse por Dios o por Satán, por el Cordero o por el monstruo, por Cristo o por el Anticristo. Los compromisos son imposibles”¹¹⁰.

Si, para L. L. Thompson, no existe ningún apoyo histórico que confirme la existencia de persecuciones oficiales dirigidas contra los cristianos, ni de la figura cruel

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 166-167.

¹⁰⁶ L. L. THOMPSON, *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*: Semeia 36 (1986) 150-151.

¹⁰⁷ L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation*, 164.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 171-197.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 195-197.

¹¹⁰ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis*, 120.

de un Domiciano en su afán de imposición del culto imperial, la pregunta es: ¿cómo se explica, entonces, la permanente referencia al culto imperial y la retórica anti-romana del Apocalipsis de Juan? Un dato interesante sobre este punto son dos versículos que se ubican en la sección de las cartas a las siete iglesias: Ap 2,13 y 3,10, dicha información podría servir de apoyo para mantener la idea de una persecución cristiana:

“Sé que vives donde está el trono de Satanás. Eres fiel a mi nombre y no has renegado de mi fe, ni siquiera en los días de Antipas, mi testigo fiel, a quien mataron entre vosotros, ahí donde habita Satanás” (Ap 2,13).

“Ya que has preservado mi recomendación de ser paciente, también yo te preservaré de la hora de la prueba que va a venir sobre el mundo entero para probar a los habitantes de la tierra” (Ap 3,10).

Pero, ¿en qué forma las cartas dirigidas a las siete iglesias despejan las dudas sobre este punto?

R. H. Charles, que escribió su comentario al Apocalipsis antes de la revisión crítica a las fuentes clásicas, reconocía ya la ausencia de informes sobre una persecución en las cartas a las siete iglesias. Según él, los capítulos dos y tres originalmente se habrían escrito durante el reinado de Vespasiano (69-79 d.C.), pero habrían sido revisadas por Juan para ser adaptadas en una sola obra compuesta en el período de Domiciano. Por tanto, omitiendo Ap 3,10, no se encuentra ninguna referencia al culto imperial y al martirio universal en el mensaje septenario a las iglesias, sucesos que sí son nombrados en los últimos capítulos de la obra (Ap 17-19), es decir, en una segunda redacción. Para R. H. Charles, este único versículo, así como la fórmula introductiva y conclusiva del Apocalipsis, son fruto de una revisión de Juan¹¹¹.

Otro autor como D. E. Aune en su magistral comentario al Apocalipsis, reconoce también que no existe noticia alguna sobre la persecución y el culto imperial en las cartas a las siete iglesias. Esto le ha dado motivos para pensar en dos diferentes ediciones del Apocalipsis¹¹². La primera edición, sería Ap 4,1-22,4 escrita durante el 70 d.C., después de la desastrosa guerra judía-romana (66-73). La segunda comprende Ap 1,1-20; 2-3; 22,5-21, esta parte habría sido redactada durante los dos últimos decenios del primer siglo (o tal vez durante el gobierno de Trajano el 117 d.C.).

¹¹¹ R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, XCIV-XCV.

¹¹² Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, CXVIII-CXXXIV. D. E. Aune, haciendo un análisis lingüístico detallado, comprueba que existen diferencias entre las dos ediciones tanto en el estilo como en la teología.

Thomas B. Slater, por su parte, retoma la posición de L. L. Thompson sobre la renovada figura de Domiciano y las persecuciones cristianas¹¹³. De la misma forma, siguiendo a los clásicos escritores romanos y cristianos de finales del siglo primero y comienzo del segundo¹¹⁴, llega a la conclusión que durante este período los cristianos eran considerados poco peligrosos, y de haber cierta hostilidad hacia ellos fue a causa de sus convicciones religiosas, las cuales les prohibían participar en los cultos tradicionales, además del culto imperial¹¹⁵. Asimismo, las pocas referencias a la sociedad de la época que aparecen en las cartas a las siete iglesias describirían una relación de acciones que la gente de estas localidades, adherentes a las prácticas religiosas tradicionales, tomaron contra los cristianos¹¹⁶. Thomas B. Slater, concluye diciendo que el Apocalipsis sería, por tanto, una respuesta cristiana a las presiones político-religiosas de su contexto social.

f) Reacción de S. J. Friesen.

S. J. Friesen, si bien reconoce el valor de la obra de L. L. Thompson, hace algunas observaciones críticas a la misma. A partir de su estudio sobre el culto imperial, S. J. Friesen considera que la lucha de las ciudades por ganar el status de *neokoros*, a la vez que es un elemento que muestra la realidad pública, por otro lado, contradice la posición de L. L. Thompson, según la cual la situación social del primer siglo era totalmente estable. De modo particular, el autor pone atención sobre las repercusiones que tuvo para el imperio y la administración provincial la denuncia que Juan hizo contra el culto imperial¹¹⁷.

¹¹³ T. B. SLATER, *On the Social Setting of the Revelation of the John*: NTS 44 (1998) 232-238.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 246.

¹¹⁵ *Ibíd.*, 252-256.

¹¹⁶ "Only external factor discussed in them refer to the suffering of Christians. This local action against Christian was probably initiated by local Asian pagan whose religio-political sensibilities were offended by Christians. Jews persons also harassed Christians for bestowing divine honours upon Jesus". *Ibíd.*, 255.

¹¹⁷ "In the late first century in Asia, a denunciation of imperial cults constituted a denunciation of the city efforts to define themselves, a rejection of proper legal decisions of the *koinon*, and a sarcastic commentary on the public activity of the wealthy and of many others. John not only prophesied against imperial power; he also declared illegitimate the presuppositions of the local elite's claim to authority and condemned the general population for their compliance. If the author's trip to Patmos was punishment, it occurred because John was a nuisance to the province rather than the empire". S. J. FRIESEN, *The Cult of Roman Emperors in Ephesos. Temple Warden, City Titles, and the Interpretation of the Revelation of John*, en H. KOESTER (ed.), *Ephesos. Metropolis of Asia. An interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion and Culture*, Valley Forge 1995, 250.

En relación con las cartas, S. J. Friesen constata por un lado la existencia de múltiples contextos sociales, y, al mismo tiempo, comparte la opinión de aquellos que reconocen en esta sección la falta de claras alusiones al culto imperial¹¹⁸. Rechaza, igualmente, la opinión, muy difundida, de que la frase: ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ: *trono de Satanás* de Ap 2,13 sea una alusión clara a dicho culto¹¹⁹. Según S. J. Friesen, la expresión: *el trono de Satanás* hace referencia a las tensiones que existían entre la Iglesia y la sociedad tradicional de Pérgamo. Las dos menciones a Satanás y Pérgamo en Ap 2,13 confirman que el problema es la hostilidad externa que debe enfrentar el cristianismo. Incluso, la información que une la muerte de Antipas a la morada de Satanás (ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ), corrobora dicha hipótesis. La comunidad viene a ser elogiada a causa de su fidelidad: κρατεῖς τὸ ὄνομά μου καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου, y ésta se demuestra a través del martirio: Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου. Pero, para S. J. Friesen, este episodio del martirio de Antipas habría acontecido mucho antes de que fueran escritas las cartas a la iglesias¹²⁰.

S. J. Friesen cree que al tratar los aspectos sociales que están presentes como trasfondo de las cartas a las siete iglesias, se debe tener en cuenta el hecho de que el auditorio de Juan no es único ni homogéneo, sino plural. Argumento que él presenta a favor de la unidad literaria del Apocalipsis¹²¹.

Al final, S. J. Friesen deja claro que no existen evidencias convincentes durante la época de Domiciano, como se ha venido creyendo por parte de algunos estudiosos, de una intención oficial por parte de Roma de intentar acabar con el cristianismo. Lo que sí es evidente es una hostilidad local contra el cristianismo, como es el caso de la iglesia de Pérgamo, señalada en Ap 2,13. Y, avanzando con su hipótesis, afirma que tanto Juan como las iglesias de Asia Menor estarían de acuerdo en no participar de la liturgia

¹¹⁸ S. J. FRIESEN, *Satan's Throne, Imperial Cults and the Social Settings of Revelation*: JNST 27 (2005) 352-373.

¹¹⁹ Entre los autores que representan esta opinión se encuentra J. Frey. Además, manifiesta que el Ap no es tanto un libro de consolación sino un escrito de exhortación ante la crisis interna que viven las comunidades de Asia Menor. Cf. J. FREY, *The Relevance of the Roman Imperial Cult for the Book of Revelation: Exegetical and Hermeneutical Reflections on the Relation between the Seven Letters and the Visionary Main Part of the Book*, en J. FOTOPOULOS (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune*, Leiden 2006, 231-255.

¹²⁰ "the death is an exaggerated example of the external hostilities that the Pergamene Saints endured, and the throne of Satan referente simply means that Pergamum is a place where opposition to the church had become lethal in at least one instance". S. J. FRIESEN, *Satan's Throne, Imperial Cult*, 365.

¹²¹ *Ibid.*, 368, nº 48.

imperial, y tal motivo sería utilizado por Juan como una estrategia retórica en su escrito¹²².

Creo que, a partir de las observaciones previas, se puede pensar que en un sistema político absoluto y con pretensiones divinas, apoyado por una promoción servil y actitudes de sumisión en las provincias de Asia, las comunidades cristianas debían sentir una cierta presión social. El hecho de no adorar las estatuas imperiales, práctica religiosa que alcanzó su máxima expresión durante el reinado de Domiciano, crearía una gran dificultad para los cristianos, más que para los miembros del judaísmo sinagoga, que, como se verá más adelante, gozaban de la exención a dicha práctica¹²³. Y, si bien no se dispone de argumentos sólidos para mantener la idea de una persecución oficial a finales del siglo primero, es probable que sí hubiera cierta marginación y acoso a la comunidad cristiana en ambientes locales (cf. Lc 21,12; Jn 15,21; Hch 5,41; 16,21; o Plinio en *Epistularum X, 96237*)¹²⁴. W. A. Meeks lo confirma en su obra *El mundo moral de los primeros cristianos*, cuando dice:

“Irónicamente, nuestra tendencia a imaginar que el imperio romano bajo emperadores como Domiciano, era un gobierno totalitario, al igual que los estados policiales del siglo veinte, es posible precisamente gracias a estas imágenes apocalípticas. Las verdaderas dificultades experimentadas por los cristianos eran mucho más locales, ocasionales e irregulares”¹²⁵.

La causa de este hostigamiento local posiblemente responde a una cuestión de identidad, ya que los cristianos debían distinguirse de las prácticas y costumbres de la época, sobre todo en cuestiones morales, como la sexualidad, los sacrificios y adoración a los ídolos¹²⁶. Algunos autores como E. W. Stegemann y W. Stegemann han considerado como causa de este rechazo los siguientes puntos: el fomentar desordenes públicos (cf. Hch 18,2-3), su cercanía al estilo de vida judío (la acusación de *ἀσέβεια*, es

¹²² “a facet of his audiences experiences and to attach it to non-participation in imperial cults, thereby attempting to alienate his audience from their practices and from the dominant society enforced by Rome and Rome’s elite allies”. *Ibid.*, 368.

¹²³ Es probable que el rechazo al culto imperial, si bien no se penalizó con la muerte en tiempos de Juan, si es posible que existiera una presión ejercida a nivel local, tal vez no dada por el mismo emperador, sino por sus propagadores. Cf. R. J. BAUCKHAM, *The Climax*, 447.

¹²⁴ En Hch 17,6ss se presenta a los creyentes en Cristo como judíos rebeldes en el ámbito mundial y como partidarios de un judío que pretende ser rey. La acusación implica el delito de alta traición para la legislación romana.

¹²⁵ W. A. MEEKS, *El mundo moral de los primeros cristianos*, Bilbao 1992, 140. Se puede ver en especial el capítulo cuarto de este libro, dedicado a tratar el tema de la moral de la primera comunidad cristiana.

¹²⁶ Sobre este punto cf. G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2002, 87-147. Para continuar un estudio acerca de la influencia social del movimiento cristiano Cf. B. HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo: La sociología y el Nuevo Testamento*, Córdoba 1995.

decir, de la acogida de una religión no romana) y más aún el que su fundador fuera un rebelde ajusticiado por el Imperio¹²⁷.

Sin embargo, a pesar del acoso social que vivió el cristianismo, características como: el efecto que causaban en la sociedad la fuerza de los mártires y misioneros; la sencillez de la doctrina; la diaconía social, tanto ad intra como ad extra de la comunidad; el efecto que produjo el pensamiento cristiano en los intelectuales antiguos; su propuesta ética y moral en defensa de la vida; el sentido de unidad y el sentido de la conversión; aportaron una identidad al movimiento y jugaron un papel importante para que, no solo sobreviviera, sino se extendiera en un mundo colmado de propuestas religiosas.

Algo también se debe decir de la figura de Domiciano, quien probablemente no sería ni mejor ni peor que los anteriores emperadores. Los testimonios no dudan en reconocer que durante su reinado hubo una buena administración económica y política; pero al parecer en los últimos años de su vida un cambio de conducta haría que algunos de su entorno organizaran un complot para acabar con él. Su relación con el Senado fue de constante tensión, incluso tras su muerte este ordenó que el nombre del emperador fuera borrado de cualquier lista (*damnatio memoriae*), por esta razón, durante su vida, Domiciano se procuró el apoyo seguro del ejército a través de donaciones y aumento de salario.

¹²⁷ Cf. E. W. STEGEMANN-W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Navarra 2008, 445-448.

EXCURSUS

Especificaciones sobre el culto imperial

En los últimos años la discusión sobre el culto imperial ha girado en torno a la naturaleza de esta práctica. La visión tradicional, sostenida por A. D. Nock¹²⁸, M. P. Nilsson¹²⁹, G. W. Bowersock¹³⁰ y P. Veyne¹³¹, considera que el culto imperial era solamente político y no religioso, publico y no privado¹³². Por otro lado, junto a S. R. F. Price, autores como H. W. Pleket¹³³, F. Millar¹³⁴, S. J. Friesen¹³⁵ y S. Mitchell¹³⁶ han subrayado la dimensión religiosa y cultural que poseía el culto imperial en Asia Menor. Los últimos estudios de P. A. Harland, quien dirige su investigación en esta última dirección, han intentado ofrecer una solución a partir del hallazgo de algunas inscripciones pertenecientes a grupos locales y asociaciones de la provincia romana de Asia Menor¹³⁷.

Según M. P. Nilsson el culto imperial consistía en una ceremonia monótona incapaz de desvelar los sentimientos y emociones de las personas asistentes¹³⁸. Por tanto, ninguno de los participantes habría concebido a los emperadores como dioses, hecho que explica la ausencia de una religiosidad privada¹³⁹. Sin embargo, esta visión no es aceptada por muchos.

¹²⁸ A. D. NOCK, *Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero*, en S. A. COOK - F. E. ADCOCK - M. P. CHARLESWORTH (eds.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1935, 481-503.

¹²⁹ M. P. NILSON, *Greek Piety*, Oxford 1948.

¹³⁰ G. W. BOWERSOCK, *The imperial Cult: Perceptions and Persistence*, en B. F. MEYER - E. P. SANDERS (eds.), *Jewish and Christian Self - Definition*, Philadelphia 1983, 171-182.

¹³¹ P. VEYNE, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, London 1990.

¹³² Cf. M. P. NILSON, *Greek Piety*, 177-178.

¹³³ H. W. PLEKET, *An aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries*: HTR 58 (1965) 331-347.

¹³⁴ F. MILLAR, *The imperial Cult and the Persecution*, en W. DEN BOER (ed.), *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Geneva 1973, 145-175.

¹³⁵ S. J. FRIESEN, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden 1993.

¹³⁶ S. MITCHELL, *Anatolia Vol. I*, Clarendon Press 1982, 110-117.

¹³⁷ P. A. HARLAND, "Imperial Cults Within local cultural life: Associations in Roman Asian": AHB 17 (2003/1-2) 86.

¹³⁸ P. VEYNE, *Bread and Circuses*, 315

¹³⁹ Cf. A. D. NOCK, *Religious Developments*, 481; G. W. BOWERSOCK, *The imperial Cult*, 180.206; P. VEYNE, *Bread and Circuses*, 307. Sobre la baja estima y valoración del significado social y religioso del culto imperial Cf. P. A. HARLAND, *Imperial Cults*, 88. El autor subraya el punto de vista moderno

El artículo publicado por H. W. Pleket sobre los “misterios imperiales” centra su atención en algunos ejemplos, tal es el caso de una inscripción donde un funcionario es llamado *σεβαστοφόρος*¹⁴⁰, quien cumplía con la tarea de llevar en procesión las pequeñas estatuas, imágenes metálicas o cuadros del emperador durante el festival. A esto se refiere el autor como *auténtica piedad* para el emperador dada en los ambientes sociales. Tales imágenes, según parece, jugaron un papel importante en los misterios imperiales. El funcionario llamado *σεβαστοφάντης* era encargado de descubrir la imagen del emperador solamente en momentos importantes.

En otra publicación, H. W. Pleket hace referencia a una famosa inscripción de Pérgamo que alude al coro provincial imperial¹⁴¹, la cual afirma que el coro entonaba cantos para el festival imperial donde se encontraban presente los *μυστήρια*¹⁴². Los elementos más importantes de este rito eran: el incienso, las candelas, las lámparas, el sermón y los himnos¹⁴³.

Incluso, las investigaciones de S. R. F. Price, S. J. Friesen, S. Mitchell y P. A. Harland han puesto en evidencia la conexión que existía entre el culto imperial y la vida cívica en Asia Menor; además del significado político, social y religioso que dicha práctica religiosa poseía en los diferentes niveles sociales. Por ejemplo, S. R. F. Price mientras rechaza la visión tradicional que considera la religión greco - romana como una práctica privada, considera los ritos imperiales como símbolo de las relaciones de poder. Al parecer, la necesidad de poner el culto imperial como representación del poder nace de la tensión entre la autonomía cívica de los griegos y la autoridad romana. El mundo griego a partir de su sistema tradicional de símbolos creó el culto imperial, incorporando, de esta forma, la figura del emperador a su ambiente religioso. El culto imperial implicó a todas las capas sociales y, como otros cultos tradicionales, creó una relación de poder entre el sujeto y la autoridad. Esto ayudó a mejorar el predominio de las élites locales sobre la población así como la superioridad de unas ciudades sobre otras. Es decir, el culto imperial hizo posible la creación de una serie de relaciones de poder a nivel social¹⁴⁴.

que pone el acento en la distinción entre política y religión, la cual no es adecuada para contexto antiguo; incluso, es excesivo el acento individualista y privado en desmedro del ámbito público.

¹⁴⁰ Cf. S. R. F. PRICE, *Ritual and Power*, 189-190.

¹⁴¹ M. FRÄNKLE, *Die Inschriften von Pergamon VIII/2*, Berlín, n° 374.

¹⁴² Cf. H. W. PLEKET, *An aspect of the Emperor Cult*, 341.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, 342-343.

¹⁴⁴ S. R. F. PRICE, *Ritual and Power*, 248.

Según S. R. F. Price, los griegos al insertar el poder romano dentro del propio sistema simbólico religioso lograron ubicar la figura del emperador entre las categorías humanas y divinas¹⁴⁵. El autor afirma, además, que los sacrificios no eran hechos *al emperador* sino *en nombre del emperador*¹⁴⁶. Incluso, dentro de la liturgia imperial se ofrecían: incienso, vino y, alguna vez, un buey o toro, que eran colocados delante de las imágenes del emperador¹⁴⁷, pero cuando las estatuas de los soberanos se hallaban junto a otros dioses tradicionales, éstas pasaban a un segundo plano¹⁴⁸. P. A. Harland afirma que, a partir de la investigación de algunas inscripciones que están relacionadas con las asociaciones de artesanos, no existía una diferencia marcada entre los dioses y el emperador.

Un segundo punto a tratar es la correspondencia que existía entre las ciudades. S. R. F. Price pone el acento en las luchas que existían tanto dentro de las mismas como entre ellas. Este fenómeno ha dado muchas interpretaciones, ya que mientras algunos consideraban tales rivalidades fruto de la vanidad¹⁴⁹, otros encontraban su origen en el sentimiento patriótico o, posiblemente, en el beneficio económico¹⁵⁰. Al respecto, S. R. F. Price cree que interviene tanto el elemento material como el sentimental; y, además, encuentra en la religión imperial una explicación que comprende un aspecto de tensión y consenso. Al parecer existía una competición feroz entre las ciudades griegas por conservar ya sea el propio *status*, los títulos adquiridos o los recursos. Las ciudades presionaban a sus ciudadanos ricos a asumir las responsabilidades de los municipios, de los templos provinciales y a tomar parte del clero imperial, algo que muchas veces llegaba a convertirse en materia de conflicto y competición. Las instituciones asociadas con el templo imperial eran las que establecían las normas básicas para dichas competencias. Por otro lado, las ciudades provinciales trabajaban para poder conseguir edificar un templo provincial y, según S. R. F. Price, serían los ciudadanos más ricos quienes, junto a los delegados del festival imperial de cada ciudad, debían cubrir los

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 233.

¹⁴⁶ *Cf. Ibíd.*, 207-233

¹⁴⁷ *Cf. Ibíd.*, 188.

¹⁴⁸ S. R. F. Price dice que en ciertos festivales la imagen del emperador compartía el culto con las de los dioses locales. Un ejemplo es el caso del festival de Artemisa en Éfeso, donde la imagen del emperador como la de algunos familiares eran llevadas junto con la diosa en procesión del templo al teatro. De esta manera, cuando el emperador recibía adoración junto con otra divinidad raras veces era colocado en el mismo nivel. Más aún, la imagen del emperador que se encontraba en el templo, estaba subordinada a las demás imágenes de los dioses. *Cf. Ibíd.*, 146-156.

¹⁴⁹ D. MAGIE, *Roman Rule Vol. I*, 635.

¹⁵⁰ S. MITCHELL, *Anatolia Vol. I*, 206.

gastos económicos de las diversas asociaciones religiosas, como el coro en honor de Roma y Augusto en Asia¹⁵¹. Existía, por tanto, en estas competiciones cívicas, al mismo tiempo, la tensión y el consenso entre las ciudades de Asia Menor, consideradas dentro del marco del culto imperial.

Como tercer punto, S. R. F. Price constata, a nivel socio-cultural, que el elemento griego poseía un dominio preponderante sobre el romano. El autor, además, informa que el culto imperial se hallaba presente solamente en ciudades y aldeas; es decir, dentro de una sociedad bien estructurada, y no dentro del ámbito rural¹⁵². Asimismo, su liturgia era expresada en el idioma griego y sin contar con las expresiones de piedad romana¹⁵³.

Sin embargo, S. Mitchell cree que, a partir de algunos testimonios encontrados en Galacia, no es posible pensar que el culto imperial sea producto solamente de un ambiente urbano¹⁵⁴.

¹⁵¹ S. R. F. PRICE, *Ritual and Power*, 126-132.

¹⁵² Cf. *Ibíd.*, 87.

¹⁵³ Cf. *Ibíd.*, 88-91.

¹⁵⁴ Cf. S. MITCHELL, *Anatolia Vol. I*, 102.

II MARCO LITERARIO DE LA OBRA

1. El problema del género

Corresponde en esta parte tocar un paso del método histórico crítico, es la llamada crítica del género literario (*GattungsKritik*). Este análisis nos ayudará a responder a la pregunta ¿a qué género literario corresponde la sección de Ap 1,9-3,22? Como primer punto, ¿qué se entiende por género literario?

Es evidente que el hombre cuando habla no es del todo creativo, pues no hace otra cosa que actualizar una particular categoría lógica o lingüística preestablecida del sistema del lenguaje. Aparte de la forma del lenguaje en su aspecto morfológico y sintáctico, existen además otras que tienen un origen sociocultural. De este modo, dentro de un mismo contexto lingüístico, histórico, social y cultural, se da el hecho de que experiencias humanas semejantes son expresadas con palabras iguales. A esta estructura lingüística radicada en un contexto vital (*Sitz im Leben*) se denomina “género literario”. Por tanto, el género literario se encuentra definido en razón de su contenido o argumento, forma o estilo, finalidad del autor o contexto vital¹⁵⁵. He aquí la importancia de conocer el género literario, pues por medio de él podemos acceder a una auténtica comprensión del mensaje del texto bíblico, es decir, conocer aquello que el autor quería transmitir como mensaje a sus lectores u oyentes. Será esencial, por consiguiente, entender por qué Juan eligió este tipo de género para su obra.

Un detalle importante, además, es saber que lo que diferencia un género de otro son sus características concretas. Sin embargo, ocurre en ciertos casos que algunas de éstas pueden ser compartidas por otros tipos de géneros. Tal es la situación de la literatura

¹⁵⁵ Se puede definir un género literario a partir de las semejanzas de argumentos y elementos formales en dos o más textos. La presencia de factores comunes demostraría la existencia de un modelo literario para la redacción de un escrito. El componente estilístico constituye un factor importante para caracterizar un género. El uso de ciertas palabras típicas en una “lamentación” constata un estilo particular. La finalidad evidentemente hace referencia a la parte subjetiva del texto, pues eligiendo el autor una forma típica para su escrito, éste ha deseado darle la misma intención que dicho género literario contiene. Finalmente, todo género literario se encuentra radicado en el ambiente vital de donde provienen sus características formales y de contenido. Algunos ejemplos de aplicación de la crítica del género literario puede verse en H. SIMIAN - YOFRE, *Metodologia dell'Antico Testamento*, Bologna 1995, 109-114; Cf. T. VUK, *Introduzione alla metodologia esegetica dell'Antico Testamento*, (SBF dispensa accademica), Gerusalemme 2009, 271-286.

profética con respecto a la apocalíptica. Tomaré aquí solo como ejemplo la palabra “Ἀποκάλυψις”, que aparece una sola vez en el Apocalipsis de Juan, a diferencia de la palabra “προφητεία” que está presente siete veces en la obra de Juan. El autor, incluso, refiriéndose a su escrito lo califica así: ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας: *El testimonio de Jesús es el espíritu de profecía* (Ap 19,10). De esta manera, la falta de una división clara entre ambas corrientes literarias ha sido ocasión para un amplio debate que divide a los estudiosos en dos puntos de vista: aquellos que ven la apocalíptica como una relectura de la profecía, es decir, una especie de profecía renovada¹⁵⁶; y otros que consideran su origen como una respuesta al fracaso de la literatura profética y sapiencial¹⁵⁷. Aunque no faltan opiniones diversas, como G. Von Rad que, en su obra *Teología del Antiguo Testamento*, relaciona la apocalíptica judía con la literatura sapiencial¹⁵⁸.

A partir de esta controversia, algo que debe quedar claro, antes de continuar con el desarrollo de esta sección, es que todo género literario es producto de un contexto social y, por tanto, debe ser entendido desde la sociedad que lo produce. Sin embargo, esta afirmación merece ser matizada, pues aunque el marco social que dio origen a un determinado género haya cambiado, tal corriente literaria puede conservarse y renacer frente a situaciones sociales similares a la anterior.

En consecuencia, para distinguir la apocalíptica de la profecía es necesario conocer las causas históricas que dieron inicio a esta corriente literaria. Por ejemplo, la falta de comprensión de sus símbolos, metáforas y visiones comunes en el ambiente palestino del s. II a.C. y II d.C., pero ajenos y extraños a la cosmovisión del hombre actual, sobre todo, occidental, ha motivado la imaginación de creyentes y no creyentes para interpretar los pasajes del Apocalipsis de Juan como oráculos o vaticinios de catástrofes naturales, cataclismos o barbaries, a la vez que se identifica sus símbolos y figuras alegóricas con personajes del ámbito político o religioso actual. Tal lectura o interpretación, como se verá en el avance de esta investigación, es totalmente ajena a la intención de la obra de Juan.

¹⁵⁶ Cf. L. ARCARI, *La titolatura dell'Apocalisse di Giovanni: Apocalisse o Profezia?*: Henoch 23 (2001) 243-264.

¹⁵⁷ Cf. J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *La apocalíptica como género*, en Fernández Ramos F. (ed.), *Diccionario del Mundo Joánico*, Burgos 2004, 71-75.

¹⁵⁸ Cf. G. VON RAD, *Daniel y el género apocalíptico: apocalíptica y sabiduría*, en *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2000, 381- 408.

Por eso, a continuación, ofrezco una descripción sucinta del contexto histórico y socio-político donde se desarrolló la apocalíptica judía, género literario empleado luego por Juan a finales del s. I d.C. Intento, de esta forma, dejar claro los motivos de esta elección, así como precisar mejor las diferencias entre los escritos proféticos, y aquello que es lo propio y esencial de la apocalíptica.

a) Precisiones semánticas

Antes de entrar a explicar lo específico del género apocalíptico, creo que es necesario hacer algunas precisiones semánticas, a partir de las definiciones que dieron los especialistas K. Koch (1970) y P. D. Hanson (1975):

1. Apocalipsis: es el nombre que se da a una obra que pertenece al género apocalíptico. Esta clasificación literaria esta hecha en base a estructura, contenido y finalidad del escrito.
2. Apocalíptica: palabra que hace referencia a un movimiento con una determinada ideología o modo de pensamiento, que es conocido a través de sus escritos (de aquí nace el género apocalíptico).
3. Apocalypticismo: es una ideología o manera particular de comprender la historia y el mundo, y se expresa por medio de la literatura apocalíptica. Se basa sobre todo en supuestas revelaciones con un carácter negativo del mundo¹⁵⁹.

b) Contexto histórico de la Apocalíptica

La apocalíptica es uno de los movimientos teológicos más importantes en el judaísmo, y su desarrollo se da aproximadamente en un período que va desde el s. IV a.C. al s. II d.C. Los primeros testimonios surgen a partir de la crisis que padeció el pueblo judío tras la ocupación de la ciudad de Jerusalén en el 587 a.C. por el ejército babilónico. El asedio a la ciudad santa, tuvo como resultado la convulsión de los fundamentos de la fe judía. *El rey*, junto a los nobles del pueblo, serán condenados al

¹⁵⁹ Sobre esta distinción entre apocalipsis y apocalíptica cf. J. J. COLLINS, *Towards the Morphology of a Genre*: Semeia 14 (1979) 1-4; L. DITOMMASO, *Apocalypses and Apocalypticism*, en *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Vol. II, Berlin 2009, 328-331. Quiero mencionar a un estudioso del fenómeno apocalíptico como es P. Sacchi, quien en sus últimas publicaciones hace una distinción entre el género literario apocalíptico y la corriente apocalíptica a la que llama "henoquismo". Cf. P. SACCHI, *Enochism As Secret Revelation: Some Final Remarks*: Henoah 30 (1/2008) 66-79.

destierro; *la tierra*, lugar de promisión, no tendrá como dueño a Israel; la ciudad santa de Jerusalén será arrasada y su templo, signo de la presencia de Yahvé, será profanado. La pregunta que existía, entonces, tanto en la mente como en el corazón de los judíos era ¿por qué este abandono de Dios? ¿será que Yahvé no es tan fuerte como los dioses paganos? Aparte de la desilusión, una amenaza latente entre los deportados era la pérdida de identidad, el abandono de la fe, la asimilación con las costumbres culturales y religiosas de Babilonia. Incluso, los mismo profetas, quienes en situaciones difíciles ayudaron al pueblo a descubrir en el presente el proyecto de Dios, fueron afectados por el pesimismo del exilio.

Es en este contexto, donde surgen algunos profetas con un lenguaje rico en símbolos, intentando, así, alentar la esperanza del pueblo y confesando que el Señor de la historia ha previsto un futuro diferente. Por ejemplo, durante este período se escriben las secciones apocalípticas de Is 24-27 y las profecías de Ez 38-39. Este ciclo finaliza con la llegada del rey persa Ciro, el grande, quien el año 538 permitió a los judíos regresar a Jerusalén. No obstante, los profundos interrogantes teológicos permanecieron en la memoria de los israelitas. Será, entonces, la incapacidad de la profecía clásica para iluminar el presente aquello que dio paso al género apocalíptico, que a través de una relectura de las tradiciones e interpretando los acontecimientos desconcertantes de la historia, logra dar a sus lectores una mirada nueva de la realidad, llena de esperanza y confianza en el futuro¹⁶⁰.

Pero, pese a que habían transcurrido cuatro siglos del exilio y del retorno a la tierra, nuevos acontecimientos históricos se dieron en Palestina entre los siglos II a.C. y II d.C., los cuales evocaron episodios pasados de peligro y angustia vividos en tiempos del exilio. Sin embargo, esto reavivó y reforzó la imaginación de la literatura apocalíptica que, como se verá, está estrechamente unida a situaciones de crisis e incertidumbre, sobre todo, en momentos donde las circunstancias de sometimiento político, de persecución o imposición cultural provocaron una pérdida de identidad tanto para el judaísmo como el cristianismo.

El primer suceso que da inicio propiamente a la apocalíptica judía es la persecución contra los judíos llevada a cabo por Antíoco IV Epífanes en 168-165 a.C. Aunque se debe considerar que la influencia del helenismo en Palestina siguió un curso lento que va desde el 333 al 31 a.C., sobre todo, a través del proceso comercial y económico que

¹⁶⁰ Cf. J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *La apocalíptica*, 74-75.

transformó el nivel social de esta región¹⁶¹. En este período, los fenicios sirvieron de nexo entre la cultura griega y la Palestina. Pero lo que suscitó el rechazo al helenismo entre los judíos fue cuando éste intervino en el ambiente religioso y cultural de Israel, profanando los elementos claves de su identidad. La fe judía y el pensamiento griego entran en lucha. El conflicto se dio a raíz de que el soberano sirio, ahogado por sus problemas económicos a causa de sus conflictos con Roma, decidió atacar Jerusalén para apropiarse de los tesoros del templo e instaurar una helenización forzada entre los judíos. Flavio Josefo en *Antigüedades Judías XII, 248* lo describe de este forma:

“el rey subió a Jerusalén y, fingiendo que venía en son de paz, se apoderó de la ciudad traidoramente. Pero en esta ocasión no respetó siquiera la vida de los que le abrieron las puertas, y ello a causa de las riquezas del Templo, sino que, llevado de la avaricia (pues observaba en el Templo oro en abundancia, aparte del ornato preciosísimo representado por las ofrendas) y con el fin de arramblar con todo esto, fue capaz de violar el acuerdo convenido entre aquellos y él. Consecuentemente, al dejar vacío el Templo, hasta el punto de llevarse incluso los objetos para el culto divino como candelabros de oro, un altar de oro, la mesa y los incensarios, no absteniéndose siquiera de arramblar con las cortinas fabricadas de lino fino y grana, y habiendo dejado vacíos incluso los tesoros secretos y no habiendo dejado nada en absoluto, causó a los judíos una gran pena por esto. Y es que les prohibió incluso ofrecer los sacrificios que ofrecían diariamente a Dios siguiendo lo preceptuado, y, tras saquear la ciudad entera, mató a una parte de sus habitantes y a los otros los tomó cautivos junto con esposas e hijos, en tal cantidad que el total de los cautivos ascendió a unos diez mil. Y prendió fuego a los edificios más hermosos de la ciudad y, tras derribar las murallas, levantó la ciudadela de la parte baja de la ciudad. La cual, en efecto, alcanzó gran altura y dominaba el Templo. Y por esta razón, después de fortificarla con elevadas murallas y torres, estableció en ella una guarnición macedonia. Pero no por ello dejó de permanecer en esta ciudadela el elemento popular de condición impía y perversa, que causó a las gentes de la ciudad muchos graves quebrantos. Y el citado rey, después de levantar incluso sobre el altar originario otro altar nuevo, sacrificó en él cerdos, celebrando así un sacrificio no legal ni tradicional en el culto de los judíos.”

Si bien, es probable que esta medida tuviera la intención de afianzar el control sobre el territorio de Judea, frente a los Tolomeos y al crecimiento del poder romano; lo cierto es que, tras la orden de Antíoco IV de prohibir el cumplimiento de la ley y la práctica de la circuncisión, se desató la indignación de los movimientos más tradicionales del judaísmo, así como del judaísmo sadoquita que fue totalmente opuesto al influjo del

¹⁶¹ No se debe olvidar que, al inicio, los griegos mostraron una gran tolerancia frente a las costumbres y prácticas religiosas de los pueblos conquistados. Lo curioso es que la interacción entre ambos, el mundo griego y el mundo oriental, ocasionó que los griegos incorporaran a su ambiente elementos irracionales y emocionales, y que los judíos desarrollaran elementos más racionales y dieran cierta sistematización a su reflexión teológica. Así, el helenismo sembró en el campo teológico judío un terreno fértil para abordar las preguntas últimas sobre la existencia humana, el sentido de la vida y el origen de la creación. Fruto de esta influencia cultural es el libro del Qohelet. En consecuencia, el ambiente oriental resultó atractivo para el griego, lo mismo que para el judío fue atrayente la conciencia helénica de libertad y de autonomía, sobre todo en los judíos de la diáspora Cf. C. BLANCO, *El pensamiento de la apocalíptica judía*, Madrid 2013, 17-30.

helenismo. En respuesta a este ambiente hostil aparece el libro de Daniel, considerado como el creador de la apocalíptica judía, y junto a él otras obras como el Testamento de Moisés, 1Henoc 83-90 e, incluso, el libro de los Jubileos, que probablemente se compone durante esta época. El libro de Daniel puede ser considerado como un verdadero y propio escrito de resistencia.

Aparte de lo mencionado, creo que un factor considerable de la rebelión judía, fue el centralismo económico y social en la urbe (*polis*), situación que dio motivo a fuertes desigualdades entre los habitantes de la ciudad y del campo. Durante la dominación helénica se produjo explotación, así como se acentuó la prioridad de lo griego sobre lo nativo, razón para que muchos judíos cedieran a la tentación de asumir compromisos con la cultura griega buscando ascender socialmente. Igualmente, la prosperidad económica y el materialismo generaron problemas a la fe judía; incluso, las clases altas judías, llevadas por el ejemplo de los diádocos helenos, cayeron en una ambición desmedida. Ahora bien, con este escenario social, no resulta nada extraño que la rebelión de los Macabeos contara con el apoyo de las clases bajas.

A la época griega le sucede el período asmoneo, donde la guerra civil entre los hermanos Aristóbulo e Hircano II, motivó la conquista de Jerusalén en el año 63 a.C. a manos del general romano Pompeyo Magno. De esta forma, la ocupación de la ciudad santa y la profanación de su templo, fue un segundo hecho histórico que dio origen a la redacción de nuevos escritos apocalípticos como: los Salmos de Salomón y los capítulos 37-71 de 1Henoc. En sus páginas se aprecian constantes alusiones a la invasión bélica y a sus dirigentes, así como a la profanación del templo.

El último incidente funesto fue el asedio y destrucción del templo de Jerusalén en el año 66-70 d.C. llevada a cabo por Vespasiano y su hijo Tito, a consecuencia de la gran revuelta judía. En ella se demolieron las principales fortalezas judías (Masada), se esclavizó y masacró a gran parte de la población. Y con la devastación del templo se puso fin a aspectos fundamentales de la fe judía como el sacerdocio, los sacrificios y el permanente contacto del pueblo con la presencia de Dios en su templo. Ante este panorama renace la apocalíptica con las obras de 4Esdras, 2-3Baruc y el Apocalipsis de Abrahán.

A través de este recorrido histórico, no solo se infiere que el Apocalipsis de Juan forma parte de la corriente literaria denominada *apocalíptica*, sino que la razón por la cual eligió Juan este tipo de género, y no una carta (2Pedro), mito o leyenda, como apropiado para sus lectores/oyentes, fue que el origen de los apocalipsis está vinculado

a situaciones de crisis o perplejidad profunda, circunstancias afines a las que históricamente vivió el pueblo de Israel y la comunidad cristiana de Asia Menor. Contexto que he desarrollado en la sección acerca del *marco histórico de la obra*. Por tanto, el autor, un hebreo familiarizado con este tipo de género y, más aún, conociendo su finalidad, probablemente, a través de apocalipsis anteriores (Daniel, Isaías, Ezequiel), realiza una relectura cristiana muy original, tratando, así, de animar a los cristianos, quienes en medio de las adversidades, se hacen la misma pregunta que Israel *¿por qué sufren los justos y triunfan los perversos? ¿dónde están el poder de Dios y su Cristo?*

Dentro del marco histórico anterior, también se da un fenómeno importante como es el paso de la palabra profética al oráculo escrito. Por ejemplo, mientras Jeremías recibe en su boca las palabras de Yahvé: “Entonces alargó Yahvé su mano y tocó mi boca. Después me dijo Yahvé: voy a poner mis palabras en tu boca”. (Jr 1,9); Ezequiel es invitado a comer el libro: “Luego me dijo: Hijo de hombre, como lo que se te ofrece; come este rollo y ve luego a hablar a la casa de Israel” (Ez 3,1). Como se observa el protagonista divino no es mencionado, pues solo aparece una *voz* y una *mano*.

El profeta apocalíptico, por tanto, será un hombre de meditación escrita, tal como se observa en Daniel:

“El año primero de Baltasar, rey de Babilonia, Daniel tuvo un sueño y unas visiones mientras dormía. Inmediatamente puso el sueño por escrito.” (Dn 7,1)

“Y aquí concluye el relato. Yo, Daniel, quedé muy preocupado, se me cambió el semblante y guardé todo en mi interior.” (Dn 7,28)

“Y tú, Daniel, guarda estas palabras y sella el libro hasta el momento final. Muchos lo consultarán y aumentarán su saber.” (Dn 12,4)

Esta es la novedad con respecto a la profecía clásica donde predominaba la forma oral del oráculo. Más aún, a diferencia de la profecía antigua, donde el profeta lee el sentido de la visión, el profeta apocalíptico necesita de un ángel intérprete. En consecuencia, en la tradición apocalíptica el profeta no pronuncia oráculos sino escribe, sustituye con la palabra escrita el antiguo oráculo profético.

Conviene ahora evidenciar ciertos aspectos teológicos de la apocalíptica que le distinguen de la profecía. Lo primero que se podría afirmar es que uno de los ejes

principales de la apocalíptica es el problema del mal, y frente a él existe la convicción de que este mundo no ofrece la verdadera felicidad a los hombres. Por lo tanto, se anuncia la pérdida del sentido de la historia presente y, la inmediata venida del juicio de Dios, que, destruyendo este mundo y aniquilando a los malvados u opresores, creará una realidad más justa. Sin embargo, algo similar sucede con la figura profética, que, interpretando la crisis del presente, trasmite un mensaje divino proclamando la transformación del mundo por voluntad de Dios. Entonces ¿qué distingue la apocalíptica de la profecía? Desde el punto de vista temático, considero cuatro puntos esenciales. El primero es el acento especial que la apocalíptica pone, a diferencia de la profecía, en el aspecto sobrenatural y misterioso de la revelación. Un segundo componente consiste en el interés que pone la apocalíptica por los cálculos cronológicos y la periodización del tiempo. El tercero, creo significativo, es que la apocalíptica rompe con la visión etnocentrista de la salvación que posee la profecía, es decir, el criterio de juicio empleado en *el día del Señor* no será de corte étnico sino ético¹⁶². Por último, algo típico de la apocalíptica es su concepción sobre la teodicea, pues mientras la tradición ortodoxa del judaísmo señala como el origen del mal la misma acción humana (Gn 2-3), la tradición apocalíptica apócrifa (no admitida como canónica) sostiene que el problema del sufrimiento y el dolor humano tiene su fuente en la rebelión de los ángeles caídos que rechazaron el encargo de Dios¹⁶³. Inclusive, para la apocalíptica este pecado angélico lleva consigo un trastorno cósmico (1Henoc 21,1-6; 71,2.33-37; cf. Lc 10,18), que los justos deben reparar a través de las fiestas y ritos, devolviendo así el recto orden al tiempo y al espacio¹⁶⁴.

La apocalíptica, además, añade elementos importantes a la teología judía, por ejemplo, la creencia en la resurrección de los muertos al final de la historia y un juicio individual y colectivo; inclusive, el desarrollo teológico en torno a la figura de ángeles y

¹⁶² Conviene, sin embargo, matizar esta afirmación, pues en ciertas obras, como los Salmos de Salomón, se halla presente la teología de un Mesías guerrero que trae la liberación para Israel de una política opresora.

¹⁶³ Al respecto X. Pikaza distingue dos grupos entre los textos apocalípticos:

- a) Los llamados *Apocalipsis fuertes*, porque tienden a negar la libertad del ser humano, haciendo que ésta dependa de la voluntad de los ángeles y demonios que luchan entre sí, como lo muestra la tradición de Henoc, Jubileos y algunos textos de Qumrán.
- b) Los llamados *Apocalipsis blandos*, que suponen la libertad del ser humano, motivo por el cual algunos han sido admitidos en el canon (como el libro de Daniel) o se han incluido dentro de la tradición normativa del judaísmo posterior (como 2Baruc o el 4Esdras).

Cf. X. PIKAZA, *En torno al Apocalipsis*, Madrid 2001, 8-18; E. ARENS - M. DÍAZ MATEOS, *Apocalipsis*, Lima 2000, 171-185.

¹⁶⁴ Cf. C. BLANCO, *El pensamiento*, 73.

demonios. El Apocalipsis de Juan comparte rasgos típicos en su aspecto literario junto a otros escritos, tanto bíblicos como extrabíblicos, de tal manera que se puede hablar de un género literario llamado apocalíptico¹⁶⁵. Como exponentes de la apocalíptica dentro de la literatura canónica del AT se encuentran: Ez 38-39; Is 24-27; 34-35; Zac 9-14; Dn 7-12; Jl 3 y en la literatura neotestamentaria: 1Tes 4,13-5,11; Mc 13,1-37; Mt 24,1-13; 25,31-46; Lc 17,20-37. Fuera del canon bíblico se encuentran escritos que guardan similitud con el Apocalipsis de Juan, además de ser contemporáneos de él como son: el libro de 4º de Esdras, redactado después de la destrucción de Jerusalén, y con una amplia difusión en la Iglesia primitiva; el libro Siríaco de Baruc, redactado a finales del s. I d.C. o comienzos del s. II d.C.; el libro etiópico de Henoc (o 1Henoc), compuesto entre finales del s. I a.C. e inicios del s. I d.C. Igualmente se hallan escritos contemporáneos a la obra de Juan como el libro de los Jubileos¹⁶⁶, el Testamento de Moisés¹⁶⁷ y el Testamento de Abrahán¹⁶⁸. Existen, inclusive, obras que llevan como título “apocalipsis” como son: El Apocalipsis de Abrahán¹⁶⁹, El Apocalipsis de

¹⁶⁵ Si bien la palabra Ἀποκάλυψις se presenta como título de este último libro de la biblia, así lo entiende Ireneo, el término apocalíptico/a será usado solo a partir de 1800 señalando con ello a toda la “literatura apocalíptica” y comparándola con el Apocalipsis de Juan.

¹⁶⁶ El libro de los Jubileos es una de las obras pseudográficas más importantes del AT. Se presenta como un comentario hagádico o midrásico al Génesis, pero, salvo en algunas inserciones, suele discrepar con él. Se le suele llamar “el pequeño Génesis” y posiblemente tiene como fecha de composición 159-152 a. C. Por su contenido, algunos lo sitúan en una línea cercana a los esenios de Qumrán. Cf. F. CORRIENTE - A. PIÑERO, *Libro de los Jubileos*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. II, Madrid 1987, 67-77.

¹⁶⁷ Se le conoce también con el nombre de Asunción de Moisés. Es una “exhortación de despedida” hecha por Moisés antes de su muerte, en la que predice la entrada del pueblo de Israel en Canaán. Al parecer su origen está vinculado a un grupo sectario similar a los esenios y tiene como fecha de composición entre 7-30 d. C. Cf. L. VEGAS MONTANER, *Testamento de Moisés*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. V, Madrid 1987, 217-237.

¹⁶⁸ Este texto narra los acontecimientos que precedieron a la muerte de Abrahán. Cuenta que Dios envía al arcángel Miguel para informar a Abrahán de su muerte y pedirle que haga un testamento, pero, ante este anuncio, él llora y se niega a morir; es aquí donde Abrahán es conducido en un viaje celeste hacia la morada de Dios. Al regresar de nuevo vuelve a negarse a morir. En este momento Dios decide mandar a la muerte personificada como una mujer hermosa que lo seduce y lo lleva consigo. Algunos sostienen que este escrito pertenece al género apocalíptico por la referencia al viaje celeste que emprende Abrahán. Cf. S. ALVARADO, *Apocalipsis de Abrahán*, en A. DÍEZ MACHO - A. PIÑERO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 2009, 441-455.

¹⁶⁹ Escrito que data del s. II d.C. y se encuentra articulado en dos partes: 1-8 y 9-32. La parte apocalíptica se encuentra exclusivamente en la segunda unidad y contiene la revelación que se hace a Abrahán sobre el futuro de su descendencia. En un segundo momento Abrahán es llevado al cielo por el arcángel Jael. Esta obra comparte con el Apocalipsis de Juan algunas semejanzas: el dragón de Ap 12,9; 20,2 es simbolizado aquí como el Leviatán; y el arcángel Jael cumple las mismas funciones del arcángel Miguel en Ap 12,7. Es posible que estas semejanzas deban su explicación al hecho de que la fecha de composición del Apocalipsis de Abrahán es posterior al escrito joánico, y para este período el Apocalipsis de Juan era ampliamente conocido. Cf. M. DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, Brescia 1987, 191-193.

Sofonías¹⁷⁰, etc. Pero, aunque existan semejanzas en el lenguaje o algunas expresiones, el Apocalipsis de Juan conserva su originalidad. Por ejemplo, comparando la obra de Juan con 2Baruc y 4Esdras, se observa que en el primero, a diferencia de los otros, priman más las visiones que los discursos. Tales visiones en la obra de Juan se hallan organizadas en base a un plan: *la realización del plan de Dios en Cristo*.

c) La apocalíptica, una teología política

Los últimos estudios y comentarios a la biblia han mostrado un gran interés por conocer en qué medida el entorno político-social y económico han influido en la composición de los relatos bíblicos, ya que, como en el caso de la apocalíptica, el factor religioso no ha sido lo único y determinante para la redacción de la mayoría de sus textos. Además, por lo visto, la mayor parte de los escritos apocalípticos han nacido como respuesta a situaciones socio-políticas adversas y hostiles, tanto en el ambiente judío como cristiano. Consecuencia de este marco histórico, un rasgo sobresaliente de esta literatura es el uso de un lenguaje de carácter político, entendiendo por *política* la preocupación y el compromiso en la orientación de la vida en una sociedad en relación a una determinada ideología. A través de este tipo de lenguaje, el autor intenta que su lector/oyente asuma un compromiso frente a los elementos alienantes de su entorno político, social o religioso. Un ejemplo es el libro de Daniel cuyo lenguaje está dirigido contra la política de Antíoco IV. Con sus visiones el autor confiesa que la vida, el mundo y la historia no están en manos del rey sino de Dios. En el Apocalipsis de Juan, el vocabulario que emplea manifiesta la oposición cristiana contra Roma y el culto imperial. A continuación, hago un breve examen de aquellas palabras que provienen de del mundo político, sobre todo aquellas que están presentes en Ap 1,9-3,22.

- 1) Términos que destacan la soberanía de Dios y su Cristo frente al culto imperial: θρόνος/trono (41x); κύριος/Señor (24x); Παντοκράτωρ (9x); βασιλεύω/reinar (7x); βασιλεύς/rey (20x); βασιλεία/reino (9x); στέφανος/corona (8x); κέρατα/cuerno (9x); δύναμις/poder (12x); προσκυνέω/adorar (20x). Es significativo la descripción de la estancia real

¹⁷⁰ A partir de la mención que Clemente de Alejandría hace de esta obra, se podría afirmar que su fecha de composición es a fines del s. II d.C. Su contenido se concentra en narrar la suerte que espera al hombre tras la muerte. Además, comparte con el libro de *las parábolas de Henoc*, la idea de que tras la muerte el alma tiene la posibilidad de penitencia antes de que llegue el juicio final. Cf. G. ARANDA PÉREZ, *Apocalipsis de Sofonías*, en A. DÍEZ MACHO - A. PIÑERO (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. VI, Madrid 2009, 261-265.

del capítulo 4, junto a los cánticos de alabanza y soberanía (Ap 4, 8.11; 5,10; 7,10; 11,15.17s; 12,10; 19,6).

- 2) Términos del ámbito militar: πόλεμος/guerra (9x); en 12,17 y 17,14 se presenta la batalla entre el dragón/bestia y el Cordero; στρατεύμα/ejército (3x); ῥομφαία/espada (9x).
- 3) Referencias a la hazaña militar del éxodo: Del mismo modo que en el libro del Éxodo Yahvé, a través de eventos milagrosos como las plagas, emprende acciones bélicas contra el faraón para liberar a su pueblo, manifestándose como soberano y liberador; también, en el Apocalipsis de Juan, Dios lucha con las mismas armas (siete plagas Ap 16), frente al Imperio Romano, el nuevo Egipto (Ap 11,8). Dios vuelve a liberar, de este modo, a su pueblo que ahora son los seguidores del Cordero, para conducirlos hacia la Nueva Jerusalén (Ap 21). Asimismo, Juan utiliza la imagen de Ex 12 e Is 53 para presentar a Jesús como el cordero degollado (Ap 5,6). Un recurso que tiene la intención de, por un lado, recordar la pasión y su martirio a causa del poder imperial, y por otro, proclamar su victoria (de pie) que es, también, conquista para los suyos (Ap 1,6; 5,10; 20,6). Por otro lado, existe una oposición entre la imagen de humildad que inspira el Cordero degollado y la arrogancia de la bestia.
- 4) Frases que señalan la eternidad de Dios y su reino frente a la caducidad del Imperio Romano, por ejemplo: *yo soy el alfa y la omega* (Ap 1,8; 21,6; 22,13); *Aquel que es, que era y que va a venir* (Ap 1,8; 4,8); *soy yo, el Primero y el Último* (Ap 1,17; 2,8; 22,13), y *tengo las llaves de la Muerte y del Hades* (Ap 1,8).

Como se observa, en el Apocalipsis existe bajo un lenguaje rico en términos militares y de lucha, una teología política destinada a provocar en sus lectores/oyentes un compromiso de vida, respondiendo a preguntas, como: en el contexto en que vivimos ¿de parte de quién estas? ¿del imperio Romano que es la encarnación de Satanás, o de parte del Cordero, soberano y triunfante sobre los poderes políticos del mundo?¹⁷¹

¹⁷¹ E. ARENS K., *El Apocalipsis de Juan ¿una teología política?:* RevBib 63 (2001) 195-220.

2. Características literarias de la apocalíptica

Pero ¿cuáles son las características literarias de la apocalíptica? Para dar respuesta a esta cuestión me sirvo de la opinión de D. E. Aune y J. J. Collins. Ambos autores presentan una amplia bibliografía sobre el estudio de la apocalíptica. Al final, a modo de síntesis, expongo los criterios literarios que a nivel general son aceptados por la mayoría de especialistas para determinar un género apocalíptico¹⁷².

Según, D. E. Aune¹⁷³, se deben tener en cuenta tres criterios cuando se califica un género literario: *la forma* (narración), *el contenido* (las palabras o la revelación de un ser divino que interviene en la experiencia humana) y *la función o finalidad* (trasmitir valor a una persona o comunidad). Él señala que para este estudio los especialistas están representados en dos tipos de propuestas metodológicas: la diacrónica y la sincrónica. Pero con frecuencia se corre el riesgo de mezclar ambas líneas de estudio.

Para J. J. Collins¹⁷⁴, el género apocalíptico se podría definir como una literatura de revelación en forma narrativa, donde el mensajero o ángel es un ser divino que habla de la situación de este mundo-temporal desde un punto de vista sobrenatural. Algo frecuente es que estos escritos son dirigidos a una comunidad en crisis; de ahí proviene su carácter parenético y de consolación. Asimismo son clasificados generalmente en dos grupos: aquellos que narran un viaje celeste del vidente hacia el mundo de Dios¹⁷⁵ y otros donde la revelación solamente es dada en la tierra. Cinco son las características

¹⁷² El término “apocalíptica” fue usado en el siglo XIX para indicar un conjunto de textos similares en la forma y en el contenido con el Apocalipsis de Juan. Sin embargo, desde el siglo pasado la apocalíptica vive una situación problemática tratando de aclarar su propia naturaleza. Como ejemplo se puede mencionar la opinión de algunos especialistas reconocidos como G. Von Rad, quien afirmaba que para la apocalíptica hasta el momento no se ha podido encontrar una definición satisfactoria; o como O. Cullman, quien la definía como una descripción del futuro con especulaciones que tenían el objetivo de calmar la curiosidad humana, pero desprovista de un carácter soteriológico. E. Käsemann, discípulo de R. Bultmann, llamaba a la apocalíptica “la madre de toda la teología cristiana”. Este intento de realizar un catálogo de las características tanto formales y de contenido para la literatura apocalíptica no ha llevado aún a los especialistas a un acuerdo sobre lo propio de esta corriente. Cf. B. MARCONCINI, *Apocalittica*, en *Temî teologici della Bibbia*, Torino 2010, 68-69. Agrego la observación de R. Aguirre acerca de la relación entre Jesús y la corriente apocalíptica. Según este autor una particularidad de Jesús frente al pensamiento apocalíptico es que no equipara el reino de Satanás con los paganos, pero algo aún más profundo es que, para Jesús, la oposición al Reino de Dios sucede desde el interior de Israel. Jesús no pone énfasis en la liberación del yugo extranjero, sino en la integración de los grupos desfavorecidos de la sociedad; así, lo más difícil para Israel no es liberarse del dominio romano, sino ejercer la función histórica positiva que le corresponde como luz en medio de las naciones. Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Navarra 1998, 63-65.

¹⁷³ Cf. D. E. AUNE, *The Apocalypse of John and the Problem of Genre*: Semeia 36 (1986) 65-96.

¹⁷⁴ Cf. J. J. COLLINS, *Towards the Morphology of Genre*, 9.

¹⁷⁵ Esta es una de las características usada por algunos autores para dar autoridad a su escrito. Sobre este aspecto véase la polémica planteada en L. ARCADI, *Sui rapporti tra apocalissi con viaggio ultraterreno e senza viaggio ultraterreno*: Henoch 26 (2004) 63-84.

típicas que, según J. J. Collins, se pueden atribuir al género apocalíptico:

- a) es una revelación dada en forma de narración,
- b) con un contenido temporal, es decir, habla de un cierto tiempo o una época,
- c) tiene un carácter espacial por referirse a una ciudad o lugar concreto,
- d) con un contenido parenético,
- e) y finaliza con una conclusión.

E. P. Sanders, contrario a la propuesta de J. J. Collins, sostiene que los cinco elementos mencionados están presentes incluso en otro de literatura, como es el caso de la profecía¹⁷⁶. Una segunda observación viene de D. E. Aune¹⁷⁷, quien afirma que, en ciertos casos, estos cinco elementos no siempre se cumplen, ya sea por falta de alguno de ellos o por interrupción del género profético dentro de la narración¹⁷⁸.

D. E. Aune señala que el problema de caracterizar el género apocalíptico se debe afrontar desde el conocimiento de la literatura del mundo mediterráneo¹⁷⁹. Además, cree que muchos suelen olvidar los siguientes puntos: primero, que este tipo de literatura era oral y escrita al mismo tiempo; segundo, que es muy difícil señalar una diferencia entre la totalidad y la parte, es decir, poner un criterio fijo de dónde comienza y termina una profecía o comienza una carta y continúa la narración, debido a que todo parece ir unido en la literatura apocalíptica. Y por último, cree que no se tiene muy en cuenta el hecho que en la antigüedad tanto la literatura como el culto iban unidos¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Cf. E. P. SANDERS, *The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses*, en D. HELLHOLM, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 447-459.

¹⁷⁷ Cf. D. E. AUNE, *The Apocalypse*, 68-70.

¹⁷⁸ Menciono aquí la propuesta de estudio que D. Hellholm hace del género apocalíptico desde un acercamiento sincrónico al texto. Él aborda el problema desde el campo de la lingüística, tratando de unir el aspecto sintagmático y pragmático del texto. La perícopa debe ser dividida jerárquicamente en: apertura, contenido y conclusión. Y desde el nivel semántico se debe responder a las preguntas: ¿qué es lo que dice? ¿quién escribe? ¿quién lee? Además, se debe prestar atención en los cambios que realiza la narración:

- Cambio de ambiente (mundo – cielo)
- Cambio de tiempo (mañana – noche)
- Cambio de actor (Dios – dragón)
- Nombres que no son claros: ¿dragón o Satanás?
- Uso de adverbios, conjunciones proposiciones subordinadas que aclaran a las principales.

D. Hellholm, en su análisis, hace una comparación entre el texto del Pastor de Hermas y el Apocalipsis de Juan. A partir de aquí extrae seis criterios que distinguen el género apocalíptico. Para un estudio de esta propuesta cf. D. HELLHOLM, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John: Semeia* 36 (1986) 13-54.

¹⁷⁹ Cf. D. E. AUNE, *The Apocalypse*, 76-81.

¹⁸⁰ Por esta razón, algunos autores hablan de la dimensión litúrgica del libro del Apocalipsis. Cf. M. MAZZEO, *La liturgia nell'Apocalisse*: *Parole di Vita* 45 (2000) 41-45; P. PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, Neuchâtel - Paris 1964; A. R. NUSCA, *Liturgia e Apocalisse*, en *Apokalypsis*, Assisi 2005, 459-478.

Insistiendo en el primer punto, se podría calificar a los receptores de Juan como lectores y oyentes a la vez. U. Vanni cree que el Apocalipsis sería un texto para ser leído en la celebración cristiana, como se deduce en Ap 1,3: Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας...: *Dichoso el que lea y dichosos los que escuchen las palabras de esta profecía...*¹⁸¹

En general, D. E. Aune considera que el fenómeno de la literatura apocalíptica se distingue por ser utilizado para otorgar autoridad al mensaje. Por este motivo la revelación se realiza a través de un mensajero divino y no de un ser humano; además, dicho mensaje viene presentado en medio de una jerarquía de símbolos, terminando con un momento de clímax en la narración. Finalmente, el escrito adquiere una función social, que consiste en ayudar a un grupo oprimido frente a una situación de persecución. De esta forma el mensaje apocalíptico se convierte por naturaleza en revelación para los perseguidos y misterio o secreto para los tiranos. A continuación D. E. Aune sostiene que, por lo dicho anteriormente, se puede incluir la obra de Juan dentro del género apocalíptico; así lo confirman sus características:

1. se presenta en *forma* de narración semejante a una autobiografía,
2. tiene como *contenido* la comunicación que hace una figura trascendente sobre las cosas escatológicas que tocan la experiencia humana de este mundo,
3. y cumple con la *función* de legitimar y dar autoridad al mensaje (“Jesús le dijo” o “el ángel le dijo”), siendo revelación para los oprimidos (las comunidades cristianas de Asia Menor) y confusión para los opresores (Imperio Romano/Autoridades locales) y tratando de comunicar un mensaje de valentía y conversión (parénesis). A partir de este último punto, D. E. Aune subraya el carácter subversivo de esta literatura, pues, según él, se trata de cambiar la sociedad a través de una transformación de la mentalidad de sus lectores¹⁸².

Paso a exponer en líneas generales, mediante un cuadro sinóptico, lo que normalmente es admitido como lo propio y representativo del género apocalíptico. Junto a esta lista de características adjunto la forma literaria de Ap 1,9-3,22 tratando así de verificar su pertenencia a este género. Quiero mencionar como criterio básico que no

¹⁸¹ U. VANNI, *Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation*: NTS 37 (1991) 348-372.

¹⁸² Cf. D. E. AUNE, *The Apocalypse*, 86-91.

es imprescindible que todos los elementos señalados a continuación estén presentes en el relato para poder incluirlo dentro de dicha corriente literaria¹⁸³.

Características del género apocalíptico	Forma literaria de Ap 1,9-3,22
a) Características formales	a) Características formales
<p>1. La característica más notoria es la pseudonimia. Los autores apocalípticos suelen presentarse con nombres de personajes bíblicos del pasado (Adán, Moisés, Esdras, Henoc, Elías, etc.), con la finalidad de dar autoridad a su escrito y aplicar un mensaje religioso propio de otra época al momento histórico en que escriben¹⁸⁴.</p>	<p>1a En el caso de la obra de Juan creo que no se utiliza la pseudonimia. Pongo como ejemplo la frase de Ap 1,9, donde el autor, al inicio de la visión, señala su identidad sin añadir el título de apóstol: Ἐγὼ Ἰωάννης: <i>Yo, Juan</i>.</p> <p>1b En el caso de las cartas no aparece el nombre del autor. Pero, la segunda persona singular del imperativo γράψον indica que la orden va dirigida al mismo Juan de la perícopa anterior.</p>
<p>2. Emplea la narración a modo de un drama con una secuencia de escenas y visiones. El vidente describe generalmente las circunstancias y su estado emocional en el instante de recibir la revelación: miedo, duda, etc.</p>	<p>2a El autor en este pasaje usa la narración y de forma dramática describe su reacción ante la visión del Hijo del hombre:</p> <p>ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ...: <i>me encontraba en la isla llamada Patmos...</i> (v. 9)</p> <p>ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ...: <i>El día del Señor me arrebató el Espíritu</i> (v. 10)</p> <p>καὶ ἐπιστρέψας εἶδον...: <i>Y me volví a ver...</i> (v. 12)</p> <p>καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός: <i>Cuando lo vi, caí a sus pies como muerto</i> (v. 17)</p> <p>2b Las circunstancias y el estado anímico del vidente vienen expuestos en la primera visión, como introducción a las cartas.</p>

¹⁸³ Para adjudicar el título de “género apocalíptico” a una obra no es necesario que toda ella lo sea. Por ejemplo, el libro de Daniel contiene solo cinco visiones que son típicamente apocalípticas (Dn 7-12), mientras que el resto de capítulos no tiene nada que ver con este género. Cf. J. M. ASURMENDI, *L’apocalittica*, en *Storia, narrativa, apocalittica*, Brescia 2003, 414.

¹⁸⁴ X. Pikaza afirma que la pseudonimia tiene un doble efecto: un efecto de antigüedad, donde los textos aparecen como testigos de un pasado normativo, pero leídos como una profecía de lo que vendrá, y un efecto de elevación, en el cual los grandes videntes y escribas apocalípticos conocen la historia desde arriba y la ofrecen a los humanos. El caso del autor del Apocalipsis cristiano es totalmente distinto, pues no esconde sus visiones ni tampoco su identidad. Cf. X. PIKAZA, *En torno al Apocalipsis*, 7-8.

3. Normalmente, el lenguaje apocalíptico está cargado de imágenes y metáforas, teniendo un mismo valor los elementos cósmicos, animales y vegetales¹⁸⁵.

3a El texto se encuentra lleno de lenguaje simbólico tomado, fundamentalmente, de la literatura del Antiguo Testamento y de la mitología greco-romana. Por ejemplo, las características del Hijo del hombre:

καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν. ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν ὡς χιῶν καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρὸς: *En medio de ellos había como un Hijo del hombre, vestido con una túnica talar y ceñido al talle con un cinturón oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos, como lana blanca, igual que la nieve; sus ojos se asemejaban a llamas de fuego;*

(Ap 1, 13-14)

3b Cada una de las cartas recoge, a modo de presentación, un atributo apocalíptico del Hijo del hombre de la visión inaugural:

Ap 2,1: ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσοῶν: *el que tiene las siete estrellas en su mano derecha, el que camina entre los siete candeleros de oro.* (cf. Ap 1,13-16)

v. 8: ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν: *el Primero y el Último, el que estuvo muerto y revivió.* (cf. Ap 1,11. 17e - 18ab)

v. 12: ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν: *el que tiene la espada aguda de dos filos.* (Ap 1,16b)

v. 18: ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρὸς καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ: *el que tiene ojos como llamas de fuego, y sus pies como metal precioso.* (cf. Ap 1,14c)

3,1: ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας: *el que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas...*(cf. Ap 1,16a)

¹⁸⁵ Sería ésta una primera diferencia de la literatura apocalíptica con el lenguaje profético; de modo que si en el mensaje profético los símbolos son comprensibles y abiertos, en la apocalíptica lo son solo para un determinado grupo, mientras para otros (perseguidores) resultan ser secretos e incomprensibles.

v. 7: ἔχων τὴν κλεῖν Δαυίδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει: *el que tiene la llave de David: si él abre, nadie puede cerrar; Si él cierra, nadie puede abrir.* (tiene como trasfondo Ap 1,18c?)

v. 14: ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ: *el Amén, el Testigo fiel y veraz, el Principio de la creación de Dios.* (no hay paralelo)

4. La literatura apocalíptica suele presentar la revelación a través de un elemento visual (visiones) y otro auditivo; normalmente, este último aclara al primero. La audición comúnmente se desarrolla o mediante el discurso ininterrumpido del mediador o a través de un diálogo en forma de preguntas y respuestas. En algunos casos se incorpora un viaje, y dentro de él un medio de comunicación con la divinidad puede ser un documento escrito o libro celeste.

4a La visión se encuentra marcada por dos verbos: βλέπω y ἀκούω. Comienza el mediador, en este caso Cristo, un discurso directo en el Ap 1,17 que se prolonga hasta 3,22.

Καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων·.....: *Entonces puso su mano derecha sobre mí y me dijo...* (v. 17). *γράφον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα: Escribe, pues, lo que has visto: lo que ya es y lo que va a suceder más tarde.* (v. 19)

4b El contenido de las cartas es parte de la revelación que el Hijo del hombre ordena escribir a Juan y enviarlo a las siete iglesias:

Ap 1,11: λεγούσης· ὁ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις, εἰς Ἔφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεις καὶ εἰς Φιλαδέλφειαν καὶ εἰς Λαοδίκειαν: *Decía: Escribe en un libro lo que veas, y envíalo a las siete iglesias: a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea.*

5. Los personajes que actúan en la narración son de naturaleza trascendente, es decir, irreales y con atributos divinos: ángeles, demonios, espíritus, bestias. El tema de la angeología y la demonología es algo que pertenece a la visión dualista de la apocalíptica.

5a Algunos autores, entre ellos C. Rowland¹⁸⁶, ven en la imagen de ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου del v. 13 una figura angélica, entendiendo que la figura de Daniel 7, que sirve de modelo a la redacción de Ap 1,9-20, sea un ángel.

5b Un figura ambigua que se repite al inicio de las cartas es: Καὶ τῷ ἀγγέλῳ...

6. Un mediador sobrenatural es quien comunica la revelación. Generalmente es un ángel quien guía e interpreta las visiones para el vidente. Por tanto, el “ángel interprete” adquiere un papel decisivo en la apocalíptica. Recordemos que, con Moisés, Dios hablaba cara a cara (Dt 34), con los profetas, directamente o por medio de sueños; con el vidente apocalíptico lo hace a través de sueños y visiones interpretados por un ángel. En la apocalíptica cristiana es Cristo quien desempeña esta misión.

6a Al comienzo de la primera visión, el interprete es la potente voz que Juan escucha por detrás:

...καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος λεγούσης...: Οἶ entonces detrás de mí una voz estruendosa, como un sonido de trompeta, que decía... (v. 10).

Pero, más adelante se descubre que la voz procede del Hijo del hombre, es decir de Cristo resucitado:

Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς καὶ ἐνμέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου...: *Me volví a ver de quien era la voz que me hablaba y, al volverme, vi siete candeleros de oro. En medio de ellos había como un Hijo de hombre...* (vv. 12-13a).

6b La voz, como de trompeta, de Ap 1,10 que viene esclarecida en los vv. 12-13, por la visión del *Hijo del hombre/Cristo*, es la misma que prosigue el discurso en las cartas (Ap 2-3): τάδε λέγει...: *Esto dice...*

¹⁸⁶ C. Rowland afirma que la cristofanía en este primer capítulo del Apocalipsis sugiere que una de las cadenas de la cristología primitiva tenía conexión con una tendencia de la angeología judía, lo que deriva en última instancia en la separación de la figura humana de la Merkabah en Ez 8,2. La visión de Cristo en Ap 1,13ss demuestra que las posibilidades de la angeología teológica para la exposición cristológica eran consideradas ya en una fase muy temprana. Cf. C. ROWLAND, *The Vision of the Risen Christ in Rev. 1,13ff.: The Debat of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology*: JThS 31 (1980) 1-11.

*b) Características temáticas**b) Características temáticas*

<p>1. La literatura apocalíptica contiene un elemento escatológico¹⁸⁷.</p>	<p>1a El aspecto escatológico se da como atributo de Cristo resucitado:</p> <p>μη φοβοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου. γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα: <i>No temas, soy yo, el Primero y el Último, el que vive. Estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Hades. Escribe, pues, lo que has visto: lo que ya es y lo que va a suceder más tarde.</i> (Ap 1,17d-19)</p> <p>1b Al final de todas las cartas Cristo promete a los vencedores (τῶ νικῶντι) la vida futura.</p>
<p>2. Se entretienen las dimensiones temporales y espaciales de este mundo con las trascendentales: el cielo toca la tierra, el futuro toca el presente. Es decir, hay un interés por subrayar la interconexión entre el mundo de los hombres y el mundo celeste, como se da en la mitología.</p>	<p>2a La trascendencia irrumpe la temporalidad en la que se encuentra el profeta como lo refleja la frase: ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ (v. 10)</p> <p>2b Durante la puesta por escrito de las cartas, Juan continúa en poder del Espíritu (ἐγενόμην ἐν πνεύματι). El escenario cambia totalmente al inicio del capítulo cuatro (καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ), donde aparece nuevamente la frase: ἐγενόμην ἐν πνεύματι (Ap 4,2).</p>
<p>3. Con persecución o sin ella, la apocalíptica es una literatura de combate y de oposición a un sistema de poder, pero no con la finalidad de preparar a sus adeptos a un enfrentamiento militar concreto. Se trata de informarles del final de una situación de sufrimiento que incluye la destrucción de los malvados y el premio para los justos, a través de una inversión de situaciones. Esta es la razón de la pseudonimia y el uso frecuente de símbolos¹⁸⁸.</p>	<p>3a El autor se presenta compartiendo la misma situación de las comunidades cristianas:</p> <p>Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ: <i>Yo, Juan, vuestro hermano, soy copartícipe de la tribulación, del reino y de la paciencia, en virtud de nuestra unión con Jesús. Estando yo en la isla</i></p>

¹⁸⁷ Este es un segundo elemento clave para diferenciar la apocalíptica de la profecía, pues, mientras ésta última se encuentra preocupada por el presente, la apocalíptica dirige su mirada hacia el final de la historia.

¹⁸⁸ Recordemos que el ambiente social y religioso tras la vuelta del exilio, sin independencia política y bajo la dominación de la cultura persa, fue una situación propicia no solo para el pensamiento escatológico, sino también para que de aquí surgiera la apocalíptica. Pero es mejor hablar de diversos

llamada Patmos, entregado a la palabra de Dios y al testimonio de Jesús... (Ap 1,9)

3b Probablemente una referencia a la persecución y al martirio se encuentra en la carta a Pérgamo 2,13: *καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου,...*: *y no has renegado de mi fe, ni siquiera en los días de Antipas, mi testigo fiel...*

Incluso, ciertas frases describen un contexto hostil hacia el cristianismo:

Éfeso 2,3: *καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες*: *Tienes paciencia, y has sufrido por mi nombre sin desfallecer.*

Esmirna 2,10: *μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν. ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε καὶ ἔξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα. γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς*: *No temas por lo que vas a sufrir: el diablo va a meter a algunos de vosotros en la cárcel para seáis tentados, y sufriréis una tribulación de diez días. Manténte fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida.*

Sin embargo, Cristo anuncia su venida y su juicio:

Filadelfia 3,10: *ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, κἀγὼ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς*: *Ya que has preservado mi recomendación de ser paciente, también yo te preservaré de la hora de la prueba que va a venir sobre el mundo entero para probar a los habitantes de la tierra.*

Además, los términos ὑπομονή (perseverancia), θλίψις (tribulación) se usan con frecuencia en las cartas (Ap 2, 2.3.9.10.19; 3,10).

4. En la literatura apocalíptica, el desarrollo de los hechos se dan según los designios divinos. Esto constituye el contenido básico de todo escrito apocalíptico¹⁸⁹.

4a No se encuentra presente esta característica debido a que la primera visión pertenece a la sección introductoria del libro del Apocalipsis. Pero, el cumplimiento de los hechos según un plan divino viene trazado en el v. 19:

movimientos apocalípticos que aparecen en épocas diferentes y que no necesariamente están conectados entre sí. Cf. J. M. ASURMENDI, *L'apocalittica*, 414-417.

¹⁸⁹ Esta sería la cuarta divergencia entre lo apocalíptico y lo profético, pues la apocalíptica esta dominada por una cierta tendencia al determinismo, distinto a la profecía que tiene como contenido estructural la llamada a la conversión (Os 11,1-11 y el libro de Jonás).

γράψων οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα.

4b La sección de las cartas pertenece a la frase καὶ ἃ εἰσὶν del v. 19.

5. Contiene un aspecto exhortativo, generalmente en términos de absoluta fidelidad a Dios.

5a Esta característica viene expuesta en las cartas.

5b El aspecto exhortativo se encuentra ampliamente desarrollado en las cartas, invitando a los creyentes a mantenerse fieles y coherentes con la fe recibida.

De manera explícita aparece en las cartas de Esmirna 2,10d: γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου: *Sé fiel hasta la muerte...*; Filadelfia 3,11b: κράτει ὃ ἔχεις : *Mantén con firmeza lo que tienes...* y Laodicea 3,19: ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον: *Yo reprendo y corrijo a los que amo. Sé, pues, ferviente y arrepíentete.*

Además, se halla una constante exhortación al final de todas las cartas: Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: *El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.*

6. Finalmente, tres temas importantes que se encuentran presentes en todo género apocalíptico: la trascendencia, el dualismo y la resurrección¹⁹⁰.

6a La trascendencia y la resurrección están personificadas en la figura del Hijo del hombre:

ἡ δὲ κεφαλή αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν ὡς χιών: *Su cabeza y sus cabellos eran blancos, como la lana blanca, igual que la nieve...* (v. 14) (el blanco es símbolo de la gloria)

6b La trascendencia, la resurrección y el dualismo se encuentran señalados por los siguientes elementos:

- los atributos fantásticos del Hijo del hombre que se recogen en las cartas.

- los símbolos que hace referencia a la resurrección: τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς: *El árbol de la vida* (2,7b); τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου: *la muerte segunda* (2,11b); τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου: *el maná escondido* (2,17 b); Ὁ νικῶν οὕτως

¹⁹⁰ Para continuar viendo la originalidad de la apocalíptica y sus características respecto a la profecía cf. P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990; F. PERÉZ COLUNGA, *La profecía del Apocalipsis ¿dónde está su originalidad?*, Roma 1999; M. DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, 261-278; J. J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Navarra 2000, 86-91; J. J. COLLINS, *From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End*, en J. J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol. I, New York 1998, 129-161; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *¿La Apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?*, en A. PIÑERO (ed.), *Orígenes del cristianismo*, Madrid 1991, 177-199.

περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς: *El vencedor será así revestido de blancas vestiduras, y no borraré su nombre del libro de la vida...* (3,5a).

3. La forma literaria de Ap 1,9-3,22

En el interior de la obra de Juan, definida como apocalipsis, existen lo que se llaman *formas*¹⁹¹, es decir, pequeñas unidades literarias que son parte de una composición más amplia (género literario). Por ejemplo, en los evangelios se encuentran formas o esquemas de milagro de curación (Mc 2,1-12), milagro de la naturaleza (Mc 4,35-41), de vocación o anunciación (Lc 1,26-38), de exorcismo (Mc 5,1-20), etc¹⁹².

a) La visión Ap 1,9-20

A la reacción de Juan, en la primera visión, sigue el esquema de las grandes vocaciones bíblicas o proféticas del AT¹⁹³, ambientadas dentro de una manifestación trascendente y normalmente divididas en seis pasos¹⁹⁴:

Indicación del	Ap 1,9-10	Dn 10,2-4	Is 6,1a
lugar y otras circunstancias concretas	Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia, en virtud de nuestra unión con Jesús, me encontraba en la isla llamada Patmos a causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús. Me arrebató el Espíritu en el día del Señor. Oí detrás de mí una voz estruendosa, como una trompeta...	En aquellos días yo, Daniel, estaba haciendo una penitencia de tres semanas: no comía alimentos sabrosos, no probaba carne ni vino, ni me ungía con perfumes, hasta que pasaron las tres semanas. El día veinticuatro del primer mes, estando yo a orillas del gran río Tigris, levanté la mirada y vi a un hombre vestido de lino con un cinturón de oro puro...	El año de la muerte del rey Ozías. Jr 1,1-3 Palabras de Jeremías, hijo de Jilquías, de los sacerdotes de Anatot, en la tierra de Benjamín. Le fue dirigida la palabra de Yahvé en tiempo de Josías, hijo de Amón, rey de Judá, el año trece de su reinado; ...

¹⁹¹ G. LOHFINK, *Ahora entiendo la biblia: crítica de las formas*, Madrid 1982, 39-53.

¹⁹² No siempre ha sido clara la distinción entre “forma” y “género literario”. Como definición teórica se podría decir que se suele llamar “forma” a los elementos formales de un texto individual; y “género literario”, a una forma típica y abstracta construida en base a las semejanzas entre formas individuales y concretas. Tanto la crítica de las formas como la del género literario son dos pasos distintos y sucesivos del método histórico crítico. Cf. T. VUK, *Introduzione*, 270-271.

¹⁹³ Otros ejemplos de vocación son: Moisés (Ex 3,1-4,17), Gedeón (Jue 6,11-40). Incluso en los apócrifos podemos encontrar estas secciones: 1Henoc 14,14.24-25; 4Ez 10,30.

¹⁹⁴ U. Vanni, en su comentario al Apocalipsis, aparte de presentar un esquema paralelo de Ap 1,9-20 con Dn 10, observa una relación similar con el relato epifánico de la transfiguración (Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; Lc 9,28-36). Sin embargo, cree que, debido al complejo problema literario entre el Apocalipsis y los sinópticos es mejor explicar su dependencia con los textos del AT. Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 127.

La teofanía	Ap 1,13-16	Dn 10,5-6	Is 6,1b-4
	<p>En medio de los candelabros a uno como un Hijo de hombre, vestido con una túnica que le llegaba hasta los pies, y tenía el pecho ceñido con un cinto de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos como blanca lana, como nieve; sus ojos como llamas de fuego; sus pies semejantes a bronce brillante, fundido en un horno, y su voz era tan fuerte como el estruendo de muchas aguas. Tenía en su mano derecha siete estrellas y de su boca salía una espada aguda de dos filos. Su semblante era como el sol cuando brilla en su esplendor.</p>	<p>Elementos característicos de la figura del Anciano de días y el Hijo del hombre: Dn 7,9.13; 10,5-6</p> <p>Mientras yo seguía mirando, prepararon unos tronos y un anciano se sentó. Sus vestidos eran blancos como la nieve; sus cabellos, como lana pura; su trono, llamas de fuego; las ruedas, fuego ardiente.</p> <p>Yo seguía mirando, y en la visión nocturna vi venir sobre las nubes del cielo alguien parecido a un Hijo de hombre, que se dirigió hacia el anciano y fue presentado ante él...., levanté la mirada y vi a un hombre vestido de lino con un cinturón de oro puro; su cuerpo parecía de topacio; su rostro brillaba como un relámpago; sus ojos eran antorchas de fuego; sus brazos y piernas, bronce bruñido; y el sonido de su voz, como clamor de multitud.</p>	<p>...vi al Señor sentado en un trono excelso y elevado, y sus haldas llenaban el templo. Unos serafines se mantenían erguidos por encima de él; cada uno tenía seis alas...</p> <p>Jr 1,4-5</p> <p>Me dirigió Yahvé la palabra en estos términos: antes de haberte formado yo en el vientre, te conocía; antes que nacieses, te había consagrado yo profeta; te tenía destinado a las naciones.</p>
Reacción a la llamada (miedo – adoración)	Ap 1,17a	Dn 10,7-9 (cf. 15)	Is 6,5
	<p>Cuando lo vi, caí a sus pies como muerto.</p>	<p>Sólo yo, Daniel, contemplé la visión; mis acompañantes no la veían, pero sintieron pánico y corrieron a esconderse. Quedé yo solo contemplando esta gran visión; me sentí desfallecer, se me cambió y desfiguró el semblante y me fallaron las fuerzas. Oí el sonido de su voz y, al oírlo, caí de bruces al suelo sin sentido.</p>	<p>Yo me dije: ¡Ay de mí, estoy perdido, pues soy un hombre de labios impuros y vivo entre gente de labios impuros; y he visto con mis propios ojos al rey Yahvé Sebaot!</p> <p>Jr 1,6</p> <p>Yo respondí: ¡Ah, Señor Yahvé! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho.</p>
Intervención del ser trascendente y encargo de la	Ap 1,17b.19	Dn 10,10.12 (cf. 16)	Is 6,6-8c.9-10
	<p>Entonces puso su mano derecha sobre mí y me dijo: No temas. Yo soy, el Primero y el Último... Escribe, pues, lo</p>	<p>Pero una mano me tocó y me levantó tembloroso sobre mis rodillas y las palmas de mis</p>	<p>Entonces voló hacia mí uno de los serafines con una brasa en la mano, que con las tenazas había tomado de</p>

misión que has visto, las que son y las que manos...Y él añadió: **No temas**, sobre el altar, y tocó mi boca diciéndome: como esto ha tocado tus labios, se ha retirado tu culpa, tu pecado está expiado. Y percibí la voz del Señor que decía: ¿A quién enviaré?,... Respondió: Ve y di a ese pueblo: Escuchad...

Jr 1,9-10

Entonces alargó Yahvé su mano y tocó mi boca. Después me dijo Yahvé: Voy a poner mis palabras en tu boca. Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las gentes y sobre los reinos para extirpar y arrasar, para destruir y derrocar, para reconstruir y plantar.

Reacción ante la llamada de Dios (rechazo – dificultad)	La reacción de Juan se desenvuelve en el resto de la obra (Ap 4-22).	Dn 10,17	¿Cómo podrá tu servidor hablar con mi Señor, si ahora mismo me fallan las fuerzas y me falta el aliento?	Is 6,8d	Dije: Yo mismo: envíame. Jr 1,6
Exhortación de Dios (promesa: <i>yo estaré contigo</i>)	Aunque en esta sección no se encuentran palabras semejantes, se puede decir que toda la obra es una invitación a la confianza en el Señor.	Dn 10,19	Luego me dijo: No temas, hombre apreciado; la paz contigo; sé fuerte y ten ánimo.	Jr 7-8	Pero Yahvé me dijo: No digas que eres un muchacho, pues irás donde yo te envía y dirás todo lo que te mande. No les tengas miedo, que contigo estoy para protegerte – oráculo de Yahvé-.
Desarrollo de la misión	Ap 2-3 <i>γράφον...: ¡Escribe!</i>				

b) Ap 2-3 ¿Cartas u oráculos proféticos?

La sección del Ap 1,9-22,5 se puede considerar como una narración peculiar, ya que en ella se admiten otros géneros literarios como las cartas, los himnos litúrgicos, diálogos y discursos. Sin embargo, tal diversidad literaria se mantiene unida a través de un hilo conductor que es, en este caso, la experiencia mística de Juan; es decir, en el Apocalipsis se encuentra la unidad en la diversidad. Por este motivo, dedico algunas líneas al problema sobre del género literario de Ap 2-3, debido a que, según la opinión de no pocos comentaristas, las características del género epistolar no se encuentran en todas las perícopas¹⁹⁵. En consecuencia, G. Buguzzi cree que a Ap 2-3 no les debe llamar cartas sino *mensajes a las siete iglesias*, además, no existen evidencias de una correspondencia. Para este autor, la intención de Juan al utilizar un mismo esquema y repetir frases como: “Al ángel de la Iglesia de...” o “El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias”, sería conseguir que sus lectores perciban los mensajes como un todo, más que como siete cartas separadas y dirigidas a diferentes destinatarios¹⁹⁶.

Sin embargo, existen otras sugerencias que tienen presente la fuerte influencia de los escritos veterotestamentarios en el Apocalipsis, por ejemplo, se piensa que el esquema de Ap 2-3 sigue el modelo de los oráculos proféticos del AT¹⁹⁷. Similar a las profecías que Yahvé dirige a las naciones en Am 1,3-2,16, donde cada mensaje inicia con la frase: “*Así dice el Señor*”¹⁹⁸. Por lo tanto, se podría calificar Ap 2-3 como un conjunto de oráculos proféticos que apelan a la conversión y que recogen, probablemente, el contenido de discursos proféticos cristianos¹⁹⁹.

D. E. Aune, en su óptimo y exhaustivo comentario al Apocalipsis²⁰⁰, sugiere que el trasfondo de Ap 2-3 se encuentra en la forma de los edictos imperiales, los cuales tenían un carácter público y oficial para todos los súbditos de la región e, incluso, por ser un género mixto podían contener aspectos persuasivos que motivaran la voluntad de los

¹⁹⁵ E. Lohse las llama “epístolas literarias”. E. LOHSE, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1976, 21.

¹⁹⁶ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 92.

¹⁹⁷ Cf. C. ROWLAND, *The Open Heaven*, Lexington Avenue 1982, 9-22; R. J. BAUCKHAM, *The Climax*, 83-91.

¹⁹⁸ G. R. BEASLEY - MURRAY, *The Book of Revelation*, London 1981, 72.

¹⁹⁹ G. KRODEL observa paralelos entre Ap 2,1-3,22 y 2Cr 21,12-15 y Jr 29,1-23. Cf G. KRODEL, *Revelation*, Minneapolis 1989, 99-100.

²⁰⁰ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 119-132; *Ibid.*, *The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3)*: NTS 36 (1990) 182-204.

oyentes a acatar los mandatos del rey o emperador. Según D. E. Aune Juan ha hecho uso de dicha forma literaria para presentar a Cristo como el único y verdadero soberano, en contraposición al emperador que es solo un instrumento de Satanás. Pero D. E. Aune teniendo en cuenta la relación que existe entre las cartas y la tradición profética, cree que la mejor definición para Ap 2-3 es la de una *composición mixta*, es decir, los siete textos tendrían la forma de edictos imperiales y el contenido de oráculos proféticos protocristianos de exhortación y juicio. En conclusión, D. E. Aune reconoce que tal composición es totalmente original de Juan y dependiendo del contexto de cada comunidad combina diversos elementos tanto del mundo greco - romano como de textos proféticos del AT. Por ejemplo, del discurso parenético profético Juan parece tomar la acusación, admonición y amenaza condicional de juicio; así como de los edictos imperiales la yuxtaposición de elogio - censura y el uso del *τάδε λέγει*.

Desde mi punto de vista, la opinión de G. Biguzzi es desacertada, ya que todo mensaje al ser escrito adquiere una forma literaria. Por ejemplo, los Salmos, Proverbios o Evangelios están cargados de mensajes, pero se diferencian a través de sus características literarias aspectos que el lector/oyente percibe y utiliza para ubicar el escrito dentro de un género literario que él conoce. Se debe recordar, además, que el género literario está al servicio del propósito de la obra y no al contrario. Por tanto, no es indispensable que un escrito deba cumplir con todas las características de un género literario, basta con que se reconozcan algunas, tal como lo muestra el cuadro anterior. Un ejemplo es el mismo Pablo que en sus cartas no sigue los convencionalismos epistolares de su época, pues al inicio de sus cartas alterna el estilo de saludo grecoromano y judío.

En relación con la opinión de D. E. Aune, pienso que no deja de ser un aporte valioso para el contexto vital de las cartas, pero se debe evitar sujetar las cartas al esquema de un edicto imperial, es mejor, como él mismo señala, considerar Ap 2-3 como una composición mixta. Por ejemplo, es difícil entender en un edicto imperial ciertas frases como: “Ten en cuenta que estoy a la puerta y voy a llamar; y, si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos los dos” (Ap 3,20). Además, de las sucesivas frases de invitación y exhortación. Me parece conveniente conservar el nombre de *cartas* para la sección de Ap 2-3, como mantiene la tradición, pero reconociendo que existe en ellas una apertura literaria y un carácter mixto, algo que permite al autor de acuerdo al contexto, utilizar, de modo creativo, algunos elementos de la literatura tanto greco - romana como semítica. En la siguiente sección,

dedicada a la crítica literaria, expongo, a través de un esquema, la estructura literaria de Ap 2-3 de acuerdo con las características del género epistolar, al mismo tiempo, que pongo en evidencia la relación que ciertas frases guardan con algunos textos del AT.

4. Crítica literaria

En esta sección se debe afrontar el texto en un análisis literario o crítico literario (*LiterarKritik*), que forma un paso progresivo del método histórico crítico. Dicho estudio se dedica a descomponer el texto en sus unidades mínimas, pudiendo así verificar si su naturaleza es homogénea o no, es decir, si la perícopa esta formada por varios estratos literarios heterogéneos o es una sola unidad literaria²⁰¹.

La primera tarea a realizar es la delimitación del texto que he elegido como labor de mi investigación. Dicho escrito comprende la totalidad de la primera visión que Juan tuvo en la isla de Patmos y las cartas dirigidas a las siete iglesias de Asia Menor, es decir, la sección de 1,9-3,22 del Apocalipsis de Juan.

4.1 Delimitación inicial: Diálogo litúrgico (Ap 1,4-8)

La narración se encuentra precedida por una sección literaria calificada como diálogo litúrgico (Ap 1,4-8)²⁰². Este apartado esta formado por cuatro unidades:

- 1) un saludo inicial (Ap 1,4-5a),
- 2) una doxología (Ap 1,5b-6a),
- 3) un oráculo profético (Ap 1,6b-7),
- 4) una intervención de Dios con discurso directo (Ap 1,8).

²⁰¹ De esta manera, la crítica literaria, individualizando las repeticiones, paralelos y las tensiones en el texto, estudia la composición del texto. Pero, se debe dejar claro que el constante uso de un mismo término o frase en un perícopa, no siempre es un criterio para pensar en sucesivas redacciones o que su naturaleza no es homogénea. Para un estudio acerca de la aplicación de la crítica literaria a los textos del NT cf. H. ZIMMERMANN, *Metodologia del Nuovo Testamento*, Stuttgart 1971, 69-109; W. EGGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento*, Bologna 1991, 172-180.

²⁰² Teniendo presente la fuerte simbología litúrgica del Apocalipsis y, además, que Juan califica su obra como *profecía*, se debe recordar que tanto la profecía como el culto compartían un nexo común en el ambiente bíblico (1Cr 25,1-6; 2Re 23,2). Cf. L. L. GRABBE, *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, Valley Forge 1995, 112-113; J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Réinprimé 1963, 218. Asimismo, la vocación profética continuará en el cristianismo como un ministerio, y en este caso al servicio de la comunidad reunida en la asamblea litúrgica como se evidencia en 1Cor 12-14; Hch 2,4ss.; 19,6. Cf. C. FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, Massachusetts 1997, 246. La forma dialogada de esta sección toma probablemente como modelo el esquema profeta – Dios – asamblea que aparece en algunos escritos proféticos como: Ab 1-2; Is 33,1ss.; Miq 7,8-20. Para más detalles sobre el trasfondo litúrgico cf. U. VANNI, *Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation*: NTS 37 (1991) 348-355; *Ibid.*, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*: Bib 57 (1976) 350-467.

Se observa en esta perícopa una fuerte unidad literaria a través de los siguientes elementos:

- a) la partícula coordinante *καί* que conecta cada unidad dentro del discurso,
- b) el uso del presente *εἰμί* y *λέγει*,
- c) la presencia de la frase: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* al inicio y al final de la perícopa.

Ahora bien, el diálogo litúrgico (Ap 1,4-8) presenta algunos símbolos y frases que serán utilizadas por el autor para describir la aparición de Cristo en Ap 1,9-20. El primer nexo entre ambos pasajes es el nombre *Ἰωάννης* que aparece en Ap 1,4, indicando al emisor de la obra, que será retomado de manera enfática en Ap 1,9 con *Ἐγὼ Ἰωάννης*. De esta forma, en el v. 4 se menciona por primera vez a Juan, quien, posteriormente, en los versículos 9 y 10 es descrito de forma autobiográfica. Lo mismo hay que decir del receptor de la narración, que se hace explícito en el versículo 4 con la frase: *ταῖς ἐπὶ τὰ ἐκκλησίαις*²⁰³, iglesias que serán mencionadas en Ap 1,11 y dadas a conocer con mayor amplitud en Ap 2-3. Asimismo, el personaje principal del relato de Ap 1,9-3,22 (el Hijo del hombre o Cristo) aparece ya mencionado en los vv. 5.7.

Concluye el diálogo litúrgico en el versículo 8 y comienza una nueva sección en el versículo 9 marcada por el aoristo *ἐγενόμην*, el cual introduce al lector en un nuevo ambiente o escenario. Sin embargo, su unión con la unidad literaria precedente (Ap 1,4-8) se da a través de los personajes: *Ἰωάννης* (v. 9), *ἐκκλησίαις* (v. 20) y Cristo, quien es representado en la imagen del Hijo del hombre. Se puede concluir que en esta primera parte de la delimitación no existe ningún tipo de dificultad; además, el movimiento doxológico de la sección 1,4-8 anticipa y prepara la aparición del Hijo del hombre de 1,9-20²⁰⁴.

²⁰³ La intervención del receptor o de la asamblea viene expresada en la respuesta *ἀμήν* del v. 6 y la frase final *ναί, ἀμήν* del v. 7.

²⁰⁴ U. VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Roma 1980, 177-178.

4.2 Delimitación final: visión del Trono de Dios y el Cordero (Ap 4-5)

Corresponde ahora indicar el final de la perícopa, por tanto, la observación va dirigida sobre Ap 3,22 y su relación de discontinuidad con el inicio del capítulo cuarto.

El punto de intervalo entre la secciones 2-3 y 4-5, se encuentra en la preposición μετά: *después de...*, de aspecto temporal por estar unida al pronombre demostrativo ταῦτα. Pero, ciertamente, un elemento clave de separación lo forma el escenario de 1,9-20 que se desarrolla en la tierra (1,9: ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένη Πάτμῳ), mientras que el marco de la segunda visión es el cielo, a partir de un mandato (4,2 λαλούσης μετ' ἐμοῦ λέγων· ἀνάβα ὧδε). La visión del cuarto capítulo tiene una perspectiva celeste, donde toda la atención, alabanza y adoración son dadas *al que está sentado en el trono*.

Los personajes son diferentes:

- a) La primera visión 1,9-20: el Hijo del hombre (*la voz*) y Juan.
- b) Las cartas 2-3: El Hijo del hombre (*La voz*), Juan y el ángel de la Iglesia.
- c) La segunda visión 4-5: La voz, Juan, Aquel que esta sentado en el trono, el cordero inmolado, los ángeles, los veinticuatro ancianos, los siete espíritus de Dios y los cuatro vivientes.

Sin embargo, dos elementos son el nexo de continuidad entre Ap 1,9-3,22 y 4-5: primero, el acusativo plural ταῦτα hace referencia tanto a la visión del Hijo del hombre (1,9-20) como a las cartas (2-3); segundo, *la voz como de tromba* que habla a Juan en 4,1: καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἦν ἠκουσα ὡς σαλπιγγος, es la misma que él *vio y escuchó* en la primera visión: φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος (1,10b); καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ (1,12a); καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν (1,15b).

4.3 Estructura literaria de Apocalipsis 1,9-20

La siguiente división literaria de la perícopa esta realizada en base a dos propuestas: la estructura presentada por U. Vanni en su libro *lectura del Apocalipsis* y la de K. Huber en su obra *Einer gleich einem Menschensohn*²⁰⁵. En función de ambos análisis propongo, a continuación, la siguiente división de Ap 1,9-20 en cuatro partes:

A. Situación de Juan (vv. 9-10a)

En esta primera sección el autor describe su propio contexto. Dicha situación vital se encuentra señalada por tres frases que se refieren a:

- a) El ambiente geográfico: ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένη Πάτμῳ (Ap 1,9)
- b) El ambiente espiritual: ἐν πνεύματι (Ap 1,10)
- c) El ambiente temporal: ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ (Ap 1,10)

Esta primera parte de la estructura se encuentra sostenida por los aoristos: ἐγενόμην.

^{9a} Ἐγὼ Ἰωάννης,	Yo, Juan,
^b ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν	vuestro hermano
καὶ συγκοινωνός	y compañero
ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ,	en la tribulación, en el reino y en la perseverancia, en virtud de nuestra unión con Jesús,
^c ἐγενόμην	me encontraba
ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένη Πάτμῳ	en la isla llamada Patmos,
διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ	a causa de la palabra de Dios
καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.	y del testimonio de Jesucristo.
^{10 a} ἐγενόμην	Me arrebató
ἐν πνεύματι	el Espíritu
ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ	en el día del Señor.

²⁰⁵ U. VANNI, *Apocalipsis*, 129-149; K. HUBER, *Einer gleich einem Menschensohn*, Münster 2007, 76-80.

B. Preparación de la visión (vv. 10b-11)

En esta segunda parte del esquema se narra la revelación de un ser trascendente que se pone en contacto con el profeta o vidente. La narración comienza indicando el aspecto auditivo: *καὶ ἤκουσα*, introduciendo al lector en un nuevo escenario y ambiente. El participio *λεγοῦσης* del v. 11a inserta un discurso directo compuesto de ὃ βλέπεις, que es una preparación de la visión que viene descrita en los vv. 12-16, y dos imperativos *γράψον* (v. 11b) y *πέμψον* (v. 11d). La expresión *φωνὴν μεγάλην* de esta segunda parte se hará visual en la tercera sección. Por esta razón llamaré a esta unidad “la preparación de la visión”. El artículo antes del adjetivo numeral en la frase *ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις* tiene como objetivo señalar la unidad de las iglesias que son mencionadas después.

^{10b} <i>καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς</i>	Oí detrás de mí una voz estruendosa, como
<i>σάλπιγγος</i>	una trompeta,
^{11a} <i>λεγοῦσης·</i>	que decía:
^b ὃ βλέπεις	lo que veas,
^c <i>γράψον εἰς βιβλίον</i>	<i>escribe en un libro,</i>
^d <i>καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις,</i>	y envíalo a las siete iglesias:
<i>εἰς Ἔφεσον</i>	a Éfeso,
<i>καὶ εἰς Σμύρναν</i>	Esmirna,
<i>καὶ εἰς Πέργαμον</i>	Pérgamo,
<i>καὶ εἰς Θυάτειρα</i>	Tiatira,
<i>καὶ εἰς Σάρδεις</i>	Sardes,
<i>καὶ εἰς Φιλαδέλφειαν</i>	Filadelfia,
<i>καὶ εἰς Λαοδίκειαν.</i>	Laodicea.

C. Visión del Hijo del hombre (vv. 12a-16c)

El paso de la segunda a la tercera sección es marcado por la variación del aspecto auditivo al visual: *ἤκουσα* - *βλέπειν*. Además, se evidencia un cambio de perspectiva en v. 12a-12c, introducido por el aoristo de *ἐπιστρέφω*: *Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνήν...καὶ ἐπιστρέψας εἶδον*. El sabor semítico de la expresión *ver la voz* probablemente responde a que el autor, en el momento de redactar, ha tomado como trasfondo el pasaje

de Éxodo 20,18: וכל_העם_ראים_את_הקולת. Además, aquí el autor nos presenta la primera reacción de Juan a la audición a semejanza del versículo 17ab.

El elemento más importante de la perícopa que es υἰὸν ἀνθρώπου, por ser el personaje principal de la visión, aparece en segundo lugar por encontrarse precedido de la expresión ἐπὶ λυχνίας χρυσαῖς, viene descrito seguidamente en su aspecto externo por los participios: ἐνδεδυμένον y περιεζωσμένον. Solamente a partir del versículo 13b el autor da detalles de su apariencia humana a través de una serie de frases nominales con elementos fantásticos. El énfasis de la descripción recae en la duplicación de los términos: κεφαλή - τρίχες (v. 14a) y φωνή - φωνή (v. 15b). Además, la imagen del Hijo del hombre se hace presente mediante el pronombre αὐτοῦ que recorre la narración siete veces en los versículos 14-16.

Otro dato importante que pone de relieve la unidad de la perícopa es la frase ἐπὶ λυχνίας χρυσαῖς del versículo 12d, que es interpretada en el versículo 20c, formándose así una especie de inclusión en la perícopa. Por último, el versículo 16 subraya la fuerza y la potencia del Hijo del hombre por medio de dos participios: ἔχων y ἐκπορευομένη.

En su comentario al Apocalipsis, U. Vanni reconoce que en esta parte del texto existen dos momentos de pausa, es decir, de ruptura en el ritmo de la narración, que obligan al oyente o lector a recurrir a la imaginación para llenar estos espacios. El primero de ellos es βλέπειν τὴν φωνήν, que da entender al receptor que se encuentra más ante una voz intelectual que real. El segundo es ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἰὸν ἀνθρώπου, que estimula la mente del lector u oyente a disponer los candelabros en forma de círculo, poniendo el Hijo del hombre en medio de ellos²⁰⁶.

^{12a} Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνήν	Me volví a ver de quién era la voz
^b ἥτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ,	que me <i>hablaba</i>
^c καὶ ἐπιστρέψας	y, al volverme,
^d εἶδον ἐπὶ λυχνίας χρυσαῖς	vi siete candeleros de oro.
^{13a} καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἰὸν ἀνθρώπου	Y en medio de los candelabros de oro a uno <i>como un Hijo de hombre,</i>
^b ἐνδεδυμένον ποδήρη	vestido con una túnica que le llegaba hasta los
^c καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν.	pies, y tenía el pecho ceñido con un cinto de oro.
^{14a} ἡ δὲ κεφαλή αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς	Su <i>cabeza</i> y sus <i>cabellos</i> eran blancos, <i>como</i>

²⁰⁶ Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 65.

ἔριον λευκόν ὡς χιῶν	blanca lana, <i>como</i> nieve;
^b καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρὸς	sus ojos <i>como</i> llamas de fuego;
^{15a} καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς	sus pies <i>como</i> bronce brillante, fundido en un
ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης	horno;
^b καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν,	su voz era tan fuerte <i>como</i> el estruendo de
	muchas aguas.
¹⁶ ^a καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας	Tenía en su mano derecha <i>siete</i> estrellas,
ἑπτὰ	y de su boca salía una espada aguda de dos
^b καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία	filos.
δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη	Su semblante era <i>como</i> el sol cuando brilla en
^c καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ	su esplendor.
δυνάμει αὐτοῦ.	

D. Cristo y su Iglesia (vv. 17a-20)

Esta cuarta y última sección viene marcada por la partícula ὅτε. Los dos aoristos εἶδον y ἔπεσα, en primera persona, describen la segunda reacción de Juan, que tiene como paralelo el v. 12a - 12b. Aquí se abre una nueva sección a través de la participación del Hijo del hombre por medio del gesto (ἔθηκεν) y la palabra (λέγων). Sus palabras se prolongan en un discurso directo hasta el versículo 20, y llevan como contenido la presentación que esta figura hará de sí misma por medio de tres verbos: εἰμί, ἐγένομην y ἔχω. En el versículo 19a el aoristo γράψων señala la nueva tarea que el Hijo del hombre confiere a Juan, uniéndose a la presentación anterior mediante οὖν. Finaliza la sección en el versículo 20, revelando el misterio de los candelabros que fueron mencionados en el versículo 12d.

^{17a} Καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν,	Cuando lo vi,
^b ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός,	caí a sus pies <i>como</i> muerto.
^c καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ	Entonces <i>puso</i> su mano derecha sobre mí
^d λέγων·	y <i>me dijo</i> :
μὴ φοβοῦ·	“No temas.
ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος ^{18a} καὶ ὁ ζῶν,	Yo soy, el Primero y el Último”, el que vive.

^b καὶ ἐγενόμην νεκρὸς	<i>Estuve</i> muerto,
^c καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων	pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos,
^d καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου.	y tengo las llaves de la Muerte y del Hades.
^{19 a} γράφον οὖν	Escribe, pues,
^b ἃ εἶδες	<i>lo que</i> has visto,
^c καὶ ἃ εἰσὶν	<i>las que</i> son
^d καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα.	y <i>las que</i> necesariamente han de ser después de estas.
²⁰ τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων	Respecto al misterio de las siete estrellas
οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου	que has visto en mi diestra,
καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσαῖς·	y <u>de los siete candelabros de oro:</u>
οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν	las <i>siete estrellas</i> son los ángeles de las siete
εἰσιν	iglesias, y los <i>siete candelabros</i> que has visto son
καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν.	las <i>siete iglesias</i> .

Algo típico del ritmo literario del autor es la constante repetición de un término o expresión. Este procedimiento particular constituye el trasfondo que mueve toda la perícopa. Pero este asiduo uso de una palabra a lo largo de la narración no es algo fortuito, ni el resultado de un léxico reducido, sino que forma parte de la estilística del autor con la finalidad de poner énfasis en la narración, atrayendo así la atención del lector.

Finalmente, el análisis literario aplicado al texto evidencia que Ap 1,9-20 es una unidad literaria que está articulada lógicamente por tres términos: 1) ἐγενόμην; 2) ἐπέστρεψα; 3) ὅτε; y algunas palabras - claves como: φωνή, λυχνία, βλέπω, ἀκούω, ἑπτὰ, ἀστέρες, γράφω. El constante estribillo y paralelismo dentro del relato ayuda a que la estructura literaria adquiera una unidad y desarrollo progresivo en su contenido.

4.4 Estructura literaria de Apocalipsis 2-3

Desde el punto de vista formal la sección de Ap 2-3 se ajusta al siguiente esquema epistolar²⁰⁷:

Adcriptio	2,1	2,8	2,12	2,18	3,1	3,7	3,14
(La orden para escribir) Este primer elemento indica el destino del edicto y el mandato de Jesús de escribir a la comunidad.	Al ángel de la Iglesia de Éfeso. Escribe:	Al ángel de la Iglesia de Esmirna. Escribe:	Al ángel de la Iglesia de Pérgamo. Escribe:	Al ángel de la Iglesia de Tiatira. Escribe:	Al ángel de la Iglesia de Sardes. Escribe:	Al ángel de la Iglesia de Filadelfia. Escribe:	Al ángel de la Iglesia de Laodicea. Escribe:
Tάδε λέγει Esta fórmula autoriza y presenta el contenido del edicto, y asocia las predicciones a la voz de Cristo.	El que tiene las siete estrellas en su mano derecha, el que camina entre los siete candelabros de oro.	El Primero y el Último, el que estuvo muerto y revivió.	El que tiene la espada aguda de dos filos. Is 49,2; Sab 18,15	<i>El Hijo de Dios, cuyos ojos parecen llamas de fuego, y sus pies, metal precioso.</i> Dn 10,6	El que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas:	El Santo, el veraz, el que tiene la llave de David: si él abre, nadie puede cerrar; si él cierra, nadie puede abrir. Is 22,22; Job 12,14	El Amén, el Testigo fiel y veraz, el Principio de la creación de Dios.
Cuerpo de la carta I Οἶδα Esta parte es el cuerpo del edicto, donde se describe la situación de cada comunidad a partir de dos	2,2-4 Conozco tu conducta: tus fatigas y tu paciencia. ...	2,9 Conozco tu tribulación y tu pobreza... 2,10 = Dn 1,12.14	2,13-15 Sé que vives donde está el trono de Satanás. Eres fiel a mi nombre y no has renegado de mi fe... 2,13 = Ez 12,2	2,19-21 Conozco tu conducta: tu fe, tu caridad, tu fe, tu espíritu de servicio y tu paciencia; Tus obras últimas sobrepujan a las primeras.	3,1c Conozco tu conducta; tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto.	3,8-10 Conozco tu conducta. ...has guardado mi palabra y no has renegado de mi nombre. 3,9 = Sal 86,9; Is 43,4	3,15-17 Conozco tu conducta: no eres ni frío ni caliente. 3,17 = Os 12,9; Zac 11,5

²⁰⁷ Sobre el estudio de la estructura de las cartas véase. A. GANGEMI, *I messaggi alle sette chiese (Ap 2-3)*: Parole di Vita 2 (Marzo - Aprile 2000) 12-118; F. CONTRERAS MOLINA, *Las cartas a las siete iglesias*: Estudios Bíblicos 46 (1988) 141-172; D. BACH, *La structure au service de la prédication*: EThR Vol. 56 (1981) 294-305.

fórmulas estereotipadas: "Yo conozco" ... y "pero tengo en tu contra que" ...			2,14 = Nm 31,6; 25,1.2	2,20 = 1Re 16,31			
Cuerpo de la carta II Dispositivo (Mandato) Esta segunda sección comprende el acuerdo entre el orador y la comunidad. En la mayor parte de los casos incluye una invitación al arrepentimiento.	2,5a Date cuenta, pues, de dónde has caído; Arrepiéntete y vuelve a tu conducta primera.	2,10d Manténte fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida. Zac 6,14	2,16a Arrepiéntete, pues;... Jr 21,5	2,22c si no se arrepienten de sus obras.	3,3a Acuérdate, por tanto, de cómo recibiste y oíste mi palabra: guárdala y arrepíentete.	3,11b Mantén con firmeza lo que tienes, para que nadie te arrebate tu corona.	3,18 Te aconsejo que me compres oro acrisolado al fuego para que te enriquezcas, vestidos blancos para que te cubras y no quede al descubierto tu vergonzosa desnudez, y un colirio para que te echas en los ojos y recobres la vista. Is 55,1
Proclamatio La parte final presenta una fórmula en tercera persona, centrada en otra autoridad divina: El espíritu de Dios.	2,7a El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias	2,11a El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias	2,17a El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias	2,29 El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias	3,6 El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias	3,13 El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias	3,22 El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias

Vindicatio	2,7b	2,11b	2,17b	2,26-28	3,5	3,12	3,21
Este último elemento ofrece una promesa a quienes obedecen sus mandamientos.	Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el Paraíso de Dios. Gn 2,24; 3,3; Ez 31,8	El vencedor no sufrirá daño de la muerte segunda.	Al vencedor daré maná escondido; y también una piedrecita blanca, sobre la que irá grabado un nombre nuevo que nadie conoce, salvo el que lo recibe. Sal 78,24; Ex 16,32ss	Al vencedor, al que se mantenga fiel a mis obras hasta el fin, le daré poder sobre las naciones: las regiré con cetro de hierro, como quien quebranta piezas de arcilla. Sal 2,8.9	El vencedor será así revestido de blancas vestiduras, y no borraré su nombre del libro de la vida, sino que me declararé a su favor...	Al vencedor le pondré de columna en el Santuario de mi Dios, y ya no saldrá de allí; Y grabaré en él el nombre de mi Dios...	Concederé al vencedor que se siente conmigo en mi trono, pues yo también, cuando vencí, me senté con mi Padre en su trono.

4.5 Criterios de unidad: la primera visión (Ap 1,9-20) y las cartas (Ap 2-3)

En los puntos anteriores he puesto en evidencia ciertos aspectos literarios que permiten separar la sección de Ap 1,9-3,22 del resto de la obra. Ahora pongo en evidencia los elementos de conexión entre la primera visión y las cartas a las iglesias.

El primero se halla en el imperativo *γράφον* de los versículos 11 y 19, que se repite al inicio de todas las cartas. De esta forma, la orden dada a Juan en estos versículos se ejecuta en Ap 2-3.

Un segundo punto de unidad es la presentación de Cristo en las cartas, que es prolongación de la visión inicial.

Finalmente, se puede decir, que la figura cristológica es un componente de cohesión y dinamismo de toda la sección (Ap 1,9-3,22).

4.6 Estructura literaria de la obra del Apocalipsis

Deseo ahora dedicar algunos párrafos a la estructura literaria y la distribución de material de la obra del Apocalipsis, y así, en un segundo momento, ubicar la sección de Ap 1,9-3,22 dentro del marco literario general del libro.

Comenzaré diciendo que la mayoría de los exégetas proponen diferentes estructuras a la obra de Juan, a partir del despliegue de las imágenes y símbolos que predominan en la obra. Sin embargo, por su complejidad estilística, gramatical y la abundancia de fenómenos literarios, han creado un campo abierto para numerosas propuestas²⁰⁸.

A partir de una atenta mirada, se observa que el autor concede una gran importancia a los nombres, símbolos y, de modo particular, al número siete que en el ámbito semítico posee el sentido de plenitud: siete iglesias (Ap 1,4.11; 2-3), siete espíritus de Dios (Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6), siete sellos (Ap 6,1-8,6), siete trompetas (Ap 8,7-11,18), siete copas (Ap 15,1-16,21), etc.

Es interesante, como han subrayado diversos comentaristas, que el versículo 19 del primer capítulo propone una división para toda la obra, donde se muestra tres unidades literarias que van en progresión narrativa²⁰⁹:

Οὖν ἃ εἶδες	<i>Las cosas que has visto (1,9-20)</i>
ἃ εἰσὶν	<i>Las cosas que son (2-3)</i>
ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα.	<i>Las que han de ser después de estas (4-21)</i>

Para el presente trabajo, he asumido la siguiente división en dos partes centrales:

<p><i>Prólogo Ap 1,1-8</i></p> <p>Introducción y bienaventuranzas (Ap 1,1-3)</p> <p>Descripción del emisor y bendición trinitaria (Ap 1,4-8)</p> <p>(Diálogo litúrgico inicial)</p>

²⁰⁸ Sobre las diferentes propuestas véase por ejemplo: E. B. ALLO, *La structure de l'Apocalypse de S. Jean*: RB 8 (1911) 481-501; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Composition and Structure of the Book of Revelation*: CBQ 39 (1977) 344-366; D. L. BARR, *Using Plot to Discern Structure in John's Apocalypse*: Proceedings of the Eastern Great Lakes and Mid – Wet Biblical Societies 15 (1995) 23-33; G. BIGUZZI, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, Bologna 1996; U. VANNI, *La struttura*.

²⁰⁹ R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, 33; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, 15; H. B. SWETE, *The Apocalypse of St John*, Londres 1917, 21.

I PARTE. CRISTO Y LAS IGLESIAS DE ASIA MENOR (1,9-3,22)
<p>1º <i>La visión del Hijo del hombre (1,9-20)</i></p> <p>ἐγενόμην ἐν πνεύματι (1,10) (Primera visión introductiva)</p> <p><i>Las cartas a las siete iglesias (2-3)</i></p> <p>(I septenario: sujeto Cristo)</p>
II PARTE. LA ACCIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA (4,1-22,5)
a. El día de YHWH (4-11)
<p>2º <i>La visión del trono y del cordero (4,1-5,14)</i></p> <p>ἐγενόμην ἐν πνεύματι (4,2) (Segunda visión introductiva)</p> <p><i>La parte septenaria (6,1-11,19)</i></p> <p><i>Septenario de los sellos o de la revelación del cordero (6,1-8,1)</i></p> <p>(II septenario: sujeto Cristo)</p> <p><i>Septenario de las trompetas (8,2-9,21)</i></p> <p>(III septenario: sujeto indirecto Dios)</p> <p>El pequeño rollo y los dos testigos entre el sexto y el séptimo toque de trompeta (10,1-11,19)</p>
b. Victoria de Dios/Cristo sobre el mal (12,1-22,5)
<p>La mujer, el dragón y las dos bestias (10,1-11,19)</p> <p><i>Septenario de las copas (14,1-16,21)</i></p> <p>(IV septenario: sujeto indirecto Dios)</p> <p>El juicio a Babilonia y los himnos de alabanza (17,1-19,10) El juicio a las dos bestias, al dragón y a la muerte (19,11-21,8)</p> <p><i>La nueva creación (21,9-22,5)</i></p>
<p><i>Epílogo 22,6-21</i></p> <p>(Diálogo litúrgico final)</p>

A través de esta división general de la obra se ve con claridad que Ap 1,9-20 se

encuentra en la primera parte del libro como introducción a las cartas dirigidas a las siete iglesias de Asia Menor de los capítulos 2 y 3. Un aspecto importante es que dicha visión inaugural se diferencia de la segunda visión ubicada en 4,1-5,12 tanto por su personaje como por su desarrollo temático. Este detalle constituye un principio de delimitación entre ambas partes: I) 1,9-3,22 y II) 4,1-22,5²¹⁰. Incluso se observa que en el contenido de las cartas no figuran demasiados símbolos y metáforas propios del lenguaje apocalíptico, cosa que se encuentra de manera abundante en la segunda parte del Apocalipsis. Lo mismo se puede decir del tema de la persecución, que es desarrollado solamente a partir del cuarto capítulo, distinto a las cartas donde el problema y la amenaza surgen en el interior de las comunidades (gnosticismo). Por último, si bien la sección de Ap 1-3 va dirigida a las comunidades de Asia Menor emitiendo un juicio sobre ellas, el resto de la obra presenta un mensaje más genérico, pues no hace referencia a una Iglesia en particular, añadiendo, además, una evaluación dirigida al mundo en su relación con la comunidad cristiana (Ap 4-22).

²¹⁰ Entre las diferentes divisiones literarias aplicadas al libro del Apocalipsis se encuentra la estructura septenaria. Para este planteamiento véase G. BIGUZZI, *I settenari*. Creo que, si bien se encuentran elementos septenarios dentro de la obra, no considero esto como un criterio de aplicación general, pues, a mi modo de ver, algunas secciones de dicha división no resultan del todo claras y tienden a forzar el texto bíblico.

U. Vanni, en la primera parte de su libro *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, presenta un resumen de las diferentes propuestas al problema de la estructura del Apocalipsis, como son: Charles, Allo, Levie, Lohmeyer, Merk, Bornkamm, Loenertz, Boismard, Bowman, etc. En la segunda parte, identifica algunos fenómenos literarios que tienen relación con la estructura general del libro del Apocalipsis: a) en el prólogo y el epílogo: ἃ δεῖ γενέσθαι; b) los septenarios; c) los tres οὐαί; d) los encargos de profetizar; e) la fórmula constante: φωναὶ καὶ ἄστραπαὶ καὶ βρονταί; f) la doxología. Vanni termina por señalar los puntos principales de la estructura: 1,1-3 (prólogo), 1,4-3,22 (primera parte), 4,1-22,5 (segunda parte dividida en cinco secciones), 22,6-21 (epílogo). Por lo visto, U. Vanni trata de hacer una armonización entre las dos partes centrales de la obra y la estructura septenaria. Cf. U. Vanni, *La struttura*.

G. K. Beale al tratar el tema de la estructura en su introducción al comentario sobre el Apocalipsis, asume una forma quiástica, afirmando que existe un vínculo temático entre la parte de 1,9-20a con 22,6-20. Esto se debe a que, si en el bloque de 1,9-20 el objetivo del mandato de Cristo a Juan es que su profecía sea una exhortación a la santidad de las iglesias de Asia Menor, esta esperanza solamente es realizada y cumplida en 22,6-20. Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 108-151.

5. Historia de la redacción

En base a la información recogida en las anteriores secciones de la crítica literaria, paso ahora a un examen diacrónico del texto, a través de la llamada crítica de la redacción (*Redaktionsgeschichte*), que constituye una etapa más dentro del método histórico crítico. Dicho examen se ocupa de conocer el origen literario y las posibles fuentes que sirvieron al autor para la redacción de esta perícopa.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que durante este proceso el autor del Apocalipsis no se ha limitado a ensamblar textos anteriores, sino que, más bien, en el transcurso de la redacción, ha dejado parte de su estilo teológico y literario. Incluso, se debe tener en cuenta el influjo que los textos del AT han ejercido en la redacción del Apocalipsis, pues su autor, conociendo las tradiciones judías, ha realizado una relectura cristiana de la simbología de Daniel, Isaías, Jeremías, Génesis y Éxodo.

Por tanto, se debe contestar a la pregunta ¿cuántas etapas de redacción ha tenido el texto actual? ¿cuál es la función que cumple el pasaje de la primera visión dentro de la composición del Apocalipsis?²¹¹ Dicho esto, paso a exponer la opinión de dos autores con quienes comparto sus hipótesis acerca de la redacción del Apocalipsis de Juan²¹².

La primera es la hipótesis de D. E. Aune, quien, en su comentario al Apocalipsis, propone dos momentos en su composición. Según él, lo primero en haberse escrito sería un primer apocalipsis con características judías, al que posteriormente se le habrían insertado elementos cristianos. Al parecer, es en este último período cuando la perícopa de la primera visión (Ap 1,9-20) se habría introducido con la finalidad de dar un contenido más cristiano al conjunto de la obra. Incluso habrían sido contemporáneamente incorporados los siguientes pasajes Ap 1,1-6; 2,1-3,22; 22,6-21, así como las imágenes de la sangre que, de ser impura, se convierte en causa de redención (Ap 12,11; 14,13; 16,6), el cordero pascual que pasa a personificar a Cristo (Ap 7,9.10; 22,1.3) y los cuatro querubines y los veinticuatro ancianos, elementos

²¹¹ Cuando se habla de composición, se hace referencia a los principios de ordenamiento interno con los cuales el autor ha compuesto, es decir, ha dado orden a su escrito. La crítica de la composición, por tanto, puede ser entendida como el proceso que trata de buscar el rol o la función de una unidad literaria dentro de la obra. Cf. T. VUK, *Introduzione*, 299-314; P. GUILLEMETTE - M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico - critici*, Roma 1990, 391-394.

²¹² Según R. H. Charles las cartas fueron escritas aproximadamente dos décadas antes de la parte apocalíptica de la obra de Juan, es decir, tales escritos circulaban independientemente como auténticas cartas. Su argumento se basa en la falta de referencias al culto imperial y la persecución, algo manifiestamente claro en Ap 4,1-22,5. Cf. R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, 43-47.

hebreos que aparecen adornando a Jesús (Ap 7,11; 14,3; 15,7; 19,4)²¹³.

Una segunda posición es sostenida por E. Arens en su artículo *La composición del Apocalipsis*. Él evidencia dos períodos de composición: uno, en época de Nerón; otro, durante Domiciano. Para E. Arens, está claro que el Apocalipsis no fue redactado con tantas visiones de Cristo resucitado. Por tanto, la primera visión de Ap 1,9-20, junto con los vv. 4-6, fueron redactados en un segundo momento con la finalidad de servir de introducción a toda la obra. Originalmente la obra empezaría con la subida de Juan al cielo en Ap 4,2. Y en un segundo momento le fueron incorporadas la visión inaugural y, después, las cartas a las siete iglesias, visto que estas últimas retomarían los títulos aplicados a Cristo en la primera visión (Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7)²¹⁴.

Aun se podrían añadir más ejemplos que confirman las diferentes etapas de redacción del Apocalipsis dentro del cuerpo de la obra (Ap 4,2-22,5). El primero, se encuentra a partir del capítulo 12, donde el lector/oyente está no solo ante un cambio de escenario (nueva visión) sino ante nuevos personajes (el dragón – la mujer); este capítulo, como menciona E. Arens, viene siendo considerado por algunos exégetas como una línea divisoria de la obra, pues mientras Ap 4-11 con un sabor muy judío presenta la liberación del pueblo, la siguiente sección a partir del capítulo 12 trata sobre la destrucción del mal (Roma) y la recompensa a los seguidores del cordero (Iglesia)²¹⁵. Un segundo caso se encuentra al final de la obra, en la cual la visión de la Jerusalén venidera se repite por dos veces: a) Ap 21, 1-8 y b) Ap 21,9-22,5. La tensión literaria se halla al inicio de Ap 21,1-8 donde se afirma: “Entonces vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían pasado y el mar ya no existía más. Y yo, Juan, vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo,...”. Esto se contrasta con Ap 21,9-22,5 donde todavía existe la tierra, pues la nueva visión se observa desde “un monte alto” y en el versículo 24 se dice: “las naciones que hayan

²¹³ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, CXVIII-CXXXIV. Sobre la hipótesis de que la obra de Juan sea la adaptación al cristianismo de un apocalipsis judío cf. J. MASSYNGBAERDE FORD, *Revelation*, New York 1975.

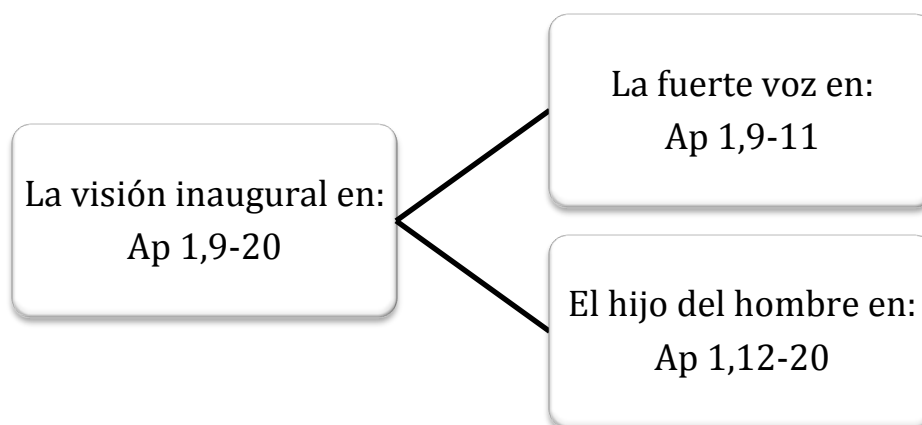
²¹⁴ Cf. E. ARENS, *La composición del Apocalipsis*: RevBib 60 (1988) 13-20. Una hipótesis similar a la de E. Arens fue expuesta anteriormente por M. – E. Boismard, quien reconoce que el autor compuso dos apocalipsis, uno en el tiempo de Nerón y otro durante Vespasiano o Domiciano. Cf. M. – E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, Paris 1950, 9-12. Para F. Schüssler el Apocalipsis no es un texto cronológicamente ordenado, sino teológico – temáticamente concebido. Ella cree que el último autor habría sido un artista magistral que logró una composición unitaria de toda la obra. La unidad de la narración, afirma, se logra a través de la asociación de imágenes y símbolos que se refuerzan mutuamente; por ejemplo: la visión inaugural comparte características, no solo con el capítulo segundo, sino con los pasajes de 14,14ss; 19,11ss. Cf. F. SCHÜSSLER, *Composition and Structure of the Book of Revelation*: CBQ 39 (1977) 344-366.

²¹⁵ Cf. E. ARENS, *La composición*, 24-26.

sido salvadas andarán a la luz de ella y los reyes de la tierra traerán su gloria y su honor a ella.”

Por lo visto, el Apocalipsis es el resultado de varias ediciones a partir de diferentes tradiciones o de un *primer Apocalipsis*; además, su redacción final es producto, posiblemente, no solamente de un autor sino de dos o más personas, quienes conservando una uniformidad estilística a través del lenguaje, símbolos e imágenes, han dado cierta coherencia al conjunto de la obra.

Tomando en cuenta los criterios anteriores, se podría pensar que Ap 1,9-20 ha sido redactado en base a dos tradiciones, la primera es la fuerte voz que Juan escucha detrás (φωνὴν μεγάλην), y la segunda es el Hijo del hombre que ve al girarse (υἶὸν ἀνθρώπου).

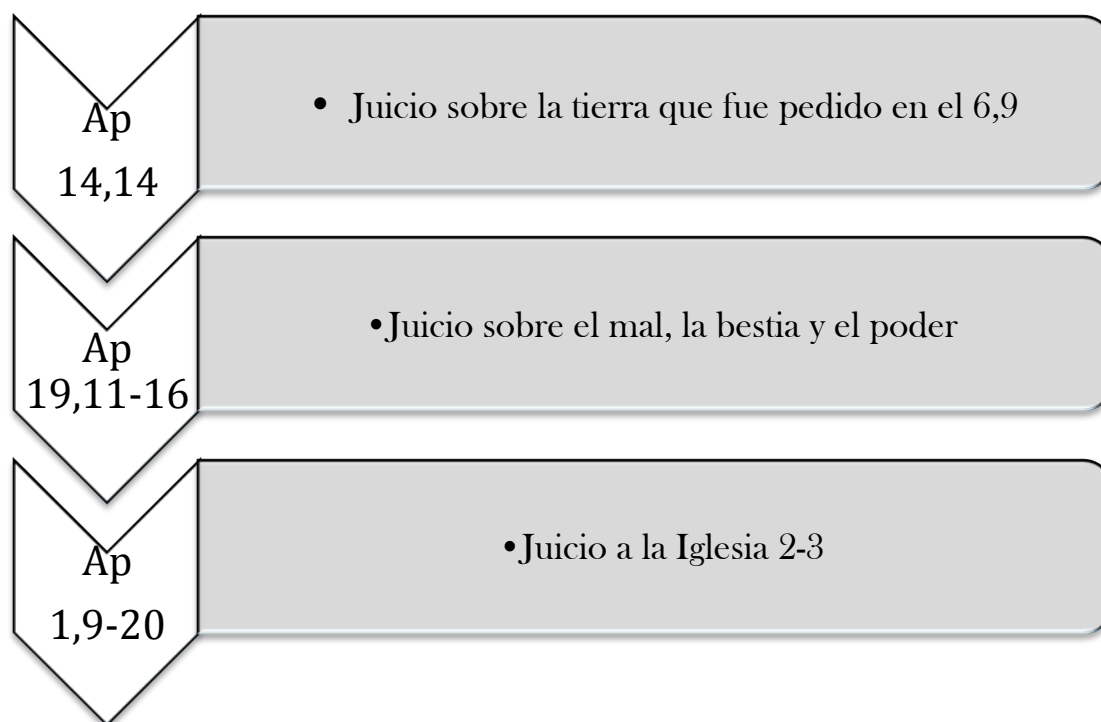


Tal vez, al inicio la visión solo hacía referencia a *la fuerte voz* que Juan escuchó detrás, la cual, en un segundo momento, recibió su personificación en la imagen del Hijo del hombre. La referencia a *la fuerte voz* presenta un carácter muy judío, por traer a la memoria la escena del Éxodo 19,16.19; 20,18, además de evitar la representación antropomórfica de Dios. El punto de enlace o unión de ambas estaría en los vv. 12-13: Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ’ ἐμοῦ, καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἷὸν ἀνθρώπου...: Me volví a ver de quién era la voz que me hablaba y, al volverme, vi siete candelabros de oro. En medio de ellos había un Hijo de hombre... Del mismo modo que el versículo 11, al comienzo de la visión, y el versículo 20, al final, poseen elementos redaccionales que sirven de conexión entre la visión inaugural y la sección de las cartas.

Antes de pasar a los capítulos 2-3, debo añadir algo más sobre la visión inicial. Se trata de la descripción de la imagen del Hijo del hombre en los vv. 13-16, que a mi juicio, es fruto de una evolución que el Apocalipsis de Juan ha tenido a lo largo de las diferentes etapas de su redacción. Prueba de ello, son los elementos comunes que dicha visión comparte con Ap 14, 14 y 19,11-16. Semejanzas que muestran a continuación a partir de una visión sinóptica de las tres perícopas.

Ap 14,14	Ap 19,11-16	Ap 1,13-16
Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον ὄξυ.	¹¹ Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ. ¹² οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός, ¹³ καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι, καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. ¹⁴ Καὶ τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρὸν. ¹⁵ καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὄξεια, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη, καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, ¹⁶ καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.	¹² Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἧτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς ¹³ καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν. ¹⁴ ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν ὡς χιτὼν καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός ¹⁵ καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν, ¹⁶ καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὄξεια ἐκπορευομένη καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.

Como se observa, existen rasgos similares en los tres relatos como el color blanco, la expresión *como un Hijo del hombre*, la hoz afilada y la espada de doble filo, los ojos como llamas de fuego. Creo que, aún considerando que 14,14 forma parte de un primer apocalipsis que ha conservado la figura angélica de Daniel, sin embargo, unida posteriormente a la aparición del caballero victorioso de 19,11-16, que no es otro que Cristo por los nombres que ostenta como: Fiel (cf. Ap 1,5) y Verdadero, Palabra de Dios, Rey de reyes y Señor de señores, han dado forma a la visión inaugural de 1,9-20. Aparte de lo dicho, algo común a las tres visiones es el contexto de juicio, como puede observarse en el siguiente esquema²¹⁶.



²¹⁶ Aunque algunos autores creen que la imagen de Ap 14,14 sea la de un ángel, ya que sería ilógico que el Mesías recibiera órdenes de un ángel: "... otro ángel gritando con voz potente al que estaba sentado en la nube"... Sin embargo, hay que tener en cuenta que la orden procede de Dios pues dice: "...salió del Santuario"... Además, creo que emplear la misma descripción tanto para Cristo como para un ángel haría más confusa la narración. Según P. Prigent, la persona que aparece en Ap 14,14 es la misma de 1,13 pues en ambos pasajes se usa *un Hijo del hombre*. R. H. Mounce, por su parte, reconoce que las figuras de Ap 1,13 y 14,14 dependen de Dn 7,13. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 233; R. H. MOUNCE, *Comentario al libro del Apocalipsis*, Barcelona 2007, 104.381.

Ahora bien, si se pregunta ¿cuál sería la función de la primera visión en el conjunto de la obra? o ¿por qué el autor ha ubicado esta visión al inicio del Apocalipsis? Creo que se podría dar una respuesta a partir de dos hipótesis.

La primera consiste en tomar la primera visión como clave de lectura para todo el Apocalipsis, es decir, el destinatario debe interpretar las escenas de la obra a la luz del resucitado.

La segunda propone que la inserción de la visión del Hijo del hombre podría verse como un intento por parte del último redactor de cristianizar un primer apocalipsis con fuerte contenido judío.

Desde mi punto de vista, creo que su función consistiría en captar la atención del auditorio, provocando a la vez sentimientos de asombro y adhesión en su audiencia. Se podría decir que la visión de Juan es su carta de identidad profética, a través de la cual busca la aceptación y aprobación del lector/oyente. Además, retóricamente la visión inaugural cumple un papel fundamental, que es anunciar desde el primer capítulo quien será el personaje principal y vencedor de la historia o trama que va a ser proclamada.

En el caso de las cartas (Ap 2-3), es evidente que éstas se han redactado después de la primera visión, ya que recogen los títulos del Hijo del hombre (Ap 1,9-20) como se observa en el cuadro de la sección 4.4.

Sin embargo, aparte de este detalle, existen otros elementos de redacción que no solo brindan coherencia a las cartas, sino que a la vez las ponen en consonancia con toda la obra. Me refiero a la expresión Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις (El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias). Esta frase que aparece como estribillo en todas las cartas, algunas veces puesta antes y otras después del premio al vencedor, posee el imperativo aoristo ἀκουσάτω y a través de este lexema verbal, el autor, dirige la atención del lector/oyente no solamente a los títulos iniciales sino a la *voz estruendosa* del 1,10. Además, los premios que se ofrecen al vencedor y su relación con los capítulos 21-22, son prueba que las cartas no constituyen una sección ajena a la obra sino que contienen los elementos éticos para poder llegar a la meta de la Jerusalén celestial.

Éfeso 2,7: <i>Le dará a comer del árbol de la vida.</i>	Ap 22,2-3.14
Esmirna 2,11: <i>No sufrirá el daño de la muerte segunda.</i>	Ap 21,8
Pérgamo 2,17: <i>le dará el maná escondido y un nombre nuevo.</i>	Cf. Ap 22,4
Tiatira 2,26-28: <i>regirá con cetro de hierro y le dará el lucero del alba.</i>	Ap 12,5; 22,16
Sardes 3,5: <i>vestirá de blanco y no borrará su nombre del libro de la vida.</i>	Ap 7,9.13; 17,8; 20,2.15; 21,27
Filadelfia 3,12: <i>lo pondrá de columna en el santuario de Dios y grabará en él el nombre de Dios, la nueva Jerusalén, que bajará del cielo, y su nombre nuevo.</i>	Ap 22,4 cf. 21,2; 22,10
Laodicea 3,21: <i>se sentará con él en el trono.</i>	Ap 21,3

III MARCO SOCIO-POLÍTICO DE LAS SIETE CIUDADES DEL APOCALIPSIS

Las ciudades del Apocalipsis se encontraban en la región de la provincia romana de Asia Menor: Esmirna y Éfeso en Jonia; Filadelfia, Tiatira y Sardes en Lidia; Pérgamo en Misia y Laodicea en Frigia. Cuatro de estas ciudades todavía son hoy prosperas: Esmirna-Izmir, Pérgamo-Bérgama, Filadelfia-Alasehir y Tiatira-Akhisar. Por otro lado, de Laodicea solo se encuentra un pequeño poblado llamado Concali; Sartmustafa, cerca de Sardes. Existe, además, el centro turístico de Pamukkale, que goza de un gran desarrollo, localizado a poca distancia de Éfeso.

1. Judaísmo

Los datos epigráficos, numismáticos y literarios sobre la presencia de la comunidad judía²¹⁷ en la provincia de Asia Menor, y de modo particular en las ciudades del Apocalipsis, son fragmentarios. Aún así, esta información permite reconstruir un cuadro del judaísmo y de la diáspora dentro de la época del Imperio Romano a partir del s. II a.C. y hasta finales del s. IV d.C.

El judaísmo se ha diferenciado de otros pueblos no solo por su carácter étnico, sino por su religión (las leyes de pureza). Raza y religión han formado parte de su identidad. Su presencia se extendía por todo el Imperio Romano, pero el mayor número de judíos residía en la parte de Asia Menor.

Ya por los escritos de Filón se conoce que existía un buen número de judíos en cada ciudad (Siria y Asia)²¹⁸. Se dice, además, que Antíoco III (223 a.C. – 187 a.C.) los había establecido en Frigia y Lidia a modo de colonia militar (*katoikía*), dos mil

²¹⁷ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C- 135 d.C.)*, Vol. I/III, Brescia 1997; S. APPLEBAUM, *The Legal Status of Jewish Communities in the Diaspora*, en S. SAFRAI - M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century*, Vol. I, Philadelphia 1974, 420-463; *Ibid.*, *The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora*, en S. SAFRAI - M. STERN (ed.), *The Jewish People*, Vol. II, 701-727; A. T. KRAABEL, *Judaism in Western Asia Minor under the Roman Empire, with a Preliminary Study of the Jewish Community at Sardis, Lydia*, Harvard 1968.

²¹⁸ Filón, en uno de sus escritos dice: “Pero él mismo también tenía, según parece, unas nociones de filosofía judía a la vez que cierta piedad, ya porque hacía tiempo que las había aprendido por su interés por el estudio, ya porque gobernaba en tierras en las que los judíos son multitud en cada ciudad, Asia y Siria, ya porque en su alma tenía ciertas disposiciones independientes, espontáneas y autodidácticas hacia las cosas que merecen la pena ser estudiadas”. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras Completas: Legatio ad Gaium XXXIII: 245*, ed. y trad. a cargo de J. P. MARTÍN (ed.) Vol. V, Madrid 2009, 281.

familias eran procedentes de Mesopotamia y de Babilonia. Antíoco, además, dio órdenes a su funcionario Zeuxis para otorgar a cada familia un lugar para construir una casa, terreno para cultivar y plantar una viña. Según Flavio Josefo, estos tenían la posibilidad de usar sus propias leyes y por ningún motivo debían ser molestados:

“Y cuando con ocasión de encontrarse en las satrapías de Arriba se enteró de que la situación de Frigia y Lidia se hallaban en proceso revolucionario, escribió (testimoniando con ello la piedad y la lealtad judía) ordenando a su general y amigo íntimo Zeuxis que enviara a algunos de los nuestros de Babilonia a frigia. Su carta decía así: El rey Antíoco saluda a su padre Zeuxis. Si te encontraras bien sería magnífico, pues también yo gozo de buena salud. Al enterarme de que los pueblos de Lidia y Frigia se encuentran en un proceso revolucionario, consideré que ello me exigía gran atención y, en consecuencia, después de analizar yo con mis leales qué medida procedía tomar, he decidido trasladar a dos mil familias judías con sus correspondientes efectos de Mesopotamia y Babilonia a las guarniciones y localidades donde su presencia es más imprescindible. Pues estoy convencido de que por su piedad hacia Dios serán ellos defensores de nuestro Estado, al tiempo que sé que su lealtad y buena disposición a cumplir el objetivo que se les ha marcado es testimoniado por mis antepasados. Quiero, pues, proceder a trasladarlos pese a la dificultad de la empresa, prometiéndoles el derecho a seguir ellos sus propias leyes. Y cuando los hayas conducido a las localidades antes citadas, darás a cada familia de ellas un lugar donde construir la casa así como un terreno donde practicar la agricultura y un viñedo, y les concederás durante diez años la exención de contribuciones por los frutos de la tierra. Y hasta que recojan los frutos de la tierra les serán entregadas también algunas fanegas de trigo para la manutención de los criados. Y a los que colaboran en la Administración les serán dadas también las suficientes provisiones, para que, al obtener nuestros favores, se entreguen con más ahínco a defender nuestros intereses. Y, por otro lado, procura cuidar también del conjunto de esa nación en la medida de tus posibilidades, con objeto de que no sea molestada por nadie”²¹⁹.

Al parecer, estos privilegios fueron mantenidos durante el período helenístico y parte del romano²²⁰. Existen escritos del s. I a.C. que hacen referencia a una considerable diáspora judía en toda Asia Menor y, sobre todo, en el espacio geográfico de las siete iglesias del Apocalipsis²²¹.

A raíz del apoyo que el judaísmo brindó a Julio Cesar durante su campaña militar en Egipto, se originó una relación cordial entre la comunidad judía y el gobierno romano. Hecho que permitió a los judíos obtener una serie de privilegios en favor de su práctica religiosa. Sin embargo, tales beneficios no siempre fueron respetados en algunas ciudades, ni por algunos emperadores²²².

²¹⁹ FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías XII*, 147-153.

²²⁰ S. APPLEBAUM, *The Legal Status*, 420.

²²¹ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, 51. La mayor parte de información proviene de Flavio Josefo en *Antigüedades Judías XIV*, 185-267 y *XVI*, 160-178.

²²² Como dice E. Arens: “lo prueba el hecho de que, después de la guerra del 66 al 70 d.C. en Judea, Vespasiano decretase que todo judío de más de tres años de edad, sin importar su condición, tenía la obligación de pagar un impuesto especial de dos denarios, el *fiscus Iudaicus*, a modo de reparación por

Según F. Josefo, el judaísmo gozó de los siguientes derechos:

- ▶ Se les dispensó de la participación en las ceremonias religiosas paganas (el culto imperial) (*Ant. XVI, 27s*).
- ▶ Se les dio derecho a celebrar sus actos religiosos en las sinagogas (*Ant. XIV, 226-235*).
- ▶ Se les dio libertad para observar sus fiestas y el sábado (*Ant. XIV, 226-245; XVI, 163-168*).
- ▶ Se les permitió realizar la colecta a favor del templo de Jerusalén (*Ant. XVI, 163 ss*).
- ▶ Se les dispensó del servicio militar (*Ant. XIV, 228-234*).

Sin embargo, estos privilegios se deben ver como una táctica política de parte de Roma, con la finalidad de mantener la paz con un pueblo con una historia de guerras y luchas.

Aunque los judíos hacían un juramento de fidelidad a la persona del emperador e, incluso, celebraban su natalicio y victorias, no participaban de las fiestas y costumbres paganas. Sin embargo, su separación de aquellos que no pertenecían a su religión y raza les llevó a crear una especie de ciudad dentro de la misma ciudad con sus costumbres, leyes y gobierno propio. Algo que en ambiente griego se denominaba *politeuma*²²³. Asimismo, gozaban de un mercado propio, donde se vendían alimentos y productos tratados según la ley (Kosher). La sinagoga, ubicada en un lugar estratégico, era el centro en torno al cual giraba la comunidad.

Los judíos de Asia Menor, normalmente, se dedicaban a la industria textil y al comercio, debido a que solo los ciudadanos podían poseer tierras. Pero se sabe que en Asia existían judíos latifundistas, así como ricos comerciantes que ayudaban con generosas donaciones para la construcción de ornamentadas sinagogas, y con cuantiosos donativos destinados al templo de Jerusalén. Sin embargo, un gran número de judíos vivía en la pobreza²²⁴.

los gastos ocasionados por dicha guerra”. E. ARENS, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*, Córdoba 1995, 181.

²²³ Esta palabra se refiere a un grupo de gente que siendo residentes en una ciudad extranjera tienen puesta su ciudadanía y su lealtad en otro lugar, o, incluso, a un grupo de individuos unidos por un interés común.

²²⁴ Cf. *Ibíd.*, 175-205.

2. Cristianismo

Distinto es el caso de la comunidad cristiana, que no cuenta con testimonios epigráficos ni numismáticos durante el período del s. I al II d.C. La mayor parte de la información relativamente escasa y fragmentaria proviene de las fuentes literarias cristianas, que pueden provocar cierto recelo histórico debido a su contenido apologético. Las fuentes más antiguas que están asociadas a la persona de Pablo, son una serie de epístolas, producto, algunas de ellas, de la unión de varios mensajes independientes. La segunda fuente de información se encuentra en el libro de Hechos de los Apóstoles, que puede calificarse como una historia teológica, compuesta a finales del s. I d.C. siguiendo el modelo de la historiografía antigua. Otras fuentes de información para el conocimiento de las comunidades cristianas de Asia Menor, son la Primera carta de Pedro, la Carta a los hebreos, los textos de los llamados padres apostólicos como Clemente de Alejandría, Ignacio de Antioquía e, incluso, de escritores eclesiásticos como Eusebio de Cesarea y de autores no cristianos como Flavio Josefo, Tácito y Suetonio. Estos últimos merecen consideración por ofrecer ciertos datos que otras fuentes no mencionan, así como otro punto de vista diferente a las fuentes cristianas.

No se debe olvidar, antes de juzgar a los escritores antiguos, que su sentido de la historia y lo histórico era muy distinto al nuestro. Asimismo, en la mentalidad del escritor antiguo, la verdad histórica estaba al servicio de su intención retórica, es decir, de su propósito de persuadir a su auditorio. Por tanto, resulta conveniente conocer la orientación que el autor quiere dar a su escrito.

Considerando lo anterior, la primera mención a *los cristianos* en Asia Menor proviene de la Carta a los Corintios, escrita probablemente en Éfeso entre 52-53 d.C., en ella dice:

“Las iglesias de Asia os saludan. Os envían muchos saludos en el Señor Áquila, Prisca, junto con la Iglesia que se reúne en su casa” (1Cor 16,19).

A partir de esta información se deduce que Pablo no está solo, pues existen otros guías espirituales o líderes en Éfeso. Esta referencia demuestra la pluralidad de misiones que existían al inicio del cristianismo, donde junto a Pablo aparece el matrimonio

romano de Áquila y Prisca²²⁵; la figura de Apolo²²⁶, originario de Alejandría (Hch 18,24-19,5; 1Cor 3,6); Pedro, Santiago y Juan (cf. Gál 2,10); los hermanos del Señor (cf. 1Cor 15,7) e, incluso, los llamados *falsos apóstoles* que tuvieron no pocos conflictos con Pablo (2Cor 11,13).

Ahora bien, respecto a Asia Menor, el Apocalipsis de Juan, escrito a finales del siglo primero, menciona a siete comunidades cristianas que serán retomadas por Ignacio de Antioquía en sus escritos²²⁷. Este último escribe, entre el 105-110 d.C., sus cartas a las iglesias de Éfeso, Magnesia, Tralle, Filadelfia, Esmirna y, por último, a Policarpo, obispo de Esmirna. Ahora bien, tanto en el Apocalipsis como en Ignacio de Antioquía se hallan cartas dirigidas a Éfeso, Esmirna y Filadelfia. Las comunidades de Pérgamo, Sardes y Tiatira son mencionadas solamente en el libro del Apocalipsis; así como Magnesia y Tralle figuran solo en Ignacio.

²²⁵ Áquila y Prisca son una pareja de misioneros cristianos, a los que Pablo encuentra a su llegada a Corinto. Según Hch 18,2-3 salieron de Roma debido al edicto de expulsión del emperador Claudio que, según Suetonio (*Claud. XXV, 4*), había decretado contra algunos judíos que provocaron ciertas discusiones por su fe en Cristo, es decir, fueron desterrados a causa de su fe. Además, se puede pensar que tras llegar a Corinto entablaron relación con los judíos de esta ciudad y compartieron con ellos el mensaje del evangelio. Esto los pone como los primeros misioneros de Corinto, misión que se vio fortalecida con la presencia de Pablo. Ambos compartieron con Pablo la vida y el trabajo, pues como él eran fabricantes de tiendas (Hch 18,3). Es posible que Áquila y Prisca solventaran con su trabajo el costo de sus viajes e, incluso, arrendaran una modesta *taberna*, la cual servía como lugar de reunión de una pequeña comunidad, donde los cristianos compartían los recuerdos sobre Jesús, celebraban la cena del Señor y encontraban apoyo en las dificultades (1Cor 16,19b). A la muerte del emperador Claudio en el 54 d.C., Áquila y Prisca volvieron a Roma donde formaron una comunidad doméstica (Rom 16,5), siguiendo el estilo de Corinto y Éfeso. Cf. S. GUIJARRO, *La primera evangelización*, Salamanca 2013, 23- 44.

²²⁶ Apolo es una de las figuras más enigmáticas del cristianismo primitivo. Según Hch 18,24-19,5, Apolo, originario de Alejandría, elocuente y versado en las Escrituras, ya conocía a Jesús y lo anunciaba antes de encontrarse con Áquila y Prisca, quienes tuvieron que instruirle, pues solo conocía el bautismo de Juan. Esta información señala el origen poco ortodoxo de la comunidad de Alejandría. Además, si bien, Apolo no formaba parte del grupo misionero de Pablo, tampoco se manifiesta como adversario suyo. Incluso, Pablo lo llega a considerar su colaborador (1Cor 16,12). Cf. J. D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos: Comenzando desde Jerusalén*, Vol. II, Navarra 2012, 869-873.

²²⁷ En relación con este tema se encuentra el estudio de P. Trebilco, quien concentra la mayor parte de su artículo en la importancia que tiene el testimonio del Apocalipsis y los escritos de Ignacio de Antioquía para el conocimiento del cristianismo primitivo en Asia Menor. P. TREBILCO, *Christian Communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others ad Witnesses against Bauer*: JETS 49 (2006/1) 17-44. De otro lado, W. Bauer sostiene que aquello que ha sido *herejía* por las generaciones ortodoxas-cristianas posteriores, constituye la forma original del cristianismo. El pensamiento heterodoxo habría sido no solo numéricamente superior en la comunidad cristiana sino, incluso, geográficamente el más difundido. El autor concentra su análisis en las comunidades cristianas de Edesa, Egipto, Asia Menor y Roma. W. BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971.

Los comentaristas a la obra del Apocalipsis han dado diferentes opiniones sobre el por qué Juan habría elegido a estas siete comunidades, ya que existían otras comunidades cristianas en esta región, como: Tróade, Colosas, Hierápolis, Magnesia (Col 1,2; 2,1; 4,13; Hch 20,5). ¿Sería porque en ellas Juan era conocido y respetaban tal vez su autoridad? ¿porque eran lugares importantes del culto imperial? o, tal vez, ¿porque dichas comunidades mostraban las características que él quería resaltar en su obra? Según la teoría de W. Ramsay, su elección se basa en la ubicación geográfica de las mismas, pues el emplazamiento de estas ciudades corresponde a un antiguo camino postal²²⁸. Además, la enumeración que hace el autor en Ap 1,11 seguiría el trayecto desde donde partía la información para cada uno de los distritos de Asia; en este caso la ciudad de Éfeso sería la más cercana a Patmos y las demás se encontrarían formando un arco en dirección norte, este sudeste. Tales ciudades eran, asimismo, centros de administración judicial que gozaban de un gran desarrollo a nivel económico y comercial. Dichos factores permitieron a las comunidades cristianas residentes en estas ciudades ser estimadas como comunidades líderes en los primeros años del cristianismo. Tal vez podría ser éste el motivo que impulsó a Juan a dirigirles su escrito²²⁹.

Para D. E. Aune, el autor del Apocalipsis sería un profeta itinerante²³⁰, al que su misma vocación le obligó a recorrer, tal vez la misma ruta señalada en Ap 1,11, y conocer perfectamente las virtudes y pecados de cada una de las siete iglesias. Por su escrito se entiende que ejerció en ellas una actividad pastoral²³¹.

A continuación, después de presentar el origen del judaísmo de la diáspora, a la luz de las fuentes judías, la atención será puesta en las siete ciudades del Apocalipsis desarrollando en ellas dos puntos: a) localización topográfica de cada ciudad, su historia y algunos datos arqueológicos; b) la presencia de la comunidad judía y cristiana según la visión del Apocalipsis y en las fuentes históricas del siglo primero.

²²⁸ Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 171-196. Sobre esto R. Bauckham afirma: “L’intero libro dell’Apocalisse è una lettera circolare rivolta a sette chiese specifiche: Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia, Laodicea (1,11; cf. 1,4, 22,16), che vengono probabilmente elencate nell’ordine in cui potevano essere visitate da un messaggero in partenza da Patmos e che viaggiasse lungo un itinerario circolare attorno alla provincia d’Asia”. R. BAUCKHAM, *La teologia dell’Apocalisse*, Brescia 1994, 26.

²²⁹ G. K. BEALE, *Revelation*, 204.

²³⁰ Sobre la vocación de Juan como profeta itinerante cf. D. E. AUNE, *The social Matrix*, 26-27.

²³¹ D. E. Aune anota que estas siete comunidades estaban a 100 millas de Éfeso: “and might have formed an established circular route for itinerant Christians prophets and teachers, perhaps since Paul’s day”. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 131.

3. La ciudad y comunidad de Éfeso

a) Ubicación geográfica, histórica y arqueológica.

Éfeso fue la ciudad más rica y prospera del Asia Menor. Se encontraba situada al occidente de esta área geográfica, entre Mileto y Esmirna. Su fácil acceso al mar hizo de ella uno de los puertos principales de Asia durante la dominación romana. Junto con Alejandría y Antioquía, se convirtió en la tercera ciudad representativa en el Mediterráneo Oriental tanto por su posición geográfica como por su actividad industrial. Dada la importancia política, comercial y religiosa de esta ciudad, los escritores antiguos la llamaban: *La luz de Asia*²³². Su fundación se remonta al s. XII a.C., cuando los colonizadores griegos se unieron a los habitantes de esta tierra, que eran en su mayoría descendientes de los pueblos de Anatolia en Asia Menor. Éfeso será conquistada en el año 560 a.C. por Creso, rey de Lidia, quien restauró el famoso templo de Artemisa. Tres años más tarde, con la llegada de los persas, será destruida. Es Lisímaco, uno de los generales sucesores de Alejandro Magno, quien el 322 a.C. volverá a reconstruir la ciudad en estilo helenístico. Finalmente, Atalo III, rey de Pérgamo, al morir en el 133 a.C. entregará la ciudad al dominio romano, que se mantendrá hasta el año 262 d.C., época en que los godos la destruyeron junto con su famoso templo.

Las excavaciones arqueológicas empezaron en 1863. El descubrimiento de las ruinas del templo de Artemisa se produjo el 31 de diciembre de 1863, y se trabajó en ella durante cinco años. La labor realizada en el área de dicho santuario estableció en él cinco fases de construcción²³³. De este magnífico monumento solo queda una columna y algunos bloques de mármol. Además, fue durante la búsqueda del templo que se halló el famoso teatro de Éfeso, que es mencionado en Hch 19,31²³⁴. El teatro está ubicado en la falda occidental del monte Pión, donde aparecieron las ruinas de la primera etapa del asentamiento de la ciudad. Esta zona se conoce hoy como Panayir Dagi.

²³² Cf. R. PÉREZ MARQUEZ, *L'Apocalisse Della Chiesa: Lettere alle comunità*, Assisi 2011, 31.

²³³ El techo del templo se encontraba sostenidos por 117 columnas cada una de 18 m x 2 m. De ellas 36 fueron labradas en sus bases con imágenes de tamaño natural. El templo fue edificado sobre una plataforma de 127 m x 73 m. El lugar donde se encontraba la imagen de la diosa Artemisa contaba con un altar de 38m² y se encontraba abierto al cielo. S. PÉREZ MILLOS, *Apocalipsis*, Barcelona 2010, 126.

²³⁴ El teatro de Éfeso se comenzó a construir con el emperador Claudio (41-54 d.C.) y fue completado bajo el reinado de Trajano (98-117 d.C.). Posee unos 151 m de diámetro y tiene una capacidad para 25,000 espectadores, que se agrupaban en tres secciones de asientos de 24 filas cada una. El proscenio era de tres niveles superpuestos. *Ibíd.*

Éfeso contaba, además, con un conocido y famoso puerto, situado en medio de la costa occidental del Asia Menor a la entrada del río Cayster. Del teatro al puerto existía una calle de 529 m. llamada luego vía Arcadiana, en honor al emperador Arcadio (395-408 d.C.), quien la hizo restaurar. A la derecha de esta calle se encontraba el anfiteatro romano, donde en época de Domiciano se construyeron baños y gimnasios. El ágora griega estaba ubicada en la esquina sur-occidental del teatro.

La ciudad se encontraba rodeada de una muralla de seis millas (9.65 km) de largo. Su antiguo puerto dejó paso a uno nuevo situado al oeste, en la bahía debajo del monte Pión. Lisímaco, uno de los diádocos de Alejandro Magno, a quien he mencionado anteriormente, será quien elija el sitio donde se encuentran las ruinas actuales del período romano²³⁵.

Una fuerte industria religiosa existía alrededor del templo de Artemisa. Durante el mes de mayo muchos peregrinos acudían a las fiestas en honor de la diosa. Esto constituía una fuente principal de ingresos económicos para la ciudad, ya que existía un floreciente comercio artesanal de objetos de plata (Hch 19,24ss).

La diosa Diana, llamada Artemisa por los griegos, era en su origen asiático una de las distintas manifestaciones de la diosa de la fertilidad. Históricamente se sabe que los efesios veneraban a Diana/Artemisa con un culto en el que se realizaban prácticas sexuales y prácticas mágicas. Los romanos sincretistas en lo religioso habían hecho de esta diosa una fusión de varias divinidades de la antigüedad. Artemisa poseía un gran parecido con Astarot, diosa principal de la fertilidad, y una de las principales divinidades cananeas que era pareja del dios Baal²³⁶. Los habitantes de Éfeso veían en ella a la diosa madre, protectora y sostenedora divina de la vida pública de la ciudad.

A través de los oráculos dirigidos a los sacerdotes del templo, Artemisa, satisfacía y mejoraba las necesidades del pueblo. Incluso, se pensaba que con su poder salvaba a la gente de los desastres naturales y fuerzas cósmicas.

Las riquezas de su majestuoso templo venían gracias a las vastas fincas, estanques sagrados y rebaños que poseía la diosa. Igualmente, muchos que habían experimentado favores de Artemisa dejaban grandes donaciones para el santuario. Por tanto, los

²³⁵ G. E. BEAN, *Aegean Turkey*, London ²1989, 128-148.

²³⁶ La imagen de Artemisa es de forma cónica de la cintura a los pies, con muchos pechos, la cabeza coronada por torrecillas y las manos sosteniendo un báculo. Su templo era uno de los monumentos más notables de la antigüedad con una longitud de 115 m x 55m.

supervisores del mismo obtenían grandes beneficios económicos con los que podían hacer cuantiosos préstamos²³⁷.

Jenofonte de Éfeso describe la fiesta patronal dedicada a la diosa Artemisa de esta manera:

“Con ocasión de la fiesta patronal de Artemisa, la procesión se abría camino por siete calles, de la ciudad al templo. Todas las jóvenes del país debían desfilar con esplendorosos vestidos, y así también los jóvenes contemporáneos de diecisiete años. Uno de ellos, Abrocomo, fue uno de los jóvenes quien se dirigió a la procesión en primera fila. Asistió al espectáculo una muchedumbre de la ciudad y de otras ciudades porque en tal fiesta se usaba escoger las novias para los jóvenes y los novios para las jóvenes. Abrían el desfile los objetos sagrados, las antorchas, los vasos sagrados y el incienso. Venían después los caballos, los perros, las herramientas de caza. La fila de las muchachas estaba encabezada por Anteia, hija de los efesinos Megamedo y Evippe. Era maravillosa la belleza de Anteia, y de gran superioridad a todas las muchachas. Su edad alcanzaba los catorce años, su cuerpo florecía de belleza, y la decoración de su vestido le otorgaba mayor gracia. Cabellos rubios, entrenzados solo en parte: sueltos y ondeados por el soplo del viento. Ojos vivos, que brillaban como los de una mujer casta. Vestida de una túnica púrpura, que llegaba a los tobillos y bajaba por los brazos. Envuelta en una piel de cervatillo y con una aljaba pendiente sobre la espalda, llevaba un arco y flechas mientras le seguían algunos perros. Muchas veces viéndola en el recinto sagrado, los efesinos la habían adorado como si fuese Artemisa. En aquella ocasión de la muchedumbre salió la exclamación al verla, y voces diferentes corrieron entre los espectadores. Algunos por el estupor decían que era un diosa en persona, otros que era la imagen perfecta de la diosa creada de la misma diosa. Todos le dirigían oraciones, se postraban delante de ella, y llamaban dichosos a su padres. Unánime entre los espectadores era el grito de admiración por la bella Anteia”²³⁸.

Otra de las expresiones religiosas de gran relevancia en Éfeso era el culto imperial. La fiesta dedicada al emperador constituía uno de los momentos más importantes de su vida social; a la vez que era una fuente de ingresos económicos por la afluencia de numerosos peregrinos y visitantes. Además, por ser dicho culto una expresión de unidad y fidelidad a la política romana, todo ciudadano debía participar de él si no quería ser objeto de sospecha y marginación.

Dentro de los testimonios arqueológicos encontramos una inscripción honorífica en Éfeso, donde se señala que ya en el año 48 a.C. el propio César había sido considerado como *dios manifiesto y común salvador de la vida humana*. Otro testimonio es una inscripción del año 9 a.C., encontrada en Priene, ciudad ubicada entre Éfeso y Mileto, en que aparece el decreto que celebra el día del nacimiento de Augusto como primer día del año:

²³⁷ W. CARTER, *El Imperio Romano*, 110 -111; J. D. G. DUNN, *Comenzando desde Jerusalén*, Vol. II, 878.

²³⁸ Traducción personal del italiano al español de SENOFONTE DI EFESO, *Le efesiache*, trad. a cargo de M. ADINOLFI (ed.), *Studi Biblici*, Brescia 1971, 112.

“...no se sabe si es más apreciable o más provechoso el día del nacimiento del divinísimo César al cual podríamos considerar con justicia igual que el principio de todas las cosas. Por ello se podría estimar que este acontecimiento ha sido para uno mismo el principio de la vida y de la existencia lo cual representa dejar al fin de arrepentirse de haber nacido. Y puesto que de ningún día podría nadie recibir motivaciones más venturosas para utilidad común y propia que del día que fue venturoso para todos, y como además sucede que ese momento coincide casi en las ciudades de Asia con la entrada en las magistraturas...y puesto que es difícil corresponder equitativamente en agradecimiento a tantos beneficios suyos, a no ser que para cada uno ideáramos alguna modalidad de correspondencia..., me parece bien [= el que habla es el procónsul de Asia: Paulo Fabio Máximo en nombre de toda la ciudad] que el día primero del año de todas las ciudades sea uno solo y el mismo, el del nacimiento del divinísimo César, y que en él entren todos los magistrados en su cargo, a saber: el 9 antes de las calendas de octubre...Puesto que la providencia que ordena (todas las cosas) de nuestra vida...dispuso el más cumplido bien para la vida al traernos a Augusto...enviándole para nosotros y nuestra posteridad como un salvador que pondrá fin a la guerra y arreglará (todo; y puesto que con su aparición) el César (... ha sobrepasado) las esperanzas de los antecesores – y las albricias de todos - , no solo superando a los (benefactores) que hubo antes de él, sino no dejando siquiera esperanza (de superarle) a los que habrá en el futuro; y como el día del nacimiento del dios fue el comienzo para el mundo de las buenas noticias debidas a él...²³⁹.

b) Comunidades judía y cristiana.

Las informaciones sobre la presencia de los hebreos en Éfeso son abundantes. Flavio Josefo manifiesta que se les habría concedido la ciudadanía, esto en tiempo de los diádocos, probablemente gracias a Antíoco II Theos (261-246 a.C.)²⁴⁰. En esta ciudad la comunidad judía era numerosa, rica y con ciertas influencias sociales. Incluso los judíos de Éfeso quedaron exentos del servicio militar cuando el cónsul L. Cornelio Lentulo, el año 49 d.C., llamó a ciudadanos romanos para prestar este servicio al Imperio. Este privilegio, al parecer, fue renovado en el 43 a.C., hecho que les permitió practicar libremente su religión²⁴¹. La sinagoga de Éfeso, posiblemente construida bajo la protección legal de Roma, es mencionada en Hch 18,19.26; 19,8²⁴². Una inscripción fragmentaria, de difícil datación, parece referirse a los funcionarios de la sinagoga con

²³⁹ Cf. R. PENNA, *Ambiente histórico-cultural*, 201-203.

²⁴⁰ Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías XII*, 3.

²⁴¹ Cf. J. D. G. DUNN, *Comenzando desde Jerusalén*, Vol. II, 879.

²⁴² W. Ameling, refiriéndose a los resultados de las excavaciones en Éfeso, menciona la existencia de algunos pequeños objetos encontrados como lámparas, o una botella de vidrio con decoraciones judías como Menorah, etc..., además, del hallazgo de un diseño de la Menorah en una de las gradas de la biblioteca de Celso. Se encuentran, incluso, dos inscripciones hebreas del periodo bizantino, signos de la presencia de la comunidad judía en esta ciudad. W. AMELING, *Inscriptiones Judaicae Orientis: Band II Kleinasien* (TSAJ 99), Tübingen 2004, 151-152.

una exclamación: “Muchos años a los jefes de las sinagogas y a los ancianos”²⁴³. Dos epitafios del s. II y III d.C. hallados en ésta ciudad presentan las siguientes inscripciones:

1) “Esta tumba pertenece a Marcus Mussius. Sacerdote. El vive. Los judíos se hicieron cargo (de la tumba)”²⁴⁴.

2) “(esta tumba es la) de Julio, jefe de los médicos, y su mujer Julia [...] y sus hijos. (hicieron) durante su vida. Los judíos que están en Éfeso son responsables de vigilar por esta tumba”²⁴⁵.

El cristianismo en Éfeso nace dentro de un contexto de paganismo, magia e inmoralidad. Se conoce que las sacerdotisas de Artemisa en ocasiones practicaban la prostitución sagrada, terminando el culto en verdaderas orgías. El caos moral de la ciudad era tal, que Heráclito, filósofo griego, que vivió en Éfeso, comentó que los actos sexuales en el templo eran inferiores a las bestias, porque incluso los promiscuos perros no se mutilan unos a otros²⁴⁶.

En Ap 2,1-7, Juan presenta a la comunidad cristiana de Éfeso caracterizada por el celo de la ortodoxia y su resistencia a dos movimientos heréticos. El primero, los llamados pseudo-apóstoles, que eran profetas o líderes itinerantes que formaban parte de otras comunidades y que probablemente difundían el pensamiento gnóstico²⁴⁷; y el segundo, los Nicolaítas (Nicolao), que introducían prácticas paganas en el culto cristiano (Ap 2,6.14-15.20-23)²⁴⁸. Estas amenazas externas han hecho de la comunidad de Éfeso un grupo de lucha y paciencia:

“Conozco tu conducta: tus fatigas y tu paciencia. Sé que no puedes soportar a los malvados y que pusiste a prueba a los que se llaman apóstoles sin serlo, hasta que descubriste su engaño. Tienes paciencia, y has sufrido por mi nombre sin desfallecer”. (Ap 2,2-3)

²⁴³ Cf. W. AMELING, *Inscriptiones Judaicae Orientis*, 152-153, n° 30.

²⁴⁴ La inscripción esta editada por E. L. HICK, *Greek Inscriptions in the British Museum*, Vol. III/2, Oxford 1890, 262 n° 676; W. AMELING, *Inscriptiones Judaicae Orientis*, 155.

²⁴⁵ La inscripción se encuentra editada por E. L. HICK, *Greek Inscriptions in the British Museum*, Vol. III/2, 263 n° 677.

²⁴⁶ Cf. W. BARCLAY, *Letters to the Seven Churches*, London 1957, 18.

²⁴⁷ S. J. FRIESEN, *Satan's Throne, Imperial Cult*, 365.

²⁴⁸ Sobre los Nicolaítas cf. H. RÄISÄNEN, *The Nicolaitans: Apoc 2; Act 6*: ANRW II, 26 (1995/2) 1602-1644.

Por otro lado, Éfeso fue el centro de difusión del cristianismo primitivo en el período apostólico. El origen de esta comunidad cristiana se encuentra unida a la vida de Pablo y Juan. El libro de Hechos de los Apóstoles dice que Pablo llegó a Éfeso al regreso de su segundo viaje, y siendo este muy breve prometió retornar, no sin antes dejar a Aquila y Priscila:

“Cuando arribaron a Éfeso, se separó de ellos. Entró en la sinagoga y se puso a discutir con los judíos. Le rogaron que se quedase allí más tiempo, pero no accedió. Al despedirse, les dijo: Volveré a vosotros otra vez, si Dios quiere. Y zarpó de Éfeso.” (Hch 18,19-21)

En su tercer viaje Pablo, después de haber recorrido el altiplano de Galacia y Frigia, vuelve a Éfeso (Hch 19,1), donde permaneció trabajando tres años. Durante este período convirtió y bautizó a algunos seguidores del Bautista (Hch 19,1-7)²⁴⁹. Después de tres meses de predicación en el ambiente hebreo, sintiéndose hostigado por la dureza de corazón del pueblo judío, pasó a discutir y exponer el evangelio cada día en la escuela de Tirano (Hch 19,9)²⁵⁰. Es probable que este lugar fuera una de las tantas asociaciones gimnásticas que había en la ciudad con actividades de tipo social y cultural. Tal estrategia misionera resulta interesante, pues Pablo debió alquilar un lugar para reunirse con los interesados en su predicación y esta actividad dio origen la comunidad.

A partir de esto, quiero remarcar que Pablo, como los demás misioneros, utilizó para la evangelización una serie de espacios e infraestructuras que ofrecía el contexto grecorromano. Por ejemplo, los recursos materiales como: los caminos romanos que facilitaban el viaje por tierra; un mar libre de saqueadores, donde navegaban constantemente barcos que unían las ciudades costeras del mediterráneo. Además, de gran ayuda fueron las estructuras sociales como: las sinagogas judías²⁵¹, las asociaciones voluntarias o gremios, a través de las cuales se accedía a diferentes niveles sociales; pero, sobre todo, fue el contexto de *la casa familiar* donde la comunidad, siguiendo el recuerdo de Jesús, creció y maduró.

²⁴⁹ El episodio de Apolo se encuentra en Hch 18,24-27; 19,1.

²⁵⁰ Últimamente se ha reconocido en una gruta del Bülbüldagi, en la parte superior al gimnasio, una imagen de Pablo representado mientras predicaba en Iconio. Cf. R. PILLINGER, *Paolo e Tecla ad Efeso*, en L. PADOVESE (ed.) *Atti dell'VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 2001, 213-238.

²⁵¹ El judaísmo de la diáspora tuvo un papel importante en la difusión del evangelio, no porque inspirara las prácticas misioneras de los discípulos de Jesús, sino porque dichas comunidades judías establecidas desde hacía tiempo en las ciudades del Imperio, facilitaron a los misioneros cristianos una base para introducirse en la sociedad romana. Cf. S. GUIJARRO, *La primera evangelización*, 115-149.

Volviendo al tema de Éfeso, parece que Pablo se ocupó solamente de la metrópoli, serán sus discípulos quienes se encargarán del resto de la región: Epafras (que predicó en Colosas, Laodicea y Hierápolis), Timoteo y Erasto. El levantamiento de los artesanos que fabricaban recuerdos de plata para el templo de Artemisa, encabezada por Demetrio, obligará al apóstol a partir rumbo a Macedonia (Hch 19,21-20,1)²⁵².

La ciudad llegó a ser episcopado apostólico y metropolitano, y en el s. V d.C. contaba ya con 39 obispos sufragantes. Además, la comunidad cristiana de Éfeso estuvo vinculada a grandes maestros de la palabra. Entre sus líderes destacan Timoteo (63-95) (1Tim 1,3) y el obispo Juan (*Const. Apost. VII, 46*)²⁵³. El mártir Onésimo es recordado en torno a 107 d.C. por el obispo Ignacio de Antioquía, quien en el s. II d.C. elogia a la gran comunidad de Éfeso por su fidelidad a Dios:

“El mismo Onésimo ensalza vuestra disciplina en Dios, ya que todos vivís según la verdad, y entre vosotros no anida ninguna herejía. Pero no escuchéis a nadie a no ser que os hable de Jesucristo en verdad”²⁵⁴.

Extrañamente, el libro del Apocalipsis no hace ninguna mención de Pablo, ni de la comunidad fundada por él. Según W. Bauer, dicho silencio podría significar que la influencia del apóstol no existía durante la composición de la obra de Juan²⁵⁵, y que esta tampoco perduró a comienzos del s. II d.C.²⁵⁶. Contra esta opinión, P. Trebilco sugiere como hipótesis²⁵⁷ que la ausencia de la mención de Pablo en la obra de Juan, tiene como causa, probablemente, el que los llamados *Nicolaitas*, opositores de Juan, habrían

²⁵² Una devoción tradicional indica la prisión en la torre que separa del muro de Lisímaco. G. UGGERI, *I porti dei viaggi di san Paolo*, en S. PATITUCCI - G. UGGERI (eds.), *Paolo di Tarso. Aspetti archeologici*, Roma 2010, 193-239.

²⁵³ S. PATITUCCI - G. UGGERI, *Le città dell'Apocalisse*, en L. PADOVESE (ed.), *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1999, 158.

²⁵⁴ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ignacio a los efesios VI, 2*, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística: Padres Apostólicos*, Madrid² 2010, 239.

²⁵⁵ Sobre la motivación de este silencio, W. Bauer afirma: “I can understand this state of affairs [...] only by supposing that in Ephesus a community of apostolic origin has, through its struggles with external enemies and above all through internal discord and controversies [...] suffered such setbacks and transformations that for many, even the name of its founder became lost”. W. BAUER, *Orthodoxy*, 85.

²⁵⁶ W. Bauer está convencido que las cartas pastorales no estaban todavía escritas en el 140 d.C., cuando Marción hizo la recopilación de las cartas de Pablo, así lo afirma: “Even the Pastorals, in agreement with Revelation have to admit that in the second century, the Apostle had lost the contest in Ephesus”. *Ibid.*, 84-85.

²⁵⁷ P. Trebilco, rechaza las conclusiones de W. Bauer sobre la fecha de las cartas pastorales, pues si se admite que las cartas 1 y 2 de Timoteo fueron escritas en Éfeso, y por el mismo Pablo, cerca del 65 d.C., esto indica que la influencia de Pablo ha continuado en esta Iglesia hasta el final de la vida del apóstol; ahora bien, si se mantiene que fueron redactadas por un discípulo suyo en 180 d.C., entonces esto mismo sirve de testimonio para demostrar la importancia de la tradición paulina en esta época. P. TREBILCO, *Christian Communities*, 27.

recibido cierta influencia paulina en su doctrina, incluso apelarían en su defensa a tal figura apostólica²⁵⁸.

La tradición que hace referencia a la tumba de Juan proviene del obispo metropolitano de Éfeso Polícrate en torno a 190. Según este, después del exilio de Patmos, Juan habría regresado a Éfeso donde permaneció hasta su muerte. La basílica en memoria del evangelista fue levantada por Teodocio, y posteriormente engrandecida por Justiniano hacia el 540²⁵⁹.

La casa de María en Éfeso es una tradición muy reciente, basada en una leyenda afirma que María quiso ser llevada a Éfeso por Juan al inicio de la persecución en Jerusalén; distinta a la tradición jerosolimitana, con mayor probabilidad histórica, que afirma que ella permaneció en Jerusalén. El concilio ecuménico que proclamó a María como *Theotokos*, tuvo como sede la ciudad de Éfeso en el 431.

²⁵⁸ *Ibíd.*, 30.

²⁵⁹ El testimonio de Polícrate dice: “incluso Juan, quien reposó sobre el pecho del Señor y llevó la diadema y fue mártir y doctor: él se durmió en Éfeso”. Traducción personal del italiano al español de A. PÜZL, *La cosiddetta tomba di Luca ad Efeso*, en L. PADOVESE (ed.), *Atti del VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 2001, 255-274. Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 106.

4. La ciudad y comunidad de Esmirna

a) Ubicación geográfica, histórica y arqueológica.

Esmirna o Izmir era una de las grandes ciudades de Asia Menor. Su fama y belleza la hacía competir con Éfeso y Pérgamo. Incluso reclamaba para sí el honor de ser el lugar de nacimiento del gran poeta Homero. Su nombre significa *mirra*, a causa de las muchas arboledas que poseía esta ciudad cuya resina producía un caucho aromático llamado *mirra*.

La primera ciudad se encontraba localizada al extremo noreste del golfo de Esmirna, y en el s. VI a.C. fue destruida a manos de los Lidios. Permaneció en ruinas hasta el s. IV a.C., época en que Alejandro Magno la reconstruyó trasladándola al sureste del golfo, que actualmente se llama Kadifekale. Esta última edificación sufrió la devastación a consecuencia del terremoto de 178 d.C. El emperador Marco Aurelio reconstruyó gran parte de la ciudad, cuyas ruinas han sido halladas en las excavaciones arqueológicas. En la época de Juan, Esmirna tenía esta misma ubicación y contaba con una muralla, de la que, hoy solo se aprecian algunos restos. Los muros actuales junto con las torres pertenecen a la época bizantina.

En época de Pablo se calcula que Esmirna llegó a tener 250.000 habitantes. La ciudad se convirtió en una metrópoli comercial gracias a que contaba con un gran puerto de doble entrada, que al exterior daba al golfo, permitiendo la llegada de los barcos, y al interior se accedía por una puerta estrecha, que se cerraba con una cadena. Esmirna se extendía desde la bahía hasta el monte Pagus, donde se encontraba la magnífica acrópolis²⁶⁰.

La ciudad contaba con amplias calles que se cruzaban entre sí en ángulo recto, varias plazas y un gran acueducto. Una de las vías famosas era la llamada “la Calle de Oro”, ubicada alrededor del monte Pago. Dentro de sus edificaciones sobresalían los templos dedicados a Zeus y Cibele. Su belleza era tal que los escritores antiguos la llamaban “la corona de Esmirna”, ya que la simetría de sus edificios le otorgaba la apariencia de una corona. Además, Esmirna contaba con una escuela de medicina, moneda propia y era famosa por sus luchas de gladiadores²⁶¹.

²⁶⁰ Cf. R. H. MOUNCE, *Comentario*, 123.

²⁶¹ Cf. C. J. HEMER, *The Letters*, 60; W. M. RAMSAY, *The Letters*, 256-257; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis*, 82.

Desde el punto de vista político, Esmirna era favorable a la política romana. Un ejemplo: cuando Roma, entre 265-146 a.C., luchó contra el imperio de Cartago, Esmirna se puso a favor de los romanos. También, mostraba un claro sentimiento de orgullo por haber sido la primera ciudad oriental en rendir el culto imperial. En el año 195 a.C. construyó un templo dedicado a la diosa Roma; y, el 26 d.C. dedicó uno al emperador Tiberio²⁶².

b) Comunidades judía y cristiana.

Los textos bíblicos y extra bíblicos confirman la existencia de una comunidad judía muy activa en Esmirna, pero con una cierta hostilidad hacia la Iglesia²⁶³. El autor del Apocalipsis hace referencia a la “sinagoga de Satanás” (Ap 2,9), del mismo modo que en la carta a Filadelfia (Ap 3,9: “mira lo que haré a la sinagoga de Satanás, a los que se dicen judíos sin serlo, pues mienten: haré que salgan a postrarse a tus pies, reconociendo que yo te amo”). No es posible saber cuáles serían los motivos que habrían suscitado tal oposición. Algunos años después, Ignacio de Antioquía, el duodécimo mártir cristiano en esta ciudad, en el año 115 d.C. camino a su martirio dirige una carta a la comunidad cristiana de Esmirna, donde afirma que dicha Iglesia estaba conformada por judíos y gentiles:

“Glorifico a Jesucristo, Dios, que os ha concedido tal sabiduría. Pues he sabido que habéis alcanzado la perfección en la fe inconvencible de manera que estáis clavados en la carne y en el espíritu a la cruz del Señor Jesucristo, sólidamente establecidos en el amor por la sangre de Cristo y repletos de certeza en nuestro Señor, que es verdaderamente, de la estirpe de David, según la carne, Hijo de Dios por la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan para que toda justicia fuese cumplida por Él, crucificado verdaderamente en la carne por nosotros bajo el poder de Poncio Pilato y del tetrarca Herodes – nosotros existimos gracias a su fruto, gracias a su bienaventurada pasión – para levantar un signo por los siglos mediante su resurrección para sus santos y fieles, ya sean judíos, ya sean paganos, en el único cuerpo de la Iglesia”²⁶⁴.

²⁶² Cf. S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, Grand Rapids 2004, 139-140; R. H. MOUNCE, *Comentario*, 124.

²⁶³ Según G. Biguzzi, “sinagoga de Satanás” se refiere a un grupo de judeo-cristianos de la comunidad de Esmirna en confrontación con la parte étnico-cristiana, o bien, a una sinagoga local opuesta a la expansión del cristianismo. Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 109.

²⁶⁴ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ignacio a los esmirnitas I, 1-2*, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patristica: Padres Apostólicos*, Madrid ²2010, 275-276.

En una inscripción encontrada en Esmirna, al parecer de la época del emperador Adriano (125 d.C.), en la que se señala a aquellos que ayudaron económicamente a la construcción de los edificios públicos, aparece una pequeña referencia a los judíos de esta forma: οἱ ποτέ Ἰουδαῖοι²⁶⁵. Según A. T. Kraabel, la traducción debe entenderse no como judíos apóstatas sino que *fueron anteriormente de Judea*²⁶⁶. Un dato importante de la inscripción es la suma de la ayuda: diez mil denarios. Este dato nos confirma la elevada posición económica de la comunidad judía, a diferencia de los cristianos que en su mayoría eran pobres.

Otros testimonios, aunque recientes, sobre la existencia y actividad judía en esta urbe son las inscripciones que indican la presencia de una sinagoga en Esmirna²⁶⁷, así como dos epitafios de dos funcionarios procedentes de la comunidad judía²⁶⁸. Una de las inscripciones funerarias, cuya fecha no es anterior al s. III a.C., menciona a una benefactora de nombre Rufina, honrada con el título de: ἀρχισυνάγωγος²⁶⁹.

¿Cómo llegó el evangelio a esta ciudad? Es algo difícil de responder, pero un dato interesante aparece en Hechos de los Apóstoles 2, 7-9 donde se dice:

“Estupefactos y admirados, decían: - ¿Acaso no son galileos todos estos que están hablando? Pues, ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa? Aquí estamos partos, medos y elamitas; hay habitantes de Mesopotamia, Judea y Capadocia, Ponto y Asia...”

Como se observa, Lucas menciona a *habitantes de Asia* que llegaron para las fiestas de Pentecostés a Jerusalén, momento en que el Espíritu vino sobre la comunidad cristiana de Jerusalén. Es probable que entre los procedentes de Asia se encontraran algunos de Esmirna, quienes a su retorno llevaran la buena noticia.

Pero tiene más sentido pensar que la evangelización vino desde Éfeso, por su cercanía con Esmirna. La presencia de Pablo en Éfeso y, posteriormente, el trabajo realizado por sus colaboradores, lograron que el evangelio se expandiera por la región de Asia, como señala él en 1Cor 16,8-9:

²⁶⁵ J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III siècle avanti Jésus-Christ au VII siècles de notre ère*, Vol. II, Roma 1936-1952, 742. Cf. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, 53.

²⁶⁶ A. T. KRAABEL, *Judaism in Western Asia Minor*, 28-32.

²⁶⁷ Cf. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Vol. II, 739-740.

²⁶⁸ Cf. A. T. KRAABEL, *Judaism in Western Asia Minor*, 41.

²⁶⁹ Cf. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Vol. II, 741; E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, 54.

“De todos modos, seguiré en Éfeso hasta Pentecostés; porque se me ha abierto una puerta grande y prometedora, y los enemigos son muchos”.

Lo mismo que Lucas en Hch 19,10:

“Esto duró dos años, de forma que pudieron oír la palabra del Señor todos los habitantes de Asia, tanto judíos como griegos”.

En su mensaje de alabanza a esta comunidad (Ap 2,8-11), Juan aconseja a los cristianos no temer a las persecuciones. El autor aquí utiliza el término *θλιψις* (aflicción); además, conoce los problemas y amenazas de encarcelamiento que el aceptar a Cristo les ha provocado, por eso dice:

“No temas por lo que vas a sufrir: el diablo va a meter a algunos de vosotros en la cárcel para que seáis tentados, y sufriréis una tribulación de diez días. Mantente fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida”. (Ap 2,10-11)

La comunidad cristiana de Esmirna fue una de las iglesias apostólicas de Asia Menor y tuvo como obispos a Estrataias, Aristón²⁷⁰, Buculus y Policarpo. Este último acogió a Ignacio de Antioquía en esta ciudad, quien antes de encaminarse a Roma recibió aquí el saludo de los representantes de las iglesias de Éfeso, Magnesia y Tralle. Policarpo, una de las figuras sobresalientes del cristianismo de Esmirna, fue obispo de esta ciudad durante varios años. Y por no renegar contra el nombre de Jesús, fue condenado a la hoguera el 23 de febrero de 167 a los 86 años. Antes del Martirio, según refiere el documento del *Martirio de Policarpo IX, 3*, el procónsul L. Statius Quadratus le dio a elegir entre negar el nombre de Jesús y vivir o confesar su nombre y morir, a lo que Policarpo contestó:

“He servido a Cristo por ochenta y seis años, y nunca me ha hecho nada malo. ¿Cómo puedo blasfemar a mi rey que me salvó?”²⁷¹

²⁷⁰ “En Esmirna, el primero fue Aristón; después, Estrataias, hijo de Loidos; y el tercero fue Aristón” *CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS VII, 46, 8*, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN CALVO, *Biblioteca Patrística*, n° 82, Madrid ²2010.

²⁷¹ MARTIRIO DE POLICARPO IX, 3, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística: Padres Apostólicos*, Madrid ²2010, 329. Véase incluso en EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica IV, 18.25*.

En este documento se señala, incluso, que los judíos fueron los primeros en recoger leña para la hoguera. Y, aunque era sábado, con deliberación cargaron la leña y transgredieron la ley²⁷². Pero, aparte de Policarpo, se cuentan otros mártires como: Pionio (10-11 de Marzo), el obispo Valerio (22 de Enero), y el obispo Trásea (27 de Octubre)²⁷³.

²⁷² MARTIRIO DE POLICARPO VIII, 1; XIII, 1, 327.331.

²⁷³ S. PATITUCCI - G. UGGERI, *Le città dell'Apocalisse*, 159.

5. La ciudad y comunidad de Pérgamo

a) Ubicación geográfica, histórica y arqueológica.

La ciudad de Pérgamo (= ciudadela), actual Bergama, estaba ubicada en la vía romana que unía los territorios de la provincia de Asia. Se encontraba a unos 110 km al norte de Esmirna y 29 km del mar Egeo. Elevada sobre una montaña de 305 m dominaba el camino al interior del Asia Menor, así como el acceso a la costa occidental. Alcanzó su apogeo durante el reinado Atálida en los siglos III y II a.C., además, tal crecimiento se vio sostenido por la alianza entre los reyes atálidos y Roma. El reinado de Eumenes II (197-159 a.C.) hizo de Pérgamo una de las ciudades más prósperas del Asia²⁷⁴. Finalmente, como el rey Atalo III murió sin dejar un heredero, otorgó su reino a Roma en el año 133 a.C. De este modo, Pérgamo se convirtió en la capital política de la provincia romana de Asia.

En su puerto desembarcaban cómodamente los gobernadores romanos sin tener que hacer el difícil viaje por tierra. En el s. II a.C. la ciudad fue trasladada a un sitio próximo a la montaña, permaneciendo la construcción de la antigua ciudad (la acrópolis) sobre el monte²⁷⁵.

Las excavaciones arqueológicas iniciadas en 1870 por Carl Humann (Deutsches Archäologisches Institut) sacaron a la luz un gran altar dedicado a Zeus, una de las maravillas del mundo antiguo, probablemente construido durante el reinado de Eumenes. Este monumento estaba construido sobre una superficie en forma de herradura de 12 m de alto, tenía una base de 36,44 x 34,20 m y, atravesando un patio cuadrangular con columnas jónicas, se accedía a él a través de una escalinata de 28 peldaños de 18 cm cada uno. En los lados exteriores del altar se encontraban escenas de batallas entre los dioses griegos y gigantes de la tierra²⁷⁶; y, en su interior se hallan grabados con escenas de la vida de Telefos, hijo de Hércules y antepasado mitológico de la dinastía atálida²⁷⁷. Este monumento se encuentra actualmente en el museo de Berlín²⁷⁸.

²⁷⁴ Se sabe que los reyes atálidos fueron fervorosos mecenas de la cultura helénica.

²⁷⁵ Cf. G. E. BEAN, *Aegean Turkey*, 45-69; R. H. MOUNCE, *Comentario*, 129.

²⁷⁶ Este grabado se interpreta como el triunfo de la civilización sobre la barbarie.

²⁷⁷ Algunos consideran que a este altar se refiere Juan cuando en Ap 2,13 dice: “Sé dónde habitas, donde tiene su trono Satanás”. Para otros, la expresión hace referencia al culto que se rendía al dios Esculapio, a quien se le llamaba “salvador” y cuyo símbolo era la serpiente. Un ejemplo es C. B. Caird, quien ha

Otro descubrimiento, en la parte baja de la acrópolis, fue el ágora que contaba con un patio enlosado de 63 x 33 m embellecido con pórticos dóricos que daban acceso a los negocios de la ciudad. Así como la famosa biblioteca de tres pisos situada junto al templo de Atenea. Dicho recinto contaba con doscientos mil volúmenes, que fueron trasladados a la biblioteca de Alejandría por orden de Marco Antonio, debido a su compromiso con Cleopatra. Del mismo modo fue desenterrado el centro cultural y médico dedicado al dios Esculapio (uno de los lugares más famosos después de Cos y Epidauro en Grecia) el cual alcanzó su máxima fama en el s. II d.C.²⁷⁹. Este centro terapéutico aportaba un gran beneficio económico para la ciudad, debido a la enorme afluencia de gente de todo el Imperio. Por él no solo pasaban para consulta y tratamiento los nobles, sino emperadores como Adriano, Marco Aurelio y Caracalla²⁸⁰. Por último, las excavaciones pusieron al descubierto la presencia de cuatro teatros, uno de ellos con capacidad para 15,000 espectadores²⁸¹.

Aparte de su belleza arquitectónica, la ciudad de Pérgamo tuvo gran importancia por la elaboración del famoso pergamino. La producción de dicho material de escritura fue consecuencia de un embargo comercial. Según una leyenda, se cuenta que los egipcios tomaron represalias contra los habitantes de Pérgamo por el intento del rey Eumenes de llevarse a Pérgamo a Aristófanes, famoso bibliotecario de Alejandría. Otro aspecto relevante de su industria era su producción agrícola, ganadera y textil.

A nivel religioso, esta ciudad llegó a ser el centro de adoración de las cuatro divinidades más importantes del mundo pagano: Zeus, Atenea, Dionisio y Esculapio. Del mismo modo, se dedicaron diversos templos a emperadores como Nerón, Vespasiano y Trajano.

puesto en paralelo el significado de la serpiente en el culto a Esculapio y el símbolo de Satanás en Ap 12,9; 20,2. G. B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of Saint John the Divine*, Londres 1966, 37. Pero, es más probable que su sentido esté vinculado a la importancia que el culto imperial alcanzó en Pérgamo. Satanás ha puesto su trono en esta ciudad, porque Pérgamo es la sede oficial del culto al emperador. Cf. R. H. MOUNCE, *Comentario*, 131; A. YARBRO COLLINS, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984, 101-102.

²⁷⁸ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 113. Aparte de la descripción que G. Biguzzi hace del altar de Zeus, “el trono de Satanás”, expone una oportuna observación: ¿si en el tiempo de Juan de Patmos existían templos del culto imperial tanto en Esmirna como en Éfeso, por qué solamente se refiere a Pérgamo? *Ibíd.*, 114.

²⁷⁹ Este complejo médico se encontraba a 1 ½ Km de la acrópolis. Y, junto al altar de Zeus y de Atenea, era uno de los pocos monumentos conocidos por los estudiosos a fines del s. XIX.

²⁸⁰ Se debe mencionar la figura de Galeno (129? - 199 d.C.), uno de los médicos más famosos del mundo antiguo, que era natural de Pérgamo.

²⁸¹ Cf. S. PÉREZ MILLOS, *Apocalipsis*, 170-171; R. PÉREZ MARQUEZ, *L'Apocalisse*, 69-70.

b) Comunidad judía y cristiana.

El testimonio más antiguo sobre la comunidad judía en Pérgamo se encuentra en Cicerón (62-61 a.C.)²⁸². Según él, mientras en Adramyttus los fondos judíos fueron confiscados por el legado Flacco, en Pérgamo “non multum” fue tomado (Cicerone, *Oratio pro Flacco*, XXVIII, 68). Flavio Josefo, por su parte, hace referencia a un decreto público con el que los habitantes de Pérgamo aseguraban su amistad con los judíos y el sumo sacerdote Hircano (Flavio Josefo, *Ant. XVII, 247-255*); según este documento, tal amistad se remontaba a la época de Abrahán. Para Schürer, este testimonio constituye una prueba de la influencia del judaísmo en esta región²⁸³. Incluso dos descubrimientos arqueológicos confirman la presencia judía: el primero, una sinagoga y un candelabro o Menorah acompañada de otros símbolos religiosos judíos; y el segundo, un altar del s. III con la inscripción: θεὸς κύριος, ὁ ὢν εἰς ἀεὶ²⁸⁴.

No existen documentos que informen sobre cómo se estableció la comunidad cristiana en Pérgamo. Lo más probable es que ésta sea resultado de la actividad evangelizadora de Éfeso. Por el contenido de su mensaje en Ap 2,12-17, se observa que Juan conoce muy bien la historia y la situación cultural de esta ciudad, así como el estado de constante conflicto que viven los cristianos, por encontrarse *donde tiene su trono Satanás* (Ap 2,13). Se puede decir que de las siete ciudades de Asia Menor, sería en Pérgamo donde la Iglesia era más susceptible de colisionar frontalmente con el culto imperial²⁸⁵. Y es probable que, por no aceptar el culto pagano, muchos cristianos perdieran sus negocios y puestos de trabajo. A través del símbolo de la *espada* que Juan emplea para presentar a Jesús, se revela este conflicto: Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν. Significa que, para la Iglesia de Pérgamo, Cristo es el que lleva *la espada de doble filo*, él tiene el poder final sobre la vida y la muerte. No así el próconsul romano, quien ostentaba el derecho de la espada (*ius gladii*), es decir, el poder de administrar la pena de muerte a voluntad, en esta ciudad. Por lo tanto, a la espada del Imperio se opone la espada de Cristo²⁸⁶.

El autor exhorta a la comunidad a perseverar en el estilo de vida cristiana, a pesar de la presión social, e incluso, del martirio como figura en Ap 2,13. Antipas, al parecer,

²⁸² Cf. E. SHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, 52.

²⁸³ *Ibíd.*

²⁸⁴ *Ibíd.*

²⁸⁵ Para Ramsay resulta claro que el texto del Apocalipsis hacia alusión al Status de Pérgamo como centro del culto imperial y a su templo como *trono de Satanás*. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 214-216.

²⁸⁶ Cf. R. H. MOUNCE, *Comentario*, 130-132; S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 146-147.

es el primer mártir de Asia, muerto a manos no de las autoridades romanas sino más bien del poder local debido a su predicación itinerante²⁸⁷. Se sabe, además, según *Las Constituciones Apostólicas* (VII, 46,9) que el Apóstol Juan habría nombrado como obispo de Pérgamo a Cayo²⁸⁸.

Según Ap 2,14-15 existen, además, amenazas al interior de la misma comunidad (ἐκκεῖ), los llamados seguidores de Balaán y Nicolaítas, quienes, por el contenido de las acusaciones y la descripción que se hace de ellos en Ap 2, 6.14-15.20-23), compartían la misma doctrina²⁸⁹.

Finalmente, para los cristianos Jesús es el KYRIOS y no el Cesar; ellos no buscan la salud en el templo de Esculapio sino en Jesús; y no asisten a los templos paganos porque saben que cada uno de los cristianos es templo del Espíritu Santo.

²⁸⁷ Se podría pensar en una ejecución popular. Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 114. Se sabe que durante el reinado de Marco Aurelio (161-180 d.C.), la comunidad de Pérgamo tuvo que sufrir persecución. Las *Actas de los Mártires V* narran el martirio de Carpo y Papilo durante este período.

²⁸⁸ “En Pérgamo fue ordenado Cayo, y en Filadelfia fue ordenado Demetrio por mí”. *Constituciones Apostólicas VII, 46, 9*. En el s. II se conoce el nombre del obispo Theodotus. Cf. S. PATITUCCI - G. UGGERI, *Le città dell’Apocalisse*, 160.

²⁸⁹ Cf. S. J. FRIESEN, *Satan’s Throne, Imperial Cult*, 355.

6. La ciudad y comunidad de Tiatira

a) Ubicación geográfica, histórica y arqueológica.

Tiatira es actualmente la ciudad turca de Ahkisar. Se encontraba a 75 km al sureste de Pérgamo, en una extensa llanura fértil que conduce al río Hermus (Gediz) y en límites con las provincias de Misia y Lidia. El nombre de Tiatira es probable que proceda de la lengua antigua lidia y signifique *ciudadela o castillo de Tia*. Su fundación data del s. IV a.C. por Seleuco I de Siria, quien la utilizó como puesto militar con el fin de proteger la entrada de su reino. Pero debido a no contar con fortificaciones naturales fue conquistada por los romanos el año 190 a.C. De este modo, Tiatira, primero, pasó a formar parte del reino de Pérgamo y, después, a integrarse a la provincia de Asia²⁹⁰.

En su obra *Vida de los Cesares*, Suetonio cuenta que Tiberio pidió la ayuda del Senado para la reconstrucción de Tiatira y de otras ciudades de Éfeso, dañadas a consecuencia de los graves destrozos que provocó un gran terremoto en el 17 d.C. Suetonio lo señala así:

“...solicitó al Senado ayuda para los habitantes de Laodicea, de Tiatira y de Quíos, los cuales se habían visto afectados por un terremoto y le habían pedido su ayuda;...”²⁹¹.

Un aspecto importante de Tiatira fue su ubicación dentro de la ruta comercial de Pérgamo a Sardes, situación que permitió su crecimiento económico. Esta mejora de las condiciones financieras hizo de esta urbe un centro de industria y comercio. Y, a raíz de ello, florecieron un conjunto de gremios artesanales, o sea sindicatos. Así lo confirman algunas inscripciones halladas en las excavaciones arqueológicas, donde se mencionan: artesanos de lana y lino, fabricantes de abrigo, tintoreros, alfareros, panaderos, artífices de bronce y vendedores de esclavos²⁹². Al parecer el mercado de Tiatira se extendía por el mar Egeo y llegaba hasta Macedonia. Los miembros de los sindicatos eran, normalmente, personas ricas y con influencias en la ciudad, debido a que su poder se manifestaba a través de considerables donaciones destinadas a embellecer la ciudad, levantar pórticos y altares paganos. Tales asociaciones se encontraban unidas a los

²⁹⁰ Cf. R. H. MOUNCE, *Comentario*, 137; S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 156.

²⁹¹ SUETONIO, *Vida de los Césares: Tiberio VIII*, 246.

²⁹² Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 325; C. J. HEMER, *The Letters*, 245.

cultos religiosos de Apolo²⁹³, que era el guardián divino de la ciudad, y de la diosa Artemisa. Apolo fue considerado el patrón de los gremios y, la participación en sus celebraciones era obligatoria para todos los miembros de los gremios, así como el compartir la cena en el templo, la misma que concluía en actos de desenfreno sexual²⁹⁴.

b) Comunidad judía y cristiana.

En Tiatira existía una importante presencia judía, que contaba con un lugar de culto, es decir, una sinagoga. Ésta sería la causa por la que Lidia (ὄνοματι Λυδία), vendedora de telas y natural de Tiatira, es mencionada en Hechos de los Apóstoles 16,13-14 como σεβομένη τὸν θεόν: *que adoraba a Dios*²⁹⁵:

“El sábado salimos de la ciudad y fuimos a orillas de un río, donde suponíamos que habría un lugar de oración. Nos sentamos y empezamos a hablar a las mujeres que habían concurrido. Una de ellas, que adoraba a Dios, nos escuchaba con atención. Se llamaba Lidia, era natural de la ciudad de Tiatira y se dedicaba a la venta de tejidos de púrpura. El Señor le abrió el corazón para que se adhiriese a las palabras de Pablo”.

Sin embargo, el texto no permite conocer los motivos que llevaron a Lidia a Filipos, ni si su fe judía nació en Tiatira. Es probable que contara con una casa en Filipos y que su fe le motivara para escuchar a Pablo.

Por otro lado, la palabra Σαμβαθεῖον, que forma parte de una inscripción descubierta en las ruinas de la “sinagoga de Tiatira”, datada en la segunda mitad del s. II e inicio del s. III, debe ser entendida como σαββατεῖον que significa *casa del sábado* (cf. Flavio

²⁹³ En esta ciudad, según los testimonios, el emperador recibía un culto semejante al dios Apolo y era considerado hijo de Zeus. Cf. E. F. SCHÜSSLER, *Apocalipsis*, 82. Las monedas son testimonios arqueológicos que brindan información acerca del culto en esta ciudad. Cf. S. PATITUCCI - G. UGGERI, *Le città dell'Apocalisse*, 161.

²⁹⁴ El modelo de las asociaciones fue muy difundido en el ambiente griego, mucho antes de la dominación romana. Roma solo permitió tres tipos: las de carácter social, las religiosas y las profesionales. El promedio de integrantes era entre veinte y cien personas. El vínculo de unión lo constituía una divinidad protectora, a la cual se le rendía honor y culto por medio de una fiesta. Algo muy atractivo para la sociedad de entonces era el espíritu de compañerismo y amistad que existía entre sus miembros.

Los judíos, por su parte, gozaban del derecho otorgado por Roma para crear sus propias asociaciones, con la finalidad de no contaminarse con las prácticas paganas de los gremios griegos. Cf. E. ARENS, *Asia Menor*, 164.183.

²⁹⁵ Se entiende como *temeroso de Dios*, a aquél que adora a un solo Dios sin ser necesariamente judío; tal vez, se podría entender como alguien allegado al judaísmo. Es un adjetivo calificativo que se emplea como sustantivo. Distinto a *prosélito*, que se utiliza para designar a quien se encuentra en proceso de conversión al judaísmo. Aunque, la actitud de los judíos hacia los conversos y prosélitos era totalmente desigual que frente a un judío de nacimiento. Por otro lado, como bien lo resume E. Arens, los conversos al judaísmo no serían muy numerosos, como sí lo era el grupo de prosélitos que practicaban las costumbres judías pero sin realizar la circuncisión. Cf. *Ibíd.*, 194-195.

Josefo, *Ant. XVI, 164*), y no como *santuario de Sibilla caldea Sambethe*, mencionada en los Oráculos Sibilinos, como sugieren algunos autores²⁹⁶. A partir esta inscripción se sabe que la comunidad judía no era muy ortodoxa, debido a que *la casa del sábado* se encontraba ubicada muy cerca de un cementerio²⁹⁷.

La Iglesia de Tiatira sería fruto de la evangelización de Pablo durante su visita a Éfeso (Hch 19,8-10). Se mencionan entre sus obispos a Carpus y Basilio (879)²⁹⁸. Y, a diferencia de la comunidad judía, los cristianos no llegarían a ser numerosos en esta ciudad. Sin embargo, son destinatarios de la más larga de las siete cartas del Apocalipsis, en la que se evidencian los contratiempos y las dificultades internas que pasaron sus miembros.

Cristo, en su mensaje, aprecia y valora su pasado y presente cuando dice: “Yo sé todo lo que haces; conozco tu amor, tu fe, tu servicio y tu constancia, y sé que ahora estás haciendo más que al principio” (Ap 2,19). Pero, a la vez, advierte del peligro interno que sufre la comunidad por la enseñanza de una profetisa, llamada simbólicamente *gezabel* (Ap 2,20). Tal vez, esta profetisa difundía la enseñanza nicolaíta entre los cristianos y los inducía a las prácticas paganas de las asociaciones artesanales: panaderos, alfareros, tejedores, fundidores, etc.

Era obligatorio pertenecer a uno de los gremios artesanales para introducirse en la actividad laboral y, en consecuencia, entrar en comunión con los cultos paganos. Por este motivo, muchos cristianos sufrieron la pérdida de su empleo y bienestar material tras negarse a honrar a dioses paganos, comer carne sacrificada a los ídolos y entregarse a la promiscuidad sexual. Posiblemente, en opinión de los ciudadanos de Tiatira, los cristianos, por su código moral y su espiritualidad, no pasarían de ser unos parias²⁹⁹.

Se debe recordar, además, que el requisito de la conversión para formar parte de la comunidad cristiana, fue una novedad dentro del mundo grecorromano. La conversión exigía un cambio radical en las personas, una reorientación de la propia vida, considerando lo antiguo como equivocado y lo nuevo como correcto. Esta originalidad impactó en un ambiente religioso, donde la práctica de un nuevo rito no exigía la

²⁹⁶ Cf. S. PÉREZ MILLOS, *Apocalipsis*, 195.

²⁹⁷ Cf. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Vol. II, 752; E. SHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, 53.

²⁹⁸ Cf. S. PATITUCCI - G. UGGERI, *Le città dell'Apocalisse*, 161.

²⁹⁹ El núcleo de la fiesta en honor de la divinidad lo constituía la cena de comunión. Es interesante, además, ver que las ceremonias religiosas de los gremios estaban presididas por un sacerdote; así como la organización interna contaba con la figura de un *diácono* y un *obispo*. Términos afines a los ministerios cristianos que aparecen en las cartas pastorales. Cf. E. ARENS, *Asia Menor*, 165-166.

renuncia a los antiguos cultos, pues en la vida religiosa de las personas convivían la religión de los antepasados, la religión cívica, el culto imperial y los ritos místéricos.

7. La ciudad y comunidad de Sardes

a) Ubicación geográfica, histórica y arqueológica.

La ciudad de Sardes, conocida actualmente como Sart, se encontraba situada a 90 km de Éfeso, 48 km al sudeste de Tiatira y 80 km al este de Esmirna. Su nombre en plural proviene de las dos ciudades que existían: la primera, edificada a 244 m sobre el monte Timolus (montaña de Lidia), contaba con una muralla y precipicios pronunciados que hicieron de ella un puesto estratégico - militar. Pero, con el aumento de su población y la falta de espacio, se hizo necesario construir una segunda ciudad en la zona llana del valle inferior, a orillas del río Pactolo, afluente del Hermo. Ésta última se encontraba habitada por agricultores, operarios de la industria textil y mercaderes, convirtiéndose así en una urbe agrícola y comercial³⁰⁰.

Al parecer, Sardes fue una de las ciudades más poderosas del mundo antiguo, conocida como la residencia de Creso, rey de Lidia (560-546 a.C.). El año 546 a.C., durante la noche y debido a la falta de protección de sus muros, Sardes cayó bajo el poder de Ciro, pasando a ser sede del gobernador persa. El mismo error fue aprovechado el año 214 a.C., cuando Antíoco de Siria envió a sus tropas a escalar los muros desprotegidos de la ciudad.

Los Seléucidas controlaron la ciudad desde el año 301 a.C. hasta el s. III a.C. En el 190 a.C., Sardes fue parte del reino de Pérgamo hasta la dominación romana en el 133 a.C., pasando a ser considerada ciudad de la provincia romana de Asia.

A raíz del terremoto del 17 d.C. el emperador Tiberio entregó a la ciudad la donación de diez millones de sestercios, así como el indulto del pago del impuesto durante cinco años, con la finalidad de su reconstrucción.

A nivel religioso, Sardes contaba con templos dedicados a las divinidades de Cibele, Zeus y Dionisios. Según la tradición, la diosa Cibele era nativa de Sardes, más tarde se la identificó con Artemisa a quien se le atribuía la posibilidad de devolver la vida a los muertos³⁰¹.

Las primeras excavaciones de carácter científico tuvieron lugar desde 1910 hasta 1914. Durante estos trabajos, uno de los hallazgos más notables fue el templo de

³⁰⁰ Sardes poseía una fuerte economía, siendo una de las primeras ciudades en acuñar monedas de oro y plata. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 120.

³⁰¹ Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 357; C. J. HEMER, *The Letters*, 131.

Artemisa (70 x 140 m), que contaba con setenta y ocho columnas jónicas, de las que hoy solo dos han sido puestas en pie, cada una de 25 m. Al parecer, este lugar de culto fue construido en el s. VI a.C. sobre los cimientos de un antiguo templo levantado por Creso. Fueron encontradas, también, más de mil tumbas, un teatro y un estadio romano³⁰².

En 1963 el descubrimiento de una gran sinagoga dio a conocer la importancia de la comunidad judía en este lugar. Según las investigaciones, este edificio originalmente fue construido como parte de un amplio complejo que incluía baños y un *gymnasium*. Probablemente, los trabajos de construcción se iniciaron entre el s. I y II d.C., siendo utilizado como lugar de culto judío a mitad del s. III, las últimas modificaciones se darían en el s. IV.

Descripción del edificio. La sinagoga contaba con tres entradas, un atrio con cuatro pórticos de tres columnas, y un pavimento de mosaico de tipo geométrico. Existía, además, un gran *Kantharos* de mármol que estaba ubicado en el centro del patio. La amplia aula de la oración comprendía un rico pavimento de mármol policromado y un techo sostenido por doce pilares. El gran ábside de la sinagoga se encontraba detrás de una mesa bellamente decorada con figuras de águilas en alto relieve. En su entorno se encontraron un conjunto de tiendas de época bizantina³⁰³.

Inscripciones. De las seis inscripciones en hebreo, cinco han sido descubiertas en la sinagoga romana durante las excavaciones de 1962-1963; la sexta fue encontrada cerca del templo de Artemisa. Aquellas escritas en griego han sido consideradas por su editor F. M. Cross *pocas y fragmentarias*³⁰⁴. Queda aún por explicar el contexto de dichos epígrafes y, sobre todo, la importancia de su presencia en esta lujosa sinagoga, decorada por una rica y helenizada comunidad judía³⁰⁵.

Contenido. En una de las inscripciones aparece el término “paz” (nº 2 שלם)³⁰⁶. Otras dos contienen la expresión “voto” (nº 4 y nº 5 נדב)³⁰⁷; lo mismo que los nombres propios de: nº 1 y nº 2 “Severus”³⁰⁸ y “Yohanan”³⁰⁹, que probablemente hacen referencia a los donantes de la sinagoga. Las escrituras en griego halladas en el interior

³⁰² Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 121.

³⁰³ Cf. G. E. BEAN, *Aegean Turkey*, 217-229; R. H. MOUNCE, *Comentario*, 146-148.

³⁰⁴ Cf. F. M. CROSS, *The Hebrew Inscriptions from Sardis*: HTR 95 (2002/1) 3.

³⁰⁵ D. G. MITTEN, *Introduction to The Hebrew Inscription from Sardis*: HTR 95 (2002/1) 1.

³⁰⁶ Cf. F. M. CROSS, *The Hebrew Inscriptions*, 8.

³⁰⁷ Cf. *Ibíd.*, 12.

³⁰⁸ Cf. *Ibíd.*, 15.

³⁰⁹ Cf. *Ibíd.*, 10.

de la sinagoga suman más de ochenta y se encuentran grabadas en el mosaico del pavimento. En su mayor parte los epígrafes tiene la finalidad de recordar a los miembros de la congregación que contribuyeron a la decoración del interior del recinto³¹⁰.

b) Comunidad judía y cristiana.

Por los testimonios arqueológicos que han sido mencionados, resulta evidente que en Sardes se encontraba una importante comunidad judía. Y si bien el autor del Apocalipsis no hace ninguna referencia a ella en su escrito, Flavio Josefo sí lo registra en *Ant. XIV, 235*:

“Lucio Antonio, hijo de Marco, procuestor y protector, saluda a las autoridades, Consejo y pueblo de Sardes. Judíos, conciudadanos vuestros, que me visitaron, me manifestaron que ellos celebran desde siempre, y de acuerdo con las exigencias de sus leyes tradicionales, asambleas privadas en un lugar privado, donde juzgan los mutuos comportamientos y controversias. Y como ellos solicitaran que se les permitiera continuar haciéndolo, he decidido que ellos puedan mantener esta costumbre con entera libertad”.

Este pasaje sugiere que la comunidad judía en Sardes estaba organizada como *politeuma*³¹¹. Dicho término puede sugerir: una ciudad griega, habitantes en el interior de una localidad o cualquier comunidad autónoma formada por extranjeros con el derecho de residencia y el derecho a gestionar sus propios quehaceres judiciales y religiosos³¹². Al parecer, es en este último significado en el que el término viene aplicado a la comunidad judía de Sardes³¹³. Según T. Trebilco el uso del término *σύνδοχος*, indicaría que los judíos gozaban de una jurisdicción propia.

En el mismo pasaje de Flavio Josefo, Lucio Antonio se refiere a los judíos como *οἱ κατοικοῦντες ἡμῶν ἐν τῇ πόλει Ἰουδαῖοι πολῖται*: *ciudadanos judíos que viven en nuestra ciudad*. Algunos autores, aceptando que los judíos estaban organizados en un *politeuma*, han sugerido leer el término *πολῖται* como una expresión utilizada para definir a los

³¹⁰ Cf. J. H. KROLL, *The Greek Inscriptions of the Sardis Synagogue*: HTR 94 (2001/1) 5.

³¹¹ Cf. P. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge 1991, 170.

³¹² *Politeumata* era una característica común de las ciudades helenísticas. Numerosos ejemplos no-judíos lo testimonian. Cf. *Ibíd.*, 170 n° 7.

³¹³ Cf. *Ibíd.*

miembros del *politeuma*³¹⁴.

Existe, además, un amplio testimonio epigráfico y arqueológico sobre la comunidad judía de Sardis y sobre la sinagoga del período imperial. El testimonio más antiguo es el de dos inscripciones fragmentarias: una de ellas menciona a una mujer descrita como ἑβραία³¹⁵; otra, hace referencia a la sinagoga: συναγωγῆς κρήνη³¹⁶.

Como en casos anteriores, es probable que la fe cristiana llegara a Sardis a través del testimonio de la Iglesia de Éfeso. Dentro de sus líderes, destacan el obispo Clemente del s. I d.C. y Melitón de Sardes, prolífico escritor del s. II d.C. De éste último se conservan solo fragmentos de sus trabajos, como una homilía por la Pascua llamada *Peri Pascha*. Si bien, en ella, no se refiere de modo explícito a los cristianos de Sardes, sí es prueba de que en el 160 d.C. existía una comunidad cristiana en esta ciudad³¹⁷.

Sin embargo, la comunidad de Sardes aparece como una de las más débiles en la fe. Su pecado consiste en haberse acomodado a su entorno religioso, su estilo de vida inofensivo para el ambiente pagano le trajo la paz religiosa pero también una muerte espiritual (Ap 3,1c: “Conozco tus obras: pasas por vivo y estás muerto”). Pero, según el autor, existen algunos creyentes que, a pesar del ambiente seductor, no han ensuciado su dignidad de cristianos: “Con todo, tienes en Sardes unos cuantos que no han contaminado sus vestidos. Vestidos de blanco se pasearán conmigo, porque son dignos” (Ap 3,4).

³¹⁴ “Conceivable [...] the member of Jewish politeuma within the Hellenistic polis have been called πολῖται (for ἰσοπολῖται) R. MARCUS, *Jewish Antiquities. Books XII - XIV (Loeb Classical Library)*, London 1953, 587.

³¹⁵ J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Vol. II, 750.

³¹⁶ *Ibíd.*, 751.

³¹⁷ Cf. P. TREBILCO, *Christian Communities*, 27.

8. La ciudad y comunidad de Filadelfia

a) Ubicación geográfica, histórica y arqueológica.

Filadelfia (= amor fraterno) era una pequeña ciudad de la región de Lidia, conocida hoy como la moderna Alashehir. Se encontraba situada a unos 50 km al sureste de Sardes y a 95 km al este de Esmirna. Fue fundada en el 140 a.C., probablemente sobre un asentamiento anterior, por el rey Átalo II Filadelfo (159-138 a.C.). Su ubicación era estratégica, pues se hallaba sobre un montículo que contaba con tres elevaciones, en el extremo superior de un amplio valle. A lo largo de Filadelfia pasaba una ruta comercial que conducía a Misia, Lidia y Frigia. Como sostienen algunos estudiosos, posiblemente su fundación tuvo como objetivo hacer de esta ciudad un centro de expansión del helenismo en la región de Lidia y Frigia³¹⁸.

La tierra volcánica de esta zona creó condiciones muy buenas para la agricultura; sobre todo para el cultivo de la vid. De este modo, Filadelfia fue conocida por sus vinos y bebidas; y, también, por el culto a Dionisio, conocido por los romanos como Baco, el dios del vino. Además, fue reconocida por su producción textil y elaboración de cuero.

Sin embargo, la actividad volcánica y sísmica de este lugar ocasionó graves daños a la ciudad. Los terremotos más violentos ocurrieron en los años 17 y 23 d.C.; y, debido a las constantes réplicas sus habitantes optaron por vivir fuera de la ciudad. Tiberio, a través de una donación económica y exoneración de impuestos, ayudó a su reconstrucción. Por este motivo, y en agradecimiento, los habitantes llamaron a la ciudad *Neocaesarea* (ciudad del Nuevo César). Incluso, se construyó un templo dedicado a Germánico, hijo adoptivo de Tiberio, Calígula y Vespasiano. Dicho nombre continuó hasta el gobierno de Vespasiano (69-79 d.C.), cuando la ciudad pasó a denominarse *Flavia* en honor a dicho emperador. Entre los años 211 y 217 d.C., el emperador Caracalla le concedió a Filadelfia el permiso para edificar templos para el culto imperial; es decir, obtuvo el título de *neokoros* (guardiana del templo)³¹⁹.

³¹⁸ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 123.

³¹⁹ Cf. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Vol. II, 754; E. SHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, 57.

b) Comunidad judía y cristiana.

Que existiera una comunidad judía en Filadelfia, al sureste de Sardes, es evidente, no solo por la mención que se hace en Ap 3,9³²⁰, sino por la inscripción encontrada cerca de Deliler: “[τ]ῆ ἁγιοτάτῃ συνγωγῇ τῶν Εβραίων Εὐτάθιος ὁ θεοσεβῆς ὑπὲρ μνίας τοῦ ἀδελφοῦ Ερμοφίλου τὸν μασκαύλην (...)”³²¹.

La Iglesia de Filadelfia, como otras que he mencionado, debió haberse fundado gracias al trabajo de Pablo durante su permanencia en Éfeso (cf. Hch 19,10). En Ap 3,11-12, Cristo reconoce su fidelidad y, a la vez, le aconseja mantener su corona pues solo así logrará ser una columna en el templo de Dios. Son varias las opiniones sobre la referencia en Ap 2,9 y 3,9 a la *sinagoga de Satanás*. Mientras que para S. J. Friesen y A. Yabro Collins³²² sería una referencia a la comunidad local judía, según H. Kraft, Juan, en este pasaje, no estaría interesado en los judíos sino en un grupo cristiano cuya influencia trataba de corromper aquello que el autor consideraba como el verdadero modo de vivir cristiano. H. Kraft define a este grupo como judeocristianos sincretistas, por mostrarse dispuestos a comprometerse con el paganismo³²³.

Al parecer, la comunidad de Filadelfia, aunque pequeña, contó siempre con una buena reputación, así lo reconoce Cristo en Ap 3,8 e Ignacio de Antioquía. Este último, escribe su *Carta a los Filadelfios* después de su visita en el 107 d.C. a esta ciudad. En ella reconoce las virtudes del obispo de la comunidad, diciendo:

“He conocido que el obispo – no por él mismo ni por los hombres – posee el ministerio que conviene a la comunidad, no para vanagloria, sino en el amor de Dios Padre y del Señor Jesucristo. Estoy asombrado de su equidad pues, cuando calla, puede más que los que hablan necedades. Pues está en tan perfecta armonía con los mandamientos [de Dios] como la cítara con cuerdas. Por ello, mi alma celebra sus sentimientos [orientados] a Dios, pues he sabido que son virtuosos y perfectos y [también celebro] su firmeza y su mansedumbre conforme a la equidad del Dios vivo”³²⁴.

³²⁰ Ap 3,9: “Mira lo que haré a la sinagoga de Satanás, a los que se dicen judíos sin serlo, pues mienten: haré que salgan a postrarse a tus pies, reconociendo que yo te amo”.

³²¹ Cf. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Vol. II, 754; E. SHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, 57.

³²² Cf. S. J. FRIESEN, *Sarcasm in Revelation 2-3: Churches, Christians, True Jews, and Satanic Synagogues*, en D. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta 2006, 136; A. YARBRO COLLINS, *Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and its Social Context*, en J. NEUSNER et al. (ed.), *To See Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, Others in Late Antiquity*, Chico 1985, 206.

³²³ Cf. H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, 61.

³²⁴ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ignacio a los filadelfios I, 1-2*, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística*, Madrid ²2010, 269.

De igual forma, Ignacio da a conocer la separación de algunos miembros de la comunidad, aunque sin haber producido conflicto y división en el interior de la misma:

“Apartaos de las malas hierbas que no cultiva Jesucristo, porque no son plantación del Padre. No [escribo así] porque haya encontrado división entre vosotros, sino purificación. Pues todos los que son de Dios y de Jesucristo, están con el obispo. Y cuantos, una vez arrepentidos, vuelvan a la unidad de la Iglesia, éstos también serán de Dios para que vivan conforme a Cristo. No os engañéis, hermanos míos. Si alguno sigue a un cismático, *no hereda el Reino de Dios*. Si alguno camina con sentimientos distintos, no se adhiere a la Pasión”³²⁵.

Por el escrito del *Martirio de Policarpo* se conoce, además, que los cristianos de Filadelfia pagaron con sangre su fidelidad a la fe cristiana:

“Esta es la historia del bienaventurado Policarpo que fue el duodécimo, con los hermanos de Filadelfia, en sufrir el martirio en Esmirna”³²⁶.

Según las *Constituciones Apostólicas VII, 46,9*³²⁷ el primer obispo de esta Iglesia fue Demetrio enviado por Pedro, el apóstol. Asimismo, entre los primeros cristianos, Eusebio de Cesarea menciona a Amnia (*Hist. Ecl. V, 17*).

³²⁵ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ignacio a los filadelfios III, 1-3*, 270.

³²⁶ MARTIRIO DE POLICARPO XIX, 1, 335.

³²⁷ “En Pérgamo fue ordenado Cayo, y en Filadelfia fue ordenado Demetrio por mí”. *Constituciones Apostólicas VII, 46,9*. También, se recuerda a otro obispo llamado Lucio. Cf. S. PATITUCCI - G. UGGERI, *Le città dell'Apocalisse*, 165.

9. La ciudad y comunidad de Laodicea

a) Ubicación geográfica, histórica y arqueológica.

Laodicea (justicia del pueblo) ubicada en el valle de Lico (hoy Çürüksuçay) y cerca de la confluencia del río Meandro se encuentra a unos 69 km al sureste de Filadelfia, 17 km al oeste de Colosas y a 10 km de Hierápolis. Hoy se le conoce como Ladik (Eski Hisar) y las ruinas de la ciudad se encuentran cerca de la aldea de Goncali a 6 km de Denizli ³²⁸.

Se podría decir que Laodicea era la puerta de ingreso a Éfeso y Siria, razón por la cual, alrededor del 250 a.C. el gobernante sirio Antíoco II (261-246 a.C.) la conquistó, dándole el nombre de su esposa *Laodicea*. Los romanos dominaron la zona el año 133 a.C.; y, por hallarse esta ciudad en la encrucijada de un sistema de carreteras se convirtió en un gran centro de comercio y administración durante esta época ³²⁹.

Laodicea contaba con tres valiosos recursos: El primero, las operaciones bancarias que hicieron de ella un importante centro financiero; el segundo, su industria textil, que adquirió fama especialmente por sus tejidos de lana negra y alfombras ³³⁰; y, por último, la famosa escuela de medicina especializada en oídos y ojos; la misma que, había desarrollado un colirio especial elaborado con aceite para tratar la inflamación de la vista ³³¹. Además, en sus proximidades existían aguas termales que eran transportadas por medio de un acueducto, y su alta concentración de carbonato de calcio provocaba un efecto desagradable para quien la bebía.

Gran impacto en la vida de Laodicea ocasionaron dos grandes terremotos. El primero de ellos ocurrió el 17 d.C. y, al igual que otras ciudades de Asia Menor, Laodicea recibió la ayuda económica de Roma para la reconstrucción de sus monumentos y edificios. El segundo tuvo lugar años más tarde, el 60 d.C. En este último seísmo, los habitantes de Laodicea rechazaron la ayuda financiera del imperio

³²⁸ G. E. BEAN, *Turkey beyond the Maeander. An Archaeological Guide*, London 1971, 247-257.

³²⁹ Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 306.

³³⁰ La industria textil era una de las más importantes del Asia Menor, especialmente los tejidos de lana que procedían de Tarso y Laodicea. En segundo lugar se encontraban la metalurgia y la cerámica. Cf. R. PÉREZ MARQUEZ, *L'Apocalisse*, 137. 1.

³³¹ Sería muy solicitado por la gente que transitaba el desierto, donde normalmente las tormentas de arena provocaban con frecuencia la irritación de la vista. Según W. M. Ramsay, la escuela de medicina de Laodicea estaba vinculada al templo de Men Carou, un antiguo dios sanador que posteriormente se identificaría con Esculapio. Afirma, además, que los médicos de esta ciudad seguían los consejos de Herófilo (330-250 a.C.), médico que comenzó a tratar las enfermedades a través de composiciones mixtas. Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 309.

(*propriis opibus revaluit*)³³² y, no solo eso, sino que también contribuyeron a la reconstrucción de ciudades vecinas (Tácito *Anales XIV, 27*)³³³.

Las excavaciones arqueológicas en las ruinas de la ciudad han puesto al descubierto: la grandeza de la ciudad; sus varios templos, entre ellos los dedicados al culto imperial³³⁴; los baños termales con poder medicinal, con un complejo de viviendas a modo de balneario; finalmente, su estadio y gimnasio³³⁵.

b) Comunidad judía y cristiana.

Por los testimonios antiguos, se sabe que una comunidad de hebreos procedentes de Babilonia, Lidia y Frigia se establecieron durante el período de Antíoco el grande a mediados del s. III a.C. Este grupo social se dedicó a desarrollar la industria textil en la zona³³⁶. Al parecer en el año 62 d.C. cuando los judíos desearon pagar el impuesto anual al templo de Jerusalén, el procónsul Flaco confiscó el oro. Parte de las veinte libras de oro procedía de la comunidad judía de Laodicea³³⁷. Según C. J. Hemer, se piensa que la cantidad de judíos adultos libertos ascendería a 7.500³³⁸. En una de las cartas enviadas al procónsul C. Rabirio, posiblemente en tiempo, del Cesar, las autoridades de Laodicea le aseguraron que, en cumplimiento de las disposiciones de Roma, no impedirán a los judíos su practica religiosa³³⁹.

El cristianismo llega a Laodicea gracias a su cercanía con la ciudad de Colosas, y al trabajo de un misionero de nombre Epaфра (Col 1,7; 4,12s; 16). Es probable que recibiera, incluso, la evangelización de Felipe y Juan. En Ap 3,18, Cristo dirige fuertes palabras a la Iglesia: “Te aconsejo que me compres oro acrisolado al fuego para que enriquezcas, vestidos blancos para que te cubras y no quede al descubierto tu vergonzosa desnudez, y un colirio para que te echas en los ojos y recobres la vista”. Los comentaristas ven en esta metáfora una alusión al contexto histórico y social de

³³² TÁCITO, *Anales XVI, 27*.

³³³ Cf. S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 190-191.

³³⁴ Laodicea se ganó el título de *Guardiana del Templo* bajo el emperador Cómodo (180-191 d.C.) G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 126.

³³⁵ Cf. *Ibid.*, 127.

³³⁶ Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías XII, 3.4*.

³³⁷ CICERÓN, *Oratio pro Flacco XXVIII, 68*: “Laodiceae viginti pondo paullo amplius per hunc L. Peducaeam iudicem nostrum”. Cf. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, 63.

³³⁸ Cf. C. J. HEMER, *The Letters*, 182; R. H. MOUNCE, *Comentario*, 167.

³³⁹ Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías XIV, 10.20*.

Laodicea: su soberbia después del terremoto, debido a la gran opulencia y sus numerosos bancos; su industria de telas de color negro y su conocido colirio mágico. Asimismo, la carta a Laodicea da ha entender que a finales del s. I d.C., el nivel de vida cristiana era pobre y mediocre. La prosperidad económica de la ciudad fue ocasión para que los cristianos llevaran una fe sin compromiso, incluso compartiendo costumbres y pensamiento de otras religiones. Esta sería, probablemente, la razón por la que Cristo es presentado con el título del *Amén, el testigo fiel que dice la verdad*, pues como expuse en la carta a Tiatira, la exigencia de conversión en el cristianismo no solo pretendía instruir o convencer a la persona, sino provocar en ella un cambio radical, abandonando los ritos y costumbres paganas.

Dentro de la lista de obispos de esta ciudad figuran: Archippos³⁴⁰ y Nymphas, quienes aparecen testimoniados en las *Constituciones Apostólicas VII, 46,12*. Del mismo modo, aparece en el s. II d.C. el obispo Sagaris, quien fue martirizado por el procónsul Sergio Paulo (164-166 d.C.) en el 166 d.C. Según Polícrates de Éfeso, Sagaris viene a ser contado entre las columnas de la Iglesia junto al apóstol Juan, Felipe, Melitón de Sardes y Policarpo de Esmirna³⁴¹.

³⁴⁰ “Argipo fue ordenado en Laodicea de Frigia, y Filemón en Colosas”. *Constituciones Apostólicas VII, 46, 12*.

³⁴¹ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 127.

CONCLUSIONES

A continuación presento algunas conclusiones que recogen las ideas principales de esta primera parte de mi investigación acerca del contexto histórico-literario del Apocalipsis. Nociones que considero claves y pertinentes para percibir el manejo y la función de la retórica en la obra de Juan.

A partir del texto del Apocalipsis se deduce que su autor fue un judeo cristiano llamado Juan, probablemente miembro de la comunidad de Éfeso. Su autoridad y vocación como profeta itinerante le ayudó a conocer y mantener una relación fraterna con sus lectores/oyentes, cristianos de Asia Menor. Tal cercanía se evidencia a partir de la información que ofrece los capítulos 2 y 3, donde se desvelan las fortalezas y debilidades de los cristianos de esta zona a finales del siglo primero.

Desde la investigación literaria de la obra, dos son los factores claves que han influido en Juan para elegir el género apocalíptico; el primero, la formación judía común tanto en él como en su auditorio. Los oráculos proféticos, las visiones apocalípticas y los relatos vocacionales del AT resultarían sumamente familiares para ambos. La segunda motivación fue el contexto socio-político por el que atravesaban los cristianos de Asia Menor a fines del siglo primero y que, a partir de las evidencias internas y externas al texto, corresponde a la época del gobierno del emperador Domiciano (95-96 d.C.).

Sobre este último punto, el estudio del marco socio-político en el que se encontraban inmersas las comunidades cristianas muestra que pertenecen a un período de sometimiento al Imperio Romano. Roma y sus emperadores se presentan como mediadores entre los dioses y los hombres, a la vez que ofrecen la protección de la divinidad para quienes les guardaban respeto y obediencia. Más aún, a raíz de sus grandes conquistas, Roma entró en contacto con el ámbito cultural y religioso del mundo oriental, lo que dio origen al *culto imperial*, es decir, una especie de religión del Estado donde la persona del emperador recibía adoración y culto, a semejanza de algunos gobernantes del oriente, quienes, según la creencia popular antigua, y a consecuencia de la intervención de alguna divinidad durante su nacimiento, participaban de una condición sobrenatural, por lo que recibían la adoración del pueblo. Esta práctica religiosa fue vista con agrado por algunos emperadores, sobre todo por aquellos que

tenían una personalidad egocéntrica. De este modo, el culto imperial se convirtió en un instrumento clave para unificar el Imperio.

Aunque no existen pruebas decisivas de una persecución oficial durante el reinado de Domiciano, sin embargo, es probable que las autoridades locales, los gremios laborales y la sociedad pagana provocaran una cierta presión y acoso local contra la Iglesia de Asia Menor, ya que la práctica del culto imperial y las festividades paganas eran contrarias a los principios religiosos y morales del cristianismo. Este hecho generó un grave problema en el cristianismo, un laxismo moral y ético, una *pérdida de identidad entre los creyentes*, ya que el poder de Roma ponía en duda el poder de Cristo.

Por tanto, el Apocalipsis dirige su mensaje contra el primer adversario del cristianismo: Roma. Su mensaje presenta a Cristo como antítesis del emperador, del Imperio, de su sistema y culto. Se podría decir que existe una teología política en sus páginas, la cual intenta desentrañar el verdadero sentido de la historia para la Iglesia y el reino del César; así como desenmascarar las pretensiones de salvación y poder que ofrece el culto imperial.

El segundo oponente en la obra de Juan es un sector de la comunidad judía de finales del s. I, a quien el autor llama *Sinagoga de Satanás*, pues su interpretación del AT ponía en discusión la filiación divina de Jesús y la legitimidad de la Iglesia como Nuevo Israel. Por este motivo, los argumentos de las cartas a las iglesias, como se verá más adelante, tienen la finalidad de demostrar que el cristianismo no solo responde a las características del Nuevo Israel sino que, además, es digno de heredar las promesas de salvación.

Asimismo, el marco socio-político descubre una tercera amenaza para la identidad de los creyentes, aunque esta vez dentro de la misma comunidad, son los llamados falsos apóstoles, Nicolaítas y Jezabel. Movimientos que, como veremos en los capítulos siguientes, se presentaban con autoridad profética y relativizaban con su enseñanza los principios éticos y morales del cristianismo.

En consecuencia, tres son los problemas que provocan la respuesta de Juan: la divinidad y culto a Cristo frente al culto imperial; su autoridad profética de cara a Jezabel, los falsos apóstoles o Nicolaítas y la pérdida de identidad del cristianismo ante la influencia de la cultura pagana y el judaísmo. Por este motivo, como expongo en los siguientes capítulos, Juan ha empleado un conjunto de estrategias retóricas como la rica simbología judía; las abundantes referencias al AT, sobre todo de aquellos textos con

fuerte contenido teológico fundacional y escatológico, como son: el libro Éxodo, Daniel, Isaías, Jeremías, etc. Un claro ejemplo de esta técnica, es la impresionante figura del Hijo del hombre al inicio del libro, que sirve como clave de lectura teológica de toda la obra; incluso, la estructura profética de las cartas evocaría en la memoria del lector oyente los antiguos oráculos proféticos, afirmando que Yahvé en Patmos, nuevamente, ha hablado a su pueblo. Por tanto, cada pasaje del Apocalipsis ha sido elegido no solo con la finalidad de fortalecer la fe y la identidad de los creyentes, sino con la intención de desacreditar a los enemigos de la comunidad, buscando crear sentimientos y actitudes que generen un compromiso en el lector oyente en medio de una situación de crisis.

Para confirmar estas hipótesis, el capítulo que viene a continuación, se encuentra completamente dedicado al análisis textual y exegético de Ap 1,9-3,22. Dicho examen pretende reforzar las conclusiones precedentes. Para un conocimiento profundo y agudo de la perícopa me sirvo del método histórico, así como del estudio sintáctico de cada parte del relato. Insistiré, sobre todo, durante el comentario exegético, en el trasfondo semítico de cada una de las figuras y alegorías del relato, del mismo modo que en los elementos gramaticales que me permitirán, en un tercer momento, evidenciar los recursos retóricos utilizados por el autor.

SEGUNDA PARTE

ANÁLISIS

TEXTUAL – EXEGÉTICO

CAPÍTULO SEGUNDO

ANÁLISIS TEXTUAL - EXEGÉTICO

DE LA PRIMERA VISIÓN (Ap 1,9-20)

PRESENTACIÓN DE CRISTO A SU IGLESIA

I ANÁLISIS EXEGÉTICO

El presente capítulo está dedicado al comentario semántico, sintáctico y exegético de la visión inaugural de Cristo resucitado en Ap 1,9-20. Asumiendo que dicha visión inicial fue compuesta para servir de introducción a la sección septenaria de las cartas. Por tanto, ambas secciones guardan una estrecha unión literaria y teológica.

El análisis de este capítulo se realizará versículo a versículo siguiendo el examen histórico crítico, el mismo que comprende cuatro puntos: el primero, la presentación del texto griego considerado como fiable y cercano al original; segundo, la evaluación y elección de algunas variantes textuales que, de acuerdo a los principios de la crítica textual, podrían presentar ciertos problemas para una adecuada traducción; tercero, el estudio semántico y sintáctico de la sección; y, por último, el cuarto elemento que corresponde al comentario exegético de cada versículo. De estos cuatro apartados, el tercero y cuarto servirán de apoyo a la aplicación de la retórica, tanto por el examen sintáctico y semántico que ayudará a precisar algunos paralelos y términos claves, como por el comentario exegético que revelará el sentido y uso de cada frase dentro de la literatura judía y griega.

1. Texto griego y traducción

⁹ Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. ¹⁰ ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος ¹¹ λεγούσης· ὁ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις, εἰς Ἐφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεις καὶ εἰς Φιλαδέλφειαν καὶ εἰς Λαοδίκειαν. ¹² Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς ¹³ καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν. ¹⁴ ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν ὡς χιῶν καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρὸς ¹⁵ καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν, ¹⁶ καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ. ¹⁷ Καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρὸς, καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων· μὴ φοβοῦ· ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος ¹⁸ καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ἄδου. ¹⁹ γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα. ²⁰ τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσαῖς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν.

⁹Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia de Jesús, me encontraba en la isla llamada Patmos a causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús. ¹⁰Me vine a encontrar en el Espíritu en el día del Señor. Oí detrás de mí una voz estruendosa como una trompeta, ¹¹que decía: “lo que veas, escríbelo en un libro y envíalo a las siete iglesias: a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea”. ¹²Me volví a ver de quien era la voz, la que hablaba conmigo y, al volverme, vi siete candelabros de oro. ¹³En medio de los candelabros a uno similar a un Hijo del hombre, vestido con una túnica que le llegaba hasta los pies, y tenía el pecho ceñido con un cinto de oro. ¹⁴Su cabeza y sus cabellos eran blancos como blanca lana como nieve; sus ojos como llamas de fuego; ¹⁵sus pies semejantes a bronce brillante, fundido en un horno, y su voz como el estruendo de muchas aguas. ¹⁶Tenía en su mano derecha siete estrellas y de su boca salía una espada aguda de dos filos. Su semblante era como el sol cuando brilla en su esplendor. ¹⁷Cuando lo vi, caí a sus pies como muerto. Entonces puso su mano derecha sobre mí y me dijo: No temas. Yo soy el Primero y el Último, ¹⁸el que vive. Estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Hades. ¹⁹Escribe, pues, lo que has visto, las que son y las que necesariamente han de ser después de éstas. ²⁰Respecto al misterio de las siete estrellas que has visto en mi diestra, y de los siete candelabros dorados: las siete estrellas son ángeles de las siete iglesias, y los siete candelabros que has visto son las siete iglesias.

2. Análisis del versículo 9

2.1 Crítica textual

1,9 συγκοινωνός: la mayoría de los códices.

κοινωνός: 1006. 1841 ^K

Desde la crítica externa, συγκοινωνός cuenta con el apoyo de la mayoría de manuscritos; mientras que solo algunos códices tardíos y de categoría secundaria³⁴² han cambiado el término συγκοινωνός por la forma simple κοινωνός, más común en el griego clásico para indicar un *socio* o *compañero* en alguna experiencia alegre o dolorosa. Por tanto, la *lectio brevior* y la *lectio facilior*, usando el término simple κοινωνός, ha mejorado la forma evitando el término compuesto συγκοινωνός de valor perfectivo menos común³⁴³, así la elección de συγκοινωνός resulta más segura por ser *lectio communis* y *lectio difficilior*.

1,9 βασιλεία: la mayoría de los códices.

ἐν βασιλεία: 2053. 2062.

ἐν τῇ βασιλεία: ^A

Desde la crítica externa se observa que las variantes segunda y tercera cuentan con testigos de segundo orden, a diferencia de la primera, que está presente en la mayoría de los manuscritos. Según la crítica interna, es evidente que la segunda y tercera variantes han tratado de adecuar el texto al estilo del griego del Apocalipsis. Sería, por tanto, una intervención voluntaria que busca armonizar el texto con el estilo de la obra. En conclusión, la lectura que podría ser más cercana al original es βασιλεία, por ser *lectio difficilior* y *lectio brevior*.

³⁴² Cf. K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, Genova 1987, 155-163.

³⁴³ Cf. J. H. MOULTON and W. F. HOWARD, *A Grammar of New Testament Greek*, Vol. II, Edinburgh 1968, 324-325. Se puede revisar la explicación de J. Schmid sobre el tema de la asimilación de la preposición σύν a κοινωνός en la versión de la Koiné y los LXX. Cf. J. SCHMID, *Studien zur Geschichte des Griechischen Apokalypse - Textes*, Vol. II, München 1955, 178.

1,9 ὑπομονῆ ἐν Ἰησοῦ: ⲛ* C P 1611.2050.2053^{vid} pc gig vg sy^{ph} bo

ὑπομονῆ ἐν Χριστῷ: A pc

ὑπομονῆ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: (ⲛ²) 1006. 1841. 2351 ⲕ a h vg^{cl}

ὑπομονῆ Ἰησοῦ Χριστοῦ: 2329 A syh** (sa)

Siguiendo la crítica externa, se observa que la primera variante está mejor testimoniada, pues cuenta con el apoyo de la versión original del Sináptico junto a los códices C y P, considerados como testigos de primer orden para la versión del Apocalipsis³⁴⁴. Desde el punto de vista de la crítica interna, considero que se debe descartar la tercera variante, dado que se trata de una *lectio conflata* que une dos nombres ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, similar a la cuarta, que ha introducido un genitivo objetivo Ἰησοῦ Χριστοῦ, mejorando así el estilo del texto³⁴⁵. Respecto a la segunda, se ve que ha escrito la fórmula cristológica ἐν Χριστῷ, más común en el NT, razón por la cual debe ser descartada. Por tanto, considero que ὑπομονῆ ἐν Ἰησοῦ tiene mayor probabilidad de ser una versión más original por ser *lectio difficilior* y *lectio brevior*.

1,9 καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ: A C 1006. 1611. 1841. 2053. 2062 pc

καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ: ⲛ sy

Aún siendo la variante segunda una *lectio antiquior*, por su atestación (ⲛ sy), no puede ser aceptada, por ser un intento de adecuarse al estilo del griego del Apocalipsis³⁴⁶. Recordemos que, en la lengua griega, la coordinación con καὶ permite no repetir ni la preposición ni el artículo³⁴⁷. Así, la omisión de la preposición διὰ es más original, por ser *lectio brevior* y *lectio difficilior*³⁴⁸.

³⁴⁴ Cf. P. D. WEGNER, *Guida alla critica testuale della Bibbia*, Torino 2009, 306.

³⁴⁵ Se observa la misma construcción Ἰησοῦ Χριστοῦ en Ap 1,1.2.5. Según J. Schmid, la variante ha querido mantener el estilo del capítulo primero. Cf. J. SCHMID, *Studien*, 67.

³⁴⁶ Por su fuerte sabor judío y milenarista el libro del Apocalipsis tuvo inconvenientes para entrar en el canon hasta finales del s. IV. Razón por la cual, mientras que el códice Sinaiticus (ⲛ) (s. IV) tiene un texto más fiable que el códice Alexandrinus (A) (s. V) para la mayor parte del NT, en el caso del Apocalipsis la situación se invierte; pues, se considera como versión más antigua la combinación del Alexandrinus (A) y el Ephraemi (C) (s.V), cuando estos se confrontan con el códice ⲛ. A esto se debe añadir que, uno de los códices unciales más respetables para el texto del NT, el Vaticanus (B) (s. IV) no contiene el libro del Apocalipsis. Cf. R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, CLX – CLXVI; K. ALAND - B. ALAND, *Il testo*, 120.

³⁴⁷ F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, Brescia 1997, n° 276.1.

³⁴⁸ En mi opinión, el copista ha introducido la variante probablemente con la finalidad de unificar τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ con la frase anterior διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, dejando claro que son dos las razones por

1,9 καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ: la mayoría de los códices.

καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ: \aleph^2 1006. 1841. 2351 κ a vg^{ms} sy^{ph.h.*} Co Prim

Evaluando los testigos desde la crítica externa, considero como más aceptable la primera variante, pues se encuentra atestada en la mayoría de los manuscritos. Diferente es el caso de la segunda variante, que cuenta solo con el apoyo de testigos de categoría secundaria. Y en cuanto a la crítica interna, la variante segunda es una *lectio coniuncta* por similitud con Ap 1,9 ὑπομονῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, atestada en los mismos manuscritos \aleph^2 1006. 1841. 2351 κ ar. En conclusión, estimo como más original la frase καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, por ser *lectio antiquior* y *lectio brevior*.

2.2 Análisis semántico

ἡ θλίψις, εὖς. Este sustantivo proviene del verbo θλίβω y significa *aflicción, angustia, tribulación*. En el ambiente helénico θλίβω denota: *oprimir, estrujar, abrumar*³⁴⁹.

Los LXX utilizan los vocablos θλίβειν y θλίψις como traducción del verbo hebreo רצ (al hifil en Dt 28,52; Jue 10,9 LXX), y el sustantivo רצ (que significa: angustia, tribulación; en sentido pasivo Jue 11,7; Lam 1,20). Otras formas son: $\gamma\pi\lambda$ ³⁵⁰ y el hifil η y $\kappa\alpha$ con el significado de *oprimir, angustiarse o producir aflicción a alguno* (Lv 19,33, 25,14.17; Dt 23,17). El término θλίψις es utilizado para expresar las aflicciones más variadas de la vida³⁵¹, siendo empleado con frecuencia en el ámbito religioso³⁵².

las que Juan se encuentra en la isla de Patmos: a causa de la palabra de Dios y a causa del testimonio de Jesús. Por su parte D. E. Aune, en su comentario al Apocalipsis, afirma que es seguro que δία no se encuentre en el texto original y que su introducción sea una mejora estilística similar a las anteriores variantes. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 63; J. SCHMID, *Studien*, 217.226.

³⁴⁹ Cf. R. SCHIPPERS, *Persecución, Tribulación*, en DTNT, Vol. III, Salamanca 1983, 353.

³⁵⁰ Cf. Ex 3,9; 22,20; 23,9; Jue 4,3; 6,9; 10,12; Is 19,20. Se encuentra, además, presente la forma ἐκ-θλίβω en Jue 2,18; Am 6,14.

³⁵¹ Es de propio interés resaltar que en la lengua griega es posible realizar una separación entre: *opresión externa* y *aflicción interior*. Por ejemplo, desde el punto de vista externo, θλίψις refiere la opresión política causada por los enemigos (cf. Jue 10,8s.14; Ab 1,12.14; Neh 9,27). De esta forma θλίψις adquiere un significado teológico al señalar la aflicción y la tribulación del pueblo de Israel. Será en el libro de Daniel (Dn 12,1) en donde θλίψις adquiere un sentido escatológico (incluso en Hab 3,16 con la frase: ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως) Cf. H. SCHLIER, *θλίψις*, en GLNT, Vol. IV, Brescia 1968, 518-526.

En el NT θλίψις aparece como sustantivo 45 veces, siendo traducido como: *oprimir, aplastar, frotar, apretar*³⁵³. A diferencia de la literatura clásica, el NT emplea θλίψις en sentido figurado y relacionado con στενοχωρία, ανάγκη, διωγμός, πάθημα, λύπη, sin diferenciarse de estos en su acepción³⁵⁴. Se emplea, sobre todo, para hablar de la tribulación de la Iglesia³⁵⁵, incluso se compara la θλίψις de Israel como preludeo de la θλίψις de la Iglesia. Así, el primer sentido de θλίψις para el NT, se podría pensar que es un elemento inseparable de la existencia cristiana. La segunda connotación, representa el sufrimiento de Cristo que, tras su resurrección, se prolonga en los miembros de la Iglesia. A ello se añade un tercero, que es el aspecto escatológico. Este último está relacionado con pensamientos que han influenciado la conciencia histórica del judaísmo, en donde los textos rabínicos y apócrifos afirman que antes del inicio del reino mesiánico, tanto el pueblo como el cosmos deben pasar por un período de gran tribulación. Sin embargo, la diferencia entre la θλίψις judía y la cristiana radica en que la tribulación judía tiene lugar en el futuro, mientras que para el cristianos ésta se ha iniciado ya con la pasión de Cristo. En conclusión, la idea de la tribulación en el NT no es simplemente el desarrollo de un concepto judío, sino que es una nueva concepción de la realidad escatológica que tiene su origen en la historia concreta de Jesús.

ἡ βασιλεία, ας. Expresión griega que significa *reinado, realeza, soberanía real*. En el AT reino es מלכות, referido casi siempre a un reino político³⁵⁶. Igualmente, el sustantivo מלך, traducido como rey o monarca, proviene de la raíz que significa deliberar o decidir. Es decir, el rey es aquel que gobierna y, a su vez, ejercita el poder. Los autores sagrados emplean este sustantivo para referirse tanto a Yahvé, el único Rey de Israel (Ex 15,18), como a su representante humano, el rey terreno, quien debe cuidar

³⁵² Es interesante ver cómo en la literatura rabínica y apócrifa judía, la idea del dolor viene a ser considerada como un modo de punición que provoca la conversión y acrecienta el mérito del hombre frente a Dios. Además, ésta posee un sentido vicario, es decir, se ofrece por los pecados de los demás. Cf. *Ibíd.*, 526.

³⁵³ Cf. Mc 3,9; 5,24.31; Lc 8,45 y con el sentido de *estrecho y opresión* en Mt 7,14.

³⁵⁴ Exceptuando Mc 3,9 y Mt 7,13.

³⁵⁵ Cf. Hch 11,19; 2Cor 1,4ss; Flp 4,14; 1Tes 1,6; 3,7; 2Tes 1,4; Heb 10,33; Ap 2,9s. En algunos pasajes la *tribulación* se considera como normal y necesaria: Mc 4,17; Rom 5,3; Jn 16,33; Ap 1,9. Pablo utiliza muy a menudo θλίψις o θλίβειν en sus cartas haciendo referencia a su propia θλίψις (1Tes 3,3.4; Hch 20,23). Tanto los dolores de la Iglesia como los del apóstol se entienden como un modo de completar los dolores de Cristo en su pasión (Col 1,24). Incluso, los dolores del apóstol y de los miembros de la Iglesia son θλίψεις τοῦ χριστοῦ, en cuanto representan la pasión del Señor resucitado en sus miembros. Continuando esta línea teológica, Apocalipsis 7,14 presenta la visión de los mártires que vienen de la gran tribulación. El autor se muestra convencido de que la tribulación tiene ya sus inicios en las adversidades que padece la comunidad cristiana, éstas darán origen a la μεγάλη θλίψις (Ap 7,14). Cf. *Ibíd.*, 526-536.

³⁵⁶ Cf. 1Sam 20,31; 1Re 2,12; 1Cr 12,24; 2Cr 11,17; Jr 49,34; Dn 9,1.

del pueblo y administrar la justicia y el derecho en nombre de Yahvé³⁵⁷.

Antes del libro de Daniel raramente מלכות es utilizado para indicar el ámbito del ejercicio del poder de Dios. La misma realeza de David en 2Sam 7,16 es presentada como una realidad sustancialmente más laica que la מלכות de Yahvé, en la cual David está destinado a reinar (1Cr 17,14). La expresión מלכות, por tanto, no es otra cosa que el reino de David (1Cr 29,23; 2Cr 9,8)³⁵⁸. Es en los textos tardíos donde la realeza de Yahvé se entenderá escatológicamente. Por ejemplo, Dn 7 supone el comienzo de una representación *escatológico-trascendente* del Reino (vv. 13.27)³⁵⁹.

En los pocos pasajes donde los LXX mencionan la frase *Reino de Dios* concuerdan con el pensamiento hebreo y arameo (como el libro de Daniel). Sin embargo, hay algunos pasajes que, por ser helenísticos, no tienen correspondencia con el hebreo del AT. Un ejemplo es Sab 6,20, donde el uso de βασιλεία hace referencia a la realeza del sabio³⁶⁰.

En el NT se halla una contraposición entre el Reino de Dios y el reino de los hombres. Y las prerrogativas divinas dadas al rey de la tierra vienen reservadas, como es el caso del AT, solamente a Yahvé o al rey mesiánico. En este tema, el Apocalipsis de Juan asume un contenido polémico (Ap 15,3; 19,16) y totalmente directo contra los títulos otorgados a los emperadores romanos. Una representación de esta antítesis es la concepción apocalíptica del imperio romano como potencial del mal, simbolizada en el Θηρίον (Ap 16,10). De esta forma, cuando en el NT se hace referencia a la βασιλεία

³⁵⁷ Algunos textos bíblicos hablando de la monarquía humana la presentan como algo buscado solo por el pueblo y contrario a la voluntad de Dios (1Sam 8,1-22; 10,18-25; 12,15). Otros atribuyen su origen a una iniciativa del mismo YHWH (1Sam 9). En este último caso, la monarquía adquiere un carácter religioso (Sal 89,21-39.40). El rey deberá ser obediente a Dios y no enorgullecerse sobre sus hermanos (Dt 17,20). Cf. C. SPICQ, βασιλεία, *Note di lessicografia neotestamentaria*, Vol. I, Brescia 1988, 309-311.

³⁵⁸ Es significativo este dato, pues revela que el escritor cronista vive en una época en que el reino de David era solo un recuerdo sin ningún matiz escatológico. Cf G. VON RAD, *Melek e Malkut nell'AT*, en GLNT, Vol. II, Brescia 1966, 150-152.

³⁵⁹ En Dn 7,14 el Hijo del hombre representa como individuo a los santos del Altísimo (Dn 7,27); a semejanza del rey de Judá que representa al pueblo de Israel. El poder dado al Hijo del hombre será entregado a los santos del Altísimo dentro de la esfera divina (v. 13), en contraposición dualística entre los cuatro imperios del mundo que representan el eón del mal y el Reino de Dios como dimensión trascendental. De este modo, surgen elementos importantes en la apocalíptica judía, elementos que serán expuestos más adelante. Cf. B. KLAPPERT, *Reino*, en DTNT, Vol. IV, Salamanca 1987, 72.

³⁶⁰ Este concepto ético popular – filosófico de βασιλεία, según K. L. Schmidt, resulta claro en Filón de Alejandría, quien precisa el concepto de βασιλεία asociándolo con ἀρχή. Para Filón, la βασιλεία no es un dato escatológico sino un capítulo de la filosofía moral y de la ética. Flavio Josefo, por su parte, utiliza la expresión βασιλεία τοῦ θεοῦ una sola vez en sus escritos, poniéndola en relación con Dios. Por tanto, se podría decir que el ideal humanitario que refleja el concepto de *reino* en la filosofía griega es totalmente extraño a Jesús y los apóstoles. Y que la llegada del Reino de Dios en el NT no tiene nada en común con una disciplina del alma, ni con ciertas prácticas místicas. Cf. K. L. SCHMIDT, βασιλεία (τοῦ θεοῦ) *nel Giudaismo Ellenistico*, en GLNT, Vol. II, Brescia 1966, 161-167.

terrena se alude expresamente al reino de Satanás.

Por otro lado, el Reino y su proximidad se revela en las palabras y las acciones de Jesús. Él mismo envía a sus discípulos no solo a predicar el Reino, sino también a sanar todo tipo de dolencias y expulsar demonios (Mt 12,28; Lc 9,2; 11,20). Pero es importante señalar que ni Jesús ni el Bautista son los primeros en hablar del Reino, sino que ambos tienen como trasfondo las concepciones apocalípticas y rabínicas de su tiempo. Asimismo, el Reino es presentado como una catástrofe cósmica que se realiza por medio de determinados eventos que conforman el drama escatológico de la apocalíptica judía. Sin embargo, a diferencia de la apocalíptica judía, Jesús no se detiene a describir o a dar detalles sobre las cosas últimas; incluso, todo intento de saber el día y la hora de la llegada del Reino será en vano (Lc 17,20)³⁶¹.

ἡ ὑπομονή, ἡς. Es un sustantivo que significa *aguante, entereza, paciencia*. Como verbo ὑπομένω aparece a partir de Homero y es utilizado en el contexto bélico traduciéndose como: *ser paciente, perseverar, quedarse, no retirarse*³⁶².

En los LXX aparece como verbo 85 (ὑπομένω) veces y 25 (ὑπομονή) como sustantivo. Este último con el significado de *aguardar, esperar*, empleándose para traducir términos análogos en hebreo como קָיָה (piel) o לָחַץ, ambos con el significado de *esperar y aguardar* (Sal 39,7; 71,5; Jr 14,8; 17,13).

En el AT el sentido de la esperanza se funda de un modo especial en la *alianza*. De esta manera, Israel, en cuanto pueblo de Dios, es invitado a esperar en el cumplimiento de las promesas de Dios (Sal 36,9; 34). Pero, el objetivo de esta espera no es una simple resignación, sino que se mantiene con el apoyo de Dios (Is 40,31), en él está la fuente de su esperanza, así lo menciona el libro de Sirácida: πλὴν μετανοοῦσιν ἔδωκεν ἐπάνοδον καὶ παρεκάλεσεν ἐκλείποντας ὑπομονήν: *pero a los que se arrepienten les permite volver, y consuela a los que perdieron la esperanza* (Eclo 17,24). Así, la ὑπομονή se transforma en referencia de aquel que vive con una actitud escatológica, teniendo como meta contemplar el ἔσχατος (Hab 2,3; Sof 3,8; Dn 12,2)³⁶³. Sin embargo, no se trata aquí de una virtud teologal totalmente pasiva, sino más bien de una disposición de ánimo de continuar en la lucha y perseverar; es decir, vivir una esperanza obstinada y victoriosa

³⁶¹ Cf. K. L. SCHMIDT, *βασιλεία*, en GLNT, Vol. II, Brescia 1966, 176-203.

³⁶² Cf. U. FALKENROTH, *ὑπομονή*, en DTNT, Vol. III, Salamanca 1983, 238.

³⁶³ El sustantivo ὑπομονή en el sentido griego de *mantenerse firme o perseverar en la tribulación* es empleado en Job 6,11 y algunos autores bíblicos tardíos (unas 15 veces en el libro del Eclesiástico y en el apócrifo del 4 Macabeos). Y continuará en esta dirección la literatura judía tardía y Pablo en el NT. Cf. *Ibíd.*, 239.

gracias a la confianza en Dios³⁶⁴.

En el NT el verbo se encuentra solo 17 veces y 32 como sustantivo (7 en el Apocalipsis), inspirándose tanto en la tradición griega como en la teología de los LXX marcadas por la sinonimia esperanza - constancia. Pero, contrariamente al ambiente griego, en el NT ὑπομονή designa una realidad digna de elogio (2Tes 1,4), que llega a ser posible gracias a la esperanza cristiana (Rom 8,25). Distinta a la esperanza de Israel entendida como confianza en Yahvé, el NT habla de la esperanza en Cristo como un actitud propia de los cristianos (Ap 1,9). Y, cuando este sustantivo va acompañado del genitivo τοῦ Χριστοῦ (2Te 3,5) puede tener dos significados: el primero, se refiere a *aquél* que concede la ὑπομονή; el segundo, entendido como genitivo objetivo, refiriéndose *al esperado*. Por otro parte, en el caso de Jesús el término ὑπομονή no aparece en su predicación. Él no exhorta a perseverar ante las calamidades; todo lo contrario, ayuda a muchos que padecen y sufren a salir de esta situación. Para él, la inminente llegada del Reino de Dios pondrá fin a los sufrimientos de la humanidad. Distinto es Pablo, quien, aún creyendo que la nueva creación se ha dado en Cristo³⁶⁵, considera que existe una tensión entre la justificación ya realizada en él y la consumación final, para la que es necesaria la ὑπομονή. Por tanto, la paciencia se menciona como algo esencial de la esperanza cristiana (1Tes 1,3)³⁶⁶. Es fundamental para aquél que aguarda la parusía en medio de las calamidades y el martirio³⁶⁷. Finalmente, la ὑπομονή es necesaria para guardar la fidelidad al evangelio ante el prolongado tiempo que el cristiano vive hasta su muerte (cf. 1Tim 6,11; 2Tim 3,10; Tit 2,22)³⁶⁸.

ἡ μαρτυρία, ας. Una definición semántica de este sustantivo sería: *llevar a la conciencia algo experimentado, poniéndolo en conocimiento de los demás*³⁶⁹.

³⁶⁴ Se puede poner el ejemplo de los hermanos macabeos (4Mac 1,11; 17,23), que fueron recordados y admirados por el pueblo judío debido a su coraje demostrado en el momento de la tribulación. Cf. C. SPICQ, ὑπομονή, *Lessicografia*, Vol. II, Brescia 1994, 698-700.

³⁶⁵ Cf. 2Cor 5,17; Gál 6,15.

³⁶⁶ En los escritos apostólicos tardíos ὑπομονή se asocia con πίστις ο ἀγάπη (2Tes 1,4; 3,5; Sant 1,3; Ap 2,19; 13,10; 14,12; 1Tim 6,11; 2Tim 3,10; Tit 2,2). Y junto a ellas aparece también ἔργον (ἔργα) y κόπος (Sant 1,4; Ap 2,2.19; 14,12s).

³⁶⁷ Esta idea se encuentra presente en el Apocalipsis de Juan, donde el autor se dirige a las comunidades acosadas por la persecución del imperio Ap 1,9; 2,2.3.19; 3,10.

³⁶⁸ Cf. W. RADL, ὑπομονή, en DENT, Vol. II, Salamanca 1988, 1898-1899.

³⁶⁹ Desde el s. V a.C. aparecen una serie de verbos y sustantivos derivados de μαρτυρία tales como: μαρτυρέω (testificar), μαρτύρομαι (llamar como testigo), μαρτύριον (testigo o prueba). En el mundo griego este conjunto de palabras ha tenido su origen en el ambiente jurídico. El sustantivo μαρτυρία expresa siempre una acción, distinto a μαρτύριον, que expresa el contenido de las afirmaciones hechas o el objeto del testimonio. Cf. L. COENEN, *Testimonio*, en DTNT, Vol. IV, Salamanca 1987, 254-255.

En los LXX prevalece el uso del sustantivo μαρτύριον, que se encuentra atestado 290 veces. Este sustantivo mantiene en el AT su significado clásico de *prueba demostrativa*, ya sea como memoria o como documento de un evento determinado³⁷⁰. Posteriormente asumirá el sentido religioso de testimonio objetivo (Gn 21,30; 31,44; Jos 22; Rut 4,7); de aquí nace su uso como acto de acusación en un juicio (Jos 24,27; Dt 31,19.26). Así, de un documento contra los hombres, pasará a ser atestación de parte de Dios mismo contra el pueblo de Israel. Esta idea se refleja en varios pasajes bíblicos, donde se utiliza la frase מועד להא, en griego σκηνή τοῦ μαρτυρίου: *la tienda del testimonio*³⁷¹ o *el arca del testimonio*³⁷².

En el NT μαρτυρία se encuentra en 37 ocasiones, en su mayoría, en los escritos joánicos. W. Bauer, comentando este término en su léxico del NT, explica que tiene dos tipos de uso: un sentido activo, como la acción de dar testimonio (Jn 1,7; Ap 11,7); otro sentido figurado, que sería el testimonio en sí mismo (Mc 14,55.56.59; Lc 22,71; 1Tim 3,7)³⁷³. En su mayor parte μαρτυρία aparece siempre en singular, a excepción de Mc 14,56, y casi siempre le antecede la preposición διά, indicando así la causa del testimonio (Ap 1,9; 6,9; 20,4). Lo mismo εἰς en 1Jn 5,10, que, después de πιστεύω, indica el objeto de la acción verbal: *creer en el testimonio*.

La obra del Apocalipsis contiene 6 veces la expresión: ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ο Ἰησοῦ Χριστοῦ: *el testimonio de Jesús* (Ap 1,2.9; 12,17; 19,10; 20,4), y casi siempre va unida a τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ο ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ (Ap 12,11.17), indicando con ello que en la revelación cristiana *la Palabra de Dios* y *el Testimonio de Jesús* son indisociables.

³⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, 255. Agrego aquí el artículo de A. A. Tristes sobre el desarrollo de μάρτυς en cinco momentos: 1) Testimonio forense, 2) testimonio de fe confirmado con la muerte, 3) la muerte llega a ser parte y expresión del testimonio, 4) μάρτυς es equivalente a “mártir”, 5) la idea de testimonio desaparece y μάρτυς se refiere solo al martirio. A. A. Tristes añade que en el Apocalipsis μαρτυρία, μαρτυρεῖν no tienen todavía la cuarta etapa de este desarrollo semántico; en el caso de μάρτυς en 1,5; 3,14; 17,6 parece implicar la muerte; en 11,3 y, preferiblemente, en 2,13 conserva su valor forense. A. A. TRISTES, *μάρτυς, and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study*: NT 15 (1973) 72-80.

³⁷¹ Cf. Ex 29,4.10s; 40,2ss; Lv 4,4ss; Nm 4,25ss; Ex 40,3; 5,21; Lv 16,2; Nm 4,5.

³⁷² Cf. H. STRATHMANN, *μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον nei LXX*, en GLNT, Vol. VI, Brescia 1970, 1292-1305.

³⁷³ Cf. W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago 2000, 618.

M. G. Reddish, en su artículo sobre los mártires cristianos³⁷⁴, opina que el tema principal del Apocalipsis es el martirio y que la figura principal es Jesús, el mártir supremo, simbolizado en el cordero degollado como imagen de su victoria. Él ha vencido al mal con su palabra y con su muerte, convirtiéndose así en modelo para una Iglesia que no debe dejar de anunciar la palabra de Dios a pesar de la persecución. H. Strathmann, por su parte, afirma que Juan ha reservado el término μάρτυς para aquellos que han dado testimonio de Cristo con su muerte. Así, tanto μαρτυρία como μάρτυς evidencian la experiencia que vive la Iglesia de esta época. Se puede decir entonces que este término adquiere una dimensión nueva, usado para una confesión de fe que tiene como culmen el ofrecimiento de la propia vida (Ap 12,11). Pero, aún siendo muy temprano para hablar del uso martiroológico de μαρτυρία, como se llegará a entender posteriormente en la Iglesia primitiva del siglo II d.C., se deja un camino abierto para su posterior desarrollo³⁷⁵.

2.3 Análisis sintáctico

La perícopa comienza en el versículo 9 con una proposición principal enunciativa. El aoristo complexivo³⁷⁶ ἐγενόμην, por encontrarse en primera persona singular, tiene por sujeto a Ἐγώ. El pronombre personal Ἐγώ va seguido de: Ἰωάννης, ἀδελφός y συγκοινωνός que son aposiciones del mismo. Estas últimas están unidas por el artículo ὁ³⁷⁷ y la conjunción coordinante copulativa καί. La preposición ἐν viene

³⁷⁴ M. G. Reddish considera que, en la figura de Jesús del libro del Apocalipsis, el énfasis recae no en la pasión de Jesús, sino en su resurrección, ya que el autor no se detiene a describir los detalles de su muerte; por el contrario: el Cordero está degollado, pero en pie. Además, este Cordero no es el de la pascua porque es más victorioso que sufriente. Lo mismo que el martirio no es solo sufrimiento sino incluso victoria y triunfo. Jesús ha vencido el mal a través de la espada de su lengua, que es el evangelio, y por su muerte. De esta forma se convierte en modelo para la Iglesia de Asia Menor, que no debe dejar de anunciar a Jesús aunque por ello deba ofrecer su vida. Cf. M. G. REDDISH, *Martyr Christology in the Apocalypse*: JSNT 33 (1995) 212-221.

³⁷⁵ Cf. H. STRATHMANN, *μαρτυρία*, en GLNT, Vol. VI, Brescia 1970, 1345-1355; W. BAUER, *Lexicon*, 619; C. Spicq comentando el término μάρτυς afirma que éste a finales del s. I d.C., se utilizará para referirse a todo cristiano que ha dado garantía de su fe con su propia sangre. Cf. C. SPICQ, *μάρτυς*, *Lessicografia*, Vol. II, Brescia 1994, 119.

³⁷⁶ Se llama aoristo complexivo cuando, este tiempo verbal, presenta como un todo el inicio y el final de una acción. Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 332.

³⁷⁷ F. Blass - A. Debrunner, en su gramática, afirma: “Con più sostantivi congiunti con καί l’articolo può essere riferito dal primo al secondo (o ai seguenti), senza essere ripetuto, specialmente se numero e genere non variano, ma talvolta anche se il genere è diverso”. *Ibid.*, n° 276. É. Delebecque en su comentario al Apocalipsis dice: “L’article ὁ s’applique aux deux substantifs ἀδελφός et συγκοινωνός

seguida por tres dativos locativos θλίψει, βασιλεία, ὑπομονή, que indican un estado de lugar figurado³⁷⁸. El predicado verbal ἐγενόμην, seguido del dativo locativo ἐν τῇ νήσῳ, tiene a τῇ καλουμένη como participio atributivo y a Πάτμῳ como complemento del dativo τῇ νήσῳ. La preposición διά con el caso en acusativo indica la causalidad en relación con el verbo principal. En este versículo se señalan dos razones de la presencia de Juan en Patmos: διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. El genitivo Ἰησοῦ puede ser considerado sea como genitivo objetivo o subjetivo.

2.4 Comentario exegetico

El autor del Apocalipsis ha querido presentar la revelación celeste dentro de una marco narrativo. En el caso de la visión inaugural de Ap 1,9-20, la perícopa comienza con una breve reseña autobiográfica a modo de relato vocacional, siguiendo el estilo de los profetas del AT, quienes, al comienzo de sus escritos, dejan clara la procedencia de su autoridad (cf. Is 6; Jr 1; Ez 1-3). La visión del Hijo del hombre es presentada como una iniciativa divina, pues Juan no hace nada por provocarla: ni ayuno, ni oración, ni penitencia. Solo que a diferencia de los antiguos profetas la llamada de Juan proviene, no de Yahvé, sino de Cristo resucitado³⁷⁹.

A través de la forma Ἐγὼ Ἰωάννης el autor, ya desde el principio, no deja dudas sobre su identidad. Sin embargo, esta fórmula (yo + pronombre personal) no es exclusiva del Apocalipsis, pues Pablo hace uso de ella en sus escritos (cf. Gál 5,2; Ef 3,1; Col 1,23; 1Tes 2,18; Flm 19). Incluso Jesús en Ap 22,16 se presenta a sí mismo diciendo Ἐγὼ Ἰησοῦς. Es probable que el objetivo del pronombre enfático al inicio de la

celui-ci difficile à traduire autrement que par un verbe” É. DELEBECQUE, *L’Apocalypse de Jean*, Paris 1992.

³⁷⁸ F. Blass - A. Debrunner en su gramática, piensa que, en este caso, se puede hablar del fenómeno llamado polisíndeto, que con frecuencia se da dentro del estilo retórico para otorgar mayor énfasis a la narración. Este fenómeno se caracteriza por agrupar varios conceptos, creando así la impresión de extensión y abundancia. Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, nº 460.3.

³⁷⁹ Cf. M. E. BORING, *Revelation*, Oxford 1989, 83; E. LOHSE, *L’Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1974, 40. Algunas observaciones que hace P. Prigent en su comentario al Apocalipsis son: a) la narración trata más de una orden de escribir que de una vocación propiamente dicha; b) a diferencia de los profetas del AT, Juan no dice: he aquí las visiones de un tal..., sino “la revelación de Jesús, el Cristo” (Ap 1,1). Con esto, Prigent, viene a decir que no se trata de un revelación de hechos sin precedentes sino que va unida a la afirmación kerigmática del Cristo muerto y resucitado. Cf. P. PRIGENT, *L’Apocalypse*, 95-96.

narración sea empleado para afirmar la autenticidad de la revelación del profeta³⁸⁰.

Por otro lado, si bien los profetas de la antigua alianza eran separados del pueblo como predicadores solitarios, Jesús, por el contrario, no aparta a Juan de la comunidad cristiana para darle a conocer su mensaje. El profeta o vidente permanece en comunión con la Iglesia; como lo muestra el uso de los términos ἀδελφός y συγκοινωνός. El término ὁ ἀδελφός, que aparece cinco veces en el Apocalipsis (1,9; 6,11; 12,10; 19,10; 22,9), es usado siempre con un sentido eclesial, es decir, como pertenencia a una familia espiritual³⁸¹. Este sustantivo se prolonga y se fortalece a través de la palabra συγκοινωνός (compañero), usada también dentro del lenguaje paulino (cf. Rom 11,17; 1Cor 9,23; Flp 1,7).

Un aspecto importante es que, en este versículo, tanto el autor como los destinatarios se identifican con Jesús a través de la expresión ἐν Ἰησοῦ³⁸². Además, los tres dativos ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ, con un único artículo, exigen ser interpretados en conjunto, es decir, como un solo elemento con tres sustantivos. Se podría pensar que ἡ θλίψις es el sustantivo principal de esta frase, por el hecho de llevar el artículo τῇ, quedando así βασιλεία ε ὑπομονή como aposiciones o atributos del mismo. Sin embargo, para la mayoría de exégetas ésta no es una interpretación convincente, pues el sentido de la frase se entiende mejor desde su relación con ἐν Ἰησοῦ³⁸³. Además, es probable que la razón de escribir θλίψις al inicio responda a la importancia que esta palabra tenía para el contexto social del lector/oyente del Apocalipsis de Juan³⁸⁴.

La unión de βασιλεία con ἐν Ἰησοῦ asegura que Juan y su comunidad reinan ya *desde ahora* con el resucitado, tal como se menciona en el versículo 6: καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς

³⁸⁰ Cf. Dn 7,15.28; 8,1.15; 1Henoc 12,3; 4Esdras 3,1; Ap 22,8. Cf. S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 106-107.

No comparto la posición de U. Vanni cuando afirma: “El autor, poniendo todo su discurso en boca de Juan el apóstol, lo ambienta de acuerdo a las circunstancias de espacio y de tiempo de la vida de Juan, que deberían ser muy conocidas”. U. VANNI, *Apocalipsis*, 128 nota 5. Por la crítica literaria no se descarta que el autor se llame realmente Juan, pues era un nombre común. Además, no se encuentra en el Apocalipsis ningún pasaje donde el autor se identifique con el apóstol Juan.

³⁸¹ Como afirma R. H. Charles: el uso pagano de ὁ ἀδελφός ὑμῶν significa un compañero o miembro de alguna sociedad religiosa Cf. R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, 21. En el NT, los apóstoles Pablo y Pedro se consideraban a sí mismo como hermanos espirituales de las comunidades cristianas, como aparece en Hch 15,23; Rom 15,14; 2Pe 1,10; 3,15. Subraya P. Prigent que al parecer el uso de estos dos términos se da dentro del contexto martirial como lo muestran los siguientes pasajes: 6,11; 12,10; 19,10. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 96.

³⁸² Para Pablo la pertenencia a Cristo de los creyentes se encuentra fundada en el bautismo como viene expresada en Rom 6,1-11: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς [εἶναι] νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Cf. E. LOHSE, *L'Apocalisse*, 41.

³⁸³ Cf. R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, 21; P. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 96;

³⁸⁴ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 200; P. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 96.

βασιλείαν³⁸⁵. La conexión de βασιλεία con θλίψις recuerda que el ejercicio de autoridad en este reino se inicia y continua solo durante la tribulación. Dicho de otro modo, la perseverancia fiel en medio de las pruebas es el único medio por el cual cada cristiano reina ya desde ahora junto a Jesús resucitado (ἐν Ἰησοῦ). Más aún, por medio del término συγκοινωνός, el autor expresa con claridad que la *comuni6n de los santos* no solo se realiza soportando la tribulaci6n, sino incluso reinando en medio de ella (cf. Ap 1,6)³⁸⁶. La realeza de cada cristiano ser6 intensificada en el momento de la propia muerte (Ap 2,10-11) y deber6 ser consumada en el tiempo de la parusía (Ap 21,1-22,5). Esta aparente ironía de la realeza en medio de la aflicci6n trata de seguir el modelo del propio Jesú, quien ha ejercido su reinado a trav6s de una muerte ignominiosa en cruz (cf. Jn 18,33-37; 19,1-3.19-22). De esta forma la autodescripci6n triple que hace Juan de τῆ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῆ tiene como base la afirmaci6n que el autor hace de Cristo en el versículo 5a: καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ χριστοῦ, ὁ μάρτυς, ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς: y *de parte de Jesucristo, el Testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra*. Se podría decir que Juan, a trav6s de la expresi6n ἐν Ἰησοῦ, contempla a los cristianos unidos corporalmente con Cristo. Dicha identificaci6n corporal es el elemento que da a los cristianos la fuerza para soportar los sufrimientos y poder así participar del Reino de Dios. Sobre esta identidad corporal, G. K. Beale, en su comentario al Apocalipsis, sostiene que es probable que Juan haya usado como modelo la visi6n del *Hijo del hombre* del capítulo 7 de Daniel, debido a que esta imagen ha sido interpretada dentro de la tradici6n judía como figura colectiva de los santos de Israel, tal como lo testimonia el Midrash de los Salmos 2,9³⁸⁷. De esta forma la figura del *Hijo del hombre* del

³⁸⁵ El himno de 2Tim 2,11-12, que venía siendo utilizado en la liturgia de la Iglesia primitiva, dice así: πιστός ὁ λόγος εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν εἰ ἀρνησόμεθα, κάκεινος ἀρνήσεται ἡμᾶς.

³⁸⁶ La idea de la κοινωνία en el sufrimiento pertenece a la concepci6n de la comunidad primitiva (2Cor 1,7; Flp 3,10; 4,14).

³⁸⁷ El Midrash 2.9 comentando la frase: *I will declare of the decree of the Lord. He said unto me: Thou art My son*, interpreta así: “The children of Israel are declared to be sons in the decree of the Law, in the decree of the Prophets, and in the decree of the Writings: In the decree of the Law it is written: Thus saith the Lord: *Israel is My son, My first – born* (Ex. 4,22). In the decree of the Prophets it is written: *Behold My servant shall prosper, he shall be exalted and lifted up, and shall be very high* (Is 52,13), and it is also written: *behold My servant, whom I uphold; Mine elect, in whom My soul delighteth* (Is 42,1). In the decree of the Writings it is written: *The lord said unto my lord: “Sit thou at My right hand, until I make thine enemies thy footstool”* (Ps 110,1), and it is also written: *I saw in the night visions, and, behold, there came with the clouds of heaven one like unto a son of man, and he came even to the Ancient of day, and he was brought near before Him. And there was given him dominion, and Glory, and a Kingdom, that all the peoples, nations, and languages should serve him* (Dn 7,13.14). THE MIDRASH ON PSALMS, Trad. W. G. BRAUDE, Vol. XIII, New Haven 1958, 40-41.

Apocalipsis de Juan representa a la comunidad cristiana que comparte *el sufrimiento, el reino y la perseverancia ἐν Ἰησοῦ*³⁸⁸.

Sin embargo, la tribulación (θλίψις) que aquí se señala constituye para los cristianos no solo una realidad presente, sino también futura; se podría decir que forma parte necesaria del mundo en que viven (Ap 10,22)³⁸⁹, razón por la cual Juan llama a la perseverancia en la fe (ὕπομονή)³⁹⁰. Aún así, como lo he mencionado antes, los cristianos deben estar convencidos de que tienen la posibilidad de reinar sobre el mal y vencer al pecado, pues se encuentran ἐν Ἰησοῦ. La seguridad de esta victoria sobre el mal viene dada por el propio Jesús, ya que él mismo les ha garantizado estar con ellos en la hora de la prueba si guardan sus mandamientos (Ap 3,10).

Considero, además, que la relación que mantiene la palabra ὑπομονή con ἐν Ἰησοῦ debe ser interpretada dentro del marco litúrgico de la obra. Es decir, la perseverancia y la fuerza que recibe el cristiano para hacer frente a las situaciones adversas del mundo la descubre en su relación personal con Jesús, a quien escucha y reconoce como presente en la asamblea dominical (Ap 1,10: ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ). Solo la permanencia en Jesús (ἐν Ἰησοῦ) puede fortalecer la perseverancia (ὕπομονή) del cristiano para mantenerse como parte del Reino de Dios en medio de una constante tribulación (θλίψις)³⁹¹.

El verbo principal de este versículo es el aoristo ἐγενόμην, del verbo γίνομαι, traducido como *me encontraba*. En las 38 ocasiones que este verbo aparece en el libro del Apocalipsis indica específicamente un *devenir*; es decir, da a entender el inicio de una nueva situación, un cambio respecto al evento precedente, razón por la cual lo he considerado como un aoristo complexivo, ya que, a través de este aspecto verbal, el autor contempla *la visión de Juan en la isla de Patmos* en su totalidad³⁹².

³⁸⁸ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 201.

³⁸⁹ Recordemos que Jesús en el NT había avisado a sus discípulos que experimentarían gran aflicción (Mt 24,21; Jn 16,33). Del mismo modo Lucas presenta a Pablo, hablando a los cristianos de Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia, diciéndoles que es necesario pasar por muchas dificultades antes de entrar al Reino (Hch 14,22).

³⁹⁰ Se podría decir que una de las características del discipulado en el Apocalipsis es la perseverancia. Así lo demuestra el uso frecuente de esta palabra en la obra: Ap 1,9; 2,2.3.19; 3,10; 14,12. Además, la perseverancia (ὕπομονή) encuentra su fuerza solo en Cristo, así lo señalan Ignacio de Antioquía, *A los romanos*, 10,3; *A Policarpo*, 3,2. Esta dimensión cristológica de la ὑπομονή marcará la diferencia con el ambiente pagano.

³⁹¹ Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 131.

³⁹² Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 77.

Ciertamente el exilio de Juan constituye un modo por el cual él experimenta y comparte la tribulación junto a la comunidad, como lo indican sus palabras: διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Tal variación de palabras se suele encontrar con frecuencia en el libro del Apocalipsis (1,2; 1,9; 6,9; 20,4), lo mismo que la combinación de ambas expresiones Ap 12,17; 14,12. Por otro lado, la frase τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ puede ser entendida ya sea como un genitivo objetivo, es decir, *el testimonio sobre Jesús*³⁹³.

A través de la construcción causal con διὰ, Juan declara que su permanencia en Patmos fue διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ³⁹⁴. La forma διὰ + acusativo es utilizada en otros pasajes del Apocalipsis para describir el resultado de una acción (cf. 2,3; 4,11; 6,9; 7,15; 12,11; 13,14; 18,10; 20,4)³⁹⁵. Aunque tal expresión deja espacio a la ambigüedad, pues no es claro si era la Palabra de Dios la razón que impulsó a Juan a venir a la isla o es que él llegó a Patmos buscando algún tipo de refugio. ¿Tal vez lo hizo de una manera voluntaria para evitar situaciones difíciles?, ¿llegaría Juan a la isla como un exiliado por causa de su actividad profética? La tradición, al parecer, favorece las dos últimas hipótesis, pues al parecer podría ser una decisión voluntaria de Juan tratar de compartir la misma situación de su comunidad. Sin embargo, no hay acuerdo entre los comentaristas sobre la estancia de Juan en Patmos. El argumento tradicional del *exilio de Juan* podría basarse en tres hipótesis:

- a) *La damnatio ad metalla* que consistía en someter al sentenciado a trabajos forzados en la minería. En este caso la persona dejaba de pertenecer a su familia y pasaba a ser propiedad del estado.
- b) La segunda, *la deportatio in insulam* y, la tercera, *la relegatio in insulam*. En ambos casos la persona era desterrada a una isla (mar Egeo) o un oasis

³⁹³ En ciertos casos (Ap 1,2; 11,7; 12,11), por encontrarse el genitivo en una relación de dependencia con μαρτυρία, debe ser entendido como subjetivo. Sin embargo, en otros pasajes resulta más apropiado considerarlo como objetivo (Ap 12,17; 14,12; 17,6; 19,10 [2 veces]; 20,4). Cf. *Ibíd.*, 80-81.

³⁹⁴ Se debe mencionar que durante el período helenístico Patmos formaba parte de un conjunto de islas situada a unos sesenta y cinco kilómetros al suroeste de Mileto (Hch 20,15), y tenía la función de custodiar la entrada a esta ciudad frente a los ataques marítimos. Esto podría significar que, en el primer siglo de nuestra era, Patmos bien podía contar con una población milesiana, suficientemente grande como para tener una escuela y un gimnasio, así como un floreciente culto a Artemisa y a Apolo, que se manifestaba en procesiones y tradiciones locales. Por otro lado, es probable que el motivo por el cual Juan no incluye a Mileto dentro de sus cartas sea porque en estos tiempos aún no existía una comunidad cristiana en dicha ciudad; así lo da ha entender Hch 20,17-38. Cf. M. E. BORING, *Revelation*, 81; D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 77.

³⁹⁵ Para R. H. Charles, la preposición διὰ no se debe entender como *en vista* de recibir la palabra, sino *debido a*, como *consecuencia de* la palabra de Dios que él habría predicado. Cf. R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, 22.

del desierto del África o Asia. En los dos casos su aplicación se daba a personas de condición económica alta, evitando, de este modo, que el condenado fuese un peso para el estado.

Tres son los juicios en contra:

- 1) No es posible *la damnatio ad metalla* en Patmos por la ausencia de minas en esta isla.
- 2) Ningún archivo de la época menciona a Patmos como lugar para *deportatio* y *relegatio*.
- 3) *La deportatio* y *relegatio* eran castigos que se aplicaban a personas de nivel económico alto, algo que no se puede adjudicar a Juan.

Igualmente, se descarta la idea de que Patmos fuera una colonia penal romana tal como se pensaba antes, pues no se hallan referencias históricas sobre otras personas llevadas en condición de prisioneros a dicho lugar. Por tanto, las afirmaciones del destierro de Juan por orden del emperador romano tiene más bien un carácter de tipo legendario³⁹⁶. Por tanto, es posible que Juan fuese enviado a Patmos por las autoridades locales de Mileto, debido a lo incómodo que resultaba para ellos su actividad profética. Sin embargo, de acuerdo a la traducción de *ἐγενόμην* como *me encontraba* se entiende que cuando escribe su obra ya no está en Patmos. Visto lo anterior, se puede afirmar que, desde una condición de exiliado en Patmos, como una figura marginal y retirado de las comunidades cristianas, Juan tuvo una experiencia mística con el resucitado. Tal acontecimiento sirvió de inspiración al vidente para, en un segundo momento, redactar el Apocalipsis³⁹⁷.

³⁹⁶ Un ejemplo de esta postura antigua viene referida por R. H. Charles, quien, citando a Plinio en *H. N. IV, 12.23*, continúa la creencia de que la isla de Patmos fue utilizada como una colonia penal. Cf. R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, 21. Asimismo, la tradición cristiana es unánime en afirmar que Juan estuvo exiliado en tiempos de un emperador romano. Aunque hoy los hallazgos arqueológicos demuestran lo contrario. Sobre este tema, un dato histórico interesante es que después de la muerte del emperador, las personas que habían sido condenadas al exilio por éste podían ser llamadas de nuevo por el senado a la vida pública. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 78-79; cf. G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, 79-92.

³⁹⁷ Cf. I. BOXALL, *The Revelation of Saint John*, London 2006, 39; G. R. BEASLEY - MURRAY, *Revelation*, 63-64.

3 Análisis del versículo 10

3.1 Crítica textual

1,10 ὀπίσω μου φωνήν μεγάλην: ⋈ C 1611. 1854. 2329 ℳ^A lat sy

φωνήν ὀπίσω μου μεγάλην: 1006. 1841. 2351 ℳ^K

φωνήν μεγάλην οπίσθεν μου: A v.l. al.

La frase ὀπίσω μου φωνήν μεγάλην es más aceptable por encontrarse en el códice Sinaítico, seguido del *Ephraemi Rescriptus*, a diferencia de las dos variantes restantes, que cuentan con testigos más recientes. Desde la crítica interna, creo que la segunda variante es una mejora estilística, por haber colocado en prolepsis el objeto directo del verbo ἤκουσα y en inclusión el adjetivo atributivo, dando así a la frase un mayor énfasis. Respecto a la tercera variante, ésta ha puesto en prolepsis el objeto directo junto al adjetivo atributivo, cambiando así la forma de la preposición impropia ὀπίσω³⁹⁸ por la ablativa οπίσθεν, que es más precisa, en cuanto que determina mejor el sentido *de dónde* (θεν) *venía la voz*³⁹⁹.

3.2 Análisis semántico

τὸ πνεῦμα, τος. Palabra que viene de la raíz griega πνέω, que se refiere al movimiento del aire cargado de energía. Con el sufijo μα indica *viento, soplo*.

En los LXX πνεῦμα es la traducción de רוּחַ, que aparece 277 veces en el AT. También son empleados otros términos en griego para referirse a la רוּחַ como: ἄνεμος (52x), θυμός (6x), πνοή (4x)⁴⁰⁰. La רוּחַ designa el hecho sorprendente del movimiento de lo inaprensible y el dinamismo que el viento manifiesta. Es el aliento que se encuentra

³⁹⁸ La forma ὀπίσω μου se encuentra 312 veces en los LXX, siempre que traducen el hebreo אָחֵר אֶחָד אוֹ אֶחָד אֶחָד. Está atestada 27 veces en el Nuevo Testamento y en el libro del Apocalipsis aparece en 1,10; 12,15; 13,3. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 215.1¹⁻².

³⁹⁹ *Ibíd.*, n° 104.

⁴⁰⁰ Cf. F. BAUMGÄRTEL, *πνεῦμα*, en GLNT, Vol. X, Brescia 1975, 872-873.

en todo ser viviente⁴⁰¹, pero que no poseen los ídolos (Jr 10,4). Dios es quien lo da y lo protege (Is 42,5; Sal 31,6), pero también está en sus manos el retirarlo (Sal 104,29). Incluso, es expresión de la dinámica del comportamiento humano que se manifiesta en la conducta hacia los demás (cf. Prov 11,13; 14,29; 16,19; Ecl 7,8; Sal 32,2; 34,19; 51,19; Os 4,12; Is 29,4)⁴⁰². Además, como en el AT no se conoce ningún poder espiritual fuera de Yahvé, se cree que el espíritu del mal es enviado por él como instrumento de castigo (cf. 1Sam 16,14.15.16.23; Is 29,10; 1Re 22,21s)⁴⁰³.

En el NT *πνεῦμα* aparece 379 veces, pero de ellas solo en tres es usada como viento y soplo. Con frecuencia designa el *πνεῦμα* del hombre (47x), de los espíritus malignos (38x) o el *πνεῦμα* de Dios (275x). Es usado, además, para designar ciertas manifestaciones de la vida humana que sobrepasan los sentidos, las sensaciones y el conocimiento. Habitualmente, *πνεῦμα* se emplea para referirse a los espíritus impuros, los cuales provocan perturbación y ciertas enfermedades en la vida de los hombres (Mc 1,23.26.27; 3,11; 9,25; Lc 7,21; 13,11).

Pablo, por su parte, permanece fiel al trasfondo semítico de *πνεῦμα*. Así lo demuestran las metáforas que emplea al referirse a él: el Espíritu que habita (1Cor 3,16; Rom 8,11), que clama (Gál 4,6; Rom 8,5), que intercede (Rom 8,26). En el evangelio de Juan *πνεῦμα* es el don del resucitado (Jn 7,39); además, viene representado en las imágenes del agua (Jn 7,8), agua - sangre (Jn 19,34) y el agua viva (Jn 4,10.14). Él tiene la función de ayudarnos a estar en unión con Cristo y permanecer en su verdad vivificadora (Jn 14,16.26; 15,26; 16,6-11.13-15)⁴⁰⁴.

En el libro del Apocalipsis *πνεῦμα* ocupa un lugar especial. Para Juan, es el *πνεῦμα* quien lo conduce a otros lugares y le otorga las visiones (Ap 17,3; 21,10). Por medio del profeta o vidente el Espíritu dirige su palabra a la Iglesia, dejando en segundo lugar al interlocutor. Se puede decir que este *πνεῦμα* es Cristo glorioso que habla a su comunidad

⁴⁰¹ Cf. Ez 37,8.10; Ecl 3,19.21.

⁴⁰² La *רוח* guarda similitud con el *corazón*; sin embargo, existe una diferencia ya que la *רוח* puede volver a Dios de quien proviene. Además, siendo un don de Dios, entra en el hombre (Jue 14,6; 1Sam 16,13), lo reviste (Jue 6,34), reposa sobre él (2Re 2,9; Is 11,2), le impulsa (Jue 13,25; Ez 3,12; 8,3; 11,1.4).

⁴⁰³ La influencia del entorno helenístico en el pensamiento bíblico, es la que ha contrapuesto el espíritu, dado al hombre por Dios, al cuerpo. De aquí, resulta que el cuerpo es terrenal y el espíritu procede del cielo (Sab 15,11). Sin embargo, en el judaísmo palestino, el cuerpo no es la prisión del alma, ni aquél que nos conduce al pecado. De este modo, a diferencia del judaísmo helenístico, el judaísmo palestino no concibe el espíritu como una porción de la sustancia divina, sino como una distinción entre el hombre y Dios mismo. Cf. E. KAMLAH, *πνεῦμα*, en GLNT, Vol. X, Brescia 1975, 138-139.

⁴⁰⁴ Los antiguos textos cristianos se refieren al *πνεῦμα* de Dios, confesando, así, que la esperanza del AT de un *πνεῦμα* vivificador e inspirador para el fin de los tiempos se ha cumplido en los signos de Jesús y de su Iglesia (Mc 1,9-11; Mt 12,28; 1Cor 12,9.28.30). Cf. J. KREMER, *πνεῦμα*, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 1024-1037.

y está en ella en cuanto πνεῦμα⁴⁰⁵.

τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Expresión que se traduce como *el día del Señor* y que aparece 16 veces en los textos proféticos como יום יהוה : Is 13,6.9; Ez 13,5; Jl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18 (2x). 20; Ab 15; Sof 1,7.14 (2x); Mal 3,23. Esta frase no solamente afirma que Dios es el Señor del tiempo, sino que a su vez puede intervenir con su fuerza en el curso de la historia.

Según el AT, Israel desarrolla la idea de que algunos días mantienen una relación especial con Yahvé (Neh 8,9). Y esto, no solo a nivel litúrgico, por ejemplo, cuando Isaías en 9,3 se refiere al *día de Madián* se alude a un día memorable en la historia de Dios con su pueblo.

Los textos proféticos emplean el nombre de Yahvé como un *nomen rectum* respecto a יוֹם para señalar un tiempo específico, donde el Dios de Israel intervendrá en la historia de los hombres para salvar y juzgar (Ez 13,6; Is 13,5; Am 5,18)⁴⁰⁶. Algunos comentaristas piensan que el origen de esta frase se encuentra en la experiencia de la guerra santa, por ser usada casi siempre dentro del contexto de la guerra (Is 5,26; Sof 3,8), o tal vez, está relacionada con el culto israelita, específicamente con la fiesta de entronización de Yahvé. Sea cual fuera su origen, se presenta generalmente asociado con una catástrofe cósmica (Is 10,6; Jol 2,3; Am 1,14), la oscuridad de los cuerpos celestes (Is 5,30; 13,10; 24,23; Ez 32,7-8), el sonido de la trompeta (Is 27,13; Ez 17,14; Os 5,8), signos de violencia (Is 34,2-3; Jr 25,33; 49,26), pero también con la liberación y la alegría (Ab 17-18; Zac 9,15)⁴⁰⁷.

En su origen, la frase יום יהוה no poseía un contenido escatológico (Lam 1,21; Ez 34,12), sino indicaba un momento en la historia en que Dios actuaría a favor de su pueblo; sin embargo, un salto cualitativo se observa en Am 5,18ss donde se asocia el día de Yahvé con catástrofes naturales⁴⁰⁸.

Por otro lado, es probable que en los LXX el aspecto de ἡμέρα τοῦ κυρίου como intervención definitiva de Dios, para destruir y crear, se presente con mayor intensidad que en la versión hebrea del AT, tal como se observa en Jr 32,33, donde κυρίου se añadió al texto hebreo, y Dt 8,16; 32,20, cuya frase ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ha sido

⁴⁰⁵ Cf. E. SCHWEIZER, πνεῦμα, en GLNT, Vol. X, Brescia 1975, 1092-1097.

⁴⁰⁶ Cf. M. SÖBO, יוֹם, en GLAT, Vol. III, Brescia 2003, 653-683.

⁴⁰⁷ Cf. L. RYKEN - J. C. WILHOIT - T. LONGMAN, *Giorno (del Signore), Le immagini bibliche*, Torino 2006, 643-646.

⁴⁰⁸ Daniel utiliza קָרָא en su escrito: 8,17; 9,26; 11,27.35.40; 12,4.9.13 para designar *el día de Yahvé* como el inicio de una nueva era.

introducida para dar importancia al período escatológico y el momento del juicio⁴⁰⁹.

La literatura apocalíptica judía tardía, que transforma la esperanza política en una esperanza escatológica, se refiere al día del Señor como el tiempo final de la tribulación (*Or. Sib 5,351: Ese día durará mucho tiempo, de modo que se comprenda que él, Dios, es el soberano que todo lo observa desde el cielo*)⁴¹⁰.

Según G. Dellling, en el NT las locuciones *ἡμέρα θεοῦ* y *ἡμέρα κυρίου*, probablemente han recibido influencia de la apocalíptica judía. Incluso, el pasaje de Lc 17,24 que atribuye el día escatológico no a Dios sino al Mesías, haya recibido influencia de la literatura Henóquica.

En Pablo *τῆ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου*, usada en sentido parenético, aparece como el día del juicio universal tanto para la comunidad (1Cor 1,8, Flp 1,6.10) como para él mismo (2Cor 1,14; Flp 2,16). Mientras que en 1Tes 5,2 y 2Tes 2,2 *el día del Señor* hace referencia a la parusía de Cristo, es decir a la revelación final de su gloria. Por tanto, el día del Señor y el día de Cristo se encuentran intrínsecamente unidos marcando, así, la diferencia con la *ἡμέρα* de la apocalíptica judía⁴¹¹.

En relación al Apocalipsis, U. Vanni, en su comentario a esta frase, afirma que el *τῆ κυριακῆ ἡμέρᾳ* de Ap 1,10 no se equipara con *ἡ ἡμέρα κυρίου* de los LXX⁴¹², sino que se refiere al domingo como día de la resurrección de Cristo y día de la celebración eucarística⁴¹³. La expresión *τῆ κυριακῆ ἡμέρᾳ* era una terminología muy difundida en el ambiente cristiano a finales del s. I d.C. y comienzos del II d.C. Igualmente, los documentos patrísticos como *Doctrina de los doce* o *Didajé en XIV, 1: κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου*⁴¹⁴; y San Ignacio de Antioquía en su *carta a los Magnesios en IX,1: μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες*⁴¹⁵. U. Vanni concluye diciendo que *τῆ κυριακῆ ἡμέρᾳ* designa el domingo, día en que la comunidad cristiana lee su historia y se encuentra con el resucitado por medio de la liturgia y la escucha de la palabra⁴¹⁶.

⁴⁰⁹ El término singular *ἡμέρα* normalmente indica el tiempo escatológico de juicio y salvación.

⁴¹⁰ En la apocalíptica el sustantivo *ἡμέρα* se encuentra unido a un atributo que determina su contenido, por ejemplo: *día del Señor* o *día del Mesías*.

⁴¹¹ G. DELLING, *ἡμέρα: L'uso del Nuovo Testamento*, en GLNT, Vol. IV, Brescia 1968, 120-134.

⁴¹² Se asemeja más a Ap 6,17; 15,14 donde el autor pone *κυρίου* en vez de *τῆ κυριακῆ*. Cf. U. VANNI, *Il giorno del Signore in Apoc 1,10, giorno di purificazione e di discernimento: RivBib 26 (1978) 187-190*.

⁴¹³ 1Cor 16,2: *κατὰ μίαν σαββάτου ἕκαστος ὑμῶν παρ' ἑαυτῷ τιθέτω θησαυρίζων*.

Hch 20,7: *Ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον*.

⁴¹⁴ ENSEÑANZA DE LOS DOCE APÓSTOLES XIV, 1, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística: Padres Apostólicos*, Madrid² 2010, 52.

⁴¹⁵ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ignacio a los Magnesios IX, 1*, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística: Padres Apostólicos*, Madrid² 2010, 252.

⁴¹⁶ Cf. U. VANNI, *Il giorno del Signore*, 187-199.

ἡ φωνή, ἦς. Término que significa *voz, sonido o tono*, y aparece 486 veces en el AT con la forma קול. Los LXX utilizan el término griego φωνή casi siempre como traducción de קול, aunque existen otras formas en hebreo para referirse a voz o sonido: אמרה, דבר, זעקה, etc.⁴¹⁷. Sin embargo, esta palabra ha tenido un desarrollo, es decir, del significado de *producir un sonido* ha pasado a ser traducida también como *prestar oído (haz silencio y ¡escucha!)*. La palabra קול es también una imagen antropomórfica de Yahvé que simboliza su voluntad y su poder (Sal 29), y es probable que el pensamiento hebreo lo haya asumido siguiendo el modelo mitológico de los pueblos vecinos (2Sam 22,14-15; Sal 18,14-15).

En el NT, se halla presente 139 veces, siendo frecuente su combinación con ἀκούω (41x). Indica el sonido o los ruidos de la naturaleza (Jn 3,8; Hch 2,6), la voz de alguien que habla o grita (Hch 2,149, alguien que habla de parte de un ser celestial (Mt 3,17; 17,5; Lc 9,35; Hch 9,4; 11,7); puede referirse al mismo hablante (Ap 1,12). Es sujeto de la oración cuando va con ἐγένετο (Mc 1,11; 9,7; Lc 1,44; 9,35) y objeto de la acción verbal cuando depende de ἤκουσα (Hch 11,7; 22,7; 26,14)⁴¹⁸. En el Apocalipsis aparece 55 veces como un elemento relevante de las visiones. M. E. Boring, en un amplio artículo sobre las diferentes *voces* en el libro del Apocalipsis, concluye diciendo que el Apocalipsis es una epístola leída en la liturgia y, por tanto, el receptor, al escuchar la voz del lector, de Juan, de los ángeles, etc, siempre escucha la voz de Jesús. Es una liturgia epistolar y al mismo tiempo profética, similar al AT cuando el profeta dice: יהוה כה אמר *Así dice el Señor*⁴¹⁹.

ἡ σάλπιγξ, γγος. Esta palabra es traducción griega del hebreo שופר, que hace referencia al cuerno como instrumento de viento. Aparece 70 veces en el AT designando el cuerno de ariete (Jos 6,5), que, en el uso cultural, servía para llamar al pueblo a la oración (Sal 81,4) o convocarlo a la guerra (Is 18,3; Os 8,1; Jue 7,8.16.20). Asimismo, por medio del שופר se anunciaba la victoria (Jos 6,4.6.8.9.13.16.20; 1Sam 13,3) o un evento especial, como la coronación del rey. Incluso, שופר está presente como un elemento importante de los relatos teofánicos, por ejemplo en Ex 20,18, y en Jl 2,1 donde el rumor de la tromba indica la presencia de Dios o el comienzo del día del

⁴¹⁷ Cf. B. KEDAR - KOPFESTEIN, קול, en GLAT, Vol. VII, Brescia 2007, 902-919.

⁴¹⁸ En el Apocalipsis, el término φωνή se encuentra 17 veces, en acusativo o genitivo (ὡς φωνήν Ap 6,6; 19,6), y frecuentemente asociado con el adjetivo atributivo μέγας (Mc 1,26; 5,7; 15,34).

⁴¹⁹ Cf. W. RADL, φωνή, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 2019-2023; Cf. M. E. BORING, *The Voice of Jesus in the Apocalypse of John*: NT 34 (1992) 334-357.

Señor⁴²⁰.

Los LXX traducen שופר por σάλπιγξ, refiriéndose al cuerno curvo del macho cabrío mencionado en Ex 20,18: καὶ τὴν φωνὴν τῆς σάλπιγγος (Ex 19,16.19; Lv 25,9; Jos 6,13.19; 1Re 13,3; 2Re 2,28).

El NT emplea σάλπιγξ con el mismo uso que se hace de él en el AT, pero no como instrumento musical, sino como emisor de señales, asociado con textos de carácter escatológico (1Tes 4,16; 1Cor 15,22; Mt 24,31). Un ejemplo es el libro del Apocalipsis que ha conservado los matices que σάλπιγξ tiene en el AT, y, el segundo, es Pablo que habla de él como un aviso del juicio de Dios a las naciones. Son siete las trompetas que aparecen en el Apocalipsis de Juan: cuatro trompetas que se dirigen a la tierra, mar, ríos y cielos, y las tres últimas orientadas a aquellos que no llevan el sello del cordero (Ap 1,10; 8,2.13; 9,14)⁴²¹.

3.3 Análisis sintáctico

El versículo 10 comienza con la proposición principal enunciativa ἐγενόμην. A este aoristo complexivo asindético le siguen dos dativos: el primero, locativo figurado πνεύματι y, el segundo, de aspecto temporal τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ ambos precedidos por la preposición ἐν. Prosigue una segunda frase principal enunciativa copulativa ἤκουσα. Continúa la proposición con el complemento locativo ὀπίσω, unido al pronombre personal μου en genitivo, seguido del sustantivo φωνήν y el adjetivo μεγάλην ambos en acusativo. Finaliza el versículo con la unión entre la conjunción ὡς y el sustantivo femenino singular en genitivo σάλπιγγος, creándose, así, una elipsis o braquiología⁴²². Un aspecto que revela el trasfondo semítico del griego del Apocalipsis es la constante parataxis dentro de la narración; es decir, el frecuente uso de la partícula καὶ con el tiempo aoristo, similar a la construcción del wayyiqtol hebreo⁴²³.

⁴²⁰ Cf. H. RINGGREN, שופר, en GLAT, Vol. IX, Brescia 2009, 113-115.

⁴²¹ Cf. H. LICHTENBERGER, σάλπιγξ, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 1347-1350; J. L. RESSEGUIE, *Revelation Unsealed A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse*, Boston 1998, 99-100.

⁴²² Se entiende por braquiología la omisión de un elemento necesario para el sentido de la estructura gramatical. Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 479.483.

⁴²³ Para profundizar esta lectura semítica, véase el estudio de A. LANCELLOTTI, *Predominante paratassi nella narrativa ebraizzante dell'Apocalisse*: L.A. 30 (1980) 303-316; D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, CXVI - CXCIV.

Por la correspondencia sintáctica y temática entre los versículos 10 y 11, el comentario exegético de ambos viene desarrollado al final de la sección 4.3.

4. Análisis del versículo 11

4.1 Crítica textual

1,11 λεγούσης: la mayoría de los códices.

λέγουσαν: \aleph^2

Desde el análisis de la crítica externa, *λέγουσαν* cuenta solamente con el apoyo del códice Sinaítico de segunda corrección. Por tanto, el participio en genitivo singular es mucho más fiable, al estar mejor testimoniado. Por parte de la crítica interna, encontramos que el participio atributivo *λεγούσης* no concuerda con el caso del término regente; probablemente se trate de un participio absolutamente pendiente, que no está de acuerdo con la frase: *ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην*. Sería, entonces, gramaticalmente más correcto el caso del acusativo, por depender del sustantivo *φωνὴν μεγάλην* al que se refiere⁴²⁴. Un caso similar figura en Ap 4,1⁴²⁵. En conclusión, la segunda variante no puede ser aceptada por ser una corrección gramatical y estilística; por esta razón, la lectura más original es *λεγούσης*, por ser *lectio communis* y *lectio difficilior*.

1,11 λεγούσης: \aleph A C 1006. 1841. 2050. 2329. 2351 ^K lat sy sa

λεγούσης μοι: 1611. 1854 *pc* h (t) bo; Prim Bea

λεγούσης μοι Ἰωάννη: 2053. 2062 *pc*

λεγούσης ἐγὼ εἶμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, καί: ^A

⁴²⁴ L. CIGNELLI - R. PIERRI, *Sintassi di Greco Biblico. Quaderno I.A*, 46-47. É. DELEBECQUE, *L'Apocalypse*, 163.

⁴²⁵ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 64; S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 111.

Desde la crítica externa se observa que las tres últimas variantes cuentan con una atestación muy reciente, a diferencia de *λεγούσης*, que muestra solo el apoyo de tres códices \aleph A C. A partir de la crítica interna considero que las variantes segunda y tercera son correcciones estilísticas que han tratado de aclarar el texto introduciendo *μοι* y *Ἰωάννη*, indicando, así, a quién va dirigida la voz. La tercera variante, presente en la tradición ^A, ha querido establecer un paralelismo con el Ap 1,8. Considero pues, como lectura más original a *λεγούσης*, por ser *lectio brevior* y *lectio difficilior*.

1,11 εἰς Θυάτειρα: \aleph

εἰς Θυάτειραν: A C 046. 1611. 1854. 2050. 2351 pc

ἐν Θυατείροις: P pc

Según la crítica externa, la variante primera es ciertamente una *lectio antiquior*, por su atestación en el código Sinaítico (\aleph), a la vez que atestigua mejor el uso común del nombre de la ciudad, como aparece en Hch 16,14; Ap 2,18.24. La segunda variante ha leído el nombre en plural neutro como un femenino y, por esta razón, figura en acusativo; posiblemente sea un desliz del copista en el momento de escribir, o una corrección gramatical⁴²⁶. Sea por uno u otro motivo, no puede ser aceptada. En relación a la última variante, es posible que la corrección sea un influjo en paralelo con Ap 2,18.24. En conclusión, juzgo la lectura de *Θυάτειρα* como la más original, por ser *lectio antiquior* y *lectio difficilior*, pues no armoniza ni con el contexto, ni con otros textos del Apocalipsis.

⁴²⁶ Observando que solamente la letra *v* ocasiona el cambio de neutro a femenino, D. E. Aune, señala que es más fácil creer que se haya realizado el aumento de la *v* en vez de su supresión. Y es posible que, en el manuscrito, la letra *v* haya estado indicada con una pequeña línea, por falta de espacio en el texto. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 64. A este cambio del caso J. H. Moulton lo llama *heteroclis* y, considerando algunos ejemplos, menciona el caso de esta variante *Θυάτειρα* y *Θυάτειραν*. Cf. J. H. MOULTON and W. F. HOWARD, *Grammar*, 128. Añadiendo otra argumentación a favor del acusativo neutro, señala J. Schmid que no se encuentra, ni en las inscripciones ni en la literatura antigua, el acusativo femenino singular *Θυάτειραν*. Además, esta forma va contra la referencia al neutro *ἐν Θυατείροις* en 2,18. Prosigue J. Schmid señalando que es probable que los manuscritos A, C, 046. 1611. 1854. 2050. 2351 hayan tratado de armonizar la frase justamente con *εἰς Φιλαδέλφειαν εἰς Λαοδίκειαν*. Cf. J. SCHMID, *Studien*, 189.

1,11 Omisión de καὶ εἰς Σάρδεις: ⲛ*

De acuerdo con la crítica externa, la omisión de καὶ εἰς Σάρδεις es una *lectio antiquior*, por recibir el apoyo de la versión original del Sinaítico. Por otro lado, probablemente se trata de un error involuntario, es decir, un *homoioteleuton*, porque se ve la intención del autor de querer registrar el nombre de todas las siete iglesias (Ap 3,1.4). Así, aunque la omisión de la frase καὶ εἰς Σάρδεις es una *lectio brevior*, ésta no puede ser aceptada, pues, teniendo en cuenta el contexto inmediato y la posibilidad de un error involuntario, la presencia de καὶ εἰς Σάρδεις es más original por ser *lectio antiquior* y *lectio difficilior*.

4.2 Análisis semántico

ἑπτά. Palabra griega que equivale al número *siete*, y en hebreo corresponde a la forma **שבע**. Sintácticamente, este numeral ocupa una posición intermedia entre sustantivo y adjetivo. Otro aspecto es su atributo religioso y mágico que denota totalidad y plenitud en el AT, a semejanza de las tradiciones de Babilonia y Asiria (Gn 4,17; Dt 7,1; 12,6; Jue 16,13.19; 1Sam 2,5). Además, *siete*, dentro de una interpretación cristiana de la Biblia, muestra la unión del cielo y la tierra, por ser la suma de: cuatro que representa el mundo en sus cuatro puntos cardinales y tres como alegoría de las personas divinas. Entre otros ejemplos se encuentra: la figura de los *siete ojos* que controlan toda la creación (Zac 3,9), o la figura del *candelabro de siete brazos* (Ex 25,31-40; Nm 8,2), símbolo de la plenitud de la luz de Dios. La acepción de plenitud y totalidad de ἑπτά se explica en el uso de esta cifra para los gestos ceremoniales y rituales (Gn 33,3; Lv 4,6.17; 8,11; 14,7.16.27.51; 16,14.19; Nm 19,4). La corriente apocalíptica le concede una gran importancia, porque a través de él se proclama la perfección de la obra divina (Ap. Mos. 40; Tes. Rub. 2; Ap. Mos 33)⁴²⁷.

En el NT se encuentra 88 veces, de éstas, 56 se encuentran en el libro del Apocalipsis y 24 en los sinópticos. Aquí, ἑπτά, como en el AT, es la expresión de plenitud y armonía, pudiendo significar incluso: *poco* (Mt 15,34) o *mucho* (Mt 5,37);

⁴²⁷ Cf. E. OTTO, **שבע**, en GLAT, Vol. VIII, Brescia 2008, 1025-1060.

ἑπτὰ ἡμέραι: *una semana* (Hch 20,6; 21,4.8.27; 28,14) o *el séptimo día* (Heb 4,4), *frecuencia* o *poder* (Mt 12,45; Lc 8,2; Hch 19,14). Para el Apocalipsis, ἑπτὰ desempeña un papel importante como expresión de totalidad y de plenitud de Dios; por ejemplo: las siete iglesias son signo de la Iglesia total (1,11), los siete espíritus expresan la totalidad del Espíritu (4,5), los siete ojos y cuernos del cordero manifiestan su omnisciencia y omnipotencia (5,6). J. L. Ressegueie, en un comentario a cada uno de los símbolos del Apocalipsis, refiriéndose a la visión del capítulo 17, afirma que solo en algún sentido representa a la ciudad de Roma, que como la torre de Babel, ha tratado de deificar al hombre⁴²⁸.

4.3 Análisis sintáctico

El versículo 11 se inicia con el participio predicativo λεγούσης⁴²⁹ seguido de la proposición subordinada relativa ὃ βλέπεις, otorgando, así, un valor de continuidad al presente del verbo βλέπω⁴³⁰. Al mismo tiempo, ὃ es entendido como un relativo de preñanza⁴³¹. Asimismo, en esta parte, se abre un discurso directo con dos oraciones principales yusivas: γράψον y πέμψον, ambas de valor complejo y seguidas por el dativo de dirección ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις. Acaba el versículo con la preposición εἰς precedida por un conjunto de nombres de ciudades en acusativo, formándose, así, una aposición del dativo ἐκκλησία.

4.4 Comentario exegético vv. 10-11

La frase ἐγενόμην ἐν πνεύματι se repite en Ap 4,2 introduciendo, así, la segunda visión del libro. La misma forma ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι aparece en Ap 17,3; 21,10. Dicha fórmula posee una gran importancia dentro del conjunto de la obra, pues

⁴²⁸ Cf. H. BALZ, *ἑπτὰ*, en DENT, Vol. I, Salamanca 1996, 1563-1565.

⁴²⁹ Como he expuesto en el análisis textual, el participio λεγούσης, que debería encontrarse en caso acusativo por referirse al sustantivo φωνήν, ha sufrido la atracción del genitivo σάλπιγγος.

⁴³⁰ Se entiende por valor durativo una acción continua, es decir, no sujeta al tiempo. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 318.2.

⁴³¹ El griego por ser una lengua sintética prefiere la llamada *constructio praeagnans*, que consiste en la inclusión del pronombre demostrativo, indefinido, personal u otro término en el pronombre ὃς y ὅσος. Es un fenómeno que tiene la finalidad de dar énfasis a la proposición relativa, frecuentemente en posición proléptica. L. GIGNELLI - R. PIERRI, *Sintassi di Greco Biblico. Quaderno I. A*, 82-83.

introduce las cuatro visiones principales del Apocalipsis de Juan. Sin embargo, es difícil su interpretación, ya que depende del modo como se entienda el término πνεῦμα. Esta expresión comprende las siguientes acepciones: a) Espíritu de Yahvé; b) espíritu humano; c) espíritu profético. Una traducción adecuada sería *me arrebató el Espíritu*. De esta manera se tiene en consideración el ambiente profético en el que se da la visión inaugural⁴³².

La frase ἐγενόμην ἐν πνεύματι se asemeja al relato vocacional de Ezequiel en Ez 2,2 cuando dice (Ez 3,12.14.24; 11,1; 43,5)⁴³³. Mucho más cercana es la versión griega de Miqueas 3,8 ἐὰν μὴ ἐγὼ ἐμπλήσω ἰσχὸν ἐν πνεύματι κυρίου καὶ κρίματος καὶ δυναστείας τοῦ ἀπαγγεῖλαι τῷ Ἰακωβ ἀσεβείας αὐτοῦ καὶ τῷ Ἰσραὴλ ἁμαρτίας αὐτοῦ: *Yo, en cambio, estoy lleno de fuerza, de espíritu de Yahvé, de justicia y de valor para denunciar a Jacob su delito y a Israel su pecado*. Sin embargo, el dativo en el pasaje de Miqueas es considerado como un dativo instrumental, mientras que en Ap 1,10 tiene un significado locativo. Por otro lado, tanto Pablo como la tradición paulina usan la expresión ἐν πνεύματι con un sentido general, es decir, para referirse a la participación de la comunidad cristiana en la vida del espíritu (Rom 8,9; 14,17; Ef 2,18.22; 3,3-5; 4,3; 5,18; 6,18; Col 1,8)⁴³⁴.

La descripción que hace Juan de la *gran voz* (καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος) rememora la experiencia de Israel en el Sinaí narrada en Ex 19,19:

וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחֶזֶק מְאֹד מִשָּׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֵנוּ בְּקוֹל:

El sonido de la trompeta se hacía cada vez más fuerte. Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno.

Dicha alusión serviría para confirmar la autoridad profética de su mensaje frente a las comunidades cristianas. Lo mismo sucede con la orden γράψον εἰς βιβλίον, que tiene como paralelo la versión griega de Isaías en 30,8 Νῦν οὖν καθίσας γράψον ἐπὶ πυξίου ταῦτα καὶ εἰς βιβλίον (cf. Ex 17,14; Jr 37,2; 39,44; Tob 12,20). Ahora bien, del mismo modo que en los profetas, en quienes el mandato de escribir tenía como objetivo mostrar

⁴³² Por otra parte, dos episodios que son descritos posteriormente en Ap 19,10 y 22,6-9 dan a entender el clima pneumático - profético que se vivía en las comunidades de Asia Menor. Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 79-80.

⁴³³ Este fenómeno del éxtasis se da también en Pedro y Pablo cuando el Señor les habló a través de una visión. En Hch 10,9-10 se dice que Pedro se encontraba en trance en la azotea de Simón, el curtidor, en Jope; lo mismo Pablo en Hch 22,17-18, aparece en trance en el templo de Jerusalén.

⁴³⁴ Para D. E. Aune es evidente que ἐν πνεύματι se refiere al espíritu de Dios. Por otro lado, el hecho de que en este caso el sustantivo no venga acompañado del artículo no señala ninguna novedad, pues los sustantivos que vienen después de una preposición pueden hacer omisión del artículo de un modo opcional. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 82-83.

el juicio de Dios al pueblo de Israel, así el versículo 11 da paso a la evaluación que Cristo hará en los capítulos 2 y 3 sobre la condición espiritual de las iglesias de Asia Menor.

La experiencia en el espíritu de Juan se da en un contexto temporal, que es indicado en la frase ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, expresión que hace referencia a un espacio y tiempo litúrgico. La misma referencia temporal vuelve a ser mencionada al comienzo de la segunda visión en 4,2 y al final del libro en 17,3; 21,10. Parece razonable pensar que a partir del pasaje anterior de Ap 1,1-8, el autor se esté refiriendo, en este caso, a la celebración dominical, conocida con este nombre ya a finales del siglo primero (*Didajé* 14,1; *Mag.* 9,1; *Hist. Ecl.* IV, 26,2). Asimismo resulta interesante que Ap 1,10 sea el único pasaje en el NT donde el domingo es llamado τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, ya que en otros lugares viene indicado como *el primer día de la semana* (Mt 28,1; Mc 16,2.9; Jn 20,1.19; Hch 20,7; 1Cor 16,2). Desde el principio, el culto dominical se ofrecía como alternativa a los cristianos frente a la liturgia hebrea celebrada el séptimo día⁴³⁵. Otro dato importante es que el autor a lo largo de su obra otorga a la expresión τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ el carácter escatológico del plazo final, de juicio divino y de la victoria sobre Satanás y sus aliados (cf. Ap 6,17; 16,14)⁴³⁶.

La combinación entre φωνή y λέγω aparece muy a menudo en el libro del Apocalipsis: 5,12; 6,6.7.10; 7,2-3.10; 8,13; 9,13-14. Específicamente, la forma φωνή/φωνῆς concertada con el participio λέγουσαν/λεγουσῆς 6,6; 10,4.8; 11,12; 12,10; 14,13; 16,1.17; 18,4; 21,3. En este caso, la dependencia del participio λεγουσῆς con el sustantivo σάλπιγγος en los versículos 10 y 11 es un modo por el cual el autor pone énfasis en el símbolo del sonido de la voz que *era como una trompeta*, evocando así el pasaje de Ex 19,16.19; 20,18 וְקֵל שֹׁפָר הַזֶּקֶק מֵאֵד וַיְחַרְדוּ כָל־הָעַם אֲשֶׁר הִנְהַבְתָּ. De este modo el autor deja claro que la voz que se dirige a Juan en la visión no es una voz cualquiera, sino que es la misma voz que escucharon los israelitas en el Sinaí. Es probable que este recurso haya servido al autor para identificar su autoridad profética con la de Moisés⁴³⁷.

⁴³⁵ Para profundizar la problemática de la frase τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 97-107; G. R. BEASLEY - MURRAY, *Revelation*, 64-65; G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 80.

⁴³⁶ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 203. D. E. Aune añade que la expresión τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ es usada para indicar el día del domingo, en vez de ἡμέρα τοῦ κυρίου, que tradicionalmente es usada para el día escatológico. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 83.

⁴³⁷ La misma irregularidad morfológica se encuentra en 4,1 καὶ ἡ φωνὴ ἢ πρώτη ἦν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλοῦσης μετ' ἐμοῦ λέγων. Un dato interesante que muestra G. K. Beale en su comentario al Apocalipsis, es que el manuscrito ^A añade en el v. 11 la variante ἐγὼ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, posiblemente con la finalidad de formar un paralelismo con 1,8 y 22,13.

Además, el símbolo del toque de la trompeta recuerda en la tradición judía la fiesta del año nuevo hebreo. Tal celebración era anunciada con el sonido de trompetas (Lv 23,24) אל־בני ישראל לאמר בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון רוןזכ תרועה מקרא־קדש (23,24) דבר: *Comunica esto a los israelitas: El primer día del séptimo mes será para vosotros de gran descanso, conmemoración al clamor de las trompetas, reunión sagrada.*

Esta conmemoración se celebraba diez días antes del Yom Kippur o día del perdón, en el décimo día de Tishri. El sonido de trompetas se empleaba, además, como señal para dar comienzo a la batalla (Jos 6,5-6; Jue 7,16-17) o para alguna fiesta en especial (cf. Lv 25,9; Gn 22,13). Pero en Ap 1,10 es probable que el autor haya dado a este símbolo un valor escatológico, el que tiene dentro de la literatura apocalíptica, anunciando así la llegada del tiempo final⁴³⁸.

El imperativo aoristo γράψων se encuentra 12 veces en el libro del Apocalipsis, una vez al comienzo de cada una de las siete proclamaciones 2,1.8.12.18; 3,1.7.14 y cinco veces usado en modo general 1,11.19; 14,13; 19,9; 21,5. El mandato sobrenatural ὁ βλέπεις γράψων εἰς βιβλίον, es de gran importancia para toda la obra, pues a través de él Juan no se presenta a sí mismo como el autor de su mensaje ni como el origen de su revelación, sino como un mediador de Cristo resucitado. La parte final del libro de Tobías (Tob 12,20), concluye con una orden similar, cuando el ángel Rafael manda a Tobías poner por escrito todo lo sucedido καὶ γράψατε πάντα τὰ συντελεσθέντα εἰς βιβλίον. El autor D. E. Aune, en su comentario a esta frase, afirma que fue muy popular en el ambiente greco-romano la referencia de que los dioses tenían la costumbre de mandar escribir libros a algunos personajes durante sus sueños. Dicho instrumento literario sirvió para legitimar la composición de escritos con carácter de revelación sobrenatural⁴³⁹. Incluso el uso de los dos imperativos γράψων y πέμψων, equivalente al mandato profético *ve y anuncia* de Is 6,1-13; Jr 1,1-10; Ez 1,1-3,27; Am 7,14-17, podría tener como trasfondo el uso de alguna fórmula de proclamación diplomática, característica de las comunicaciones reales de los persas o de los magistrados romanos y emperadores⁴⁴⁰.

Por último, el autor, como lo he mencionado en la sección 2 del marco histórico de

⁴³⁸ Podría servir de complemento teológico a la frase τῆ κυριακῆ ἡμέρᾳ, entendiéndola ésta como *el día del Señor*.

⁴³⁹ Para mayores detalles cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 85-86.

⁴⁴⁰ Para ampliar esta hipótesis cf. D. E. AUNE, *The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3)*: NTS 36 (1990) 182-204.

la obra, sirviéndose del sentido de plenitud que recoge el numeral ἑπτὰ dentro de la tradición judía, ha querido representar a través de él a toda la Iglesia⁴⁴¹. Dando a entender que el problema religioso y moral de las iglesias de Asia Menor es reflejo del pecado de toda la Iglesia. Se podría decir que los pecados señalados por Cristo en los capítulos 2-3 son una representación de los errores de la Iglesia de todos los tiempos.

5. Análisis del versículo 12

5.1 Crítica textual

1,12 ἐπέστρεψα: la mayoría de los códices.

ἐκεῖ ἐπέστρεψα: 1006. 1841. 2351 κ

A diferencia de la primera variante, que se encuentra presente en la mayoría de los códices (sobre todo en **κ**, A y C), se debe descartar la inserción del adverbio ἐκεῖ, por contar con una atestación menor. Respecto a la crítica interna, se observa que la incorporación del adverbio ἐκεῖ ha servido de uso pleonástico⁴⁴², introducida para darle mayor claridad al participio. Además, su uso es poco frecuente en la obra del Apocalipsis (2,14; 12,6 [2x]. 14; 21,25). En conclusión, su omisión es más aceptable por ser *lectio communis* y *lectio brevior*.

1,12 ἐλάλει: la mayoría de los códices.

ἐλάλησεν: 1611 A

λαλεῖ: A

La crítica externa evidencia la buena atestación del imperfecto, a diferencia de las otras dos variantes. Un dato importante para la opción de las variantes es que, tanto el

⁴⁴¹ En esta época, Juan está escribiendo al centro del mundo cristiano, que se había desplazado desde Palestina hasta Asia Menor. La zona de Asia Romana se había convertido en la zona más fuerte del cristianismo. Basta mirar la cantidad de literatura cristiana relacionada con este ambiente: la epístola a los Efesios, a los Colosenses, las cartas pastorales y los escritos joánicos. Cf. G. R. BEASLEY - MURRAY, *Revelation*, 65-66.

⁴⁴² Cf. J. H. THAYER, *Greek - English Lexicon of the New Testament*, Grand Rapids 1885, 194.

imperfecto ἐλάλει como el aoristo ἐλάλησεν, se encuentran dos veces en el conjunto de la obra en Ap 1,12; 13,11; 17,1 y 21,9, a diferencia del presente λαλεῖ, que no se halla dentro del libro del Apocalipsis y solamente aparece atestado en el Φ ⁴⁷ como variante a Ap 13,11. En cuanto a la crítica interna, se debe recordar que el griego bíblico no tiene una fuerte *consecutio temporum*, por lo cual usa de manera poco coherente los tiempos de las proposiciones dependientes. Así, siguiendo nuestro modo actual de construir la frase, es decir, con una fuerte *consecutio temporum*, deberíamos emplear aquí el pluscuamperfecto y no el imperfecto ni el aoristo⁴⁴³. Por tanto, la segunda variante con el aoristo ἐλάλησεν no puede ser aceptada, dado que sigue el modo idiomático del griego, expresando la puntualidad y perfección de la acción; lo mismo el presente λαλεῖ no puede ser admitido como más original, no solo por estar menos atestigüado, sino también por intentar mejorar estilísticamente el texto dándole vivacidad a la frase⁴⁴⁴. Además, el presente expresa mayor contemporaneidad con el verbo principal⁴⁴⁵. Es preferible mantener la *lectio difficilior* de la primera variante, con el imperfecto durativo continuo ἐλάλει⁴⁴⁶, que no armoniza ni gramatical, ni estilísticamente con el texto⁴⁴⁷.

5.2 Análisis semántico

ἡ λυχνία, ας. Correspondiente al término hebreo מנורה, que significa *candelabro*.

Es un término genérico que puede indicar incluso: *el soporte o la base* de una lámpara o

⁴⁴³ Cf. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Roma 1960, n° 290.

⁴⁴⁴ F. Blass - A. Debrunner, afirma: “In una narrazione che rappresenti i fatti in modo vivace, come se ad essi fosse presente il narratore, il presente può sostituire l’indicativo aoristo, mentre la qualità dell’azione a dispetto della forma presente rimane per lo più puntuale. Questo presente storico è frequente, come negli autori classici, anche negli scrittori del N.T.”. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 403.

⁴⁴⁵ A. Lancellotti escribe: “Il presente dell’azione *durativa anteriore nel passato*. In una proposizione subordinata, per lo più relativa, il presente, come anche l’imperfetto, può essere usato, alla stessa maniera dell’Yiqtol, per esprimere uno stato (o un’azione durativa) anteriore all’azione principale”. Añadiendo algo más al cambio del imperfecto por el presente dice: “Il presente è il tempo che più degli altri presenta degli usi anormali, essendo impiegato spesso per l’imperfetto como anche per il futuro.” A. LANCELOTTI, *Sintassi Ebraica nel Greco dell’Apocalisse*, Vol. I, Assisi 1964, 65.114.

⁴⁴⁶ En su sentido aspectual, el imperfecto indica la imperfectividad de la acción, y, como espacio, marca la distancia. Este tiempo es usado para conducir la línea principal de la narración que empieza con un aoristo. A la vez, el imperfecto da como trasfondo una información suplementaria de los hechos narrados. Se puede decir, entonces, que tiene una referencia temporal más constante respecto al tiempo en presente, y el valor semántico de su distancia espacial explica mejor su uso en la narración. Cf. R. PIERRI, *L’aspetto verbale dell’indicativo nel Nuovo Testamento*: L.A. 58 (2008) 151-154.

⁴⁴⁷ A. Lancellotti afirma: “Nell’Apocalisse l’uso dell’imperfetto è bene attestato. Tuttavia in suo luogo, sotto influsso ebraico, subentrano altri tempi, fra cui il più frequente è il presente.” A. LANCELOTTI, *Sintassi*, 62-65.

de un objeto que ilumina.

En el AT se encuentra 41 veces y 26 de ellas se encuentran en textos sacerdotales, entendiendo por מנורה el candelabro único de oro que estaba en el tabernáculo, que fue fabricado bajo la guía de Moisés durante la peregrinación del pueblo en el desierto: Ex 25,31: ועשית מנרת זהב (cf. Ex 37,17-24)⁴⁴⁸. Según la iconografía antigua del Próximo Oriente, su imagen corresponde al árbol, símbolo de la fertilidad de la naturaleza o conservación de la vida. Pero, para Israel, la מנורה es el árbol que representa el lugar del encuentro entre Dios y el hombre; su presencia en el santuario era signo del constante acceso que el hombre tenía a Yahvé. En el postexilio es probable que pasara a significar la presencia de la luz de Dios. Convirtiéndose, después del año 70 d.C., en un símbolo del judaísmo posbíblico, que sirve de unión directa con las más antiguas tradiciones.

En los LXX, מנורה es traducido como λυχνία 31 veces (por ejemplo en Ex 25,31: Καὶ ποιήσεις λυχνίαν ἐκ χρυσοῦ καθαροῦ), aunque en algunos pasajes también se utiliza el término λαμπάδιον (Ex 38,16)⁴⁴⁹.

En el NT, λυχνία aparece 11 veces y 14 como λύχνος. Ambas palabras se hallan con frecuencia en el relato de la infancia de Lucas y en el libro del Apocalipsis de Juan, tanto en sentido literal (Lc 11,36; 15,8; Ap 18,23; 22,5) como figurado (Mt 6,22; Lc 11,34-36; Ap 21,33)⁴⁵⁰.

5.3 Análisis sintáctico

El versículo 12 prolonga la visión a través de la proposición principal enunciativa ἐπέστρεψα, un aoristo de valor complexivo, que se encuentra unido a ἤκουσα por medio de la conjunción coordinante καί. Le siguen dos frases subordinadas relativas: ἥτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, ambas de valor durativo. El autor explica el contenido de la visión con la proposición principal enunciativa εἶδον ἐπὶ λυχνίας χρυσαῖς, que posee un

⁴⁴⁸ Existen otras referencias al candelabro de oro que pertenecen también a la tradición Sacerdotal (P): Ex 30,27; 31,8; 35,14; 39,37; 40,4.24; Lv 24,4; Nm 3,31; 4,9; 8,2.3.4. Aparte de ello, el candelabro del templo de Salomón es mencionado 12 veces: 1Re 7,49; 1Cr 28,15; 2Cr 4,7.20; 13,11. Y en 2Re 4,10 se menciona un culto extraño a un candelabro sagrado.

⁴⁴⁹ Cf. C. MEYERS, מנורה, en GLAT, Vol. V, Brescia 2005, 160-167; M. HARAN, *Menorah*, en *Encyclopaedia Judaica*, Vol XIV, Detroit ²2007, 49-51.

⁴⁵⁰ En sentido figurado λυχνία pertenece al mundo de los símbolos del Apocalipsis. Por ejemplo en Ap 11,4 se compara a los dos testigos con dos lámparas, así como en Ap 1,12 donde las siete iglesias son los siete candelabros. Cf. G. SCHNEIDER, λύχνος, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 102-106.

participio conjunto temporal ἐπιστρέψας⁴⁵¹, el cual retoma pleonásticamente el verbo principal ἐπέστρεψα por medio de la conjunción καί.

5.4 Comentario exegético

La voz (φωνή) mencionada en este versículo vuelve a aparecer en Ap 4,1 καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἦν ἠκουσα ὡς σάλπιγγος refiriéndose a Ap 1,10.12. Asimismo se observa en este versículo una insistencia sobre el *volverse* y el *ver*, marcada por los dos verbos que constituyen la base del mismo: ἐπέστρεψα βλέπειν y ἐπιστρέψας εἶδον. Esta reiteración indica una correspondencia paralela y a la vez progresiva de la narración. Pero, ¿cómo es posible ver una voz? El tema acerca de la visibilidad de la voz de Dios en Ap 1,12 βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, tiene como trasfondo Ex 20,18, donde se dice que el pueblo de Israel *percibía* el sonido de la trompeta (*voz de Yahvé*), y más explícito aún es el pasaje de Dn 7,11 ἐθεώρουν τότε τὴν φωνὴν τῶν λόγων τῶν μεγάλων. La versión aramea del libro de Daniel lo presenta de esta forma:

הזה הוית באדין מן__קל מליא רברבתא די קרנא ממללה:

Seguía mirando, fascinado por las barbaridades que decía aquel cuerno.

Es probable que la frase βλέπειν τὴν φωνὴν encuentre su explicación en el pensamiento anti-antropomorfista judío, que evita toda representación de Dios⁴⁵². Incluso podría ser considerada como una figura estilística llamada *sinécdoque*, es decir, un término que toma la parte por el todo. Sin embargo, por estar el sustantivo τὴν φωνὴν relacionado con la expresión ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου del versículo 13, se podría pensar en una tradición original cuyo contenido era la alusión a una voz sobrenatural que estaría relacionada y subordinada en un segundo momento a la figura del Hijo del hombre. Es

⁴⁵¹ A. Lancellotti afirma: “el participio circunstanziale (o avverbiale), che, sia nelle forma “congiunta”, come in genitivo assoluto, sostituisce una proposizione subordinata circunstanziale, mentre negli altri libri del NT occorre con molta frequenza, nell’Apocalisse, per la sua indole marcatamente semitica che non ama le costruzioni subordinate, appare straordinariamente ridotto. I casi, poi, di tipo prettamente greco sono estremamente vari”. A. LANCELOTTI, *Sintassi*, 84-85.

⁴⁵² Algunos profetas dicen haber *visto las palabras*: Is 2,1; 13,1; Jr 23,18; Am 1,1; Miq 1,1; Hab 1,1. Otro detalle es la construcción ἐλάλει μετ' ἐμοῦ que podría entenderse como un hebraísmo, en cuanto figura en Gn 31,24.29 (לד מדבר עם_יעקב משוב); incluso como construcción joánica (Jn 4,27; 9,37; 14,30) y particularmente del autor del Apocalipsis (Ap 4,1; 10,8; 17,1; 21,9.15). Cf. P. PRIGENT, *L’Apocalypse*, 100.

decir, es posible que en un principio existiera solo una tradición que hacía referencia a la voz y que posteriormente fue recuperada en la figura del Hijo del hombre del versículo 13⁴⁵³.

Por otro lado, la primera imagen que Juan ve es la de los candelabros de oro: *καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς*, que tiene como trasfondo los pasajes de Ex 25,31-40; 37,17-24, y en modo más explícito el versículo 6b (10b) del capítulo 4 del profeta Zacarías donde dice: *שְׁבַע־אֵלֶּה עֵינֵי יְהוָה הֵמָּה מְשׁוּטְטִים בְּכָל־הָאָרֶץ*. La interpretación y descripción que se hace del candelabro de oro de Zac 4 guarda una estrecha relación por su simbología con el sentido de los candelabros en Ap 1,12b-20⁴⁵⁴. Sin embargo, Zacarías vio solo un candelabro de oro con siete luces y siete tubos que abastecían de aceite a las luces (Zac 4,2). De esta forma, aunque las imágenes de Juan se basan en el AT, él utiliza la palabra plural *τὰς λυχνίας*, a la que aplica el número siete, siendo esta imagen septenaria de los candelabros totalmente desconocida para la tradición judía⁴⁵⁵.

El candelabro era un elemento importante del tabernáculo, tal como lo afirma Ex 25,31-40; Nm 8,1-4 y Flavio Josefo en *Antigüedades Judías III, 144-146*. Según Josefo, el candelabro poseía tres luces que ardían durante el día mientras las demás lo hacían por la noche (*Ant. III, 199*). En Jr 53,19 se dice que las lámparas del templo fueron guardadas antes de la destrucción de éste hacia el año 586 a.C. Pero será en el año 170 a.C. cuando Antíoco IV robe el candelabro (1Mac 1,21; *Ant. XII, 250*). Tras la purificación del templo el primer candelabro fue sustituido por un segundo (1Mac 4,49-50). Sería este último, según Flavio Josefo, el que vería Pompeyo (*Ant. XIV, 72*). Asimismo, una extraña tradición viene dada por el mismo F. Josefo, quien afirma que Salomón tenía 10,000 candelabros pero que solo uno de ellos fue puesto en el templo delante de la presencia de Yahvé (*Ant. VIII, 90*).

En el versículo 20, el autor, revelando el misterio de los siete candelabros, explica que estos representan a las siete iglesias de Asia Menor⁴⁵⁶. En el caso de Zac 4,2.6, el

⁴⁵³ Se observa además una tendencia en el judaísmo primitivo a sustituir la voz de Dios, para evitar la representación antropomórfica de Él hablando, como se observa por el uso de *φωνή* en Flavio Josefo *Ant. I,85* (Gn 15,13); *Ant. II,267-269* (Ex 3,2-4,23); *Ant. III,88-90* (Ex 19,16-20,1); *Ant. VIII, 352* (1Re 19,9). Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 88.

⁴⁵⁴ Los símbolos que se encuentran en Zac 4,2.10 son retomados en Ap 4,5; 5,6.

⁴⁵⁵ Como he señalado en el comentario semántico, el candelabro de siete brazos podría encontrar su referencia en un interpretación astral (los siete planetas) o temporal (los días de la semana).

⁴⁵⁶ La profecía de Zacarías expresa más bien el aspecto de la vigilancia de Dios, es decir, de su omnisciencia. En el caso del Apocalipsis, el símbolo del septenario significa la presencia del Espíritu de Dios, como se entiende a partir de los pasajes: 1,4; 4,5 y 5,6. Por esta razón es probable, como dice P. Prigent, que Ap 1,20 sea un añadido posterior. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 101.

candelabro de oro es símbolo del templo, a la vez que el templo por extensión representa a todo Israel (*Targum de Zacarías 4,7*). Las lámparas del candelabro que se nombran en Zac 4,2-5 pasan a ser interpretadas en Zac 4,6 como la presencia del espíritu de Dios, que dará poder a Israel para terminar la construcción del templo. Gracias a esta fuerza, el pueblo judío podrá hacer frente a cualquier tipo de oposición. Del mismo modo la Iglesia, Nuevo Israel (cf. Col 2,11-12; Flp 3,2-3), deberá tomar la fuerza del espíritu de Cristo resucitado para resistir la oposición del mundo (Ap 1,4; 4,5).

La posición del candelabro en presencia de Dios viene descrita en Ap 11,4: οὗτοι εἰσιν αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἐστῶτες: *Ellos son los dos olivos y los dos candelabros que están en pie delante del Señor de la tierra*, similar a la ubicación que recibía el candelabro de oro dentro de la tienda de la alianza (Lv 24,4):

על המנרה הטהרה יערך את הנרות לפני יהוה תמיד:

El colocará las lámparas sobre el candelabro de oro puro, para que ardan ante Yahvé continuamente.

Tal vez Juan, utilizando la referencia espacial que ocupan los candelabros en torno a la figura de Cristo en Ap 1,12, trate de poner en un mismo nivel la trascendencia del resucitado con la presencia de Yahvé en el AT.

Finalmente, la Iglesia, al poseer el candelabro, está llamada a representar en el mundo aquello que el candelabro significa dentro de la tradición judía *Luz para las naciones* (Is 9,2; 42,6). Jesús ya lo señala en Mt 5,14, cuando refiriéndose a la vocación de la comunidad cristiana dice: Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου (cf. Flp 2,15)⁴⁵⁷. Además, en consonancia con el ambiente litúrgico que representa la imagen del candelabro, el autor en Ap 1,6 indica la función real y sacerdotal que posee la comunidad cristiana: καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν: *al que ha hecho de nosotros un Reino de sacerdotes para su Dios y Padre, a él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.*, similar exhortación hace Yahvé para los hijos de Israel como lo recuerda, Éxodo 19,6 donde dice:

ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל

seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa. Éstas son las palabras que has

⁴⁵⁷ Cf. G. R. BEASLEY - MURRAY, *Revelation*, 66.

de decir a los israelitas.

Como consecuencia, el poder del mal no podrá impedir la construcción del Reino de Dios, que es identificado al final del Apocalipsis con el templo celeste, la nueva Jerusalén (Ap 21). De esta forma, para el autor, el nuevo templo inaugurado con la Iglesia tiene como fundamento la muerte y resurrección de Cristo (Ap 1,5-6)⁴⁵⁸. Es Cristo resucitado quien, por medio de su espíritu, ha hecho de la Iglesia un nuevo templo, que tiene como vocación irradiar la luz de Dios al mundo (cf. Mt 5,16; 1Cor 3,16-17; 6,9; 2Cor 6,16; Ef 2,12-22).

La luz permanente de los siete candelabros es representación de la continua presencia de Cristo en cada una de las iglesias, ofreciéndoles su ayuda y protección espiritual. Asimismo la imagen septenaria de los candelabros ἐπὶ ἑπτὰ λυχνίας χρυσεῖς, significa que esta vocación no se dirige solamente a un pueblo o a un raza, sino que posee un carácter universal. Una figura semejante es presentada en 1Re 7,49, donde los diez candelabros del templo de Salomón son símbolos de la universalidad del mismo:

ראת_הַמְנֵרוֹת חֲמֵשׁ מִיְמִין וְחֲמֵשׁ מִשְׂמָאוֹל לְפָנַי הַדְּבִיר זֶהָב סָגוֹר וְהַפְּרָח וְהַנֶּרֶת וְהַמְּלָקָחִים זֶהָב
Los candelabros delante del santuario, cinco a la derecha y cinco a la izquierda, de oro fino; las flores, las lámparas y sus despabiladeras de oro,...

⁴⁵⁸ El Midrash Rabbah de Números 15,10 afirma que al final de los tiempos Dios reconstruirá el templo y pondrá el candelabro hecho por la mano del joven Bezalel: Bezalel You stood in the shadow of God when the Holy One, blessed be He, showed me its construction! And so, when the Temple was destroyed, the candlestick was (divinely) stored away. It was one of the following five things that were so stored away: The ark, the candlestick, the FIRE, the Holy Spirit, and the cherubim. When the Holy One, blessed be He, in His mercy will again build His Temple and His Holy Place, He will restore them to their position in order to gladden Jerusalem; as it says, *The wilderness and the parched land shall be glad; and the desert shall rejoice, and blossom as the rose. It shall blossom abundantly, and rejoice* (Isa. XXXV, If.). MIDRASH RABBAH, *Numbers 15,10*, ed. y trad. a cargo de J. J. SLOTKI, Vol. II, London 1939, 650-651.

6. Análisis del versículo 13

6.1 Crítica textual

1,13 ἐν μέσῳ: la mayoría de los códices.

μέσον: ⋈

La sustitución de la expresión preposicional ἐν μέσῳ por el acusativo adverbial μέσον (atestada por el código Sinaítico), incluso si es admitida como *lectio antiquior*, debe ser descartada, no solo por su escasa presencia, sino porque, además, el acusativo adverbial usado como preposición impropia es una forma muy rebuscada en el NT (Lc 17,11 *varia lectio* de D; Flp 2,15)⁴⁵⁹. Por otro lado, μέσον, en modo adverbial, es usado en el griego clásico dentro de las obras de estilo épico⁴⁶⁰. De esta forma, el cambio de la variante corresponde a una mejora estilística, siendo más aceptable la frase ἐν μέσῳ por ser *lectio communis* y *lectio difficilior*.

1,13 τῶν λυχνιῶν: A C P 1611. 2050 *al h sy co*; Ir^{lat} Cyp Vic Prim

τῶν ἐπτὰ λυχνιῶν: ⋈ lat.

La crítica externa muestra que la omisión del numeral ἐπτὰ cuenta con el apoyo de manuscritos importantes como A, C, P, a diferencia de su inserción, que solo cuenta con el testimonio del Sinaítico, la versión bizantina de la *koiné* y la tradición latina. A partir de la crítica interna creo que la inserción del numeral ἐπτὰ es un intento de conformar la frase con el contexto (cf. Ap 1,12.20: καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἐπτὰ λυχνίας χρυζᾶς y καὶ τὰς ἐπτὰ λυχνίας). Existen otras omisiones de ἐπτὰ en el Apocalipsis en 1,20; 3,1, 5,6; 10,3.4; 15,7. Además, en 5,6 y 10,4 se observa la tendencia de los códices A y C a omitir dicho numeral. Por esta razón, considero como versión más original la omisión del numeral por ser *lectio difficilior*.

⁴⁵⁹ Cf. H. BALZ - G. SCHNEIDER, DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 238.

⁴⁶⁰ Cf. H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *Greek - English Lexicon*, Oxford 1996, 1107; F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Trento 2007, 1336.

I,13 ὅμοιον υἰὸν ἀνθρώπου: \aleph 1841. 2050. 2329 κ

ὁμοίωμα υἰὸν ἀνθρώπου: A; Ir^{arm}

ὅμοιον υἰῶ ἀνθρώπου: A C 1006. 1611. 1854. 2053. 2062. 2351 A; Ir^{lat}

Estamos ante una frase elíptica, que tal vez deba integrar el objeto indefinido τινά más el verbo. La tercera variante no se debe admitir, pues ha tratado de corregir gramaticalmente el adjetivo comparativo ὅμοιος, que normalmente es usado con dativo o genitivo. La segunda variante, por su parte, ha cambiado el adjetivo ὅμοιος por el sustantivo ὁμοίωμα, probablemente en acusativo: *uno que era a semejanza con un Hijo del hombre*⁴⁶¹. En el Apocalipsis, ὅμοιος se encuentra 21 veces. En diecinueve ocasiones es usado correctamente con dativo, y solamente en dos con acusativo (Ap 1,13; 14,14). La construcción ὅμοιον υἰὸν ἀνθρώπου sería un ejemplo de que el Apocalipsis, a diferencia de los otros escritos del NT, presenta una serie de solecismos, es decir, construcciones anómalas de la lengua griega⁴⁶². El caso de υἰὸν vendría a ser una atracción sin sentido. J. Schmid, en su comentario a la gramática del Apocalipsis, hace una comparación entre ὅμοιος (adjetivo comparativo) y ὡς (partícula comparativa), que pertenecen al mismo campo semántico, afirmando que, a diferencia de ὡς, que no afecta al caso del sustantivo con el que es usado, ὅμοιος tiene necesidad de que el sustantivo que modifica esté en dativo o genitivo. Por tanto, aquí el autor ha empleado ὅμοιος como ὡς, aún conociendo su uso correcto. En conclusión, la frase ὅμοιον υἰὸν ἀνθρώπου es mucho más original por ser *lectio difficilior*⁴⁶³.

I,13 μαστοῖς: la mayoría de los códices.

μασζοῖς: A 1006. 1841 *al.*

Por la crítica externa se observa que μαστοῖς cuenta con el apoyo de la mayoría de los códices; μασζοῖς, sin embargo, solo aparece en el código Alejandrino y pocos manuscritos. En cuanto a la crítica interna, μασζοῖς (μασζός) se considera como una forma colateral de μαστοῖς (μαστός). Existirían así dos soluciones acerca de nuestra variante: o bien es probable que se haya dado un error involuntario por una confusión en la pronunciación; o posiblemente se trate de una mejora estilística, ya que μασζός era

⁴⁶¹ Cf. F. MONTANARI, *Vocabolario*, 1470.

⁴⁶² Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, nº 136. 182.4⁶.

⁴⁶³ Cf. J. SCHMID, *Studien*, 249.

usado en el dialecto griego jónico con el mismo significado de *μαστός*, como aparece en las narraciones épicas de la *Ilíada* de Homero⁴⁶⁴. J. Schmid, comentando esta variante, afirma que tanto en la versión de los LXX como en el NT, la forma habitual era *μαστός*⁴⁶⁵. En consecuencia, creo que la opción del sustantivo *μαστοῖς* es la forma más original, por ser *lectio communis* y adaptarse más al uso frecuente del griego empleado en el NT.

6.2 Análisis semántico

υἱὸς ἀνθρώπου. Esta frase deriva de una combinación de palabras semíticas. En hebreo es *בן_אדם* empleado en singular; así, el término *אדם*, que normalmente es colectivo, queda aplicado a una persona individual. Su correspondiente en arameo, por carecer de la palabra *אדם*, se presenta como *בר_אנש*. Debido a que en arameo no existe la diferencia entre la forma determinada e indeterminada, *בר_אנש* puede ser usada como término individual o colectivo, pudiendo referirse perfectamente al hablante, aunque no es claro que pueda ser sustituido por el pronombre *yo*⁴⁶⁶.

Esta fórmula aparece en el NT unas 81 veces. En los cuatro evangelios canónicos (14 en Marcos, 30 en Mateo, 25 en Lucas y 12 en Juan), es empleada solamente por Jesús como una autodesignación (excepto en Jn 12,34). Se puede decir que, allí donde aparece, “Hijo del hombre” actúa en esencia como equivalente del pronombre enfático de primera persona (*yo-me-mi*). Fuera de los evangelios, “Hijo del hombre” aparece una sola vez en Hch 7,56. En todos los casos, ésta expresión griega incluye el artículo determinado *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, cosa novedosa e inusual en griego. Antes de los evangelios canónicos, no poseemos ningún ejemplo de esta frase en toda la literatura griega del mundo antiguo. Existen expresiones relacionadas con ésta en la versión de los LXX, pero no hay ningún caso de la forma en singular con el artículo determinado.

⁴⁶⁴ Cf. F. MONTANARI, *Vocabolario*, 1304.

⁴⁶⁵ Cf. J. SCHMID, *Studien*, 176.

⁴⁶⁶ Respecto al análisis de el trasfondo arameo de la expresión “Hijo del hombre” véase la excelente y exhaustiva investigación de M. CASEY, *The Solution to the “Son of Man” Problem*, London 2007, 56-81.

Se podría dividir en tres tendencias el amplio estudio dedicado a esta frase:

- a) La exégesis antigua sostenía que esta expresión aparecía en los evangelios canónicos porque era un título consolidado en la tradición judía precristiana, para designar a una figura celestial que aparecería al final de los tiempos como agente de Dios. Así, los evangelistas lo habrían tomado para afirmar que Jesús retornaría un día, para realizar el designio escatológico de Dios. En verdad, no hay pruebas de que esta expresión fuese un título fijo en la tradición judía precristiana. El caso de Dn 7,13-14 no remite a alguien con el título de “Hijo del hombre”, sino que dice “**como** un Hijo del hombre”⁴⁶⁷. Por último, no existen pruebas de que “Hijo del hombre” se emplease como título confesional en el s. I d.C. o de que representara una determinada teología⁴⁶⁸.
- b) Otros exégetas consideran que dicha expresión es un título que fue usado, bien por Jesús o bien por los primeros cristianos, para afirmar implícita o explícitamente que Jesús es la figura de Dn 7,13-14. Se podrían admitir

⁴⁶⁷ A partir de la figura del *Hijo del hombre* y por su estilo literario, el Apocalipsis de Juan guarda una estrecha relación con la sección de las parábolas del libro de Henoc (cc. 37-71). Según la opinión de los críticos dicha unidad literaria está compuesta por dos tradiciones: a) el Elegido y b) el Hijo del hombre. Sin embargo, la fecha de su redacción es aún una cuestión abierta. Al respecto se han presentado las siguientes hipótesis:

- a) La opinión tradicional ubicaba esta obra entre 94 - 79 a.C.; 70 - 64 d.C. y 64 a.C. Tomando como argumento que no existía ninguna alusión a los romanos y se pensaba que el ataque de “partos y medos” del 56,5ss debía situarse durante la decadencia del imperio seleucida (64 a.C.).
- b) Otra opinión es que se trata de una obra cristiana, que debe datarse a fines del s. III o comienzos del s. IV d.C. El argumento de fondo es que *las parábolas de Henoc* no aparecen entre los fragmentos de Qumrán. Por tanto, su concepto del *Hijo del hombre* estaría inspirado en la imagen neotestamentaria. Sin embargo, poca aceptación ha tenido esta postura debido al fuerte carácter judío de la obra; además, el Mesías del *libro de las parábolas* no se asemeja al Mesías del NT, muerto y resucitado. Es difícil que un cristiano hubiera identificado a Henoc con el Hijo del hombre (c. 71). La mención que se hace a los partos puede referirse al 40 a.C., cuando invaden Siria y Palestina y entronizan como rey a Antígono. Finalmente, es claro que la lengua original de las *parábolas* es claramente semítica, tal vez el arameo, y todo su ambiente es judío.
- c) Según A. Díez Macho debido a que la imagen del Mesías de las *parábolas* es una fusión de diversas tradiciones (el Elegido, Hijo del hombre, Juez final, Siervo de Yahvé) que coexisten con la literatura neotestamentaria, es de suponer que pertenezcan a un espacio de tiempo similar.

Además, se encuentra una cierta similitud ideológica entre las *parábolas* y los escritos de Qumrán, ejemplo: la frecuente denominación de Dios como el *Señor de los espíritus* y la presencia de los elegidos con *vestiduras blancas*. Pero, como lo señalé al inicio, *ningún argumento es decisivo*, por tanto, se podría decir que la fecha de redacción de las *parábolas* es entre mediados del s. I a.C. y finales del s. I d.C. F. CORRIENTE - A. PIÑERO, *Introducción*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. IV, Madrid 1984, 21-23. Se puede ver, además, el excelente estudio de L. ARCARI, *Visioni del figlio dell'uomo nel Libro delle Parabole e nell'Apocalisse*, Brescia 2013.

⁴⁶⁸ En los escritos cristianos del s. II d.C., poniendo el ejemplo de Ignacio de Antioquía en su Carta a los Efesios 20,2, se utiliza la expresión “Hijo del hombre” para designar la verdadera humanidad de Jesús, pero ciertamente no está en su mente el referirse al pasaje de Dn 7,13-14. Véase las observaciones que se hace a esta antigua postura en D. R. A. HARE, *The Song of Man Tradition*, Minneapolis 1990.

ambas posiciones, pero las dos se deben enfrentar al problema de que en las fuentes cristianas del s. I d.C. hay pocas pruebas de que Dn 7,13-14 desempeñe un papel importante⁴⁶⁹.

- c) Según otros, esta frase era una simple forma idiomática para referirse a los seres humanos⁴⁷⁰. Algunos, entre ellos Casey, insisten en que “Hijo del hombre” representa el honesto intento de los primeros cristianos bilingües de traducir las palabras de Jesús, pero que en este proceso introdujeron una referencia más específica sobre su identidad, que fue más tarde importante para la fe de la comunidad cristiana. Sin embargo, tras las últimas publicaciones de Qumrán, ha aumentado la base de datos para determinar los rasgos del arameo del tiempo de Jesús. Lo cierto es que la práctica discursiva de Jesús fue un factor clave para que la formulación de “Hijo del hombre” fuera atestada abundantemente en los evangelios.

En conclusión, diré en primer lugar que quienes hubiesen leído y escuchado los evangelios en griego no habrían considerado la expresión “Hijo del hombre” como un título honorífico, sino como una expresión parecida a la versión de los LXX. Solo el artículo determinado le habría otorgado un énfasis peculiar, presentando a Jesús como una figura humana de particular importancia. En segundo lugar, Jesús es el único referente de las 81 veces que este término aparece en los evangelios. Por tanto, sería una manera propia que él tiene de hablar de sí mismo, por eso se llegó a convertir en una palabra sagrada de amplia difusión entre los primeros cristianos. Finalmente, la expresión “Hijo del hombre” no es un título, es decir, no asigna a Jesús un oficio o un cargo determinado, sino que más bien se refería a él de forma enfática, como descendiente humano. Y así, por atribuirse a la propia praxis discursiva de Jesús, los primeros cristianos conservaron esta expresión. Por tanto, la frase “Hijo del hombre” es un importante rasgo histórico de la devoción cristiana del s. I d.C.⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ En el caso del Apocalipsis, el autor recuerda la visión de Dn 7,13 usando la fórmula completa “como un Hijo del hombre” describiendo a Jesús glorioso, por tanto, no es el título “Hijo del hombre” de los evangelios. Es interesante que este autor parece desconocer la expresión “Hijo del hombre”, si es que había sido desarrollada por la primitiva Iglesia. Sobre las diferentes hipótesis acerca de la figura del Hijo del hombre en el libro de Daniel véase B. MARCONCINI, *Daniele*, Milano 2004, 107-108. B. Marconcini afirma que dicha figura, aparte de mostrar el marco cultural del autor del libro de Daniel, revela un espíritu ecuménico demostrando, así, que todo lenguaje purificado del politeísmo puede ser una herramienta eficiente para transmitir la revelación.

⁴⁷⁰ Cf. G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, Roma 1983, 190-223.

⁴⁷¹ Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Hijo del hombre*, Madrid 1995; F. HAHN, *Hijo del hombre*, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 1842-1853; C. COLPE, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, en GLNT, Vol. XIV, Brescia 1984, 279-471; D. S. RUSSELL, *Il figlio dell'uomo, L'Apocalittica Giudaica*, Brescia 1991, 395-

ἡ ζώνη, ης. Palabra que significa *cinto, correa, cinturón, ceñidor, faja; señal de oficio o dignidad*. En hebreo son utilizados varios vocablos para *cinturón* o *faja*, pero las formas más frecuentes son: טנבא, חגור, רהוזג.

En el AT, el cinturón sirve para recogerse la túnica y poder tener libertad de movimiento. Por tanto, el acto de ponerse el ceñidor adquiere el significado de *estar preparado* para la marcha (2Re 4,29), contrario al quitárselo, que denota *reposo* o *descanso*. Solían llevarlo como adorno las personas de clase alta (Is 22,21). El cinturón de cuero puede también designar a aquél que llevas armas, o el lugar donde se guarda el dinero (cf. Mc 6,8). Dentro de la simbología escatológica, la faja dorada a la altura del pecho es un signo que caracteriza a los ángeles (Dn 10,5; Ap 15,6).

Además, formaba parte del ornamento del sumo sacerdote, como lo describe: Ex 28,4: ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט (Ex 28,39.40; 29,9; 39,29; Lv 8,7.13; 16,4)⁴⁷². Y Flavio Josefo, hace mención de él al describir el traje del sumo sacerdote: ὃν ἐπιζώνονται κατὰ στήθος ὀλίγον τῆς μασχάλης ὑπεράνω τὴν ζώνην περιάγοντες y añade: ζώνη δὲ τῷ ἐσσήνῃ προσέρραπτο βάμμασιν⁴⁷³.

Los LXX utilizan ζώνη para traducir las siguientes formas en hebreo: אבנט Ex 28,4.39.40; 29,9; Lv 8,7.13; 16,4; חגור 1Sam 18,4; חגורה 1Re 2,5; 2Re 3,21; אזור Is 5,27.

En el NT se usa este término como en los LXX y en el ambiente profano, tanto en sentido literal (Jn 13,4s; 21,7; Lc 17,8) como figurado, con el significado de *estar listos* o *dispuestos* (Mc 6,8; Jn 21,18; Lc 12,35; Hch 12,8). El autor del Apocalipsis emplea ζώνη en 1,13, al presentar a Cristo como verdadero sumo sacerdote, tomando la figura de Ez 9,2: καὶ εἶς ἄνθρωπος ἐν μέσῳ αὐτῶν ἐνδεδουκὼς ποδήρη, καὶ ζώνη σαπφείρου ἐπὶ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ (LXX)⁴⁷⁴.

428; G. BISSOLI, *Il Figlio dell'uomo in Marco. Problema insolubile?: Mysterium Regno* 38 (2001) 597-604; FERNÁNDEZ RAMOS F., *Hijo del hombre*, en FERNÁNDEZ RAMOS F. (ed.), *Diccionario del Mundo Joánico*, Burgos 2004, 491-498.

⁴⁷² En el pasaje de Ex 28,29 se menciona que el cinto era de lana pura o lino, distinto al que llevaban los sacerdotes normales. Véase más detalles acerca de la vestimenta del sumo sacerdote en M. HARAN, *Priest's Vestments*, in *Encyclopaedia*, Vol. XVI, 511-512.

⁴⁷³ Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías III, 154.171*, Vol. I, 155.157. Otra obra que explica detalladamente el significado y uso de la vestimenta del sumo sacerdote, son los comentarios rabínicos medievales recopilados en la colección de U. BLASIO, *Thesaurus Antiquitatum*, Vol. XII-XIII, Venetiis 1751.

⁴⁷⁴ Cf. F. SELLER, *Preparado, dispuesto*, en DTNT, Vol. III, Salamanca 1983, 406-407.

6.3 Análisis sintáctico

El versículo 13 está compuesto por un circunstancial de lugar ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν, unido al versículo anterior por la conjunción coordinante καί y el adjetivo sustantivado ὅμοιον seguido de objeto de υἰὸν ἀνθρώπου. Prolongan la narración dos participios predicativos: ἐνδεδυμένον con su complemento ποδήρη, περιεζωσμένον y el complemento de lugar πρὸς τοῖς μαστοῖς, este último tiene como objeto a ζώνην χρυσαῖν⁴⁷⁵. Dichos participios se pueden considerar como predicativos por estar precedidos de εἶδον que es un verbo de percepción⁴⁷⁶.

Por la correspondencia sintáctica y temática entre los versículos 13. 14 y 15, el comentario exegético de estos viene desarrollado al final de la sección 8.4.

⁴⁷⁵ La preposición πρὸς con el dativo implica una posición: *por, en*. C. F. D. MOULE, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Nueva York 1959, 54.

⁴⁷⁶ Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 416; L. CIGNELLI - R. PIERRI, *Greco bíblico. Il participio* (SBF dispensa accademica), Jerusalem 2007, XI.

7. Análisis del versículo 14

7.1 Crítica textual

1,14 λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν: la mayoría de los códices.

λευκαί: 1611 *pc*

ὡς λευκόν: 2053. 2062 *pc*

Desde la crítica externa se evidencia una gran diferencia entre la opción de la versión crítica, que se encuentra en la mayoría de los manuscritos, sobre todo en \aleph , A y C, y las otras versiones atestadas en manuscritos de categoría secundaria. Por parte de la crítica interna, se puede argumentar que la segunda variante, aún siendo *lectio brevior*, no puede ser aceptada, no solo por su poca atestación, sino porque además es probable que sea un paralelo de Mt 28,3 o un *homoioteleuton*. En el caso de la tercera posibilidad, vemos que ha usado ὡς λευκόν para acentuar la cualidad del color blanco: *así blanco como la nieve*. En tal caso, esta variante, aún siendo *lectio brevior*, no debe ser admitida, no solamente por su poca presencia, sino también por tratar de mejorar el sentido del texto. Por estas razones, valoro la lección λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν como más original por ser *lectio difficilior* y *lectio antiquior*.

7.2 Análisis semántico

ἡ κεφαλή, ἦς. Significa *cabeza* y es equivalente en hebreo a $\psi\aleph\gamma$, término que aparece 599 veces en el AT, pudiendo indicar las partes de la cabeza o las partes del cuerpo más cercanas a ésta: *ojo* (2Re 9,30), *rostro* (Jos 7,6), *boca* (Prov 10,6), *oreja* (Ez 16,12), *cabello de la frente* (Ez 8,3), *cabeza* (Dn 7,9). Es utilizado en varios sentidos: espacial (Is 1,6; Ez 24,23), geográfico (Jos 15,8) y temporal (Ecl 3,11). En su uso litúrgico es el lugar propio de la bendición y maldición (cf. Gn 49,26; Dt 33,16; Lv 8,9.12; 21,10; 1Sam 10,1; 2Re 9,3.6; Prov 10,6). En sentido figurado designa al jefe de la tribu (Nm 30,2; 1Re 8,1; Ex 6,14.25) o un cargo jerárquico: el primer sacerdote (2Re

25,18) o el director del himno de alabanza (Neh 11,17). En el caso de Yahvé, $\psi\alpha\gamma$ describe su posición como soberano del universo (1Cr 29,11) o guía del pueblo (2Cr 13,12).

Los LXX han tomado la extensión semántica de $\psi\alpha\gamma$ con diferentes formas en griego: ἄρχων (104x), ἀρχή (55x), ἀρχηγός (15x), πρῶτος (5x), κορυφή (36x), ἄκρος (16x), pero usualmente se traduce por κεφαλή (291x)⁴⁷⁷.

En el NT, κεφαλή aparece en 75 ocasiones con el significado literal de *cabeza* como la parte más noble del cuerpo humano, pero el uso que los escritos del NT hacen de esta palabra no refleja toda su riqueza⁴⁷⁸. Pablo lo utiliza tanto en su forma literal (1Cor 12,12ss; cf. 1Clem 37,5) como figurada (1Cor 11,13; Col 2,10).

Refiriéndome a 1Cor 11,3: *Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλή ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλή δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλή δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός. Sin embargo, quiero que sepáis que la cabeza de todo hombre es Cristo; que la cabeza de la mujer es el hombre; y que la cabeza de Cristo es Dios*, un texto de difícil interpretación y discutido en su autenticidad, probablemente Pablo evoca tanto la creación como la autoridad patriarcal. Más aún, teniendo en cuenta la frase del versículo 7: *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων* es posible que Pablo emplee aquí κεφαλή en su acepción de fuente u origen.

En el caso de los evangelios se emplea para referirse a toda la persona (Mt 27,25) o a la vida misma (Mt 5,34b-36); también para mencionar gestos con un significado especial: menear la cabeza como símbolo de rechazo (Mc 15,29; Mt 27,39; cf. Sal 21,8), golpear la cabeza como signo de brutalidad y de humillación (Mt 27,30; Mc 15,19), la unción de la cabeza como gesto de respeto y honor (Mc 14,3; Lc 7,46)⁴⁷⁹. En el Apocalipsis, tanto la cabeza (1,14) como los que son cabezas (Ap 4,4; 9,7) desempeñan un papel clave para entender el mensaje del libro. Un ejemplo es Ap 1,14 (cf. Dn 7,9): *ἡ δὲ κεφαλή αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν*. Aquí, la cabeza y los cabellos blancos representan la gloria y la eternidad de Dios, a diferencia de la figura del dragón en 12,3: *καὶ ὄφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρὸς ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα*: *Apareció después otro*

⁴⁷⁷ Cf. W. BEUKEN, $\psi\alpha\gamma$, en GLAT, Vol. VIII, Brescia 2008, 114-127.

⁴⁷⁸ Cabeza, parte principal, cumplimiento, guía, cumbre, extremidad, principio, origen, fuente. Cf. F. MONTANARI, *Vocabolario*, 1141-1142. La cabeza es portadora de la conciencia, del yo; representa a toda la persona. La cabeza, que conduce el cuerpo, es la imagen de la soberanía (Dt 28,13; 2Sam 22,44). Además, irradia la esencia de la persona (Cant 5,11). Cf. M. LURKER, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba 1994, 42-43.

⁴⁷⁹ En el caso de la frase κλίνας τὴν κεφαλήν en Jn 19,30 es posible que sea un eufemismo para indicar la muerte de Jesús. Lo mismo que Pablo en Col 1,18 presenta a Cristo como principio vital y soberano de todo con la frase ἡ κεφαλή τοῦ σώματος.

signo en el cielo: un gran Dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, que llevaba sobre la cabeza siete diademas, donde el color rojo expresa la violencia de la bestia, y sus siete cabezas y diez cuernos indican la plenitud de su poder⁴⁸⁰.

ἡ θριξ, τριχός. Término que se traduce por *cabello* y que en hebreo es שֵׁעָרָה. Tanto en la Biblia como en otras religiones los cabellos son un símbolo que pueden señalar la salud o la impureza. Por ejemplo, dentro del ambiente ritual, raparse la cabeza podía ser entendido como signo de purificación (Lv 14,8-9) o, como sucede con los nazireos, indicar la santidad de la persona (Nm 6,5.18). Asimismo, puede ser expresión de la aflicción (Esd 9,3; Jr 7,29) o el deshonor (Is 7,20). Los cabellos blancos, aparte de indicar la ancianidad, son elevados como característica del plano trascendente tratándose de la figura de Dios (cf. Dn 7,9)⁴⁸¹.

En el NT, el sustantivo θριξ aparece 12 veces, haciendo referencia al *cabello*. Por ejemplo, en Mc 1,6 θριξ describe el vestido de Juan, el bautista, que estaba hecho de pelo de camello, a semejanza de Elías en el AT (cf. 2Re 1,8); en Mt 5,36; Lc 21,18 y Hch 27,34 aparece la expresión *un solo cabello*, para acentuar la protección de Dios hasta en lo más mínimo. El Apocalipsis utiliza θριξ como parte del conjunto de símbolos que emplea. Por ejemplo, en 9,8 habla de las largas cabelleras de las bestias, que son semejantes a las de una mujer; en 1,14, el Hijo del hombre es representado con una cabellera blanca en paralelo con Dn 7,9⁴⁸², expresando a través de este signo, que el Cristo resucitado, a igual que el Padre, comparte el atributo de la eternidad y la gloria⁴⁸³.

ὁ ὀφθαλμός, οὖ. Término griego que significa *ojo*, equivalente en hebreo a la forma עֵין. Se encuentra en 866 ocasiones en el AT refiriéndose a: el órgano de la visión (Gn 49,12; Ex 21,24); expresiones y gestos (Is 2,11; 5,15; Sal 35,19); la sede de la estima y del aprecio (Lv 10,20; Jos 22,30; Jue 10,15). Dentro del campo lexical de עֵין se encuentran también: הִזָּה (contemplar u observar) y la forma enfática רָאָה (ver con los propios ojos/ser testigo). En la mayor parte de los casos, el AT considera el ojo como sede de la percepción. Además, por él se revela el alma de la persona (Sal 26,3)⁴⁸⁴. Y,

⁴⁸⁰ Cf. M. LATTKE, *κεφαλή*, en DENT, Vol. I, Salamanca 1996, 2302-2310.

⁴⁸¹ Cf. L. RYKEN - J. C. WILHOIT - T. LONGMAN, *Capelli, Le immagini*, 220-221.

⁴⁸² Véase también la figura del niño con cabellos blancos en F. CORRIENTE - A. PIÑERO, 1º Henoc 106,1-12, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 139-140.

⁴⁸³ Cf. D. SÄNGER, *θριξ*, en DENT, Vol. I, Salamanca 1996, 1901-1902.

⁴⁸⁴ En el ambiente religioso de Egipto, el ojo es el órgano de la percepción del mundo, de la receptividad de la luz y expresión de la potencia personal. Además, es símbolo de la vida y de la fuerza, utilizado para alejar a las potencias malignas. Ya en Mesopotamia se utilizaban los amuletos contra el mal de ojo,

refiriéndose a Dios, forma parte de su retrato antropomórfico, al cual se le atribuyen partes del cuerpo humano (Job 28,10; Sal 139,16; Prov 15,3; Heb 4,13). La visión del profeta Ezequiel en 1,18 y 10,12 expresa la omnisciencia de Dios a través de la imagen de las criaturas llenas de ojos alrededor de su trono. Simbolizan también la sede de su juicio ante la historia y los hombre (Job 34,21; Sal 66,7; 94,9; Prov 15,3; Am 9,4.8). Por eso, la frase “encontrar gracia ante tus ojos” aparece repetidas veces en el AT⁴⁸⁵.

Los LXX traducen frecuentemente $\gamma\upsilon$ por $\acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\acute{\omicron}\varsigma$ (700x), aunque se hayan presentes otras formas hebreas como: מַרְאֵה (1x), פְּנִים (2x).

En el NT, $\acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\acute{\omicron}\varsigma$ figura 100 veces, casi siempre en sentido físico, es decir, como facultad de percepción sensorial; incluso puede representar a la persona (Mc 8,18; Rom 11,8.10). Así se entiende la frase de Lc 11,34: $\text{Ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς σου}$. Los ojos expresan la capacidad de conocer y comprender; un ejemplo es el relato del ciego en Mc 8,22-26, que es reflejo y, a la vez, modelo para los discípulos por personificar una manera gradual de comprender el mensaje de Jesús⁴⁸⁶. El Apocalipsis ha incluido $\acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\acute{\omicron}\varsigma$ en su relación de símbolos tomados del ambiente veterotestamentario, como expresión de la percepción y conocimiento espiritual. Menciono aquí solo dos ejemplos. El primero, la visión de las siete lámparas en Zac 4,2-10, que representan los ojos de Yahvé, como característica de su omnisciencia y omnipresencia; visión que es retomada en Ap 5,6 para hablar de la omnipresencia del cordero y su conocimiento de la historia. El segundo es Ap 1,14 ($\text{οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός}$), donde el autor, empleando la figura de Dn 10,6 ($\text{οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ λαμπάδες πυρός LXX}$), representa los ojos del Hijo del hombre en forma de antorchas de fuego, para designar el juicio de Dios sobre la historia.

otorgándole así un poder autónomo y eficaz. Cf. F. J. STENDEBACH, $\gamma\upsilon$, en GLAT, Vol. VI, Brescia 2006, 637-638.

⁴⁸⁵ Cf. Gn 30,27; 32,6; 33,8.10.15; 34,11; 39,4.21; 47,25.29; 50,4; Ex 3,21; 11,3; 12,36; Nm 32,5; Dt 24,1; 1Sam 1,18; 16,22; 20,3.29; 25,8; 27,5; 2Sam 14,22; 16,4; 1Re 11,19; Prov 3,4. *Ibid.*, $\gamma\upsilon$, 636-656. Los ojos aparecen como expresiones de los sentimientos tanto negativos como positivos: iluminación (Sal 19,9); alegría (Ez 24,16); humildad (Sal 123,2); generosidad (Prov 22,9; Mt 6,22); arrogancia (Sal 18,28; Prov 6,17; 21,4; 30,13); avaricia (Prov 23,5). Cf. L. RYKEN - J. C. WILHOIT - T. LONGMAN, *Occhio, Le immagini*, 977.

⁴⁸⁶ Cf. M. VÖLKEL, $\acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\acute{\omicron}\varsigma$, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 659-662.

7.3 Análisis sintáctico

En la sección de los vv. 14-15 el relato muestra una estructura sintáctica de proposiciones principales con elisión al pasado del verbo εἰμί. Tales proposiciones van acompañadas por complementos de comparación, introducidos por la conjunción ὡς⁴⁸⁷. El versículo 14 inicia con la oración principal ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαί que se encuentra unida, a través de la preposición metabática δέ, al aoristo εἶδον del versículo 12. Continúa el complemento comparativo ὡς ἔριον λευκόν ὡς χιῶν seguido de la frase principal οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ, con elisión del verbo εἰμί al pasado, y coordinada con la anterior por medio de la conjunción καί. Concluye el versículo el complemento de comparación ὡς φλόξ πυρός.

⁴⁸⁷ Sobre la conjunción comparativa ὡς y la comparación καί... ὡς cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, nº 453.1³.

8. Análisis del versículo 15

8.1 Crítica textual

1,15 ἐν καμίνῳ: la mayoría de los códices.

ἐκ καμίνου: 2329 h; Cyp^{v.l.} Prim

Por los criterios de la crítica externa se puede considerar la variante ἐν καμίνῳ como *lectio communis*, por su atestación en la mayoría de los manuscritos, a diferencia de la variante ἐκ καμίνου que presenta poca atestación. Por cuenta de la crítica interna se observa que la segunda variante es una expresión elíptica, que busca concordar el término ἐκ καμίνου con el participio perfecto pasivo πεπυρωμένης⁴⁸⁸, dando mayor claridad a la frase: *como algo que es/proviene*. Es mejor elegir el texto de la primera variante que, siendo una expresión comparativa elíptica: ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης, ha querido conservar πεπυρωμένης como un participio absoluto, que no armoniza con el término regente, sino con la palabra más cercana. En conclusión, la versión ἐν καμίνῳ atestigüa la lectura más original por ser *lectio difficilior*.

1,15 πεπυρωμένης: A C

πεπυρωμένης: Ⲛ 2050. 2053. 2062 pc; It^{arm,lat.vid}

πεπυρωμένοι: sy^{hmg}

En este caso observamos que las variantes están relacionadas más o menos con la frase ἐν καμίνῳ. Aquí, ἐν καμίνῳ es femenino; por esta razón, ninguna de las variantes propuestas por los códices están de acuerdo con él. Por este motivo, la segunda variante ha utilizado el dativo masculino del participio perfecto pasivo, que solo formalmente armoniza con la terminación final de καμίνῳ, cuando en realidad debería ser πεπυρωμένη. Por lo tanto, ha sido un intento de concordar el participio con su término regente. En el caso de la tercera variante, ésta ha omitido el problema, pues en vez de unir el participio

⁴⁸⁸ Se puede ver el caso de la preposición ἐκ como complemento de agente en L. CIGNELLI - P. PIERRI, *Sintassi di Greco Biblico. Quaderno II.A: Le Diatesi* (SBFA 77), Gerusalemme 2010, 52.

con ἐν καμίνῳ, lo ha concordado con οἱ πόδες: *Y sus pies encendidos, semejantes al bronce brillante en el horno*, tratando de mejorar el sentido de la frase. Por estas razones, creo conveniente optar por el participio absoluto de la primera variante que es una *lectio difficilior*⁴⁸⁹.

8.2 Análisis semántico

ὁ πούς, ποδός. Término griego que designa *pie* y es traducción de varias palabras hebreas, siendo רגל o רגל כף la más usada en el AT (245x). Como verbo, רגל al qal significa *ir sobre* o *calumniar*; en piel se traduce como *explorar*. Pertenecen a su campo léxico las formas פָּעַם (*paso* o *caminata*) y כָּף (*planta del pie*). Usado en toda su amplitud semántica puede indicar: una parte del cuerpo humano o animal (Gn 8,9; Nm 20,19; Dt 2,28), el camino o la persona que recorre el camino (Sal 58,11). Simbólicamente expresa dominio o sometimiento (Jos 10,24; 14,9) y, en su uso eufemístico, puede indicar incluso el órgano sexual (2Sam 11,8). Además constituye otro elemento de la imagen antropomórfica de Dios; se dice, que él apoya sus pies en un lugar con la intención de glorificarlo (el origen de un santuario Is 60,13; Ez 43,7; Zac 14,4).

En los LXX, la traducción de רגל al griego es πούς, palabra que designa no solamente los pies, sino las extremidades inferiores y, asociado a δύναμις, puede indicar potencia o fuerza⁴⁹⁰.

En el NT, πούς aparece 93 veces, de las que 78 se encuentran en los Evangelios y Hechos. En su sentido propio, πούς indica un determinado miembro del cuerpo: *el pie* o incluso *la pierna* (Mc 9,45a.b; Hch 16,24), en algunas ocasiones aparece en relación con κεφαλή (Jn 20,12; 1Cor 12,21) y χεῖρ (Mt 18,8a.b; 22,13). La costumbre de lavar los pies es un signo de hospitalidad (Jn 13,5.6.8-10.12.14; 1Tim 5,10), distinto a sacudir los pies como un gesto de juicio (Mc 6,11). En algunos textos, los pies son símbolo de

⁴⁸⁹ Cf. B. M. METZGER, *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*, Stuttgart 2006, 657.

⁴⁹⁰ En el ambiente de las religiones antiguas, los pies de la divinidad tienen una capacidad milagrosa. Y en el ambiente cúlrico, el pie es la parte del cuerpo que está más expuesta a la impureza; por eso existe la obligación de su constante purificación (Ex 29,20; Lv 8,23). Los que entran a un santuario deben desnudarse los pies como exigencia de pureza ritual. Cf. K. WEISS, *πούς*, en GLNT, Vol. XI, Brescia 1977, 6-10.

poder o la autoridad de una persona (Mt 5,30; Hch 4,35.37; 5,2; Lc 8,35; 10,39)⁴⁹¹. El Apocalipsis, por ejemplo, emplea πούς como símbolo de dominio o estabilidad, como vemos en Ap 1,15 donde el Hijo del hombre es presentado con pies de metal (οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ), indicando la firmeza y estabilidad de su reinado. Una correspondencia antitética de esta imagen aparece en Dn 2,32-33, cuando se habla de la enorme estatua con pies de metal y barro (οἱ πόδες μέρος μὲν τι σιδήρου, μέρος δέ τι ὀστράκινον).

8.3 Análisis sintáctico

En el versículo 15 prosigue la descripción del *Hijo del hombre* con la oración copulativa οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ con elipsis del verbo εἰμί al pasado. Le sigue el complemento de comparación ὡς ἐν καμίνῳ acompañado del participio atributivo πεπυρωμένης. La narración se prolonga por medio de la proposición principal copulativa ἢ φωνὴ αὐτοῦ. Finaliza el versículo el complemento de comparación ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν.

8.4 Comentario exegético de vv. 13-15

La visión del Hijo del hombre (υἰὸν ἀνθρώπου) viene dada dentro de un ambiente litúrgico (ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἰὸν ἀνθρώπου). La imaginación nos lleva a pensar en una disposición de los candelabros en forma de círculo, probablemente siguiendo la ubicación geográfica de las ciudades de Asia Menor que se encuentran mencionadas en Ap 1,11; 2-3. El autor, por medio de la expresión ἐν μέσῳ, ha querido indicar la centralidad y superioridad que tiene Cristo en las comunidades cristianas⁴⁹².

Existe, además, una atmosfera del templo creada no solo por la imagen de los candelabros, sino por los rasgos sacerdotales y reales que caracterizan la vestimenta del

⁴⁹¹ Cf. R. BERGMEIER, *πούς*, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 1103-1105.

⁴⁹² En el caso de 2,1: ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσεῶν, expresa la actividad pastoral de Cristo para con las iglesias.

Hijo del hombre (ποδήρη τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν)⁴⁹³. Los dos elementos: la túnica talar y el cinturón de oro a la altura del pecho, tienen como referencia el pasaje Dn 10,5: καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος εἷς ἐνδεδυμένος βύσσινά καὶ τὴν ὀσφὺν περιεζωσμένος βυσσίνῳ: *y vi a un hombre vestido de lino con un cinturón de oro puro*, así como la descripción angélica que hace el libro de Ez en 9,2.11: καὶ ἐκάστου πέλυξ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ: καὶ εἷς ἄνθρωπος ἐν μέσῳ αὐτῶν ἐνδεδυκὼς ποδήρη, καὶ ζώνη σαφείρου ἐπὶ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ. El historiador Flavio Josefo, en su obra *Antigüedades Judías*, menciona estos elementos al describir el traje del sumo sacerdote⁴⁹⁴:

(III, 153) ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἐνδυμα ποδήρης χιτῶν περιγεγραμμένος τῷ σώματι καὶ τὰς χειρῖδας περὶ τοῖς βραχίουσιν κατεσφιγμένος ὃν ἐπιζώννυται κατὰ στήθος ὀλίγον τῆς μασχάλης ὑπεράνω τὴν ζώνην περάγοντες:

Y esta indumentaria es una túnica que llega hasta los pies cubriendo el cuerpo y atando estrechamente las mangas en torno a los brazos, y que se ciñen a la altura del pecho rodeándola un poco por debajo de las axilas con una faja de unos cuatro dedos de ancho y tejido calado,...

(III, 159) ζώνη περισφιγγεται βάμμασιν οἷς πρότερον ἦνθει:

Una faja pintada con colores con que florecía la anterior túnica.

Ahora bien, ¿se podría pensar que Juan trata de identificar a Jesús por medio de estos símbolos con la figura del sumo sacerdote del AT? U. Vanni señala que se deben tomar en consideración dos cosas: en primer lugar, encontramos que, de las 12 veces que la versión de los LXX menciona ποδήρης, 8 de ellas se refieren a las vestiduras del sumo sacerdote; y en segundo lugar, existe una insistencia por parte de Juan en señalar la posición que tiene el cinturón de oro en el Hijo del hombre (περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν) Pero, ¿por qué el énfasis en mencionar que es *a la altura del pecho*? ¿tiene algo de especial esta ubicación? La respuesta es dada por Flavio Josefo en

⁴⁹³ Más adelante, en Ap 15,6, la imagen de los ángeles que salen del templo celeste llevan el mismo atuendo: καὶ ἐξῆλθον οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι [οἱ] ἔχοντες τὰς ἑπτὰ πληγὰς ἐκ τοῦ ναοῦ ἐνδεδυμένοι λίνον καθαρὸν λαμπρὸν καὶ περιεζωσμένοι περὶ τὰ στήθη ζώνας χρυσαῖς.

⁴⁹⁴ La versión de los LXX narrando la vestimenta del sumo sacerdote en Ex 28,4, dice: καὶ αὐτὰι αἱ στολαί, ἃς ποιήσουσιν: τὸ περιστήθιον καὶ τὴν ἐπωμίδα καὶ τὸν ποδήρη καὶ χιτῶνα κοσμηθῶτον καὶ κίδαριν καὶ ζώνην: καὶ ποιήσουσιν στολὰς ἁγίας Ααρῶν καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερατεῦειν μοι. Según P. Prigent se debe tener cuidado al afirmar que la palabra ποδήρης siempre hace referencia al vestido del sumo sacerdote, pues no tenía un uso técnico definido. Al parecer, venía siendo utilizado por todo aquél que era investido de una función importante. Por tanto, nada nos permite suponer que Ezequiel en 9, 2.11 tuviera en mente la imagen del sumo sacerdote en el momento de escribir. Lo mismo ocurre con el cinturón de oro, que debe ser interpretado como parte del atuendo de personajes importantes y no necesariamente del ámbito sacerdotal. P. Prigent finaliza diciendo que el autor del Apocalipsis, a partir del modelo de la visión de Dn 10,5 y Ez 9,2, ha realizado la descripción de un personaje extraordinario, a quien identifica como el Hijo del hombre y del cual trata de subrayar el carácter solemne y soberano. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 103-104.

el texto antes citado (*Ant. III, 153-154*), cuando dice que la faja ceñida a la altura del pecho es una característica de la vestimenta sacerdotal. De esta forma tanto por el sustantivo *ποδήρης* como por la expresión *τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυᾶν* el autor evoca la condición sacerdotal de Cristo⁴⁹⁵.

Por otro lado, la tradición judía en el tratado del *Tamid de la Mishná en 3,9*, señala que una de las funciones sacerdotales consistía en mantener el cuidado del candelabro, así como poner el aceite nuevo en sus siete lámparas:

“A quien tocaba limpiar las cenizas del altar interior, entraba, cogía el cubo y lo ponía delante de él. Las cogía a puñados y las metía dentro. Al final barría el resto dentro, dejaba allí (el cubo) y se iba. A quien tocaba limpiar de cenizas el candelabro, entraba, y si encontraba las dos lámparas, situadas en la parte oriental, encendidas, limpiaba el resto y dejaba a aquellas ardiendo en su sitio. Si las encontraba apagadas, las limpiaba y las prendía con las otras que estaban encendidas. Luego limpiaba de las cenizas el resto. Delante del candelabro había una piedra y en ésta tres gradas, sobre las que se ponía el sacerdote para arreglar las lámparas. Dejaba luego el jarro sobre la segunda grada y se iba”⁴⁹⁶.

Y el tratado de *Yom ha - kippurim* o *yoma en 1,2*, refiriéndose a la fiesta del día del perdón, señala como una de las obligaciones del sumo sacerdote, siete días antes de la celebración del día del perdón, el cuidar de las lámparas del candelabro:

“Durante los siete días has de asperjar la sangre, quemar el incienso, cuidar las lámparas, ofrecer la cabeza y los pies (del animal sacrificado). En los otros tiempos, si quiere ofrecer, puede hacerlo, ya que el sumo sacerdote tiene la primacía en ofrecer cualquier parte (del animal) y en retirarla para sí”⁴⁹⁷.

Podría ser que Juan a través de la relación entre *sacerdocio* y *candelabros*, aluda a que una de las funciones sacerdotales de Cristo en el Apocalipsis sea la de mantener el candelabro de cada una de las iglesias, suministrando en ellas el fuego de su espíritu para que sean la luz del mundo (cf. Jn 8,12; Ap 2,5)⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 140. Una opinión contraria es la de D. E. Aune quien afirma que el término *ποδήρης* se emplea para traducir al griego cinco palabras hebreas tales como: *השן* Ex 25,7; 35,9; *מעיל* Ex 28,4; 29,5; *אפערד* Ex 28,31; *בד* Ex 9,2.3.11; *מחלצות* Zac 3,4. Además, el término que se usa para referirse al vestido del sumo sacerdote es *גתתכ*, traducido en griego como *χιτών* (cf. Ex 28,4.39.40; 29,5.8; 35,19; 39,27; 40,14; Lv 6,3). Añade, además, que es evidente que no hay una intensión clara de parte del autor de querer representar a Cristo como sumo sacerdote, pues faltan más elementos como: el turbante, la corona, el color de la túnica.

⁴⁹⁶ LA MISNA, *El sacrificio cotidiano - tamid 3,9*, ed. crítica y trad. C. Del VALLE, Salamanca ²2011, 1078.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, *Día del perdón – yom ha – kippurim o yoma 1,2*, 339.

⁴⁹⁸ Algunas interpretaciones presentan como trasfondo de esta escena de la primera visión, incluso del conjunto de la obra del Apocalipsis, la fiesta del día de la expiación o Yom Kippur, por los siguientes

Sin embargo, existe una ambigüedad creada entre la figura sacerdotal (ποδήρη) y real (τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυζᾶν) aplicada a la primera visión, que puede ser explicada a partir de ciertos pasajes de la tradición judía que han representado a algunos líderes de Israel con vestiduras sacerdotales. Un ejemplo es la descripción que se hace de Jonatán en 1Mac 10,88-89; 14,30; o la de un tal Simón en 1Mac 14,32-47, que es nombrado comandante y a la vez sacerdote. Más aún, el *Targum de Isaías* en 22,20-22 presenta la figura del líder Eliakim con el traje sacerdotal:

“Y sucederá en aquel entonces que escogeré a mi siervo Elyaquim, hijo de Hilqiyyah, y le vestiré con túnica y le ceñiré con tu cinturón y pondré tu poder en su mano y será un padre para los habitantes de Jerusalén y para la casa de Judá, y pondré en sus manos la llave de la casa de David y abrirá y no habrá quien cierre y cerrará y no habrá quien abra”⁴⁹⁹.

A este punto es razonable pensar que alguna tradición judía cercana al Apocalipsis de Juan, haya incorporado a la primera visión una identificación real y sacerdotal⁵⁰⁰.

Las características del Hijo del hombre de esta primera visión han sido, en gran medida, tomadas de Dn 7,9-10; 10,5-6. Y, a diferencia de los evangelios, donde la expresión τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ha adquirido una función cristológica y mesiánica ya definida (Jn 9,35-36), aspecto que es marcado por el artículo definido ὁ, el autor del Apocalipsis ha preferido volver a los orígenes de esta imagen usando el comparativo ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου (21 veces en el Apocalipsis de 45 del NT) del libro de Daniel en 7,13 ὡς υἱὸς ἀνθρώπου. Es probable que dicha opción haya sido tomada con la finalidad de mostrar una imagen gloriosa del Hijo del hombre, y no tan marcada por el tema de la pasión como se muestra en los evangelios (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34)⁵⁰¹.

Además, un detalle interesante a nivel morfológico es que ὅμοιος que se suele construir con el dativo, aparece aquí y en 14,14 con la forma del acusativo. El comparativo ὅμοιος con el dativo indica en el Apocalipsis una correspondencia que se debe verificar entre un elemento simbólico y la realidad a la cual hace referencia. Sin

elementos: el candelabro, el vestido talar de Jesús, la voz en forma de trompeta, el cordero de la expiación, etc. Sin embargo, existen ciertos detalles discrepantes con esta propuesta, pues el vestido de Jesús no es indicado con el color blanco, ni el cordero representa aquí al cordero de la expiación, sino al que es inmolado en la fiesta pascual. Cf. E. LUPIERI, *Apocalisse, sacerdozio e Yom kippur*: ASE 19/1 (2002) 11-21.

⁴⁹⁹ EL TARGUM DE ISAÍAS 22,20-22, ed. y trad. a cargo de J. RIBERA FLORIT, Valencia 1988, 44.

⁵⁰⁰ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 209.

⁵⁰¹ Se ha tratado de interpretar la figura del Hijo del hombre del Apocalipsis de Juan como una figura angélica, como al parecer lo es en el libro de Daniel. Pero resulta difícil sostener esta interpretación debido a que el Hijo del hombre del capítulo primero exhortará y mandará, incluso de manera muy severa, a los ángeles de las siete iglesias en los capítulos 2-3.

embargo, en el caso del acusativo ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, Juan ha deseado eliminar el paso interpretativo del símbolo a la realidad que le corresponde. Con este detalle el autor da a entender que el personaje en medio de los candelabros realiza directamente el sentido pleno de la figura del Hijo del hombre de Dn 7,13⁵⁰².

Más interesante aún es notar que el texto masorético de Dn 7,13 distingue en la visión dos figuras claramente definidas: *el anciano de días y el Hijo del hombre*, figuras que en el Apocalipsis de Juan vienen unidas en un solo personaje. Así, los primeros atributos divinos de Cristo en versículo 13 ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιών corresponden no al Hijo del hombre de Daniel, sino a las características del Anciano de días de la versión de los LXX de Dn 7,9 ἐθεώρουν ἕως ὅτε θρόνοι ἐτέθησαν, καὶ παλαιὸς ἡμερῶν ἐκάθητο ἔχων περιβολὴν ὡσεὶ χιόνα, καὶ τὸ τρίχωμα τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὡσεὶ ἔριον λευκὸν καθαρὸν. Según, D. E. Aune, dicha fusión no sería original de Juan, sino que estaría tomada de una tradición literaria precedente. Así lo muestra el manuscrito 967 de la versión griega de Dn 7,13 que dice: ἦρχετο ὡς υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶ[v] παρῆν καὶ οἱ παρεστηκότες προσήγαγον αὐτῷ. Una lectura similar se encuentra en el manuscrito 88: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν, καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ⁵⁰³. Dichos testimonios confirman la existencia de una tradición que identificaba ambas figuras en una sola, pero lo que no está claro es si se trataría de una identificación intencionada o de algún error por parte del escriba, incluso si esta variante es una interpretación cristiana o pre-cristiana⁵⁰⁴. Al respecto cabe pensar que Ap 1,13-14 sea el reflejo de una etapa polémica entre la tradición rabínica y el cristianismo, acerca de reconocer en el texto de Daniel dos potencias divinas o una sola. De esta forma el autor, recogiendo una tradición anterior, ha identificado el Anciano de días con Cristo, otorgándole al resucitado la misma condición de eternidad que posee Yahvé⁵⁰⁵.

El término λευκός aparece en este relato casi como sinónimo de δόξα. Así Cristo, por su condición de resucitado, envuelto en el blanco de la gloria, está situado en la misma condición de Dios. Pero, confirmando que las alusiones que Juan hace del AT no son una simple copia de estos, se observa una variación deseada por el autor, ya que el

⁵⁰² Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 138.

⁵⁰³ Texto tomado del comentario de D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 91.

⁵⁰⁴ Cf. *Ibíd.*, 90-92.

⁵⁰⁵ Otro testimonio de la identificación de ambos personajes se encuentra en el Targum de Ezequiel 1,26: “Por encima del firmamento, que se halla sobre sus cabezas, había una especie de trono con aspecto de piedra preciosa y sobre esta especie de trono una forma con el aspecto como de Adán, sobre él, en lo alto”. TARGUM DE EZEQUIEL 1,26, ed. y trad. a cargo de J. RIBERA - FLORIT, Navarra 2004, 79.

Anciano de días viene presentado con la vestidura blanca y no con los cabellos blancos como la nieve como aparece Cristo (cf. Ex 4,6; Nm 12,10; Sal 51,7; Is 1,18). Además, el autor no habla de una vestidura blanca para el Hijo del hombre⁵⁰⁶. A esto se podría añadir el detalle de que Juan menciona κεφαλή, elemento que dentro de los símbolos de la literatura apocalíptica indica la sede de la vitalidad, por tanto la cabeza blanca de Cristo significaría la plena vitalidad que le pertenece como resucitado.

Otra característica de Cristo en esta visión son *sus ojos, como llamas de fuego* (οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός), símbolo que es reiterado en 2,18; 19,12. El autor aquí parece tener delante las dos visiones del libro de Daniel: la primera en Dn 7,9, donde se describe el trono de Dios (ὁ θρόνος ὡσεὶ φλόξ πυρός); y la segunda en Dn 10,6, en la cual se presentan los ojos del Hijo del hombre como dos antorchas encendidas (καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ λαμπάδες πυρός). Esta metáfora significa la purificación o la potencia del juicio de Dios en la historia (Dt 4,24; Heb 12,29)⁵⁰⁷. El autor da a entender a través de esta metáfora que nada puede escapar a la mirada penetrante del resucitado, como se menciona en Ap 2,18.23: “Escribe al ángel de la iglesia de Tiatira: Esto dice el Hijo de Dios, cuyos ojos parecen llamas de fuego,...yo soy el que sondea los riñones y los corazones...” Además la insistencia en la *mirada de fuego* nos hace pensar en el pasaje de Dt 4,24: “Porque Yahvé tu Dios es un fuego devorador, un Dios celoso”. De esta forma, así como Dios, en el AT, es *fuego devorador*, Cristo es presentado en el Apocalipsis con los ojos *como antorchas de fuego*, es decir, está a la misma altura de Dios y con un amor celoso hacia las iglesias⁵⁰⁸.

Los pies de Cristo son descritos como *semejantes a bronce brillante* (καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης), metáfora que sugiere el sentido de pureza moral e inclusive de estabilidad y fuerza del personaje, tal como aparece en Dn 10,6: καὶ οἱ βραχίονες αὐτοῦ καὶ οἱ πόδες ὡσεὶ χαλκὸς ἐξαστράπτων: ...*sus brazos y piernas, bronce bruñido*;... (cf. Ap 3,18)⁵⁰⁹. Sobre el tipo de metal al que aquí se hace referencia,

⁵⁰⁶ El libro de Henoc en 46,1 al parecer tiene como base a Daniel cuando dice: “Allí vi al que posee el principio de días, cuya cabeza es blanca como lana, y con él vi a otro cuyo rostro es como apariencia humana, más lleno de gracia, como uno de los santos ángeles”. Texto tomado de F. CORRIENTE - A. PIÑERO, *Libro 1 de Henoc 46,1*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 71.

⁵⁰⁷ Al parecer, el uso de la metáfora *mirada de fuego* es frecuente entre autores griegos y latinos. Un ejemplo es Flavio Josefo en *Ant. VII,106*. De la misma forma, el libro de los secretos de Henoc 1,5 dice: “Su faz era como un sol refulgente, sus ojos semejaban antorchas ardiendo y de sus labios salía fuego; sus vestidos eran como...con abundancia de púrpura; sus alas brillaban más que el oro y la blancura de sus manos superaba a la de la nieve”. Texto tomado de A. De SANTOS OTERO, *Libro de los secretos de Henoc 1,5*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 161-162.

⁵⁰⁸ Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 142-143.

⁵⁰⁹ La palabra χαλκολιβάνῳ, que aún como algo enigmático, aparece solamente en Ap 1,15; 2,18.

varias han sido las propuestas planteadas, como menciona P. Prigent en su comentario: a) alguna mezcla de oro y plata; b) algún tipo de metal con incrustaciones de piedras preciosas; c) un tipo de bronce de alto valor como el oro. Pero, aunque la formación de esta palabra no ha encontrado una explicación clara, parece que el término se refiere más a una aleación de cobre con oro, al que se le ha dado lustre, como aparece en Ez 1,7⁵¹⁰.

La comparación de la voz del Hijo del hombre con el *estruendo de muchas aguas* (ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν) tiene como base Dn 10,6 וְקוֹל דְּבָרָיו כְּקוֹל הַמּוֹן, aunque el contacto más cercano sea con Ez 1,24: וְאִשְׁמַע אֶת־קוֹל כְּנַפְיָהֶם כְּקוֹל מַיִם רַבִּים, y más adelante en Ez 43,2: וְהָנָה כְּבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בָּא מִדְּרֹךְ הַקְּדִים וְקוֹלוֹ כְּקוֹל מַיִם רַבִּים: *En aquel momento la gloria del Dios de Israel llegaba por la parte de oriente; emitía un ruido como de aguas caudalosas...* De igual forma el Salmo 29,3 presenta la misma figura simbólica para referirse a la voz de Yahvé:

קוֹל יְהוָה עַל־הַמַּיִם אֶל־הַכְּבוֹד הַרְעִים יְהוָה עַל־מַיִם רַבִּים

La voz del Señor sobre las aguas, el Dios de la gloria truena, ¡es Yahvé sobre las aguas caudalosas!

Podría incluso considerarse la voz del Hijo del hombre dentro del ambiente del templo como lo muestra el *Midrash Rabbah de Gn 3,4*:

La luz fue creada desde el lugar del templo, como se ha dicho, y he aquí la gloria del Dios de Israel que venía del oriente; Y su voz como estruendo de muchas aguas, y la tierra brilló con su gloria⁵¹¹.

En uno de los documentos de Qumrán 1QH 2,27 dice:

וְכַהֲמוֹן מַיִם רַבִּים שֶׁאֵין קוֹלָם

*El bramido de su voz era como el estruendo de muchas aguas*⁵¹².

⁵¹⁰ Según U. Vanni, podría encontrarse una solución si pensamos que el autor tiene presente el modelo de Daniel 10,6; en este caso el χαλκός correspondiente al bronce de Daniel se integraría con el otro término λίβανον que nos recuerda el incienso. Es decir, estaríamos en un ambiente litúrgico y trascendente. Se trataría de un neologismo creado para expresar la trascendencia de Cristo resucitado dentro de la asamblea litúrgica. Cf. U.VANNI, *Apocalipsis*, 144⁴⁰. Véase, también, la explicación que da D. E. Aune cuando afirma que probablemente desde la morfología podría referirse a un incienso de color amarillo o un tipo de bronce del Líbano. Incluso se afirma que en la región de Tiatira se producía un tipo de bronce de gran calidad. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 95-96.

⁵¹¹ MIDRASH RABBAH, *Génesis 3,4*, ed. y trad. a cargo de H. FREEDMAN - M. SIMON, Vol. I, London 1939, 21.

⁵¹² Texto tomado de D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 97.

Esta imagen del sonido de las aguas torrenciales usado para hablar de la voz de Dios aparece también en los textos apócrifos del AT como el *Apocalipsis de Abrahán* 17,1-2: “Estaba aún hablando (el ángel), cuando he aquí un fuego que avanzaba hacia nosotros en derredor. Había una voz en el fuego como la voz de muchas aguas, como la voz del mar en su agitación”⁵¹³. En el capítulo 18,1 de este escrito se dice: “Mientras estaba entonando el cántico, la boca del fuego que estaba en la extensión se elevaba (cada vez) más alto y oí una voz como una tempestad marina y no cesaba por la plétora de fuego”⁵¹⁴. De esta forma Juan, tomando el trasfondo del AT, coloca la voz del Hijo del hombre fuera del ambiente terreno para ponerla dentro de un espacio trascendente. Con esta imagen, la palabra de Cristo, el Hijo del hombre, es presentada con la misma potencia y fuerza que la voz de Yahvé en el AT.

⁵¹³ S. ALVARADO, *Apocalipsis de Abrahán 17,1-2*, en A. DÍEZ MACHO - A. PIÑERO (eds.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. III, 90.

⁵¹⁴ *Ibíd.*, *Apocalipsis de Abrahán 18,1*, 92.

9. Análisis del versículo 16

9.1 Crítica textual

1,16 καὶ ἔχων: la mayoría de los códices.

καὶ εἶχεν: \aleph^* 2344 *pc latt*

καὶ ἔχει: *Ir^{lat}*

καί: *A*

El análisis externo de las variantes muestra el apoyo de la mayoría de los manuscritos a la versión del participio presente, distinto de los casos en imperfecto y presente. En cuanto a la crítica interna, la cuarta variante, aún siendo *lectio brevior*, debe ser descartada por tratar de eliminar el problema sintáctico. Las variantes segunda y tercera serían interpretaciones del participio presente ἔχων, tal vez dándose cuenta de su aspecto semítico. En todo caso, considero la atestación καὶ ἔχων como lección más original, por ser *lectio difficilior* y estar más en relación con ὁμοιον υἰὸν ἀνθρώπου y los diversos αὐτοῦ que lo preceden.

1,16 ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ: la mayoría de los códices.

ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ χειρὶ: 1006. 1841. 2351 *al*

ἐν χειρὶ αὐτοῦ τῇ δεξιᾷ: 046. 2329

A partir de la crítica externa se observa la prioridad que tiene la frase ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ sobre las demás variantes, que cuentan solamente con el apoyo de testimonios secundarios. En cuanto a la crítica interna, se nota que la segunda variante ha realizado una corrección estilística a la frase, así como la tercera, cuya corrección trata de dar énfasis a la frase, probablemente en paralelo con Ap 10,5; 13,16. De esta manera creo que la locución ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ debe ser valorada como más original por ser *lectio difficilior* y *lectio antiquior*.

I,16 ἀστέρας: la mayoría de los códices.

ἀστέρες: Φ^{98} A pc

Desde la crítica externa se observa que el acusativo plural ἀστέρας, aunque presenta el apoyo de la mayoría de los manuscritos, se encuentra, sin embargo, a la par con el nominativo plural ἀστέρες, por hallarse este último atestado en el Φ^{98} (s. II d.C.)⁵¹⁵ y en el códice Alejandrino. Por tanto, la opción de las variantes se debe hacer desde la crítica interna. Así, el análisis interno de las variantes revela que el cambio de ἀστήρ del acusativo al nominativo plural, es a causa de que el mismo códice Alejandrino, en la primera variante de este versículo, ha eliminado ἔχων, quedando como trasfondo el verbo εἰμί. A esta corrección paralelística se le llama *lectio coniuncta*⁵¹⁶.

I,16 ὡς ὁ ἥλιος φαίνει: la mayoría de los códices.

φαίνει ὡς ἥλιος: \aleph

ὡς ὁ ἥλιος φαίνων: 1611; Ir^{lat}

En el análisis externo de las variantes es evidente que la frase ὡς ὁ ἥλιος φαίνει cuenta con una buena atestación, a diferencia de las demás variantes, que cuentan con testigos de poca relevancia. El examen interno muestra una mejora estilística a la frase ὡς ὁ ἥλιος φαίνει: *como el sol cuando brilla en su esplendor*. El códice Sinaítico, tratando de perfeccionar la frase, escribe: φαίνει ὡς ἥλιος: *Brilla él como el sol en su esplendor*. Finalmente, la corrección más justa es ὡς ὁ ἥλιος φαίνων: *como el sol brillante*. Por esta razón, creo conveniente ver la expresión ὡς ὁ ἥλιος φαίνει como lección más original por ser *lectio difficilior* y *lectio antiquior*.

⁵¹⁵ El papiro 98 es un fragmento que contiene Ap 1,13-2,1 descubierto en el Cairo (Egipto). Su datación es del siglo II d.C. y tiene como característica: 15 cm por 16 cm; 20 líneas y 38 a 42 letras por línea. Actualmente se encuentra en el Instituto Francés de Arqueología Oriental. Con excepción de la presente variante he podido, a través de una atenta observación, confirmar la correspondencia entre el pasaje griego del Φ^{98} y el texto base tomado para el presente trabajo. Cf. P. W. COMFORT - D. P. BARRETT, Φ^{98} , *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, Illinois 1999, 629-631.

⁵¹⁶ Cf. A. M. BUSCEMI, *Metodología del Nuovo Testamento*, (SBF dispensa accademica), Gerusalemme 2009, 89.

9.2 Análisis semántico

ἡ χεῖρ, χειρός. Término que designa *mano* y corresponde en hebreo a יד. La forma יד se halla 1.600 veces en el AT. No obstante, en ciertas ocasiones יד puede indicar *mano, pulso o brazo* (Gn 24,22). Otra forma muy común, que indica *la palma de la mano*, es כף (200x). El símbolo de la mano, tanto en la mitología como en el AT, evoca la imagen de poder, bendición y maldición. Los dioses y Yahvé trabajan y actúan con la mano, extendiéndola sobre el hombre para protegerlo y bendecirlo⁵¹⁷.

En los LXX, el sustantivo יד se traduce como χεῖρ, adquiriendo varios significados: *signo de orientación* (lado derecho o izquierdo 1Sam 19,3), *potencia* (Jos 2,24); puede también señalar un *objeto áspero* (Ex 26,17.19; 36,22.24). En algunos pasajes la mano puede designar al hombre mismo (Ex 19,13). En concreto, la mano derecha tiene más valor que la izquierda, pues por ella se trasmite la bendición o la maldición (Gn 48,14); también evoca la imagen de potencia y fuerza (Ap 1,16.20; 2,1). Las manos son utilizadas para la oración (Sal 28,2; 63,5) o para juzgar (Ex 6,8; Nm 14,30; Dt 32,40ss). Y en más de 200 casos se menciona la mano de Yahvé, como alusión a la potencia de su actuar. La frase “estar en las manos de Dios” representa estar en el centro de su poder y de su control (Is 49,16)⁵¹⁸.

En el NT χεῖρ aparece 178 veces, siendo empleada en sentido propio, es decir, como miembro del cuerpo humano (Mt 12,49; Mc 1,41; Lc 22,53) y como sujeto u objeto de una acción simbólica (Lc 24,50; 1Tim 2,8; Ap 10,5)⁵¹⁹.

ὁ ἀστήρ, ἔπος. Este término designa *estrella o cuerpo celeste*. En el AT aparece 37 veces bajo la forma de כוכב. En algunos de sus pasajes, las estrellas son utilizadas para indicar lo incalculable (Gn 15,5). Su uso metafórico aparece en Jue 5,20, donde la participación de las estrellas en el campo de batalla manifiesta que todos los elementos del universo están a disposición de Yahvé. Por otro lado, lo único que conocemos de la astrología de Israel deriva de tres pasajes: Am 5,8; Job 9,9; 38,31s, que muestran una pequeña parte del interés que el pueblo hebreo tenía hacia la astrología. Y, tanto en el ambiente helenístico como en el judaísmo, los astros fueron considerados como seres vivientes e imagen del misterio. Sin embargo, el culto a ellos puede ser totalmente

⁵¹⁷ Cf. P. ACKROYD, יד, en GLAT, Vol. III, Brescia 2003, 490-529.

⁵¹⁸ Cf. Ex 7,4; Ez 6,14; Is 1,25; 11,15; 51,5.9; 52,10; 66,1s. Otro símbolo en el AT es la imposición de manos, que sirve para indicar la transmisión de poder. Cf. E. LOHSE, χεῖρ, en GLNT, Vol. XV, Brescia 1988, 663-667.

⁵¹⁹ Cf. W. RADL, χεῖρ, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 2068-2072.

dañino para la fe yavista (Is 47,13; Dt 4,19; 2Re 23,4)⁵²⁰.

En el NT aparece en 24 ocasiones como ἀστήρ, y, como en el AT son considerados como vivientes, incluso pueden simbolizar a las personas (Dn 12,3). Casi una docena de veces aparece en el libro del Apocalipsis, simbolizando a las iglesias (Ap 1,20) y al pueblo de Israel (Ap 12,1). Cristo mismo es representado como una estrella (Ap 22,16)⁵²¹.

τὸ στόμα, τος. Término que significa *boca*, pero en ciertos textos indica el rostro del hombre, o, en un sentido más amplio, todo tipo de abertura que establece relación entre lo interno y lo externo⁵²². En hebreo se usa la forma פה, presente 505 veces en el AT. La boca es otro elemento importante en la descripción antropomórfica de Yahvé; por ejemplo, se habla de *la boca de Dios*, de donde sale su espíritu creador (Sal 33,6). Él mismo se sirve de la boca de los profetas para dar su mensaje (2Sam 14,3.19; Is 6,7; Jr 1,9); incluso la misma Torah ha salido de su boca (Mal 2,7)⁵²³.

Los LXX traducen normalmente פה por στόμα; solo en 5 ocasiones utilizan περιστόμιον, que indica la región *en torno a la boca*⁵²⁴.

En el NT, στόμα aparece 78 veces, adquiriendo varios significados: boca, conversación cara a cara (2Jn 12; 3Jn 14) o empleándose para referirse a lo que se dice (Mt 18,16; 2Cor 13,1). Además, la boca es usada en el contexto de los milagros (Mt 17,27; Lc 1,64), sobre todo, para acentuar la solemnidad de las palabras de sanación (Mt 5,2; Hch 8,35; 10,4; 18,14). Por último, es un término muy usado en el Apocalipsis (22x), por ser inherente al mundo de las visiones: a través de la boca los personajes revelan su interior, ya sea blasfemando contra Dios, ya sea glorificando su nombre (Ap 1,16; 13,5.6; 9,17.18; 11,5; 19,15)⁵²⁵.

ἡ ῥομφαία, ας. Esta forma griega es traducida como: *espada grande*. Aunque, están atestadas otras formas en la literatura bíblica como: μάχαιρα (espada pequeña o

⁵²⁰ Cf. R. E. CLEMENTS, פה, en GLAT, Vol. IV, Brescia 2006, 250-263; W. FOERSTER, ἀστήρ, en GLNT, Vol. I, Brescia 1965, 1337-1342.

⁵²¹ Cf. H. J. RITZ, ἀστήρ, en DENT, Vol. I, Salamanca 1996, 522-524.

⁵²² En el ambiente del medio oriente se menciona la boca de la divinidad como el instrumento por el cual el dios manda su aliento de vida. Es de particular importancia la idea de que la divinidad utiliza la boca del sacerdote para transmitir sus palabras. Cf. K. WEISS, στόμα, *Aspetti Storico-Religiosi*, en GLNT, Vol. XII, Brescia 1979, 1290-1294.

⁵²³ Cf. *Ibid.*, στόμα, *nell'Antico Testamento*, en GLNT, Vol. XII, Brescia 1979, 1294-1300.

⁵²⁴ Son utilizadas otras formas que tienen que ver con partes del cuerpo que están en torno a la boca como: γλῶσσα (Jue 7,6), χειλός (Prov 6,2) o πρόσωπον (Sal 17,8; 54,21) o con aquellas que se refieren a la comunicación: ῥῆμα (Ex 17,1), πρόσταγμα (Lv 24,12; Nm 9,18b.20.23b), φωνή (Ex 17,13), λόγος (1Sam 15,24). Cf. F. GARCÍA LOPEZ, פה, en GLAT, Vol. II, Brescia 2006, 70-87.

⁵²⁵ Cf. W. RADL, στόμα, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 1512-1513.

puñal) y ξίφος (daga).

En el AT, su forma es דָּבָר, apareciendo 410 veces con el significado de *puñal de doble filo* (Jue 3,16.21). Sin embargo, del sentido literal de la espada como arma de guerra, debemos pasar a un sentido simbólico como *boca* o *Palabra de Dios*. Por ejemplo, la boca del impío es presentada como una espada afilada (Sal 52,4; 57,5; 59,8; 64,4), distinta a la boca del siervo sufriente, que Yahvé ha transformado en espada para castigo de sus enemigos (Is 49,2)⁵²⁶. Incluso, la boca representa a la Palabra de Dios en 2Mac 15,15-16, y explícitamente se relacionan *palabra* y *espada (daga)* en el libro de la Sabiduría 18,15-16: ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς ξίφος ὁξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγὴν σου φέρων καὶ στὰς ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου καὶ οὐρανοῦ μὲν ἤπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς: *tu palabra omnipotente se lanzó desde los cielos, desde el trono real, cual guerrero implacable, sobre la tierra condenada, empuñando la espada afilada de tu decreto irrevocable; y cuando se detuvo, todo lo llenó de muerte; tocaba el cielo mientras pisaba la tierra.*

En 200 ocasiones los LXX utilizan ῥομφαία como traducción de דָּבָר, indicando con ello *espada grande* (Gn 3,24; 1Sam 17,45.47.51; 21,10; 22,10)⁵²⁷.

En el NT ῥομφαία aparece en 7 ocasiones (Lc 2,34s; Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21), posiblemente como influencia de los LXX. Μάχαιρα se halla en Ef 6,17 (τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος) y Heb 4,12-13 (καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον), definiendo la Palabra de Cristo como espada de doble filo. Siguiendo esta misma interpretación, Ap 1,16 presenta la imagen de la espada de doble filo: καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὁξεῖα ἐκπορευομένη, que saliendo de la boca de Cristo tiene la capacidad de juzgar la historia de los hombres⁵²⁸.

⁵²⁶ En la época post-exílica, la escatología apocalíptica recuerda las promesas de que la nueva Asiria caerá a causa de una espada no humana (Is 31,8). Es interesante, también, la metáfora de la figura de la espada de doble filo que sale de la boca de la mujer extranjera en el libro de Proverbios 5,4. Cf. O. KAISER, 277, en GLAT, Vol. III, Brescia 2006, 192-206.

⁵²⁷ Cf. W. MICHAELIS, ῥομφαία, *L'uso linguistico fuori del N.T.*, en GLNT, Vol. XI, Brescia 1977, 989-994.

⁵²⁸ Cf. Ibíd., ῥομφαία, *L'uso linguistico nel N.T.*, 994-1002. Para continuar viendo la relación entre la imagen de la espada como palabra de Dios, me remito al libro de A. Serra, quien ha realizado un estudio de la simbología de la espada en la tradición bíblica y judeo-cristiana. Cf. A. SERRA, *Una spada trafiggerà la tua vita*, Roma 2003.

9.3 Análisis sintáctico

El versículo 16 comienza con tres oraciones copulativas, la primera es καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ, la cual comprende la elipsis del verbo εἰμί en pasado y el participio perifrástico ἔχων⁵²⁹. En este caso el participio ἔχων se refiere a υἱόν (Hijo del hombre) del versículo 13. Continúa la segunda proposición καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη con elipsis del verbo εἰμί en pasado, dos adjetivos atributivos (δίστομος y ὀξεῖα) y el participio perifrástico ἐκπορευομένη. La tercera oración principal enunciativa es καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ con elipsis del verbo φαίνω en pasado. Finaliza el versículo con una proposición subordinada comparativa ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.

9.4 Comentario exegetico

Si en los vv. 13-15 el autor ha descrito los rasgos característicos referidos a la persona del Hijo del hombre, ahora en este versículo, pasa a presentar su acción en relación con la Iglesia. Dicha presentación se realiza combinando tres símbolos: καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ.

El simbolismo antropológico de la *mano derecha* puede ser interpretado como una fuente de poder y protección. Muestra de ello es, que tanto en el AT como en el NT, estar sentado a la diestra de Dios equivale a tener autoridad (cf. Sal 110,1; Heb 1,3)⁵³⁰. Los salmos 44,3 y 60,5 presentan la mano de Dios como símbolo de refugio y seguridad. El símbolo de la *mano derecha* debe ser entendido como la mano de la fuerza y de la firmeza, y por medio del participio presente ἔχων Juan indica que la protección de Cristo a favor de su Iglesia lo es de manera permanente. La misma metáfora es utilizada en Ap 1,20 para enfatizar la soberanía de Cristo sobre los ángeles de las iglesias y, a través de ellos, sobre las comunidades cristianas.

⁵²⁹ Se dice que un tiempo es perifrástico cuando está compuesto de un verbo auxiliar con un participio en lugar o en sustitución de un tiempo simple, por ejemplo, en lugar del imperfecto ἐδίδασκε encontramos ἦν διδάσκων “estaba enseñando”. M. ZERWICK, *Análisis Gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Navarra 2008, XXXIV.

⁵³⁰ En algunos textos se reconoce a Dios como aquél que tiene el poder de regular el curso de las estrellas y de las constelaciones Job 38,31-33; Is 40,12.

Ahora bien, aparte del elemento antropológico, el autor señala ahora uno nuevo, el componente cósmico ἀστέρας ἑπτὰ. Dichas estrellas o astros, dentro del contexto bíblico, son análogos al término οὐρανός. Por tanto, estamos aquí dentro del ámbito trascendente de Dios, es decir, parte de la realidad de Yahvé se encuentra en la mano de Cristo resucitado. De esta forma, el autor subraya que el resucitado debe ser reconocido como Señor del cosmos, pues parte de la vida y el mundo están en su mano⁵³¹.

Un dato interesante nos brinda el pasaje de Dn 12,3. En él, las estrellas representan a los sabios de Israel que han sido resucitados por la gloria celeste:

והמשכלים יזהרו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד

Los maestros brillarán como el resplandor del firmamento, y los que enseñaron a muchos a ser justos, como las estrellas para siempre.

De la misma forma Juan en Ap 1,20 revela que las estrellas se identifican con los ángeles que custodian las iglesias (οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν). Se encuentra, además, dentro de la tradición judía una equivalencia entre la figura del candelabro de Zac 4,1 y las estrellas de Dn 12,3, tal como aparece en el *Midrash Rabbah del Levítico 30,2*:

“De hecho se dice, y los que son sabios brillarán como el resplandor del firmamento (Dn 13,3). ¿De ahí su parecido a las estrellas? Según la escritura, los que enseñan la justicia a la multitud serán perpetuamente como las estrellas. ¿De ahí su parecido con los relámpagos? Según la escritura, su figura es como antorchas y corren de aquí para allá como relámpagos (Nah 11,5). ¿De ahí que serán como el lirio? Según la escritura, para el líder son los lirios (Sal 80,1). ¿De ahí que van a ser como un candelabro puro? A partir de la escritura, él me dijo ¿qué ves? Dije: he visto un candelabro todo de oro (Zac 4,2)”⁵³².

La misma identificación de las siete lámparas del tabernáculo como correspondientes a las siete estrellas, símbolo de los sabios y justos, aparece en otros documentos como *Sifre Dt 10* y *Pesikta Rabbati 51,4*. Por tanto, la combinación de ambos elementos tal como lo hace Juan en Ap 1,20 no sería extraña dentro de la literatura cristiana de fines del siglo I d.C. Es probable que el autor intente sugerirnos, a través de esta imagen, que el signo de la estrella, aunque es angélica, representa la existencia celeste de la Iglesia, mientras que el candelabro viene a ser su presencia terrestre.

⁵³¹ Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 145-146; X. PIKAZA IBARRONDO, *Apocalipsis*, Navarra 1999, 47.

⁵³² MIDRASH RABBAH, *Leviticus 30,2*, ed. y trad. J.J. SLOTKI, Vol. IV, London 1939, 382-383.

Flavio Josefo, en *Antigüedades Judías III, 145*, al referirse al candelabro compara sus partes a la de los planetas:

γλῶτταν σημαίνει τάλαντον. Πεποιήται δὲ σφαιρία καὶ κρία σὺν ρόϊσκοις καὶ κρατηριδίοις, ἑβδομήκοντα δ' ἦν τὰ πάντα, ἐξ ὧν ἀπὸ μιᾶς βάσεως συνετέθη πρὸς ὕψος, ποιήσαντος αὐτὴν συγκειμένην εἰς μοίρας εἰς ὅσας τοὺς πλανήτας καὶ τὸν ἥλιον κατανέμουσιν:
*Constaba de pequeñas esferas y lirios, además de granadas y pequeños vasos, setenta en total, conjunto que se elevaba a partir de una sola base. El artífice del candelabro lo dotó de tantas partes como las atribuidas a los planetas y al sol*⁵³³.

Desde otro ángulo, podría significar una polémica contra la autoridad de los Césares, quienes utilizaban el emblema de la estrella como símbolo de poder⁵³⁴. Es posible, por tanto, que el autor, tomando el trasfondo judío, haya querido entrar en polémica con la autoridad del emperador, enfatizando la soberanía de Cristo sobre la Iglesia y el cosmos⁵³⁵.

El siguiente símbolo es descrito de esta forma: ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα: *de su boca salía una afilada espada de dos filos*. La expresión *de su boca salía una espada*, referida a la persona de Cristo, se encuentra cuatro veces en el Apocalipsis 1,6; 2,16; 19,15.21, mientras que la figura de ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα vuelve aparecer en 2,12. Por otro lado, es interesante notar como el sustantivo ῥομφαία, que es atestado sin artículo en 1,16 y 19,21, retorna con artículo en Ap 2,12.16 y 19,15, como si se tratase de dos espadas diferentes. Tal observación podría llevarnos a pensar en dos posibles redacciones.

La metáfora *de su boca salía una espada tajante de dos filos*, puede haber estado inspirada en los textos de:

(Is 49,2) וישם פי כחרב חדה בצל ידו החביאני וישמני לחץ ברור באשפתו הסתירני
Hizo mi boca como espada afilada, en la sombra de su mano me escondió; hizo de mí saeta aguda, en su carcaj me guardó.

(Is 11,4) בצדק דלים והוכיח במישור לענוי_ארץ והכה_ארץ בשבט פיו וברוח שפתי ימית רשע
Juzgará con justicia a los débiles, con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado.

⁵³³ Cf. F. JOSEFO, *Antigüedades III, 145, 153*.

⁵³⁴ Los emperadores solían acuñar estrellas al lado de su efigie en las monedas. Cf. J. COMBLIN, *Cristo en el Apocalipsis*, Barcelona 1969, 144.

⁵³⁵ Siguiendo en esta línea M. E. Boring, en su comentario a este versículo, encuentra un posible paralelo con el culto pagano de Mitra, divinidad venerada entre la legión romana, representada en forma de estrella. De ser así, está claro que para Juan es Cristo quien gobierna y no son las estrellas quienes controlan el destino de los hombres, ni tampoco los césares romanos los que gobiernan el cosmos. Cf. M. E. BORING, *Revelation*, 83-84.

Sin embargo, hay una diferencia que muestra la creatividad del autor, pues Isaías se refiere a la *boca como una espada afilada*, en cambio en el Apocalipsis se dice: *de su boca salía una espada afilada...* Como se ve, el texto de Isaías trata de una cualidad que Dios ha dado a su siervo, diferente al texto del Apocalipsis, donde la espada es presentada como el sujeto principal, que tiene como característica: ser saliente, cortante y de doble filo. La imagen de la espada, viene en este caso, a presentar la palabra de Cristo⁵³⁶, que mientras sale de su boca adquiere una eficacia irresistible, penetrante, capaz de discernir los pensamientos y el interior de todo hombre (cf. Heb 4,12; Ef 6,7)⁵³⁷. La misma metáfora vuelve a ser utilizada en Ap 19,15: “de su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos, a quienes regirá con cetro de hierro. Él pisa en el lagar, para extraer el vino de la furiosa ira de Dios”. A partir de la frase: *para herir con ella a los paganos*, se puede observar más claramente cierta influencia del Capítulo 11 de Isaías en el Apocalipsis, incluso el trasfondo de Is 11,2-3 en los pasajes de Ap 1,4; 5,6.

De esta manera Juan presenta a las comunidades de Asia Menor a Cristo como juez escatológico. Ellas deben entender que la misión del Hijo del hombre no consiste solo en combatir a los enemigos de la Iglesia, sino también a aquellos que dentro de la comunidad han traicionado la fe (Ap 2,16). Y lo hará, no con armas materiales sino con la fuerza de su palabra.

Dentro de la literatura apócrifa del AT se atribuye dos significados:

- a) la espada como imagen que trae el dolor a los enemigos, como se encuentra en *Oráculos Sibilinos III, 314-317*:

“Una gran plaga llegará a tus casas, Egipto, terrible , como nunca antes pensaste que te podría venir. Una espada, en efecto, te atravesará por la mitad, y llegará la dispersión, la muerte y el hambre hasta la séptima generación de reyes, y entonces dejará de existir tu país”.

⁵³⁶ S. Bartina da una interpretación distinta a la frase: ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη entendiendo por τοῦ στόματος *la escotadura superior del vestido talar del Hijo del hombre*, sería de ahí de donde sale la espada de doble filo. S. BARTINA, *Una espada salía de la boca de su vestido*: EstB. 20 (1961) 207-217.

⁵³⁷ El arma más afilada en el arsenal romano era la espada de doble filo, aunque se sigue sin saber si este implemento se parecía a una lengua humana. Para ver más detalles sobre esta metáfora de la espada y su contexto, véase el artículo de J. BERMAN, *The Sword of Mouths (Jud. III 16; Ps. CXLIX 6; Prov. V4): a Metaphor and its Ancient Near Eastern Context*: VT 52 (2002) 291-303.

- b) la espada como símbolo del juicio a través de la palabra, como aparece en *Los Salmos de Salomón 17, 24.35*:

“Para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca... Golpeará la tierra continuamente con la palabra de su boca, pero bendecirá al pueblo del Señor con su sabiduría y gozo”.

Volviendo al texto dentro de esta línea, es interesante ver el valor continuativo que posee el participio presente ἐκπορευομένη, que denota la salida constante de la palabra divina de la boca de Jesús, que expresa la continua protección a los suyos frente a sus enemigos⁵³⁸. Además, teniendo presente la situación de hostilidad que sufren las comunidades cristianas en Asia Menor, es conocida la espada como atributo de los dioses en esta región. Incluso entraría en conflicto con la potestad que poseía Roma sobre la vida y la muerte llamada *ius gladii* o el derecho de la espada⁵³⁹.

La última característica de Cristo en este versículo viene presentada de esta forma: *y su semblante era como el sol cuando brilla en su esplendor*. Para este símbolo existen tres posibles paralelos en el AT:

(Dn 12,3) והמשכלים יזהרו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד
Los maestros brillarán como el resplandor del firmamento y los que enseñaron a muchos a ser justos, como las estrellas para siempre.

(Jue 5,31) כן יאבדו כל־אויביך יהוה ואהביו כצאת השמש בגברתו ותשקט הארץ ארבעים שנה
Así perezcan todos tus enemigos ¡oh Yahvé! ¡Y sean los que te aman como el sol cuando sale en todo fulgor! Y el país quedó tranquilo cuarenta años.

(Jue 5,20) מן־שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם נלחמו עם־סיסרא
Desde los cielos combatieron las estrellas, desde sus órbitas combatieron contra Sísara.

Posiblemente esta aplicación a Cristo tenga como finalidad querer presentarlo como un tipo de guerrero mesiánico y victorioso; o, mejor aún, la comparación con el sol desea subrayar la energía propia del Cristo resucitado⁵⁴⁰.

⁵³⁸ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 211-212.

⁵³⁹ M. LURKER, *Diccionario*, 94.

⁵⁴⁰ En la literatura judía esta misma comparación se encuentra en *Midr. Rab. Gn 12,6; Midr. Rab. Lv 28,1; Sifre Dt 10-47*.

10. Análisis del versículo 17

10.1 Crítica textual

1,17 πρὸς: la mayoría de los códices.

εἰς: ⲛ 2053. 2062. 2329 *pc*

En principio se puede decir que ambas construcciones son posibles en el NT. Por ejemplo: *πίπτω πρὸς τοὺς πόδας* es usado en el NT (Mc 5,22; Jn 11,32; Hch 5,10; Ap 1,17); *πίπτω εἰς τοὺς πόδας* es más frecuente en el NT. Es posible que el uso de *πρὸς* en la expresión *πρὸς τοὺς πόδας* sea menos común que *εἰς + acusativo*⁵⁴¹, en cuanto que indica proximidad respecto a algo o alguien. En todo caso, el cambio hecho por los códices ⲛ 2053. 2062. 2329 parece ser voluntario, además de estar poco testimoniado. Por tanto, creo que es mejor optar por la primera variante por ser *lectio communis*.

1,17 ἔθηκεν: la mayoría de los códices.

ἐπέθηκεν: ⲛ 2050. 2329 *al h*; Cyp

Desde la crítica externa se evidencia una mayor atestación hacia la forma *ἔθηκεν*, distinto del caso de *ἐπέθηκεν*, que tiene solamente a su favor al código Sináptico. En cuanto al análisis de la crítica interna, la segunda variante ha incorporado un verbo compuesto con la preposición *ἐπί*, con la finalidad de reforzar el sentido del verbo *τίθημι*, siendo un cambio intencional del copista para mejorar el estilo del texto⁵⁴². Se debe preferir, entonces, la lección de *ἔθηκεν* por ser *lectio communis* y *lectio difficilior*.

1,17 ἐπ' ἐμὲ λέγων: la mayoría de los códices.

χεῖρα ἐπ' ἐμὲ λέγων: ⲛ² A *sy*; Bea

⁵⁴¹ Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, nº 205.

⁵⁴² Cf. J. H. MOULTON, *Grammar*, 312.

Por la crítica externa vemos que la frase ἐπ' ἐμὲ λέγων cuenta con el apoyo de la mayoría de los manuscritos, sobre todo A, C y P. Distinto es el caso de la variante χεῖρα ἐπ' ἐμὲ λέγων que no cuenta con un apoyo relevante. En cuanto a la crítica interna, se nota que el añadido χεῖρα a la frase ha tenido como objetivo dar mayor precisión a la misma, pues el adjetivo δεξιός no expresa con totalidad la idea de *poner la mano*. En conclusión, la segunda variante es una corrección estilística hecha a la frase ἐπ' ἐμὲ λέγων, siendo esta última más original por ser *lectio difficilior* y *lectio brevior*.

1,17 Omisión de μὴ φοβοῦ: Ⲭ* 2053. 2062 pc

Aunque esta variante sea *lectio antiquior*, por estar presente en el código Sináptico, y *lectio brevior*, por acortar el texto, tiene en contra a toda la tradición de manuscritos (A, C y P). Por esta razón es mejor optar por la *lectio communis*.

1,17 πρῶτος: la mayoría de los códigos.

πρωτότοκος: A

La crítica externa muestra un apoyo mayoritario hacia πρῶτος, a diferencia de πρωτότοκος que cuenta solamente con el apoyo del código Alejandrino. Y siguiendo con la crítica interna, probablemente una razón para haber realizado este cambio sería la influencia que ha ejercido Ap 1,5 sobre Ap 1,17. Un caso similar, atestado en el mismo código Alejandrino, se presenta en 2,8. Posiblemente, el corrector ha realizado el cambio no solamente por motivos de mejora estilística, sino con una finalidad cristológica.

10.2 Análisis semántico

πρῶτος, η, ον. Corresponde al adjetivo o numeral ordinal *primero* que en hebreo es ראשון (relacionada a ראש). Se entiende *primero* como: aquel que encabeza una lista, el que precede a los demás en el tiempo (el más antiguo), en el orden (en contraste con el segundo) o en grado de importancia. El término ראשון aparece 182 ocasiones en el AT indicando: el primer mes o primer día (Gn 8,13; Ex 40,2), el nacimiento del primer hijo

(varón Gn 27,19; o mujer Gn 19,31), la primera acción (Gn 13,4; 25,25) o, teológicamente, como referencia al pasado (Is 40-48)⁵⁴³.

En los LXX *πρῶτος* figura 240 veces y de ellas más de la mitad se encuentra en Génesis, Nehemías y Macabeos, siendo traducción frecuente de la forma hebrea *יְשׁוּבָה*⁵⁴⁴.

En el NT *πρῶτος* figura en 96 pasajes, añadiéndole 60 testimonios más con el adverbio *πρῶτον*, que es una forma neutra. En los evangelios *πρῶτος* se encuentra con frecuencia con un significado temporal (Mc 14,12: *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων*) o como contraposición (*ἡ πρώτη διαθήκη = el primer pacto* que se opone al *διαθήκης καινῆς = nuevo pacto* Heb 8,7.13; 9,1.15.18). En la mayoría de los textos bíblicos *πρῶτος* señala un plazo de tiempo en el pasado, distinto a la literatura apocalíptica, donde el tiempo pasado queda relegado para fijar la mirada en el futuro: *el primer cielo y la primera tierra* (Ap 21,1). El autor del Apocalipsis (1,17; 2,8; 22,13) emplea el término *πρῶτος* con el sentido de exclusividad, para presentar a Cristo soberano de todos y sobre todo⁵⁴⁵.

10.3 Análisis sintáctico

El versículo 17 empieza con *καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν* que es una oración subordinada temporal con el aoristo indicativo activo *εἶδον*. Prosigue la narración la proposición principal enunciativa *ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός*, con el aoristo indicativo activo *ἔπεσα*, el complemento *πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ* y el complemento de comparación *ὡς νεκρός*. Prolonga el texto la proposición principal enunciativa copulativa *ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμέ*, con el aoristo de valor complexivo *ἔθηκεν*. Le sigue el participio conjunto temporal *λέγων*, que es reflejo del término hebreo *רַמַּמְלֵ*⁵⁴⁶, e introduce el discurso directo que finaliza en el versículo 20. Se inicia un discurso directo con la frase principal prohibitiva *μὴ φοβοῦ* con un presente durativo. Concluye el versículo la proposición principal enunciativa *ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν*.

⁵⁴³ Cf. H. D. PREUSS, *יְשׁוּבָה*, en GLAT, Vol. VIII, Brescia 2008, 133-138; L. RYKEN - J. C. WILHOIT - T. LONGMAN, *Primo, Le immagini*, 1119 - 1120.

⁵⁴⁴ No en pocos pasajes *πρῶτος* es la traducción de *יְשׁוּבָה*. Cf. W. MICHAELIS, *πρῶτος*, en GLNT, Vol. XI, Brescia 1977, 659-660.

⁵⁴⁵ Cf. H. LANGKAMMER, *πρῶτος*, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 1243-1247.

⁵⁴⁶ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, CC.

10.4 Comentario exegético

El versículo comienza con la reacción de Juan a la visión: *καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός*, conectada con la anterior por medio de la conjunción *καί*, y el censo continuo *καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν*, como consecuencia de aquello que se ha visto: *ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός*.

La expresión *ὡς νεκρός*, dentro de esta experiencia cristofánica, trata de acentuar el efecto del mensaje dado por el resucitado, a la vez que recuerda la reacción del pueblo hebreo ante la teofanía del Sinaí en Ex 20,19:

ויאמרו אל_משה דבר_אתה עמנו ונשמעה ואל_ידבר עמנו אלהים פן_נמות
Dijeron a Moisés: hánblanos tú y te entenderemos, pero que no nos hable Dios, no sea que muramos (cf. Dt 5,24-26)⁵⁴⁷.

Existe, además, el contraste entre la situación de Juan, que está vivo pero ha llegado a ser *como un muerto*, y la de Jesús, *que era muerto y ahora vive* (Ap 1,18). Sin embargo, la presencia cercana de Cristo se deja sentir por medio de la expresión *καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ*. De esta forma, el resucitado, con la misma mano con que domina los elementos del cosmos (Ap 1,16), trasmite la calma al vidente⁵⁴⁸. Este gesto es conocido dentro de la tradición profética, sobre todo en los relatos de vocación Jr 1,9; Is 6,6. Además, el gesto de seguridad es confirmado con las palabras que le siguen *μὴ φοβοῦ*, que encuentran también su trasfondo en las narraciones proféticas como: Jr 1,8; Dn 10,12.19; Jos 1,9.

La expresión *ἐγὼ εἰμι*, que es un título solemne en este caso aplicado a Cristo, es análogo al *ἐγὼ εἰμι* del Padre en Ap 1,8; por tanto, Cristo y el Padre son presentados en un mismo nivel. Tal expresión aparece cinco veces en el Apocalipsis (1,8.17; 2,23; 21,6; 22,16) y se refiere siempre a Cristo o a Dios. El *ἐγὼ εἰμι* se encuentra seguido de dos predicativos: *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔχατος* : *Yo soy el primero y el último*. Así, a través de esta frase, Juan confiere un atributo a Cristo que es dado en el AT solamente a Yahvé como figura en los siguientes pasajes del libro de Isaías:

⁵⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 100.

⁵⁴⁸ La mano derecha representa la bondad del Señor, ya que recuerda el toque que Jesús da a los enfermos transmitiéndoles su espíritu de vida (Mc 6,5). Incluso imponiendo las manos a los niños para bendecirlos (Mc 10,16). Cf. K. STOCK, *La última palabra es de Dios: el Apocalipsis como buena noticia*, Madrid 1995, 56.

מי_פעל ועשה קרא הדרות מראש אני יהוה ראשון ואת_אחרנים אני_הוא (41,4)

¿Quién lo realizó y lo hizo? Quien llama a las generaciones desde el principio, yo, Yahvé, que soy el primero y estaré con los últimos.

כה_אמר יהוה מלד_ישראל וגאלו יהוה צבאות אני ראשון ואני אוןרח ומבלעדי אין אלהים (44,6)

Así dice Yahvé, Rey de Israel, su redentor Yahvé Sebaot: soy el primero y el último, y fuera de mí no hay ningún Dios.

שמע אלי יעקב וישראל מקראי אני_הוא אני ראשון אף אני אחרון (48,12)

Escúchame, Jacob, siervo mío, Israel, llamado por mí: Yo soy, yo, el primero, y también el último soy yo.

Y tanto en el texto de Isaías como en el Apocalipsis de Juan dicha expresión remite a la soberanía de Dios sobre la historia. Cristo, como Dios, es aquél que lleva las cosas del mundo a su culmen en la salvación y el juicio⁵⁴⁹.

⁵⁴⁹ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 213-214; D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 101-102.

11. Análisis de los vv. 18-19

11.1 Crítica textual

1,18 Omisión de καὶ ὁ ζῶν: gig vg^{mss}; Prim

Se observa aquí que la omisión de καὶ ὁ ζῶν no recibe el apoyo de manuscritos de primera categoría. Por el contrario, su presencia figura en los códices \aleph , A, C y P. Por este motivo, será mejor considerar su atestación como más original, por ser *lectio communis*.

1,18 καὶ ἔχω τὰς κλεῖς: \aleph^* A C P 1611. 1854. 2050. 2053. 2062 *pc* latt co; Ir^{lat}

ἀμήν καὶ ἔχω τὰς κλεῖς: \aleph^1 sy

Por lo que se ve desde la crítica externa, la omisión del término ἀμήν está confirmada en los mejores manuscritos (\aleph^* A C P). Y desde la crítica interna considero que su inserción ha estado motivada por la frase εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Posiblemente el añadido de ἀμήν responde a la estructura litúrgica que presenta el Apocalipsis en algunas de sus partes (1,6,7; 3,14; 5,14; 7,12 (2x); 19,4; 22,20). Creo que la versión más original se encuentra en καὶ ἔχω τὰς κλεῖς por ser *lectio antiquior* y *lectio difficilior*, en cuanto que no armoniza con otros textos del Apocalipsis y del NT (cf. 1Tim 6,16; 2Tim 4,8; Heb 13,21; 1Pe 5,11; Jds 25).

1,18 θανάτου καὶ τοῦ ἄδου: la mayoría de los códices.

ἄδου καὶ τοῦ θανάτου: \aleph^1

Por su atestación la frase θανάτου καὶ τοῦ ἄδου de la primera variante es ciertamente una *lectio antiquior* frente a la segunda. Además, una posible razón que justifica el cambio de la segunda variante podría ser que el copista ha querido dar mayor importancia al término ἄδης por lo que teológicamente representa. De esta forma se ha realizado una corrección intencional con una finalidad doctrinal.

1,19 Omisión de οὖν: 2050 *al*

Por la crítica externa se observa que la omisión de οὖν cuenta con poca atestación. Continuando con el análisis interno, creo que el códice 2050, eliminando οὖν, ha creado el fenómeno del asíndeton, tratando de dar mayor fuerza al imperativo. Es decir, se ha dado una ruptura entre aquello que se ha dicho primero y lo que continúa en la frase. Por esta razón, creo que la presencia de οὖν debe tenerse como más original por ser *lectio difficilior* y *lectio communis*⁵⁵⁰.

1,19 μέλλει: la mayoría de los códices.

δεῖ μέλλειν: \aleph^* (C) *pc*

δεῖ: 2050 *latt*

Desde la crítica externa se observa que el presente indicativo μέλλει se encuentra atestado en la mayoría de manuscritos, sobre todo en códices principales (A, C y P), a diferencia de las demás variantes. En lo referente a la crítica interna, sintácticamente μέλλειν + infinitivo constituye una perífrasis del futuro, es decir, expresa la inminencia de los acontecimientos venideros⁵⁵¹. La segunda variante, pone junto a μέλλειν el verbo impersonal δεῖ, obteniendo una *lectio conflata*, con la intención de no perder los dos matices del texto: *lo ineludible de las cosas que deben suceder y su inminencia*. La tercera variante, por su parte, ha puesto el acento en lo inevitable, en aquello que acontecerá. Por todo ello, considero que es mejor permanecer con la lección μέλλει, por ser *lectio difficilior*⁵⁵².

1,19 γενέσθαι: ϕ^{98vid} \aleph^* C P 046. 2050 *pm*

γίνεσθαι: \aleph^2 A 1006. 1611. 1841. 2053. 2329. 2351 A

⁵⁵⁰ Cf. E. A. ABBOTT, *Johannine Grammar*, London 1906, 479⁴.

⁵⁵¹ Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 356.1; J. SCHIMID, *Studien*, 98.

⁵⁵² G. K. Beale, abordando el problema del v.19, cree que dicho versículo es una reelaboración de Dn 2,28-29. Por este motivo algunos escribas, tratando de armonizar el Apocalipsis con Daniel, han conservado el δεῖ de Dn 2,28-29. Menciona, además, que el cambio de δεῖ por μέλλει incluso se encuentra en Flavio Josefo cuando presenta el texto de Daniel en *Ant. X, 210*: “καὶ τὰ γεγενημένα συγγράφειν οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλοντι,...”. Cf. G. K. BEALE, *The Interpretative Problem of Rev. 1:19*: NT 34 (1992) 360-386.

El análisis externo de las variantes confirma la prioridad del infinitivo aoristo, a diferencia del infinitivo presente, que solamente cuenta con el apoyo del códice Alejandrino. En cuanto al análisis interno de las variantes, se observa que el cambio del aoristo por el presente es una corrección estilística: el corrector ha tratado de adecuar la forma del verbo al uso más frecuente del griego del NT. Μέλλει con el infinitivo en presente y futuro es usado en el griego clásico, mientras en el NT μέλλει normalmente es usado con el infinitivo presente⁵⁵³. Son 84 las veces que se encuentra atestada esta forma en el NT⁵⁵⁴. Por tanto, μέλλει γενέσθαι es más original por ser *lectio difficilior* y *lectio antiquior*.

11.2 Análisis semántico

ἡ κλείς, ἰδός. Sustantivo que significa *llave* y se encuentra en ambos testamentos, no como objeto físico sino como metáfora, simbolizando el poder y la autoridad. Las llaves solamente se conceden a aquellos que son dignos de fe; así lo presenta Isaías hablando del administrador encargado de los quehaceres de la casa de David (Is 22,22).

La versión de los LXX traduce los vocablos כַּמְצָח (Job 31,22) y כַּתְּמָם (Jue 3,25; 1Cr 9,27; Is 22,22) por el sustantivo κλείς.

En el NT, κλείς figura en 16 ocasiones; de ellas siete lo son en sentido propio: Mt 6,6; 25,10; Lc 11,7; Jn 20,19.26; Hch 5,23; 21,30, y nueve en sentido figurado: Mt 23,13; Lc 4,25; 1Jn 3,17; Ap 3,7 b.c. 8; 11,6; 20,3; 21,25. El uso de *llave* en el NT está basado en la mentalidad del AT, donde es signo de poder, autoridad y responsabilidad. Famosa es la escena de Mt 16,13-20, donde Jesús le confiere a Pedro autoridad y responsabilidad a través del símbolo de las llaves. A diferencia de las llaves de Pedro, Cristo posee las llaves de la muerte, como lo afirma Ap 1,18 ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου, colocándolo a la altura de Dios, el único que tiene poder sobre la muerte⁵⁵⁵.

⁵⁵³ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 67.

⁵⁵⁴ Cf. J. H. MOULTON and G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Michigan 1976, 395.

⁵⁵⁵ En su sentido simbólico κλείς puede entenderse como *cerrar* (la puerta Mt 6,6; 25,10; Lc 11,7; Jn 20,19.26; Hch 21,30) o *trancar* (el acceso a un edificio Hch 5,23) y como verbo tiene un aspecto claramente figurado: Mt 23,13; Lc 4,25; 1Jn 3,17. Se puede declinar de diferentes maneras: en acusativo singular y acusativo plural (κλειῖδα/κλειῖν o κλειῖδας/κλειῖς). Cf. F. G. UNTERGASSMAIR, *κλείς*, en

11.3 Análisis sintáctico

El versículo 18 continúa el discurso directo con tres oraciones principales enunciativas copulativas. La primera *καὶ ἐγενόμην νεκρός*, con el aoristo *ἐγενόμην* de valor complejo. La segunda *ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*⁵⁵⁶, con el participio perifrástico *ζῶν εἰμι* que trata de hacer hincapié en el estado eterno de Cristo exaltado, en contraste con la situación descrita en la frase anterior⁵⁵⁷. La tercera *ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου*, con el presente *ἔχω* de valor general.

El versículo 19 comienza con la proposición principal yusiva *γράφον οὖν*, seguida de tres proposiciones subordinadas copulativas relativas *ἃ εἶδες*, *ἃ εἰσὶν* y *ἃ μέλλει*. En estas tres frases *ἃ* es un relativo preñante. Se encuentra, además, el fenómeno del *esquema Atticum*, formado por el sujeto neutro plural *ἃ* y el verbo *μέλλει* en singular⁵⁵⁸. El infinito *γενέσθαι* se encuentra unido a *μέλλει* formando lo que se llama una perífrasis del futuro, es decir, la unión de estos dos verbos expresa mejor la inminencia de los acontecimientos venideros⁵⁵⁹.

11.4 Comentario exegético

El versículo 18 empieza con la frase *καὶ ὁ ζῶν*, que tiene como trasfondo el título aplicado a Yahvé en el AT *יהוה*: el Dios viviente (Jos 3,10). Se debe recordar que Dios, dentro de la tradición bíblica es llamado como *el Viviente* (cf. Dt 32,40; Eclo 18,1; Mt 16,16; 26,63; Rom 9,26; 2Cor 3,3). El autor ha presentado a Cristo, el Hijo del hombre, participando de la misma condición de Dios. Él es el que vive, en contraste con todos los dioses del paganismo (cf. Jn 5,26; 11,25; 14,6). Es interesante observar que Jesús no

DENT, Vol. I, Salamanca 1996, 2340-2343; Cf. L. RYKEN - J. C. WILHOIT - T. LONGMAN, *Chiavi, Le immagini*, 245-246.

⁵⁵⁶ *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* podría estar basado en la construcción hebrea *שִׁיר הַשִּׁירִים*. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, CLXXI.

⁵⁵⁷ Cf. *Ibid.*, CLXXXIX.

⁵⁵⁸ Cf. L. CIGNELLI - R. PIERRI, *Le concordanze*, 22.

⁵⁵⁹ Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 356.

dice que está vivo, sino que es *el que vive*, es decir, el que posee la vida eterna.

La conjunción καί que se encuentra antes de ὁ ζῶν adquiere un valor epeexegetico, pues ὁ ζῶν vendría a explicar los atributos precedentes del Hijo del hombre. Así Cristo por su resurrección, ha adquirido la cualidad de *Viviente*, como es expuesta por medio de la frase: καὶ ἐγενόμην νεκρός καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Es esta última frase la que explica el ὁ ζῶν y, a su vez, se conecta con la expresión de ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος por medio de la conjunción καί.

Se observa también, en la proposición καὶ ἐγενόμην νεκρός καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, un contraste entre νεκρός y ζῶν, entre la vida del resucitado y su muerte en cruz. El acento en este versículo se pone en el paso de la pasión al evento pascual (cf. Ap 5,6).

La segunda parte del versículo: ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, es usada también como atributo del Padre en Ap 4,9: καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων: *Y cada vez que los Vivientes dan gloria, honor y acción de gracias al que está sentado en el trono y vive por los siglos de los siglos* (cf. Ap 4,10; 10,6).

Por otro lado, este pasaje retoma la exhortación que se hace en Ap 1,5: καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς, ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλείων τῆς γῆς. Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ,: *Y también de parte de Jesucristo, testigo fiel, que fue el primero en resucitar y tiene la autoridad sobre los reyes de la tierra. Cristo nos ama y nos ha librado de nuestros pecados derramando su sangre*. De esta manera, los que padecen miedo a la muerte pueden estar seguros de que la perseverancia en Jesús será pagada con la victoria sobre la muerte (cf. Ap 2,8-11).

La autoridad de Cristo sobre la vida y la muerte se ve reforzada con la metáfora καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾄδου. En este caso el genitivo τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾄδου puede ser entendido en sentido posesivo u objetivo. La palabra τὰς κλεῖς es empleada en este caso con el sentido semítico de *poder* y *dominio* (cf. Mt 16,19), es decir, Jesús en virtud de su muerte y resurrección no solamente tiene la autoridad sobre la vida y la muerte, sino que posee el dominio sobre ellas.

Importante es notar que el *Targum del Deuteronomio en 28,11-12*, afirma que la posesión de las llaves de la vida y de la tumba es solo una prerrogativa de Dios: “Cuatro son las llaves que están en la mano de Yahvé, Señor de todos los siglos, y que no son entregadas ni al ángel ni al serafín: la llave de la lluvia, la llave del alimento, la llave de

los sepulcros y la llave de la esterilidad. Y así la Escritura explica y dice: *Yahvé os abrirá el buen tesoro desde los cielos*; la llave del alimento, pues así comenta la Escritura y dice: *Abres tu mano y sacias a todos los vivientes en que tienes complacencia*; la llave de los sepulcros, pues así comenta la Escritura y dice: *He aquí que yo abriré vuestros sepulcros y os haré subir de vuestras tumbas, pueblo mío*; La llave de la esterilidad, pues así la Escritura explica y dice: *Y Yahvé recordó en sus buenas misericordias a Raquel y Yahvé oyó la voz de la oración de Raquel y determinó por su Palabra darle hijos*⁵⁶⁰. Por tanto, Juan trata de poner un acento cristocéntrico en el relato, colocando las llaves de Dios en las manos de Cristo resucitado⁵⁶¹.

La palabra ᾅδου es equivalente en el hebreo a הַאֵדֶם, que se traduce al español como Hades o infierno, es decir, el lugar donde descansan los muertos, según la creencia del AT (cf. Nm 16,33; 32,22; 1Sam 2,6; 2Sam 22,6; Job 7,9; 11,8; 17,13; Sal 6,6) y del NT (cf. Mt 11,23; 16,18; Lc 16,23)⁵⁶². Tanto la muerte como el Hades son personificados en el libro del Apocalipsis (cf. Ap 6,8; 20,13-14) y, aunque ambas vienen descritas como fuerzas poderosas (cf. Ap 6,8), al final del Apocalipsis son arrojadas por Dios al lago de fuego eterno (cf. Ap 20,14). Por último, las llaves en la mano de Cristo significan que él las ha obtenido tras una lucha, consiguiendo con ello que el destino de los hombres no se quede solamente en la muerte⁵⁶³.

En el versículo 19, después de una autopresentación, el Hijo del hombre da una orden a Juan por medio del imperativo aoristo γράψον οὖν, dicho mandato recorre 12 veces el libro del Apocalipsis: siete veces en las cartas a las iglesias (Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14) y cinco en modo general (Ap 1,11.19; 14,13; 19,9; 21,5). La conjunción οὖν, que indica una conexión causal o temporal, retoma aquí la orden que fue dada en el versículo 11, y a través de ella se trata de mostrar que Juan no es el verdadero autor de su obra, sino que es solo un mediador del mensaje que proviene de Cristo resucitado. Como ya he mencionado en el comentario al versículo 11, dicha orden encuentra su

⁵⁶⁰ Texto tomado de A. RODRIGUEZ CARMONA, *Targum y resurrección: estudios de los textos del Targum Palestinense sobre la resurrección*, Granada 1978, 96.

⁵⁶¹ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 215.

⁵⁶² D. E. AUNE considera que la referencia a las llaves del Hades pretende crear una especie de conflicto contra la práctica de adoración a la diosa Hecate, divinidad de Asia Menor muy famosa en el período helenístico romano, quien poseía la llave de la puerta del Hades. Esta diosa era identificada en algunos casos con Artemisa, e incluso se le decía: ἀρχὴ καὶ τέλος. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 104; I. BOXALL, *The Revelation of Saint John*, 43-44.

⁵⁶³ Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 108.

paralelo en Is 30,8; Ex 17,14; Jr 37,2⁵⁶⁴.

El aoristo εἶδες podría ser interpretado como un aoristo complexivo; significa que el espacio de tiempo aquí indicado comprende un *todo*, y por tanto la orden que da el Hijo del hombre es de escribir *todo* el contenido de la visión, es decir, la revelación dada a Juan servirá de consuelo y seguridad para todos los creyentes pasados, presentes y futuros.

Ahora bien, siguiendo la opinión de la mayoría de los comentaristas, la orden prosigue con καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα: *las que son (en el presente) y las que necesariamente han de ser después de éstas (en el futuro)*, encontrándose así en este versículo una clara división de toda la obra del Apocalipsis.

- a) ἃ εἶδες: las cosas que viste (1,9-20)
- b) ἃ εἰσὶν: las que son (2-3)
- c) ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα: las que necesariamente han de ser después de éstas (4-22)⁵⁶⁵.

Sin embargo, algunos, como D. E. Aune y E. Lohse, ven solo dos referencias temporales: el presente, que se ha iniciado con la muerte y resurrección de Cristo, y el futuro, que se refiere a la historia de la Iglesia⁵⁶⁶.

En conclusión, se puede decir que la experiencia cristofánica que Juan ha vivido le ha llevado a la deducción de que Cristo posee el total control de todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá.

⁵⁶⁴ Según D. E. Aune, el hecho de encontrar dos mandatos similares: el primero de parte de la voz en forma de trompeta en v. 11: ὁ βλέπεις γράψον; y el otro de parte del Hijo del hombre en v.19 γράψον οὖν ἃ εἶδες, podría dar motivo a pensar en dos redacciones. Para ver más sobre esta propuesta, véase D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 74-75.

⁵⁶⁵ Es interesante la propuesta de G. K. Beale que muestra cómo este versículo divide toda la obra y tiene como referencia a Dn 2. Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 216.

⁵⁶⁶ Cf. E. LOHSE, *L'Apocalisse*, 43-44; D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 105-106.

12 Análisis del versículo 20

12.1 Análisis semántico

τὸ μυστήριον, ον. Esta palabra figura en los escritos del período helenístico (Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Daniel y 2 Macabeos). Su equivalente en hebreo es סוד y en arameo ܐܪܘܢܐ con el significado de: *discurso íntimo, secreto, relación confidencial de hombre a hombre o de Dios al hombre*. En el contexto griego, su sentido es estrictamente esotérico, distinto a la tradición judía, donde se refiere primordialmente a la acción salvífica de Dios⁵⁶⁷. En Sab 2,22; 6,22; 14,15.23, la palabra μυστήριον aparece en el contexto sapiencial y con algunas características escatológicas⁵⁶⁸. La sabiduría es comprendida como un don que Dios otorga a todo hombre, para que sea capaz de descubrir el significado escatológico de sus misterios presentes en la creación. La originalidad del autor del libro de la Sabiduría consiste en afirmar que el conocimiento de los misterios de Dios no es un privilegio de un grupo selecto de elegidos; por el contrario, su revelación está al alcance de todo hombre⁵⁶⁹. Diferente es la noción que la apocalíptica judía tiene de μυστήριον. Por ejemplo, en el 1º libro de Henoc, la idea de μυστήριον es asociada a un tipo de dualismo cósmico y un determinismo (1Henoc 41,1-7; 60,11-13). Desvelar los misterios de Dios significa, por tanto, comprender el funcionamiento del cosmos y la suerte final de los hombres (1Henoc 52,1-4). Otra característica es que dichos misterios son revelados solo a un grupo de elegidos (1Henoc 103,1ss)⁵⁷⁰, semejante a la literatura apocalíptica de Qumrán

⁵⁶⁷ En la religión judía, Yahvé manifiesta su potencia y superioridad ante los dioses paganos por ser capaz de revelar sus misterios al pueblo de Israel.

⁵⁶⁸ En el caso de Sab 14,15.23, el autor utiliza μυστήριον para designar los actos de culto pagano que deben ser rechazados por la comunidad judía. H. KRÄMER, *μυστήριον*, en DENT, Vol. II, Salamanca 1998, 344.

⁵⁶⁹ No existen en la corriente sapiencial rastros de una apocalíptica; más bien es la apocalíptica la que se ha visto enriquecida por la escuela sapiencial.

⁵⁷⁰ En 1Henoc 52,1-2: “Después de aquellos días, en aquel lugar donde había tenido todas las visiones de lo oculto – pues había sido arrastrado por un torbellino que me había empujado a occidente - , allí mismo vieron mis ojos todos los arcanos del cielo, todo lo que ha de tener lugar sobre la tierra: el monte de hierro, el de cobre, el monte de plata, el de oro, el de estaño y de plomo. Pregunté al ángel que iba conmigo. Le dije: ¿Qué son estas cosas que he visto en secreto? Me respondió: Todas estas cosas que has visto serán para el poder del Mesías, para que sea fuerte y se enseñoree de la tierra”. Texto tomado de F. CORRIENTE - A. PIÑERO, *Libro 1 de Henoc*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 75.

donde la forma רז נהיה , traducida como *el Misterio ha de venir o el misterio futuro*, es concebida como una realidad oculta, preparada y custodiada en el cielo, y desvelada al vidente en un estado de éxtasis con la guía del un ángel (4Q 418.81; 4Q417.2.i.8)⁵⁷¹.

En el NT, $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ se entiende como *lo inexpresable*, aquello que no es accesible al pensamiento natural (sino mediante la fe). Para captar su significado en los 28 pasajes del NT, en que aparece, se debe tener en cuenta dos cosas: el pensamiento apocalíptico judío y la mentalidad semítica que subyace en el griego del NT. El libro del Apocalipsis revela un mayor acercamiento a la apocalíptica judía y los escritos de Qumrán, por considerar la mediación del profeta como un requisito para la comprensión del $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ (Ap 10,7). Al mismo tiempo, se asemeja a la corriente sapiencial, por concebir el misterio como algo disponible a todo hombre, incluso independiente de la interpretación de la Torah. Sin embargo, en el Apocalipsis la actividad sapiencial, necesaria para la comprensión de los misterios, es fruto del Espíritu que se dirige a las iglesias⁵⁷².

ὁ ἄγγελος, ου. Término que indica a *aquel que lleva un mensaje*, es decir, *mensajero*. Su forma en hebreo es מַלְאָכִי y se encuentra en el AT 213 veces, indicando *todo hombre* que lleva una noticia⁵⁷³ o *un ser celeste*, al cual Dios le ha confiado un encargo o misión. Una figura importante en la Biblia es *el ángel de Yahvé*, que actúa como un instrumento de su bondad para con el pueblo elegido, a excepción de 2Sam 24,17, donde aparece con la misión de aplicar el castigo. Por otro lado, es interesante ver cómo en algunos pasajes bíblicos no existe una distinción entre el ángel de Yahvé y Yahvé mismo: Gn 16,7ss; 21,17ss; 22,11ss; 31,11ss; Ex 3,2ss⁵⁷⁴. Será en la época posterior al exilio cuando se desarrolle la teología de los ángeles; así lo muestran el

⁵⁷¹ En 4Q 417.2.i.2.8: ²...consider the wonder (ful) mysteries (of the God of awe. Pay attention to the principie of...)⁸ And then you will Know (the difference) between (goo)d and (evil in their) work(s,) for the God of Knowledge is the foundation of truth, and through the mystery of existence... Texto tomado de F. GARCÍA MARTÍNEZ - E. J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls*, Vol. II, Boston 1998, 859.

⁵⁷² Cf. G. BORNKAMM, *μσστήριον nei LXX, nella letteratura apocalittica*, en GLNT, Vol. VII, Brescia 1971, 677-685; L. MAZZINGHI, *I misteri di Dio dal libro della sapienza all'Apocalisse*, en E. BOSETTI - A. COLACRAI, *Apokalypsis: percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2005, 147-181.

⁵⁷³ Como mensajero humano puede ser enviado por Dios o por los soberanos terrenos. En este último caso, el término es usado, tanto en singular como en plural, para referirse a los funcionarios de gobierno capacitados para los acuerdos de paz o de guerra (Ez 17,15; 23,16; Jr 27,3). Y, cuando el mensaje proviene de Dios, se designa como מַלְאָכִי tanto a profetas (Ag 1,3.13) como a sacerdotes (Mal 2,6). Cf. H. - J. FABRY, מַלְאָכִי , en GLAT, Vol. V, Brescia 2005, 52-71.

⁵⁷⁴ La idea de que YHWH está rodeado de una corte de seres celestes que tienen como misión ayudarlo en el gobierno del mundo y alabarlo por toda la eternidad, se encuentra ya presente antes del exilio y posiblemente haya sido tomada del ambiente cananeo. Pero, posteriormente, el monoteísmo judío ha opacado estas figuras haciendo de ellas ayudantes de Yahvé (Gn 28,12; 32,1s).

libro de Job, Ezequiel y Zacarías. Es en Daniel donde por primera vez aparece el nombre de los ángeles (Dn 8,15s; 9,21; 10,13-21; 12,1). Pero, a diferencia de los babilonios y egipcios que comprendían la vida del hombre como una constante lucha contra los demonios, para los israelitas los ángeles y demonios están sometidos al dominio de Yahvé, quien es la única causa creadora en la naturaleza y en la historia⁵⁷⁵.

Los LXX traducen ἄγγελος por ἄγγελος, sin hacer la distinción de hombre o ser divino. Esta separación sí se da en la versión latina, que marca la diferencia entre *nuntius* (mensajero hombre) y *angelus* (semi-dios).

La palabra ἄγγελος aparece 175 veces en el NT: 51 en los sinópticos (en los relatos de la infancia y las apariciones del resucitado), 21 en Hechos de los Apóstoles y 67 en el Apocalipsis. La carta a los Colosenses, en 2,18, refiere que la creencia en los ángeles creó ciertos problemas a la fe de los primeros cristianos. Por este motivo, en Judas 6 y 2Pe 2,4 se aduce el juicio sobre los ángeles como una advertencia a la comunidad para no rendirles culto. Por otro lado, el tema de la angeología es uno de los más desarrollados en el libro del Apocalipsis, a diferencia del evangelio de Juan, que solo utiliza esta figura en dos pasajes (Jn 1,51; 12,27ss). A través de una visión atenta de los pasajes donde intervienen los ángeles, se puede advertir una imagen distinta de aquellos seres personales a los que estamos acostumbrados a inventar desde una lectura literal de la Biblia. Los ángeles son símbolos de diversas misiones o funciones en los relatos bíblicos. Por ejemplo, designan el medio por el cual llega la revelación al vidente (Ap 1,1) o representan al dirigente de cada una de las iglesias (Ap 2,1.8.12; 3,1.5.7.14). J. L. Resseguie, tratando el tema de los ángeles, en su comentario a los símbolos del Apocalipsis, sostiene que la figura del ἄγγελος puede referirse a una persona humana, ya que incluso a los receptores del mensaje se les denomina ἄγγελοι (cf. Lc 7,24; 9,52; Sant 2,25)⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵ Cf. G. VON RAD, *Mal'ak nell'AT*, en GLNT, Vol. I, Brescia 1965, 202-214.

⁵⁷⁶ Cf. I. BROER, *ἄγγελος*, en DENT, Vol. I, Salamanca 1996, 41-46; L. RESSEGUIE, *Revelation*, 153-159.

12.2 Análisis sintáctico

El versículo 20 comienza con la frase τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων, unida a la principal γράψον como forma de aposición. Sigue la proposición subordinada relativa οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου, que continúa con la frase καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσαῖς. Finaliza el versículo con dos oraciones principales enunciativas copulativas que explican la frase anterior οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν y αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἐπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν.

En el caso de la frase τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσαῖς, algunos comentaristas piensan que depende de τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων, y por tanto, debería haberse escrito en genitivo. Se puede considerar, entonces, este acusativo como un acusativo absoluto⁵⁷⁷.

12.3 Comentario exegetico

En este versículo, el Hijo del hombre revela *el misterio* de las siete estrellas y de los siete candelabros⁵⁷⁸: οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἐπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν. Al equiparar las estrellas con los ángeles de las iglesias, significa que las comunidades se encuentran sujetas y protegidas por la derecha de Cristo, y a su vez comparten su ámbito trascendente. Pero, ¿quiénes son los ángeles de las siete iglesias? Este concepto, que aparece setenta y siete veces en la obra del Apocalipsis, es aquí poco claro. Se ha pensado en considerarlo como:

- a) seres celestes;
- b) seres celestes que son custodios de las comunidades;
- c) jefes humanos o líderes de las iglesias;
- d) la personificación del espíritu.

Ante todo debemos entender que dicha expresión no se puede encerrar en un solo significado, pues vemos por el contenido de las cartas (Ap 2-3) que algunas veces Cristo

⁵⁷⁷ Cf. J. SCHMID, *Studien*, 245.

⁵⁷⁸ La palabra *misterio* de este versículo podría encontrar una referencia en el pasaje de Dn 2,28.29: “Pero existe un Dios en el cielo que descubre los misterios y se ha dignado dar a conocer al rey Nabucodonosor aquello que ha de suceder en los postreros días. Tu sueño y las visiones de tu cabeza en el lecho son los siguientes: hallándote tú ¡oh rey!, en tu lecho, suscitaron tus cavilaciones sobre qué es lo que habrá de acaecer en lo porvenir, y quien revela los misterios te ha dado a conocer lo que ha de suceder”.

se dirige al ángel o a la Iglesia con el pronombre de la segunda persona singular “tú” y otras veces con el plural “vosotros”. Igualmente, el reproche de los pecados y las faltas de las comunidades no podría estar dirigido a un ser celeste. Aún así, es evidente que existe una diferencia muy marcada, pues el autor habla de los ángeles de las iglesias bajo el símbolo de las estrellas y cuando se refiere a las iglesias lo hace bajo la figura del candelabro⁵⁷⁹. Sin embargo, como señala G. K. Beale en su comentario al Apocalipsis, estos siete ángeles podrían ser identificados como los siete arcángeles mencionados en la tradición judía de 1Henoc 20,1-7:

“Estos son los nombres de los santos ángeles que vigilan: Uriel, uno de los santos ángeles, que es el ángel del trueno y del temblor; Rafael, uno de los santos ángeles, el (encargado) de los espíritus de los hombres; Ragüel, uno de los santos ángeles, el que castiga al universo y a las luminarias; Miguel, uno de los santos ángeles, encargado de la mejor parte de los hombres y de la nación; Saraqael, uno de los santos ángeles (encargado) de los espíritus del género humano que hacen pecar a los espíritus; Gabriel, uno de los santos ángeles, (encargado) del paraíso, las serpientes y los querubines”⁵⁸⁰.

En el texto de Tobías 12,15 se dice: “Yo soy Rafael, uno de los siete ángeles que asisten y entran ante gloria del Señor”. Aunque, más adelante, los ángeles vienen a ser identificados con los cristianos en Ap 19,10; 2,9: “Me arrodillé a los pies del ángel, para adorarlo, pero él me dijo: *no hagas eso. Yo soy siervo de Dios, lo mismo que tú y tus hermanos que siguen fieles al testimonio de Jesús. ¡Adora a Dios!*”.

La figura de los ángeles en este pasaje podría ser interpretada como figura colectiva, es decir, en el sentido de que cada ángel representa a su Iglesia por conocer la situación de la misma, al mismo tiempo que el autor da a entender que la Iglesia tiene una realidad celeste que le ayuda en la lucha contra el mal (cf. Ap 3,10). Incluso, como he mencionado antes, existía la tendencia dentro de la tradición judía de asociar las estrellas del cielo con las almas de los justos. Israel mismo había recibido la promesa de que después de la resurrección sus hijos llegarían a ser como ángeles (*Tes. Mos. 10,9*)⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ Para mayores detalles acerca de esta problemática cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 108-112; E. LOHSE, *L'Apocalisse*, 46; A. WIKENHAUSER, *L'Apocalisse*, Brescia 1968, 52-54; E. FERGUSON, *Angels of the Churches in Revelation 1-3: Status Quaestionis and Another Proposal*: BBR 21.3 (2011) 371-386.

⁵⁸⁰ Texto tomado de F. CORRIENTE - A. PIÑERO, *Libro 1 de Henoc 20,1-7*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 56-57.

⁵⁸¹ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 217.

CONCLUSIONES

Al concluir este segundo capítulo, dedicado al estudio histórico crítico de la primera visión del Apocalipsis (Ap 1,9-20), pongo en evidencia los aspectos que considero más relevantes de mi investigación sobre todo los aspectos argumentativos y teológicos que ha empleado Juan, con la finalidad de que dichos elementos sirvan de base para su posterior lectura retórica.

Como primer punto, la evaluación de las variantes por medio de la crítica textual, la cual ha permitido fijar una traducción más acorde con el texto original, así como la aplicación del análisis sintáctico y el estudio semántico de algunos términos significativos han puesto en evidencia la formación y mentalidad semítica del autor quien, tanto por sus anomalías gramaticales en la construcción de diversas expresiones como por el trasfondo semítico del vocabulario utilizado, sería una persona de matriz judía y buen conocedor del AT.

En segundo lugar, la argumentación teológica que utiliza Juan en Ap 1,9-20 muestra que, aunque continúa el estilo de la apocalíptica judía, sin embargo, se separa de ella por la identificación del tiempo escatológico con la resurrección de Cristo. Asimismo, el empleo de los textos proféticos y apocalípticos de Daniel, Ezequiel e Isaías (cf. 1Henoc 37-71; 4Esdras 13) están subordinados a dos objetivos: por un lado, poner a Cristo resucitado al mismo nivel de Yahvé, tal como se observa en la original fusión de los atributos del *Hijo del hombre* y el *Anciano de días* de Daniel 7 y 10, buscando así exaltar su naturaleza divina frente al culto imperial; por otro, trata de avalar la procedencia divina de su mensaje ya que su visión, semejante a los relatos vocacionales del AT, tiene el propósito de acreditar la veracidad de su obra así como fundamentar su papel mediador ante las comunidades de Asia Menor. De este modo, el autor, desde un inicio, deja claro que el origen de su revelación proviene no de él sino del propio Cristo resucitado.

Un tercer elemento, es la descripción que Juan hace a su lector/oyente del resucitado. Dicha imagen cargada de símbolos semíticos, además de mostrar su copiosa creatividad, manifiesta el pensamiento cristológico de las iglesias de Asia Menor. En tal descripción, Juan, ha querido rememorar la experiencia del Sinaí presentando la voz de Cristo *como una trompeta y el estruendo de muchas aguas* (Ex 19,16.19; 20,18). Su

vestido talar y ceñido a la altura del pecho con un ceñidor dorado, le asemeja al sumo sacerdote del AT, y paseándose por los candelabros o iglesias manifiesta su centralidad y señorío procurando, así, que el fuego de su espíritu no se apague en ellas (Lv 24,4). Su cabeza y sus cabellos blancos lo ponen al mismo nivel de Dios, y su mirada de fuego expresa su absoluto conocimiento y juicio de la historia. Sus pies de bronce indican su estabilidad y pureza moral. La relación que mantiene con su Iglesia es totalmente cercana, pues la sujeta fuertemente con su mano derecha. Además, le enseña con su palabra similar a una espada de doble filo, capaz de penetrar y juzgar lo profundo del ser humano. Y, a diferencia de las divinidades paganas, o incluso de la imagen de Dios en el AT, su presencia no es de temor sino de confianza, pues Él es el Viviente, el preexistente, el eterno que posee la capacidad de dar acceso a la salvación escatológica a todo aquél que le confiesa como su Señor en medio de la prueba.

Como cuarto punto y desde una lectura retórica, creo que se podría calificar la primera visión, en modo analógico, como el exordio de la obra de Juan cuyo papel consistiría en captar la atención del lector/oyente a través de la extraordinaria figura del Hijo del hombre. Del mismo modo, a partir de los vv. 11.19-20 la perícopa intenta disponer al auditorio a aquello que Cristo elogiará, censurará y prometerá en Ap 2-3. Juan con esta presentación de Cristo intenta, incluso, despertar sentimientos de confianza del lector/oyente, de no tener miedo al rechazo y hostilidad de su contexto pagano, pues tanto Cristo como Juan han sufrido por su testimonio. Asimismo, es probable que Juan intente decir a sus lectores que lo mejor en esta vida es emular a Cristo.

Una última observación es que el análisis de la perícopa revela tanto el conocimiento que posee no solo el autor del Apocalipsis sino, sobre todo, su lector/oyente acerca de la simbología del AT y de las tradiciones mesiánicas del judaísmo del segundo templo. Un detalle que lleva a pensar que gran parte de la comunidad de Juan estaría conformada por judeo-cristianos.

En conclusión, Cristo en Ap 1,9-20 es presentado como Señor del universo, esto es, del cielo, de la tierra y del Hades. Dichos honores le han sido conferidos por su fidelidad en el martirio. De este modo, Él se convierte en modelo para la comunidad cristiana de Asia Menor. Además, Él ha hablado a través de Juan y vendrá a juzgar, es decir, a condenar al malvado y salvar a su Iglesia. Promesa que se verá reforzada a través del mensaje septenario.

CAPÍTULO TERCERO

ANÁLISIS TEXTUAL Y EXEGÉTICO DE LAS CARTAS (Ap 2-3)

LA PURIFICACIÓN DE LA IGLESIA

I ANÁLISIS EXEGÉTICO

El presente capítulo comprende el examen histórico crítico de la sección de las cartas (Ap 2-3). Estudio que se realizará siguiendo los mismo puntos de análisis de la primera visión (Ap 1,9-20). Sin embargo, en el caso de la crítica textual solo tomaré en consideración aquellas variantes que considero relevantes para la traducción del texto.

1. **Éfeso 2,1-7**

1.1 **Texto griego y traducción**

¹ Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν· ²οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονὴν σου καὶ ὅτι οὐ δύνη βαστάσαι κακοὺς, καὶ ἐπίρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶν καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς, ³καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες. ⁴ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες. ⁵μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον· εἰ δὲ μὴ, ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἐὰν μὴ μετανόησῃς. ⁶ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ κἀγὼ μισῶ. ⁷Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ.

¹Al ángel de la Iglesia de Éfeso. Escribe: Esto dice el que tiene las siete estrellas en su mano derecha, el que camina entre los siete candelabros de oro. ²Conozco tu conducta, tus fatigas y tu paciencia. Sé que no puedes soportar a los malvados y que pusiste a prueba a los que se llaman apóstoles y no lo son, hasta que los hallaste mentirosos. ³Tienes paciencia, y has sufrido por mi nombre sin desfallecer. ⁴Pero tengo contra ti que has perdido tu amor de antes. ⁵Recuerda, pues, de dónde has caído; arrepíentete y vuelve a tu conducta primera. Si no, iré a ti y, si no te arrepientes, quitaré tu candelabro de su lugar. ⁶Tienes en cambio a tu favor que detestas el proceder de los nicolaítas, que yo también detesto. ⁷El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias: al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que esté en el Paraíso de Dios.

1.2 Crítica textual

2,1 τῆς ἐν Ἐφέσῳ: la mayoría de los códices.

τῷ ἐν Ἐφέσῳ: A C 1854 *pc*

Desde el análisis de la crítica externa se observa que la segunda variante cuenta con una atestación importante, pues a diferencia de la primera que siendo testimoniada por un número mayor de manuscritos, carece, sin embargo, del apoyo de A y C. Más aún, es una *lectio coniuncta*, pues aparece nuevamente en Ap 2,8.12.18; 3,1 y los testimonios A y *pc*. Según la crítica interna, existe una diferencia importante entre las dos variantes, pues mientras la primera se traduce como: *al ángel de la Iglesia en Éfeso*, la segunda dice: *al ángel de la Iglesia que está en Éfeso*. Este cambio probablemente sea con la intención de identificar la figura angélica con el obispo o pastor de la Iglesia y, al mismo tiempo, de insertar una corrección estilística, pues rara vez una frase preposicional es colocada entre un artículo y sustantivo. Por tanto, la lectura de τῆς ἐν Ἐφέσῳ resulta más segura por ser *lectio difficilior* y dejar al ángel en una posición por encima de la Iglesia⁵⁸².

2,2 καὶ τὸν κόπον: A C P 1854. 2053 *pc lat sy^h*

καὶ τὸν κόπον σου: Ⲛ Ⲙ *vg^{ms} sy^{ph}*

Aún siendo la variante segunda una *lectio antiquior*, por su atestación (Ⲛ Ⲙ), no puede ser aceptada, por ser un intento de los copistas de adaptar καὶ τὸν κόπον a los otros dos sustantivos: τὰ ἔργα σου y καὶ τὴν ὑπομονήν σου. Por este motivo, la omisión de σου es más original por ser *lectio brevior*.

2,7 τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ: la mayoría de los códices.

τῷ νικῶντι δώσω: Ⲛ *al it vg^{cl}*; Bea

Evaluando los testimonios de ambas variantes según la crítica externa, considero como más aceptable la primera variante por ser una *lectio communis*, pues se encuentra atestada en la mayoría de los manuscritos, sobre todo en los códices: A y C. Distinto es

⁵⁸² Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 133-134; G. K. BEALE, *Revelation*, 230.

el caso de la segunda variante, la cual cuenta solo con el apoyo del códigoce \aleph . La originalidad de la primera variante resulta más clara en la evaluación de la crítica interna, pues la siguiente es una mejora estilística que ha omitido el pleonasma, es decir, la redundancia en la frase: $\tau\tilde{\omega}\ \nu\kappa\tilde{\omega}\nu\tau\iota\ \delta\acute{\omega}\sigma\omega\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omega}$, aspecto típico en el Apocalipsis por su trasfondo semítico. La primera variante es una lectura más original por ser *lectio difficilior* y *lectio communis*.

2,7 $\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\omicron\tilde{\upsilon}$: $\aleph\ A\ C\ 1854.\ 2329\ \mathfrak{M}^A\ sy^{ph}$

$\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\omicron\tilde{\upsilon}\ \mu\omicron\upsilon$: 1006. 1611. 1841. 2050. 2053. 2351 $\mathfrak{M}^K\ latt\ sy^h\ co$

Desde la crítica externa se observa que la segunda variante cuenta con testigos de segundo orden, a diferencia de la primera que es una *lectio antiquior* presente en códigos de gran importancia para la lectura del Apocalipsis ($\aleph\ A\ C$). Según la crítica interna, es evidente que la segunda variante ha recibido la influencia de Ap 3,2 y 3,12, donde la frase $\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\omicron\tilde{\upsilon}\ \mu\omicron\upsilon$ se usa cuatro veces. En conclusión, la lectura de la primera variante es más cercana al original por ser *lectio brevior* y *lectio antiquior*⁵⁸³.

1.3 Análisis semántico

οἶδα. Este perfecto con valor de presente⁵⁸⁴ se traduce como: *haber visto, saber o conocer*. Se podría pensar en נָּרָא como equivalente de οἶδα en el AT, pues dicha raíz hebrea al qal comparte el mismo significado.

La raíz נָּרָא y sus derivados, recorren el TM unas 1058 veces, y en las secciones arameas en 51 ocasiones. Este verbo al qal es usado con frecuencia en Ezequiel (99x), los Salmos (93x), Jeremías (77x), Isaías (75x) y Job (70x). En el Pentateuco suman en total 174 veces, 181 en la obra deuteronomista y 38 en la Cronista.

En el AT נָּרָא se emplea para referirse al conocimiento sensorial (Ex 3,7), a través de la visión (Nm 24,16s; Dt 11,2; 1Sam 26,12; Is 29,15) o la audición (Ex 3,7; Dt 9,2; Is

⁵⁸³ Cf. B. M. METZGER, *Un comentario textual*, 658.

⁵⁸⁴ El pluscuamperfecto ἤδεν se considera con valor de imperfecto.

33,13; 40,28; 48,7.8; Jr 5,15)⁵⁸⁵. Y, según la antropología bíblica, el corazón es la sede del conocimiento y, en cuanto órgano del saber, desempeña diversas funciones como: profundizar aquello que se percibe con los sentidos y tomar decisiones (cf. Dt 8,5)⁵⁸⁶.

Normalmente, וָדַע sirve para referirse a: 1) el conocimiento práctico volitivo y emotivo (Gn 39,6.8; Job 5,24; 35,15); 2) las relaciones sexuales entre varón y mujer (Gn 4,1.17.25; 38,26; Jue 19,25; 1Sam 1,19; 1Re 1,4); 3) la capacidad de distinguir entre el bien y el mal (Dt 1,39; 1Re 3,7; 2Sam 19,36)⁵⁸⁷.

El cántico de Ana en 1Sam 2,1-10 proclama como principio de fe que “Yahvé es un Dios del saber”, porque solo él es capaz de juzgar las acciones y, además de conocerlas, examinar sus corazones (cf. Sal 94,11).

Merece especial atención el uso de וָדַע en la literatura profética, debido a que las cartas del Apocalipsis recogen el lenguaje de los oráculos. La frase “no conocer a Yahvé”, utilizada en los escritos proféticos, expresa la apostasía o decadencia religiosa y moral (Os 4,1.10; Jr 8,2; 9,1.3; Is 1,4). Los paganos son quienes no conocen a Yahvé ni desean escuchar su voz (Ex 5,1)⁵⁸⁸. La expresión “conocimiento de Dios” es aplicada por Oseas y Jeremías en los oráculos de juicio (Os 4,1; 5,4; 8,2; Jr 2,8; 4,22; 9,2.5)⁵⁸⁹.

El término hebreo וָדַע al qal, en la traducción griega de los LXX, se relaciona con 22 verbos, 3 sustantivos y 8 adjetivos. En 490 ocasiones וָדַע es traducida al griego por $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$, similar a su forma aramea en peal sustituida por $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$, $\epsilon\iota\delta\epsilon\iota\nu$, $\gamma\nu\omega\sigma\tau\acute{o}\varsigma$. Además, en la literatura clásica $\omicron\iota\delta\alpha$ se entiende como *ver con el ojo de la mente*, es

⁵⁸⁵ Según la Biblia, el hombre para llegar a conocer algo debe esforzarse por buscar (Ecl 7,25; 8,17), investigar (Ecl 7,25) y estudiar a fondo (Jr 5,1). Además, en Ex 1,8 se habla de un conocimiento histórico al referirse a “un nuevo rey en Egipto que no conocía a José”.

⁵⁸⁶ En la lengua egipcia rḥ significa: saber, conocer y aprender y, a semejanza de Israel, Egipto considera el corazón como la sede del saber y la inteligencia. Incluso, rḥ hace referencia a las relaciones sexuales. rḥ ḥt denota al especialista, ya sea sabio o artesano. Cf. J. BERGMAN, rḥ , en GLAT, Vol. III, Brescia 2003, 564-566.

En acádico saber o conocer equivale a idû , y en la literatura epistolar acádica se interpreta como: estar informado. Por último, en el ámbito religioso y mágico, sin conocer el nombre de la divinidad el hombre no tiene posibilidad de comunicación con los dioses. Cf. G. J. BOTTERWECK, $\text{idû e le sue forme verbali}$, en GLAT, Vol. III, Brescia 2003, 566-568.

⁵⁸⁷ Continuando con este último significado, en el libro del Génesis la adquisición del bien y del mal podría interpretarse como la capacidad ética que hacen del hombre dueño de su propia existencia, o, tal vez, como sostienen algunos comentaristas, alude al conocimiento de la experiencia sexual como capacidad para generar y crear asemejándose de este modo a Dios.

⁵⁸⁸ La frase “no conocer a otros dioses”, expresa la falta de relación que existe entre Israel y los dioses paganos (Dt 11,28; 13,3.7.14; 28,64; 29,25; 32,17).

⁵⁸⁹ Cf. G. J. BOTTERWECK, וָדַע , en GLAT, Vol. III, Brescia 2003, 571-596.

decir, representa una cualidad espiritual, distinto a γινώσκω que denota la facultad práctica de conocer o saber⁵⁹⁰.

De 381 veces que aparece οἶδα en el NT, 81 se encuentran en el evangelio de Juan, designando un saber intuitivo, y unas 103 en el Corpus Paulinum, de ellas 90 se ajustan con el saber en sentido clásico y solo 5 como sinónimo de γινώσκω (Rom 8,26; 13,11; 2Cor 5,11; 9,2; 2Tim 1,15). En los sinópticos su uso es menos frecuente: Mateo (24x), Marcos (21x) y Lucas (25x) y en Hechos de los Apóstoles (19x). En ciertos pasajes οἶδα reemplaza a γινώσκω (Jn 14,7; 1Cor 8,2; Flp 2,22) y εἶδον (Mt 9,14; Jn 8,56; Hch 28,26; Sant 5,11; 1Pe 1,8)⁵⁹¹.

El NT, continuando el pensamiento teológico veterotestamentario, afirma que la expresión *conocer a Dios (Cristo) o no conocer a Dios (Cristo)* implica culpabilidad. Pablo en Gál 4,8 emplea εἰδέναι para referirse a los paganos que *no conocen a Dios*; y en 1Cor 2,2, enfrentándose a las ideas gnósticas, dice: οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. Con esta afirmación el apóstol enfrenta la postura gnóstica que trata de transformar el anuncio de Cristo en una especulación intelectual.

Me interesa resaltar la opinión de H. Seesemann, quien sostiene que la presencia de εἰδέναι en el evangelio de Juan (Jn 7,28; 8,55), tiene como finalidad poner al mismo nivel el conocimiento de Cristo y de Dios. Pero tal conocimiento en Jesús no es algo abstracto, sino parte de su misión que se concretiza en la obediencia a la palabra y voluntad del Padre⁵⁹².

μνημονεύω. Verbo griego compuesto por el tema μνημον: *memoria* y el sufijo verbal εὔω, que indica la actividad de *recordar, traer a la memoria o repensar*.

Los LXX utilizan el vocablo μνημονεύω como traducción del verbo hebreo זָכַר, que en su forma qal se encuentra 168 veces, en pasivo al nifal 20⁵⁹³ y al hifil en sentido causal 31⁵⁹⁴. En arameo existen dos casos: זָכַר en Esd 6,2 y זָכַר en Esd 4,15. Usado con la negación אֵל se interpreta como *no olvides*: Gn 40,23; Dt 8,18s; 9,7; 1Sam 1,11; Is 17,10; 54,4; Sal 9,13; 74,18s.22s; 77,4; Job 11,16; 24,20; Prov 31,7.

⁵⁹⁰ Sin embargo, H. Seesemann cree que se debe proceder con cautela a la hora de subrayar demasiado el significado específico de ambos términos Cf. H. SEESEMAN, *οἶδα*, en GLNT, Vol. VIII, Brescia 1972, 329-331.

⁵⁹¹ A la inversa con γινώσκω Lc 6,8; Jn 21,4; Hch 20,22; Rom 15,29; Ap 2,17; y εἶδον en Mt 12,25; Mc 12,15; Lc 13,27; Jn 19,28; 1Cor 2,2.12.

⁵⁹² Cf. H. SEESEMAN, *οἶδα*, en GLNT, Vol. VIII, Brescia 1972, 331-338.

⁵⁹³ Job 24,20; Est 9,28.

⁵⁹⁴ Gn 40,14; 41,9; 1Re 17,18.

En 6 ocasiones זכר se refiere a una intensa vida espiritual, donde la persona reflexiona sobre sí misma (Hab 3,2; Lam 3,20; Job 4; 7,7; 21,6; Sal 22,28). Normalmente זכר expresa un pensamiento dirigido al pasado, con el significado de: a) hechos del pasado vividos en primera persona (Nm 11,5); b) recordar el pasado para extraer las consecuencias de lo vivido (Ecl 11,8). En su forma qal prevalece el uso religioso de זכר, pues se observa 68 veces donde este verbo tiene a Dios por sujeto⁵⁹⁵.

El recurso a la memoria histórica tiene, en los textos del AT, una finalidad formativa para la conciencia del pueblo y su fe en Dios (Dt 32,7). El recuerdo de las hazañas del Señor en favor de su pueblo, es una invitación a la conversión (Ez 16,22.43.60s.63; 20,43; 36,31). Ejemplo, el Salmo 105 presenta como norma el recordar y alabar las acciones de Dios y, en Jueces 8,34, el autor, se lamenta de que los israelitas no se acuerden de Dios, de aquel que los liberó de sus enemigos.

El recuerdo es, incluso, un modo de actuar de Dios, a través de cual comprende la situación de los hombres y sus acontecimientos significativos. Existen pasajes bíblicos donde hombres en situación de necesidad oran a Dios para que él se acuerde de ellos y los libere, circunstancias donde la memoria de Dios se convierte en suplica (Jr 15,15; Sal 9,13; Lam 3,19). El profeta Jeremías implora a Dios diciendo: “No nos desprecies, por tu Nombre, no deshonres la sede de tu gloria. Recuerda, no anules tu alianza con nosotros”⁵⁹⁶.

En el NT μνημονεύω está presente 21 veces, con el significado de: *acordarse* o *recordar*. Casi siempre relacionado con cosas, experiencias, palabras, acciones o personas, pero nunca con Dios, sus atributos y beneficios⁵⁹⁷. Normalmente, aquello que se recuerda viene expresado en genitivo o acusativo.

El pasaje de Hch 20,35 testimonia la práctica de la Iglesia de recordar las palabras y acciones de Jesús, ya sean por su importancia para la fe o con el fin de utilizarlas como norma de vida, por ejemplo, en el discurso de despedida en Jn 15,20; 16,4 se repite varias veces la necesidad de *recordar las palabras* para, de este modo, entender e iluminar el presente y futuro de la comunidad. Igualmente, acordarse de la vida, la constancia y el trabajo de los apóstoles sirve de estímulo para la fe de los creyentes

⁵⁹⁵ En 23 pasajes Dios afirma estar pensando en los hombres y en 12 ocasiones se acuerda de la relación que mantiene con su pueblo a través de la alianza.

⁵⁹⁶ De hecho, es frecuente recurrir a la memoria del pacto con los justos y patriarcas como: Noé en Gn 8,1; 9,15.16 y Abrahán en Gn 19,29. Cf. H. EISSING, זכר, en GLAT, Vol. II, Brescia 2002, 608-622.

⁵⁹⁷ En 2Tim Cristo es objeto de la acción de μνημονεύω, el autor exhorta a mantener viva la memoria de Cristo, a fin de mantener los ánimos en medio de las persecuciones.

(Hch 20,31; 1Tes 2,9). Y, refiriéndose a los líderes ya fallecidos, en Heb 13,7 se dice: “Acordaos de vuestros guías, que os anunciaron la palabra de Dios; considerar el buen desenlace de su vida e imitad su fe”. Finalmente, se aconseja recordar las experiencias pasadas como el encuentro con el evangelio, la conversión al cristianismo y el amor de los primeros años, a fin de renovar la fe (Ef 2,11; Ap 2,5; 3,3)⁵⁹⁸.

μετανοέω (νοῦς: mente + sufijo έω: indica un estado = pienso) / **ή μετάνοια**⁵⁹⁹, **ας** (+ sufijo nominal ια: indica la acción). Vocablo griego que como sustantivo o verbo significan: *volverse, cambiar de actitud, hacer penitencia*.

El verbo μετανοέω recorre 24 veces la versión griega de los LXX, con el significado de: a) poner la mente en algo distinto, cambiar de opinión o parecer, pensar de un modo distinto (Prov 24,32), algo que conlleva a cambiar de actitud (con επί + dat en Am 7,3 y περί + gent en Jr 18,10); b) cambiar de opinión y modo de actuar porque el anterior se considera negativo (Eclo 48,15) (con από + gent en Jr 8,6 y επί + dat en Jl 2,13)⁶⁰⁰.

Para el judaísmo antiguo la conversión se entiende como el retorno a la ley y requisito previo para la salvación, pero tanto la ley como la conversión son frutos de la gracia de Dios (Sab 11,23; 12,10.19)⁶⁰¹. Los LXX traducen normalmente el vocablo hebreo שׁוּב por ἐπι/ἀπο στρέφω /ομαι y utiliza μετανόω como equivalente del verbo שׁוּב al nifal. ¿Por qué esta opción de los LXX? Las razones pueden ser dos: la primera señala, que en el griego clásico μετανοέω y μετάνοια son dos términos usados como conceptos noéticos, distintos al verbo de movimiento שׁוּב; la segunda se halla en los escritos de Símaco, quien, junto a otros doce términos griegos, introduce μετανοέω como equivalente de שׁוּב, en lugares donde el TM habla de alejarse del mal y retornar a Dios⁶⁰².

⁵⁹⁸ En algunos casos μνημονεύω, denota el hecho de recordar con solicitud y amor (Col 4,18; Gál 2,10) Cf. R. LEIVESTAD, *μνημονεύω*, en DENT, Vol. II, Salamanca ²2002, 308-310.

⁵⁹⁹ Resulta interesante conocer la diferencia entre μετάνοια y μεταμέλεια, pues mientras la primera indica un cambio de ideas, la segunda significa solamente *lamentarse*. Un ejemplo aparece en Mt 27,3, pues refiriéndose a Judas dice: μεταμεληθεῖς. Es decir, en Judas no existe un cambio de pensamiento sino solo una conversión de sentimiento. Por último, en el pensamiento judío el arrepentimiento debe ir acompañado de la reparación del daño al otro (cf. Lc 19,8). Cf. O. MICHEL, *μεταμέλομαι, ἀμεταμέλητος*, en GLNT, Vol. VII, Brescia 1971, 167-178.

⁶⁰⁰ A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*, Navarra 2011, 561.

⁶⁰¹ En la comunidad de Qumrán sus miembros se llaman a sí mismo *los convertidos de Israel*.

⁶⁰² Cf. H. J. FABRY, שׁוּב, en GLAT, Vol. IX, Brescia 2009, 82. Sobre la influencia de שׁוּב en el NT véase J. BEHM – E. WÜRTHWEIN, en GLNT, Vol. VII, Brescia 1971, 1106-1197.

Los términos *μετάνοια* (22x) y *μετανοέω* (34x) figuran principalmente en los sinópticos: Marcos (1/2x); Mateo (2/5x) y Lucas (5/9x) [Hch 6/5x]. Pocas veces aparecen en las epístolas paulinas (3/1x) y en los otros escritos solo se encuentra *μετάνοια*: Pastorales (1x), Hebreos (3x), 2 Pedro (1x). En el Apocalipsis el verbo *μετανοέω* es mencionado en 11 pasajes.

En los sinópticos, la figura de Juan el Bautista está vinculada al término *μετάνοια*, su discurso es una invitación a la conversión que exige apartarse de los pecados (Mc 1,4s) ante la proximidad del día del juicio y de la ira de Dios (Mt 3,7b.10)⁶⁰³. Por otro lado, en Jesús no es típico el uso de *μετάνοια* como en Juan, pues son pocos los testimonios donde él exhorta al arrepentimiento como condición para el Reino⁶⁰⁴. Pero, si damos por seguros los pasajes donde se menciona una invitación de Jesús al arrepentimiento (Lc 13,3.5), se observa que éste exige como requisito fiarse de sus palabras y acciones (Lc 10,13; 11,32). Para Jesús el arrepentimiento significa: vivir la salvación dada por el Reino, que se hace presente cancelando todo pasado de culpabilidad. Incluso, se introduce la idea de que el arrepentimiento es consecuencia de haber recibido antes el perdón (Lc 7,36-50).

Según Marcos, el arrepentimiento es la forma correcta de responder al mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios (Mc 1,15). En Mateo, la falta de arrepentimiento se muestra en la exigencia de los fariseos que exigen señales para creer (Mt 12,38-42), y en el rechazo, por parte de ellos, de los milagros de Jesús como prueba de su mesianismo (Mt 11,20). Lucas, por su parte, relaciona el arrepentimiento con el perdón de los pecados (Hch 2,38;3,19; 5,31; 8,22; 26,18.20) y la recepción de la salvación (Hch 2,38; 11,18)⁶⁰⁵.

El apóstol Pablo, manteniéndose en la tradición judía, enseña en Rom 2,4 que la bondad y la paciencia de Dios buscan conducir al arrepentimiento y, por el contrario, un corazón no dispuesto al arrepentimiento provoca la ira de Dios (Rom 2,5). En 2Tim 2,25 *μετάνοια* se entiende como el retorno a la recta doctrina y, según 2Pe 3,9, la paciencia del Señor debe ser motivo de arrepentimiento en los creyentes.

⁶⁰³ Para él la conversión significa un reconocimiento radical de Dios, una confesión de hallarse en pecado y una renuncia a toda seguridad relativa a la salvación, algo que se concreta con el bautismo de arrepentimiento (Mc 1,4; Lc 3,3).

⁶⁰⁴ Según H. Merklein probablemente Lc 5,32; 15,7.10; ζ16,30?; ζ17,3?; 24,27 se deben a la redacción de Lucas; además, pone en duda la autenticidad de Mc 1,15. Cf. H. MERKLEIN, *μετάνοια*, en DENT, Vol. II, Salamanca ²2002, 252-253.

⁶⁰⁵ Otro aspecto importante es la integración de la comprensión ética de Lucas dentro de su perspectiva histórico - salvífica, pues para él es preciso apartarse de una actitud de pecado a fin de obtener el perdón de los pecados y la salvación que trae Jesús (Lc 4,16-21; 5,23; 7,47s).

En el Apocalipsis μετανοέω está presente en las cartas a las siete iglesias, dentro de una exhortación penitencial a causa de la amenaza del juicio (Ap 2,5 (2x).16.21.22; 3,3.19). Se podría decir que para el Apocalipsis el concepto de μετανοέω no significa conversión, sino el retorno a la manera original de obrar (Ap 2,4s; con ἔργα cf. 2,22s; 3,2s; 9,20; 16,11); es decir, las acciones de los creyentes deben corresponder con las enseñanzas recibidas (Ap 3,3). El acento, además, va dirigido a la tolerancia que algunas comunidades han mostrado a los nicolaítas y sus adeptos (Ap 2,14-16.20). Por tanto, el arrepentimiento debe realizarse antes de la venida del Señor (cf. Ap 2,5.16; 3,3b)⁶⁰⁶.

νικάω. Término que se traduce como *vencer o ser vencedor*, y tiene como raíz a νικ de νίκη = victoria. Dicho esto, debo señalar que tanto en los LXX como en otras versiones griegas νίκη, νίκος, y vocablos afines, corresponden a la palabra hebrea נצח. Sin embargo, dentro de los cinco significados que posee נצח, *vencer* tiene un uso secundario y se encuentra en pocos casos (Hab 1,4; 3,19)⁶⁰⁷.

En los LXX νικάω aparece 27 veces aplicado a: contexto de competición o lucha armada (1Esd 4,5; Sab 16,10), como acción personal (2Mac 3,5), en sentido figurado como pasión (Sab 18,22), en sentido extensivo de vencer, ser superior, dominar, ganar (1Esd 3,12) y como acepción jurídica (Sal 50,6)⁶⁰⁸. La frase de 1Mac 3,19: ὅτι οὐκ ἐν πλήθει δυνάμεως νίκη πολέμου ἐστίν: *que en la guerra no depende la victoria del número de soldados*, es típica no solo del libro de los Macabeos, sino de toda la versión griega del AT, de hecho para el pensamiento teológico del AT, la victoria de Israel es la victoria de Dios (θεοῦ νίκην 2Mac 13,15). Según el Salmo 50,6, la victoria de Dios y su justicia serán la única respuesta al problema del mal.

En el NT esta locución aparece como verbo en Lc 11,22: ἐπὶν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν: *pero cuando otro más fuerte que él llega y le vence...*⁶⁰⁹. Con esta comparación se quiere decir que la victoria del creyente no depende de su esfuerzo, sino de la gracia de Cristo; quien en Juan 16,33 afirma: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον: *yo he vencido al mundo*. Además, según este evangelio, Cristo por su exaltación en la cruz (Jn

⁶⁰⁶ Cf. H. MERKLEIN, *μετάνοια*, en DENT, Vol. II, Salamanca ²2002, 253-259.

⁶⁰⁷ Dentro de los significados que se atribuyen a este término se encuentran: brillar, vencer, distinguirse, abrumar, persistente. Además, con mayor frecuencia los LXX traducen נצח por τέλος como Job 23,7. Cf. G. W. ANDERSON, נצח, en GLAT, Vol. V, Brescia 2005, 995-1000.

⁶⁰⁸ A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 587-588.

⁶⁰⁹ Mateo utiliza νίκος para referirse a la victoria del Siervo de Dios, de Cristo: ἕως ἄν ἐκβάλλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν (Mt 12,20).

12,31s), no solo afirma que ha vencido al mundo sino también a quien lo gobierna (Jn 16,11).

Pablo, citando a los LXX (Sal 50,6), en Rom 3,4s utiliza νικάω dentro de un contexto jurídico: ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. Aquí, el apóstol, presenta a Dios como vencedor de sus adversarios dentro de una querrela judicial. Otra mención aparece en Rom 12,21 como fórmula de síntesis: μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ ἀλλὰ νικά ἐν τῷ ἀγαθῷ.

La primera carta de Juan aplica el vocablo νικάω (o νίκη) para referirse a los creyentes que, gracias a su fe, son capaces de vencer al mundo por haber confesado a Jesús como el Hijo de Dios (1Jn 5,4s); además, νικάω se menciona en la victoria de los que son de Dios, y la derrota de los falsos maestros (1Jn 4,4s) e, incluso, para dirigirse a los jóvenes que han vencido al maligno (1Jn 2,13.14).

Por otro lado, en el Apocalipsis son 17 las veces que νικάω está presente como verbo, sustantivo y participio absoluto. Y, debido a que el hilo conductor de la obra de Juan es la lucha entre Cristo y el mal, dicho término adquiere mayor relevancia, sobre todo, en su significado bélico. En el caso de Ap 11,7 y 13,7, la aparente victoria de la bestia sobre los santos de Dios es totalmente efímera, pues más adelante se entona un himno de victoria sobre el dragón (Ap 12,10s). Más aún, ya en Ap 5,5 se anuncia al lector la victoria definitiva y total del Cordero, del León de Judá; será gracias a él como los cristianos llegarán a ser victoriosos (Ap 17,14). El uso del absoluto de νικάω, que figura en Ap 2-3; 5,5; 6,2; 15,2 y 21,7, designa la prueba escatológica, a través de la cual se alcanza la salvación⁶¹⁰; en suma, a pesar de las faltas que puedan existir en algunas iglesias, ninguna de ellas permanece sin la promesa de victoria⁶¹¹.

τὸ οὖς, ὠτός. Vocablo griego que se traduce como *oreja, oído*. Su forma en hebreo corresponde al femenino **אָזן** (Ex 29,20) y en arameo a **אָזְנָא**, y tanto en el TM como en los LXX aparece 184 veces con el significado de: a) órgano físico: oreja, oído (Gn 35,4); b) para referirse al sentido del oído (Job 12,11); c) en cuanto término o recepción de un sonido (Gn 20,8; Ex 17,14; Dt 31,11; 1Sam 15,14; 2Sam 18,12); d) se usa para señalar a la persona que oye (Is 30,21; Prov 18,15); e) para expresar operaciones mentales (Prov 22,17; Is 42,20; Sal 9,38)⁶¹².

⁶¹⁰ Cf. T. HOLTZ, *νικάω*, en DENT, Vol. II, Salamanca ²2002, 406-408.

⁶¹¹ Cf. O. BAUERNFEIND, *νικάω*, en GLNT, Vol. VII, Brescia 1971, 1011-1022.

⁶¹² Cf. A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 630-631.

Suman 36 las veces que οὖς recorre el NT, 18 se hallan en los sinópticos y 5 en Hechos de los Apóstoles; además, se encuentra en Romanos, 1 Corintios, Santiago, 1 Pedro y Apocalipsis. Sin embargo, su sentido no prevalece sobre los demás órganos del cuerpo humano.

Casi siempre en el NT οὖς designa el oído natural, pocas veces denota el proceso de la audición (Lc 1,44; 4,21; Hch 11,22) y en su uso se distinguen dos grupos: las *fórmulas de atención* como εἴ τις ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκουέτω ο similares (Mt 11,15; 13,9.43; Mc 4,9.23; Lc 8,8; 14,35; Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9; cf. Mc 13,14; Mt 24,15) y cuando οὖς es utilizado en citas del AT (Mt 13,14s; Hch 28,26; Rom 11,8). Resulta difícil determinar el origen del primer grupo, aunque posiblemente surja de la tradición apocalíptica que relaciona la comunicación de los misterios escatológicos con la debida actitud de escuchar y entender correctamente. Sin embargo, parece que el fundamento de la exhortación: “los que tiene oídos, oigan”, tiene su origen, en primer lugar, en la alegorización de las parábolas (Mc 4,14-20), y, segundo, en la sentencia del vencedor de las epístolas del Apocalipsis (Ap 2-3). Por último, la divergencia entre oír y no hacerlo, acrecienta el tono del mensaje, y es una contradicción entre la llamada a Israel y su conducta frente al mensaje cristiano (Rom 11,8)⁶¹³.

τὸ ξύλον, οὐ. Palabra griega que se traduce como: *madera, árbol o bastón*; similar al hebreo es גַּז⁶¹⁴ que también se interpreta como: *madera o árbol*. El arameo, en cambio, utiliza ܘܪܐ para decir *madera* (Dn 5,4.23) y ܘܪܘܢ para *árbol* (Dn 4,7.8.11.17.20.23).

En el AT la raíz גַּז viene testimoniada 330 veces, sobre todo, en la literatura exílica. Aunque en el campo lexical hebreo existen formas para indicar la variedad de árboles y sus partes, גַּז indica solo un árbol donde bajo su sombra el hombre puede reposar (Gn 18,4.8) o, incluso, un bosque de árboles, pues su plural גַּזִּים no se diferencia mucho del גַּז en sentido colectivo (cf. Sal 96,12; 104,16; Is 55,12; Jl 1,12)⁶¹⁵.

⁶¹³ Cf. M. VÖLKEL, *οὖς*, en DENT, Vol. II, Salamanca ²2002, 644-646.

⁶¹⁴ En Egipto, por ser una tierra pobre en madera, los árboles tuvieron un rol importante dentro de la concepción religiosa. Por ejemplo, cada templo y palacio tenía un jardín, y dentro de la piedad popular existía veneración a ciertos árboles por ser morada de los dioses. Es el caso de Hathor y Nut que son representados en medio de los árboles. En algunos himnos sumerios se compara al rey con un árbol, en el sentido de protección. Cf. H. RINGGREN, *גַּז*, en GLAT, Vol. VI, Brescia 2006, 931-933.

⁶¹⁵ La madera de cedro y de ciprés es mencionada como material de construcción de la casa de Dios (2Sam 7,7) y del templo de Salomón (1Re 5,22.24; 6,10.34). Asimismo, la madera es usada para la fabricación de diversos utensilios (Lv 11,32; 15,12; Nm 31,20; 35,18). Su uso era indispensable tanto para los sacrificios como para el alimento diario (Gn 22,7.9; Lv 1,8; 3,5; 1Re 18,23.33).

En Palestina tres son los árboles frutales que adquieren mayor importancia respecto a otros: la vid, la higuera y el olivo. Por ejemplo, la vid o la viña poseen un lenguaje figurado en el AT. Como para los israelitas los árboles frutales eran esenciales para la supervivencia, en consecuencia, su fertilidad era considerada signo de la gracia de Dios. Pero, si esta no existía, espinas y cardos ocuparían la viña (Is 5,6; 7,23; 27,4; 32,13).

La polémica profética y deuteronomista mencionan la figura del árbol como signo sagrado, relacionado no solo con el culto a Baal, sino, también, a Yahvé. El árbol, además, formaba parte de la decoración del templo (1Re 7,15-22); y, dentro de la ideología cültica, se le relaciona con la figura del rey/mesías.

Corresponde ahora, de acuerdo a mi investigación, centrar mi atención sobre el famoso *árbol de la vida* (עץ החיים) citado en Gn 2,9; 3,22.24. Según los comentaristas, originalmente el relato hablaba de un solo árbol, que más tarde fue ampliado en dos: *el árbol de la sabiduría* (del conocimiento) y *el árbol de la vida* (de la vida), ambas características consideradas atributos de la divinidad. El interés teológico del autor es, sobre todo, el de subrayar la diferencia entre Dios y el hombre, pues de acuerdo a la narración mítica, el hombre ha logrado alcanzar el conocimiento del bien y del mal, pero la vida eterna está reservada exclusivamente a Dios. Es interesante saber, además, que el culto a los árboles en los cananeos tenía como finalidad conseguir la vida, por lo tanto, Gn 2-3 puede considerarse como una narración polémica contra este culto. Por otro lado, *el conocimiento del bien y del mal* ha sido interpretado de distintas maneras: a) la totalidad del saber, es decir, la omnisciencia divina; b) la capacidad de tomar decisiones éticas, en sentido funcional o utilitario, que hace al hombre autónomo; c) el conocimiento de la experiencia sexual. En relación con este último significado, se podría decir que el hombre comiendo del árbol del conocimiento adquiere la capacidad de crear nueva vida y llegar a ser como Dios⁶¹⁶.

En los LXX ξύλον figura 307 veces y se emplea para indicar: a) madera cortada (Gn 22,6), utilizada como material de construcción (Ex 27,1; Dt 10,3), refiriéndose a los carpinteros: οἱ τέκτονες τῶν ξύλων (2Re 12,12); b) árbol (Gn 3,11; Lv 19,23) o arboleda (Lv 23,40); c) cualquier objeto de madera (Est 7,9; Job 33,11; 2Sam 21,19)⁶¹⁷.

En el NT ξύλον aparece 22 veces con el significado de leño vivo o muerto. En Lc 23,31 Jesús, en lenguaje figurado, se compara con el leño verde: ὅτι εἰ ἐν τῷ ὑγρῷ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται (cf. Ez 17,24); y en Mt 26,47.55, dentro del

⁶¹⁶ Cf. K. NIELSEN, γγ, en GLAT, Vol. VI, Brescia 2006, 933-940.

⁶¹⁷ A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 594.

contexto de la pasión, se dice: μάχαιραι καὶ ξύλα: *espadas y palos*. En cinco ocasiones aparece con el significado de *cruz*, y es probable que la identificación que se hace de ξύλον como lugar de martirio o suplicio para delincuentes proceda de los LXX.

Pablo en Gál 3,13 se sirve de Dt 21,23 para referirse a la crucifixión de Cristo. Para el apóstol, sobre Israel pesa una maldición que no ha sido cancelada sino que conduce a la muerte. Distinto es el caso de Cristo sobre quien no pesaba ninguna maldición, pues era justo e Hijo de Dios. Pero, él, libremente y realizando la voluntad del Padre, se hizo maldición por nosotros y, así, nos ha rescatado de la maldición de la ley. Continuando este pensamiento, el autor de la primera carta de Pedro afirma: “Él mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que nosotros, estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia. ¡Por su herida habéis sido sanados!” (1Pe 2,24).

Es en el Apocalipsis donde se encuentra la mayor parte de referencias a ξύλον (ξύλον τῆς ζωῆς cf. Ap 2,7; 22,2.14.19). Esta concepción del Apocalipsis proviene del judaísmo tardío, ya que en la apocalíptica judía existe la idea de que la creación retornará al proyecto original, es decir, al paraíso. Y, como al inicio, el paraíso final tendrá el árbol de la vida que será ofrecido a los justos (Henoc 25,4.5; *Testamento de Leví* 18,11). Según Roberts, el Apocalipsis no se limita a hacer una relectura judía de ξύλον τῆς ζωῆς, sino que a través de la interpretación cristiana se piensa en el árbol de la Cruz. Juan habría transferido el árbol de la cruz al paraíso de Dios. Sin embargo, creo que tal explicación resultaría demasiado extraña al pensamiento semítico del autor⁶¹⁸.

⁶¹⁸ Cf. J. SCHNEIDER, *ξύλον*, en GLNT, Vol. VIII, Brescia 1972, 103-114; H. - W. KUHN, *ξύλον*, en DENT, Vol. II, Salamanca²2002, 461-464.

1.4 Análisis sintáctico

La perícopa empieza con una proposición volitiva yusiva, que tiene como verbo al imperativo aoristo complexivo⁶¹⁹ γράψον cuyo sujeto, en segunda persona singular, se encuentra implícito. El dativo de término⁶²⁰ τῷ ἀγγέλῳ viene seguido de la frase preposicional ἐν Ἐφέσῳ, colocada entre el artículo τῆς y el sustantivo ἐκκλησίας⁶²¹.

Continúa la fórmula de inicio Τάδε λέγει ὁ κρατῶν: *objeto + verbo + sujeto*⁶²², que otorga al texto un sentido retórico muy marcado⁶²³. El neutro plural acusativo τάδε, cuya forma proviene del pronombre demostrativo ὄδε, al estar acompañado por el presente histórico⁶²⁴ λέγει confiere fuerza y solemnidad a la declaración profética. Además, dicha combinación τάδε λέγει aparece solamente ocho veces en el NT, y, de ellas, siete se encuentran en el libro del Apocalipsis (Ap 2,8.12.18; 3,1.7.14), siempre en sentido proléptico o anticipatorio⁶²⁵. Por otro lado, tal construcción evidencia el trasfondo semítico del Apocalipsis, por ser transliteración griega de los LXX de la frase profética: כֹּה אָמַר ה' הִנֵּה: *Así dice el Señor* (Am 1,6; Jr 29).

El participio sustantivado ὁ κρατῶν, que en el presente caso posee un valor individual y no genérico⁶²⁶, gobierna el acusativo masculino plural τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας, indicando, de esta forma, la totalidad de aquello que es tomado⁶²⁷. Prosigue la preposición ἐν junto al dativo locativo figurado τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ. Asimismo, el participio sustantivado ὁ περιπατῶν, de valor individual, se haya coordinado en modo asindético al participio precedente ὁ κρατῶν⁶²⁸.

⁶¹⁹ Se puede considerar de valor complexivo debido a que la orden de escribir (γράψον) abarca toda la visión. Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, nº 337.2.

⁶²⁰ El dativo de término o complemento de término señala al sujeto que recibe de modo más o menos intenso, aunque indirectamente, la acción del verbo.

⁶²¹ El genitivo τῆς ἐκκλησίας es mejor considerarlo más como genitivo objetivo que subjetivo.

⁶²² D. Aune, en su comentario, considera que ésta construcción sigue el estilo de LXX. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 141.

⁶²³ Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, Grand Rapids 2002, 110.

⁶²⁴ Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, nº 321.3.

⁶²⁵ “Rinvia a ciò che segue nella formula τάδε λέγει”. Cf. *Ibíd.*, nº 289.1; L. GIGNELLI - R. PIERRI, *Le Concordanze*, 68; D. WALLACE, *Gramática griega: sintaxis del Nuevo Testamento*, Florida 2011, 235.

⁶²⁶ Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, nº 413.1.

⁶²⁷ Este verbo seguido del acusativo indica la totalidad de una acción. Cf. *Ibíd.*, nº 170.2.

⁶²⁸ El Participio presente puede indicar como en el griego clásico un hecho anterior. Cf. *Ibíd.*, nº 339.2^b.

Se prolonga el relato a través de la preposición impropia ἐν μέσῳ que rige el genitivo plural τῶν ἐπὶ λυχνιῶν; y, finaliza el versículo el genitivo de materia τῶν χρυσῶν en posición atributiva⁶²⁹. Como se observa, las dos frases participiales recogen elementos de la visión inaugural (Ap 1,12-13. 20).

El versículo 2 se abre con un discurso directo a través de una frase principal enunciativa. El perfecto indicativo⁶³⁰ οἶδα, que comparte el mismo sujeto de ὁ κρατῶν y ὁ περιπατῶν, posee como objetos y elementos de especificación a τὸν κόπον y τὴν ὑπομονήν⁶³¹, ambos unidos por la conjunción καί. Ahora bien, debido a que la partícula καί no puede conectar una principal a una subordinada, por consiguiente, existen dos oraciones principales enunciativas copulativas, siendo el verbo de la segunda oración una elipsis del verbo οἶδα.

El discurso se mantiene con una oración subordinada enunciativa, introducida por la conjunción ὅτι. Al presente δύναμαι le sigue el infinito aoristo completivo⁶³² βαστάσαι cuyo objeto directo es el adjetivo acusativo masculino plural κακούς. La conjunción καί coordina la segunda proposición subordinada, donde el aoristo ἐπίρασας tiene por objeto al participio τοὺς λέγοντας unido al pronombre reflexivo ἑαυτοῦς, siendo el acusativo plural ἀποστόλους un complemento predicativo del objeto.

A continuación, el autor conduce el discurso del pasado al presente por medio de la proposición subordinada οὐκ εἰσίν, coordinada a la siguiente (καὶ εἴρες αὐτοῦς ψευδεῖς) a través de καί⁶³³. Esta última tiene como objeto al pronombre personal αὐτοῦς, cuyo complemento predicativo es el acusativo masculino plural ψευδεῖς.

Permanece el discurso directo en el versículo 3, con la cuarta oración subordinada copulativa: καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες.

El presente ἔχεις tiene como objeto al acusativo femenino singular ὑπομονήν, el cual se halla en modo enfático y posición proléptica. El próximo καί continúa la quinta proposición subordinada, con el aoristo ἐβάστασας, acompañado de un circunstancial de causa διὰ τὸ ὄνομά μου. Un último καί aúna la sexta frase subordinada copulativa, conformada por el adverbio de negación οὐ y el perfecto

⁶²⁹ Cf. *Ibíd.*, n° 45.3.

⁶³⁰ El perfecto indicativo activo reúne en sí el sentido del presente y aoristo, expresando la duración de la acción realizada. Este tiempo verbal es muy utilizado en la literatura retórica. Cf. *Ibíd.*, n° 340.

⁶³¹ El pronombre personal σου une los dos nombres τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 112.

⁶³² El aoristo completivo se utiliza para mostrar que el proceso o la acción ha llegado hasta su meta.

⁶³³ Este tipo de cambio de construcción después del participio sustantivado τοὺς λέγοντας es muy común de la sintaxis hebrea. Cf. A. LANCELLOTTI, *Sintassi*, 106.

indicativo activo κεκοπίακες⁶³⁴.

El versículo 4 empieza con la conjunción coordinante adversativa *ἀλλά*. A partir de este enlace, el sujeto del verbo pasa a la primera persona singular con el presente *ἔχω*, el cual está acompañado por un circunstancial y una oración completiva en función de objeto directo introducida por *ὅτι*, seguida del complemento de objeto a *τὴν ἀγάπην σου*, que tiene como atributo a *τὴν πρώτην* dependiendo del aoristo *ἀφῆκες*.

Prosigue el discurso en el versículo 5 con una oración volitiva yusiva, que tiene como verbo al imperativo presente *μνημόνευε*. La conjunción coordinante conclusiva *οὖν*, seguida de la subordinante interrogativa de valor local *πόθεν*, introduce una proposición interrogativa indirecta enunciativa, cuyo verbo es el perfecto indicativo *πέπτωκας*⁶³⁵. La alocución se extiende a través de dos proposiciones copulativas volitivas yusivas, que dan énfasis a la frase, los imperativos: *μετανόησον* y *ποίησον*.

La fórmula *εἰ δὲ μή*, mantiene la proposición dentro del nivel principal del texto⁶³⁶. El discurso avanza con dos oraciones principales enunciativas coordinadas copulativas: la primera, con el presente con valor de futuro⁶³⁷ *ἔρχομαι* y el pronombre personal *σοι*⁶³⁸; y la segunda con *κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς*. El versículo concluye con la proposición condicional *ἐὰν μὴ μετανοήσης*⁶³⁹, que tiene como apódosis al futuro *κινήσω*.

⁶³⁴ Los tiempos verbales de este versículo no dejan de ser significativos:

ὑπομονήν ἔχεις – presente: acción que permanece;

ἐβάστασας – aoristo: constancia de un hecho ya realizado;

οὐ κεκοπίακες – perfecto: relación del presente con el aoristo.

⁶³⁵ El perfecto indica un estado permanente o definitivo creado por una acción puntual (caíste y quedaste caído). Cf. J. MATEOS, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977, n° 300.

⁶³⁶ Se podría traducir como “de otro modo”, “sino” Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 376.2⁵.

⁶³⁷ “I verbi di andare (venire) hanno anche il significato di essere occupato nell’andare (venire); in questo caso il conseguimento dello scopo risiede ancora nel futuro”. *Ibid.*, 323.3.

⁶³⁸ Podría ser considerado como *dativo ético* en Ap 2,5.16. Cf. *Ibid.*, n° 192; por otro lado, D. Wallace califica a *σοι* como *dativo de destino*, utilizado con verbos intransitivos (especialmente *ἔρχομαι*). D. WALLACE, *Gramática*, 88.

⁶³⁹ La conjunción hipotética *ἐὰν*, señala el hecho que se debe esperar de una circunstancia presente. Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 376.1². D. Wallace, al respecto, incluye a esta frase, dentro de lo que él llama, tercer tipo de oración condicional. En esta tercera clase, el hablante no presume nada en cuanto a la certeza de la prótasis, presentando, así, el condicional como incierto pero probable. La prótasis se introduce mediante *ἐὰν* + subjuntivo (en cualquier tiempo). De esta forma, tanto la partícula condicional como el modo subjuntivo otorgan al condicional un sentido más fuerte de contingencia. D. Wallace recuerda que en el griego clásico, este tercer tipo de condicional era limitado solo al significado del futuro más probable. Pero, en el griego Koiné, el modo subjuntivo empezó a tomar el lugar del modo optativo. Así, con la pérdida del modo optativo, el subjuntivo empezó a tener más significados. D. WALLACE, *Gramática*, 559-561.

El versículo 6 se inicia con la conjunción coordinante adversativa *ἀλλά* y el presente histórico *ἔχεις*. Este lexema verbal tiene como complemento de objeto al pronombre demostrativo y acusativo neutro singular *τοῦτο*, el cual se encuentra en modo enfático y posición proléptica. Le sigue una frase subordinada enunciativa precedida por la conjunción epexegetica *ὅτι*, como explicación de la frase anterior. Por último, se encuentra la frase relativa *ἃ καὶ ἐγώ* (*καὶ ἐγώ*), introducida por el pronombre relativo *ἃ*.

La carta a Éfeso acaba en el versículo 7 con una oración volitiva yusiva, donde el imperativo aoristo *ἀκουσάτω* posee como sujeto al participio sustantivado *ὁ ἔχων* y como objeto directo al acusativo neutro singular *οὗς*. El pronombre *τί* que introduce una interrogativa indirecta y una proposición enunciativa, cuyo verbo *λέγει*, en presente indicativo, tiene por sujeto a *τὸ πνεῦμα* y a *ταῖς ἐκκλησίαις* como complemento de término. Además, se observa una forma de solecismo⁶⁴⁰: *Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ*, donde el futuro indicativo *δώσω* tiene como complemento de término al participio sustantivado *τῷ νικῶντι*⁶⁴¹, en modo enfático y posición proléptica. Aquí el énfasis viene subrayado por la presencia del pronombre pleonástico *αὐτῷ*, seguido por el infinitivo final *φαγεῖν* que funciona como complemento objeto del verbo principal. Concluye la carta con una frase relativa: *ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ*, donde el presente de indicativo *ἐστὶν* tiene como complemento al dativo de lugar *τῷ παραδείσῳ* y al genitivo de pertenencia *τοῦ θεοῦ*.

1.5 Comentario exegético

La posición inversa del objeto directo *τῷ ἀγγέλῳ* y el imperativo aoristo *γράψον* dan a la frase inicial un pronunciado énfasis retórico. Del mismo modo, la presencia del *ángel*, en consonancia con Ap 1,1-2, reafirma el origen escatológico del mensaje de Juan⁶⁴². Incluso, es probable, siguiendo la opinión de G. Biguzzi, que el propósito de *τῷ ἀγγέλῳ* responda a una estrategia retórica del autor, diciendo a las comunidades de Asia

⁶⁴⁰ Utilizado algunas veces con finalidad retórica. Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 466.4⁵.

⁶⁴¹ Algunos verbos en presente pueden tener un significado de perfecto. Cf. *Ibíd.*, n° 322.

⁶⁴² Los ángeles, en algunas partes del NT, son mucho más que mensajeros, pues cumplen la función de ser testigos autorizados por Dios para supervisar la realización de su plan en medio de su pueblo (cf. 1Cor 11,10; Heb 13,2; 1Pe 1,12).

Menor, a través de estos personajes ficticios, que a pesar de su infidelidad aún conservan su vocación y dignidad a semejanza de los ángeles⁶⁴³.

La construcción *τάδε λέγει* continúa el estilo de los LXX *τάδε λέγει + nombre divino*, utilizada como apertura en los discursos proféticos (*τάδε λέγει κύριος LXX* en Ezequiel [65x], Jeremías [30x] y Amós [8x])⁶⁴⁴. Tal expresión, además, se encuentra en la literatura griega como *τάδε λέγει Ζεύς*, atribuida a los sacerdotes de Zeus. Por otro lado, el empleo frecuente del presente *λέγει*, en las cartas del Apocalipsis, se asemeja a la composición de los edictos imperiales traducidos del latín al griego. Pero, observando el marcado acento judío del Apocalipsis, es probable que la intención de Juan para su receptor, familiarizado con la literatura veterotestamentaria, sea indicar que Cristo frente a las comunidades cristianas asume el mismo papel de Dios ante Israel.

Los participios sustantivados *ὁ κρατῶν* y *ὁ περιπατῶν* aluden a la figura del Hijo del hombre de Ap 1,12-13.16; de este modo, el autor vincula la carta a Éfeso con la visión inaugural. A través de esta figura, Cristo es presentado a las iglesias como *el caminante* y *el teniente* (el que aferra), es decir, aquél que vive en medio de ellas ejerciendo su autoridad y protegiéndolas con su poder⁶⁴⁵. Asimismo, la imagen *ὁ κρατῶν τοὺς ἐπτά ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ* encara el orgullo de la comunidad de Éfeso, recordándole que Cristo, por llevarla en su mano, es su único soberano y que su existencia, por tanto, depende absolutamente de la voluntad del Hijo del hombre.

Resulta, incluso, interesante observar la diferente disposición de las imágenes cristológicas entre la visión inicial y la carta a Éfeso:

1º Ap 1,12.13: εἶδον ἐπτά λυχνίας χρυσαῖς καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου

2º Ap 1,16: καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ

1º Ap 2, 1: ὁ κρατῶν τοὺς ἐπτά ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ,

2º ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἐπτά λυχνιῶν τῶν χρυσοῶν.

⁶⁴³ Cf. G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, 173-193. Para Elisabeth Schüssler F., los ángeles podrían representar la comunicación profética de los líderes de las iglesias, por dos razones: 1) Juan parece ser líder de una escuela o círculo profético (Ap 22, 9); 2) al final de los mensajes individuales es el Espíritu quien habla a las comunidades. Por tanto, el símbolo de las siete estrellas en Ap 1,20, se puede entender como el ejercicio del poder de Cristo en las comunidades a través de la comunicación profética, la cual anuncia las promesas y advertencias escatológicas del Espíritu. Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA., *Apocalipsis*, 80.

⁶⁴⁴ Según G. K. Beale la fórmula *τάδε λέγει* orienta al lector a considerar los capítulos 2-3 no como cartas sino como oráculos proféticos. Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 229.

⁶⁴⁵ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 141. Tiene relación con el código de santidad: “Andaré entre vosotros y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo” (Lv 26,12). Cf. R. H. MOUNCE, *Comentario*, 117.

Como se observa existen dos cambios significativos en la descripción del Hijo del hombre de Ap 1,12-13.16 y 2,1. El primero es el participio ὁ κρατῶν (κρατέω) que reemplaza a ἔχων. Este verbo unido al acusativo (τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας) posee el significado de *tener asido o retener fuertemente*⁶⁴⁶. Así, Juan, utilizando este modo retórico y gráfico, subraya la soberanía de Cristo sobre las estrellas/ángeles. El segundo cambio es la inclusión del participio presente ὁ περιπατῶν como cualidad del Hijo del hombre, destacando la preocupación que Cristo tiene por sus iglesias⁶⁴⁷. El resucitado siendo custodio sacerdotal de las iglesias, camina constantemente en medio de sus candelabros para repararlos o eliminarlos de acuerdo con su rendimiento.

Una constante en todas las cartas, luego de la descripción cristológica, es la aparición del perfecto οἶδα (Ap 2,2.9.13.19; 3,1.8.15). Tal lexema verbal sugiere mucho más que un mero saber de los hechos, revela un conocimiento intuitivo e, incluso, su presencia en las *siete* cartas evidencia un *saber absoluto*. Más aún, siendo el sujeto Jesús, se trata de decir que la sabiduría del resucitado es semejante a la de Yahvé⁶⁴⁸.

En la frase estereotipada οἶδα τὰ ἔργα σου οὐ οἶδα σου τὰ ἔργα (Ap 2,2.19; 3,1.8.15), el neutro τὸ ἔργον, presente 12 veces en los capítulos 2-3, indica no solo las buenas obras del creyente sino su trayectoria espiritual. Asimismo, la unión de τὸν κόπον (trabajo)⁶⁴⁹, τὴν ὑπομονήν (resistencia) y τῶν νικῶντι δώσω probablemente hace alusión a tres elementos fundamentales de la catequesis primitiva⁶⁵⁰.

La figura gramatical llamada *etimológica* recorre los versículos 2 y 3. Dicha forma retórica consiste en repetir una misma palabra con diferentes morfemas flexivos. Su intención consiste en reforzar una idea (*Cic. Tóp. VIII 35ss.*) Como se observa en el siguiente cuadro:

⁶⁴⁶ P. VON DER OSTEN - SACKEN, *κρατέω*, en DENT, Vol. I, Salamanca³2005, 2395.

⁶⁴⁷ Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 110-112.

⁶⁴⁸ Además, con frecuencia οἶδα marcaba, en la antigüedad, el inicio de una carta. (cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Mag. 1,1; Tral. 1,1*). P. Prigent observa que el autor no emplea γινώσκω sino utiliza οἶδα en todas las cartas, probablemente sea influjo de Jn 21,17: “Señor, tú lo sabes todo...” (οἶδα). Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, 78.

⁶⁴⁹ Pablo usa este término para designar su actividad apostólica 1Cor 3,8; 2Cor 10,15; 1Tes 3,5.

⁶⁵⁰ El término ὁ κόπος lo emplea en sus cartas Pablo para hablar de sus fatigas y trabajos (cf. 1Tes 2,9; 2Tes 3,8; 1Cor 15,3).

²οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονὴν σου καὶ ὅτι οὐ δύνη **βαστάσαι** κακούς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶν καὶ εὔρες αὐτοὺς ψευδεῖς,

³καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ **ἐβάστασας** διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ **κεκοπίακες**.

Incluso se puede apreciar una estructura quiástica:

^{2,2} καὶ τὸν κόπον	^{2,3} καὶ ὑπομονὴν
καὶ τὴν ὑπομονὴν	καὶ ἐβάστασας

Llama la atención la repetición del pronombre posesivo σου, a través del cual no solo se enfatiza la labor y actitud de la Iglesia, sino se da un relieve retórico al mensaje de Jesús, pues la carta adquiere un carácter más personal⁶⁵¹.

Juan en el versículo 2 presenta uno de los varios casos que la Iglesia de Asia Menor tiene que combatir a finales del s. I a.C. (cf. Ap 2,6.14-15.20-23), son los τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους: *los que se dicen apóstoles*. Tal situación, fue profetizada por Pablo en su discurso a los presbíteros de Éfeso en Mileto, así lo recuerda Hch 20,29: “porque yo sé que después de mi partida entrarán en medio de vosotros lobos rapaces que no escatimarán medios para atacar al rebaño”. Algo similar sucede en 2Cor 11,5.13; 12,11; Ef 4,14; Col 2,8.20-22, donde los oponentes de Pablo, colocándose a su mismo nivel, se presentan a la iglesias como *apóstoles*.

Conviene recordar que el término *apóstol* se emplea en dos modos: para indicar al líder escogido por Dios para los creyentes o, de modo general, para designar a los representantes de la Iglesia que viajan con autoridad por las comunidades cristianas⁶⁵².

Ahora bien, a partir de estos datos se entiende que es un problema interno y constante en las comunidades cristianas, asunto que exige una respuesta por parte de los líderes cristianos, pues al parecer los *falsos apóstoles* actúan como misioneros itinerantes en las iglesias, que reclaman respeto y autoridad por ser verdaderos apóstoles⁶⁵³.

⁶⁵¹ Cf. S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 130.

⁶⁵² Resulta curioso que Juan no mencione para nada la actividad de los verdaderos apóstoles. Cf. B. WITHERINGTON, *Revelation*, Cambridge 2003, 95.

⁶⁵³ Cf. S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 131.

Si bien los verbos ἐπείρασας y εὕρισκω en aoristo muestran que la prueba y el desenmascaramiento de *los falsos apóstoles* son un hecho pasado, el uso del participio presente τοὺς λέγοντας da pie a entender que estos persisten en *llamarse apóstoles*. Asimismo, el cambio que hace Juan del pasado ἐπείρασας al presente οὐκ εἰσὶν se puede interpretar como que las demandas que hicieron en el pasado los *pseudo apóstoles* continuaban siendo invalidas en el presente⁶⁵⁴. Ya Ignacio de Antioquía subraya como característica de la Iglesia de Éfeso su intolerancia frente a los falsos maestros, así lo menciona en su *Carta a los efesios IX, 1*:

“He sabido que han pasado algunos que venían de por ahí abajo con mala doctrina, a los cuales no habéis permitido sembrar entre vosotros, cerrando los oídos para no recibir lo que siembran, como piedras que sois del templo del Padre, dispuestos para la edificación de Dios padre, elevadas a lo alto por la máquina de Jesucristo, que es la cruz, y ayudados del Espíritu Santo que es la cuerda.”

Por otro lado, permanece la duda de si aquellos que se dicen *apóstoles* en el v. 2 son idénticos a los llamados Nicolaítas del versículo 6, quienes aparecen nuevamente en la carta a Pérgamo (Ap 2,15) pero sin hacer ninguna referencia a los llamados *apóstoles*. Sobre esta cuestión dedicaré unas líneas cuando comente el versículo 6.

El adjetivo κακοῦς, por encontrarse en acusativo masculino plural similar a ἀποστόλους, describe el carácter básico de los pseudo - apóstoles (*los malos*). A esto se añade que, en el Apocalipsis, πονηρός aparece como sinónimo de κακοῦς (Ap 16,2). De este modo, el autor sugiere que la maldad de los pseudo - apóstoles es tanto moral como espiritual.

El versículo 3 se caracteriza por la construcción retórica etimológica. En este caso se encuentran tres sintagmas cortos, paralelos y, cada uno, con un verbo en indicativo activo:

Καὶ ὑπομονὴν ἔχεις (presente): *tienes paciencia*

Καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου (aoristo): *has sufrido por mi nombre*

Καὶ οὐ κεκοπίακες (perfecto): *sin desfallecer*

Este versículo revela que la paciencia y la fidelidad, sometidas a prueba en el pasado, son características de la comunidad de Éfeso. La frase διὰ τὸ ὄνομά μου referida a Jesús y que puede ser traducida como: *por causa mía*, aparece en los sinópticos dentro

⁶⁵⁴ Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 113-114.

de los discursos proféticos (Mc 13,13; Mt 10,22; Lc 21,17) e, incluso, es utilizada por los primeros cristianos dentro del contexto martirial:

“Así pues, seamos imitadores de su paciencia y, si padecemos *por su nombre*, glorifiquémosle. Pues ese ejemplo nos lo puso en su propia persona, y nosotros lo hemos creído.” (*Policarpo a los filipenses VIII, 2*)

“¿Qué han soportado? – pregunto. Escúchame responde - : latigazos, cárceles, grandes tribulaciones, crucifixiones, fieras, a causa del Nombre. Por eso, el lado derecho del santuario es de aquéllos y del que padezca por causa del Nombre.” (*El Pastor de Hermas, Vis. III, 2.1*)

Como sustantivo ὑπομονήν recorre siete veces el Apocalipsis en contextos de: dificultad (Ap 1,9; 2,2.3.19; 3,10; 13,10; 14,12), en relación con la fe (Ap 13,10), la obediencia y la fe (Ap 14,12), el amor y la fe (Ap 2,19). La correlación ἐβάστασας + διὰ τὸ ὄνομά μου da a entender que la comunidad cristiana se ha puesto de pie por Cristo en medio de la *persecución* (Ap 1,9) y las *falsas enseñanzas* (Ap 2,2) (cf. Mc 13,13; Mt 10,22; Jn 15,21; 1Pe 4,14).

Ahora bien, por el contenido de los versículos 2 y 3 se puede deducir que la Iglesia de Éfeso ha sufrido una inconsistencia doctrinal, ocasionada por los llamados *falsos apóstoles* que, posiblemente, reclamaban ser parte del círculo apostólico. Pero, sometidos a prueba, la Iglesia los ha encontrado *falsos* en su enseñanza, pues su doctrina no era distinta a la de los Nicolaítas, al grupo de Balaán y los seguidores de Jezabel. Por lo visto, el énfasis colocado en la vigilancia de la pureza doctrinal no es ocasional en la comunidad de Éfeso, más bien responde a una actitud constante de la comunidad primitiva hasta finales del siglo II d.C. Así lo describe Ignacio de Antioquía, quien en su *carta a los Efesios* advierte:

“Pues algunos acostumbran a divulgar el Nombre con perverso engaño, pero hacen cosas indignas de Dios. A éstos es necesario que los evitéis lo mismo que a las fieras, pues son perros rabiosos que muerden a traición, de los cuales es necesario que os guardéis pues [sus mordeduras] son difíciles de curar.” (*Ignacio a los efesios VII, 1*)

Siete son los hechos de la Iglesia de Éfeso que Cristo elogia en los vv. 2-3, reconociendo su perseverancia y fidelidad: 1) καὶ τὸν κόπον, 2) καὶ τὴν ὑπομονήν σου, 3) καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακοῦς, 4) καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους, 5) καὶ ὑπομονήν ἔχεις, 6) καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου, 7) καὶ οὐ κεκοπίακες.

Pero, el tono previo de triunfo cambia abruptamente en el versículo 4 con la partícula *ἀλλά*, que de las trece ocasiones que aparece en el Apocalipsis, ocho de ellas se encuentran en las cartas (cf. Ap 2,4.6.9 (2x)14.20; 3,4.9). Asimismo, la fórmula *ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ*, revela un problema que compromete el presente y el futuro de la comunidad de Éfeso, que viene especificado con *τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες*, es decir, abandonar el amor que tuvieron tras su conversión. Al parecer, el primer entusiasmo y emoción que existió al inicio de su vida cristiana, se ha sustituido por el celo de la dura y fría ortodoxia (cf. Mt 24,12). Es probable que los efesios conocieran el amor en sus primeros años, pero el odio a los falsos maestros generó resentimiento y actitudes hostiles hacia los demás, olvidándose de que el mandamiento más importante es el amor (cf. Mc 12,29-31)⁶⁵⁵. La expresión *ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ* recuerda a los efesios que su celo por la verdad no es garantía de que sean mejores creyentes⁶⁵⁶. Para ellos la lucha contra los herejes podría ser vista como una buena obra, pero al no ir acompañada de amor es insuficiente. La comunidad de Éfeso no distingue entre odiar el pecado y amar al pecador. La atención de la Iglesia, según Cristo, debe estar puesta en la praxis de la caridad antes que en la recta ortodoxia⁶⁵⁷.

G. K. Beale, sin embargo, ofrece otra interpretación distinta a este versículo. Para él, cuando Cristo menciona el *primer amor*, no se refiere al amor fraterno, ni al amor por Cristo (cf. Ez 16,8; Jr 2,2). Posiblemente, Juan, insinúa que los cristianos de Éfeso han dejado de dar testimonio de su amor a Cristo ante el mundo. Por este motivo, Jesús es presentado en el versículo 1 como *ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσοῦν* y, en el versículo 6, se amenaza con *κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς*. De esta forma, el autor, intenta recordar a sus lectores que su relación con el resucitado se fundamenta en la luz de su testimonio ante el mundo. La pérdida del primer amor estaría en relación con lo que dice Mt 24,12-14: “y por haberse multiplicado la maldad, el amor de muchos se enfriará. Pero el que persevere hasta el fin, este será salvo. Y será predicado este evangelio del Reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin”. Por tanto, la falta de permanencia en la predicación del evangelio, es decir, la falta de testimonio, ha dado origen a *falsos maestros* que

⁶⁵⁵ Cf. R. H. MOUNCE, *Comentario*, 119.

⁶⁵⁶ Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 115-116; P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 80-81; S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 133-134; G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 107-108.

⁶⁵⁷ Cf. B. WITHERINGTON, *Revelation*, 96.

seducen a la comunidad cristiana con extrañas doctrinas (cf. Mt 24,10-11. 23-26)⁶⁵⁸. Dejar el primer amor, también, puede interpretarse como suprimir los dones del Espíritu, en cuanto que las lámparas son el Espíritu de Dios que arde en las iglesias (Ap 1,4.12-13).

La solución al problema de los efesios viene expuesta en los vv. 5-6, a partir de tres imperativos que reclaman arrepentimiento y cambio. De esta forma, Cristo ofrece una solución a los graves problemas de la comunidad. Los tres imperativos del versículo 5: *μνημόνευε, μετανόησον, ποιήσον* describen el movimiento y desarrollo de la conversión, dando a toda la frase una marcada fuerza retórica. El caso del imperativo presente *μνημόνευε* (*recuerda*), que aparece en la carta a la Iglesia de Sardes (Ap 3,3), menciona el estado moral y espiritual que la Iglesia disfrutaba antes, y que ahora ha abandonado. *Μνημόνευε* no solo apunta al hecho de hacer memoria o traer a la mente sucesos del pasado, pues a partir del imperativo presente se exige que la Iglesia haga *memoria constante*⁶⁵⁹; por ejemplo, a través de este imperativo se le exige al pueblo de Israel actuar con coherencia y renovar su experiencia del éxodo para no apartarse de Yahvé: *Εἶπεν δὲ Μωϋσῆς πρὸς τὸν λαόν Μνημονεύετε τὴν ἡμέραν ταύτην, ἐν ἧ ἐξήλθατε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας· ἐν γὰρ χειρὶ κραταιᾷ ἐξήγαγεν ὑμᾶς κύριος ἐντεῦθεν· καὶ οὐ βρωθήσεται ζύμη; Y dijo Moisés al pueblo: **Recordad** este día en el que habéis salido de Egipto, de la casa de esclavitud, pues con mano fuerte os ha sacado el Señor de allí. No se comerá, pues, levadura. (Ex 13,3 LXX)⁶⁶⁰. La expresión *recuerda* es un recurso parenético frecuente en el contexto del NT y la literatura cristiana, con la finalidad de exhortar a los cristianos a recuperar la moral y la espiritualidad perdida (Rom 15,15; 1Cor 15,1 cf. Ef 2,11; 1Tes 2,9; 2Pe 3,2). El término *recordar* en el AT se emplea para inducir al pueblo al arrepentimiento, recordando la fidelidad Yahvé y sus hazañas en favor de él (Is 44,21; 46,8-9; Miq 6,5; Eclo 7,28; 23,14; 28,6-7; 38,22)⁶⁶¹.*

G. Biguzzi, afirma que la expresión *οὐν πόθεν πέπτωκας* no se dirige a una entidad celeste sino que posee una finalidad retórica, probablemente empleada para subrayar el

⁶⁵⁸ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 230-231.

⁶⁵⁹ El mandato de recodar en imperativo presente se puede entender como: *sigue recordando*. El caso del imperativo perfecto, traducido como *has caído*, indica que ha transcurrido un tiempo desde que la comunidad comenzó a empeorar. Y, por último, la orden de arrepentirse en aoristo significa una sola acción que debe durar de una vez por todas. Cf. S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 134.

⁶⁶⁰ El imperativo presente *μνημόνευε* revela, además, el conocimiento que el autor posee del pasado de la comunidad de Éfeso, pues no solo Cristo es quien se dirige a la Iglesia sino que por medio de él lo hace el autor.

⁶⁶¹ Una similitud estilística entre el Apocalipsis y el evangelio de Juan es la composición de *μνημόνευε οὐν + πέπτωκας* (verbo inf.) *καὶ + μετανόησον* (verbo inf.) *καὶ + ποιήσον* (verbo inf.), que recorre diez veces el evangelio de Juan: Jn1,39; 4,28; 9,7; 18,10.12-13.16.33; 20,2.6.8.

amor de la comunidad en el pasado y su condición en el presente. Y, a partir del imperativo aoristo μετανόησον, se le exige a la Iglesia de Éfeso un cambio de conducta opuesto a aquel que viene realizando. Es importante mencionar que, de los once usos del verbo μετανοέω en el Apocalipsis, siete se encuentran en las cartas dirigidas a ciudades consideradas como espiritualmente débiles: Éfeso (2,5), Pérgamo (2,16), Tiatíra (2,21.22), Sardes (3,3) y Laodicea (3,19). De este modo, el autor denuncia la conducta de las iglesias y les obliga a adoptar un nuevo estilo de vida.

Cristo exhorta a la comunidad de Éfeso a reavivar el fuego de su candelabro, recordando dónde ha caído (οὐν πόθεν πέπτωκας), volviéndose a él (μετανόησον) y practicando las obras del inicio (καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον); sabiendo, además, que en este esfuerzo por recuperar su posición inicial no está sola, sino que cuenta con su ayuda, pues es él quien la lleva permanentemente en su mano (ὁ κρατῶν τοὺς ἐπὶ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ).

Ahora bien, las dos frases condicionales: εἰ δὲ μή y ἐὰν μή, donde εἰ y ἐὰν son sinónimas, muestran *el arrepentimiento* (μετανόησον) como la única opción de la Iglesia⁶⁶². No obstante, si persevera en el error (εἰ δὲ μή) y no se arrepiente (ἐὰν μὴ μετανοήσης), Cristo vendrá a ella (ἔρχομαί σοι) con la finalidad de quitarle el candelabro (καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς). El futuro indicativo κινήσω denota que la amenaza de *quitaré tu candelabro de su lugar*, no es una probabilidad sino una certeza en caso de no arrepentirse. Siguiendo la interpretación de G. K. Beale, si la Iglesia de Éfeso no desea cumplir con su vocación de dar testimonio ante el mundo y ser luz ante las naciones, entonces dejará de existir como Iglesia. Este símbolo aparece en el AT refiriéndose a la vocación de Israel, así lo menciona Is 42,6-7 cuando dice: “Yo, Yahvé, te he llamado en nombre de la justicia, *te tengo asido de la mano*, te formé y te he destinado a ser alianza de un pueblo, *a ser luz de las naciones*; para abrir los ojos a los ciegos, para sacar del calabozo al preso, de la cárcel al que vive en tinieblas.” En 49,6 afirma: “Poco es que seas mi siervo, para restaurar las tribus de Jacob y hacer volver lo que quede de Israel. Te voy a hacer luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra.” La hermenéutica cristiana consideró que luz de Israel pasó a la Iglesia ante el rechazo del Mesías (cf. Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19).

Que el significado del candelabro sea el testimonio es confirmado por Ap 11,3-7.10, donde los candelabros son los dos testigos encargados de comunicar los mensajes

⁶⁶² Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 118.

proféticos durante mil doscientos sesenta días. Además, G. K. Beale encuentra cierta analogía con el pasaje de Mc 4,21-23 y Lc 8,16-18, pues en ambos la lámpara representa el testimonio cristiano e, incluso, Marcos finaliza la perícopa con la fórmula: “Quien tenga oídos para oír, que oiga” (Mc 4,23) ⁶⁶³.

El verbo *venir*, en la forma ἔρχομαι y ἦκω, aparece cinco veces en las cartas: 2,5.16.25; 3,3.11; tres de ellas se refieren al juicio (Ap 2,5.16; 3,3) y dos a la parusía de Cristo (Ap 2,25; 3,11). Pero la ambigüedad que encierra ἔρχομαί σοι en este versículo, debe entenderse como la tensión escatológica del *ya pero todavía no*; es decir, Cristo a la vez que viene está presente en las iglesias. Así, aunque la parusía es un evento futuro, la presencia de Cristo a través de su Espíritu mantiene y santifica a los creyentes ⁶⁶⁴.

Es probable que Juan dirija su escrito a una segunda generación de la Iglesia de Éfeso, la cual no pudo mantener el fervor y la fidelidad de la primera. Siendo así, la advertencia de parte de Cristo es muy clara, si no se arrepiente está condenada a desaparecer como Iglesia por no responder a su vocación. La frase καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς se puede interpretar como la exclusión de la Iglesia para ser luz y testimonio para el mundo. Sin embargo, se conoce por Ignacio de Antioquía que los cristianos de Éfeso contestaron positivamente a dicha exhortación (*Ignacio a los efesios I,1; IX,1; XI,2*) ⁶⁶⁵.

La presencia de la partícula adversativa ἀλλά en el v. 6 marca el inicio de una nueva sección; a la vez que se observan elementos de enganche que guardan relación con los versículos anteriores, como son: el término ἔργα en vv. 2.5.6, la conjunción ὅτι en vv. 2.4.6, el verbo ἔχω en vv. 3.4.6.

El inicio de este versículo da pie para pensar que posiblemente *los falsos apóstoles* del versículo 2 no se identifican con los llamados *Nicolaítas*. Más aún si se observa la diferencia del tiempo verbal entre el aoristo ἐπείρασας del versículo 2 y el presente μισεῖς en el versículo 6. Por otra parte, resulta interesante observar la fuerza que adquiere la conjunción ὅτι a partir de su relación con el presente μισεῖς.

Según parece, los Nicolaítas fueron un grupo minoritario de cristianos que, a diferencia del grupo anterior denominado *los falsos apóstoles*, trataban de ganar aceptación dentro de las comunidades cristianas de Éfeso y Pérgamo (Ap 2,15). Es

⁶⁶³ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 231-232.

⁶⁶⁴ A partir de Ap 2,17.20 se podría ver un trasfondo eucarístico, entendiendo que la experiencia eucarística en los creyentes tiene efectos de juicio y salvación en relación con la venida de Cristo.

⁶⁶⁵ Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 241.

probable, además, que la profetisa denominada *Jezabel* esté vinculada a este movimiento (Ap 2,20), pues se le acusa de las mismas faltas: fornicación y consumo de carnes sacrificadas. Aún así, es poco lo que se sabe de los Nicolaítas, pues las noticias que aparecen en Ap 2,6.15 no dicen nada acerca de sus orígenes. Se puede deducir, por Ap 2,14, que sus prácticas estaban vinculadas con Balaán⁶⁶⁶, profeta del AT considerado por la tradición judía como falso maestro por alejar del monoteísmo a los israelitas, convertirlos a la idolatría y contaminarlos comiendo carne impura (Nm 31,16ss). Similar al caso de Jezabel en Ap 2,20-23, cuyo nombre simbólico se refiere a la reina fenicia que convirtió a su marido Acab, y aparte de Israel, a los cultos idolátricos (1Re 16,31; 2Re 9,22). Pese a la carencia de información que existe sobre los Nicolaítas, se pueden albergar algunas hipótesis, una de ellas califica la enseñanza doctrinal y ética de los nicolaítas de ideología sincretista, que intentaba acomodar la fe cristiana a los ritos paganos y a cierto tipo de libertinaje⁶⁶⁷. Es más, si los seguidores de Balaán en 2,14 y los Nicolaítas de 2,15 apuntan a un solo grupo, se trataría, entonces, de cristianos sin escrúpulos a la hora de participar en los banquetes paganos, los cuales normalmente terminaban en prácticas inmorales. Otra posibilidad cree que se trata de una especie de pregnosticismo⁶⁶⁸ que, invocando un conocimiento superior (Ap 2,24), profesaba y practicaba un cierto laxismo teórico y práctico, llevando a extremos la enseñanza paulina sobre la libertad (1Cor 8; Rom 14).

La proposición ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἅ κατὰ μισῶ es clara al señalar que el odio de Cristo está dirigido no a los Nicolaítas sino a sus obras (τὰ ἔργα), es decir, contra el pecado y no contra el pecador, pues sería contradictorio que

⁶⁶⁶ El grupo de los nicolaítas posiblemente perdió su identidad étnica y religiosa participando de los sacrificios exigidos por los miembros de gremios comerciales. Este sincretismo sería uno de sus mayores pecados. Otra suposición es que el término *nicolaítas* no sea un movimiento real sino un juego etimológico: νικά/λαόν “conquistador del pueblo”, similar en hebreo a בַּלֵּעַם “señor del pueblo”. Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 121.

⁶⁶⁷ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 147-148.

⁶⁶⁸ Algunos piensan que existió un tipo de vínculo proto-gnóstico, tal vez similar a las cartas pastorales y 1Jn (Asia Menor). Por otro lado, la inmoralidad que aquí aparece sería consecuencia de un tipo de enseñanza llamada “los secretos profundos de Satanás” (Ap 2,24). P. A. Harland opina que por el contenido de las cartas, Juan intenta formar un grupo sectario en la Iglesia de Asia Menor. Esta actitud se vio motivada por la pluralidad de respuestas que existían en el ambiente cristiano frente a las costumbres religiosas de la cultura dominante. Es probable que la actitud sectaria de Juan no fuera compartida por la mayoría de cristianos, sobre todo, por aquellos que integraban las asociaciones y gremios laborales. Por tanto, las exhortaciones de Juan exigirían la disolución de dicha cofradía, algo sumamente difícil en un ambiente donde sí no estabas afiliado a un sindicato no podías participar del comercio. Finalmente, P. A. Harland cree que el uso de las imágenes fantásticas y la idea de juicio del Apocalipsis, es un recurso de Juan con el fin de provocar un cambio radical en su auditorio. Cf. B. WITHERINGTON, *Revelation*, 96-98.

Cristo pondere el odio de la comunidad cuando en el versículo 4 le exhorta a volver al amor⁶⁶⁹.

Por otra parte, no existen argumentos suficientes para atribuir al diácono Nicolás de Hch 6,5 la fundación de este grupo. La tradición de los padres de la Iglesia no es unánime al respecto, pues a favor solo se encuentran Ireneo (*Adv. Haer. I, 26,3; II, 11,1*), Hipólito (*Refut. VII, 36*) y Epifanio (*Pan. 25*); contra la opinión de Clemente de Alejandría (*Strom. II, 20; III, 4*), Eusebio de Cesarea (*Hist. Ecl. III, 29*)⁶⁷⁰ y Teodoreto (*Haer. fab. III, 1*) quienes niegan dicha identificación⁶⁷¹.

La fórmula ὁ ἔχων οὐς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις del versículo 7 se encuentra al final de las siete cartas como expresión de proclamación y medida cautelar e, incluso, figura como variante textual de Ap 13,9. Este dato es importante para deducir que las cartas no han sido escritas por separado.

Tal expresión podría desempeñar dos funciones para el lector/oyente:

1. función esotérica: indicando que lo proclamado tiene un sentido profundo y oculto.
2. función parenética: el oyente o lector está obligado a escuchar y obedecer lo que será revelado.

Es probable que Juan utilice esta expresión con la finalidad de dar a su escrito un sello profético, amonestando a sus oyentes o lectores a escuchar y entender la revelación divina a semejanza de los oráculos proféticos del AT (cf. 1Re 22,19; Am 7,16; Jr 29,20; 42,15; Is 6,9-10. Con el nombre del destinatario en vocativo Jr 2,4; 7,2; 19,3; 22,11; Ez 6,3; 13,2; 21,3), la fórmula de proclamación *escuchad la palabra de Yahvé*, al parecer, fue utilizada en las asambleas públicas y tribunales de justicia (Miq 6,2; Jr 2,4). Incluso, como introducción en la enseñanza de los mandamientos (Dt 32,1; Prov 7,24; Sal 49,1; Is 28,23).

La frase ὁ ἔχων οὐς ἀκουσάτω tiene sus raíces en la tradición de Jesús a modo de exhortación, afirmando que el mensaje de las parábolas será acogido por los elegidos y rechazado por los incrédulos (Mt 11,15; 13,9.43; Mc 4,9.23; Lc 14,35). Esta sentencia también se halla presente en el Evangelio Apócrifo de Tomás 8,21.24.63.65.96 y los Hechos de Tomás 82.

⁶⁶⁹ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 108.

⁶⁷⁰ Según Eusebio de Cesarea esta secta solo estuvo en activo por un corto tiempo; por tanto, es probable que la información de los padres de la Iglesia se fundamente solo en el Apocalipsis.

⁶⁷¹ E. PERETTO, *Nicolaítas*, en A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Vol. II, Salamanca ²1998, 1534-1535.

Desde el aspecto gramatical, tres son las variantes de esta máxima que se encuentran en el NT:

- 1) utilizando el relativo: ὃς ἔχει ὅτα ἀκούειν ἀκουέτω (Mc 4,9),
- 2) con la clausula condicional: εἰ τις ἔχει ὅτα ἀκούειν ἀκουέτω (Mc 4,23; Ap 13,9),
- 3) con el participio: ὁ ἔχων... (Mt 11,15; 13,9.43; Lc 8,8; 14,35; Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

Sin embargo, la fórmula de ὁ ἔχων οὓς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις (Ap 2-3) no tiene un equivalente exacto en los textos mencionados, pues si bien en las cartas del Apocalipsis el verbo ἀκουσάτω es transitivo, en las demás referencias bíblicas figura como intransitivo. Además, el Apocalipsis emplea el singular οὓς donde los sinópticos utilizan ὅτα. Asimismo, en el primer caso se observa el imperativo en aoristo (ἀκουσάτω), diferente al caso de los sinópticos en imperativo presente (ἀκουέτω).

La expresión *lo que el espíritu dice a las iglesias* se puede entender de dos formas: la primera, que el Espíritu y Cristo son idénticos y que Cristo resucitado se dirige a las iglesias a través de la profecía; y, la segunda, que si el mensaje que Juan trasmite proviene del Espíritu, no será fácil entenderlo para quien no está habitado por él. No obstante, esta experiencia del Espíritu vivida a nivel profético ¿tiene un rol específico? ¿qué hay de específicamente cristiano en la experiencia de Juan y las iglesias? Creo que la respuesta se encuentra en Ap 19,10 cuando dice: “Yo me postré a sus pies para adorarlo, pero él me dijo: ¡Mira, no lo hagas! Yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos que mantienen el testimonio de Jesús. ¡Adora a Dios!. *El testimonio de Jesús es el espíritu de profecía*”. Según este versículo, la experiencia de Juan en Patmos actualiza la tradición profética de Israel conservada en la comunidad cristiana, pues a través del espíritu de profecía Jesús da testimonio de sí mismo⁶⁷².

La carta termina con una promesa τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ (Ap 2,7.11.17.26-28; 3,5.12.21). En este caso la palabra νικάω, que se repite al final de todas las cartas, puede tener un sentido militar acorde al contexto del Apocalipsis o, tal vez, esté inspirada en el pasaje de Jn 16,33 donde Cristo afirma: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. El NT proclama que Cristo, por su resurrección, se ha convertido en modelo de victoria para los cristianos, quienes por el

⁶⁷² Cf. F. SARACINO, *Quello che lo spirito dice (Apoc. 2,7, ecc.)*: RivBibIt (1981) 3-31.

bautismo están asociados a su pasión y su gloria (Ap 3,21 y 12,11)⁶⁷³. Pero si el tema de la victoria es una promesa para todos, incluso, para las iglesias más débiles como Sardis (Ap 3,5) y Laodicea (Ap 3,21); dicha conquista solo se consigue a través de la perseverancia.

La imagen del *árbol de la vida* (τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς), que se menciona cuatro veces en el Apocalipsis (Ap 2,7; 22,2.14.19), aparece aquí como la promesa de Cristo para el vencedor (τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν). Esta idea, tomada de la concepción judía, afirma que el justo y piadoso heredará el jardín del Edén y el árbol de la vida al final de los tiempos:

“Y desde las montañas y las colinas vuelven y descienden a los mares y a los ríos; desde los mares y los ríos vuelven y descienden a las ciudades y provincias; desde las ciudades y provincias vuelven y descienden al jardín; desde el jardín vuelven y descienden al Edén, pues se ha dicho: *Se paseaba por el jardín al viento del día (Gn 3,8)*. En medio del jardín Edén se mezclan y soplan de un lado a otro impregnándose de los aromas del jardín y de los perfumes de Edén, hasta que se separan y, habiéndose llenado con el olor del más puro aroma, llevan el olor de los perfumes y aromas del jardín Edén ante los justos y piadosos que heredarán el jardín Edén y el árbol de la vida en el tiempo venidero, como se ha dicho: *despierta, viento del norte; llégate, viento del sur; orea mi jardín, que exhale sus perfumes. Entre mi amado a su jardín y coma de sus frutos exquisitos (Cant 4,16)*” (3Henoc 23,18).

Por lo visto, un criterio importante para comprender el Apocalipsis es la intertextualidad, pues si bien los textos sagrados son independientes por su origen, en muchos casos, el contexto semítico o helénico, el trasfondo veterotestamentario y las tradiciones judías crea en ellos una íntima conexión. En este caso, el Apocalipsis recoge del pensamiento judío, la idea que al final de los tiempos se realizará una restauración universal retornando al plan original de Dios, es decir, una vuelta al deseo inicial de Dios para la humanidad frustrado por el pecado (Gn 3,4). Por este motivo, la obra de Juan termina con aquella comunión que Dios tenía con su pueblo antes del pecado en el mundo (Ap 22,2-4)⁶⁷⁴.

Dentro de la literatura judía, la metáfora de comer la fruta del árbol del paraíso es semejante a “obtener la salvación” (1Henoc 25,5; 3Henoc 23,18; Testamento de Leví

⁶⁷³ Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 83-84.

⁶⁷⁴ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 234-235. Marco Adinolfi, en uno de sus artículos, afirma que en el Apocalipsis existen 814 referencias al AT. Además, se ha estudiado la presencia de los libros de Ex, Cant, Sal, Is y Ez, así como ciertos ecos del escrito de Oseas. Véase el estudio del libro del Génesis en el Apocalipsis en M. ADINOLFI, *Il libro della Genesi nell'Apocalisse*, en L. PADOVESE (ed.), *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1994, 97-103.

18,11⁶⁷⁵; Apocalipsis de Moisés 28,4). Una descripción mitológica y poética del jardín de Dios se encuentra en Ez 31,2-9:

“²Hijo de hombre, di al faraón, rey de Egipto, y a la multitud de sus súbditos: ¿A quién compararte en tu grandeza? ³A una esbelta conífera, a un cedro del Líbano de espléndido ramaje, de fronda de amplia sombra y de elevada talla. Su copa despunta entre las nubes. ⁴Las aguas lo hicieron crecer, el abismo le dotó de altura, derramando sus aguas entorno a sus raíces, y enviando sus acequias a todos los árboles del campo. ⁵Así su tronco superaba en altura a todos los árboles del campo; sus ramas se multiplicaban, se alargaba su ramaje, por el agua abundante que lo hacía crecer. ⁶En sus ramas anidaban todos los pájaros del cielo; bajo su fronda parían todas las bestias del campo; a su sombra se instalaban naciones numerosas. ⁷Era hermoso por su grandeza, por el despliegue de su ramaje, porque sus raíces se alargaban hacia aguas abundantes. ⁸Ningún cedro le igualaba en el jardín de Dios; los cipreses no podían competir con su hermoso ramaje; los plátanos no tenían ramas como las suyas. Ningún árbol, en el jardín de Dios, le igualaba en belleza. ⁹Yo lo había embellecido con follaje abundante, y le envidiaban todos los árboles de Edén, los del jardín de Dios.”

En el versículo 8, del pasaje anterior, se dice que el árbol de la vida no solo es símbolo de eternidad, sino que, además, representa el centro cósmico donde la vida eterna se hace presente y disponible. El árbol cósmico o árbol de la vida representa la sacralidad del mundo en cuanto su creación, fertilidad y continuación. Por lo tanto, el árbol en Ap 2,7 es el símbolo de la vida y centro del mundo, vinculado con las tradiciones del cercano oriente (Egipto y Babilonia), donde el árbol o planta de la vida era una figura muy frecuente en los relatos mitológicos que abordaban el tema de la inmortalidad (*Gilgamesh* 9,266-295)⁶⁷⁶.

En el libro de Proverbios el árbol de la vida aparece con propiedades vivificantes reservadas para el sabio y justo (Prov 3,18; 11,30; 13,12 y 15,4). En Ezequiel 47,12, recordando al río del jardín del Edén, se describen muchas clases de árboles frutales cerca del río del templo cuyas hojas y frutos servían como alimento y medicina.

Ciertamente el texto de Ap 2,7 guarda una estrecha relación con los capítulos 2 y 3 del Génesis. Sin embargo, en Gn 2,9 se habla de dos árboles: “Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, *el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y el mal*”. Y más adelante, en Gn 2,17 se dice: “pero *no comerás del árbol de la ciencia del bien y el mal*, porque el

⁶⁷⁵ Hay cierta similitud en el aspecto verbal entre el Testamento de Leví 18,11 y Ap 2,7.

⁶⁷⁶ Existen pruebas literarias y arqueológicas de que el templo de Artemisa fue en un inicio un lugar de culto a los árboles, e incluso, de que el símbolo de la diosa Artemisa fue una palma datilera por ser la diosa de la fertilidad. Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 124; C. J. HEMER, *The Letters*, 41-52.

día que comieres de él morirás sin remedio”. Resulta obvio que la prohibición de comer no es para el árbol de la vida.

Ahora bien, el hombre por transgredir este mandamiento (Gn 3,22) fue destinado a la muerte, retirado del paraíso e impedido de acercarse al árbol de la vida. En este caso, la primera diferencia entre ambos escritos consiste en que, mientras en el Génesis el hombre es retirado del paraíso y excluido de la vida; en el Apocalipsis, al vencedor se le promete comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de Dios.

Por otro lado, de acuerdo con Dt 4,1 y 6,2.6.16.17.24 la observancia de los mandamientos constituye la vida del pueblo, de esta manera, para un judío el amor a Dios se concretiza en el cumplimiento de la ley, una praxis que le conduce a la Vida Plena. En este sentido, tanto el Deuteronomio como el Génesis comparten tres elementos:

- 1) La observancia de la ley: Dios da un mandamiento a Adán.
- 2) La vida: quebrantar los mandamientos equivale a morir.
- 3) La relación entre la vida y la tierra: el hombre que viola la ley es retirado del acceso al árbol de la vida y expulsado del paraíso.

A partir de la centralidad de la Torá desarrollada en el judaísmo tardío, surge la idea de que el árbol de la vida es figura de la ley (*Targúm Neofiti Gn 3,22-24*). La ley pasa a ser el árbol de la vida para todos los que la estudian. Y, en consecuencia, todo aquel que observa sus preceptos vivirá como él en el mundo venidero⁶⁷⁷.

Existe, por último, una notable diferencia entre el libro del Apocalipsis y el Antiguo Testamento, pues para Juan el retorno al paraíso y al árbol de la vida se dan a través del amor y la fidelidad. Asimismo, la entrada al árbol de la vida no es una conquista sino un don del Señor, y sus frutos se refieren a los efectos redentores del árbol de la cruz, los cuales han dado lugar a la restauración de la presencia de Dios perdida por el pecado original (Orígenes, *Homilía sobre el Cántico II,6; Homilía sobre el Génesis XVI,4*)⁶⁷⁸.

⁶⁷⁷ En la actualidad, incluso, las varillas de madera que sirven para desenrollar la Torá se conocen como los árboles de la vida. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 151-154; A. GANGEMI, *L'albero della vita (Ap 2,7)*: RivBiblIt XXIII (1975) 384-397.

⁶⁷⁸ Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 85-86.

2. Esmirna 2,8-11

2.1 Texto griego y traducción

⁸Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν· ⁹οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ, καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ. ¹⁰μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν. ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε καὶ ἔξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα. γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. ¹¹Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. Ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆ ἕκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου.

⁸Al ángel de la Iglesia de Esmirna. Escribe: Esto dice el Primero y el Último, el que estuvo muerto y revivió. ⁹Conozco tu tribulación y tu pobreza aunque eres rico, y la blasfemia de los que dicen ser judíos y no lo son, sino que son sinagoga de Satanás. ¹⁰No temas lo que has de padecer; pues el diablo echará a algunos de vosotros en la cárcel para que seáis probados, y tendréis tribulación por diez días. ¡Sé fiel hasta la muerte y yo te daré la corona de la vida! ¹¹El que tiene oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias: el vencedor no sufrirá daño de la segunda muerte.

2.2 Crítica textual

2,8 ὁ πρῶτος: la mayoría de los códices.

ὁ πρωτοτοκος: A

La crítica externa muestra un apoyo hacia la primera variante por ser una *lectio communis*, a diferencia de ὁ πρωτοτοκος que cuenta solamente con el apoyo del códice Alejandrino. Según el análisis interno, la razón de este cambio se debe a la influencia que ha ejercido Ap 1,5, pues tanto aquí como en 1,17 la corrección se halla en el códice A, razón para considerar a la segunda variante como una *lectio coniuncta*. Se podría decir que, el corrector ha realizado el cambio no solo para armonizar el texto con Ap 1,5, sino, además, por razones teológicas. Por tanto, la primera variante es más original por ser *lectio communis*.

2,9 τὴν θλίψιν: A C P 1611. 1854. 2053. 2329 *pc* latt sy^{ph} co
 τὰ ἔργα καὶ τὴν θλίψιν: \aleph \mathfrak{M} sy^{ph}

El análisis externo muestra que la frase τὴν θλίψιν cuenta con el apoyo de la mayoría de los manuscritos, sobre todo con la base de A, C y P. Sin embargo, la segunda variante recibe el respaldo de la tradición antigua (\aleph \mathfrak{M} sy^{ph}). Ahora bien, desde la crítica interna, se entiende que la inserción τὰ ἔργα καὶ a τὴν θλίψιν ha tenido la intención de asimilar la frase οἶδά σου τὴν θλίψιν con Ap 2,2; 2,19; 3,1.8.15. Un caso similar, y en los mismo manuscritos (\mathfrak{M} sy^{ph}), se observa en Ap 2,13. En conclusión, la segunda variante es una corrección estilística aplicada a la frase τὴν θλίψιν, siendo esta última más original por ser *lectio brevior*.

2,10 μηδὲν φοβοῦ: \aleph \mathfrak{M} sy
 μὴ φοβοῦ: A C 046. 2050 *pc*

A partir de la crítica externa se observa que la primera variante es una *lectio antiquior*, debido a su atestación en \aleph \mathfrak{M} sy. Por la crítica interna, se constata que el cambio de μηδὲν φοβοῦ por μὴ φοβοῦ obedece, probablemente, a una corrección estilística para mejorar la relación que existe entre el pronombre acusativo singular neutro μηδὲν y el pronombre relativo acusativo plural neutro ὃ ο, tal vez, por adaptación al carácter estereotipado que alcanza la frase μὴ φοβοῦ en Ap 1,17; Mt 10,28.31; 14,27; 17,7; 28,10; Mc 5,36; 6,50; Lc 1,13.30; 2,10; 5,10; 8,50; 12,7.32; Jn 6,20; 12,15; Hch 18,9; 27,24. Por tanto, considero la lectura de μηδὲν φοβοῦ como más original por ser *lectio difficilior* y *lectio antiquior*.

2,10 ἔξετε θλίψιν: otros manuscritos.
 ἔχητε θλίψιν: A P 1854. 2344 *pc*; Prim
 ἔχετε θλίψιν: C (2053) ^A sa

Desde la crítica externa se evidencia una paridad en las variantes, ya que cada una cuenta con el apoyo de testimonios valiosos dentro de la tradición. Posiblemente la solución se encuentra en el análisis interno, donde buena parte de los comentarios cree

que el cambio de ἔξετε por ἔχητε o ἔχετε se debe a la cercanía del aoristo subjuntivo πειρασθῆτε y la conjunción subordinante ἵνα. De ser así, se podría pensar en la primera variante como más original; más aún, dicha elección se ve reforzada por el uso frecuente de la construcción ἵνα + futuro indicativo en diez ocasiones: Ap 3,9 (2x); 6,4.11; 8,3; 9,4.5.20; 13,12; 14,13; 22,14. Otra solución es la hipótesis de D. E. Aune, quien sugiere dos cláusulas independientes: ἵνα πειρασθῆτε y καὶ ἔξετε θλίψιν⁶⁷⁹.

2.3 Análisis semántico

φοβέω/φοβέομαι. Verbo griego que se traduce como *asustarse, temer, tener miedo*. En modo activo se usa con sentido de *causar temor, atemorizar*; en su forma pasiva se entiende como *sentir temor, sentir terror, temer, estar aterrorizado* y en otros casos por *poseer un temor respetuoso, reverencial, ante una persona*. En la versión griega de los LXX, φοβέω aparece unas 463 veces y, en su mayor parte, corresponde a la forma hebrea נָרַץ⁶⁸⁰.

El verbo hebreo נָרַץ que usualmente se encuentra al qal, recorre 333 veces el AT y, casi siempre, tiene por sujeto al hombre ya sea en modo singular (Isaac Gn 26,7; Jacob Gn 32,8.12; Moisés Ex 2,14; David 1Sam 21,13; Nehemías Neh 2,2) o de forma colectiva (la estirpe de Esaú Dt 2,4; los arameos 2Sam 10,19). Normalmente el punto de partida del temor atañe a todo aquello que constituye una amenaza para la vida. Su origen puede estar en una persona (Labán Gn 31,31; Goliat 1Sam 17,11.24; Jehú 2Re 10,4), en un pueblo (los egipcios Ex 14,10; los israelitas Dt 11,25) o la misma naturaleza (el mar/la tempestad Jon 5,21s; las fieras salvajes Job 5,21s). El temor, también, suele relacionarse con las personas o lugares que Yahvé elige (Ex 34,30; Lv 19,30; 26,2)⁶⁸¹.

No hay duda de que un tema importante dentro de la teología del AT es el *temor de Yahvé*, pues así como el hombre puede ser una amenaza para sus hermanos, también

⁶⁷⁹ Pablo en la Carta a los Efesios en 6,3, citando dos pasajes del AT (Ex 20,12; Dt 5,16 LXX), presenta una construcción de aoristo subjuntivo + futuro indicativo: ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔση μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 158.

⁶⁸⁰ Otras expresiones hebreas son: פחד al qal (Dt 28,66s; Job 3,25; Sal 52,6; Is 12,2; 19,17) y al piel (Is 51,13); חרד (Ex 19,16.18; Is 19,16; 32,11; 41,5; Job 37,1); ערץ qal/hifil (Is 2,19.21; 8,12s; 29,23); חתח (Dt 1,21; 31,8; Jos 8,1; 10,25).

⁶⁸¹ Cf. H. F. FUHS, נָרַץ, en GLAT, Vol. III, Brescia 2003, 1019-1022.

Yahvé puede suscitar pánico con su presencia (מורא Is 8,12s) y sus obras (מוראים Dt 4,34; 26,8; Jr 32,21). Sin embargo, aquí el temor debe verse como signo de *reverencia* o de un dócil reconocimiento de la grandeza de Yahvé. Así, el concepto del *temeroso de Dios* es sinónimo de un hombre de fe (Ex 18,21), es decir, designa a una persona que orienta su conducta a la voluntad de Dios. Dentro de la literatura deuteronomista, temer a Dios es consecuencia de *escuchar su palabra* (Dt 4,10) y *observar sus preceptos* (Dt 8,6). Por otro lado, los textos sapienciales identifican al temeroso de Dios con aquella persona que *evita el mal* (Sal 34, 12,15; Job 1,1.8; 2,3; 28,28; Prov 3,7; 16,6) y camina en la rectitud (Prov 14,2; 16,17). Más aún, resulta significativo que el temor de Dios durante el período tardío del postexilio, se transforma en la observancia fiel a los preceptos de la ley (Sal 1,2; 19,8-15; 112,1; 119,33-38.57-64)⁶⁸².

Como la forma activa de φοβέω no aparece en el NT, se pueden considerar como las terminologías referidas al *temor* para esta sección, tanto la forma verbal φοβέομαι como al sustantivo φόβος. La primera recorre 95 veces el NT: 58 en los evangelios (Mateo 18, Marcos 12, Lucas 23, Juan 5), 14 en Hechos, 7 en las cartas paulinas, 4 en Hebreos, 3 en 1Pedro y 6 en el Apocalipsis. En 30 citas del NT, φοβέομαι figura con el significado de *temer, tener miedo a* (Lc 19,21; 20,19; Hch 9,26; Jn 9,22; Gál 2,12); *temer por alguien que...* (Gál 4,11); *tener miedo de* (Mc 9,32; Mt 1,20; 2,22)⁶⁸³.

En los Sinópticos los dirigentes religiosos y políticos, en sus conspiraciones contra el Bautista y Jesús, sienten miedo del pueblo (Mc 11,18.32; 12,12; Lc 22,2). En este caso φοβέομαι incluye dos interpretaciones, la primera, señala el temor que las autoridades sienten frente a la opinión pública y, la segunda, contraria al rechazo de las autoridades judías, subraya la aceptación por parte de la gente hacia la persona de Jesús. Dentro de este análisis, Juan en su evangelio aplica φοβέομαι a los padres del ciego de nacimiento cuando dice: ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους: *por miedo a los judíos* (Jn 9,22) e, incluso, a Pilato, de quien se dice: Ὅτε οὖν ἤκουσεν ὁ Πιλάτος τοῦτον τὸν λόγον, μᾶλλον ἐφοβήθη: *Cuando oyó Pilato estas palabras, se atemorizó aún más* (Jn 19,8). Asimismo, entre los evangelios y los escritos veterotestamentarios existe un enlace teológico, es *el temor ante la epifanía*; sin embargo, el pavor del hombre frente a Dios es mitigado por la frase: μὴ φοβοῦ (Mc 6,50; Mt 14,27; Jn 6,20; en la transfiguración Mt 17,7). Por lo visto, detrás de las palabras de calma y aliento de Jesús a sus discípulos, se halla una

⁶⁸² Cf. G. WANKE, *φόβος e φοβέομαι*, en GLNT, Vol. XV, Brescia 1988, 72-91.

⁶⁸³ En sentido absoluto en Mt 14,30; 25,25; Jn 19,8; Hch 16,38; 22,29; Rom 11,20; 13,4; Heb 4,1; 13,6; 1Jn 4,18.

tradición del AT, tal como se muestra en los siguientes textos: Ex 20,20; Jue 6,23; Is 41,10; Dn 10,12.19⁶⁸⁴.

Lucas en Hechos de los Apóstoles emplea cinco veces la expresión ὁ φοβούμενος τὸν θεόν (Hch 10,2.22; 13,16.26). La fórmula ὁ φοβούμενος αὐτόν en Hch 10,35 se emplea para referirse a personas piadosas que existen en toda nación, algo que el judaísmo utilizó para designar a los no judíos que, llevando una vida justa, sentían simpatía por la Torá. Serán precisamente estos *temerosos* quienes mostrarán simpatía y apertura hacia la predicación cristiana.

En otros pasajes del NT φοβέομαι adquiere una función teológica, con el propósito de evitar en los cristianos falsa seguridad y arrogancia (Rom 11,20). Incluso, adquiere un papel social, ya que el temor a Dios se observa a través del respeto a las autoridades (1Pe 2,17) y, en la vida doméstica, según Pablo, en el amor del esposo a su mujer, así como las mujeres deben *respetar* a sus maridos (ἡ δὲ γυνή ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα. Ef 5,33c). El apóstol Pablo, añade, que el respeto a Dios (φοβέομαι) hace posible una vida libre de temor y angustia en el mundo (Rom 13,3), incluso, dona al creyente el valor para proclamar sin miedo el evangelio (Flp 1,14).

Finalmente, el libro del Apocalipsis emplea φοβέομαι en la primera visión (Ap 1,17), al referirse a la emoción que provoca en el vidente la grandiosidad del poder del Hijo del hombre, sentimiento que es apaciguado por la frase: μὴ φοβοῦ⁶⁸⁵. Es evidente, que sin dejar de tributar temor, alabanza y adoración a Dios (Ap 14,7; 15,4), la imagen de lo divino es distinta al AT. Por otro lado, los miembros de la comunidad son llamados οἱ φοβούμενοι, οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι (Ap 11,18; 19,5); a quienes Cristo ordena perder el miedo para poder superar las pruebas del maligno (Ap 2,10)⁶⁸⁶.

πάσχω. Este verbo se define como *vivenciar o experimentar una determinada sensación o sentimiento*. En sentido negativo se comprende como *experimentar dolores, sufrimiento, padecer* (Sab 12,27), *soportar, afligirse* (con acusativo: *dolor o mal padecido* Est 9,26; con dativo *σαρκί* 1Pe 4,1). Como eufemismo morir puede equivaler a

⁶⁸⁴ Más ejemplos sobre *el temor* se encuentran en los milagros de Jesús, los cuales suscitan temor entre la gente: Mc 4,41; 5,15; Lc 7,16; 8,25; Mt 8,27; 9,8. La reacción de temor de las mujeres y soldados ante el sepulcro vacío: Mc 16,8; Mt 28,4.8; Lc 24,4-5, algo que para el evangelista es un signo de falta de comprensión y fe, ya que todavía no han experimentado al crucificado como resucitado.

⁶⁸⁵ Los escritos apocalípticos ponen interés en subrayar la reacción de temor durante las revelaciones celestes (4Esdras 10,24.38.55; 12,3.5; Apocalipsis de Abrahán 10,6.15; 16,2) o ante el día del juicio (4Esdras 7,80-87). Cf. H. BALZ, *φοβέομαι*, en GLNT, Vol. XV, Brescia 1988, 93-94.

⁶⁸⁶ Cf. H. BALZ, *φοβέομαι*, en DENT, Vol. II, Salamanca ²2002, 1967-1975.

sufrir (Lc 22,15). De forma general se puede interpretar como resultado de impresiones y efectos exteriores (*experimentar, sentir, estar con*)⁶⁸⁷.

La lengua hebrea tiene dificultad a la hora de encontrar una diferencia entre *sufrir o experimentar* (pasivamente) y *hacer sufrir* (activamente). Por este motivo, para expresar la idea de *sufrir*, el hebreo utiliza términos más concretos. El problema se aprecia, por ejemplo, en la versión de los LXX, donde *πάσχω* aparece 21 veces y de estas solo 5 tienen su correspondencia en el texto hebreo. En el caso de *πάσχω* con significado de *sufrir o sentir compasión por alguien*, podría tener como equivalente a *הלל* al nifal, que se traduce como *preocuparse por alguien*, tanto es así que muchas de las funciones de *πάσχω*, aunque en modo limitado, vienen expresadas por las formas: *למל, כבא, למל*⁶⁸⁸.

Se podría decir que las menciones más importantes de *πάσχω* se hallan en los libros que fueron escritos directamente en griego, como es el caso de Sabiduría, el segundo y cuarto libro de Macabeos (Sab 12,27; 18,1.11.19; 19,13; 2Mac 6,30; 7,18.32; 9,28). En Sab 12, *πάσχω* adquiere un sentido formativo, pues por medio de él Yahvé conduce a su pueblo a la conversión (Sab 12,19) y lo educa (Sab 12,22); y, frente a los enemigos de Israel, *πάσχω* es usado como advertencia (Sab 12,26). Existe, pues, una diferencia entre el *πάθειμάθος* de la tragedia griega y el concepto de *sufrimiento* en la literatura sapiencial. El sufrimiento como medio pedagógico, para esta última, posee una finalidad soteriológica, religiosa y teológica; diferente al ámbito helenístico, que se centra en el aspecto antropocéntrico como reflexión filosófica de la propia existencia. Además, en los textos bíblicos se encuentra la idea positiva del sufrimiento por la fe como algo transitorio, es decir, un padecimiento que se verá recompensado por Dios (2Mac 7,36)⁶⁸⁹.

Son 42 las ocasiones en que *πάσχω* figura en el NT, aplicada, normalmente, a la pasión de Cristo y al sufrimiento que los cristianos deben afrontar por amor a él. Con respecto al martirio de Cristo, tanto en los Sinópticos como en Hechos de los Apóstoles se distinguen dos grupos: el primero, con el significado de *morir* (Lc 22,15; 24,26.46; Hch 1,3; 3,18; 17,3); y en el segundo, con el sentido de sufrimiento (Mc 8,31⁶⁹⁰; Mc 9,12)⁶⁹¹.

⁶⁸⁷ A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 661.

⁶⁸⁸ Cf. W. MICHAELIS, *πάσχω*, en GLNT, Vol. IX, Brescia 1974, 994-996.

⁶⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, 997-999.

⁶⁹⁰ La expresión *πολλά παθεῖν*, tal vez, ha recibido influjo del Sal 34,20, donde se narra las aflicciones del justo. Además, la frase *πολλά παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι*, podría ser una antigua locución binaria.

En 1Tes 2,14, el Apóstol Pablo utiliza *πάσχω* para referirse a los sufrimientos de los cristianos durante las persecuciones. Para él, sufrir la persecución por Cristo es señal de la futura gloria y de los lazos de unión con el crucificado (Flp 1,29; 3,10). Pablo, incluso, utiliza el verbo *πάσχω* para hablar de sus propios padecimientos (2Cor 1,6).

Por último, debo mencionar la Carta a los Hebreos y la primera Carta de Pedro, ya que son dos escritos que hacen uso habitual de *πάσχω* para mencionar la muerte de Cristo y el sufrimiento de los cristianos. Por ejemplo, en Heb 2,18 se presenta la muerte de Jesús bajo la forma de prueba: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεῖς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι: *Pues, habiendo pasado él la prueba del sufrimiento, puede ayudar a los que la están pasando* (cf. Heb 9,26) De forma similar, la primera carta de Pedro emplea *πάσχω* para presentar la pasión de Jesús como sufrimiento ejemplar (1Pe 2,21.23), para referirse al sufrimiento injusto de los cristianos (1Pe 2,19.20) e indicar el padecimiento como consecuencia del seguimiento de Cristo (1Pe 4,1)⁶⁹².

πειράζω. Esta palabra griega está formada por la raíz *πειρ* de *πεῖρα* que designa experiencia o prueba; más el sufijo verbal *άζω* que indica una actividad o acción. Por tanto, *πειράζω* denota la acción de *poner a prueba o tentar*, y es equivalente en hebreo a *נסו* al piel. La versión de los LXX emplea 53 veces este verbo con el sentido de: a) hacer una prueba, probar, tratar de (con infinitivo: *hacer algo* Dt 4,34); b) hacer una prueba para determinar las cualidades de algo (Ex 17,2; Gn 22,1; Ecl 7,23; Eclo 37,27); c) poner a prueba para ver si peca, tentar, tratar de seducir o corromper; d) experimentar (Sab 12,26)⁶⁹³. Ahora bien, por ser el AT una literatura de contenido religioso es más común la penúltima acepción, es decir, *πειράζω* entendido como *tentación*.

El libro del Génesis se refiere a la tentación cuando narra la caída del hombre ante la seducción de querer ser como Dios, rebelándose así contra el mandamiento divino (Gn 3,1-19). A partir de este momento, el hombre vive constantemente la amenaza de la tentación, ya sea porque Dios lo somete a la prueba o porque Satanás actúa. También *πειράζω* se utiliza, incluso, para referirse a la tentación que sufre Dios por parte de los hombres (Ex 17,2; Sal 77,17s. 40s cf. Nm 14). Tentar a Dios significa no reconocer sus

Entendiendo que el destino de Jesús de parte del Padre es un *πολλὰ παθεῖν* y de parte de los hombres un *ἀποδοκιμασθῆναι*

⁶⁹¹ Cf. *Ibíd.*, 1011-1018. Un detalle interesante es que *πάσχω* no aparece tanto en el evangelio como en las cartas de Juan.

⁶⁹² Cf. J. KREMER, *πάσχω*, en DENT, Vol. II, Salamanca ²2002, 822-827.

⁶⁹³ A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 665-666.

signos y prodigios, es decir, desconfiar de su poder y no tener en cuenta su voluntad de salvación⁶⁹⁴.

Pero, siendo Dios quien somete a los hombres a la prueba, su acción pretende, ante todo, verificar su fe y obediencia. Un ejemplo es Abrahán, quien supera la tentación llevando a su hijo al altar del sacrificio (Gn 22,1-19; cf. Heb 11,17-19). La misma ley de Dios se presenta a Israel como una prueba (Ex 16,4; 20,20; Dt 8,2) y, quien la supera se asemejará a Abrahán en su fe y respeto a Dios. Además, el *πειρασμός* de Israel es un instrumento eficaz en las manos de Dios para conducir la historia de acuerdo a sus planes (Jue 2,22).

Existe, también, la otra figura de la tentación cuyo origen no se encuentra en Dios sino en su adversario la serpiente, quien desea alejar al hombre de la presencia de Yahvé (Gn 3,1-19). Según parece, el concepto de dos fuerzas contrarias frente a las cuales el hombre debe decidirse es totalmente reciente, ya que en los escritos más antiguos solo existía la creencia de que Dios es quien coloca al hombre frente a dicha determinación.

El libro de Job, que en su introducción menciona el nombre de *σατανᾶς*, enfrenta el tema de la tentación y el problema del sufrimiento del hombre justo. Sin embargo, la trama que aquí se desarrolla es similar a las narraciones de Abrahán e Israel, donde Dios pone a prueba al hombre para comprobar su fe. En los textos sapienciales el concepto de tentación adquiere otra connotación, por ejemplo, en Eclo 2,1 se dice: “Hijo, si te acercas a servir al Señor, prepárate para la prueba”, y en 33,1 se afirma: “Al que teme al Señor no le sucede ningún mal, e incluso en la prueba será liberado”. Es probable que por el influjo helénico⁶⁹⁵, *πειρασμός* sea presentado como un recurso que Dios utiliza para educar a sus elegidos (Sab 3,5s; 11,9; Eclo 34,9s; se pone como ejemplo a Abrahán en Eclo 44,19-20)⁶⁹⁶. En este sentido, la visión de *πειρασμός* en los sapienciales se aleja de los demás escritos del AT, debido a que no existe la idea negativa de caer en la tentación o sucumbir ante la prueba (Sal 25,2).

En el NT *πειράζω* y *ἐκπειράζω* figuran 38 y 4 respectivamente, igualmente, el sustantivo *πειρασμός*, que aparece con frecuencia en la versión de los LXX, se encuentra

⁶⁹⁴ Cf. H. SEESEMAN, *πειρα*, en GLNT, Vol. IX, Brescia 1974, 1426-1427.

⁶⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, 1422.

⁶⁹⁶ La literatura rabínica utiliza la figura de Abrahán como ejemplo de firmeza y perseverancia. En el *Testamento de Josué* 2,7 se dice: “El Señor me encontró justo en diez tentaciones”. A partir de este hecho los rabinos subrayaban el aspecto positivo de la tentación. Por otro lado, en el ambiente de los esenios, la llamada Regla de la Comunidad presenta la vida del creyente como una constante lucha contra la tentación. Cf. *Ibíd.*, 1424-1425.

21 veces. En el caso del verbo *πειράζω* existen algunas referencias de uso no teológico sino profano como Hch 9,26; 16,7; 24,6; lo mismo sucede con *πειράζειν* que aparece en 2Cor 13,5 y Ap 2,2, pero sin hacer mención a la tentación. Sin embargo, *πειράζειν* se utiliza en los evangelios sinópticos para indicar las intenciones de los fariseos o saduceos, quienes con sus preguntas tratan de poner a prueba a Jesús (Mc 8,11; 10,2; 12,15; Mt 22,35; Lc 10,25). La mayor atestación de *πειράζω* y *ἐκπειράζω* se encuentra en los Sinópticos, Hechos de los Apóstoles, 1Cor 10; Heb 2-4; Sant 1; Ap 2-3⁶⁹⁷.

El verbo *πειράζω*, en el NT, posee una amplia variedad de significados como son: 1) examinar o poner a prueba, con buenas intenciones; 2) someter a prueba críticamente, con intenciones no serias; 3) amenazar, imponer una carga, tentar; 4) seducir, descarriar; 5) desafiar, poner en duda, mostrar desconfianza; 6) disponer o planear algo⁶⁹⁸.

En Marcos, en la fuente Q y en Mateo existen tres aplicaciones sobre la tentación: la tentación de Jesús (Mc 1,12-13⁶⁹⁹; Mt 4,1-11⁷⁰⁰; Lc 4,1-13⁷⁰¹)⁷⁰², las preguntas dirigidas a Jesús por parte de sus enemigos (Mc 8,11; 10,2; 12,15) y la petición de los discípulos en la oración. Lucas, por su parte, añade dos referencias más a la tentación dentro del ministerio de Jesús (Lc 4,13; 22,28); además, de indicar la presencia de la tentación en la vida de los cristianos (Lc 8,13; Hch 20,19). Según W. Popkes, en algunos pasajes de Hch, *πειράζω* puede entenderse como *disponerse para / tratar de* (Hch 9,26; 16,7; 24,6). En Juan 6,6 la frase: *τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν...* se debe interpretar en sentido pedagógico.

⁶⁹⁷ Cf. *Ibíd.*, 1428-1429.

⁶⁹⁸ W. POPKES, *πειράζω*, en DENT, Vol. II, Salamanca 2002, 863.

⁶⁹⁹ El trasfondo del relato de Mc 1,12-13 es el paraíso, ya que en el Antiguo Testamento y el judaísmo tardío la enemistad entre los seres humanos y los animales se dio a partir del pecado original. Pero en el día del Señor quedará anulada dicha enemistad (cf. Is 11,6-9; Os 2,18). Para Marcos es evidente que con Jesús se ha dado esta restauración, pues él es el nuevo Adán. Cf. J. MARCUS, *El evangelio según san Marcos (Mc 1-8)*, Salamanca 2010, 180.

⁷⁰⁰ Es probable que la narración de las tentaciones en Mateo intentara alejar a los judeo cristianos del zelotismo, así como de una comprensión mágica de la actuación de Dios.

⁷⁰¹ El versículo 13 dirige al lector al momento de la pasión (Jerusalén), éste es un tiempo donde Satanás vuelve a acosar a Jesús.

⁷⁰² Las tentaciones presentadas por los Sinópticos recogen las citas del *Shema* en Dt 8,3b; 6,16; 6,13, al mismo tiempo, describen los momentos críticos de Israel en el desierto: el maná (Ex 16), las aguas de Masá (Ex 17), la ocupación del país (Ex 23 y 34). Por tanto, Jesús está en contraste con Israel, pues si en el AT Israel, a quien en varias ocasiones se le representa como hijo de Dios (Os 11,1-6), sucumbe al pecado en el desierto, Jesús por su obediencia ha quedado acreditado tanto como Hijo de Dios y verdadero hombre. Se conserva unido al Padre y además no abusa de su cualidad de Hijo de Dios y autoridad mesiánica. Cf. H. SEESEMAN, *πειρα*, 1445-1449.

En Heb 2,18 y 4,15 la tentación de Jesús se presenta como aquella que afecta a todo ser humano, en consecuencia, él es capaz de ofrecer ayuda a todo hombre en el momento de la tentación; a la vez, venciendo la tentación, ha demostrado que ésta no conduce necesariamente al pecado. Sin embargo, el autor añade, al final de 4,15, *χωρίς ἁμαρτίας*. Cf. W. POPKES, *πειράζω*, 865-866.

En Pablo, normalmente, *πειράζω* está unido a un sentido negativo como: pecado, trasgresión, rebelión (1Cor 7,5; 10,6ss; Gál 6,1; 1Tes 3,5; 1Tim 6,9), carga (1Cor 10,13), ocasión de escándalo (Gál 4,14). Solamente en 2Cor 13,5 *πειρα* adquiere un valor positivo, aunque en Gál 6,1 se insiste en tener cuidado con la tentación.

Existe en el NT, incluso, una línea de continuidad con la corriente sapiencial del AT (Eclo 2,1), cuando se aconseja al cristiano prepararse para el momento de la prueba y tribulación: 1Pe 1,6; 4,12; Sant 1,2.12; Heb 2,18; 4,15; 11,17 (cf. Mt 5,4.10-12; Lc 6,22s). Pero, esta interpretación sapiencial supuso un problema para la teodicea, ya que se consideró que detrás de la tentación existe un carácter satánico (1Cor 7,5; 1Tes 3,5), por esta razón Sant 1,13 excluye a Dios como su origen, más aún, señala como causa de la tentación la propia concupiscencia (Sant 1,14). Dentro de esta misma línea teológica, el Apocalipsis de Juan presenta a Satanás, cuyo objetivo es hacer caer a los cristianos en la tentación. Por este motivo el autor exhorta a los cristianos a mantenerse fieles (Ap 2,10b), tanto en las pruebas individuales (Ap 2,10) como en el juicio escatológico (Ap 3,10). Pablo, incluso, en 1Cor 10,13 afirma que Dios vigila para que el *πειρασμός* no sobrepase las fuerzas del creyente, y en 2Pe 2,9 se dice: “Si el Señor hizo todo esto es porque sabe librar de la prueba a los piadosos y guardar a los impíos para castigarles en el día del juicio”⁷⁰³.

Otra figura que retoma el NT de la teología veterotestamentaria son las tentaciones a Dios. En 1Cor 10,9, el apóstol, recordando a los cristianos de Corinto el episodio de Nm 21,5s, les amonesta a no caer en la desobediencia, intentando con ello provocar a Dios. Del mismo modo, Heb 3,8s citando el Sal 94,8s, exhorta a sus destinatarios a prestar obediencia al Señor, tras haber reconocido sus proezas⁷⁰⁴.

δέκα. Término griego que equivale al número *diez*, y en hebreo corresponde a la forma עשרה. Esta cifra es usada para expresar una cantidad aproximada, que según el caso puede ser superior a diez o, incluso, inferior. La versión griega de los LXX menciona δέκα unas 326 veces como diez (Gn 5,10) o para indicar un número indeterminado (Gn 24,55)⁷⁰⁵.

En el AT עשרה/δέκα adquiere importancia por estar relacionado con algunos episodios bíblicos como: los diez mandamientos (Ex 20; Dt 5), las diez plagas (Ex 7-11), los diez patriarcas antediluvianos (Gn 5), el tributo sagrado entregado a Dios que se

⁷⁰³ Cf. H. SEESEMAN, *πειρα*, 1431-1432; W. POPKES, *πειράζω*, 870-871.

⁷⁰⁴ Cf. Hch 5,9; 15,10.

⁷⁰⁵ A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 191.

denomina el diezmo (Gn 28,22). Además, figura como una de las medidas del arca (Gn 6,15), del tabernáculo (Ex 26,27) y del templo (1Re 6,7). A partir de estos ejemplos se podría pensar en diez como símbolo de la totalidad perfecta, una idea que se encuentra en Rut 4,2, donde los 10 ancianos que se sientan a juzgar representan a la totalidad del pueblo.

En el judaísmo el número diez tiene una notable importancia. Según la tradición judía, Abrahán alcanzó la perfección a través de diez tentaciones, y por medio de diez palabras creó Dios al mundo⁷⁰⁶. En el ámbito cultural, la *megilá* 4,3 prescribe lo siguiente:

“No se recita el *Oye, Israel*, no se pasa delante del arca, no se alzan las manos, no se lee la Torá, no se hace la lectura final de los profetas, no se realiza la ceremonia del ponerse en pie y del sentarse, no se dice la bendición de las personas en luto ni las palabras de consuelo para los que tienen luto ni la bendición de los esposos, no se menciona el nombre divino si no hay al *menos de diez personas presentes*. Para los terrenos se requieren nueve laicos y un sacerdote. Para un hombre, igualmente”⁷⁰⁷.

La literatura apocalíptica emplea este numeral para dividir la duración del mundo en diez períodos, siendo la décima semana la era mesiánica (Henoc 93,1ss; 91,12-17; cf. Dn 9,24); con esta alegoría la apocalíptica se hace referencia a la plenitud de los tiempos. Asimismo, la semana del mesías es considerada como un tiempo de acopio y bendición, pues en ella serán renovadas diez cosas: la luz de los astros, la fertilidad, etc⁷⁰⁸. En el caso de Ap 2,10 cuando se dice: “No temas por lo que vas a sufrir: el diablo va a meter a algunos de vosotros en la cárcel para que seáis tentados, y *sufriréis una tribulación de diez días*”, diez señala un breve espacio de tiempo, y probablemente depende de Dn 1,12.14. Otro sentido adquiere en Ap 12,3; 13,1 (2x); 17,3.7.12 (2x).16 donde la suma de los diez cuernos, influenciada por Dn 7,7.20.24, representa la totalidad del poder.

En el NT la simbología numérica no es tan acentuada como en el AT, por consiguiente, la cifra de *diez*, que aparece 24 veces, recibe un valor limitado. El número diez aparece como marco para enumeraciones (Rom 8,38s; 1Cor 6,9s; Mt 8-9) o número completo (Lc 19,13 (2x). 16.17.24.25; 15,8; 14,31; 17,12.17). En Mt 25,1, el símbolo de

⁷⁰⁶ Cf. F. HAUCK, *δέκα*, en GLNT, Vol. II, Brescia 1966, 831.

⁷⁰⁷ LA MISNA, *El rollo de Ester - megilá* 4,3, ed. y trad. a cargo de C. Del VALLE, 307.

⁷⁰⁸ En el ambiente helénico el diez era uno de los números que poseía un contenido ético. Por ejemplo el denominado *tetraktys*, que consistía en la suma de $1+2+3+4 = 10$, motivo por el cual se pensó que el número 10 contenía los cuatro valores fundamentales. Cf. A. J. HEß, *δέκα*, en DENT, Vol. I, Salamanca 2005, 854-855.

las diez vírgenes, podría estar relacionado con el precepto de la *megilá* antes mencionado⁷⁰⁹.

πιστός. Adjetivo griego que se utiliza para: 1) referirse a personas fieles u honestas (2Mac 1,2), a Dios (Dt 7,9; 32,4; Is 49,7; Sal 144,13a; 1Pe 4,19; 1Jn 1,9), en el caso de τὸ πιστόν significa integridad, honradez, honestidad (Os 5,9); 2) indicar cosas en las que se puede confiar, que son dignas de fe, como una casa (1Sam 25,28), el testimonio (Sal 18,8), la palabra (1Tim 1,15), hacer algo con fidelidad (πιστόν ποιέω + ac. 3Jn 5); 3) señalar a personas, que tiene fe en algo (Eclo 1,14), que creen en Dios (πιστοὺς εἰς θεὸν 1Pe 1,21), al creyente cristiano (Hch 16,1)⁷¹⁰.

Crear en el AT significa reconocer a Yahvé como Dios, algo que incluye *confianza, esperanza, temor y obediencia*. Además, creer en Dios exige renunciar a las propias fuerzas, para poner la confianza solo en Dios; es decir, en aquel que, en el pasado, actuó en favor de su pueblo. En consecuencia, las gestas de Yahvé en el pasado en atención a Israel, deben alentar la convicción de que en el futuro él cumplirá sus promesas. La fe, según el judaísmo, conmina al pueblo a obedecer la ley, pues si él es fiel nosotros debemos ser fieles. La vida del judío, por tanto, se organiza de acuerdo a sus creencias, y no solo en base a situaciones concretas como momentos de peligro y sufrimiento.

Los LXX utilizan πιστεύειν como equivalente de אָמַן. Dicho verbo al participio qal se refiere a la madre o a quien cuida de un infante (2Sam 4,4; Rut 4,16; Nm 11,12), y como participio pasivo señala al niño que ha sido envuelto en púrpura (Lam 4,5). En su forma nifal adquiere un sentido muy general como *firme, seguro, fiable*, pudiendo referirse a un lugar (Is 22,23) o una dinastía (1Sam 2,35; 25,28; 2Sam 7,16; 1Re 11,38). En sentido religioso אָמַן al nifal se utiliza para presentar a Dios como un Dios fiel (Dt 7,9), a su Palabra como fiel/eficaz (1Re 8,26; 1Cr 17,23s; 2Cr 1,9; 6,17; Is 55,3; Sal 89,29) y para indicar la relación que existe entre él y el hombre (Neh 9,8; Sal 78,37; 78,8). La forma אָמַן al hifil aparece 45 veces en los LXX como πιστεύειν, con el significado de creer en sentido absoluto (Esd 4,31; Is 7,9) o tener confianza en algo. En el caso de la relación del hombre con Dios, אָמַן adquiere un carácter declarativo como *decir amen a Dios*. Pero, sin duda, el desarrollo teológico más significativo se encuentra en Isaías, ya que para él la fe es un modo de vivir en unión con Dios. Para este profeta

⁷⁰⁹ Cf. F. HAUCK, *δέκα*, en GLNT, Vol. II, Brescia 1966, 832-834.

⁷¹⁰ A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 686.

creer y vivir son sinónimos (Is 7,9), así, la fe constituye el presupuesto de la existencia para el creyente y el pueblo (Is 28,16)⁷¹¹.

El término πιστός aparece 67 veces en el NT, casi siempre con el sentido de *fiabile* o *fiel*. Solo en 16 ocasiones πιστός se halla con el significado de creyente, como en el evangelio de Juan, donde únicamente aparece con este matiz.

Para Pablo la fidelidad y la confianza son características del apóstol o misionero (1Tim 1,12; 2Tim 2,2). En 1Cor 7,25 aduce que el Señor le ha concedido la gracia de ser πιστός: Παρὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἡλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι. Es más, determinados miembros de la comunidad reciben el atributo de πιστός: Timoteo (1Cor 4,17), Onésimo (Col 4,9), Silvano (1Pe 5,12), Epafras y Tíquico reciben el título de πιστὸς διάκονος (Col 1,7, 4,7; Ef 6,21)⁷¹².

En el Apocalipsis πιστός está relacionado con el martirio, por este motivo en Ap 2,13 se insiste en la fidelidad hasta la muerte: γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου. Cristo es llamado ὁ μάρτυς, ὁ πιστὸς en Ap 1,5 (cf. 2Tes 3,3; 2Tim 2,13; Heb 2,17), y en 2,13 se menciona a Antipas como ὁ μάρτυς μου ὁ πιστὸς μου (cf. Ap 3,14). Igualmente, los cristianos son calificados con el sentido absoluto de πιστοί (Ap 17,14; 2Cor 6,15; Ef 1,1; 1Tim 4,10.12; 5,16)⁷¹³.

ὁ στέφανος ου. Sustantivo griego que se traduce como: a) *corona, guirnalda* (Sal 20, 4; Jdt 3,7); b) en sentido figurado se refiere a los hijos, quienes son vistos como una corona alrededor del padre o la madre (Prov 17,6), a los discípulos respecto al maestro (Flp 4,1)⁷¹⁴ y como signo de distinción (Is 22,21); c) además, se pueden incluir los significados de *premio, honor, gloria, recompensa*, con genitivo objetivo (2Tim 4,8) o genitivo epexegetico (Prov 16,31; Sant 1,12)⁷¹⁵. Como alegoría, la corona guarda relación con dos imágenes culturales y religiosas, una de ellas es el *cuerno* por la semejanza que existe entre las palabras corona y cuerno; la siguiente es el círculo que alude a lo sagrado y trascendente.

La versión de los LXX emplea 50 veces στέφανος como correspondiente al término hebreo עֲטָרָה y en 23 ocasiones al verbo עָטַר⁷¹⁶. Aparecen otras formas como: נֹר (Ex

⁷¹¹ A. WEISER, *πιστεύω, πίστις, πιστός*, en GLNT, Vol. X, Brescia 1975, 359-400.

⁷¹² En las cartas pastorales como 1Tim 3,1; 2Tim 2,11; Tit 3,8, se encuentra la fórmula πιστὸς ὁ λόγος; que en algunos pasajes es ampliada por la frase καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος (1Tim 1,15; 4,9).

⁷¹³ Cf. G. BARTH, *πιστός*, en DENT, Vol. II, Salamanca 2002, 961-964.

⁷¹⁴ En la lengua aramea predomina el sentido de *circundar, rodear*.

⁷¹⁵ Cf. A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 787-788.

⁷¹⁶ Al qal aparece 2 veces en 1Sam 23,26 y Sal 5,13; al piel se encuentra en Cant 3,11 y tres veces en los Salmos 8,6; 65,12; 103,4.

25,11; 37,2.11), יםטור (1Re 7,18), לוי (Prov 1,9; 4,9; 14,24), צפיר (Is 28,5), רכה (Est 1,11; 2,17; 6,8)⁷¹⁷. En forma absoluta עטרה se encuentra en Ez 21,31y Cant 3,11. Dicho término posee un significado amplio como *circundar, rodear, una guirnalda hecha de flores u hojas*. De aquí nace el significado de la corona de oro que, incluso, puede indicar una diadema, es decir, el pedazo de tela adornado con piedras preciosas que cubre la cabeza⁷¹⁸.

Por primera vez se menciona la corona en 2Sam 1,10 al narrar la corona de Saúl, así como en 2Re 11,12 y 2Cr 23,11 donde se cuenta la coronación de Joás como rey de Judá. Y como todos los reyes del Cercano Oriente⁷¹⁹, se cree que el rey recibe la corona por mandato divino (cf. Sal 21,4). Otra corona es la del sumo sacerdote המצנפת, la cual consistía en un turbante de lino adornado con una flor de oro donde estaban grabadas las palabras “consagrado al Señor” (Zac 6,9-14; Lv 8,9; Ex 28,36-38)⁷²⁰.

En la literatura sapiencial, la imagen de la guirnalda o corona son símbolos que pueden representar a la esposa (Prov 12,4), los nietos o la fama de los hijos (Prov 17,6), la enseñanza de los padres (Prov 1,9). Incluso, el temor a Dios puede ser representado con una corona de sabiduría (Eclo 1,18) y, al contrario, la pérdida de las guirnaldas puede significar la pérdida del honor, el sufrimiento o la miseria (Job 19,9). Pero, también, la corona o guirnalda pueden ser símbolo de la participación en el reino de gloria (Is 62,3; Sab 5,15-16)⁷²¹.

Suman 18 las veces que στέφανος figura en el NT, de ellas 3 se encuentran en las Cartas de Pablo, 3 en los escritos deuteropaulinos, 8 en el Apocalipsis y 4 en los evangelios. Como verbo (στεφανόω) aparece solamente en 2Tim 2,5 y Heb 2,7.9. Un signo especial de majestad es la *corona de espinas* que los soldados colocan a Cristo en

⁷¹⁷ Tanto el sustantivo como el verbo figuran en la lengua fenicia. En la lengua acádica *la banda o cinta para la cabeza* se conoce como *etru*.

⁷¹⁸ Jerónimo traduce 21 veces עטרה como corona, y solo como diadema en 2Sam 12,30 y Cant 3,11.

⁷¹⁹ Para la cultura egipcia la corona no solamente poseía una función decorativa, sino tanto para el rey como para la reina era un símbolo que garantizaba el poder divino. Más tarde, a partir del culto a los muertos, se introduce la costumbre de poner una guirnalda de olivo al difunto como señal de haber superado el juicio después de la muerte. En el contexto greco-romano las guirnaldas tenían un uso litúrgico, usaban guirnaldas el sacerdote, el altar y el sacrificio. La guirnalda adquiere, así, el sentido mágico de fortuna, protección, gloria, alegría y honor. Por este motivo, la cultura hebrea usó las coronas y guirnaldas de forma moderada y tardía, tratando de evitar el valor sagrado que los pueblos vecinos les concedían.

⁷²⁰ Cf. D. KELLERMANN, עטרה, en GLAT, Vol. VI, Brescia 2006, 626-633.

⁷²¹ La corona o guirnalda tiene un papel importante en la ceremonia nupcial, pues el esposo coronado por su madre (Cant 3,11) caminaba al encuentro de su esposa al sonido de la música (1Mac). Incluso, la esposa, según el profeta Ezequiel 16,12, llegaba adornada, por su padre, con una espléndida corona. Cf. D. KELLERMANN, עטרה, 634-635.

la pasión, para los cristianos este símbolo representa los sufrimientos de Cristo (Mt 27,29; Mc 15,17; Jn 19,2.5).

Debido al uso que en el ambiente greco-romano se hacía de guirnaldas y coronas de laurel u olivo, los primeros cristianos a semejanza con Israel, se limitaron a emplearlas en sentido metafórico. Pablo, por ejemplo, compara la vida cristiana con las competiciones deportivas (1Cor 9,24-26; Gál 2,2; 5,7; Flp 2,1; 3,12-14), solo que, en este caso, el premio es alcanzar la guirnalda imperecedera (1Cor 9,25) (cf. 1Tes 2,19; Flp 4,1; 2Tim 2,5; 4,8)⁷²². Existen, incluso, pasajes donde la corona de vida significa el premio para aquellas personas que vencen la tentación escatológica (Sant 1,12; Ap 2,10). En el Apocalipsis de Juan la corona debe interpretarse como signo de majestad (Ap 4,4). Los veinticuatro ancianos sentados delante del trono del Cordero, arrojan sus coronas y se postran para rendir adoración a Dios (4,10). En Ap 14,14 Cristo es presentado con la corona de la victoria dispuesto a juzgar a la humanidad; otra figura similar se encuentra en Ap 6,2, donde el jinete del caballo blanco lleva una corona, la cual designa la victoria como identidad. Por último, la corona de estrellas de Ap 12,1 muestra el carácter cósmico de la señal, a la vez que descubre el significado de la visión que es el pueblo de Israel⁷²³.

2.4 Análisis sintáctico

La carta a Esmirna se inicia con una construcción volitiva yusiva, que tiene como verbo al imperativo aoristo complexivo γράψων cuyo sujeto, en segunda persona singular, se encuentra implícito. El dativo de término τῷ ἀγγέλῳ viene seguido de la frase preposicional ἐν Σμύρνῃ, colocada entre el artículo τῆς y el sustantivo ἐκκλησίας.

A continuación se da origen a un discurso directo con la fórmula τάδε λέγει. Los adjetivos ὁ πρῶτος y ὁ ἔσχατος son sujetos del presente histórico λέγει. El pronombre relativo ὃς, con función de sujeto, introduce dos oraciones relativas copulativas: ἐγένετο νεκρός καὶ ἔζησεν, teniendo esta última un valor ingresivo⁷²⁴.

⁷²² Un estudio sobre *στέφανος* en la Primera Carta a los Tesalonicenses se puede ver más detalles en I. ROJAS GÁLVEZ, *Desde vosotros ha resonado la palabra*, Navarra 2011, 157-185.

⁷²³ Cf. H. KRAFT, *στέφανος*, en DENT, Vol. II, Salamanca 2002, 1496-1499.

⁷²⁴ M. ZERWICK, *Análisis*, 870; JR. CLEON - L. ROGERS, *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament*, Michigan 1982, 616. Por otro lado, A. Lancellotti ve en esta construcción del aoristo narrativo una similitud con el Qatal hebreo. Cf. A. LANCELOTTI, *Sintassi*, 44.

Ahora bien, si en el versículo 8 se ofrece la presentación de aquel que habla al vidente, a partir del versículo 9 se revela el contenido de su mandato. Se sirve el autor de una oración principal encabezada por el perfecto οἶδά, la cual posee tres complementos de objeto coordinados por medio de la conjunción copulativa: τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν,...καὶ τὴν βλασφημίαν. No obstante, la enumeración de los complementos es interrumpida por una oración coordinada adversativa introducida por ἀλλά. Tras el último complemento βλασφημία aparece un circunstancial ἐκ τῶν λεγόντων que se expande con una oración completiva de infinito: Ἰουδαίους εἶναι ἐαυτοῦς⁷²⁵. Finaliza el versículo con dos oraciones enunciativas copulativas: οὐκ εἰσὶν ἡ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ, teniendo la segunda elipsis del verbo εἰσὶν.

En el versículo 10 el pronombre indefinido μηδέν da inicio a una oración volitiva yusiva, donde el acusativo μηδέν es objeto del imperativo φοβοῦ y el pronombre relativo ᾧ es sujeto del infinito πάσχειν.

Continúa la interjección ἰδοῦ con la que interpela al oyente/lector. Seguidamente, la formación perifrástica μέλλει más el infinitivo βάλλειν confieren a la frase la inminencia de una acción futura⁷²⁶. Aquí el nominativo ὁ διάβολος, seguido de la frase partitiva ἐξ ὑμῶν, cumple la función de sujeto del presente indicativo μέλλει. La frase εἰς φυλακὴν al encontrarse unida al verbo de movimiento βάλλειν expresa la acción de *ser echado a la cárcel*.

A continuación aparece una oración subordinada final compuesta por ἵνα ἡ πειρασθῆτε, que puede ser analizada de dos formas: entendiendo que el origen del sufrimiento procede del diablo o como un pasivo teológico, donde Dios es quien pone a prueba a la comunidad a través de la acción del maligno.

La siguiente frase enunciativa copulativa retorna al nivel principal del discurso, donde el futuro ἔξετε tiene como complemento de objeto a θλίψιν acompañado por el genitivo temporal⁷²⁷ ἡμερῶν. Prosigue una proposición volitiva yusiva con el imperativo presente γίνου y la preposición impropia ἄχρι. Coordinada con ella, se inicia una frase enunciativa, donde el acusativo singular τὸν στέφανον, acompañado del

⁷²⁵ Nuevamente surge un cambio de construcción después del participio τῶν λεγόντων, algo que revela la mentalidad semítica del autor. Cf. *Ibíd.*, 106.

⁷²⁶ Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 356.3; JR. CLEON L. ROGERS, *The New Linguistic and Exegetical*, 616.

⁷²⁷ F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 186.2³; É. DELEBECQUE, *L'Apocalypse*, 168.

genitivo objetivo epexeagético⁷²⁸ en sentido figurado τῆς ζωῆς, es el objeto directo del futuro indicativo δώσω.

El mensaje a Esmirna concluye con una oración volitiva yusiva, donde el imperativo aoristo ἀκουσάτω posee como sujeto al participio sustantivado ὁ ἔχων y como objeto directo al acusativo neutro singular οὓς. El pronombre τί que introduce una interrogativa indirecta y una proposición enunciativa, cuyo verbo λέγει, en presente indicativo, tiene por sujeto a τὸ πνεῦμα y a ταῖς ἐκκλησίαις como complemento de término. Después, al autor, añade otra oración de carácter yusivo cuyo sujeto es un participio sustantivado ὁ νικῶν, unido a la fórmula de negación absoluta enfática οὐ μή y al subjuntivo ἀδικηθῆ⁷²⁹. La preposición ἐκ inicia un complemento de separación, donde τοῦ δευτέρου es atributo del genitivo τοῦ θανάτου.

2.5 Comentario exeagético

La carta a Esmirna es una de las siete cartas más breves y contiene menos referencias al AT, tal vez el motivo sea la difícil relación que mantenía la Iglesia de Esmirna con la comunidad judía. El mensaje se inicia con la presentación de Cristo como soberano de la historia y del tiempo: “Esto dice el Primero y el Último, el que estuvo muerto y revivió”,⁷³⁰ dicho atributo, que aparece por tres veces 1,17; 2,8; 22,13 y evoca a Is 41,4; 44,6; 48,12, está en consonancia con la situación por la que pasa la comunidad: “Sé fiel hasta la muerte y yo te daré la corona de la vida” (Ap 2,10). Este título cristológico sugiere que el gobierno de la historia que posee el resucitado, debe brindar consuelo y fortaleza a la Iglesia, sobre todo, para resistir los momentos difíciles que se avecinan: “No temas por lo que has de padecer. El diablo echará a algunos de vosotros en la cárcel para que seáis probados, y tendréis tribulación por diez días” (Ap 2,10). Sin embargo, la fidelidad de sus miembros durante la prueba ha demostrado la

⁷²⁸ M. ZERWICK, *Análisis*, 870; JR. CLEON L. ROGERS, *The New Linguistic and Exegetical*, 617.

⁷²⁹ Esta forma οὐ μή raras veces se encuentra relacionada solo con el futuro, pues normalmente está unida con el futuro o bien al conjuntivo. Pero en el Nuevo Testamento οὐ μή es más frecuente con el subjuntivo, como en el presente caso (Ap 2,11), expresando, así, un sentido de exclusividad: *Solo los vencedores no sufrirán daño de la muerte segura*. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 365.3.

⁷³⁰ W. M. Ramsay y C. J. Hemer piensan que los de Esmirna al escuchar este título de Cristo, les traería a la memoria la restauración física de su ciudad. La reconstrucción de Esmirna, que fue destruida el s. VI a.C. por los lidios y levantada en el s. IV a.C. por los griegos, bien pudo ser comparada con una resurrección. Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 269-270; C. J. HEMER, *The Letters*, 61-64.

riqueza espiritual de esta comunidad (ἀλλὰ πλούσιος εἶ). Esta presentación de Cristo resulta valiosa para los cristianos de Esmirna, pues quienes experimentan el rechazo social y religioso necesitan oír que el futuro último está asegurado ⁷³¹.

En el versículo 9 el perfecto indicativo οἶδα, que armoniza con Ap 2,2.13; 3,1.8.15, descubre la riqueza espiritual de la comunidad de Esmirna, la cual prevalece en medio de una situación de pobreza económica generada, posiblemente, por la calumnia de los miembros de la sinagoga (cf. Hch 24,1-9). La pobreza a la que se refiere Juan no puede ser entendida en sentido figurado, ya que el acoso social que sufrían los cristianos de Esmirna como, por ejemplo, la expulsión de los gremios de comercio o la pérdida de sus propiedades (cf. Heb 10,34) creó una situación real de precariedad. Como se sabe, hasta la última parte del primer siglo, los cristianos habían gozado de la protección del judaísmo que era tolerado por Roma. Este apoyo acabó cuando, después de la persecución de Nerón, el cristianismo quedó bajo sospecha por parte del Imperio que era intolerante frente a las nuevas religiones⁷³². En medio de esta situación, algunos grupos judíos denunciaron a los cristianos por considerarlos peligrosos para su fe, ya que ofrecían un acceso fácil a la salvación y, más aún, cuando el cristianismo resultó atractivo para aquellos gentiles simpatizantes de la Torá, los llamados *temerosos de Dios*. Si bien la conversión al judaísmo o al cristianismo requería de un pagano la ruptura con las antiguas prácticas religiosas, la diferencia estaba en que quienes se convertían al judaísmo, aún habiendo recorrido todas las etapas e, incluso, con la circuncisión, no eran considerados plenamente judíos, ya que se es judío por nacer de una madre judía. Muy distinto era en el cristianismo, donde Pablo en Gál 3,27-28 dice: “Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo, de modo que ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”. Incluso, influyó mucho el hecho de que el centro de la adoración cristiana fuese un judío crucificado. No en vano, la mención de la persecución romana se encuentra inmediatamente después de este versículo. Pero este ataque a los cristianos de Esmirna demostró que los judíos de esta ciudad no solo eran *falsos judíos* sino, al mismo tiempo *la sinagoga de Satanás*. En consecuencia, la comunidad cristiana pasó a

⁷³¹ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 160-161; G. K. BEALE, *Revelation*, 239; G. R. OSBORNE, *Revelation*, 128.

⁷³² A raíz de su separación de la sinagoga, el cristianismo dejó de ser ante los ojos de Roma una secta judía y, en consecuencia, se le anularon aquellos privilegios que poseían cuando eran considerados parte del judaísmo. Cf. *Ibíd.*, 129.

ser *el verdadero Israel* (Ap 3,9) y sus miembros *auténticos judíos* (cf. Rom 2,28-3,1; Gál 6,16). El Israel histórico se ha retirado de la alianza debido a su incredulidad⁷³³.

Los judíos de Esmirna, además, utilizan la βλασφημία contra la Iglesia, una actitud que es característica de la bestia (Ap 13,1.5-6, 16,9.11.21; 17,3) e, incluso, en el AT la βλασφημία es el modo irreverente como el mal se dirige a Dios (Dn 7,8.11.20 LXX). Posiblemente este término hace referencia a las acusaciones o falsos rumores que los judíos presentaban contra los cristianos ante las autoridades romanas, similar al caso de Pablo en Hch 13,45; 18,6. Pero no se debe olvidar el tono apologético que contienen los escritos cristianos, los cuales tratan de comparar la suerte de los mártires con la muerte violenta de los profetas de Israel (Neh 9,26; 1Re 19,14; Esd 9,11). La comunidad local judía de Esmirna, en este sentido, se asemeja al Israel culpable que rechazó la salvación de Dios a través de los profetas (Mt 5,11-12; 23,29-36; Hch 7,51-52)⁷³⁴. Probablemente, este sea el versículo que mejor refleja la ruptura de la comunidad cristiana con la sinagoga.

Sin embargo, esta situación aparente de pobreza y debilidad, como antítesis frente a los poderosos y sabios, debe ser característica de la comunidad cristiana mientras está en el mundo (cf. Jn 15,18-16,4). Así lo expresa Pablo en 1Cor 1,26-29: “¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Dios ha escogido más bien a los que el mundo tiene por necios para confundir a los sabios; y ha elegido a los débiles del mundo para confundir a los fuertes”. Un detalle interesante es cuando Juan escribe: “Conozco tu tribulación y tu pobreza *aunque eres rico* ...” utilizando una técnica retórica, pues si bien la primera parte se inicia con una situación negativa, lo que en verdad trata de afirmar es la segunda: *aunque eres rico*⁷³⁵. Así el lector/oyente permanece con la pregunta ¿en qué soy rico? Asunto que Juan esclarece diciendo a los cristianos que a pesar de sus aflicciones, Cristo les ha dado grandes riquezas espirituales. Sin embargo, Cristo no promete a su Iglesia eliminar la aflicción, pues ésta es parte de su vida evangélica (cf. Mc 10,29-30). Por la información de las cartas se conoce que la pobreza y la riqueza fueron causa de problemas para las comunidades de

⁷³³ En Jn 8,44a Jesús responde a la pretensión de los judíos de ser hijos de Abrahán diciendo: “Vosotros sois hijos de vuestro padre el diablo, y queréis cumplir los deseos de vuestro padre.” Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 110-111.

⁷³⁴ Pero, en este caso, ¿qué es lo que Juan entiende por judío? Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 164.

⁷³⁵ El tema de *la riqueza espiritual* definida por el sufrimiento y la pobreza posee una amplia historia tanto en textos del AT como del NT (Is 25,4; Jr 22,16; Ecl 4,13; 9,15; Sant 2,5; 4,6; 1Pe 5,5).

Asia Menor, basta observar el contraste que existía entre la Iglesia de Esmirna, que siendo pobre era rica espiritualmente y la comunidad de Laodicea, que siendo rica materialmente era pobre en espíritu (Ap 3,17-18)⁷³⁶.

El versículo 10 es una invitación a la Iglesia a no tener miedo (μηδὲν φοβοῦ), ya que su vida y destino están en manos del παντοκράτωρ o el Eterno, de aquel que ha sufrido la persecución, la muerte y, sin embargo, las ha vencido por su resurrección (Ap 1,8b; cf. 1,17b-18a). Además, Jesús no solo ha derrotado al mal (Ap 1,18), sino que ha trazado un plan sobre la historia, donde las fuerzas contrarias a la Iglesia servirán para distinguir a los verdaderos de los falsos creyentes (cf. Ap 17,17; 1Cor 11,19). Asimismo, el verbo οἶδα del versículo 9 confirma el conocimiento absoluto que Cristo posee de la historia, un saber que le permite asegurar a los cristianos de Esmirna que su sufrimiento será breve. Algo típico de la literatura apocalíptica es revelar una profecía que se desarrolla en el presente, como en este caso, donde Jesús se refiere al sufrimiento futuro de la comunidad, cuando ya se está experimentando. De esta forma, el autor transmite seguridad al lector/oyente, pues a partir de la identidad de Cristo y su revelación, puede estar convencido de que su sufrimiento es limitado (*diez días*).

Se sabe, incluso, que la prisión, dentro del proceso jurídico romano, no era generalmente un castigo en sí mismo, sino que fue utilizado como medio de coacción para obligar a obedecer una orden emitida por un magistrado, o bien como lugar de restricción temporal de la libertad de aquel que sería ejecutado, ya que a partir del versículo 10 (γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου), se puede pensar que la suerte de los cristianos de Esmirna será la pena capital.

Como he señalado en el comentario semántico, los diez días de tribulación, tal vez sean una alusión a Dn 1,12-15 donde se dice: “Por favor, pon a prueba a tus siervos durante diez días: que nos den legumbres para comer y agua para beber; luego compara nuestro aspecto con el de los jóvenes que comen los alimentos del rey y actúa con nosotros según los resultados. Él aceptó la propuesta y los puso a prueba durante diez días. Al cabo de los diez días tenían mejor aspecto y estaban más fuertes que todos los jóvenes que comían los alimentos del rey”. Los jóvenes hebreos, Daniel y sus tres amigos, se negaron a comer lo que el rey les ofrecía, carne sacrificada a los ídolos (cf. Dn 1,2; 5,3-4); además, según la cultura oriental compartir la mesa del rey significaba

⁷³⁶ Dentro de la teología bíblica la pobreza tiene dos aspectos, pues, de una parte, la pobreza es vista como una aberración que no se permitirá en Israel, ya que Yahvé es dueño de la tierra y se la ha entregado (Dt 8,9; 15,1-18; 24,14-22) y, de otra, los pobres mantienen una relación especial con Dios, ellos son sus preferidos a quienes hará justicia (Mt 5,3; Lc 6,20).

rendirle lealtad, algo sumamente grave para ellos que conocían de Nabucodonosor su desprecio por la ley y su deseo de asemejarse a dios (Dn 3,2a; 4,37). Es probable que Juan empleara dicho trasfondo bíblico como modelo para aquellos que prefieren ser perseguidos por su fe antes que adorar ídolos⁷³⁷. Otro detalle importante es la contabilidad que Dios ha hecho del tiempo de la prueba (ἡμερῶν δέκα), revelando así el control que él mantiene sobre el tiempo de la persecución a la Iglesia⁷³⁸.

Cristo resucitado, por su parte, promete *la corona de la vida*, la cual es alegoría de la vida eterna, como en Heb 2,9 donde se dice: “Sin embargo, sí vemos a Jesús, que fue hecho inferior a los ángeles por un poco, *coronado de gloria* y honor por haber padecido la muerte, pues por la gracia de Dios gustó la muerte para bien de todos” (cf. Sant 1,12; 1Cor 9,25; 2Tim 4,8; 1Pe 5,4)⁷³⁹. La misma metáfora aparece en el escrito del *Martirio de Policarpo XVII, 1*: “Pero el adversario, envidioso y perverso, el rival del pueblo de los justos, al ver la grandeza de su martirio, la irreprochable conducta desde el comienzo, y que había alcanzado *la corona de la incorruptibilidad* y recibido un galardón indiscutible, se las ingenió para que no pudiésemos coger su cadáver, a pesar de que muchos deseaban hacerlo y unirse a su santa carne”⁷⁴⁰. Se podría pensar que Policarpo de Esmirna, que ocupó el episcopado de esta ciudad en 115 d.C., fue uno de los lectores de esta carta⁷⁴¹. Pero, ¿cuál es el trasfondo de esta figura? A esta pregunta se han dado varias respuestas, por ejemplo, una de ellas piensa que su imagen está tomada de la corona que utilizaban los sacerdotes en los cultos místéricos; otra cree que su origen está en la corona de honor que otorgaba la ciudad a sus personajes ilustres⁷⁴²; por último se piensa en la corona usada tanto por magistrados y militares o la guirnalda de laurel colocada en la cabeza de los atletas tras vencer en los juegos⁷⁴³. Pero, si bien Esmirna fue famosa por sus juegos, esta última opción es poco probable, pues el símbolo del laurel fue empleado en las competiciones a partir del 150 d.C.⁷⁴⁴. En mi opinión para encontrar el contexto de este símbolo se debe tener presente la frase

⁷³⁷ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 242.

⁷³⁸ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 111.

⁷³⁹ La figura de la corona se menciona en otros pasajes del Apocalipsis, por ejemplo, como símbolo de autoridad y honor en Ap 4,4 y 14,14, como corona real en 12,3; 13,1; 19,12 y solo como corona en 3,11.

⁷⁴⁰ *Martirio de Policarpo XVII, 1*, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística*, 334.

⁷⁴¹ Según W. M. Ramsay y C. J. Hemer la corona de vida es una alusión a la corona que aparecía en las monedas como símbolo de Esmirna. Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 256-259; C. J. HEMER, *The Letters*, 59-60.

⁷⁴² Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 112.

⁷⁴³ Ver el estudio de “la corona de vida” en C. J. HEMER, *The Letters*, 73-75.

⁷⁴⁴ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 167.

anterior γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, por lo tanto, a partir de esta información se podría pensar en las coronas póstumas brindadas a los ciudadanos destacados de la ciudad o, tal vez, en la corona que recibía el emperador en su visita (parusía) a una ciudad del Imperio. Así, si la ciudad de Esmirna otorga la corona a sus muertos ilustres, Cristo la usa para ofrecer la vida eterna a sus fieles en su parusía.

Sin embargo, existen en las Odas de Salomón, compuestas entre finales del s. I e inicios del s. II d.C., algunas alusiones a *la corona de la vida*, la cual según se dice fue hecha con hojas del *árbol de la vida*:

“He sido coronado por mi Dios, y mi corona es viva. He sido justificado por mi Señor, mi salvación es incorruptible”. (*OdSl.* 17,1-2)⁷⁴⁵

“Revístete de la gracias del Señor abundantemente, ven al paraíso y hazte una corona de su árbol. Ponla sobre tu cabeza, alégrate y recuéstate en su tranquilidad”. (*OdSl.* 20,7-8)⁷⁴⁶

Las promesas continúan en el versículo 11, en este caso Cristo garantiza a *los vencedores*, es decir aquellos que mantienen su fe en la persecución, que no serán tocados por *la segunda muerte*: Ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆ ἕκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου. La negación οὐ μὴ, en este caso, adquiere un valor enfático como sucede en otros pasajes (Ap 3,5.12; 7,16; 9,6; 18,7.14.21.23; 21,25.27). Pero, ¿qué es *la segunda muerte*? Esta frase vuelve a aparecer en Ap 20,6: “Dichoso y santo el que participa en la primera resurrección. La segunda muerte no tiene poder sobre éstos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años”. Aquí tampoco Juan explica lo que se debe entender por *segunda muerte*; sin embargo, más adelante en los vv. 11-15 se dice:

“Luego vi un gran trono blanco, y al que estaba sentado sobre él. El cielo y la tierra desaparecieron de su presencia, sin dejar rastro. Vi también a los muertos, grandes y pequeños, de pie delante del trono. Fueron abiertos unos libros, y luego se abrió otro libro, que es el de la vida. Y los muertos fueron juzgados según lo escrito en los libros, conforme a sus obras. El mar devolvió los muertos que guardaba; la Muerte y el Hades devolvieron los muertos que guardaban, y cada uno fue juzgado según sus obras. La Muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego – **este lago de fuego es la segunda muerte** –, junto con los que no estaban inscritos en el libro de la vida”.

Según este texto *la muerte segunda es el lago de fuego*; sin embargo, la cuestión es ahora conocer qué significa esta imagen. Por lo visto, el *lago de fuego* es una figura

⁷⁴⁵ A. PERAL - X. ALEGRE, *Odas de Salomón*, en A. DÍEZ MACHO - A. PIÑERO SÁENZ (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. III, Madrid ²2002, 108.

⁷⁴⁶ *Ibíd.*, 113.

singular del autor del Apocalipsis y, probablemente, originada a partir de la imaginería apocalíptica de 1Henoc 10,4-6⁷⁴⁷; 2Henoc 21,7-10; 54,1; 3Baruch 4,16 donde el diablo, sus ángeles y los transgresores de la ley serán arrojados al fuego eterno. Ser echado al fuego, según el Apocalipsis, es parte de la segunda muerte. Además, la expresión *la muerte segunda* se encuentra en la literatura targúmica, como el *Targum de Jeremías* 51,39: “Atraigo sobre ellos la angustia, y se asemejarán a los borrachos para que sin fuerzas mueran de muerte segunda y no resuciten en el mundo futuro – ha dicho el Señor”⁷⁴⁸. A partir de los escritos targúmicos es obvio que se denomina *muerte segunda* a la condena que se experimenta en el mundo futuro o, mejor dicho, ser excluido de la resurrección (*Targum del Deuteronomio* 33,6)⁷⁴⁹. En el Apocalipsis, la segunda muerte, es decir, el lago de fuego está reservado para el dragón, el Hades y sus seguidores. Seguramente, el martirio del obispo Policarpo fue interpretado a partir de esta promesa, pues esta carta y toda la obra representa una esperanza para aquellos que pagarán su fe en Cristo con la vida. Es interesante, además, observar que los padecimientos que el diablo ha dispuesto para la Iglesia de Esmirna, Dios los usará en su contra al final de los tiempos, así aparece en Ap 20,2-3.7:

Ap 2,10

ἰδοὺ μέλλει **βάλλειν ὁ διάβολος** ἐξ ὑμῶν εἰς **φυλακὴν** ἵνα πειρασθῆτε

Ap 20,2-3.7

²Καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστὶν **Διάβολος** καὶ ὁ Σατανᾶς, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη ³καὶ **ἔβαλεν** αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἐκλείσεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη. μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον. ⁷Καὶ ὅταν τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ **τῆς φυλακῆς** αὐτοῦ...

⁷⁴⁷ “Y dijo también el Señor a Rafael: Encadena a Azazel de manos y pies y arrójalo a la tiniebla; hiende el desierto que hay en Dudael y arrójalo allí. Echa sobre él piedras ásperas y agudas y cúbrelo de tiniebla; permanezca allí eternamente; cubre su rostro, que no vea la luz, y en el gran día del juicio sea enviado al fuego”. F. CORRIENTE - A. PIÑERO, *Libro 1 de Henoc*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 46-47.

⁷⁴⁸ EL TARGUM DE JEREMÍAS 51,39, ed. y trad. a cargo de J. RIBERA FLORIT, Navarra 1992, 255.

⁷⁴⁹ A. GANGEMI, *La morte seconda* (Ap. 2,11): RivBibIt (1976) 3-11.

3 Pérgamo 2,12-17

3.1 Texto griego y traducción

¹²Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν· ¹³οἶδα ποῦ κατοκεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ, καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ. ¹⁴ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι. ¹⁵οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν [τῶν] Νικολαϊτῶν ὁμοίως. ¹⁶μετανόησον οὖν· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου. ¹⁷Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.

¹²Al ángel de la Iglesia de Pérgamo. Escribe: Esto dice el que tiene la espada aguda de dos filos. ¹³Sé que vives donde está el trono de Satanás. Eres fiel a mi nombre y no has renegado de mi fe, ni siquiera en los días de Antipas, mi testigo fiel, muerto entre vosotros donde habita Satanás. ¹⁴Pero tengo contra ti algo: que tienes ahí algunos que sostienen la doctrina de Balaán, que enseñaba a Balac a poner tropiezos a los hijos de Israel: a comer carnes inmolidas a los ídolos y a cometer fornicación. ¹⁵Y también tienes a los que retienen la doctrina de los Nicolaítas. ¹⁶Arrepiéntete, pues; si no, iré pronto a ti y lucharé contra éstos con la espada de mi boca. ¹⁷El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias: al vencedor le daré maná escondido; y también una piedrecita blanca, sobre la que irá grabado un nombre nuevo que nadie conoce, sino el que lo recibe.

3.2 Crítica textual

2,13 οἶδα ποῦ κατοικεῖς: \aleph A C 1854. 2050. 2053. 2329 *pc* a vg sy^{ph} co
οἶδα τὰ ἔργα σου ποῦ κατοικεῖς: \mathfrak{M} sy^{h**}

De acuerdo con el análisis externo de las variantes, existe una superioridad de la primera variante sobre la segunda por contar con una mejor y mayor atestación. Más aún, la segunda es una *lectio coniuncta* pues repite la misma inclusión de τὰ ἔργα σου en Ap 2,9 e, incluso, figura en los mismo manuscritos \mathfrak{M} sy^{h**}. La crítica interna revela que el escriba de la segunda variante ha tratado de armonizar el texto de acuerdo con Ap 2,2 y 2,19, pues, de otro modo, resultaría más difícil explicar la omisión que la adición de τὰ ἔργα σου. Por tanto, considero la primera variante como más original por ser *lectio brevior*.

2,13 καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις: A C 1854. 2050. 2053. 2329 *pc* a vg sy^{ph} co
ἐν ταῖς ἡμέραις: \aleph \mathfrak{M} gig t vg^{ms} sy^h; Prim Bea

A partir de la crítica externa se observa que existe una mayor antigüedad en la segunda variante, por encontrarse atestada en \aleph y \mathfrak{M} . Sin embargo, la primera cuenta con el apoyo de los códices A y C, considerados de primer orden para lectura del Apocalipsis. Pero, a partir del examen interno, se deduce que la omisión de καὶ es fruto de una corrección estilística por parte del códice \aleph y demás manuscritos, con la intención de eliminar la constante parataxis de la obra. En consecuencia, la primera variante representa la lectura más original por ser *lectio difficilior*.

2,13 Ἀντιπᾶς: A C 2053 *pc* a vg
αἶς Ἀντιπᾶς: 1006. 1841. 2351 \mathfrak{M}^k sy^h
ἐν αἶς Ἀντιπᾶς: \aleph (*) 1611. 1854. 2050 \mathfrak{M}^A gig t
μου Ἀντιπᾶς: 2329

Desde la crítica externa se constata una notoria diferencia entre los testimonios de la primera variante y las restantes, pues mientras Ἀντιπᾶς se halla presente en los códices A y C, las otras variantes cuentan solo con el apoyo de manuscritos de categoría

secundaria. Continuando con la crítica interna, es evidente que la segunda y la tercera variante han tratado de precisar mejor la frase ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς añadiendo ἐν αἷς. Además, se puede considerar esta última como una *lectio conflata* por unir ἐν αἷς a Ἀντιπᾶς. En el caso de μου Ἀντιπᾶς, probablemente, el escriba ha intentado continuar el elenco compuesto por ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου. Así, la lección más original sería Ἀντιπᾶς por ser *lectio brevior*⁷⁵⁰.

2,15 τῶν Νικολαῖτῶν: Ɑ 1006. 1841. 2050. 2053. 2329. 2351 Ɑ^A

Νικολαῖτῶν: A C 1611. 1854 Ɑ^k

A partir de la crítica externa se observa que ambas variantes cuentan con buenos testimonios, la primera cuenta con el apoyo del código Ɑ y Ɑ^A, y la segunda es atestada por los códigos A, C y Ɑ^k. Por tanto, el problema se traslada al análisis interno, donde no hay un acuerdo absoluto sobre la omisión o presencia del artículo [τῶν]. Según la regla, los nombres propios como Antipas, Balaán, Balac, Israel son indeclinables en el Apocalipsis y no deben llevar artículo, este caso se ve respaldado por 2,6. Tal vez, los códigos A y C han realizado una corrección estilística al texto omitiendo el artículo [τῶν], en cuyo caso la primera variante sería más original por ser *lectio difficilior*⁷⁵¹.

2,16 Omisión de οὖν: Ɑ 2053. 2329. 2351 Ɑ^A latt sy^h sa^{ms}

Según la crítica externa, la lectura que contiene οὖν es mejor que su omisión, ya que cuenta con el apoyo de A C 046 1006 1611 1854 sir^{ph} cop^{sa,bo}. Por su ausencia en otros manuscritos, la crítica interna ha interpretado este hecho como un descuido de transcripción, o por haber relacionado μετανόησον con ὁμοίως, la palabra que le precede⁷⁵². Pero, desde un enfoque gramatical, se podría pensar que la eliminación de οὖν trata de crear el fenómeno del asíndeton, con el fin de dar mayor fuerza al imperativo μετανόησον.

⁷⁵⁰ Ver el artículo de G. MUSSIES, *Antipas*: NT 65 (1964) 242-244.

⁷⁵¹ Para ver más detalles acerca de esta variante cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 178.

⁷⁵² Cf. B. M. METZGER, *Un comentario textual*, 658.

3.3 Comentario semántico

ὁ θρόνος, ου. Palabra griega que indica *trono* o *sede de poder*. Etimológicamente está relacionada con otros términos como θρᾶνος (banco, taburete) y θρηῆνος (banqueta para poner los pies). Al parecer, θρόνος antes de señalar la sede de la divinidad, originalmente, indicaba el sitio del rey. Si bien, este último significado no surge en el ambiente griego sino en el oriente, donde el soberano absoluto se sentaba sobre un trono alto, al cual se accedía a través de numerosas gradas, simbolizando así la superioridad sobre sus súbditos⁷⁵³. De esta forma, el trono pasa a ser símbolo de autoridad o poder, de manera que, sentar o poner a alguien en el trono significaba entregarle poder y autoridad.

En el contexto griego, el trono divino estaba reservado a Zeus, aunque también se han encontrado representaciones de tronos dobles para dos divinidades, como es el caso de Zeus y Era. Sin embargo, esta representación no tiene paralelo con la imagen hebrea del Mesías sentado a la derecha de Dios. Por otro lado, se sabe que en la región de Asia Menor los ritos habían incorporado la construcción de numerosos tronos de oro y plata dedicados a los dioses, los cuales eran untados con la sangre de los sacrificios o rociados con agua sagrada, incluso, existían tronos dedicados a los muertos⁷⁵⁴.

En el AT la palabra *trono* se expresa con el término hebreo כסא que figura unas 135 veces, sobre todo, en la obra historiográfica deuteronomista (50x), en los Salmos (18x), en Jeremías (17x) y en la obra del Cronista (16x). Tal vez, la fórmula más antigua se encuentra en el Sal 122,5: כסאות לבית דויד, que se remonta a la época de la monarquía de Israel, período donde el oficio del juez pasó al rey. Existen, además, otras expresiones como: כסא דוד para indicar a Jerusalén como sede del gobierno davídico (2Sam 3,10;

⁷⁵³ Desde el punto de vista sociológico existe una evolución, ya que en la prehistoria las personas se sentaban, de modo indiferente, ya sea por tierra o en esteras; así la introducción del trono provocó una revaloración sociológica por quién se sentaba más alto. Los primeros estrados de madera de forma cúbica son del período de Ur III. Más tarde se transforma en silla tras aplicarle un respaldar y dos brazos en ambos lados. Normalmente, los tronos eran acolchados y forrados con pieles de animales. Su decoración variaba de acuerdo a la zona, por ejemplo, en Mesopotamia las patas del trono eran de toro y en Egipto de león, a partir de este detalle se trataba de señalar la fuerza y el poder de quien estaba sentado. En el s. VIII a.C. se encuentran tronos con brazos sostenidos por figuras humanas. Por último, la idea de identificar el templo con el trono de la divinidad surge en el ambiente sumerio. Cf. H. - J. FABRY, כסא, en GLAT, Vol. IV, Brescia 2004, 443-445.

⁷⁵⁴ Algunas sillas o tronos están asociados a concepciones mágicas. Por ejemplo, para los espíritus de los familiares difuntos se preparaba el *kussû eṭemmē* (silla para los muertos). Cf. *Ibíd.*, 444.

1Re 2,45; Jer 13,13; 17,25; 22,2.4.30; 29,16; 36,30) o כְּסֵא דָוִד para subrayar el factor dinástico (1Re 2,12.24; 2Re 10,3)⁷⁵⁵.

Desde el punto de vista semántico, el concepto de *trono* sufre un cambio, al pasar de un significado concreto a una concepción más generalizada; es decir, de la identificación con un soberano llega a determinar una dinastía. Este último sentido se consolida a partir de la corriente deuteronomista. De este modo, la frase כְּסֵא דָוִד no solo es la concretización en Jerusalén de la soberanía de David, sino de su descendencia elegida por Dios, a través de la cual Yahvé ejerce su gobierno en la tierra. Por este motivo, Yahvé promete a David una constante descendencia en su trono (2Sam 7,13.16; 1Cr 17,12.14; Sal 132,11). Sin embargo, dicho pacto está condicionado por el cumplimiento de la alianza (1Re 2,4; 8,25; 9,5; 2Re 10,30; 2Cr 6,16; 7,18; Sal 132,12). Más aún, así como *la justicia* y *el derecho* son la base del trono de Dios (Sal 89,15),⁷⁵⁶ también deben ser el sostén de todo gobierno (Prov 16,12; 20,28; 25,5; 29,14), pues solo así la descendencia de un rey puede ser eterna (Prov 29,14)⁷⁵⁷.

Los LXX traducen כִּסֵּא por el sustantivo θρόνος, que figura 165 veces. Un aspecto peculiar del griego bíblico son los numerosos genitivos empleados para especificar dicha palabra como: θρόνος δόξης (1Re 2,8; Is 22,23; Jr 14,21; 17,12; Eclo 47,11; Sab 9,10); θρόνος βασιλείας (1Cr 22,10; 28,5; 2Cr 7,18; Est 5,1; Dn 3,54; Bar 5,6; 1Mac 2,57; 7,4; 10,53.55; 11,52); θρόνος ἀρχῆς (Prov 16,12); θρόνος ἀνομίας (Sal 93,20). El NT contiene dos atributos que sin duda marcan una diferencia objetiva con el ámbito pagano: θρόνος δόξης (Mt 19,28; 25,31) y θρόνος τῆς χάριτος (Heb 4,16). Es interesante que el primer libro de Henoc hable del Mesías sentado en el trono de gloria (1Henoc 45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2.3.5; 69,27.29). Asimismo, el *trono de la gloria* según 1Henoc 108,2 será un premio para cuantos amen su nombre, así lo afirma: “Situaré en una luz brillante a los que amaron mi santo nombre y los pondré uno a uno en su trono de gloria”,⁷⁵⁸.

⁷⁵⁵ En el AT se hace referencia a los tronos de los reyes y príncipes no israelitas: Egipto (Ex 11,5; 12,29), Moab (Jue 3,20), Nabucodonosor (Dn 5,20), el rey de Nínive (Jon 3,6), los reyes enemigos del norte (Jr 1,15), los príncipes del mar (Ez 26,16).

⁷⁵⁶ A partir de 1Sam 4,4, se puede pensar que la adoración de Yahvé como un rey sentado en su trono, sin utilizar aún כִּסֵּא, se realizó muy pronto en Israel, identificando su trono con el arca de la alianza. Posteriormente, la idea de la trascendencia de Yahvé expandió la idea de su trono al monte del templo. Inclusive, el monte Sión y Jerusalén serán considerados como trono de Yahvé (Jr 3,17). Cf. *Ibíd.*, 467.

⁷⁵⁷ Pero *el derecho* y *la justicia*, como pilares de un reino, son característica de la tradición davídica, en consecuencia, el Mesías, como descendiente de David, debe encarnar dichas cualidades en su gobierno y cumplir con sus acciones la voluntad de Dios (Is 9,1-6).

⁷⁵⁸ El judaísmo helenístico no contempla el trono como lugar de la justicia de Dios, sino que Yahvé la aplica a través de su palabra, ella descendiendo del cielo para castigar a los primogénitos egipcios (Sab

El NT retoma la línea mesiánica escatológica de θρόνος en el AT, enfocando su consumación en Cristo como Mesías y descendiente de David. Y, de las 62 ocasiones en que θρόνος aparece en los textos neotestamentarios, por su contenido político, la mayor parte se encuentra en el libro del Apocalipsis.

De acuerdo con Is 66,1s el NT se refiere al cielo como trono de Dios, así lo manifiesta Jesús en Mt 5,34; 23,22. Incluso, Esteban en Hch 7,49 ratifica esta concepción cuando citando de forma polémica a Isaías 66,1s dice: “El cielo es mi trono y la tierra el escabel de mis pies”. Además, aparte del trono celeste se menciona en Lc 1,32 el trono de David como trono mesiánico, entregado por Dios a Jesús (cf. 2Sam 7,12; Hch 2,30). Con Jesús ha comenzado el reino de Dios, pues en él: “Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes” (Lc 1,52). Más adelante, en Heb 1,3-4 se describe la superioridad que Cristo ha alcanzado sobre los seres celestes cuando afirma: “Él es resplandor de la gloria de Dios e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa. Él, después de llevar a cabo la purificación de los pecados, *se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas*, con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más excelente es el nombre que ha heredado”.

Como mencioné, las frases θρόνος δόξης y θρόνος τῆς χάριτος (genitivo de cualidad) son cualidades específicas del trono, presentes en el NT. La primera, θρόνος δόξης, presente en los discursos de Jesús (Mt 19,28; 25,31s), se refiere al asiento del Hijo del hombre que aparecerá en gloria para reinar y juzgar tanto a Israel como a la humanidad en el tiempo de la parusía. La segunda, θρόνος τῆς χάριτος, está tomada de Heb 4,16 que dice: “Acerquémonos, por tanto, confiadamente al trono de la gracia, a fin de alcanzar misericordia y encontrar el favor de un auxilio oportuno”. En consecuencia, el *trono de la gracia* se entiende como contrario al *trono del juicio*, ya que de él solo procede el perdón y la misericordia.

El Apocalipsis de Juan emplea la imagen del θρόνος δόξης como parte de las promesas ofrecidas a los vencedores en Ap 3,21 y, al concluir la obra, como símbolo del juicio de Dios sobre la historia (Ap 20,4.11). Con frecuencia, Juan utiliza la frase ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου refiriéndose a Dios como juez y soberano (Ap 4,9s; 5,1; 6,16; 7,10; 21,5; cf. 1Sam 4,4; 2Re 19,15; Sal 79,2 LXX). Es llamativo, también, que en la

18,15). Además, es compañera del trono de Dios (Sab 9,4), ella baja del cielo a la tierra para ayudar a los hijos de Dios en sus tareas (Sab 9,10). Por otro lado, es interesante notar que durante este período algunos escritos omiten la descripción del trono de Dios, evitando así un exagerado antropomorfismo de la divinidad. Un ejemplo, se halla en Flavio Josefo quien suprime el paso de vv. 19-22 en 1Re 22, donde se reseña el trono de Dios y sus acciones (*Ant. VIII, 406*).

visión que tiene Juan del trono de Dios en Ap 4, 2-8, no exista una descripción de Dios sino de aquello que está alrededor de su trono. A este trono se le rinde sumisión y reverencia (Ap 4, 9.10; 7,15), pues de él procede la vida (Ap 22,1) y pertenece tanto a Dios como al Cordero (Ap 22,3). Pero, contrario a él se yergue el trono de Satanás y la bestia, el primero, se menciona en la carta a Pérgamo (Ap 2,13). Al trono de la bestia hacen referencia Ap 13,2 y 16,10, entendiendo el trono como símbolo de autoridad y soberanía⁷⁵⁹.

τὸ εἰδωλόθυτον, ου. Es un término compuesto de εἶδωλον que significa *lo sacrificado a los ídolos*. Dicha frase aparece en 4Mac 5,2: κρέων υείων καὶ εἰδωλοθύτων ἀναγκάζειν ἀπογεύεσθαι (LXX). Flavio Josefo no la usa por ser extraña en el griego clásico. Es Pablo quien en su Primera Carta a los Corintios la emplea 9 veces, considerada como un *hapax legomenon*, aunque también usa ἱερόθυτον en 1Cor 10,28. Y tanto εἶδωλον como sus derivados normalmente vienen asociados a πορνεία/πορνος (Ap 2,14.20)⁷⁶⁰.

La carne ofrecida a los ídolos estaba totalmente prohibida a los judíos; no se podía comer ni vender, incluso su contacto era origen de impureza, semejante a estar con un cadáver en una habitación cerrada. Por tanto, obligar a un judío a comer carne sacrificada a los ídolos era invitarlo a apostatar de su fe. La razón de su impureza consistía en que había sido ofrecida a los muertos o seres inexistentes, algo que iba contra el primer mandamiento.

Pablo en 1Cor 8,4-6 responde al problema ¿es permitido a un cristiano comer de las *carnes sacrificadas a los ídolos*? El apóstol afirma: “Ahora bien, acerca de comer carne sacrificada a los ídolos, ya sabemos que los ídolos que vemos no significan nada, pues no hay más que un único Dios. Pues, aunque la gente les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra – de forma que hay multitud de dioses y de señores – , para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual existimos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien existen todas las cosas, y nosotros por él”. Pero como se observa quizás en el versículo 6, Pablo no niega la existencia ontológica de seres espirituales o demonios, solo deja claro que lo determinante para la fe cristiana es confesar la existencia de un solo Señor. Eso significa

⁷⁵⁹ O. SCHMITZ, *θρόνος*, en GLNT, Vol. IV, Brescia 1968, 573-590.

⁷⁶⁰ Cf. A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 244; F. BÜCHSEL, *εἰδωλόθυτον*, en GLNT, Vol. III, Brescia 1967, 133-134.

que participar de las carnes sacrificadas a los ídolos constituye un desafío y una prueba de su falso poder.

Sin embargo, el apóstol, llevado por motivos pastorales, añade en 1Cor 8, 9-10: “Pero tened cuidado; que esa libertad que tenéis no sirva de tropiezo a los débiles. En efecto, si alguien te ve a ti, que posees ese conocimiento, sentado a la mesa en un templo pagano, ¿no se creará autorizado por su conciencia, que es débil, a comer de lo sacrificado a los ídolos? En tal caso, tu conocimiento habrá hecho que se pierda el débil: ¡un hermano por quien murió Cristo! Y pecando así contra vuestros hermanos, hiriendo a su débil conciencia, pecáis contra Cristo. Por tanto, si un alimento causa escándalo a mi hermano, nunca comeré de esa carne para no escandalizarlo”. Claro está que cuando no existan los débiles en la fe, los fuertes puedan comer de la carne sacrificada. Pero ¿quiénes son los *fuertes*? Una posible interpretación sería que Pablo con este calificativo se refiere a los cristianos de condición económica alta, que por su participación social llevaban una postura más liberal de la fe. El pasaje de 1Cor 11,20 refuerza esta idea, pues aquí el cristiano rico y fuerte (pagano converso) come, frente al pobre y débil (judeo cristiano), carnes que no solo no han sido sacrificada según la ley, sino que incluso han sido ofrecida a los ídolos⁷⁶¹.

Pero si se trata de una invitación a una cena de comunión con los demonios y con personas que realmente creen en ellos, Pablo prohíbe participar de tales comidas: “No penséis que estoy insinuando que lo inmolado a los ídolos es algo, o que los ídolos son algo, pues lo que inmolan los gentiles ¡lo inmolan a los demonios, y no a Dios! Y no quiero que entréis en comunión con los demonios. No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios; no podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios” (1Cor 10,19ss).

Ahora bien, dicho esto, se debe pensar sobre todo en el contexto social como causa del problema, es decir, al parecer el consumo de carne no era algo cotidiano en la mesa de los cristianos de Corinto; pues no serían pocos los que pertenecían a un bajo nivel social, los cuales aprovechaban la oportunidad de las fiestas públicas para consumir carne. Es más, gran parte de la carne que se ofrecía en los mercados provenía de los animales sacrificados en los cultos paganos, normalmente la carne de vacuno procedía de los sacrificios asociados con los banquetes públicos⁷⁶².

⁷⁶¹ Cf. H. HÜBNER, *εἰδωλον*, en DENT, Vol. I, Salamanca ³2005, 1177- 1178.

⁷⁶² Cf. *Ibíd.*

πορνεύω. Este verbo proviene de la raíz πορν y señala la práctica de la prostitución. La palabra griega πόρνη se relaciona con πέρνημι: vender, aplicado sobre todo a los esclavos, ya que las prostitutas en el mundo antiguo eran compradas como esclavas. En sentido transitivo, πορνεύω se refiere a la acción de *prostituir* y, en el pasivo, alude a la mujer u hombre *entregado a la prostitución*. El verbo que utiliza el TM para mencionar la prostitución es הַנ.

Fuera del ambiente hebreo, existía la distinción entre prostitución sagrada y profana. En el caso de la primera, normalmente existían las llamadas *siervas sagradas*, cuyo ejercicio de la prostitución era constante e, incluso, dicho oficio era desempeñado por hijas de familias nobles; en ambos casos los beneficios de tales prácticas servían para mantenimiento del templo de la divinidad. Este tipo de práctica cultural fue muy difundida en el ambiente de Asia Menor, Siria, Egipto y el territorio Cananeo; por ejemplo, según 1Re 23,7 en época de la reforma de Josías, las prácticas rituales cananeas llegaron a entrar en el templo de Jerusalén⁷⁶³.

El AT emplea *zônâ* para prostituta y *zānâ* para su actividad (Gn 38; Jos 2,1; 6,17.22.25; Jue 11,19). En la mayoría de casos donde aparece הַנ denota la infidelidad de Israel para con Yahvé ocasionada por la idolatría (Lv 17,7; 20,5s; Nm 14,33; 15,39; 25,1, Dt 31,16, Jue 2,17; 8,27.33; 1Cr 5,25; 2Cr 21,11.13; Sal 73,27; 106,39). El uso más frecuente de הַנ aparece en los textos proféticos de Oseas⁷⁶⁴, Jeremías⁷⁶⁵ y Ezequiel⁷⁶⁶, sobre todo, refiriéndose a la relación sexual fuera del matrimonio. Pero

⁷⁶³ Es importante, además, notar la distinta visión que se tenía de este culto, tanto en el contexto oriental como occidental, ya que en el ambiente griego la prostitución sagrada normalmente era rechazada. Tal vez, fue a partir del trato comercial con las ciudades de oriente que introdujo estos ritos en Corinto y Atenas; así como el comercio con prostitutas clasificadas entre las esclavas, las jóvenes instruidas en el arte y la danza y las famosas meretrices de tarifas muy altas. Asimismo, algo que favorecía este ambiente era la concepción griega de la vida, ya que contemplaba las relaciones sexuales como algo natural y necesario semejante a comer y beber. Por ejemplo, era lícito al hombre casado tener relaciones extra conyugales, así como la práctica del amor libre en los jóvenes antes de la etapa conyugal. A esto se añade, la falta de valor que tenían los esclavos, cuyos cuerpos eran vistos como objetos de placer para el patrón. Y, si bien existía un esfuerzo de parte de la filosofía por reformar la ética sexual, tanto en Esparta como entre los dorios se desarrolló, especialmente entre las clases nobles, la práctica de la pederastia. Cf. HAUCK - S. SCHULZ, *πόρνη/πορνεύω*, en GLNT, Vol. X, Brescia 1975, 1449-1458.

⁷⁶⁴ En Os 4,15 la fornicación de Israel es vinculada con el culto sincretístico de Guilgal y Bet – Avén, que eran lugares de prostitución en los dos sentidos: como prostitución sagrada (4,13s) y como culto idolátrico (4,15).

⁷⁶⁵ En Jeremías el símbolo del matrimonio es bastante frecuente. En referencia a la praxis ritual cananea se dice: “¡Siempre has roto tu yugo y has sacudido tus coyundas! Decías: ¡No serviré!, y sobre todo otero prominente y bajo todo árbol frondoso te tumbabas, prostituta” (Jr 2,20).

⁷⁶⁶ El libro de Ezequiel representa la apostasía de Israel en términos sexuales, sobre todo en los capítulos 16 y 24.

debido a que la mujer, dentro de un ambiente patriarcal como el judío está sujeta al varón, normalmente era sujeto de este verbo⁷⁶⁷.

En sentido figurado נָזַח es aplicado a Israel cuando abandona a Dios por dioses extranjeros. Incluso todo sincretismo religioso es calificado como prostitución (1Cr 5,25; 2Cr 21,11.13). Israel, al ser un pueblo elegido, se convierte en propiedad de Yahvé, a quien debe escuchar y obedecer (Ex 19,5; Dt 13,5). Su infidelidad es comparada con la mujer que abandona a su marido para ir con sus amantes (Ez 16.23), actitud que le genera su propia ruina (Dt 8,19s). Se exhorta al pueblo a poner la ley de Dios en el corazón, ya que es ahí donde se origina la prostitución e infidelidad (Ez 6,9). Además, se debe evitar el contacto con los paganos para no contaminarse con sus prácticas rituales (Ex 34,14-16; Sal 106,34-39).

En ciertos pasajes del AT, se utiliza נָזַח en sentido figurado para señalar el comercio de algunas naciones como atractivo y seductor para los demás pueblos⁷⁶⁸, por ejemplo en Is 23,15-18 hablando de Tiro: “Aquel día quedará en olvido Tiro durante setenta años. En los días de otro rey, al cabo de setenta años, le sucederá a Tiro como en la canción de la ramera: Toma la cítara, ronda por la ciudad, ramera olvidada; táñela con arte, canta a más y mejor, a ver si te recuerdan. Pues bien, después de setenta años Yahvé visitará Tiro, que volverá a cobrar sus servicios y a prostituirse con todos los reinos a lo largo y ancho de la faz de la tierra. Pero su mercadería y sus servicios serán consagrados a Yahvé. No serán atesorados ni almacenados, sino que servirán para que los que moran junto a Yahvé coman hasta saciarse y vistan espléndidamente”⁷⁶⁹.

En el NT el término πορνεία aparece 26 veces, y como πορνεύω en 5 ocasiones en el Apocalipsis y 3 en Pablo, guardando alguna similitud con los escritos veterotestamentarios, es decir, llamando πορνεία a toda relación sexual extra matrimonial o contra natura. Sin embargo, la enseñanza de Jesús intenta superar cierta

⁷⁶⁷ En el AT las leyes de convivencia sexual están bastante reguladas, por ejemplo, si se empieza a tener relaciones sexuales antes del pacto matrimonial, el hombre deberá casarse con la mujer y no podrá separarse de ella (Dt 22,28s). Si una mujer ha tenido relaciones sexuales siendo novia o esposa de otro, será castigada con la pena de muerte (Dt 22,22-25). Y, recíprocamente, si un hombre mantiene relaciones sexuales con una mujer que no es la suya, deberá ser condenado a muerte (Dt 22,22-25). Por otro lado, la ley considera que ninguno que haya nacido en adulterio puede pertenecer a la comunidad (Dt 23,3). Por último dos casos más, en Lv 21,7-14 se ordena que ningún sacerdote debe casarse con una prostituta, así como en Lv 19,29 donde se prohíbe a todo israelita entregar a su hija a la prostitución pues contamina al pueblo. Cf. S. ERLANDSSON, נָזַח, en GLAT, Vol. II, Brescia 2002, 652.

⁷⁶⁸ Cf. Nah 3,1-7; Ez 16,26.

⁷⁶⁹ En el judaísmo tardío el significado de πορνεία se amplía, abarcando el adulterio, los actos contra natura, los matrimonios ilegítimos, es decir, aquellas acciones que resultan contrarias a los principios rabínicos. Los textos sapienciales califican de *prostitución* los actos de una vida lujuriosa (Eclo 23,16-21), la apostasía (Sab 14,12) y el desenfreno sexual (Sab 14,24-26).

concepción de la mujer propia de una parte del judaísmo tardío. A partir de esta originalidad, en el NT se encuentran tanto pasajes que afirma la igualdad y dignidad de la mujer y el varón ante Dios, como aquellos que, dentro de una variada concepción, mantienen la dependencia de la esposa al marido (1Cor 11,2-16; 14,34-36; 1Tim 2,10-15).

En la controversia sobre el divorcio en Mc 10,1-12; Mt 19,9; Lc 16,18, Mateo introduce la excepción *μη ἐπι πορνεία*, aludiendo, tal vez, a la disputa mantenida entre las escuelas de Hillel y Shammai acerca de las razones de repudio y abandono en el matrimonio. Pero de acuerdo al contexto del evangelio, *πορνεία* en este caso no se debe entender como inmoralidad sexual, sino como adulterio. Distinto al caso de Pablo en 1Cor 6 y 7, donde a diferencia del texto anterior, *πορνεία* no significa adulterio sino inmoralidad. Otras referencias aparecen en 2Cor 2,5-11 y 7,12⁷⁷⁰.

El Apocalipsis, en la mayoría de los casos, emplea *πορνεύω* en sentido figurado para mencionar la apostasía⁷⁷¹, a excepción de la lista de vicios que aparece en Ap 9,21; 21,8; 22,18. En las cartas a Pérgamo y Tiatira, Juan emplea *πορνεύω* para señalar a dos movimientos: los Nicolaítas y la profetisa Jezabel. Estos grupos, que comparten la misma doctrina (¿gnósticos?), al parecer, intentaban con sus creencias introducir a los cristianos en los banquetes idolátricos y prácticas sexuales (apostasía?). Otro personaje es Roma probablemente calificada como: “la gran Babilonia, la madre de las prostitutas y de las abominaciones de la tierra” (Ap 17,5). Incluso, se acusa de fornicación a todas las naciones que han entrado en pactos políticos y económicos con ella (Ap 18,3.9). Ella es la gran seductora de reyes y comerciantes (Ap 14,8; 17,2.4), que se embriaga con una copa llena de impurezas y abominaciones (Ap 17,4). Contraria a esta imagen está la Iglesia de Dios, presentada por su fidelidad como novia y esposa del cordero (Ap 21,9; 22,17).

τὸ μάννα. Sustantivo griego que se refiere al *maná* מן del AT, el alimento milagroso de los israelitas en su camino por el desierto (Ex 16,31.33.35; Nm 11,6s. 9; Dt 8,3.16; Jos 5,1; Neh 9,20; Sal 78,24), conocido como *el pan celeste* (Sal 105, 40), *el pan del cielo* (Ex 16,4), *el pan de los ángeles* (Sal 78,25), *el grano del cielo* (Sal 78,24) o simplemente *el pan* (Ex 16,8.12.15.22.32). Este término presenta una homofonía con la palabra griega ἡ μάννα que significa: bocado, médula, cereal y grano de incienso. En

⁷⁷⁰ Lo fundamental de Pablo sobre la sexualidad se expone en 1Cor 6,12-20, de aquí se deduce que para él *πορνεία* no es solo un comportamiento social, sino una realidad teológica que afecta el primer mandamiento. Cf. G. FITZER, *πορνεία*, en DENT, Vol. I, Salamanca ²2002, 1085-1090.

⁷⁷¹ Cf. Ap 14,8; 17,2.4; 18,3; 19,2.

Ex 16,35, según la versión de los LXX, τὸ μάννα aparece como μάν, probablemente dicha variante responde a una etimología popular.

La figura del maná se halla en las narraciones más antiguas del Pentateuco, junto con el relato del milagro del agua de la roca. Su variada presentación se atribuye a dos tradiciones: la Yavista (J) (Ex 16,4a.13b-15a.31.21.35a) y la Sacerdotal (P) (Ex 16,1-3.6s.9-13a. 15b-17.19s. 22-26.32.34a.35b). De acuerdo a la primera (J), el maná cae del cielo junto al rocío (Ex 16, 4a.13b), como una precipitación atmosférica similar a la escarcha, de aquí se explica su nombre מַן = ¿qué cosa?. Según el relato, este alimento que Dios ofreció a los israelitas en el desierto por cuarenta años, “era blanco, como la semilla de cilantro, y con sabor a torta de miel” (Ex 16,31); además, “lo recogían cada mañana, cada uno según lo que podía comer, pues, con el calor del sol se derretía” (Ex 16,21). La segunda tradición (P) varía un poco de la primera, pues se dice: “Él les dijo: Esto es lo que ha mandado Yahvé: mañana es sábado, día de descanso consagrado a Yahvé. Coced lo que tengáis que cocer y hervid lo que tengáis que hervir; lo sobrante, guardadlo en reserva para mañana”. Lo mismo se encuentra en Nm 11,8, donde se presenta el maná como grano, es decir, un cereal para moler: “El pueblo se dispersaba para recogerlo; lo molían en la muela o lo majaban en el mortero; luego lo cocían en la olla y hacían con él tortas. Su sabor era parecido al de una torta de aceite”. Según los especialistas, en estas tradiciones bíblicas han influido elementos naturales que se encontraban en el desierto como la *tamarix mannifera*, los cuales han sido revestidos de leyendas dando origen al relato milagroso⁷⁷².

El judaísmo tardío, de acuerdo con la concepción rabínica, piensa que tanto el maná como el agua de la roca fueron creados al sexto día, poco antes de que Yahvé empezara su descanso. Ambos elementos son mencionados como acompañantes de Israel en su trayectoria por el desierto. A la pregunta ¿por qué Yahvé ha creado el maná? Se daban dos explicaciones, la primera, como recompensa por haber aceptado la Torá y, la segunda, gracias a la mediación de Moisés, Aarón y Miriam. La literatura judía tardía desarrollará el concepto de ambos elementos, por ejemplo, en Sal 78,25 el maná es presentado como el pan de los ángeles y, después se dirá en Sab 16,20 que es un alimento que se adapta a todos los gustos. Según los rabinos en el arca de la alianza se

⁷⁷² El maná es una secreción dulce del tamarisco del maná, conocido como el pan del desierto, que es chupada por cochinillas, cae al suelo en pequeñas bolitas de color brillante. Cf. R. MEYER, *μάννα*, en GLNT, Vol. VI, Brescia 1970, 1241-1242; G. SCHNEIDER, *μάννα*, en DENT, Vol. II, Salamanca ²2002, 153.

encontraba una ampolla o un cesto conteniendo un poco del maná, algo que desapareció cuando Josías ocultó el arca. Será Elías quien a su regreso renovará el maná.

A diferencia de Flavio Josefo (*Ant. III, 31*), los rabinos y los apócrifos sostienen que actualmente no existe más un maná para los hombres de la tierra, sino solo como alimento divino para los habitantes del cielo. A partir de aquí se crea una característica muy importante del maná, su vinculación con la era mesiánica. Como dice Rabí Ishaq: “Al primer salvador corresponde, también, el último... Como el primer salvador hizo caer el maná del cielo, así, también, el último salvador hará descender el maná... Como el primer salvador hizo brotar la fuente, así hará brotar la fuente el último salvador”⁷⁷³.

Siguiendo esta línea en el NT, el evangelio de Juan vincula el tema del pan del cielo con la figura de Jesús en Jn 6, 31-35: “Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: Pan del cielo les dio a comer. Jesús les respondió: En verdad, en verdad os digo que no fue Moisés quien os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo. Entonces le dijeron: Señor, danos siempre de ese pan. Les dijo Jesús: Yo soy el pan de vida. El que venga a mí no tendrá hambre, y el que crea en mí no tendrá sed”. Como se ve el término *maná*, que se alterna con la frase *el pan del cielo*, tiene el trasfondo del Éxodo (cf. Sal 77,24). Sin embargo, no existe correspondencia en la literatura judía para la fórmula *pan de vida*.

El diálogo anterior se encuentra después de dos acontecimientos: la multiplicación de los panes en Galilea, durante el tiempo de Pascua, y el paso sobre las aguas. De este modo, el evangelista acredita ante el lector a Jesús como el Mesías esperado, quien asemejándose con Moisés, el antiguo salvador del pueblo, alimenta a Israel y lo rescata de las aguas. Aparte de estos detalles se añaden aún dos más, la referencia al monte y a la pascua en Jn 6,3-4: “Subió Jesús al monte y se sentó allí en compañía de sus discípulos. Estaba próxima la Pascua, la fiesta de los judíos”. Sin embargo, a diferencia de Moisés, que no ha podido salvar plenamente al pueblo como dice Jn 6,49: “Vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron”. Jesús agrega el versículo 50: “éste es el pan que baja del cielo, para que quien lo coma no muera”⁷⁷⁴.

Otras dos referencias aparecen en los textos de Heb 9,4 y Ap 2,17. En esta última cita, el autor, menciona el maná y el agua de la vida (Ap 7,17; 21,6; 22,1.17 cf. Ap 21,6; 22,1), en conexión con la tradición mesiánica que profetiza la aparición de estos dos

⁷⁷³ Cf. R. MEYER, *μάννα*, 1244.

⁷⁷⁴ Cf. J. MATEOS - J. BARRETO, *El evangelio de Juan*, Madrid ³1992, 312-349.

elementos al final de los tiempos (cf. 2Mac 2,4ss; *ApBar.* 6,6ss), siendo el maná el alimento de los justos a quienes se les llama “vencedores”.

3.4 Análisis sintáctico

La carta a Pérgamo empieza con una construcción volitiva yusiva, que tiene como verbo al imperativo aoristo complexivo γράψον cuyo sujeto, en segunda persona singular, se encuentra implícito. El dativo de término τῷ ἀγγέλῳ viene seguido de la frase preposicional ἐν Περγάμῳ, colocada entre el artículo τῆς y el sustantivo ἐκκλησίας. Seguidamente la fórmula τάδε λέγει introduce una oración enunciativa, donde el presente histórico λέγει tiene como sujeto al participio sustantivado ὁ ἔχων y como objeto al acusativo femenino singular τὴν ῥομφαίαν seguido de los atributos τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν.

El versículo 13 se inicia con una proposición enunciativa οἶδα que lleva como objeto una oración completiva, interrogativa indirecta, ποῦ κατοικεῖς, que se expande con otra oración explicativa, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ, cuyo verbo, κατοικέω, va elidido. El genitivo de pertenencia τοῦ σατανᾶ, explica o determina el lugar.

Se retoma el discurso a través de dos oraciones enunciativas copulativas, que presuponen la presencia de οἶδα. El καί de la frase καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς adquiere un valor concesivo, siendo ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου dos aposiciones⁷⁷⁵ asindéticas de Ἀντιπᾶς⁷⁷⁶. El discurso se mantiene por medio de la oración de relativo ὃς ἀπεκτάνθη παρ’ ὑμῖν, y de la oración ya empleada ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ, donde la unión entre la preposición παρά y el pronombre personal ὑμῖν otorgan un sentido metafórico a la frase: *muerto entre vosotros*⁷⁷⁷.

Al inicio del versículo 14, la adversativa ἀλλά que precede a la frase enunciativa y a la preposición κατά con el pronombre personal σοῦ, refuerzan el sentido de reproche en la oración. Por otro lado, la conjunción subordinante epexegetica ὅτι, en función de su antecedente ὀλίγα, da paso a una proposición subordinada con el presente ἔχεις. Acompaña al adverbio de lugar ἐκεῖ el participio sustantivado κρατοῦντας seguido del

⁷⁷⁵ M. ZERWICK, *Análisis*, 871.

⁷⁷⁶ Un muestra del griego del Apocalipsis es el caso de Ἀντιπᾶς que está puesto en el lugar de genitivo.

⁷⁷⁷ F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, n° 238.2².

complemento de objeto τὴν διδαχὴν Βαλαάμ.

El relativo ὃς introduce una oración subordinada con el imperfecto indicativo ἐδίδασκεν, el dativo de término τῷ Βαλάκ y el objeto directo βαλεῖν σκάνδαλον seguido de la preposición impropia ἐνώπιον y del que dependen dos oraciones de infinitivo con valor final⁷⁷⁸: φαγεῖν, cuyo sujeto es εἰδωλόθυτα, y πορνεῦσαι.

En el versículo 15 el adverbio de modo οὕτως inicia una proposición principal enunciativa. Continúa el aditivo καί unido al participio sustantivado κρατοῦντας cuyo complemento es el acusativo τὴν διδαχὴν y el genitivo de pertenencia τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως.

El discurso permanece en el versículo 16 con una frase principal volitiva yusiva, donde el imperativo aoristo⁷⁷⁹ μετανόησον se encuentra unido a la conjunción coordinante conclusiva οἶν. La expresión idiomática εἰ δὲ μή precede a dos oraciones principales:

1) ἔρχομαί σοι ταχύ, siendo ταχύ un adverbio de modo.

2) πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν⁷⁸⁰ τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου, considerando a μετ' αὐτῶν como un complemento circunstancial del futuro πολεμήσω; ἐν τῇ ῥομφαίᾳ un dativo instrumental⁷⁸¹ y τοῦ στόματός μου un genitivo de origen.

Finaliza la carta con una oración volitiva yusiva, donde el imperativo aoristo ἀκουσάτω posee como sujeto al participio sustantivado ὁ ἔχων y como objeto directo al acusativo neutro singular οἷς. El pronombre τί que introduce una interrogativa indirecta y una proposición enunciativa, cuyo verbo λέγει, en presente indicativo, tiene por sujeto a τὸ πνεῦμα y a ταῖς ἐκκλησίαις como complemento de término. A esta expresión estereotipada le siguen tres locuciones principales enunciativas y una de relativo:

La primera, Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου, donde el participio atributivo τῷ νικῶντι posee al genitivo partitivo⁷⁸² τοῦ μάννα, que a su vez cuenta con τοῦ κεκρυμμένου como atributo.

⁷⁷⁸ Infinitos que oscilan entre finales o consecutivos. M. ZERWICK, *Análisis*, 871.

⁷⁷⁹ Es interesante observar que la forma del imperativo aoristo no se encuentra en los evangelios. Esta forma verbal exhorta a quien se dirige, sea un individuo o una colectividad, a romper en el presente con una actitud puntual en el pasado (Hch 2,38; 3,19; 8,22; Ap 2,5.16; 3,3.19). Cf. J. MATEOS, *El aspecto verbal*, nº 313-371.

⁷⁸⁰ Aquí ἐν tiene un sentido instrumental, siguiendo el modelo de la construcción hebrea *b^e* Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, nº 195.217; M. ZERWICK, *Análisis*, 871.

⁷⁸¹ Cf. JR. CLEON L. ROGERS, *The New Linguistic and Exegetical*, 618.

⁷⁸² Cf. M. ZERWICK, *Análisis*, 871.

La segunda, δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, en la que el futuro indicativo δώσω tiene como complemento de término a αὐτῷ y complemento de objeto ψῆφον con su atributo λευκὴν.

La tercera es una proposición participial ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον, una forma típicamente semítica, donde el participio γεγραμμένον cumple la función verbal⁷⁸³.

Por último, la cuarta es la oración de relativo ὃ (οὐδεὶς οἶδεν), que introduce una oración circunstancial εἰ μὴ ὃ λαμβάνων.

3.5 Comentario exegetico

Nuevamente Cristo se presenta a la Iglesia tomando una característica de la visión inicial Ap 1,16: “y de su boca salía una espada aguda de dos filos”. Dicho símbolo engloba todo el mensaje, pues con él se abre (2,12) y concluye la carta (2,16). Y como en otras ocasiones, el atributo del resucitado está en función del contexto de la comunidad. Sin embargo, existe un cambio notable, pues en el versículo 12 se dice: “ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν” a diferencia del versículo 16: “ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου”. Creo que la respuesta a tal distinción se halla en la posición de ambos versículos, pues si el versículo 16 es posterior a la denuncia del pecado (vv. 14-15), ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν, el versículo 12 se encuentra al inicio de los elogios. De este modo, teniendo en cuenta que el significado de la espada en la literatura bíblica designa el juicio de Dios a través de su palabra, se comprende que tras la denuncia del pecado de heterodoxia, la espada de Cristo (su palabra/enseñanza), en un segundo momento, ejecute su sentencia. Pero, también, la espada dice algo sobre el ambiente socio político en que viven los cristianos de Pérgamo, ya que por medio de este símbolo se revela la constante tensión que experimenta la comunidad cristiana frente al poder romano, sobre todo teniendo presente la mención del mártir Antipas en el versículo 13. Así, la espada más que un instrumento de defensa constituye el emblema tanto del poder como de la justicia de Roma. Razón por la cual Cristo se presenta como ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν, es decir, se manifiesta ante la Iglesia como único y verdadero juez en contraste con la justicia del Imperio.

⁷⁸³ Cf. A. LANCELLOTTI, *Sintassi*, 98.

En el versículo 13 surge la discutida expresión *el trono de Satanás*, que al ser un sustantivo articulado (ó θρόνος) señala un trono específico, es decir, ya sea literalmente o en sentido figurado. El autor, de este modo, espera que el lector/oyente identifique el símbolo con un espacio concreto⁷⁸⁴. Sobre esta figura se han construido diversas hipótesis, por ejemplo, se piensa que el trono de Satanás es:

- a) El templo de Augusto y Roma;
- b) El gran altar de Zeus;
- c) El tribunal de justicia que existía en Pérgamo, ya que el procónsul romano residía en esta ciudad;
- d) El templo de Esculapio, representado como serpiente, que fue un importante centro de culto localizado a una milla de la acrópolis (que puede haber inspirado Ap 12,9; 20,2);
- e) La colina de forma cónica sobre la cual se edificó la ciudad;
- f) La ciudad de Pérgamo que fue premiada por tres veces con el título de *neokoros*, siendo concedida la última durante el gobierno de Domiciano. Este acontecimiento la sitúa como uno de los centros importantes del culto imperial;
- g) La ciudad de Pérgamo como sitio de persecución cristiana⁷⁸⁵.

Para D. E. Aune, la expresión ó θρόνος τοῦ σατανᾶ es una reelaboración creada a partir de Ap 13,2 o 16,10; es decir, probablemente, en una segunda redacción ó θρόνος τοῦ σατανᾶ fue localizado en la ciudad de Pérgamo⁷⁸⁶. Pero ¿qué insinúa el autor con esta imagen? Aquí quiero retomar la pregunta de G. Biguzzi, citada en la nota 278, ¿si en el tiempo de Juan de Patmos existían templos del culto imperial tanto en Esmirna como en Éfeso, por qué solamente se refiere a Pérgamo? Creo que la respuesta está en que Pérgamo, como he mencionado, fue un puesto central de la liturgia al emperador y, por tanto, lugar de mayor oposición al cristianismo por parte de la población pagana y los funcionarios romanos. Además, Pérgamo era centro del gobierno romano, pues en

⁷⁸⁴ El término θρόνος aparece 42 veces en el Apocalipsis y, de ellas, solo se atribuyen a Satanás en dos ocasiones. Este detalle manifiesta la intención clara del autor de señalar que el poder de la historia le pertenece solo a Dios.

⁷⁸⁵ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 182-183; G. K. BEALE, *Revelation*, 246; S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 148.

⁷⁸⁶ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 182.

ella residía el procónsul; asimismo, fue núcleo de diversas expresiones religiosas en Asia Menor, por ser sitio de culto de varias divinidades y, fue durante esta época, cuando tanto el poder político como el religioso sirvieron de instrumentos del mal, ejerciendo una fuerte presión sobre el cristianismo local. Por este motivo, al final de la obra (Ap 19,15.19.21), la causa de los mártires es rehabilitada por Cristo, quien con la espada que sale de su boca juzgará ambos poderes: “al monstruo (religioso) y a los reyes del mundo (político)”.

Es interesante, además, subrayar el contraste que existe entre la frase inicial y final de este versículo:

οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ., Sé que vives donde está el trono de Satanás.

ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ: donde habita Satanás.

Es posible que a través de esta figura retórica, el autor intente mostrar la oposición que existe entre el espacio de la comunidad y la morada de Satanás, es decir, crear la idea de que entre la luz y la oscuridad no puede existir una convivencia pacífica. Juan intenta, justamente, resaltar la constante tensión de ambos grupos, pues su escrito no se dirige a viajeros ni extraños, sino a cristianos que residen permanentemente junto a Satanás, y que por su testimonio evangélico sufren no solo hostilidad sino muerte⁷⁸⁷.

En la siguiente proposición, nuevamente se aplica un estilo sutilmente retórico, a través de una antítesis verbal y una locución negativa:

καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου: Eres fiel a mi nombre

καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου: y no has renegado de mi fe,

Como se observa existe un antagonismo entre κρατέω y ἀρνέομαι, pero el acento retórico surge de la correspondencia entre ambas proposiciones, es decir, la fuerza negativa del segundo enunciado confirma la declaración positiva del primero (cf. Cant 3,4; Ap 3,8). Además, κρατέω, con el sentido de *sujetar* o *agarrar con firmeza*, aparece ya en la presentación de Cristo a la Iglesia de Éfeso: ὁ κρατῶν τοὺς ἐπὶ ἀστέρας (Ap 2,1). Por consiguiente, así como el resucitado mantiene tenazmente a las iglesias en su

⁷⁸⁷ Cf. *Ibíd.*, 184.

mano, del mismo modo, el cristiano debe mantenerse en Cristo, es decir, permanecer en él y no renegar de su fe. Incluso, debe asimilarse con él, ya que poseer el nombre de una persona en la mentalidad semítica equivale a conocer su esencia⁷⁸⁸.

Conociendo la situación que atravesaban las comunidades de Asia Menor, es probable que la frase *καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου* sea una exhortación al creyente para que, tomando el ejemplo de los cristianos de Pérgamo, confiesen pública y abiertamente su fe (Mt 10,32-33; Lc 12,8-9; Jn 1,20; Tit 1,16; 1Jn 2,23). Un modelo concreto es la persona de Antipas, el mártir, cuyo nombre es diminutivo de Antípatro, poco atestado en la literatura griega. Acerca de su muerte, algunos autores han pensado que el *ὄπου* de *ὁ σατανᾶς κατοικεῖ*, insinúa que la causa de su ejecución fue el rechazo al culto imperial⁷⁸⁹ pero, por la escasa información acerca de este personaje, tal interpretación es poco probable. En cuanto al sustantivo *ὁ μάρτυς* aplicado a Antipas, recogiendo lo dicho en la nota 369, pienso que si bien en este pasaje *ὁ μάρτυς* adquiere un sentido forense, sin embargo, el Apocalipsis deja el camino abierto para una nueva lectura.

En el versículo 14 la frase: *ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ* pone en evidencia el pecado de la comunidad. A diferencia de la Iglesia de Éfeso, cuya falta era el excesivo énfasis en la pureza doctrinal y su intolerancia ante los grupos extraños, el defecto de los cristianos de Pérgamo residía en su tolerancia y apertura social, postura que les condujo a una permisividad doctrinal. La imagen de la espada adquiere nuevamente importancia en este pasaje, pues a través de ella Cristo va a separar la verdadera de la falsa doctrina. Por otro lado, es evidente que la mención que el autor hace de *Balaán* y más delante de *Jezabel* (Ap 2,20), personajes con mala reputación en la literatura veterotestamentaria, aplicada a los nuevos movimientos y sus enseñanzas, tiene una finalidad retórica, es decir, intenta provocar el rechazo del receptor hacia tales grupos. Como, también, desempeña una estrategia retórica la presentación como profeta que hace Juan de sí mismo en toda la obra (Ap 22,6 cf. 1,2,9, 6,9; 19,13; 20,4). De este modo, el lector encontraría fuertes motivos para descalificar a los líderes proféticos que se esconden tras las figuras de Balaán y Jezabel.

El autor del Apocalipsis recurre a la figura de Balaán, quien es mencionado en Nm 22-30. Según el libro de Números, Balac, rey de Moab, pidió a Balaán que maldijese a

⁷⁸⁸ La combinación de *κρατέω* y el nombre de Jesús, aparte del Apocalipsis, no se encuentra en la literatura del cristianismo primitivo.

⁷⁸⁹ Tal afirmación tiene un carácter más legendario. Cf. R. H. MOUNCE, *Comentario*, 132.

los hijos de Israel. Pero él, desobedeciendo dicha voluntad, los bendijo. El episodio al que alude la carta de Pérgamo es Nm 25,1-3 que dice:

“Israel se estableció en Sitín. Entonces el pueblo se puso a fornicar con las muchachas de Moad, que invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses. El pueblo comió y se postró ante sus dioses. Israel se adhirió así al Baal de Peor, y se encendió la ira de Yahvé contra Israel.”

En relación con Nm 31,16 que afirma:

“Precisamente ellas fueron las que indujeron a prevaricar contra Yahvé a los israelitas, siguiendo el consejo de Balaán, cuando lo de Peor, por eso azotó la plaga a la comunidad de Yahvé”

Por lo tanto, el cristianismo de Pérgamo corre el mismo peligro que Israel, quien fue inducido a la fornicación e idolatría a causa de una enseñanza. En este caso, por el contexto, la doctrina de los seguidores de Balaán proponen una relación más estrecha con la cultura pagana y sus prácticas religiosas⁷⁹⁰. Sin embargo, un aspecto curioso es que el texto del Apocalipsis en 2,14 dice: “mantienes ahí algunos que sostienen la doctrina de Balaán, *que enseñaba a Balac a poner tropiezos a los hijos de Israel, a comer carnes inmoladas a los ídolos y a cometer fornicación*”. Este pasaje parece tener como trasfondo el texto de Nm 24,14 donde Balaán ofrece algunos consejos a Balac antes de su salida diciendo: “Ahora pues, que me marchó a mi pueblo, ven, que te voy a anunciar lo que hará este pueblo al tuyo al cabo del tiempo”. Por lo visto, el autor del Apocalipsis ha reinterpretado el contenido de sus fuentes, ya que ha combinado el consejo de Balaán a Balac en Nm 24,14 con Nm 31,16 conectando, así, la acusación relativa a la enseñanza de Balaán con la fornicación. Sin embargo, dicha relectura no resulta del todo extraña en la literatura judía post-bíblica; una muestra es Flavio Josefo, quien en su obra *Antigüedades Judías IV, 126-130; 131-164* en paralelo con Ap 2,14, culpa a Balaán de sugerir a moabitas y madianitas instruir a sus mujeres con el fin de seducir a los jóvenes de Israel e inducirlos a la idolatría⁷⁹¹.

⁷⁹⁰ Es interesante observar que según Nm 22,23.31, Balaán fue amenazado con ser asesinado por la espada del Señor si continuaba oponiéndose a Israel. Así, la misma muerte de Balaán, tal como la describe Jos 13,22 y Nm 31,8, está prevista en Pérgamo para los seguidores de su enseñanza si no se arrepienten.

⁷⁹¹ Cf. J. W. VAN HENTEN, *Balaam in Revelation 2:14*, en G. H. VAN KOOTEN and J. VAN RUITEN (eds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Vol. 11, Leiden 2008, 247-263.

La frase φαγεῖν εἰδωλόθουτα puede hacer referencia a cuatro situaciones: a) la participación en la comida sagrada de un templo; b) el ingerir carne sacrificada durante una fiesta religiosa pública; c) la costumbre de comer carne comprada en el mercado, que previamente había sido sacrificada a un ídolo; d) las comidas sagradas que compartían los gremios o collegium en honor a su dios protector. Pero resulta difícil decidirse por una de ellas, ya que la participación pública de los cristianos sería muy variada. Sin embargo, este tipo de prácticas, calificadas de impuras, son mencionadas en diversas partes del NT como Hch 15, 20.29; 1Cor 6, 12-20; 8,1.4.7.10; 10,19.

Pese al sentido enfático del adverbio οὐτως, que conecta el versículo 15 al 14, creo que no se debe pensar en los adeptos a la enseñanza de Balaán y los Nicolaítas como grupos diferentes, sino como una comparación dentro de un solo movimiento, pues comparten los mismo pecados como *el consumo de carnes sacrificadas a los ídolos y la fornicación*, además, se dice que ambos “se aferran a la doctrina de... (κρατοῦντας)”. A partir de estos detalles, se observa una similitud doctrinal entre Balaán y los Nicolaítas, inclusive, con la profetisa Jezabel en Ap 2,20-23, quien probablemente lideraba la comunidad nicolaíta de Tiatira.

Por otro lado, debido a que el autor del Apocalipsis no ofrece más detalles sobre el contenido de sus enseñanzas, tal vez para no darles publicidad, se han propuesto diferentes conjeturas acerca de los Nicolaítas, quienes serían: a) cristianos de alto nivel social, que por su elevada posición participaban en reuniones sociales, situación que les llevaba a relativizar las normas morales de la comunidad e ignorar el decreto de Hch 15; b) creyentes de tendencia gnóstica, quienes argumentaban que aquello que se hace con el cuerpo no afecta el alma⁷⁹²; c) sincretistas que mezclaban las costumbre paganas con las prácticas cristianas. La segunda hipótesis resulta difícil de mantener, ya que en las fuentes literarias gnósticas no aparece el nombre de Nicolaítas (o Nicolao); además, el liberalismo sexual y las comidas de carnes sacrificadas no jugaron un papel importante en dichos movimientos⁷⁹³.

A pesar de la poca información que se tiene, creo que los Nicolaítas se pueden entender como un grupo que fomentaba la participación en las fiestas paganas, utilizando el argumento de que dichos eventos eran solo gestos vacíos. A tal explicación se unía la obligación política y la presión social de mostrar fidelidad al César, ya sea en

⁷⁹² Cf. R. H. CHARLES, *Revelation*, Vol. I, 66.

⁷⁹³ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 149; B. WITHERINGTON, *Revelation*, 102-103; G. R. OSBORNE, *Revelation*, 143-145.

los actos públicos o las fiestas comerciales de los gremios. El influjo de estos dos elementos generó un conflicto de conciencia en las comunidades cristianas compuestas por judíos y gentiles; por consiguiente, Juan tuvo que afrontar el problema de la *πορνεία* y *εἰδωλόθυτον* acorde con Hch 15, 20.29; 21,25, que a su vez recoge la llamada ley de Noah, es decir, las leyes que Yahvé dio tanto a judíos como gentiles antes de la experiencia del Sinaí. Tales leyes, aunque desde una perspectiva judía, intentan guardar un ritual y ética universal. Su fundamento se encuentra en Gn 9,3-6 donde dice: “Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento: todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde. Solo dejaréis de comer la carne con su vida, es decir, con su sangre. Yo os prometo reclamar vuestra propia sangre; la reclamaré a todo animal y al hombre: a todos y a cada uno reclamaré la vida humana. Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo Él al hombre.” Esta base moral se amplía en escritos posteriores y comentarios rabínicos, que sostienen una base ética universal para todos. Por tanto, el que vive de acuerdo a estas reglas, reconociendo la voluntad de Dios para los hombres, es considerado un justo por la tradición judía y tiene asignada ya una parte en el mundo futuro.

En el versículo 16, Cristo impone a la Iglesia de Pérgamo la misma condición que a la de Éfeso, *μετανόησον: ¡arrepíentete!*. La frase *ἔρχομαί σοι ταχύ: iré pronto a ti*, que aparece cinco veces en el Apocalipsis, donde el presente *ἔρχομαί σοι* tiene un valor de futuro (3,11; 22,7.12.20), puede interpretarse como dos tipos de *venidas*. Por ejemplo, el *ἔρχομαί ταχύ* en Ap 22,7.12.20 hace clara referencia a la *parusía*; mientras que en Ap 2,16; 3,11 tiene que comprenderse como un juicio previo a la última y decisiva *venida* de Jesús. La segunda parte, *καὶ πολεμήσω μετ’ αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου*, junto al versículo 12 es una alusión a 1,16. Cabe resaltar, además, el fuerte carácter bélico que posee el verbo *πολεμέω*, empleado para referirse a la guerra que la bestia hace contra los santos (11,7; 12,17; 13,7); las batallas del cordero (16,14; 17,14; 19,19) y la guerra de Dios contra las fuerzas del mal (12,7; 19,11). Esta metáfora especialmente apocalíptica, está tomada de la figura del Dios guerrero en el AT. En este caso, el efecto de la espada de Cristo no causará daño a toda la Iglesia, sino solo a los herejes y sus seguidores (*μετ’ αὐτῶν*).

El versículo 17 finaliza la carta con la típica cláusula *Ὁ ἔχων οὐδὲ ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις*. La diferencia está en las dos ofrendas que el resucitado ha reservado para el vencedor (*τῷ νικῶντι*):

δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου (a)
καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν
εἰ μὴ ὁ λαμβάνων. (b)

Varias interpretaciones se han hecho en torno a estos dos elementos: *el maná escondido* y *la piedra blanca, sobre la que irá grabado un nombre nuevo que nadie conoce, salvo el que lo recibe*. Deseo, pues, en primer lugar, responder a la siguiente pregunta ¿qué significa el símbolo misterioso del maná escondido? Pues, si bien este término aparece en el NT en Jn 6,31.34 y Heb 9,4, no se halla junto al calificativo *escondido*. Por ejemplo, Hebreos 9,4 dice: “que contenía el altar de oro para el incienso, el arca de la alianza - completamente cubierta de oro - y, en ella, la urna de oro con el maná, la vara florecida de Aarón y las tablas de la alianza”. Aquí el autor no brinda claves para entender el sentido del maná escondido, ya que solo recoge la información de Ex 16,25-35 y Nm 11,6-9, textos que describen el maná como aquel alimento por el cual Yahvé nutrió a su pueblo durante la travesía del desierto. Según Jos 5,12 este alimento duró hasta el momento en que Israel entró a la tierra prometida, y más adelante la tradición sapiencial le asignará una naturaleza celeste (Sal 78,24; Sab 16,20).

Pero, por lo visto, existe entre Ap 2,17 y los textos mencionados una analogía de perspectivas, pues si en el AT el maná está vinculado al desierto, en Ap 2,17 es un alimento futuro sin relación con este lugar. Asimismo, el maná del AT es visible, ya sea por su aspecto material o espiritual, opuesto a la imagen del *maná escondido*. En conclusión, creo que solo la información del AT no es suficiente para esclarecer la imagen del *maná escondido*. Es necesario, por lo tanto, recurrir a otras fuentes como 2Mac 2,5-7, donde se dice:

“Y cuando llegó Jeremías, encontró una estancia en forma de cueva, en la que metió la Tienda, el arca y el altar del incienso, y tapó la entrada. Volvieron algunos de sus acompañantes para marcar el camino, pero no pudieron encontrarlo. En cuanto Jeremías lo supo, les reprendió así: Este lugar quedará desconocido hasta que Dios vuelva a reunir a su pueblo y le sea propicio”.

El Apocalipsis Siriaco de Baruc 6,7-8 que afirma⁷⁹⁴:

“Entonces lo vi descender hasta el Santo de los santos y coger de allí el velo de la puerta, el santo efod, el propiciatorio, las dos tablas, el vestido santo de los sacerdotes, el incensario, las cuarenta y ocho piedras preciosas con las que se viste el sacerdote y todos los vasos

⁷⁹⁴ Sin embargo, tampoco estos textos, por sí solos, esclarecen el origen del maná escondido, pues no se refieren al maná, del mismo modo que en Ap 2,12-17 no se menciona el arca.

santos del tabernáculo. Y dijo a la tierra con voz alta: ¡Tierra! ¡Tierra! Escucha la palabra del Dios poderoso, recibe estas cosas que te he confiado y guárdalas hasta los tiempos postreros. Cuando se te dé la orden, entrégalas para que no las dominen los extranjeros”.

A raíz de esta tradición, se propagó en el ambiente judío la idea de que el maná volvería el día del Mesías para servir de alimento a los elegidos. Y de acuerdo con la *Mekiltá de Ex 16,33*, el profeta Elías, aparte de anunciar la llegada del Mesías, ejercerá una función sacerdotal devolviendo al templo el vaso del maná, el recipiente del agua de la purificación, la vara de Aarón y la ampolla de aceite de la unción. Elementos que fueron creados por Yahvé antes de su descanso sabático (Gn 2,1-3), como narra el *Targum del Pseudojonatán en Números 22,28* que dice:

“Diez cosas fueron creadas después de la fundación del mundo, la víspera del Sábado, en el crepúsculo: el maná, la fuente, la vara de Moisés, el shamir, el arca (de la alianza), la nube de la gloria, las fauces de la tierra, la escritura de las tablas de la alianza, los demonios y la boca de habla de la burra (de Balaán)”.

La misma tradición judía, que desarrolló la idea de que el maná fue creado al comienzo del mundo y fue escondido hasta el momento del éxodo, será la que en el presente interprete su ausencia como una reserva para los tiempos mesiánicos. Como apoyo a esta lectura menciono aún tres textos: 1) *Targum Pseudojonatán de Éxodo 16,4* dice: “El pan del cielo, que ha estado escondido⁷⁹⁵ para vosotros desde el inicio”. 2) y en 16,15 dice: “El pan que ha estado escondido para vosotros, desde el inicio, en el alto del cielo”. 3) *ApSirBar. 29,3.8* afirma: “Acaecerá que, tras cumplirse lo que debe suceder en esas etapas, comenzará a manifestarse el mesías. En aquel tiempo ocurrirá que descenderá de nuevo desde el cielo el tesoro del maná y comerán de él durante esos años, pues ellos son los que llegaron al final de los tiempos”.

Pese a que, se debe tener en cuenta la datación de los textos anteriores, es decir, si la fecha de redacción es anterior o posterior a Ap 2,17, es evidente que en el judaísmo se había difundido la creencia que el maná era un alimento reservado para el final de los tiempos. En consecuencia, es probable que el símbolo del maná escondido de Ap 2,17 sea parte de esta tradición (cf. *Aboth 5,9; Pesachim 54a*).

Queda ahora por contestar ¿qué significado posee el *nombre nuevo* grabado sobre una *pedra blanca*? Esta promesa guarda un paralelismo verbal con el nombre de Cristo en Ap 19,12, como se puede apreciar en el siguiente cuadro:

⁷⁹⁵ Sin embargo, la traducción “escondido” es discutida filológicamente por otros autores que prefieren “reservado”. Cf. A. J. LEVORATTI, *El maná escondido*: RevBib 46 (1984) 257-273.

<p>^{2,17cd}καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.</p>	<p>^{19,12}Οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλὰ, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός,...</p>
--	--

Sin embargo, por el contexto inmediato de 19,12, se observa que no existe ningún secreto acerca de este nombre pues viene revelado en el versículo 16: “Lleva escrito un nombre en su manto y en su muslo: *Rey de reyes* y *Señor de señores*”. Esta aparente contradicción en tan breve espacio, probablemente intenta enfatizar que este nombre está en el propio Cristo y que es Él quien lo da a conocer (cf. 7,3-4; 9,4). El pasaje de 2,17 es comparable también con 14,1b.3 donde se dice: “Lo acompañaban ciento cuarenta y cuatro mil, que llevaban escrito en la frente el nombre del Cordero y el nombre de su Padre. Cantan un cántico nuevo delante del trono y delante de los cuatro Vivientes y de los Ancianos. Y nadie podía aprender el cántico, excepto los ciento cuarenta y cuatro mil rescatados de la tierra”. Una primera conclusión, es que el nombre de Cristo que solo Él conoce es a la vez un nombre revelado a los suyos, igualmente podría entenderse *el nombre nuevo* de 2,17, conocido dentro de la comunidad pero secreto hacia afuera.

Sobre la mención ψῆφον λευκὴν conviene recordar que en la cultura clásica ψῆφος alude a una piedra pulida que tenía diversos usos, por ejemplo: para calcular, como instrumento de magia o amuleto, para decidir la suerte de alguien (liberación o condena)⁷⁹⁶. A partir de este detalle, se ha pensado en un trasfondo mágico de la frase como la creencia antigua de grabar los nombres de los dioses en piedras como signo de protección contra el mal. Un ejemplo son los famosos escarabajos egipcios de piedra verde, los cuales llevaban escrito el nombre del dios sol y colocados en el tórax del difunto servían para ocultar su pecado en el momento del juicio⁷⁹⁷.

Otra posible lectura apunta a una parte del atuendo del sumo sacerdote judío conocido como *el efod*. Este ornamento constaba de piedras que llevaban grabados los nombres de las tribus de Israel, a través de este signo se representaba a la nación santa ante la presencia de Dios (cf. Ex 28,9-12). Creo que no se debe descartar la influencia de esta idea, pues la imagen de Cristo en la primera visión presenta rasgos sacerdotales.

⁷⁹⁶ Cf. A. GANGEMI, *La manna nascosta e il nome nuovo*: RivBibIt XXV (1977) 337-356.

⁷⁹⁷ Cf. D. BEN-TOR, *Lo scarabeo: il segreto della vita e il confine tra i mondi*, Jerusalem 2005, 30-33.

Otros argumentos a favor son: el efod, según la tradición judía, fue escondido junto con el arca y será descubierto en los tiempos mesiánicos (cf. 2Bar 6,7-8); los cristianos en Cristo se han convertido en sacerdotes de la Nueva Alianza (cf. Ap 1,6; 5,10; 20,6).

Sin embargo, creo que el énfasis del autor no está tanto en la piedra sino en el *nombre nuevo* del vencedor. Más aún, no se trata de un nombre diferente para cada creyente, es probable que todos participen del *nombre nuevo* (cf. 3,12), de la misma manera que comparten el maná. Tal expresión ὄνομα καινόν tiene como trasfondo el texto de Is 62,2b, donde se lee: “y te llamarán con un nombre nuevo que la boca de Yahvé declarará”. Pero el significado de esta figura se descubre en el versículo 4 donde se dice: “Jamás te dirán Abandonada, ni a tu tierra dirán Desolada, pues te llamarán Mi complacencia, y a tu tierra Desposada. Porque Yahvé se complacerá en ti, y tu tierra será desposada”. Es decir, la alegoría de un nombre nuevo significa *una nueva condición* (cf. Is 65,15). Además, unida al adjetivo καινός tal vez esté vinculada con la Jerusalén celestial (Ap 3,12; 21,2-5). Pienso, finalmente, que ὄνομα καινόν alude a una nueva condición de tipo escatológico, es decir, aquellos que reciben *el nombre nuevo* disfrutarán de la presencia de Cristo en la Nueva Jerusalén⁷⁹⁸. Algo parecido se encuentra en 1Henoc 69,14-19, donde el nombre oculto de Dios es revelación de su poder:

“Este dijo a Miguel, el santo, que les enseñara el nombre oculto para que lo pronunciaran en juramento, para que temblasen ante este nombre y juramento los que habían mostrado a los hijos de los hombres todo lo oculto. Esta es la fuerza de este juramento, pues es fuerte y recio, y puso este juramento, Akae, en la mano del santo Miguel. Estos son los secretos de este juramento...y son fuertes en su juramento...y el cielo fue colgado antes de ser creado el mundo y hasta la eternidad en él. Y por él la tierra se asentó sobre el agua, y de ocultos montes llegarán hermosas aguas, desde la creación del mundo hasta la eternidad. Por este juramento fue creado el mar y se le puso cimiento de arena para la hora de su furia, y no lo pasará desde la creación del mundo hasta la eternidad. En este juramento los abismos se afirmaron y alzaron y no se moverán de su sitio desde la (creación) del mundo hasta la eternidad”.

⁷⁹⁸ Por otro lado, es posible que el trasfondo mágico de la frase trate de contrastar el verdadero poder de Cristo frente a los dioses paganos.

4 Tiatira 2,18-29

4.1 Texto griego y traducción

¹⁸Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρὸς καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ· ¹⁹οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων. ²⁰ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα. ²¹καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς. ²²ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς, ²³καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ. καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν. ²⁴ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ ὡς λέγουσιν· οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος, ²⁵πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι[ς] οὗ ἂν ἦξω. ²⁶Καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν ²⁷καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ράβδῳ σιδηρᾷ ὡς τὰ σκευὴ τὰ κεραμικὰ συντριβεται, ²⁸ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρὸς μου, καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωῖνόν. ²⁹Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

¹⁸Al ángel de la Iglesia de Tiatira. Escribe: Esto dice el Hijo de Dios, cuyos ojos parecen llamas de fuego, y sus pies semejantes a bronce brillante. ¹⁹Conozco tus obras, tu amor, tu fe, tu servicio, tu perseverancia y que tus obras últimas son superiores a las primeras. ²⁰Pero tengo contra ti que soportas a la mujer Jezabel, que se dice la profetisa, y que enseña y engaña a mis siervos a fornicar y comer lo sacrificado a los ídolos. ²¹Le he dado tiempo para que se arrepienta, pero no quiere arrepentirse de su fornicación. ²²He decidido postrarla en el lecho del dolor; y he dispuesto una gran tribulación a los que adulteran con ella, si no se arrepienten de sus obras. ²³Además heriré de muerte a sus hijos, para que sepan todas las iglesias que yo soy el que sondea los riñones y los corazones, y que os daré a cada uno según vuestras obras. ²⁴Pero a vosotros, a los demás de Tiatira, que no compartís esa doctrina ni conocéis las profundidades de Satanás, como ellos dicen, he decidido no imponeros ninguna otra carga, ²⁵salvo que mantengáis firmemente hasta mi vuelta lo que ya tenéis. ²⁶Al vencedor, al que se

mantenga fiel a mis obras hasta el fin, le daré poder sobre las naciones: ²⁷las regirá con cetro de hierro, como quien quebranta piezas de arcilla. ²⁸Yo también he recibido ese poder de mi Padre. Y le daré también la estrella del alba. ²⁹El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

4.2 Crítica textual

2,20 τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ: \aleph C P 1611. 2053. 2344 it vg cop^{sa,bo} arm Tert *al*
τὴν γυναῖκα σοῦ Ἰεζάβελ: A 046. 1006. 1841. 1854. 2351 \aleph^k sy; Cyp Prim

Desde la crítica externa se observa que tanto una como otra variante cuentan con buenos testimonios. La primera posee el firme respaldo de los manuscritos \aleph C P, distinta a la segunda que es atestada por el códice A y la tradición koiné. A partir del análisis interno, existe un acuerdo en omitir σοῦ de la frase τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ya que su presencia requiere que ἄγγελος del versículo 18 se interprete como referencia al obispo o líder de la Iglesia de Tiatira. Por otro lado, es probable que su inserción sea producto de una confusión originada por la presencia de varios casos de σοῦ en los vv. 19-20. En consecuencia, siguiendo la opinión de B. M. Metzger, creo que es mejor considerar la primera variante como más original por ser *lectio brevior*⁷⁹⁹.

2,20 ἡ λέγουσα: \aleph^* A C 1611
τὴν λέγουσαν: \aleph^1 1854. 2050 \aleph^A
ἡ λέγει: 1006. 1611. 1841. 2351 \aleph^K

Evaluando los testimonios de las variantes según la crítica externa, considero como más aceptable la versión de la primera pues cuenta con el fuerte respaldo del \aleph^* , código de primera mano, A y C. Además, la originalidad de la primera variante resulta más evidente a través de la crítica interna, pues parece que las variantes segunda y tercera han intentado corregir el solecismo que existe en ἡ λέγουσα, ya que por su relación con

⁷⁹⁹ Cf. B. M. METZGER, *Un comentario textual*, 658.

τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ debería encontrarse en acusativo. Así la primera variante es una lectura más auténtica por ser *lectio antiquior* y *lectio difficilior*.

2,22 βάλλω: la mayoría de códices.

βαλῶ: \aleph^2 0025. 1006. 1611. 2351 it^{gig t} vg^{cl} cop^{sa} Tert

A partir de la crítica externa se observa que la segunda variante cuenta con testigos de segundo orden, a diferencia de la primera que es una *lectio antiquior* presente en códices de gran valor para la lectura del Apocalipsis (\aleph A C). Según el análisis interno, es probable que la segunda variante haya realizado el cambio con la finalidad de coordinar βάλλω con el futuro indicativo ἀποκτενῶ del 2,23, en este caso la lectura de la primera variante sería más original por ser *lectio difficilior*.

2,22 κλίνην: \aleph C P 046. 1611. 1854. 2053. 2344 it^{gig, ar} vg sir^{ph, h} cop^{bo} al

φυλακὴν: A

Desde la crítica externa se constata una notable diferencia entre los testimonios de la primera variante y la segunda, pues mientras φυλακὴν se encuentra presente solamente en el códice A, la primera variante cuenta con el respaldo de códices de gran calidad. Siguiendo con la crítica interna, probablemente la variante introducida por el códice Alejandrino se debe al deseo de aumentar el castigo anunciado a Jezabel. Incluso su inserción quizás se debe al influjo del versículo 10. Por tanto, de acuerdo con B. M. Metzger, la lectura más original es κλίνην, por ser *lectio communis*⁸⁰⁰.

2,22 τῶν ἔργων αὐτῆς: \aleph C P 1006. 1611. 2053 it^{gig} vg sir^h cop^{sa, bo} Tert al

τῶν ἔργων αὐτῶν: A 1854. 2081. 2344 it^{ar} sir^{ph} arm Cyp

A partir del análisis externo de las variantes, se aprecia la prioridad de la primera variante sobre la segunda por contar con una mejor atestación. Además, según B. M. Metzger, por la crítica interna de la frase es posible que αὐτῶν fuera introducida accidentalmente o, tal vez, en forma intencional con el propósito de indicar que el

⁸⁰⁰ Cf. B. M. METZGER, *Un comentario textual*, 659.

arrepentimiento debe ser por las propias obras y no por las de otras personas. Por estas razones la primera variante es más original por ser *lectio antiquior*⁸⁰¹.

4.3 Comentario semántico

ὄ νεφρός, οὔ. Sustantivo griego que se traduce como *riñón*. En la versión hebrea del AT dicho término figura 31 veces en plural como כליית, siendo traducido por los LXX como νεφροί.

Ahora bien, כליית aparece en los pasajes que se refieren a los sacrificios ofrecidos a Yahvé (Ex 29,13; cf. 29,22; Lv 3,4; 3,10; 3,15; 4,9), pues aparte de brindar el hígado y la grasa de los animales a la divinidad, son presentados, también, los riñones⁸⁰². Según el Dt 32,14, una ofrenda de gran valor es la grasa de los riñones. Para Filón, el motivo por el cual el corazón y el cerebro no se ofrecen en el altar del sacrificio es porque a través de ellos tiene acceso lo irracional y lo injusto, a diferencia de los riñones que cumplen la tarea de purificación y limpieza del cuerpo⁸⁰³. Los riñones son mencionados de forma poética en Is 34,5-8:

“Engrasa su espada en los cielos, vedla cómo baja contra Edom, contra el pueblo condenado al anatema en nombre de la justicia. La espada de Yahvé chorrea sangre, está empapada de sebo, de sangre de carneros y machos cabríos, de sebo de riñones de carneros, pues Yahvé tiene una matanza en Bosrá.”

Sin embargo, en su sentido metafórico, νεφρός indica *la intimidación del hombre*, ya que los riñones son los órganos más ocultos del cuerpo (Sal 138,13). Más aún, son las partes del cuerpo que provocan en el hombre las sensaciones de gozo más grandes, así como los momentos de dolor más profundo. Un ejemplo son los textos bíblicos que utilizan esta imagen para expresar: el dolor más profundo (Job 16,13; Prov 23,15s); el sitio donde la conciencia habla al hombre (Sal 15,7); el lugar donde la angustia y el afán

⁸⁰¹ Cf. *Ibíd.*

⁸⁰² Al parecer, por los testimonios arqueológicos y literarios, en Egipto no existía un uso metafórico de los riñones. A diferencia de la cultura académica donde la lectura de los riñones de las víctimas del sacrificio, eran utilizadas como una fuente de información, e incluso se hacía la distinción entre el riñón derecho y el izquierdo. Por ejemplo, en Babilonia, los riñones junto con la grasa de la víctima cumplían las mismas funciones que en el AT. D. KELLERMANN, כליית, en GLAT, Vol. IV, Brescia 2004, 373-374.

⁸⁰³ H. PREISKER, νεφρός, en GLNT, Vol. VII, Brescia 1971, 930-932.

se sienten al máximo. Y, debido a que solo Dios tiene la capacidad de conocer lo más íntimo del ser humano, él es el único capaz en escudriñar el corazón y los riñones (Sal 7,10; Jr 11,20; 17,10; 20,12). Es probable que la idea de intimidad de los riñones, se base en la antigua creencia de que dichos órganos estaban unidos a la reproducción.

Los riñones, además, son interpretados como instructores o consejeros nocturnos, por este motivo la tradición rabínica hacía la siguiente lectura del Sal 16,7 donde se dice: אברך את־יהוה אשר יעצני אף־לילות יסרוני כליותי: *Bendigo a Yahvé, que me aconseja; aun de noche me instruye la conciencia;*... Según los rabinos este versículo es aplicado a Abrahán, quien al no tener padre ni madre que le pudiera enseñar la ley, fue el mismo Dios quien a través de los riñones le infundía la sabiduría y el conocimiento necesario. Existía, incluso, una diferencia entre cada riñón, por ejemplo, el riñón derecho era consejero del bien y el izquierdo del mal (*Talmud de Babilonia Berakot 61*).

En el NT νεφρός figura solo en Ap 2,23, aludiendo, en modo no literal, al pasaje de Jr 11,20. Conforme a este fragmento del Apocalipsis, las aflicciones que Cristo aplicará a los enemigos de la Iglesia serán la señal justa para que la comunidad reconozca que es solo el Señor quien indaga en el interior de los hombres. De alguna forma esta afirmación teológica confirma el trasfondo del éxodo en el libro del Apocalipsis, cuando a partir de la última plaga, tanto Egipto como el faraón e Israel deberán reconocer el poder de Yahvé.

ἡ καρδία, ας. Palabra griega que significa *corazón*, y que en hebreo es לבב⁸⁰⁴ o לב. Como לב se encuentra 596 veces y como לבב unas 249 veces. Aunque se ha demostrado, a partir de los manuscritos, que la primera forma es mucho más antigua que la segunda. Muy frecuentes son las construcciones utilizando לבב como *nomen rectum* como: *qereb* “fundamento del corazón”; *tôk* “centro del corazón”; *sēter* “aquello que esconde en el corazón”.

En sentido propio o real καρδία se refiere, tanto en el hombre como en los animales, a la región cardiaca y al tórax (2Sam 18,14; Os 13,8). Si bien este término adquiere un amplio sentido metafórico refiriéndose a la sede de los impulsos emotivos del ser

⁸⁰⁴ Según la medicina egipcia, el corazón es el centro del hombre, de su cuerpo, de su espíritu, de su alma y de su voluntad. A través de él el hombre guarda un vínculo con la divinidad, incluso, puede conocerla y acceder a su voluntad. El corazón, además, es la sede de la vida y los sentimientos, tales como: la confianza, el amor, la compasión, la alegría y el miedo. Se cuenta, en algunos textos, que el faraón obsequiaba a sus íntimos un precioso amuleto en forma de corazón. Asimismo, para los egipcios un corazón grande caracterizaba el espíritu valiente de un guerrero. En ámbito ugarítico, *lb* está documentado unas 30 veces, sobre todo, en los textos mitológicos donde el corazón de la divinidad es la sede de las sensaciones y los sentimientos. Cf. H.-J. FABRY, לבב/לב, en GLAT, Vol. IV, Brescia 2004, 639-643.

viviente, como el desánimo, la tristeza y el dolor en más de 80 ocasiones, superando, así, las 50 veces que alude a las emociones positivas.

Además, καρδία insinúa la intimidad del ser humano, donde solo Dios puede llegar a penetrar (1Sam 16,7); es, además, la base de las facultades psíquicas y espirituales, por ejemplo, se identifica el corazón con el coraje y el valor (Ez 22,14; 2Cr 17,6), con la alegría (Dt 28,47), con el dolor y la aflicción (Is 65,14), con la compasión (Os 11,8), con el orgullo (Jr 49,16; 48,29), con la serenidad y la calma (Prov 14,30). También es la base de las funciones intelectuales que ha sido dada por Dios al hombre para que pueda conocer (Dt 29,3) y obtener ciencia (Prov 18,15). Aún más, el corazón es la residencia de la voluntad (1Sam 2,35; 13,14; Jr 23,20; Is 10,7) y en él se encuentra la raíz de la actitud religiosa y moral (1Sam 12,20; Jr 32,40; Prov 7,3)⁸⁰⁵. El corazón es señalado como la morada de la sabiduría. De este modo, la sabiduría que existe en el corazón muestra la superioridad del sabio frente al necio (Prov 11,29; cf. 14,33; Job 9,4). Igualmente, el corazón, como la *rûāh*, indica el coraje que el hombre tiene en el campo de batalla (1Sam 10,26; 2Sam 17,10; Dn 11,25).

Dentro del campo ético y religioso el corazón es un elemento fundamental en la relación hombre y Dios. Yahvé al ser creador del corazón humano es a la vez su único juez. Solo él conoce el corazón de todos los hombres, y, en consecuencia, se espera de él la justa remuneración (1Re 8,39; 1Cr 6,30; Sal 44,22; 139,23; Jr 20,12; Prov 24,12). En el AT jamás se les otorga un corazón a los dioses paganos e ídolos, expresando de esta forma su muerte e impotencia⁸⁰⁶.

En los LXX καρδία es ante todo el principio y el órgano de la vida individual, es el punto en el que se concentra el ser y el hacer del hombre como ser espiritual. En ciertas ocasiones καρδία se intercambia con ψυχή, διάνοια, πνεῦμα, νοῦς y demás términos, pero siempre conservando su referencia a la totalidad y unidad de la vida interior, la cual se manifiesta en múltiples funciones psíquicas y espirituales. El judaísmo helenístico cuando emplea καρδία lo hace en el mismo sentido de los LXX.

Los médicos griegos consideraban el corazón como el primer órgano en formarse y el último en morir. Para ellos el corazón era comparable a la quilla de un barco, es decir, constituye el fundamento del cuerpo humano. Dentro de este contexto, se ubica la interpretación de Filón de Alejandría y Flavio Josefo. El primero, al parecer, desconoce

⁸⁰⁵ Por ejemplo, la conocida frase “la circuncisión del corazón” es un modo de hablar de la conversión (Dt 10,16; Joel 2,12). Cf. F. BAUMGÄRTEL, *καρδία*, en GLNT, Vol. V, Brescia 1969, 193-199.

⁸⁰⁶ Cf. H.-J. FABRY, *רֹחַ/רוּחַ*, 659-678.

la idea bíblica de καρδία como sede de la vida interior, lo utiliza más bien como símbolo de la διάνοια o de βουλαί. El segundo, al igual que los griegos, habla de καρδία como el órgano físico del hombre o de los animales; no obstante, cuando habla en sentido figurado utiliza el término εὐκαρδίως para referirse a la valentía y al coraje. Asimismo, donde el AT menciona el corazón, Josefo usa διάνοια o ψυχή⁸⁰⁷.

El NT continúa la definición del AT que, según la versión de los LXX, entiende el corazón como el órgano de la vida psíquica y espiritual, por tanto es la parte del hombre donde Dios se manifiesta. El corazón para la literatura neotestamentaria es el órgano central del cuerpo y la sede de la fuerza física (Lc 21,34; Hch 14,17). En el NT se interpreta el corazón como el centro de la vida interior, pues en él está la sede y el origen de todas las fuerzas y funciones psíquicas y espirituales. Por ejemplo, el corazón es el lugar de los sentimientos, afectos y pasiones (Hch 2,26; Jn 16,6.22; Rom 9,2; 2Cor 2,4; 7,3; Hch 2,37; 2Cor 7,3); es la sede del intelecto y de la reflexión (Mc 7,21; 11,23; Mt 12,34; Lc 1,51; 24,25); es el origen de la voluntad y la fuente de los sentimientos (2Cor 9,7; Hch 11,23; 1Cor 4,5) y, como la parte más íntima del ser humano, representa el yo del individuo (Col 2,2; 1Jn 3,19s).

Siguiendo al AT, el NT considera el corazón como el lugar donde Dios habla al hombre, en él se halla la raíz de su vida religiosa y actuación moral (Lc 16,15; Rom 8,27; 1Tes 2,4; Ap 2,23; Gal 4,6; Rom 5,5; 2Cor 1,22; Ef 3,17). En consecuencia, existen dos tipos de corazón: el del hombre natural y pecador (Mc 7,21; Mt 13,15; Ef 4,18; Hch 8,21; 2Cor 3,15; Heb 3,12; Rom 1,21.24; 2,5; 1Jn 3,20) y el del hombre redimido (Mt 11,29; 5,8; 1Tim 1,5; 2Tim 2,22; Heb 10,22; Lc 6,45; Hch 2,46; Heb 13,9)⁸⁰⁸.

ἡ ἐξουσία, ας. Sustantivo griego que significa *libertad; capacidad, poder; autoridad*. Este término se encuentra tanto en el griego profano como en la versión de los LXX, y es traducción del vocablo hebreo ממשלה. Tal expresión recorre 17 veces el AT: Génesis (2x); Reyes (2x); Crónicas (2x); Salmos (5x); Isaías (2x); Jeremías (2x); Daniel (1x); Miqueas (1x).

La raíz proviene de מלש que se traduce como *dominar*, la cual es empleada en el AT para referirse tanto al dominio de Dios como del hombre. Sin embargo, se deja en claro que es el ámbito divino quien determina el curso de mundo y la vida de los hombres. Así lo expresa el Salmo 8,7 cuando dice: "...señor lo hiciste de las obras de

⁸⁰⁷ Cf. J. BEHM, *καρδία*, en GLNT, Vol. V, Brescia 1969, 200-210.

⁸⁰⁸ Cf. *Ibíd.*, 210-213.

tus manos, todo lo pusiste bajo sus pies...”, con ello el salmista recuerda que toda soberanía humana es dada por Dios. Pero, del mismo modo como Dios concede al hombre una soberanía sobre la creación (Gn 1,28) y sus hermanos (Dt 15,6), también ésta puede convertirse en una maldición (Gn 1,16; 37,8). En sentido genérico מַשַׁל se refiere no tanto a quien ejercita el poder sino más bien a la soberanía y autoridad en sí misma (Gn 45,8.26; Jos 12,2.5; Jue 14,4; 15,11). Aunque en sentido estricto solo Yahvé, por ser creador, posee el מַשַׁל en forma absoluta y solo él es el auténtico rey del pueblo (Jue 8,23), así lo reconoce David en su oración:

“De ti proceden las riquezas y la gloria. Tú lo gobiernas todo; en tu mano están el poder y la fortaleza, y es tu mano la que todo lo engrandece y a todo da consistencia”.

Desde otra perspectiva, מַשַׁל es usado para expresar el autocontrol y el dominio de sí mismo. Por ejemplo, Yahvé pide a Caín que resista su pecado y que sea capaz de dominarlo (Gn 4,7), igualmente, Proverbios 16,32 dice: “Más vale hombre paciente que valiente, mejor dominarse que conquistar ciudades”⁸⁰⁹.

En el NT εἰσουσία se encuentra 102 veces, sobre todo en el libro del Apocalipsis (21x) y el evangelio de Lucas (16x). Su aplicación se da para Dios, Jesús/el Hijo del hombre, los discípulos/la comunidad, los hombres, Satanás; aunque en sentido abstracto, también se puede referir a los poderes terrenos y supraterranos. Además, continuando con el AT, los escritos neotestamentarios subrayan, de la misma manera, que el poder de Dios está por encima de cualquier otro poder (Lc 12,5). Solo Cristo, su Hijo, es participe de su autoridad y, por tanto, se le ha concedido la capacidad de juzgar (Jn 5,27). Potestad que, a su vez, Cristo ha confiado a la comunidad cristiana (Mt 9,8).

En el evangelio, la vida de Jesús está marcada por la εἰσουσία. Por ejemplo, es la εἰσουσία de sus enseñanzas la que le diferencia de instrucción de los escribas (Mc 1,21). Sus adversarios le preguntarán con qué derecho o autoridad perdona los pecados (Mt 9,6) o purifica el templo (Mt 21,23s). La εἰσουσία de Jesús es también una prueba de su participación en Dios y de su superioridad sobre los demonios.

Por su resurrección, Jesús ha recibido el más alto poder en el cielo y en la tierra (Mt 28,18; cf. Ap 12,10), poder que ha sido transmitido a sus discípulos para someter las fuerzas del mal (Lc 10,19). Al mismo tiempo, como señala Hch 8,19, ellos tienen la facultad de conferir el Espíritu. Sin embargo, es claro que ellos no la poseen por su propio derecho, sino que la han recibido por voluntad de Dios y de su Cristo, por tanto,

⁸⁰⁹ Cf. H. CROSS, מַשַׁל, en GLAT, Vol. V, Brescia 2005, 428-433.

deben ser conscientes de dicha responsabilidad. Además, se podría decir que la aplicación que el NT hace de ἐξουσία a los poderes supraterrénos es una novedad que no tiene paralelo en los LXX ni en el ambiente clásico.

Por otro lado, tanto la libertad cristiana (1Cor 8,9) como la libertad de la voluntad (1Cor 7,37) se designan con el nombre de ἐξουσία. De igual forma, la autoridad de mando de un gobernante es mencionada con el nombre de ἐξουσία en Mc 8,9; Lc 19,17; 20,20; Ap 17,12⁸¹⁰.

τὸ ἔργον, ον. Término griego que se traduce como *actividad laboral, trabajo* (Gn 3,17); *actividad de una u otra naturaleza, ocupación* (Ex 35,21); *el producto del trabajo, la obra* (Ex 32,16); *el trabajo que se hace habitualmente, la ocupación* (Gn 46,33); *cosa u asunto* (Hch 5,38). Es evidente, por tanto, que en su sentido material ἔργον es opuesto a la actitud de pereza. Sin embargo, tanto el sustantivo ἔργον como el verbo ἐργάζεσθαι pueden aludir a aspectos éticos y religiosos de la actividad o conducta humana (Job 13,27; 34,21; 36,23; Prov 16,7; Eclo 10,6; 11,21; Ecl 3,17).

En la versión de los LXX τὸ ἔργον figura 591 veces como equivalente de las palabras hebreas סבלות (Ex 1,11; 5,4); יגיע (Job 10,3; 39,11). Además, junto con ἐργάζεσθαι son traducciones de los vocablos hebreos מלאכה, עבד, עשה, con el significado de *hacer, trabajar y producir*. Por ejemplo, en Gn 2,2.3 el término hebreo מלאכה es traducido por tres veces como ἔργον, señalando la creación del mundo y de las cosas a través de la palabra de Yahvé y subrayando, así, el sentido de pertenencia y obediencia a Dios tanto del hombre como de las demás criaturas. El Salterio en varias ocasiones se refiere a las obras de la creación como testimonios de la grandeza de Dios (Sal 8,4; 18,2). De igual modo, se proclama la misericordia y bondad de Dios hacia la obra de sus manos (Sal 137,8; 144,9).

En el AT las obras de Dios se han manifestado en la historia de Israel a través de su liberación de la esclavitud (Sal 66, 3.5; 77, 12), así como en las guerras que hicieron posible la conquista de la tierra (Ex 34,10; Dt 3,24; 11,3.7; Jos 24,31; Jue 2,7.10). Para los profetas la presencia operante de Dios se revela en los acontecimientos de la historia, pues es Yahvé quien los realiza y configura con su mano poderosa (Is 5,12.19; 22,11; 28,21; 29,23).

Sin embargo, ἔργον por ser traducido como *trabajo* o *actividad* adquiere en Gn 3,17-19 un carácter negativo a consecuencia del pecado original. Así tener que trabajar

⁸¹⁰ Cf. I. BROER, ἐξουσία, en DENT, Vol. I, Salamanca ³2005, 1446-1453.

para vivir se interpreta como una maldición (*Testamento de Isaías 5*). De forma similar, los LXX, a partir del pesimismo helénico, introducen el concepto de trabajo como una actividad destinada a los esclavos (Prov 31,15; Eclo 33,25). Lentamente se irá gestando la idea escatológica de un trabajo voluntario sin fatiga ni dolor, tal como lo expresa el *Apocalipsis Siriaco de Baruc 74,1*: “Y en aquellos días no se fatigarán los cosechadores, ni se cansarán los dedicados a la construcción porque sus trabajos progresarán velozmente por sí solos, al tiempo que ellos trabajan con total tranquilidad”⁸¹¹.

Otro aspecto teológico de ἔργα se encuentra en Sal 7,4s; 17,3ss; 18, 21ss.25; Dn 4,24; Neh 13,14.31, al referirse al cumplimiento de la ley divina como una obra santa a través de la cual el hombre fundamenta su justificación. Pero existen, además, otros pasajes donde algunos profetas predicán sobre la falsa seguridad que brindan las obras (cf. Is 58,2ss; 64,5). Sobre todo, el judaísmo tardío desarrollará la idea de la justificación de las obras dentro de la casuística litúrgica y cultural. Se cree, incluso, que las obras de la ley han sido mandadas por Dios, y como afirma Bar 2,8-9 los pensamientos malos del hombre son opuestos a ellas. Por lo tanto, cuando los ἔργα proceden del hombre son malos y cuando vienen de Dios son buenos.

Ahora bien, unida a la idea de la justificación hay otra que afirma que Dios retribuye al hombre según sus obras (Sal 32,15; Eclo 15,19; 39,19). Pero este pensamiento teológico contrasta con la realidad de aquellos justos cuya suerte corresponde al actuar de los necios (Ecl 8,14). A causa de esta paradoja surgirá la idea de una recompensa después de la muerte, esto es, de un juicio final donde Yahvé premiará o castigará a cada uno según sus obras, las cuales le acompañarán en la vida futura (cf. Ap 14,13)⁸¹².

En el NT el término ἔργον aparece unas 169 veces en sus diferentes escritos; si bien, llama la atención que solamente se encuentre en los sinópticos en 10 ocasiones. Por otro lado, al igual que en el griego clásico, ἔργον en los escritos neotestamentarios denota *trabajo* o *tarea*. Incluso, designa todo aquello que se ha producido o está por acontecer mediante la acción de Dios (Heb 1,10; 4,3.4), de Jesús, en el caso de los milagros, (Mt 11,2; Hch 13,41; Ap 15,3) o del hombre en razón de su conducta (Heb 6,10).

Existen ciertos tópicos literarios como por ejemplo el *juicio de las obras* (Rom 2,6; 2Cor 11,15; 1Pe 1,17; Ap 2,23), que forman parte de los llamados discursos

⁸¹¹ Cf. G. BERTRAM, ἔργον, en GLNT, Vol. III, Brescia 1967, 852-857.

⁸¹² Cf. Ibíd, 857-870.

parenéticos, tanto de los textos canónicos (1Pe 1,17; 1Tim 5,24s) como de los extracanónicos (1Henoc 63,8s). Una asociación literaria frecuente es la de ἔργον y λόγος, la cual intenta expresar la unidad del comportamiento humano (2Cor 10,11; Col 3,17; 1Jn 3,18).

En el evangelio de Juan es constante la idea de que la obra de la salvación se manifiesta en la persona de Jesús; más aún, los signos que realiza son aquellos que dan testimonio de su filiación divina (Jn 5,20.36; 7,3.21; 9,3.4; 10,25.32.37.38; 14,10-12; 15,24). Después de la resurrección corresponde a los discípulos continuar estos signos (Jn 14,12).

En el caso de Pablo, sus escritos establecen una relación entre ἔργον y νόμος (Rom 2,15; 3,20; 4,2), sin embargo, algo innovador en él es la separación que hace entre fe (πίστις) y obras (ἔργα). Afirma, además, que toda obra será sometida a juicio (1Cor 3,13ss) ya procedan de judío o gentil (Rom 2,6-11). Aunque son ellas las que dan testimonio si la persona pertenece o no a una nueva condición (Rom 13,12; Gál 5,19ss). Pablo emplea las frases ἐξ ἔργων νόμου y χωρὶς ἔργων νόμου (Rom 3,20) para indicar el reemplazo de la salvación a través de las obras de la ley por el camino de la salvación en Jesucristo.

Para Pablo el sustantivo plural ἔργα designa la relación que el hombre mantiene con la ley de Moisés⁸¹³. En consecuencia, dicho término adquiere un carácter contrario a la fe en Cristo, es decir, la confianza en las obras se convierte en antítesis de la vida en la gracia (Rom 3,20.21.24). Aquí se entra en uno de los temas fundamentales de la teología paulina como es *la justificación*, o sea, el modo cómo el hombre puede llegar a ser declarado justo o inocente por Dios (1Cor 6,11). La respuesta paulina será que la justificación solo se alcanza por la fe en Cristo.

La razón por la que Pablo aborda en sus cartas este tema se debe a que tuvo que afrontar la predicación de los llamados judaizantes, los cuales argüían ante los cristianos procedentes del paganismo que para ser declarado justo debían observar la circuncisión y la ley mosaica. Según Pablo la justa relación del hombre con Dios depende de su unión con Cristo, ya que Dios en Cristo ha inaugurado un tiempo nuevo que lleva a plenitud aquello anunciado en la Escritura (Gál 6,15). El cumplimiento de la ley revela la actitud de aquel que busca ser declarado justo por su sola observancia de la ley.

⁸¹³ Según R. Heiligenthal, la antítesis paulina entre la gracia y las obras está tomada de la teología judía alejandrina (Filón de Alejandría, *Alegoría de las leyes III*, 77-79), la cual asigna para cada una espacios de tiempos diferentes (Rom 3,20.21.24). Cf. R. HEILIGENTHAL, *ἔργον*, en DENT, Vol. I, Salamanca 2005, 1574.

Distinto de quien reconociéndose pecador pone su fe en Jesús, pues acoge la justificación como un don inmerecido⁸¹⁴. Pablo lo expresa en sus escrito de esta forma:

Rom 4,4: “Al que trabaja no se le cuenta el salario como favor, sino como deuda; en cambio, al que, sin trabajar, cree en aquel que justifica al impío, su fe se le reputa como justicia”.

Gál 3,12: “Además, la ley no puede proceder de la fe, pues dice: quien practique sus preceptos, vivirá por ellos”.

Finalmente, otro pasaje del NT que aborda el tema de la relación entre la fe y las obras es Sant 2,14-26. Santiago afirma que la mera posesión de la fe no garantiza la salvación, pues la fe lleva necesariamente a obrar y vivir según ella. Para ello utiliza la figura de Abrahán, modelo de la fe para el pueblo de Israel, diciendo: “Abrahán, nuestro padre, ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección?”. Con ello se explica como la fe y las obras se necesitan mutuamente, pues la confesión de la fe necesariamente lleva a una ética cristiana.

4.4 Análisis sintáctico

Se inaugura la carta a Tiatira con una construcción sintáctica volitiva yusiva que tiene como verbo al imperativo aoristo complejo γράψον cuyo sujeto, en segunda persona singular, se encuentra implícito. El dativo de término τῷ ἀγγέλῳ viene seguido de la frase preposicional ἐν Θουατείροις, colocada entre el artículo τῆς y el sustantivo ἐκκλησίας. Luego la fórmula τάδε λέγει introduce una oración principal enunciativa, donde el presente histórico λέγει posee por sujeto a ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Dicho sujeto tiene como atributo dos proposiciones copulativas: la primera es ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρός, donde la partícula comparativa ὡς está acompañada de su complemento φλόγα πυρός. La segunda es καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ, donde el verbo εἰμί va elidido y el adjetivo comparativo ὅμοιοι se encuentra seguido del complemento χαλκολιβάνῳ.

⁸¹⁴ Es evidente que Pablo razona así desde su propia experiencia de conversión. Cf. L. TOMAS OTERO, “Hemos creído”. *La fe en la carta a los gálatas*: Reseña Bíblica 79 (2013) 33-40.

El versículo 19 consta de una oración enunciativa encabezada por el verbo principal οἶδά. De él dependen seis complementos de objeto dando lugar a una enumeración: ἃ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, etc. Dicha enumeración comienza y concluye con el mismo complemento del nombre σου. Asimismo, el último complemento de objeto, τὰ ἔργα σου, está acompañado por dos atributos: τὰ ἔσχατα πλείονα. Πλείονα, al ser un comparativo, lleva el segundo término de la comparación en genitivo⁸¹⁵: τῶν πρώτων.

Al comienzo del versículo 20, la oración adversativa ἀλλά que precede el contenido enunciativo y la preposición κατά con el pronombre personal σοῦ, refuerzan el sentido de reproche en la proposición. Por otro lado, la conjunción subordinante epxegética ὅτι da paso a una proposición subordinada de valor objetivo. Aquí el verbo ἀφεῖς, que describe una acción en el pasado que continua en el presente, tiene por objeto a τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ.

Probablemente el presente διδάσκει, de la frase καὶ διδάσκει, deba interpretarse como un infinitivo (διδάσκειν) coordinado con el verbo ἀφεῖς ο, tal vez, se debe entender como un semitismo, donde el participio ἡ λέγουσα está unido al verbo finito διδάσκει. En la locución sucesiva, el verbo πλανᾷ tiene como complemento a los infinitivos copulativos de valor final: πορνεῦσαι y φαγεῖν⁸¹⁶.

El versículo 21 está constituido por dos oraciones coordinadas introducidas por καί. La primera tiene como verbo principal ἔδωκα, verbo transitivo que lleva un complemento objeto, χρόνον, un complemento indirecto, αὐτῇ, y una oración subordinada final: ἵνα μετανοήσῃ. A continuación se presenta una oración adversativa, cuyo verbo principal θέλει va negado y completado con el infinitivo μετανοῆσαι, del que depende un complemento circunstancial: ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς.

Seguidamente, la partícula presentativa ἰδοῦ abre el versículo 22 compuesto por una oración enunciativa copulativa, que funciona como apódosis: βάλλω αὐτήν εἰς κλίνην καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ'αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην; siendo la prótasis: ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς.

El versículo 23 vuelve a estar compuesto por dos oraciones coordinadas. El segundo καί funciona como una partícula consecutiva, que introduce una cláusula que describe el resultado de la anterior acción verbal. Asimismo, ὅτι concluye la sección

⁸¹⁵ Cf. M. ZERWICK, *Análisis*, 871.

⁸¹⁶ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 197.

con una oración subordinada objetiva. La construcción ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ podría ser interpretada en dos sentidos: primero, visto como un semitismo donde la función del dativo θανάτῳ consiste en reforzar el significado del verbo ἀποκτενῶ (cf. Lv 20,15; Ex 21,12; 31,15) o, en segundo lugar, entendiendo el dativo θανάτῳ como la traducción al griego del término hebreo דבר o arameo שחמ: *plaga o peste*. A favor de esta segunda opción, se encuentra la traducción que los LXX hacen de דבר en Ez 33,27 por θάνατος. En ambos casos esta frase revela ser uno de los semitismos frecuentes del Apocalipsis.

El mensaje de Cristo a Tiatira se prolonga en el versículo 24 a través de una oración enunciativa, en la que δέ adquiere un valor adversativo. Luego comienza un discurso directo, donde podría sobrentenderse el verbo de lengua λέγω para introducir: οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βᾶρος. Continúa el versículo 25 con dos preposiciones improprias, de valor temporal, πλὴν y ἄχρις que anticipan dos oraciones: una relativa, con el aoristo complexivo o terminal κρατήσατε, y otra relativa de la eventualidad οὗ ἂν ἴξω.

Las promesas al vencedor abarcan los vv. 26-28. Esta sección empieza con dos participios copulativos sustantivados y nominativos pendes⁸¹⁷: ὁ νικῶν y ὁ τηρῶν, seguidos por una frase enunciativa en la que αὐτῷ es un complemento de término. Prosigue una oración enunciativa que da paso a dos frases comparativas, donde ὡς καὶ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρὸς μου es prótasis de la apódosis καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν. La carta a Tiatira acaba con la famosa *hearing formula*⁸¹⁸ una oración volitiva yusiva, donde el imperativo aoristo ἀκουσάτω posee como sujeto al participio sustantivado ὁ ἔχων y como objeto directo al acusativo neutro singular οὗς. El pronombre τί que introduce una interrogativa indirecta y una proposición enunciativa, cuyo verbo λέγει, al presente indicativo, tiene por sujeto a τὸ πνεῦμα y a ταῖς ἐκκλησίαις como complemento de término. Como se observa, la amonestación en este caso viene después de las promesas al vencedor.

⁸¹⁷ Cf. M. ZERWICK, *Análisis*, 872; F. POGGI, *Curso avanzado de griego del Nuevo Testamento*, Navarra 2012, 33.

⁸¹⁸ Cf. A. - M. ENROTH, *The Hearing Formula*, (Rev. 2,7...13,9) *The Hearing Formula in the Book of Revelation*: NTS 36 (1990) 598-608.

4.5 Comentario exegético

La carta a Tiatira se inaugura en el versículo 18 con la misma fórmula de las epístolas anteriores. Solo que en este caso ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ antecede al participio ὁ ἔχων, que normalmente sirve de apertura para todos los mensajes. Además, se debe subrayar que éste es el único lugar en el Apocalipsis donde aparece el título *Hijo de Dios*, que quizás sea una alusión al Sal 2,9 o Ap 2,26-27⁸¹⁹. La razón de este nombre, como sugieren algunos autores, tal vez se deba a la centralidad que tenía el dios Apolo, hijo de Zeus, en la ciudad de Tiatira o, incluso, sea una confrontación con la costumbre de algunos emperadores romanos de reivindicarse el título de hijo de Dios en sus cartas y decretos. Según D. E. Aune, una carta del emperador Augusto dirigida a Éfeso empezaba así: “El emperador César Augusto, hijo del dios Julio”⁸²⁰. Por consiguiente, es probable que la aplicación de este título a Cristo, al inicio de la carta, tuviera la intención de recordar a los cristianos de Tiatira quién es el verdadero Hijo de Dios⁸²¹.

Los elementos que lo describen están tomados de la visión inicial en Ap 1,14-15, la cual, como he mencionado en la exégesis a esta, tiene como trasfondo el pasaje de Dn 10,6 (cf. Sal 103,4 *LXX*). Los *ojos como llamas de fuego*, que anticipan el v. 23, indican el juicio inminente de Jesús, su capacidad para ver todo y conocer el interior de cada persona⁸²². Es posible que el detalle de sus pies como *metal precioso*, que sugieren firmeza y estabilidad, sea una referencia al conocido comercio de bronce que existía en Tiatira.

Después de la fórmula οἶδά σου τὰ ἔργα en el versículo 19, Jesús dirige una serie de elogios a la comunidad de Tiatira por su amor, fe, servicio y resistencia. Dichos encomios están unidos entre sí por la conjunción καί y la frase καὶ τὰ ἔργα σου al final de la lista. Algunos comentaristas creen que tales elogios deben ser vistos en pareja, es decir, los primeros: amor y fe constituyen la motivación de los creyentes, y los dos últimos: servicio y resistencia serían sus consecuencias. Se puede pensar, que estas

⁸¹⁹ Sin embargo, la idea implícita de Hijo de Dios recorre en varias ocasiones 1,6; 2,28; 3,5; 3,21; 14,1.

⁸²⁰ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 202.

⁸²¹ Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 153.

⁸²² P. B. Duff sugiere que la figura de *los ojos de fuego* sería una maldición o conjuro mágico que el Hijo del hombre lanza sobre Jezabel en venganza por su hechicería. Cf. P. B. DUFF, *I will Give to Each of you as your Works Deserve: Witchcraft Accusations and the Fiery - Eyed Son of God in Rev 2,18-23*: NTS 43 (1997) 116-133.

cuatro virtudes describen por una parte la preocupación cristiana por los demás y, por otra, la fidelidad a Dios.

Por otro lado, resulta interesante que las dos iglesias con graves problemas como son Éfeso y Tiatira, sean las que reciben mayores reconocimientos de parte de Cristo. Solo que a diferencia de la Iglesia de Éfeso, Tiatira es una comunidad que mantiene su amor a Dios y los demás. Se podría decir que el contraste entre ambas iglesias es enfático, pues se puede pensar que la calidad de vida de la Iglesia de Tiatira no estaba disminuyendo sino creciendo en buenas obras, así lo señala Cristo cuando dice: “tus obras últimas son superiores a las primeras”. Es notorio, además, que las dos únicas veces que la palabra “amor” aparece en el libro del Apocalipsis se hallan en 2,4.19.

En el versículo 20, Juan utiliza el verbo ἀφίημι para señalar el problema de la Iglesia. Dicho verbo, aunque puede adquirir diversos significados como: lanzar, arrojar, dejar libre, dejar atrás, debe ser traducido a partir del contexto como: permitir o tolerar⁸²³. En este caso, la tolerancia de Tiatira puede interpretarse ya sea como apoyo a Jezabel o falta de voluntad para oponerse a su enseñanza. Incluso por la mención que se hace en los versículos 22 y 23, que dicen: “he decidido postrarla en el lecho del dolor; y he dispuesto una gran tribulación a los que adulteran con ella, si no se arrepienten de sus obras; además heriré de muerte a sus hijos...”, se puede pensar que tal profetisa contaba con un buen número de adeptos en la comunidad.

Otro dato importante es que los cargos que Cristo presenta contra Tiatira son similares a los de Pérgamo: πορνεῦσαι y φαγεῖν εἰδωλόθυτα. En el primer caso, de acuerdo al uso del AT que asocia idolatría e inmoralidad (1Cr 5,25; 2Cr 21,11.13), creo que πορνεύω debe entenderse más como *apostasía* que como comportamiento sexual indebido (Ap 14,8; 17,2.4). La segunda cuestión que atañe a los εἰδωλόθυτα es difícil de precisar, pues la censura de Cristo puede dirigirse a la participación de los cristianos en las comidas sagradas de algún templo pagano; al hecho de ingerir carne sacrificada durante una fiesta pública; a la costumbre de comer carne comprada en el mercado, que previamente había sido sacrificada a un ídolo; o a la participación de los cristianos que integraban los llamados gremios de artesanos en los banquetes y sacrificios ofrecidos a los dioses protectores de la asociación. Lo seguro es que tanto la predicación de los Nicolaítas como la de Jezabel, calmaba la conciencia de los cristianos asegurándoles que la apostasía (πορνεύω), esto es, la relación con el culto a otros dioses y el consumo

⁸²³ Cf. A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 138.

de carne sacrificada no eran motivo de preocupación para un cristiano, ya que éstas no podían contaminar el Espíritu que habitaba en ellos⁸²⁴.

Ahora bien, ¿cuál sería el argumento de fondo que les permitiría alcanzar éxito y aceptación entre los cristianos de Asia Menor? Se puede pensar que si una de las figuras principales de la evangelización en dicha zona fue Pablo, no sería extraño que el argumento sea paulino. En otras palabras, Jezabel y los Nicolaítas harían uso del razonamiento de Pablo en 1Cor 8, 4-6 donde dice: “Ahora bien, acerca de comer carne sacrificada a los ídolos, ya sabemos que los ídolos que vemos no significan nada, pues no hay más que un único Dios. Pues, aunque la gente les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra – de forma que hay multitud de dioses y de señores – , para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual existimos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien existen todas las cosas, y nosotros por él”. La respuesta a este tipo de enseñanza tal vez la dirige Juan desde una posición judaizante, teniendo en cuenta el constante uso que hace del AT como base para su exposición teológica⁸²⁵.

Otro detalle importante es la estrategia retórica que Juan ha utilizado en su escrito, pues llamando a esta mujer Jezabel ha traído a la memoria de su lector oyente la conducta pasada de la reina fenicia Jezabel, esposa del rey Ajab (869-850 a.C.), acusada de inducir a los judíos a la prostitución y hechicería (2Re 9,22), de organizar una campaña para matar a los profetas de Yahvé (1Re 18,4.13; *Ant. VIII, 330.334; IX, 108*), de intentar asesinar a Elías (1Re 19,1-3; *Ant. VIII, 347*). Jezabel pretendía de este modo quebrar la fe del pueblo de Israel en Yahvé (1Re 16,31-34; 21,25-26; *Ant. VIII, 317*). Algo similar ocurrió, por lo visto, en la comunidad de Pérgamo con los llamados Nicolaítas.

Por otro lado, resulta interesante que el rival de Juan sea una mujer que gozaba de liderazgo e influencia en la comunidad cristiana. Es más, su comparación con una reina

⁸²⁴ Cf. É. TROCMÉ, *La Jezabel de Thyatire (Apoc. 2/20-24)*: RHPR 79 (1999) 51-55.

⁸²⁵ Filón de Alejandría en *De Specialibus legibus I, 315-316* refiriéndose a la profecía y el comer carne sacrificial, afirma: “Además, si alguno cubriéndose con el nombre y la figura de un profeta, aparentare estar poseído de inspiración, e impulsare adorar a los dioses reconocidos por las diversas ciudades, no debemos prestarle oídos, engañados por el nombre de profeta; puesto que son falsos oráculos y profecías que inventan. Y si un hermano o un hijo o una hija o una dueña de casa o un amigo genuino o cualquier otro que pareciere tener buenas disposiciones hacia nosotros nos impulsare a cosas como esa, incitándonos a congratularnos con la multitud y a concurrir a los mismos templos y compartir sus libaciones y sacrificios, hemos de castigarlo como si se tratase de un público y común enemigo, haciendo poco caso de los lazos que nos unen, y denunciando sus incitaciones ante todos los amantes de la piedad, los cuales, con una celeridad sin dilaciones se lanzarán a castigar al impío o impía por entender que es cosa santa el darle muerte”.

revela su condición social y económica. Probablemente, la llamada Jezabel de Ap 2,20s sería la anfitriona de una de las casas donde se reunía la comunidad de Tiatira, y que a raíz de su predicación entró en conflicto con otros líderes cristianos. Esta información manifiesta, primero, el papel de la mujer en las iglesias de Asia Menor, algo que va muy de acuerdo con el ambiente sociocultural de esta zona⁸²⁶; y, segundo, la presencia de la profecía femenina en las comunidades cristianas (1Cor 11,5; Hch 21,9)⁸²⁷. Jezabel se llama a sí misma profeta, es decir, afirma que su mensaje u oráculos proceden de Dios. Pese a que, el ataque que Juan le dirige no es porque reclame el título de profeta, sino porque sus enseñanzas (διδάσκω) son dañinas para los creyentes y con ellas ha seducido (πλανάω) a los cristianos. El verbo πλανάω que aquí se aplica a Jezabel, es también asignado a Satanás (Ap 12,9; 20,3.8.10), al falso profeta (13,14;19,20) y Babilonia (18,23), quienes también han engañado al mundo con la idolatría e inmoralidad.

No obstante, como se observa en el versículo 21, Jesús ha advertido a Jezabel sobre su error y le ha dado oportunidad para arrepentirse, mas dicho recurso ha sido en vano, pues tanto Jezabel como sus seguidores permanecen impenitentes. La constante falta de arrepentimiento de Jezabel se evidencia con el verbo θέλω en presente. Por lo tanto, la venida inminente del Señor será desoladora para ellos.

La sección de los vv. 22-23 contiene lo que se podría llamar oráculos de sentencia, similares a los del AT con excepción de la expresión “ay”. Cristo, en esta parte, asegura tomar una serie de medidas drásticas contra la pseudo profetisa y sus discípulos. Juan, por su parte, describe esta acción a través de dos semitismos, el primero lo utiliza con Jezabel diciendo ἰδοὺ βάλλω αὐτήν εἰς κλίνην, que es un modismo semítico que significa *arrojar al lecho de la enfermedad*, esto es, castigar a alguien con una dolencia (Ex 21,18; Sal 6,7; 41,4). El autor usa el concepto de enfermedad según el pensamiento del AT, es decir, como instrumento de expiación por el pecado (cf. Job 5,17-18). La segunda clausula, paralela a esta, va dirigida a sus seguidores: τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ, donde la expresión *muerte* equivale a *peste* (cf. Ap 6,8) y, además, podría

⁸²⁶ Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis*, 192-193. D. E. Aune recoge en su comentario diecinueve inscripciones que van desde el 27 a.C. hasta el s. VI d.C., las cuales revelan el papel de liderazgo religioso que desempeñaba la mujer en Asia Menor, por ejemplo: ἀρχισυναγωγος y ἀρχισυναγωγίσσα: jefe de la sinagoga; ἱέρισσα: sacerdotisa; μήτηρ συναγωγῆς: madre de la sinagoga; πρεσβυτέρα: anciana; προστάτης y ἀρχηγίσσα: líder. Asimismo, la influencia del ambiente grecorromano dio ocasión para un protagonismo de la mujer en el ambiente cristiano (Rom 16,1-2.7) Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 203.

⁸²⁷ Es conocido que en el tercer siglo Tiatira fue uno de los principales focos de la herejía montanista. Además, por Eusebio de Cesarea se conoce que dicho movimiento estuvo apoyado por algunas profetisas como: Priscila y Maximila (*Hist. Ecl. V, 14.17*).

tener como trasfondo el texto de los LXX de Ez 33,27 que dice: τοὺς ἐν τοῖς σπηλαίοις θανάτῳ ἀποκτενῶ.

Los términos νεφρός y καρδία utilizados para simbolizar el interior del ser humano, afirman que ante el juicio de Cristo nada puede permanecer oculto. Cristo aparece aquí comparado con Dios, quien en Jr 17,10 dice: “Yo, Yahvé, exploro el corazón, examino el interior de la gente, para dar a cada cual según su conducta, según el fruto de sus obras” (cf. Jr 11,20; Sal 7,10)⁸²⁸. Más aún, Él, por tener la facultad de conocer lo íntimo y oculto de cada persona, es capaz de retribuir con justicia a todos. No obstante, este aviso no va dirigido solamente a una Iglesia en particular sino, como dice el texto, “*a todas las iglesias*”, ya que el septenario de las cartas indica la totalidad de las comunidades cristianas. Por tanto, a ejemplo de Tiatira todas las iglesias necesitan examinarse interiormente a la luz de las enseñanzas e instrucciones recibidas en el bautismo y rechazando toda doctrina no conforme con la fe (cf. Rom 6,17; 1Tes 4,1; 2Tes 3,6ss). Finalmente, se establece la medida del juicio: δώσω ὑμῖν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν: *os daré a cada uno según vuestras obras*. Es decir, cada uno recibirá recompensa o castigo de acuerdo a su conducta. En este caso, y de acuerdo con el contexto, el término ἔργα se refiere tanto a las acciones externas como a los pensamientos íntimos, a las que se aplica la lógica de la justicia retributiva del AT (Sal 62,12; Prov 24,12; Os 12,2), retomada por el NT (Mt 16,27; Rom 2,6; 14,12; 2Cor 11,15; 2Tim 4,14) y que en el Apocalipsis aparece de forma recurrente, por ejemplo en: 2,23; 14,13; 18,6; 20,12.13; 22,12.

Sin embargo, por lo que señala el versículo 24: “Pero a vosotros, a los demás de Tiatira, que no compartís esa doctrina ni conocéis las profundidades de Satanás...”, se observa que no toda la comunidad ha estado contaminada por la herejía. El pronombre plural ὑμῖν que abarca los versículos 24 y 25 sugiere que no es la misma audiencia del versículo 23. Aquí Cristo, sin necesidad de la mediación del ángel de Tiatira, se dirige clara y directamente a ciertos miembros de la Iglesia que no han sucumbido a la falsa enseñanza y han rechazado a los inspirados por Satanás. Existe, al parecer, un tipo de instrucción herética, tal vez de índole gnóstica, de la que Jezabel y sus seguidores se regocijaban, ya que les permitiría asociarse con el mal y el bien, demostrando que las fiestas gremiales y el ambiente pagano no tienen poder sobre el creyente. Una creencia

⁸²⁸ En el judaísmo y en el cristianismo primitivo se afirmaba con frecuencia que Dios conoce la mente y el corazón de cada persona (1Sam 16,7; 2Sam 14,20; 1Re 8,39; 1Cr 28,9; 2Cr 6,30; Sal 44,21; 139, 1-6.23; 2Mac 9,5; Bar 3,32).

que estimularía a los cristianos a participar y conocer las profundidades del paganismo, con el fin de mostrar su superioridad sobre los pecados de inmoralidad. Es conocido, incluso, que muchas escuelas gnósticas se jactaban de conocer secretos muy antiguos y designios divinos (cf. Ireneo, *Adv. Haer. II, 37.6*; Tertuliano, *Adv. Valent. I*).

Como he mencionado ante, resulta obvio que el autor, tanto aquí como en la carta a Esmirna, hace uso de una estrategia retórica al identificar a sus rivales con la figura de Satanás, con el único objetivo de desacreditar a sus oponentes y provocar su rechazo ante su destinatario. Para ello se vale de frases como οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ ὡς λέγουσιν: *ni conocéis las profundidades de Satanás*, que es paralela con 1Cor 2,10, donde Pablo dice: ὑμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ: *Dios nos reveló todo esto por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios*. En el caso de 1Cor 2,10, Pablo asegura que la sabiduría profunda de la predicación de los apóstoles y maestros de Cristo ha sido revelada por el Espíritu de Dios, pues solo él conoce íntimamente a Dios. Es posible que Juan valiéndose de esta idea paulina quiera desprestigiar la procedencia de la revelación de los seguidores de Jezabel frente a su revelación, la cual según Ap 1,1 procede de Jesucristo, que le fue confiada por Dios para que manifestase a sus siervos lo que ha de suceder pronto.

Juan invierte los papeles de sus rivales, pues así como en Ap 2,9 (cf. 3,9) los que afirman ser auténticos judíos terminan siendo la sinagoga de Satanás, así Jezabel que se declara ser profeta resulta tener acceso a las cosas profundas de Satanás. Incluso, se pueden observar ciertas coincidencias gramaticales:

Ap 2,9 (cf. 3,9)	Jezabel
^{2,9b} τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ.	^{2,20a} τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφητῆτιν... ^{2,24} οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ ὡς λέγουσιν.

En continuidad con el versículo 24 donde se dice: οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βᾶρος: *he decidido no imponeros ninguna otra carga*, el versículo 25 completa la idea con la frase: πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρις οὗ ἂν ἤξω: *Salvo que mantengáis firmemente hasta mi vuelta lo que ya tenéis*. Según esto parece que Juan tuviera como trasfondo Hch 15,28-29 que dice: “hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que

éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas. Adiós”. Sin embargo, surgen algunas preguntas ¿conocería Juan de Patmos este pasaje de Hechos de los Apóstoles? ¿a qué se refiere el autor con ἄλλο βάρος? Sobre la primera cuestión se podría pensar en una tradición común para ambos escritos. En segundo lugar, ἄλλο βάρος puede ser interpretado como: a) las instrucciones que recibieron por el bautismo; b) una forma de decir que no habrá más reproches para la comunidad, aparte de los que han sido impuestos a Jezabel y sus discípulos. Desde mi punto de vista, la última opción se adapta más al contexto. La Iglesia, por tanto, debe mantenerse en la fe apostólica pues su origen está en el propio Jesús. Él no necesita imponerles más exigencias sino aquellas que al inicio de la carta han sido motivo de elogio, es decir, deben conservar el amor, la fe, el servicio y la perseverancia. El crecimiento en estas virtudes son la mejor garantía contra las herejías y el mejor modo de esperar la venida del Señor.

Las recompensas al vencedor comprenden los vv. 26-28. Aquí la imagen del victorioso es la de aquel que aún no ha alcanzado la gloria y se mantiene en una permanente lucha. Por ejemplo, Cristo al inicio se refiere *al vencedor* y después añade *al que se mantenga fiel a mis obras* (cf. Jn 14,10ss; 15,10). Esto significa que hasta la venida del Señor, el mundo es un constante campo de batalla para el creyente, y solo aquel que permanece aferrado a las enseñanzas apostólicas puede contar con la seguridad de la victoria final.

A continuación, Jesús describe los objetos de la promesa, diciendo: Καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντριβεται, ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου, καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωΐνον: *Al vencedor, al que se mantenga fiel a mis obras hasta el fin, le daré poder sobre las naciones: las regirá con cetro de hierro, como quien quebranta piezas de arcilla.* Estos versículos recogen la simbología del Sal 2,8-9, donde Yahvé promete al Rey/Mesías entregarle *en herencia las naciones*. Sin embargo, en el Apocalipsis son los cristianos quienes reciben grandes promesas de parte del resucitado. Resulta, así, interesante la interpretación del Apocalipsis, ya que aquello que es dado al vencedor es todo lo que Cristo ha recibido del Padre (v. 28). Este, además, es un tema constante en el evangelio de Juan, pues así como Jesús ha sido enviado por el Padre con poder (Jn 17,1-2), del mismo modo él ha enviado a sus discípulos con autoridad (Jn 17,18; 20,21).

El salmo 2 y su paralelo 110, constituyen una parte importante de la oración mesiánica cristiana por ser utilizados en la liturgia y tradición eclesial⁸²⁹. Por su contenido temático, y según el criterio de los especialistas, el salmo 2 pertenece a un grupo de cánticos calificados como salmos reales⁸³⁰, su inicio (vv. 1-3) expone una situación de crisis política, de vacío de poder e intriga. Por este motivo, la coronación del rey era causa de alegría, pues conlleva el alejamiento del caos y de los enemigos del pueblo, la seguridad de la victoria y de la paz. Ahora bien, a este esquema literario de entronización usual en el antiguo oriente, Israel, desde su fe, agrega un aspecto teológico importante: *Yahvé es quien legitima al rey*. Es decir, para el autor del salmo, Yahvé, el soberano del mundo, es quien ha elegido a David para ponerlo por encima de los reyes extranjeros. Por tanto, atacar o rebelarse contra el rey es ir contra Dios.

Al mismo tiempo, se afirma que el gobierno del rey es expresión de la soberanía de Yahvé. Las palabras del decreto en el versículo 7: “Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado” expresan que la adopción del rey como hijo de Yahvé establece una comunicación entre el cielo y la tierra. Así, el reconocimiento del trono del Jerusalén se convierte en adoración al Rey de los cielos.

El contenido del decreto comienza a desarrollarse en el versículo 8, donde al rey se le otorga no solo la tierra de Canaán sino *las naciones y la inmensidad de la tierra*. Algo evidente, pues Yahvé es el Señor de todo lo creado, de todo espacio y raza (cf. Sal 22,28; 59,14; 67,8; 69,8; 72,8; 82,8; 98,3; Is 45,22; 52,10; Jr 16,19). Así, al hijo adoptivo de Yahvé se le ofrecen los mismo poderes y la misma jurisdicción. La segunda parte es descrita de este modo: “los machacarás con cetro de hierro, los pulverizarás como vasija de barro”. En esta cita, el cetro, símbolo de poder, no solo es parte de la entronización sino es un instrumento de justicia que quiebra toda fuerza de oposición. Pero la imagen posiblemente está tomada de un rito de execración practicado en el ámbito oriental. En dicha ceremonia se cocía una cerámica donde iba grabado el nombre del adversario y rompiéndola se pronunciaban una serie de maldiciones contra él⁸³¹.

Para L. A. Schökel el contexto histórico que dio origen a este salmo es un período de humillación nacional y falta de autonomía en el pueblo judío. Así ante esta

⁸²⁹ Por ejemplo, para Cipriano, Ambrosio, Crisóstomo, el salmo 2 era el canto del natalicio de Cristo. Además, para una gran parte de la tradición cristiana ortodoxa este salmo es un himno pascual. Cf. G. RAVASI, *Il libro dei salmi*, Vol. I, Bologna 2008, 89.

⁸³⁰ Sal 2; 18; 20; 21; 45; 72; 110; 132.

⁸³¹ Cf. *Ibíd.*, 105-107.

desolación y al ver que ninguno de los reyes encarnaba las características del Sal 2 crecerá la esperanza de un Mesías futuro⁸³². La interpretación rabínica, por su parte, aplicará el mesianismo a seis casos, pero sin mencionar su filiación divina, tal vez, por ir contra el cristianismo. Será la hermenéutica cristiana la que actualice el contenido de este salmo a la luz de la pasión de Cristo. De este modo, las naciones enemigas son representadas por el poder judío y romano que luchan contra el enviado de Dios, Jesús, su Hijo, el Mesías⁸³³.

La idea del gobierno de las naciones del Salmo 2 se menciona también en Ap 12,5, donde se dice: “La mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro” y más adelante en Ap 19,15: “De su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos, a quienes regirá con cetro de hierro”. Existen, todavía, otras alusiones como Hch 13,30.32-33; Heb 1,5. En el caso de Ap 2,26-27 solamente se citan los versículos 8 y 9 de acuerdo con la versión de los LXX, no obstante, hay una notable diferencia:

Ap 2,26b-27	Sal 2,8-9 LXX
	⁸ αἴτησαι παρ' ἐμοῦ,
	Si me lo pides
^{26b} δώσω αὐτῷ	καὶ δώσω σοι
le daré	te daré
ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν	ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου
autoridad sobre las naciones:	en herencia las naciones
	καὶ τὴν κατάσχεσίν σου
	en propiedad
	τὰ πέρατα τῆς γῆς
	los confines de la tierra;
²⁷ καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς	⁹ ποιμανεῖς αὐτοῦς
las gobernarás	los gobernarás
ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ	ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ
con cetro de hierro	con cetro de hierro,
ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ	ὡς σκεῦος κεραμέως

⁸³² Cf. L. A. SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, Vol. I, Navarra 1992, 146.

⁸³³ Algo más sobre el Salmo 2,8-9 y la relación con Ap 2,26-27 se puede ver en T.M. QUEK, *I will give authority the nations*, en G. A. EVANS - H. D. ZACHARIAS, *Early Christian Literatura and Intertextuality*, Vol. II, London 2009, 175-187.

como vasija de barro

συντρίβεται

Serán quebradas

como vasija de barro

συντρίψεις αὐτούς.

Serán quebradas

Se observa que mientras el Salmo 2 pone en paralelo δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου y τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς, el Apocalipsis no alude a un dominio universal pues ha preferido omitir la segunda frase, opción que probablemente intenta subrayar la autoridad de Cristo sobre las naciones (ἔθνος) frente a lo que en Ap 13,7 se dice acerca de la bestia: ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος⁸³⁴. Más aún, el Apocalipsis, a pesar de mantener el mismo enfoque del Sal 2, realiza una lectura acerca del ungido de Yahvé y las naciones enemigas con un matiz escatológico. Es decir, la perspectiva judía del Sal 2 es totalmente terrenal, pues se centra en el gobierno de Jerusalén. Afirmando que la rebelión contra el rey de Jerusalén es una empresa que no tiene sentido, pues Dios estará siempre a favor de su ungido. Así, los versículos 11 y 12 sirven de ultimátum a las naciones extranjeras para que reflexionen sobre su actitud de rebeldía. El Apocalipsis, por su parte, realiza una lectura más escatológica ya que Cristo resucitado pasa a ser el rey del Padre, a quien se le ha dado la autoridad (ἐξουσία) y el ράβδος para juzgar (cf. Is 11,4; Sal 45,7) o castigar (cf. Is 10,5.26; 30,31; Sal 110,2; Job 9,34; 21,9), y de acuerdo al contexto de la obra, una situación muy concreta: la Iglesia y el Imperio Romano.

Juan deja claro a su lector/oyente que el creyente unido a Cristo podrá someter las fuerzas hostiles del paganismo, posiblemente apoyándose en la idea muy difundida tanto en el AT y el NT según la cual los justos compartirán el gobierno mesiánico (cf. Sal 149,5-9; Is 60,14; Dn 7,14.18.27; Mt 5,5; 2Tim 2,12; 1Cor 6,2-3; Ap 1,6; 3,12; 5,10; 20,4.6). En consecuencia, para Juan, Cristo resucitado tiene todo poder cósmico y humano para vencer el mal (el ambiente pagano/Roma). Sin embargo, esta unión entre Cristo y sus fieles se manifiesta no solo en el sufrimiento y el martirio sino en la participación del reinar con él y compartir su autoridad.

El trasfondo mesiánico de esta relectura cristiana es confirmado por la imagen τὸν ἄστῆρα τὸν πρωῖνόν: *la estrella del alba* del versículo 28, una metáfora tomada de Nm

⁸³⁴ El término ἔθνος aparece 23 veces en el Apocalipsis (2,26; 11,2.18; 16,19; 18,3.23; 19,15; 20,3.8; 21,24.26; 22,2), como “todas las naciones” (12,5; 14,8; 15,4; 18,3.23), como listas variadas “toda tribu, lengua, pueblo y nación” (5,9; 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15). A excepción de las cuatro siguientes, todas las citas anteriores tienen un sentido negativo: 15,4; 21,24.26; 22,2.

24,17 y que muy pronto adquirió connotaciones mesiánicas en el ambiente judío (cf. Mt 2,2.10). Además, por la composición sintáctica de los vv. 26-28, es evidente que es Cristo, sujeto del verbo δώσω, quien entrega al vencedor (ὁ νικῶν), el complemento indirecto, la estrella del alba, complemento directo de la frase, y que probablemente remite al hecho de que Él compartirá su condición mesiánica con los creyentes que se han mantenido fieles.

Pero, ¿qué significa *la estrella del alba*? Dicho símbolo ha pasado por diferentes explicaciones, algunas muy interesantes pero poco probables. A continuación expongo algunas de ellas: 1) se ha pensado en una alusión a Dn 12,3, donde se dice que *los santos brillarán como estrellas por toda la eternidad*; 2) sería una referencia al rey de Babilonia; 3) quizás se estaría citando Nm 24,17: “de Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel. Aplasta las sienes de Moab, el cráneo de todos los hijos de Set”; 4) acaso un paralelo con el *lucero radiante del alba* de Ap 21,16; 5) probablemente se hace mención al planeta Venus, que era una divinidad central en el panteón de los dioses y, a la vez, era el signo de la soberanía de los césares. Al respecto, pienso que la tercera y la última opción van de acuerdo con el contexto de la narración. Es posible que sea la profecía de Balaam en Nm 24,17 el trasfondo de Ap 2,28, sobre todo por su carácter mesiánico y su conexión con los Nicolaítas (Ap 2,14)⁸³⁵. La relación con el planeta Venus, muy aceptada entre los comentaristas, se apoya en el contexto del Apocalipsis (la lucha entre la idolatría y la fe cristiana), ya que desde la época de Babilonia Venus era signo de la soberanía, y en la época romana pasó a ser el signo de la victoria. Por este motivo, los generales romanos rendían tributo a Venus y edificaban templos en su honor⁸³⁶.

La carta concluye como con la fórmula Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις, que a diferencia de las anteriores se coloca luego de las promesas al vencedor.

⁸³⁵ Existe una notable variante entre Nm 24,17 y Ap 2,27. En Nm 24,17 el símbolo de la estrella y del cetro se refieren solo al Mesías, a diferencia de Ap 2,27 donde la estrella del alba es Jesús, el Mesías, y el cetro de hierro representa el poder que el Padre le ha otorgado. Cristo, la estrella del alba por su resurrección, ha conferido dicha autoridad a su Iglesia para hacer de ella un *reino de sacerdotes*, como se menciona en Ap 1,6. Este proceso concluye con la visión de la Nueva Jerusalén en 22,5, cuando se dice: “Ya no habrá noche. Sus moradores no necesitarán luz de lámpara ni luz de sol, porque el Señor Dios los alumbrará, y reinarán por los siglos de los siglos”. Cf. A. GANGEMI, *La stella del mattino (Apoc. 2,26-28)*: RevBib 26 (1978) 241-274.

⁸³⁶ Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 167-168; G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 120.

5 Sardes 3,1-6

5.1 Texto griego y traducción

¹Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας· οἶδά σου τὰ ἔργα ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ. ² γίνου γρηγορῶν καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἐμελλον ἀποθανεῖν, οὐ γὰρ εὔρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου. ³ μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον. ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσης, ἦξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῶς ποίαν ὥραν ἦξω ἐπὶ σέ. ⁴ ἀλλὰ ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοί εἰσιν. ⁵ Ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρὸς μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. ⁶ Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

¹Al ángel de la Iglesia de Sardes. Escribe: Esto dice el que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas: conozco tu conducta; tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto. ²Sé vigilante y reanima lo que te queda, pues está a punto de morir. Pues he descubierto que tus obras no son perfectas delante de Dios. ³Recuerda, por tanto, cómo has recibido y oído la palabra, guárdala y arrepíentete; porque si no estás vigilante, vendré como un ladrón; sin que sepas a qué hora vendré a ti. ⁴Sin embargo, tienes en Sardes unos pocos que no han manchado sus vestidos. Ellos andarán conmigo vestidos de blanco, porque son dignos. ⁵El vencedor será así revestido de blancas vestiduras, y no borraré su nombre del libro de la vida, sino que me declararé a su favor delante de mi Padre y de sus ángeles. ⁶El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

5.2 Crítica textual

3,3 ἤξω: la mayoría de códices.

ἤξω ἐπὶ σέ: \aleph 1006. 1841. 2050. 2344 \mathfrak{M}^K it vg^{cl} sy sa^{ms} Bea

A partir de la crítica externa, se observa un apoyo a la primera variante, que a diferencia de la segunda, cuenta con el respaldo de los códices A, C y P. El análisis interno muestra que la inserción de ἐπὶ σέ, tal vez, se debe a la influencia de ἤξω ἐπὶ σέ en la segunda parte del versículo. Por tanto, creo que la primera variante es más original por ser *lectio brevior*.

3,3 γνῶς: A C 1611. 1854. 2053 \mathfrak{M}^A

γνώση: \aleph 1006. 1841. 2329. 2344. 2351 \mathfrak{M}^K

Pese al buen testimonio de ambas variantes, la primera se impone frente a la segunda, ya que posee el respaldo de los códices A y C. Además, de acuerdo con la evaluación interna, pienso que es probable que la segunda variante haya efectuado una corrección gramatical debido a que en el Apocalipsis el aoristo subjuntivo aparece catorce veces después de οὐ μή. En conclusión, la segunda variante es una corrección estilística aplicada a la frase καὶ οὐ μὴ γνῶς, siendo esta última más original por ser *lectio difficilior*.

3,5 οὕτως: \aleph^* A C 1006. 2329. 2344. 2351 *al latt sy co*

οὕτως: \aleph^1 \mathfrak{M}

La crítica externa muestra un apoyo hacia la primera variante por ser una *lectio communis*, a diferencia de οὕτως que cuenta solo con el apoyo del código Sinaítico de primera corrección y los manuscritos de tipo koiné. De acuerdo con el análisis interno, la razón del cambio quizás se debe a que οὕτως, que aparece como una palabra superflua, pudo haber sido corregida por los copistas como οὕτως. Por consiguiente, considero más original la primera variante por ser *lectio communis*.

5.3 Comentario semántico

τὸ ὄνομα, τοϛ. Sustantivo griego que se traduce como *nombre* y que en hebreo se presenta bajo la forma נשׁ. Dicho término recorre el AT en singular unas 778 veces y 86 en plural, contando con una variedad semántica superior a 81 verbos⁸³⁷. En 56 ocasiones se encuentra *l'šēm* y 23 como *b'šēm* refiriéndose generalmente al nombre de Yahvé. Este sustantivo aparece con frecuencia en Génesis, Deuteronomio y, sobre todo, en los escritos deuteronomistas para referirse, normalmente, a Dios y los hombres. Asimismo, נשׁ sirve de garantía, para quien lo lleva, de una existencia después de la muerte.

En las religiones antiguas el nombre siempre ha contado con un aspecto relevante, tanto que se podría decir que el hombre está definido como un compuesto de cuerpo, alma y nombre. El nombre de una persona es su esencia reducida a una palabra o, también, la potencia ligada a quien lo lleva.

Israel, como otros pueblos, era consciente de la importancia que significaba otorgar un nombre. Por tanto, pronunciar o dar un nombre significaba establecer una relación de dominio sobre una persona o un lugar (2Sam 12,28; Sal 49,12). Por ejemplo, Yahvé pone nombre a las estrellas porque es el creador y Señor (Sal 147,4), además, él pronuncia el nombre de Israel para recordar que es su propiedad (Is 43,1).

En los textos bíblicos נשׁ asume diferentes significados, por ejemplo, puede comunicar datos importantes de la persona que lo lleva (Gn 32,28); confirma su existencia (Sal 83,19) y señala notoriedad (Mal 1,11). En el caso de Dios, él se revela dando a conocer su nombre (Gn 17,1; Ex 6,2; 3,14), más aún, decir *nombre* como *Yahvé* es lo mismo (Ex 3,14; Dt 28,8). Si bien Yahvé no permite que se le obligue a aparecer pronunciando su nombre, él sí promete estar presente en los lugares de culto donde se le invoque (Ex 20,24). Cuando él pretende señalar su interés por alguno normalmente lo llama por su nombre (Is 43,1); aunque sea ésta una forma de demostrar su superioridad (Is 45,3s).

El nombre designa a la persona, fija su identidad, constituye una parte de su ser, se podría decir, incluso, que *uno es como se llama*. Por ejemplo, basta solo con fijarse en la sección de los patriarcas del libro del Génesis donde se halla la explicación etimológica de una serie de nombres como: Isaac significa risa, por la risa de sus padres (17,17; 18,12); Jacob equivale a suplantador, ya que al nacer se aferró astutamente al

⁸³⁷ Para revisar el análisis que se hace de נשׁ con diferentes formas verbales véase H. RINGGREN, נשׁ, en GLAT, Vol. IX, Brescia 2009, 466-516.

talón de su hermano (25,26; 27,36); Esaú se llama Edom porque era pelirrojo (25,25) y comió menestra roja (25,30)⁸³⁸.

En los LXX ὄνομα figura en 1000 ocasiones, y en su mayor parte como traducción de נֶשׂ. Aunque existen otras variantes como: καλεῖν (Prov 21,24), καύχημα (Dt 26,19), λάλημα (Ez 23,10), ὀνομαστός (Gn 6,4; Nm 16,2; Dt 26,19; 2Sam 7,9; 1Re 4,31; 1Cr 5,24; 11,20; 12,31; Is 56,5; Jr 13,11; Ez 22,5; Sof 3,19s), ὀνομαστί (Est 2,14). En el caso de la expresión hebrea *b^ešēm* presenta una particular dificultad, pues viene traducida en modo diferente como: ἐκ τοῦ ὀνόματος (Est 8,8); διά sin ὄνομα (Est 3,12; 8,10); ἐπὶ τῷ ὀνόματι (1Re 25,5). Igualmente, ὄνομα aparece indicando un nombre propio (Gn 2,20; 3,20; Ex 3,13; Lv 19,12); el nombre del cabeza de familia que se transmite como apellido a sus hijos (Dt 25,6); un nombre reconocido (Gn 11,4; Dt 22,14); un nombre que expresa la categoría, clase o grupo al que alguien pertenece (Mt 10,41; Mc 9,41); incluso, puede ser utilizado como un sustituto de la persona (Is 50,10; Sal 5,12; 73,7)⁸³⁹.

En los escritos neotestamentarios, el nombre, la persona y la obra de Dios están totalmente unidos, aunque en distinto modo, al nombre, a la persona y a la obra de Jesucristo. Además, el nombre κύριος, aplicado en los LXX a Yahvé, es asignado en el NT a Jesús. De este modo, se ubica a Jesús en el mismo plano de Dios. Jesucristo por su condición divina es ΚΥΡΙΟΣ ΚΥΡΙΩΝ (Ap 19,16) y la soberanía de Dios se revela plenamente en él (Ap 19,16). Es más, es solo mediante su nombre como los creyentes reciben el perdón de los pecados (Hch 10,43; 1Jn 2,12) y la vida (Jn 20,31; Hch 2,17-21). El nombre de Jesús constituye el fundamento y el objeto de la predicación cristiana (Hch 8,12; 9,15). La fe en el nombre de Jesús, el Cristo, y la predicación cristiana incluyen la confesión de este nombre (Heb 13,15), la cual no está exenta de persecución (Mc 10,29). Por otro lado, así como la finalidad del pueblo de Israel era glorificar el nombre de Dios, el pueblo de la nueva alianza debe glorificar el nombre de Jesús (2Tes 1,12).

Cuando en Mt 1,21 se dice: “Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados”, queda claro que la plenitud de la naturaleza de Jesús está ratificada en la medida en que su nombre viene puesto por Dios, un nombre que expresa tanto su humanidad como su misión. Más adelante, cuando se dice: “y le pondrán por nombre Emmanuel, que traducido significa: Dios con

⁸³⁸ Cf. H. BIETENHARD, *ὄνομα*, en GLNT, Vol. VIII, Brescia 1972, 683-732.

⁸³⁹ Cuando se proclamaba la lectura bíblica el sábado en la sinagoga, el tetragrama divino se leía Adonay. Lo mismo sucedía en la escuela cuando se sustituía el nombre divino por *haššem*. *Ibíd.*, 753.

nosotros”, se indica que la presencia de Jesús en la comunidad es la existencia de Dios en medio de ella. Al final de este evangelio en Mt 28,19, como expresión de plenitud, se encuentran unidos los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Es decir, el nombre de Dios recibe toda la plenitud solo mediante esta asociación.

En Jn 12,28 se dice: “Padre, glorifica tu Nombre. Vino entonces una voz del cielo: lo he glorificado y de nuevo lo glorificaré”. Aquí los términos *πατήρ*, *δοξάζω* y *ὄνομα*, que deben interpretarse juntos, aluden a un proceso de revelación a través de las acciones de Jesús, de su muerte y resurrección. Por tanto, se puede decir que una de las características de Jesús como Hijo de Dios es la de haber mostrado en su vida el nombre de Dios. Incluso, todo discípulo que conserva el *ἐν ὀνόματι* entrará dentro del ámbito del padre y del Hijo (Jn 17,11.12.21). El anuncio del nombre del Padre tiene como objetivo que el amor del Padre dado al Hijo esté presente en aquellos que creen (Jn 17,26).

Finalmente, el Apocalipsis afirma que en la nueva creación los vencedores llevarán el nombre de Dios, de la nueva Jerusalén y el nuevo nombre del cordero (Ap 3,12; cf. 14,1; 22,4). La imposición del nuevo nombre de Jesús es el signo de un nuevo orden de cosas, es la llegada de la nueva creación (Ap 19,12)⁸⁴⁰.

ἡ βίβλος, ου. Este término griego, en principio, alude a la corteza del papiro egipcio, el cual durante el s. IV a.C. sustituyó a la antigua tabla de madera como material para la escritura. Con el paso del tiempo, *βίβλος* se aplicó a cualquier material de escritorio como: tablas de arcilla, cuero, pergamino y todo aquello que está escrito. Incluso *βίβλος* puede designar alguna obra literaria o carta, sin embargo, éste no es el caso de los LXX, donde *βίβλος* está solo reservado a los textos sagrados y cuyo equivalente en hebreo es *ספר*. Aunque los LXX optan por otras traducciones para *ספר* como son: *γράμμα*, *γραμματικός*, *ἐπιστολή*, *λόγος* y *συγγραφή*.

El término hebreo *ספר* recorre unas 185 veces el AT, de las cuales 52 se encuentran dentro de la obra deuteronomista, y una de las referencias más antiguas a *ספר*, se encuentra en Ex 34,27 cuando, por encargo de Yahvé, Moisés pone por escrito la ley. Por otro lado, si bien la profecía es normalmente oral y relacionada con una determinada situación, su puesta por escrito cumple la finalidad de hacer sobrevivir su mensaje en el tiempo (Is 8,1.16). Es decir, al ser redactada la profecía, su fuerza y eficacia, la que el profeta se ve obligado a transmitir, no está vinculada a una situación y

⁸⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 757-784; L. HARTMAN, *ὄνομα*, en DENT, Vol. II, Salamanca ²2002, 557-568.

momento concreto sino que es duradera (Jr 36,1-3). De este modo, la palabra de Dios asume una eficacia objetiva, independiente de quien la pronuncia⁸⁴¹.

En varias ocasiones tanto Flavio Josefo como Filón de Alejandría emplean la fórmula αἱ ἱεραὶ βιβλοὶ para referirse dentro del AT no solo al pentateuco sino, también, a los demás escritos del canon. Igualmente, cuando en la literatura bíblica o extra bíblica se utiliza el singular βιβλος para referirse a la Torá, tiene como origen la costumbre de escribir el texto sagrado en un solo rollo⁸⁴².

Otra forma es βιβλίον muy usada por la koiné para indicar un rollo, libro u escrito. Aunque, también, se aplica a una biblioteca, archivo o crónica, por ejemplo, las obras de Flavio Josefo llevan el nombre de βιβλία. Asimismo, tanto βιβλίον como βιβλος pueden indicar una carta o documento (Tob 7,13; Dt 24,1.3; Mc 10,4; Mt 19,7).

En los LXX, βιβλίον es la expresión más o menos solemne para designar el libro de la ley (Dt 28,58; 29,20). Además, Flavio Josefo para referirse a la Torá y el Canon usa solamente βιβλία y no βιβλίον, razón por la cual en el cristianismo, a partir de Juan Crisóstomo, usa τὰ βιβλία para la lista de libros inspirados tanto del AT como del NT (cf. Lc 4,17).

Es en la literatura apocalíptica donde βιβλίον adquiere un significado propio, sobre todo como metáfora del misterio divino o expresión del consejo de Dios. El autor del Apocalipsis, probablemente determinado por el AT, utiliza en 23 ocasiones esta forma a diferencia de βιβλος. En el caso de la obra de Juan se encuentran cinco usos de βιβλίον:

- a) La obra de Juan es calificada como βιβλίον (Ap 1,11), el cual será enviado a las comunidades de Asia Menor. En él están los λόγοι προφητείας que deberán ser observados por los creyentes y, a diferencia de Dn 12,4.9 sus mensajes no están sellados sino abiertos ya que la llegada del Señor es apremiante.
- b) *El libro de los siete sellos* (Ap 5,1-5), que sería mejor entenderlo como un rollo, tiene como trasfondo el texto de Ez 2,9s, y de forma semejante conserva el modo cómo Dios juzgará la historia. Así, permanecer sellado significa que su contenido está escondido al conocimiento humano y abrirlo equivale a conocer la voluntad del testador. Solo Cristo, por su martirio en la cruz, detenta la dignidad suficiente que le hace capaz de abrir sus sellos

⁸⁴¹ Cf. F. L. HOSSFELD - E. REUTER, 750, en GLAT, Vol. VI, Brescia 2006, 283-288.

⁸⁴² βιβλος en sentido general figura en el NT en: Mc 12,26; Lc 3,4; 20,42; Hch 7,42.

(Ap 5,6). Aunque tal metáfora puede tener como modelo la costumbre romana de colocar siete sellos en los testamentos.

- c) *El pequeño libro* o τὸ βιβλαρίδιον (Ap 10,9s) es aquel que contiene la voluntad y el juicio eficaz de Dios para la humanidad. La labor del vidente consiste en asimilar o comer el conocimiento de los hechos finales de la historia (Ez 2,8-3,3).
- d) *El libro de la vida* o τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς. Esta simbología se une al pensamiento del AT que dice que todos los justos, santos y aquellos que temen a Dios están señalados en su libro. Así lo manifiesta Ex 32,32: “Pero ahora, ¡si quieres perdonar su pecado...!, si no, bórrame del libro que has escrito. Un paralelo que puede tener esta figura es el registro genealógico de Israel que es mencionado en Neh 7,5s.64; 12,22s y Ez 13,9 (cf. 1Henoc 108,3; Jub 30,22; Tes. Jacob 7,27-28; 1Clem 53,4)⁸⁴³.
- e) *Los libros del juicio* o τὰ βιβλία (Ap 20,12). Es una expresión diferente a τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς y que, posiblemente, tiene su trasfondo en Dn 7,10 (βιβλοὶ ἠνεώχθησαν) o como modelo Is 65,6; Jr 22,30 y Mal 3,16 (βιβλίον μνημοσύνου). Su contenido trata, sobre todo, del balance total de las obras de la humanidad⁸⁴⁴.

⁸⁴³ En las religiones del Oriente Antiguo se encontraba generalizada la idea de los llamados libros celestes, como son: el libro del destino; el libro de las obras y el libro de la vida. En Mesopotamia existía la creencia del llamado libro del destino, en el cual los dioses habían escrito la vida de los hombres. Además, siguiendo el modelo de las genealogías o listas de los habitantes de una ciudad, nació la idea de un libro celeste donde están registrados aquellos que serán salvados del juicio final. Así aquellos que están inscritos en este libro forman un resto santo destinado a la inmortalidad. Cf. F. L. HOSSFELD - E. REUTER, 750, 295-296.

⁸⁴⁴ Cf. G. SCHRENK, βίβλος, en GLNT, Vol. II, Brescia 1966, 261-280. Por otro lado, existen en la literatura intertestamentaria dos figuras más: a) *El libro de las obras* que es un registro de las obras buenas y malas que ha hecho una persona (1Henoc 89,61-64; 90,17; 104,7; 108,7; Jub 5,12-13; 23,30-32; 30,20-23; 32,21-22. b) *El libro del destino* que registra la historia del mundo y el destino de las personas antes de su nacimiento (Jub 5,12-19; 16,9; 23,32; 1Henoc 81,2; 93,1-3; 106,19; 107,1).

5.4 Análisis sintáctico

La carta a Sardes se inicia con una construcción volitiva yusiva, que tiene como verbo al imperativo aoristo complexivo γράψον cuyo sujeto, en segunda persona singular, se encuentra implícito. El dativo de término τῷ ἀγγέλῳ viene seguido de la frase preposicional ἐν Σάρδεσιν, colocada entre el artículo τῆς y el sustantivo ἐκκλησίας.

La fórmula τάδε λέγει da inicio a un discurso directo con una oración enunciativa, donde el presente histórico λέγει tiene como sujeto al participio sustantivado ὁ ἔχων y como objeto a los acusativos copulativos πνεύματα y ἀστέρας. A continuación, se desarrolla una frase compuesta. Su oración principal es οἶδά σου τὰ ἔργα y ὅτι ὄνομα ἔχεις y de ella depende otras dos introducidas por ὅτι; el segundo tiene un valor epxegético, ὅτι ζῆς. Concluye el período oracional una oración adversativa encabezada por καί.

En el versículo 2 el imperativo γίνου, acompañado por el predicado nominal γρηγορῶν, se encuentra unido a un segundo imperativo στήρισον, probablemente de valor ingresivo (*comienza a fortalecer*). La relativa ἃ precede la perífrasis de futuro: ἔμελλον ἀποθανεῖν, la cual continúa con una frase explicativa donde el participio predicativo πεπληρωμένα sirve de complemento del verbo de conocimiento εὐρίσκω.

Con la frase volitiva μνημόνευε prosigue la serie de exhortaciones dadas a la Iglesia en el versículo 3, unida a la conclusiva οὖν más el adverbio πῶς. Este último inaugura dos concisas interrogativas indirectas, εἴληφας καὶ ἤκουσας, donde el perfecto εἴληφας asume el sentido de aoristo. Coordinada con la oración principal, aparece la proposición volitiva τήρει καὶ μετανόησον. El discurso permanece con una frase subordinada de valor condicional, compuesta por ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσης como prótasis y ἤξω como apódosis, junto a la comparativa ὡς κλέπτῃς. La conjunción καὶ coordina la frase compuesta por la prótasis οὐ μὴ γνῶς, a la que sigue la interrogativa indirecta ποίαν ὥραν y la apódosis ἤξω ἐπὶ σέ.

El tono del discurso cambia en el versículo 4 con la adversativa ἀλλά que introduce una proposición principal enunciativa, continuada por la frase relativa ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν. Finaliza el versículo con una oración enunciativa y otra subordinada.

El conjunto de promesas al vencedor, se inicia en el versículo 5 por medio del participio sustantivado ὁ νικῶν que, acompañado del adverbio modal οὕτως, abre una construcción de tres proposiciones enunciativas, dos de las cuales son coordinadas copulativas.

Concluye la carta con una oración volitiva yusiva, siguiendo la misma posición de la anterior. En esta proposición el imperativo aoristo ἀκουσάτω posee como sujeto al participio sustantivado ὁ ἔχων y como objeto directo al acusativo neutro singular οὓς. El pronombre τί que introduce una interrogativa indirecta y una proposición enunciativa, cuyo verbo λέγει, en presente indicativo, tiene por sujeto a τὸ πνεῦμα y a ταῖς ἐκκλησίαις como complemento de término.

5.5 Comentario exegético

El inicio de la carta a Sardes prosigue el esquema y el propósito de las anteriores cartas (Ap 2,1.8.18). Y análogamente a estas, recoge uno de los atributos del Hijo del hombre (Ap 1,16.20). Aquí la frase τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ indica la plenitud del Espíritu de Dios (cf. Zac 4,2.10), tal como se deduce de la frase doxológica: “Gracia y paz a vosotros de parte de Aquel que es, que era y que va a venir, de parte de los siete Espíritus que están ante su trono” (Ap 1,4). Por tanto, aquel que se dirige a la Iglesia es quien posee (ὁ ἔχων) la plenitud de la divinidad. Pero, además de poseer la totalidad del Espíritu, mantiene el control de τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας: *las siete estrellas*, eso significa de las comunidades cristianas. Ahora bien, Jesús a través del domino del Espíritu es capaz de dirigirse a su Iglesia diciendo: οἶδά σου τὰ ἔργα. Frase que probablemente designa la conducta de los cristianos de Sardes, y que por lo dicho en el versículo 4 (“unos pocos que no han manchado sus vestidos”) se trata tal vez de un comportamiento no ético.

Por otro lado, ὄνομα, a partir del contexto, se debe entender no como denominación sino como *fama*. Partiendo de este detalle, Juan, a través del καί adversativo, contrapone la apariencia de vitalidad y prestigio de que gozaba la ciudad de Sardes, frente a la realidad de muerte que vive la Iglesia local. Otra posible interpretación sería que la mayor parte de los creyentes de Sardes se habrían acomodado a las costumbres paganas y, por este motivo, solo les ha quedado el *nombre* de cristianos. Juan elabora, así, una antítesis entre vida y muerte algo que diría mucho a sus habitantes, puesto que a las

afueras de esta ciudad existía una famosa necrópolis. El símbolo de la muerte para referirse al estado espiritual y moral de la comunidad cristiana, sería un modo muy apropiado de despertar la atención del lector/oyente.

Como se ve, éste es uno de los mensajes más duros y negativos de todas las cartas, pues Cristo reconoce muy poco de positivo en la comunidad de Sardes. Comparada con la epístola a Éfeso, donde también se halla τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας y a quien se dice: “Conozco tu conducta...Pero debo decir en tu contra que has perdido tu amor de antes” (2,2.4), la Iglesia de Sardes ha perdido la vida (Ap 3,1b νεκρὸς εἶ: estás muerto). Se podría pensar que la posición económica de la ciudad dio a la Iglesia un aspecto de bienestar. Pero, esto es irreal pues Jesús ha examinado el estado interno de la comunidad y ha descubierto su carencia de fe. Aún así, Sardes está llamada a buscar el poder vivificante del Espíritu para vivir otra vez, ya que la misión propia del Espíritu es inspirar la profecía y devolver la vida a los muertos (Ez 37,1-14).

En el versículo 2, el imperativo γίνου junto con el participio γρηγορῶν se traducen como: “sé vigilante” y, ya que ambos se encuentran en tiempo presente, subrayan la calidad permanente del mandato. Es probable que dicha exhortación tenga como trasfondo la invitación escatológica a *mantenerse en vela*, recomendación que figura tanto en los evangelios sinópticos (Mt 24,42; 25,13; Mc 13,35.37; Lc 12,36-38) como en Pablo (1Te 5,6). Por otro lado, así como la alusión a la muerte captaría la atención del auditorio, la amonestación a la vigilancia traería a su memoria las dos veces que Sardes cayó en manos de sus enemigos por falta de vigilancia. Éste sería un claro ejemplo de como el autor utiliza el contexto de su receptor para persuadirlo a cambiar de conducta y motivarlo a aceptar su mensaje⁸⁴⁵.

El texto continúa con la frase οὐ γὰρ εὗρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου: *pues he descubierto que Dios no considera perfectas tus obras*. Pero ¿a qué obras se refiere? Me parece que la respuesta se halla en 2,19 donde se dice: “Conozco tu conducta: tu *caridad*, tu *fe*, tu *espíritu de servicio* y tu *paciencia*, tus obras últimas son superiores a las primeras” (cf. Ap 2,2). Sin embargo dichas obras en la comunidad de Sardes nunca llegaron a tener valor por no dirigirse a su fin (πεπληρωμένα), cayendo así

⁸⁴⁵ Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 174; R. H. MOUNCE, *Comentario*, 149. C. J. Hemer plantea en su artículo “The Sardes Letter and the Croesus Tradition”, una posible influencia de tradiciones locales en la redacción de los vv. 2-3. Cf. C. J. HEMER, *The Sardis Letter and the Croesus Tradition*: NTS 19 (1973) 94-97.

en una vida espiritual mediocre⁸⁴⁶. El mismo verbo εὐρίσκω, al parecer, debe ser interpretado en sentido jurídico como estar de pie en la presencia de Dios para que las propias obras sean evaluadas. Igualmente, esta acepción, normalmente en voz pasiva, se observa en varios pasajes bíblicos como: Dn 5,27; Hch 5,39; 23,9; 1Cor 15,15; 2Cor 5,3; 1Pe 1,7; 2Pe 3,14, así como en Ap 2,2; 5,4; 12,8; 14,5; 20,15. De este modo, Juan presenta a Dios como juez, quien ha llegado mediante una investigación a concluir que las obras de Sardes no son plenas. Otra frase significativa es ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου que figura once veces en el Apocalipsis 3,2.5; 7,15; 8,2.4; 9,13; 11,4.16; 12,10; 15,4; 16,9. Y, a partir de su sentido local, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου puede adquirir dos tipos de lecturas, en un caso se entiende como estar delante del trono celeste de Dios (3,5; 7,15; 8,2.4; 9,13; 11,16; 12,10) y en otro como estar dentro del templo rindiendo culto a Yahvé (15,4).

Resulta interesante que en esta carta no se mencione a ningún líder ni movimiento herético, como es el caso de Éfeso y Tiatira. Da la impresión de que se refiere más bien a un todo, dando a entender que fue la comunidad de Sardes quien puso menos resistencia a los movimientos heterodoxos. Pero, aún así, todo no está perdido para la Iglesia de Sardes, pues Cristo le exhorta a: στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν: *reanima lo que te queda*. Ahora bien, creo que existen dos elementos que conviene resaltar en esta parte y son: el acusativo neutro plural τὰ λοιπὰ y la construcción perisfrástica ἔμελλον ἀποθανεῖν. En el primer caso, estimo que el neutro hace referencia no solo a las obras espirituales de Sardes, sino al resto de creyentes que las ponen en práctica y necesitan ser fortalecidas con diligencia. En el segundo caso considero que el imperfecto ἔμελλον podría interpretarse como un imperfecto epistolar, es decir, a través de este aspecto verbal el autor busca que su receptor observe las cosas desde su punto de vista, a la vez que deja constancia de que el proceso de muerte de Sardes se ha ido gestando desde un tiempo atrás.

A semejanza de Ap 2,5, Cristo en el versículo 3, a través del imperativo μνημόνευε, invita a los cristianos de Sardes a *hacer memoria* de los inicios de su evangelización (algo frecuente en los textos proféticos cf. Os 2,1-17)⁸⁴⁷. Por tanto, el remedio para la

⁸⁴⁶ R. H. Mounce piensa que la afirmación “no he hallado tus obras bien acabadas” recordaría a los cristianos de Sardes el templo inconcluso de Artemisa que existía en esta ciudad. Es decir, para Juan las obras de la Iglesia de Sardes son como el templo de Artemisa, inacabadas y sin valor. *Ibíd.*, 150.

⁸⁴⁷ El contraste entre el pasado y el presente es un claro indicio que la comunidad de Sardes esta conformada por cristianos de segunda generación, tal vez, de fines del siglo primero. Dato que confirma la fecha de redacción del Apocalipsis. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 221.

situación de muerte o el letargo de la fe que padece la Iglesia, descrito en el versículo 2, está señalado con dos imperativos: *recordar* (μνημόνευε) y *arrepentirse* (μετανόησον). A partir del caso verbal en imperativo presente (μνημόνευε), Juan indica a su lector/oyente que el recordar debe ser un ejercicio constante en el cristiano, pues solo la evocación de las enseñanzas recibidas en el bautismo, puede mantenerle fiel hasta el retorno del Señor.

Por otro lado, a partir de dos tiempos verbales, Juan expresa el modo como ha llegado el evangelio a la comunidad. Primero a través del perfecto εἴληφας: *recibiste*, con el cual se entiende que si bien la evangelización apostólica fue un evento pasado su efecto sigue siendo eficaz en el presente. Segundo con el aoristo ἤκουσας: *oíste*, que hace referencia a la proclamación del mensaje evangélico como un hecho puntual. Pero, a continuación, el imperativo presente τήρει deja claro que no es suficiente con hacer memoria, sino que las verdades cristianas se deben observar y poner en práctica constantemente. Por último, el aoristo complexivo μετανόησον abarca los cuatro imperativos precedentes; de este modo, Cristo concluye su lista de ordenanzas para Sardes con una disposición puntual: *¡arrepíentete!*

Ahora bien, a este último llamado le sigue una amenaza: ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῶς ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ: *pues si no velas vendré sobre ti como ladrón y no sabrás a qué hora vendré sobre ti*. Resulta evidente que el autor ha tenido como trasfondo de este versículo la parábola del ladrón de Mt 24,43s (cf. 1Tes 5,2-4; 2Pe 3,10). Un dato interesante, además, es la idea de *vigilancia* que se repite tanto al inicio de este versículo como al comienzo del versículo 2 (γίνου γρηγορῶν). Por otra parte, en este versículo el verbo ἤκω posee un carácter judicial, a diferencia del matiz escatológico que adquiere en otros escritos neotestamentarios. De esta forma, Cristo viene a juzgar no solo las fuerzas contrarias a la Iglesia, sino también a las comunidades cristianas en la medida en que se han mantenido fieles a su palabra (cf. 16,15; 20,12-13; 21,7-8). En consecuencia, los cristianos de Sardes no necesitan esperar la segunda venida del Señor, ya que si no se arrepienten (οὖν μὴ) él aparecerá inesperadamente como un ladrón⁸⁴⁸.

Los versículos 4 y 5 comprenden las tres promesas para *unos pocos que no han manchado sus vestiduras*, y que contrastan con la mayoría sobreentendida en los versículos 2-3. El primer ofrecimiento se inicia en el versículo 4b, donde Cristo afirma:

⁸⁴⁸ Cf. G. R. BEASLEY - MURRAY, *Revelation*, 96-97; G. K. BEALE, *Revelation*, 275-276.

περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς; *andarán conmigo vestidos de blanco*. Tal noción es retomada por el versículo 5a, cuando dice: Ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς; *El vencedor será así revestido de blancas vestiduras*,... Dicho símbolo es mencionado siete veces en la obra de Juan (Ap 3,4.18; 4,4; 6,11; 7,9.13; 19,14), aludiendo a la gloria que Dios compartirá con sus fieles. Incluso, tal vestidura celeste es una mención a la victoria que compartirán los mártires después de esta vida (περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ)⁸⁴⁹. En este caso, Juan emplea una alegoría que resultaría familiar a su receptor, pues una de las fuentes de ingreso económico de la ciudad de Sardes era la industria textil. Las vestiduras blancas podrían evocar, también, el atuendo blanco que usaban los ciudadanos en la celebración de las victorias militares⁸⁵⁰. Ambos datos podrían haber servido como trasfondo del texto, ya que se ajustan al contexto social del receptor. Si bien, el blanco de las vestiduras no solo expresaría la gloria de quien lo lleva, sino que alude a su condición moral y espiritual, a la pureza y santidad⁸⁵¹. Virtudes de aquellos que permanecen fieles en medio de una Iglesia que cada vez es más apóstata. Por ejemplo, en Zacarías en 3,1-5 se dice:

“Después me mostró al sumo sacerdote Josué, que estaba ante el ángel de Yahvé; a su derecha estaba Satán para acusarle. Dijo el ángel de Yahvé a Satán. ¡Yahvé te reprima, Satán; reprímate Yahvé, el que ha elegido a Jerusalén! ¿No es éste un tizón sacado del fuego? Estaba Josué vestido con ropas sucias, de pie ante el ángel. Tomó esta la palabra y habló así a los que estaban ante él: ¡Quitadle esas ropas sucias y ponédle un traje de fiesta; colocad en su cabeza una diadema limpia! Le vistieron un traje de fiesta y le colocaron en la cabeza la diadema limpia. El ángel de Yahvé, que seguía en pie, le dijo: Mira, he pasado por alto tu culpa”.

Además, dentro del pensamiento de la apocalíptica, la vestidura blanca contiene una carga sobrenatural, pues se confiere al elegido tras un rapto al cielo o después de la muerte a modo de reconocimiento o recompensa escatológica (cf. Ap 4,4; 6,11). Distinto es el caso de aquellos que han manchado sus vestiduras y que, probablemente, representa un estilo de vida pecaminoso e indigno de la fe. Por tanto, la vestidura blanca es signo, incluso, de un comportamiento ético y no solo ontológico (cf. Ap 16,15).

⁸⁴⁹ Pablo en 2Cor 5,3-4 utiliza la alegoría de las vestiduras para hablar del cuerpo glorificado que el creyente heredará al final de sus días. Cf. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 126-127.

⁸⁵⁰ Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 282.

⁸⁵¹ En algunos pasajes bíblicos la vestidura blanca es propia de los mensajeros celestiales, por ejemplo, en: 2Mac 11,8; Mt 28,3; Jn 20,12; Hch 1,10; Ap 4,4; 19,14. Del mismo modo, el vestido blanco en los escritos intertestamentarios puede adquirir variadas connotación como: vestidura celeste (Ascensión de Isaías 8,14-16), vestido de gloria (2Henoc 22,8ss), vestido de luz (Apocalipsis de Pedro 7ss).

En un segundo momento, Cristo ofrece al vencedor no borrar su nombre del libro de la vida (οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς) y declarar a su favor delante de su Padre y de los ángeles (ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ). Esta metáfora del libro de la vida es muy antigua y aparece, en varias ocasiones, como parte de la literatura religiosa del Oriente Antiguo (ver el análisis de βίβλος). En el caso del Apocalipsis es probable que el símbolo retome la idea del AT, la cual afirma que todos los justos, santos y aquellos que temen a Dios están señalados en su libro (Ex 32,32 cf. Sal 139,16). Pero, la diferencia entre ambos testamentos radica en que mientras el AT se refiere a la comunidad terrena de Israel (Neh 7,5-6; 12,22-24), el NT apunta a una situación escatológica como el destino eterno de los creyentes (Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27 cf. Lc 10,20; Flp 4,3; Heb 12,23). Es decir, estar anotado en el libro de la vida equivale a participar del reino futuro de Dios, todo lo contrario a ser borrado de él a causa de falsas creencias o prácticas inaceptables (cf. Ap 13,8). Esta idea, también, confiesa la preexistencia de Cristo, pues si él tiene el poder de borrar los nombres del libro de la vida se admite, a la vez, que el libro es suyo y que, probablemente, él lo ha escrito (Ap 21,27 cf. 17,8)⁸⁵².

La última promesa consiste en que Cristo reconocerá a los suyos ante su Padre y sus ángeles. Tema que está tomado de Mt 10,32, donde Jesús afirma: “Si alguien se declara a mi favor ante los hombres, también yo me declararé a su favor ante mi Padre que está en los cielos” (cf. Lc 12,8; Mc 8,38; 2Clem. 3,2). Al parecer esta afirmación se dirige contra la mayoría de cristianos de Sardes, es decir, aquellos que por buscar ser aceptados en el ambiente pagano han sentido vergüenza de su fe. Por este motivo, Cristo no se presenta aquí como testigo sino como juez cuya palabra será determinante para la vida eterna. El destino del creyente, por tanto, depende de su Señor y la salvación de los hombres está solo en Cristo. Victorioso será solo aquel que conserva su fe a pesar de la presión externa del ambiente pagano y de la influencia interna de los falsos movimientos cristianos.

La carta a Sardes finaliza como las demás con la fórmula Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

⁸⁵² S. J. Kistemaker en su comentario afirma: “Los romanos borraban de los registros el nombre de un criminal antes de darle muerte; a los cristianos que se negaban a rendir culto al César como Señor se los consideraba como convictos, por lo que debían perder su ciudadanía. Jesús asegura a los fieles de Sardes que sus nombres nunca serán borrados del libro de la vida”. S. J. KISTERMAKER, *Apocalipsis*, 177.

6 Filadelfia 3,7-13

6.1 Texto griego y traducción

⁷ Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Φιλαδελφείᾳ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυὶδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει· ⁸ οἶδά σου τὰ ἔργα, ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν, ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου. ⁹ ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται. ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου καὶ γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε. ¹⁰ ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, κἀγὼ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. ¹¹ ἔρχομαι ταχύ· κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου. ¹² Ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἢ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου, καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν. ¹³ Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

⁷Al ángel de la Iglesia de Filadelfia. Escribe: Esto dice el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David: si él abre, nadie puede cerrar; si él cierra, nadie puede abrir. ⁸Conozco tus obras. Por eso, he puesto delante de ti una puerta abierta, la cual nadie puede cerrar, porque aunque tienes poca fuerza has guardado mi palabra y no has renegado de mi nombre. ⁹Mira, te daré a algunos de la sinagoga de Satanás, que dicen ser judíos y no lo son, sino que mienten; yo haré que vayan a postrarse ante tus pies, para que sepan que yo te he amado. ¹⁰Porque has guardado la palabra de mi perseverancia, yo también te guardaré de la hora de la prueba que ha de venir sobre el mundo para probar a los habitantes de la tierra. ¹¹Vengo pronto. Mantén con firmeza lo que tienes para que nadie te arrebaté tu corona. ¹²Al vencedor le haré columna en el Santuario de mi Dios, y ya no saldrá de allí; y grabaré en él el nombre de mi Dios y el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén, que baja del cielo enviada por mi Dios, y mi nombre nuevo. ¹³El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

6.2 Crítica textual

3,7 τὴν κλεῖν Δαυίδ: A C 1611

τὴν κλεῖν τοῦ Δαυίδ: **ℵ** **℞** Or

Desde la crítica externa se observa que tanto la primera variante como la segunda cuentan con buenos testimonios. Sin embargo, a partir del análisis interno es evidente que la segunda variante ha corregido la falta del artículo. Por lo tanto, considero la primera variante como más original por ser *lectio brevior*.

3,9 διδῶ: A C

δίδωμι: **℞**

δέδωκα: **ℵ** sa

Desde el análisis externo, διδῶ cuenta con una prioridad sobre las demás variantes gracias al apoyo de dos códices de gran valor para la lectura del Apocalipsis, pese a que la tercera variante recibe el respaldo del código **ℵ**. Es más, desde el examen interno es casi seguro que la primera variante es más original por ser una forma extraña de contracción, es decir se ha sustituido μι con ω. En conclusión, la lectura que podría ser más cercana al original es διδῶ, por ser *lectio difficilior*.

3,12 ἡ καταβαίνουσα: la mayoría de los códices.

τῆς καταβαίνουσης: **ℵ**² Tyc

ἡ καταβαίνει: 1006. 1841^{vid} **℞**

Por el análisis externo de las variantes se observa la superioridad de la primera sobre la segunda y tercera, ya que el participio en nominativo singular supone el apoyo de los códigos **ℵ**, A y C. Por otro lado, la crítica interna revela que la segunda y la tercera variante han introducido una corrección gramatical, debido a que el participio debería estar en genitivo y no en nominativo. En consecuencia, considero que la primera variante es más original por ser *lectio difficilior* y *lectio communis*.

6.3 Comentario semántico

ἡ θύρα, ας. Sustantivo griego que significa *puerta, portón, entrada*. En el TM la palabra hebrea para designar puerta o la hoja de la puerta es דלת, que análogamente aparece en la mayoría de las lenguas semíticas. Suman 87 las veces que este término recorre el AT (22 en singular, 23 en dual y 42 en plural).

El origen de דלת se ha pensado en remontarlo al período nómada de Israel, entendiendo דלת como la cortina de la tienda. Sin embargo, es mejor ubicar דלת dentro del período de la civilización (Mesopotamia?), con el significado del *cierre de la entrada por medio de una puerta*. Incluso, el signo de la letra hebrea ט tiene su origen en la imagen de la puerta que rueda sobre un quicio. Un dato interesante se encuentra en Jr 36,23, donde la forma דלתות es utilizada para indicar la escritura en columnas que aparece en los rollos. En el capítulo 19 del Génesis se hace una distinción clara entre דלת y otro término similar como פתח, por ejemplo, en el versículo 6 se dice: “Lot salió donde ellos a la entrada (הפתחה), cerró la puerta (והדלת) detrás de sí,...”. Será la versión de los LXX la que cancelará estas diferencias, traduciendo ambas palabras como θύρα. Otros términos similares son: שער y לוח (la puerta de la ciudad).

Si se observa el uso lingüístico de דלת en el AT, es evidente que se refiere a la puerta, entendida como el objeto material colocado a la entrada de un lugar que permite cerrar o abrir dicho espacio. Diferente al caso de שער y פתח⁸⁵³ que sugiere la acción de pasar o entrar que brinda la puerta, aunque דלת sea usado, en varias ocasiones, en paralelo con שער y פתח (cf. Prov 8,34; Is 45,2). Por último, en la literatura veterotestamentaria existe el uso figurado de דלת como la puerta del cielo (Sal 78,23), la puerta de los labios (Sal 141,3), la puerta del vientre materno (Job 3,10), la puerta de la sabiduría (Prov 8,34) e, incluso, se encuentra un paralelo con la *hômâ* (sabiduría) (Cant 8,9)⁸⁵⁴.

En el NT θύρα aparece 39 veces con el significado de puerta, portón o entrada y, frecuentemente, acompañado por los verbos ἀνοίγω o κλείω; por ejemplo: la entrada a una casa (Mc 1,33; 2,2; 11,4; Mt 6,6; Lc 11,7); al redil de las ovejas (Jn 10,1.2); la Puerta Hermosa del templo (Jn 18,16; 20,19.26; Hch 3,2); la puerta del vestíbulo (Hch

⁸⁵³ Para más detalles sobre פתח cf. R. BARTELMUS, פתח, en GLAT, Vol. VII, Brescia 2007, 431-455.

⁸⁵⁴ Cf. A. BAUMANN, דלת, en GLAT, Vol. II, Brescia 2002, 263-266.

12,13); del atrio interior (Hch 21,30); de la prisión (Hch 5,19.23; 12,6; 16,26); la entrada al sepulcro (Mc 15,46, 16,3; Mt 27,60)⁸⁵⁵.

En los pasajes de Mc 15,46; 16,3 y Mt 27,60 la referencia a θύρα prepara el camino para el acontecimiento de la resurrección y, en el caso de Jn 20,26, la entrada de Cristo con las puertas cerradas muestra que el resucitado, por su nueva condición, no está sometido a las leyes de este mundo. El libro de Hechos de los Apóstoles con frecuencia menciona θύρα en los relatos de milagros (Hch 5,19.23; 12,6; 16,26). Tal presentación de la puerta cerrada, los presos encadenados, los vigilantes, la aparición de un ángel junto a un fuerte terremoto, son elementos que forman parte del estilo narrativo de la antigüedad. Su intención es relacionar el acontecimiento de liberación con la intervención milagrosa de una divinidad y, de este modo, fundamentar el origen de un nuevo culto o nueva religión. En el caso de Lucas, el relato de la liberación de Pedro y Pablo servirá para intentar demostrar que la misión de ambos es voluntad de Dios.

El uso de θύρα aparece también en el NT con diversos matices, por ejemplo: en sentido escatológico (Mc 13,29); para aludir el acercamiento mutuo entre Dios y el hombre (Hch 14,27; 1Cor 16,9; 2Cor 2,12; Col 4,3; Ap 3,7s. 20;); como símbolo de la salvación (Lc 13,24.25; Mt 25,10); para identificar a Jesús como puerta y única vía de la salvación (Jn 10, 1s. 7-9)⁸⁵⁶.

6.4 Análisis sintáctico

La carta a Filadelfia se inicia con una construcción volitiva yusiva, que tiene como verbo al imperativo aoristo complexivo γράψον cuyo sujeto, en segunda persona singular, se encuentra implícito. El dativo de término τῷ ἀγγέλῳ viene seguido de la frase preposicional ἐν Φιλαδελφείᾳ, colocada entre el artículo τῆς y el sustantivo ἐκκλησίας. A continuación, la fórmula τάδε λέγει introduce una proposición principal enunciativa, donde el sujeto viene presentado por dos adjetivos sustantivados: ὁ ἅγιος y ὁ ἀληθινός. A partir de aquí se observa una frase condicional construida por una serie de participios calificativos, donde dos de ellos están unidos a un verbo finito a través de un καί consecutivo.

⁸⁵⁵ Cf. A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 408.

⁸⁵⁶ Cf. R. KRATZ, *θύρα*, en DENT, Vol. I, Salamanca ³2005, 1915-1916.

El conocimiento de Cristo se expresa en el versículo 8 con una locución principal seguida por la partícula presentativa ἰδοῦ, la cual introduce una proposición principal enunciativa. A continuación el pronombre ἦν inserta una frase relativa dentro del discurso, donde la redundancia del pronombre personal αὐτήν, considerado en este caso como un pleonasma, manifiesta un cierto trasfondo semítico en el texto. Por último, la conjunción ὅτι antecede tres oraciones copulativas subordinadas, donde la conjunción καί de la segunda locución refuerza y enfatiza el contenido de la primera.

En el versículo 9 ἰδοῦ inicia una proposición principal cuyo verbo διδῶ tiene por objeto al genitivo partitivo τῆς συναγωγῆς, reforzado por la preposición ἐκ. Dentro de la oración, el primer καί, considerado adversativo, cumple el cometido de ser una conjunción que une dos declaraciones antitéticas. Del mismo modo, el siguiente ἀλλά se puede considerar como sinónimo del καί anterior, ya que intensifica el carácter negativo del grupo. Prosigue el discurso con tres oraciones subordinadas de valor final, las cuales se encuentran seguidas de una conjunción subordinada de segundo nivel, introducida por ὅτι.

El versículo 10 empieza con una locución subordinada, cuyo verbo ἐτήρησας tiene como objeto al acusativo τὸν λόγον acompañado por dos genitivos: el genitivo objetivo τῆς ὑπομονῆς y el posesivo μου. A partir de aquí el discurso desciende al tercer nivel de subordinación. En la segunda oración, la contracción enfática κἀγώ introduce una cláusula consecutiva que indica el resultado de la acción verbal precedente; además, se observa un tipo de construcción quiástica entre: ἐτήρησας y τηρήσω. Concluye el versículo con una perífrasis de futuro, conformada por el participio presente τῆς μελλούσης y el infinito completivo ἔρχεσθαι. Seguidamente, el versículo 11 se inaugura con dos proposiciones principales; la primera está compuesta por el presente ἔρχομαι más el adverbio modal ταχύ, siendo la segunda una principal volitiva dominada por el imperativo κράτει. Se cierra la sección de consejos por medio de una frase relativa y otra subordinada de valor final.

El apartado de las promesas se inicia en el versículo 12 a través de una oración principal, donde el futuro ποιήσω tiene como complemento de término al participio sustantivado ὁ νικῶν, que se encuentra en modo enfático y posición proleptica, además, de contar con el complemento de lugar ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου. Dicha sección de ofertas al vencedor concluye con dos locuciones principales, donde una de ellas presenta un nominativo pendens, es decir el ἐπ' αὐτόν retoma el sujeto de ὁ νικῶν. Esta construcción

se repite en 2,26; 3,21; 21,7.

Concluye la carta con una oración volitiva yusiva, nuevamente colocada después de las promesas. Aquí el imperativo aoristo ἀκουσάτω posee como sujeto al participio sustantivado ὁ ἔχων y como objeto directo al acusativo neutro singular οὓς. El pronombre τί que introduce una interrogativa indirecta y una proposición enunciativa, cuyo verbo λέγει, en presente indicativo, tiene por sujeto a τὸ πνεῦμα y a ταῖς ἐκκλησίαις como complemento de término.

6.5 Comentario exegético

El versículo 7 inaugura la carta a Filadelfia con la acostumbrada frase καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Φιλαδελφείᾳ ἐκκλησίας γράψον, pero ésta perícopa se diferencia de las anteriores por la descripción que hace de Cristo con rasgos que no están tomados de la cristofanía inicial (Ap 1,9-20). Jesús es presentado como *el Santo* (ὁ ἅγιος) y *el Verdadero* (ὁ ἀληθινός), características que no aparecen más como atributos cristológicos en todo el Apocalipsis y el NT⁸⁵⁷. La aplicación de ὁ ἅγιος probablemente trate de subrayar la divinidad de Cristo, ya que en el ámbito judío éste título se aplicaba con frecuencia a Yahvé (cf. Lv 11,45; 19,20; 20,7; Is 40,25; Hab 3,3). Por consiguiente, la cualidad que define la esencia de Dios en toda la tradición bíblica, es ahora utilizada para mostrar la identidad del resucitado⁸⁵⁸. El segundo atributo de Jesús es ὁ ἀληθινός que se puede traducir como verdadero o auténtico⁸⁵⁹. Un título que diría mucho a los cristianos de Filadelfia puesto que se enfrentaban a la corriente farisea o *sinagoga de Satanás* cuya predicación pondría en duda el mesianismo de Jesús, en otras palabras, afirmar que Cristo es un falso Mesías y sus seguidores falsos israelitas.

La tercera descripción se presenta así ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαβὶδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει καὶ κλειών καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει que, según la mayoría de comentaristas, no sigue el modelo de Ap 1,18b (las llaves de la Muerte y del Hades) sino el pasaje de Is 22,22,

⁸⁵⁷ En Ap 6,10, refiriéndose a Dios, aparece nuevamente la frase ὁ ἅγιος καὶ ὁ ἀληθινός dentro de una oración imprecatoria.

⁸⁵⁸ Según G. K. Beale, el título de “Santo de Dios” aparece en los evangelios dentro de un contexto mesiánico, por ejemplo en Mc 1,24; Lc 4,34; Jn 6,69. Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 283. D. E. Aune, en su comentario, afirma que el título de “Santo” era aplicado al emperador romano en los ritos imperiales. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 235.

⁸⁵⁹ A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario*, 50. Además, un dato importante es que ἀληθινός se usa en Ap 19, 11 para referirse a Cristo como el jinete victorioso.

donde dice: “Pondré en su hombro la llave de la casa de David; abrirá, y nadie cerrará, cerrará, y nadie abrirá”. Aquí el profeta hace referencia a un tal Eliaquín quien en el versículo 21 es revestido de autoridad con las llaves, la túnica y la faja para remplazar a un tal Sebná, mayordomo real, (Is 22,15-20 cf. 2Re 18,18; Is 36,3) quien será destituido de su cargo por el rey Ezequías. Eliaquín, entonces, es quien tiene no solo las llaves de la dinastía davídica sino el control para admitir o excluir el acceso al palacio real. El *Targum de Isaías 22,22* extiende la autoridad de Eliaquín diciendo: “Y pondré la llave del santuario y la autoridad de la casa de David en su mano; y él abrirá y ninguno cerrará”.

Juan, de forma polémica, pone en paralelo la situación de Eliaquín con Israel y la relación que Cristo mantiene con su Iglesia, intentando responder a la actitud de aquellos judíos que habían cerrado las puertas de la sinagoga a los judeo cristianos. En este caso el símbolo de las llaves no alude a un Reino Celeste como en Mt 16,19, sino al Reino Davídico o Mesianico, es decir, al verdadero Israel. En consecuencia, la opción de Juan por Is 22,22 amplía la imagen de la soberanía que Cristo tiene sobre la muerte en Ap 1,18b, para presentarlo ahora como verdadero jefe de la Iglesia, el auténtico Israel.

La expresión οἶδά σου τὰ ἔργα del versículo 8 enfatiza el carácter sobrenatural del resucitado y ayuda a mantener la simetría en la estructura de todas las cartas (2,2.9.13.19; 3,1.15). A continuación, la partícula presentativa ἰδοῦ, introduce la proposición δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν con sentido metafórico. Pero ¿cuál es el significado de la puerta abierta? Al respecto se han brindado varias respuestas, tales como: oportunidades para una evangelización efectiva (1Cor 16,9; 2Cor 2,12; Col 4,3)⁸⁶⁰; el acceso a la salvación escatológica, que sería la entrada al reino mesiánico, la Nueva Jerusalén⁸⁶¹; el mismo Cristo⁸⁶². En mi opinión, creo que la segunda interpretación se adapta más al contexto de la carta y guarda coherencia con el contenido del versículo 7. La *puerta abierta* viene a decir a los cristianos de Filadelfia, sobre todo a aquellos que han sido rechazados por la sinagoga, que la entrada al Reino está bajo el control de Cristo. Por lo tanto, si la sinagoga ha

⁸⁶⁰ Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 404. Además, W. M. Ramsay añade un detalle geográfico para la interpretación de esta metáfora, pues afirma que la expresión de “puerta abierta” hace referencia a su posición geográfica como guardiana y puerta de la meseta, la cual le habría dado oportunidad para llevar el evangelio a las ciudades de Frigia. Cf. *Ibid.*, 297.

⁸⁶¹ Cf. J. ROLOFF, *The Revelation*, 61.

⁸⁶² Cf. J. MOFFATT, *The Revelation of St. John the Divine*, Grand Rapids 1951, 366.

cerrado sus puertas a los judeo cristianos, ahora Cristo les ha abierto una puerta de acceso directo al Reino.

A pesar de que la comunidad de Filadelfia era pequeña, por lo que se puede deducir de la frase ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν, tuvo la fuerza suficiente para soportar situaciones difíciles en el pasado como se observa por los dos aoristos: ἐτήρησάς μου τὸν λόγον: *has guardado mi palabra* y οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου: *no has renegado de mi nombre*. En este caso, *guardar la palabra* (vv. 8.10 en plural 22,7) equivale a *cumplir mis mandamientos*, ya que en hebreo דבר puede hacer referencia al decálogo (Ex 24,3s; Dt 4,10.13.36; Esd 9,4). El autor ha unido dos oraciones una positiva y otra negativa que expresan un mismo concepto, donde la segunda proposición refuerza el sentido de la primera, dado que obedecer los mandamientos del Señor implica no negar su nombre (cf. Lc 12,9-10; Mt 10,33; 2Tim 2,12)

En los vv. 9-11 Cristo promete tres cosas a los cristianos de Filadelfia como retribución a su fidelidad, estos son: a) el desagravio ante aquellos que se proclaman judíos; b) la protección del juicio final; c) la seguridad de su venida. En el primer caso, tras anunciar el primer compromiso, Juan emplea el mismo recurso retórico de Ap 2,9, esto es, se dirige a los judíos de Filadelfia como la sinagoga de Satanás⁸⁶³. Con este título Juan intenta desacreditar a los oponentes de la Iglesia, pues su rechazo a Jesús, el verdadero Mesías (ὁ ἀληθινός), y su hostilidad contra sus seguidores les ha convertido en mentirosos y a su lugar santo en morada de Satanás. Aunque G. K. Beale afirma que dicho calificativo tal vez haga referencia a la actitud de algunos judíos que sucumbieron a las practicas paganas a consecuencia del bienestar económico de la región⁸⁶⁴.

Para Juan es evidente que el judaísmo, celoso de su identidad nacional y herencia religiosa, por su incredulidad ha dejado de ser el pueblo de Dios. Razón por la cual aplica a la Iglesia aquellos textos que en Isaías hacen referencia al Israel escatológico, como son:

60,14: “Acudirán a ti encorvados los hijos de quienes te humillaban, se postrarán a tus pies todos los que te menospreciaban, y te llamarán la Ciudad de Yahvé, la Sión del Santo de Israel”.

⁸⁶³ Ignacio de Antioquía en su *Carta a los filadelfios VI, 1* dice: “Si alguno os expone el judaísmo, no lo escuchéis. Es mejor oír el cristianismo de labios de un hombre circunciso que el judaísmo de labios de un incircunciso. Pero si ninguno de ellos os habla de Jesucristo, éstos son para mí lápidas y sepulcros de muertos sobre los que solo hay escritos nombres de hombres”.

⁸⁶⁴ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 287.

45,14: “Esto dice Yahvé: los productos de Egipto, el comercio de Cus y los sebaítas, de elevada estatura, vendrán a ti y tuyos serán. Irán detrás de ti, encadenados; Ante ti se postrarán, suplicantes: Solo en ti hay Dios, no hay otro, no hay más dioses que tú”.

49,23: “Reyes serán tus tutores, y sus princesas, nodrizas tuyas. Rostro en tierra se postrarán ante ti, y el polvo de tus pies lamerán. Y sabrás que yo soy Yahvé; no defraudo a los que esperan en mí”.

El hecho que sean judíos quienes se postren ante la Iglesia de Filadelfia, que en su mayoría procedían del ambiente gentil, introduce un toque de ironía en el texto ya que, según algunas interpretaciones judías escatológicas, al final de los tiempos los gentiles se rendirán y se convertirán a Israel (Zac 8,20-23; 1Henoc 10,21; *Or. Sib. III, 716.725-731*). De esta forma, la comunidad cristiana que aparecía como débil (μικρὰν ἔχεις δύναμιν) se ha convertido en el verdadero Israel y hecho poderosa por su fe en Cristo y, por el contrario, el Israel étnico a causa de su incredulidad pasa ahora a desempeñar el papel de los gentiles. Esta idea se ve reforzada por la afirmación del versículo 12, donde se declara que el nombre del vencedor será grabado en *la ciudad de Dios, la Nueva Jerusalén*.

No solo esto, sino que, además, Cristo asume el papel de Isaías anunciando a la sinagoga cuál es la voluntad de Yahvé para la comunidad de Filadelfia. Un deseo que se expresa a través de la frase ἐγὼ ἠγάπησά σε, un sentimiento que se debe entender en clave de elección (cf. Is 43,4). Sin embargo, no se debe olvidar que el rechazo al cristianismo no procede de todos los judíos, pues a causa del genitivo partitivo τῆς συναγωγῆς que es objeto de διδῶ, se debe pensar que procede solo de *algunos miembros de la sinagoga*.

En el versículo 10 aparecen dos composiciones interesantes. La primera es una paronomasia o políptoton, es decir, dos usos distintos del verbo τηρέω. La segunda es una figura etimológica o de repetición, que consiste en utilizar dentro de una misma frase, y en posiciones sintácticas diferentes, formas derivadas de un mismo lexema. En este caso se trata del sustantivo πειρασμός y el verbo πειράζω:

ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου,

κἀγὼ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι

ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.

El resucitado asegura a la Iglesia de Filadelfia que así como ella ha guardado su palabra, entendiendo ἐτήρησας τὸν λόγον como obediencia a la revelación divina dada por Cristo y los apóstoles, ahora Él ha de preservarla del momento de la tribulación (κἀγὼ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ)⁸⁶⁵. Ser preservado de la tribulación no se entiende aquí como ser apartados físicamente de dicha circunstancia, sino equivale a una protección espiritual para no ser tocado por aquello que sucederá con *los habitantes de la tierra* o impíos (τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς es término usado a lo largo del Apocalipsis para referirse a los perseguidores de la Iglesia Ap 6,10; 8,13; 11,10; 13,8.12.14; 17,2.8)⁸⁶⁶.

La expresión τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ ha tenido diferentes lecturas, tales como, una persecución a la Iglesia; un tiempo de juicio previo al advenimiento de Cristo, que incluso se le conoce como ὥρα ο, tal vez, un período de crisis en toda Asia Menor. Pienso que dentro de las diversas explicaciones que he mencionado, el autor recoge la idea que existía tanto en el judaísmo como en el cristianismo de un tiempo de angustia y aflicción previo a la llegada del Mesías o al retorno del Cristo (Os 13,13; Is 26,16-19; Miq 4,9-10; Mc 13,8; Mt 24,8). Esta creencia de una escatología universal estaba ya presente en la apocalíptica judía, en este sentido la máxima τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς: *los habitantes de la tierra* adquiere una connotación negativa (1Henoc 37,2.5; 40,6.7; 48,5; 53,1; 54,6; 55,1.2; 60,5; 62,1; 65,6.10.12; 66,1; 67,7.8; 70,1; ApSirBar 25,1; 48,32.40; 54,1; 55,2).

La declaración ἔρχομαι ταχύ del versículo 11 expresa el compromiso que Cristo tiene de animar y proteger a los creyentes tras su paso por la tribulación. Resulta evidente, pues, que uno de los temas fundamentales de las cartas es *la perseverancia en la prueba*, algo que solo es posible con la ayuda del resucitado. De igual modo, otro tema recurrente en el Apocalipsis es *la venida del Señor*, tal como se constata desde la perspectiva teológica del último redactor (Ap 1-3; 22), aspecto que aparece en siete ocasiones:

Ap 2,5: “Recuerda, pues, de dónde has caído; arrepiéntete y vuelve a tu conducta primera. Si no *iré a ti* y, si no te arrepientes, quitaré tu candelabro de su lugar.

⁸⁶⁵ G. Biguzzi cree que el versículo 10 podría servir de avance en la sección de Ap 1-3 de aquello que se desarrollará en Ap 4-22. Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 125.

⁸⁶⁶ Cf. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 137. El tema de la protección en medio de la tribulación figura en otros lugares a través de metáforas como: sellar (Ap 7,1ss), medir (Ap 11,1-2) y nutrir en el desierto (Ap 12,6.14-17).

Ap 2,16: “Arrepiéntete, pues; si no, *iré pronto a ti* y lucharé contra éstos con la espada de mi boca”.

Ap 3,3: “Recuerda, por tanto, de cómo has recibido y oído la palabra, guárdala y arrepiéntete; porque, si no estás vigilante, *vendré como ladrón*, sin que sepas a qué hora vendré a ti”.

Ap 3,11: “*Vengo pronto*. Mantén con firmeza lo que tienes, para que nadie te arrebate tu corona”.

Ap 22,7: “Ten en cuenta que *vendré pronto*. Dichoso el que guarde las palabras proféticas de este libro”.

Ap 22,12: “Ten en cuenta que *vendré pronto*, y que traeré mi recompensa conmigo, para pagar a cada uno según su trabajo”.

Ap 22,20: “El que da testimonio de todo esto dice: *Sí, voy a venir pronto*”.

Un detalle importante es que tanto la segunda carta, dirigida a Esmirna, como ésta penúltima, destinada a Filadelfia, son las únicas que no contienen reprensiones y amenazas de parte de Cristo; además, en ambas se menciona al pueblo judío como la sinagoga de Satanás. Las dos, incluso, poseen en común un tiempo de prueba (πειράζω/πειρασμός) así como una corona (στέφανος) ya sea como promesa o mérito propio. En el caso de Filadelfia, la corona encarna la fe en Cristo y la obediencia a su palabra (v. 8), virtudes que el resucitado exhorta a *mantener con firmeza*. La metáfora de τὸν στέφανόν tomada del ambiente socio-cultural de Filadelfia evoca la laureola que se concedía a los vencedores de las competiciones atléticas (cf. 1Cor 9,25; 2Tim 4,8), ya que esta localidad fue muy conocida por su estadio donde se realizaban juegos y festivales de competición⁸⁶⁷.

Los cuatro elementos de la promesa que conforman el versículo 12 no deben ser interpretados como cuatro componentes distintos, sino como diversos aspectos de una sola promesa. La primera de ellas, ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου: *Al vencedor le pondré de columna en el Santuario de mi Dios*, no es una alusión al templo de Jerusalén ni a la comunidad cristiana, sino al templo celeste que representa la salvación escatológica⁸⁶⁸. La definición del individuo como pilar (στῦλος), común en el ambiente greco-romano, pone de relieve la importancia que cierta persona posee dentro

⁸⁶⁷ Cf. C. J. HEMER, *The Letters*, 165.

⁸⁶⁸ En 1Henoc 90,28-29 la alegoría de la casa vieja y la nueva evocan a la Jerusalén terrena y a la Jerusalén celeste: “Me levanté para ver hasta que él enrolló la vieja casa. Sacaron todas las columnas, vigas y ornamentos de la casa, enrollados junto con ella; los sacaron y echaron en un lugar al sur de la tierra. Vi que trajo el dueño de las ovejas una casa nueva, más grande y alta que la primera, y la puso en el lugar de la que había sido recogida. Todas sus columnas y ornamentos eran nuevos y mayores que los de la antigua que había quitado, y el dueño de las ovejas estaba dentro”.

de una comunidad, así como su estabilidad y permanencia. Por ejemplo, Pablo en Gal 2,9 utiliza esta metáfora para referirse a los líderes de la Iglesia de Jerusalén, lo mismo que en 1Tim 3,15 se representa a la Iglesia como “columna y defensa de la verdad” (cf. *1Clem. Cor. V, 2*).

A partir del contexto cultural de Filadelfia, la expresión *στῦλον ἐν τῷ ναῶ τοῦ θεοῦ μου* ha recibido diversas explicaciones⁸⁶⁹. Una de ellas sostiene que dicha imagen tiene como trasfondo la costumbre de los sacerdotes imperiales, quienes al abandonar su cargo dejaban una imagen con su nombre dentro del templo⁸⁷⁰. Sin embargo, C. J. Hemer disiente de este teoría ya que Filadelfia no recibió el privilegio de neokoros hasta el año 213⁸⁷¹. Ahora bien, si para el pueblo de Israel el templo de Jerusalén era la presencia de Dios, algo que en el NT es reemplazado por Cristo (cf. Jn 2,21), se puede pensar que la frase: “le pondré de columna en el santuario de mi Dios, y ya no saldrá de allí”, haga referencia tanto a la comunión que mantendrá el creyente con el resucitado en la vida futura como a su permanente adoración. Es posible, además, que Juan tuviera como referencia otros textos del AT, tales como:

Is 56,5: “Yo he de darles en mi templo y en mi ciudad monumento y nombre mejor que hijos e hijas; nombre eterno les daré que no será borrado”.

Is 62,2: “Verán las naciones tu justicia, todos los reyes tu gloria, y te llamarán con un nombre nuevo que la boca de Yahvé declarará”.

Is 65,15: “Dejaréis vuestro nombre a mis elegidos para que sirva de imprecación: ¡Así te haga morir el Señor Yahvé...!, pero a sus siervos les dará un nombre nuevo...”

Otra metáfora que surge en este versículo es: *καὶ γράψω ἐπ’ αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου...ἔτι καὶ γράψω ἐπ’ αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου... καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν*: y *grabaré en él el nombre de mi Dios y el nombre de la ciudad de mi Dios,...y mi nombre nuevo*, la cual probablemente guarda relación con dos textos del AT:

⁸⁶⁹ Cf. R. H. WILKINSON, *The ΣΤΥΛΟΣ of Revelation 3:12 and Ancient Coronation Rites*: JBL 107 (1988) 498-501.

⁸⁷⁰ Prigent afirma que: “Abrahán es llamado columna del mundo” Cf. PRIGENT, *L’Apocalisse*, 138-139; R. H. MOUNCE, *Comentario*, 163.

⁸⁷¹ Cf. C. J. HEMER, *The Letters*, 166.

Ex 28,36-38: “Fabricarás, además, una lámina de oro puro, en la que grabarás (como se graban los sellos): Consagrados a Yahvé. La sujetarás con un cordón de púrpura violeta, de modo que esté fija sobre la tierra; irá colocada en la parte delantera de la tiara. Quedará sobre la frente de Aarón, pues Aarón cargará con las faltas cometidas por los israelitas en las cosas sagradas; es decir, al ofrecer toda clase de santas ofrendas. La tendrá siempre en su frente, para que hallen favor delante de Yahvé”.

Ez 48,35: “El perímetro total será de dieciocho mil codos. Y, de ahora en adelante, la ciudad se llamará: Yahvé está allí”.

Siguiendo el modelo de Ex 28,36-38, Juan intenta remarcar a través de esta figura la plena pertenencia de los creyentes a Cristo. De este modo, el vencedor empieza ya en la tierra a identificarse con el templo, y por tener grabado el nombre de la ciudad es ya un ciudadano de la Jerusalén Celeste. Además, la concesión de un nombre nuevo diría mucho a los habitantes de Filadelfia ya que esta ciudad había cambiado de nombre en dos oportunidades. En la primera ocasión se llamó Neo-cesarea, en agradecimiento a Tiberio por su ayuda en la reconstrucción de esta localidad después del terremoto del año 17 d.C.; la segunda fue en el año 70 d.C. donde se le nominó Flavia en honor a la familia del emperador Vespasiano⁸⁷².

En la tradición bíblica conferir un *nombre nuevo* revela un cambio de nivel o función para una ciudad o nación (Is 1,26; 60,14; 65,15; Jr 3,17; 23,6; 33,16; Ez 48,35; Zac 8,3); así como un cambio en el carácter o comportamiento de una persona (Gn 17,5.17; 32,27-28; 41,45; Dn 1,7; Mc 3,17). Finalmente, la carta a Filadelfia concluye en el versículo 13 con la acostumbrada frase: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

⁸⁷² Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 397-398; 409-412.

7 Laodicea 3,14-22

7.1 Texto griego y traducción

¹⁴Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικεΐα ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ· ¹⁵οἶδά σου τὰ ἔργα ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός. ὄφελον ψυχρὸς ἢς ἢ ζεστός. ¹⁶οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστός οὔτε ψυχρὸς, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου. ¹⁷ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρεΐαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός, ¹⁸συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς ἵνα πλουτήσῃς, καὶ ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνῃ τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλ[ο]ύριον ἐγχεῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς. ¹⁹ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον. ²⁰Ἴδου ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, [καὶ] εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ. ²¹Ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς καὶ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ. ²²Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

¹⁴Al ángel de la Iglesia de Laodicea. Escribe: Así habla el Amén, el Testigo, el Fiable y el Veraz, el Principio de la creación de Dios. ¹⁵Conozco tus obras, que ni eres frío ni eres caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! ¹⁶Pero por cuanto eres tibio y no caliente ni frío, te vomitaré de mi boca. ¹⁷Tú dices: Soy rico; me he enriquecido; nada me falta. Pero no te das cuenta de que eres un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo. ¹⁸Te aconsejo que me compres oro acrisolado al fuego para que te enriquezcas, vestidos blancos para que te cubras y no quede al descubierto tu vergonzosa desnudez, y un colirio para que te echas en los ojos y recobres la vista. ¹⁹Yo reprendo y corrijo a los que amo. Sé, pues, celoso y arrepientete. ²⁰Mira, yo estoy llamando a la puerta: si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaremos juntos. ²¹Al vencedor le concederé que se siente conmigo en mi trono, así como yo he vencido y me he sentado con mi Padre en su trono. ²²El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

7.2 Crítica textual

3,15 Omisión de ὄφελον ψυχρὸς ἤς ἢ ζεστός: A 1006

Observando el texto en su conjunto, resulta evidente que la omisión de la frase es un *homoioteleuton*, es decir corresponde a un error visual del escriba, quien saltó del ζεστός del v. 15a al v. 16, eliminando así el enunciado ὄφελον ψυχρὸς ἤς ἢ ζεστός del v. 15b. Por esta razón, creo que su presencia es más cercana al texto original.

3,20 Omisión de καί: A 1611. 2050. 2053 ℳ^A latt sy^h co

La omisión de καί se debe a una corrección estilística, ya que esta conjunción coordinante, que introduce la apódosis de una condena condicional, probablemente se trata de un hebraísmo correspondiente a la ו consecutiva. Es un ejemplo más de los frecuentes semitismos en el Apocalipsis (cf. Ap 10,7; 14,10). Por lo tanto, creo que su presencia, más que su supresión, se acerca al texto original por ser *lectio difficilior*.

7.3 Comentario semántico

ἡ γυμνότης, ητος. Sustantivo griego que se traduce como *desnudez, escasez de ropa debido a la pobreza, pobreza*. Se encuentra relacionado con γυμνός que significa *desnudo, descubierto y mal vestido*.

El término γυμνός, a diferencia de γυμνότης, es más frecuente tanto en la literatura clásica como en los LXX. Su traducción contempla dos acepciones, una en sentido propio y otra en sentido metafórico. En el caso de la primera, γυμνός se traduce como: sin vestido (Mc 14,51); vestido pobremente (Job 22,6; Is 58,7; Mt 25,36.38.43.44); desvestir con violencia (Hch 19,16; Ap 17,16). En la segunda, γυμνός puede traducirse por descubierto, claro o evidente (Heb 4,13); sin cuerpo o revestimiento corporal (1Cor 15,37ss; 2Cor 5,3); sin riqueza interior (Ap 3,17; 16,15)⁸⁷³.

⁸⁷³ En el libro del Génesis 3,7 se explica que como consecuencia del pecado el hombre sintió vergüenza de su desnudez (cf. 2,25; 3,10; 9,21). Además, en Job 1,21; Ecl 5,14 se afirma que el hombre comienza y termina desnudo su vida. Cf. H. BALZ, *γυμνός*, en DENT, Vol. I, Salamanca ³2005, 803-805.

La palabra γυμνότης es poco utilizada en el griego profano, por ejemplo está ausente en la literatura de Flavio Josefo, y en el caso de los LXX aparece solo en Dt 28,48. En el NT se traduce como desnudez o extrema pobreza (Rom 8,35; 2Cr 11,27). En el libro del Apocalipsis adquiere un sentido alegórico (Ap 3,18)⁸⁷⁴.

7.4 Análisis sintáctico

La carta a Laodicea se inicia con una construcción volitiva yusiva, que tiene como verbo al imperativo aoristo complexivo γράψον cuyo sujeto, en segunda persona singular, se encuentra implícito. El dativo de término τῷ ἀγγέλῳ viene seguido de la frase preposicional ἐν Λαοδικείᾳ, colocada entre el artículo τῆς y el sustantivo ἐκκλησίας. Seguidamente, la fórmula τάδε λέγει introduce una proposición principal enunciativa donde el nominativo ὁ ἀμὴν está acompañado de una serie de calificativos: ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ.

El versículo 15 se abre con un discurso directo a través de una frase principal enunciativa. Seguidamente, la frase subordinada en la que ὅτι, de valor epexegetico, da paso a dos expresiones negativas correlativas: οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός. Este versículo concluye con dos oraciones ψυχρὸς ἦς y ζεστός, siendo la segunda elipsis del verbo ἦς. Las dos, unidas por la disyuntiva ἢ, se encuentran precedidas por la partícula ὄφελον que se traduce como ¡Ojalá!

Prosigue el discurso en el versículo 16 con el adverbio de modo οὕτως y la conjunción ὅτι, la cual inaugura una nueva proposición subordinada. A través de καὶ se coordinan dos frases con elipsis del verbo εἰμί: οὔτε ζεστός y οὔτε ψυχρὸς. Asimismo, el futuro μέλλω inicia una construcción donde σε es sujeto del infinitivo completivo ἐμέσαι, a la vez que la preposición ἐκ indica el complemento de procedencia (τοῦ στόματός μου). En el siguiente versículo, la conjunción ὅτι marca tres niveles de subordinación en el discurso. El primero compuesto por ὅτι λέγεις, seguido por un segundo que está formado por tres locuciones subordinadas copulativas; por último, el tercer nivel de subordinación lo introduce una proposición objetiva, donde el pronombre personal σύ es calificado por una serie de adjetivos.

⁸⁷⁴ Cf. A. OEPKE, *γυμνότης*, en GLNT, Vol. II, Brescia 1966, 689-690.

El discurso vuelve al nivel principal en el versículo 18 a través de una oración asindética. En ella el infinito ἀγοράσαι de valor final se encuentra seguido de la preposición παρά, que junto al genitivo ἐμοῦ indican el lugar de origen. A continuación, dos tipos de complementos especifican dicho infinitivo: el primero, es el acusativo χρυσίον con el participio atributivo πεπυρωμένον como complemento de objeto, y posteriormente el complemento de materia ἐκ πυρός. A esta proposición principal le sigue una locución subordinada de valor final: ἵνα πλουτήσης. La segunda, repite una construcción similar a la anterior donde el acusativo ἰμάτια es acompañado por dos oraciones subordinadas de valor final: ἵνα περιβάλῃ y μὴ φανερωθῇ ἢ αἰσχύνῃ τῆς γυμνότητός σου. Concluye el versículo con la locución enunciativa: κολλούριον ἐγγρῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς.

En el versículo 19 la proposición relativa ὅσους unida a la conjunción de valor condicional ἐάν está insertada entre el pronombre personal ἐγώ y el verbo principal, tal locución es seguida por dos oraciones copulativas volitivas, donde οὕτως posee un valor conclusivo. La partícula presentativa ἰδοὺ, al inicio del versículo 20, inaugura dos oraciones principales copulativas seguidas por una subordinada de valor condicional. Esta última compuesta por dos partes: ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, cumple la función de prótasis dentro del discurso, siendo la apódosis la cláusula: εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ, a la que sigue una oración copulativa con verbo elidido: καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ.

El versículo 21 empieza con una proposición principal enunciativa que tiene por sujeto al participio sustantivado ὁ νικῶν y al infinito final καθίσαι como complemento de objeto del verbo principal. Dos elementos concluyen con la frase, el complemento de compañía μετ' ἐμοῦ y el complemento de lugar ἐν τῷ θρόνῳ μου. Acaba el versículo con una oración comparativa subordinada. La conjunción καὶ coordina dos locuciones, donde la segunda está acompañada por μετὰ τοῦ πατρός μου como complemento de compañía, y ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ como complemento de lugar.

Finaliza la carta a Laodicea, a la vez que termina la sección de mensajes a las siete iglesias, con una oración volitiva yusiva, donde el imperativo aoristo ἀκουσάτω posee como sujeto al participio sustantivado ὁ ἔχων y como objeto directo al acusativo neutro singular οὗτος. El pronombre τί que introduce una interrogativa indirecta y una proposición enunciativa, cuyo verbo λέγει, en presente indicativo, tiene por sujeto a τὸ πνεῦμα y a ταῖς ἐκκλησίαις como complemento de término.

7.5 Comentario exegético

La carta a Laodicea, aparte de la típica frase *καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς... γράψον* que introduce cada una de las cartas, presenta a Cristo con tres títulos dentro de una sola locución, estos son: ὁ ἀμήν: *el Amén*, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός: *el Testigo, el Fiel y el Veraz*, y como ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ: *el Principio de la creación de Dios*. Rasgos del Hijo del hombre que intentan subrayar la idea de la fidelidad de Jesús en contraposición a la infidelidad de la Iglesia de Laodicea.

El primero, totalmente extraño en el NT, parece ser una alusión a Is 65,16 donde se afirma que tanto las bendiciones como los juramentos, para que sean válidos, deben ser confirmados por el mismo Dios:

אשר מתברך בארץ יתברך באלהי אמן והנשבע בארץ בעישי באלהי אמן:

quien desee ser bendecido en la tierra, deseará serlo en el Dios del Amén, y quien jurare en la tierra, jurará en el Dios del Amén.

Tanto la vocalización אמן como אמן significan *fidelidad* y se traducen en los LXX como τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν (Is 65,16 LXX). Este título resulta significativo ya que Cristo asume nuevamente un atributo propio de Yahvé⁸⁷⁵. Según U. Vanni, a través de este título, Cristo se presenta como la personificación de la lealtad de Dios a sus promesas, dicho de otro modo, el resucitado encarna el sí pleno de Dios a la Iglesia, el Nuevo Israel⁸⁷⁶.

El segundo, probablemente retoma el pasaje de Ap 1,5 que dice: *καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς, ὁ πιστὸς, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἀρχὼν τῶν βασιλείων τῆς γῆς: y de parte de Jesucristo, el Testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra...* Sin embargo, el término hebreo אמן también puede tomar el sentido de πιστὸς o ἀληθινός como aparece en la versión de los LXX. De ser así, el título compuesto ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός serviría como especificación de ὁ ἀμήν⁸⁷⁷.

⁸⁷⁵ G. Biguzzi afirma: “Il termine ebraico ‘āmēn era in origine un aggettivo (“fidato, certo, da approvare”) derivato dal verbo ‘mn, il quale, usato spesso per il bambino stretto dalla madre fra le braccia (2Sam 4,4; Is 49,22; 60,4; Rt 4,16), dice la sicurezza con cui è portato e difeso chi altrimenti sarebbe debole ed esposto a pericoli. Da questo uso, per estensione il verbo ha poi significato: “essere saldo, stabile” e “essere veritiero, essere degno di fede”. G. BUGUZZI, *Apocalisse*, 127.

⁸⁷⁶ Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 157-158; P. TRUDINGER, *O AMHN (REV. III: 14), And The Case for a Semitic Original of the Apocalypse*: NT 14 (1972) 277-279.

⁸⁷⁷ Quizás exista una referencia al Sal 88,38 LXX: “καὶ ὡς ἡ σελήνη κατηρτισμένη εἰς τὸν αἰῶνα· καὶ ὁ μάρτυς ἐν οὐρανῷ πιστός.”

Existe, incluso, una controversia respecto a la adecuada interpretación de ὁ μάρτυς, pues no es obvio si se refiere al martirio de Jesús en la cruz o al Cristo resucitado como aval de la revelación de Juan. Para D. E. Aune, considerando la finalidad de las cartas, es más probable que la segunda interpretación se acerque a la intención real del autor⁸⁷⁸.

Acerca del tercer título ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ se ha pensado en una dependencia de Col 1,15.18, donde se dice: ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως,...ὃς ἐστὶν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν: *Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación,... Él es el Principio, el Primogénito de entre los muertos,*”. A partir del pasaje de Col 4,16, se sabe que tanto la iglesia de Colosas como Laodicea intercambiaban cartas. Sin embargo, U. Vanni opina que la correspondencia entre ambos textos se puede explicar mejor desde un material litúrgico común que desde la formulación gramatical y sintáctica, pues tanto en uno como en otro pasaje existe una evidente independencia y originalidad literaria⁸⁷⁹. A través de esta denominación, es probable que la intención de Juan sea la de presentar a Cristo como quien posee y controla todas las cosas, con el propósito de recordar a los cristianos de Laodicea que sus bienes materiales tienen como único propietario a Cristo.

Asimismo, la idea teológica de la anterioridad temporal de Cristo a toda la creación, frecuente en la literatura cristiana primitiva, puede ser una identificación de Cristo con la Sabiduría de Dios de Prov 8,22 (cf. Jn 1,2-3). Sobre todo, la versión del Apocalipsis se asemeja más a la traducción griega de los LXX que expresa: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. Aún así, existe una diferencia a nivel teológico pues la sabiduría es objeto de la creación de Dios, a diferencia del Apocalipsis donde Cristo no es el objeto de la creación sino su origen y sentido. Al respecto, U. Vanni haciendo una reflexión teológica, sostiene:

“Cristo se presenta resucitado a la Iglesia de Laodicea, pide ser comprendido y redescubierto como el inicio de la acción creadora de Dios, que llevará, gradualmente, a la realización plena de su novedad. En Cristo resucitado, la Iglesia podrá ver la novedad en parte ya realizada: podrá entrever las potencialidades de renovación referidas a su presente; podrá, en una palabra, comprender mejor esa acción misteriosa creadora de Dios que se

⁸⁷⁸ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 255.

⁸⁷⁹ U. Vanni afirman que si bien existen términos comunes como ἀρχή y κτίσις estos se encuentran en locuciones distintas. Además, en la Carta a los Colosenses el término ἀρχή es absoluto y está sin artículo a diferencia del Apocalipsis. Otro detalle es que el término κτίσεως en Colosenses depende de πρωτότοκος y está precedido por πάσης, mientras que en Apocalipsis depende de ἀρχή y está seguido por τοῦ θεοῦ. Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 158-159.

está desarrollando. Cristo resucitado es un inicio que se está desarrollando y se concluirá. Es la «palabra de Dios» (19,13) que se realiza en la historia”⁸⁸⁰.

Los versículos 15 y 16 se desarrollan en base a dos metáforas “frío” y “caliente”, símbolos que probablemente hacen referencia a la conducta humana si se tiene en cuenta algunos textos sapienciales como:

Prov 15,18: “El hombre violento provoca peleas, el hombre paciente aplaca contiendas”.

Prov 17,27: “Quien controla sus palabras domina el saber; quien mantiene la calma es inteligente”.

En la literatura sapiencial una persona “fría” se puede interpretar como alguien que tiene autocontrol o moderación en su temperamento y acciones, por el contrario una persona “caliente” es una metáfora peyorativa para aludir la falta de control sobre los impulsos. Pero en este caso es probable que se deba entender como *rechazo* o *aceptación*. C. J. Hemer aborda esta cuestión desde la arqueología y piensa que frío, caliente y tibio hacen referencia al contexto geográfico de la zona, puesto que el agua de la ciudad de Laodicea era tibia en contraste con las aguas calientes y medicinales de Hierápolis y las aguas frías de Colosas⁸⁸¹. Por este motivo, el sabor del agua de Laodicea era poco agradable e, incluso, provocaba náuseas. Juan, por tanto, ha utilizado el verbo ἐμέω para decir que la conducta de los cristianos de Laodicea provoca el mismo efecto que las aguas de la ciudad.

En el AT, el término *vomitarse* adquiere la connotación de *absoluto rechazo*, tal como lo expresa Lv 18,25.28: “El país se ha hecho impuro; por eso he castigado su iniquidad, y el país ha vomitado a sus habitantes. Si me obedecéis no os vomitará la tierra por vuestras impurezas, del mismo modo que vomitó a las naciones anteriores a vosotros”.

Al parecer, la razón del reproche a la Iglesia se debe a que su testimonio ha sido ineficaz y mediocre, esto se infiere por dos razones: la primera, porque el tema del testimonio es algo que figura en todas las cartas ya sea para condenarlo o elogiarlo; la segunda, porque va de acuerdo a los títulos con que Cristo se presenta al inicio: *el Amén, el Testigo fiel y veraz*. Juan con este símbolo trata de decir a los cristianos de

⁸⁸⁰ Ibíd., 160. Creo que a partir de su resurrección Cristo no solo es el inicio de una nueva creación, sino también su testigo.

⁸⁸¹ Cf. C. J. HEMER, *The Letters*, 186-191.

Laodicea que si no hacen pública su identidad y misión como la de Cristo, Él los rechazará el día del juicio.

Ahora bien, si en los versículos 15 y 16 Cristo manifiesta su opinión acerca del estado en que se encuentra la Iglesia de Laodicea, en el versículo 17, es ella quien se califica a si misma diciendo: ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρεῖαν ἔχω: *Soy rico; me he enriquecido; nada me falta*. Tal estructura compuesta por locuciones cortas y paralelas se asemeja en su mensaje a los siguientes relatos:

Os 12,9: “Efraín dice: Sí, me he enriquecido, he amasado una fortuna. ¡Pero de todas sus ganancias, ninguna encontrará, debido a la injusticia con la que se ha hecho culpable!

1Henoc 97,8-9: “¡Ay de vosotros, que adquirís plata y oro injustamente, y decís: hemos adquirido riqueza, tenemos propiedades, y hemos conseguido lo que quisimos; hagamos ahora lo que pensamos, pues hemos reunido plata, llenado nuestros tesoros, y son muchos, como agua, los cultivadores de nuestros predios!”.

La prosperidad económica de Laodicea pudo dar motivo a Juan para emplear esta situación como símbolo de la autosuficiencia y orgullo de los creyentes de cara a la oferta de la salvación⁸⁸². Según G. K. Beale es posible imaginar que los creyentes de esta comunidad hubieran entendido su bienestar económico como consecuencia de su riqueza espiritual, participando, así, del pensamiento judío que concibe el bienestar material como consecuencia de la fidelidad a la alianza. El texto, además, recoge el mismo sentido negativo (πλούσιος/πλουτέω) que aparece en otras partes, cuando se alude a quienes han prosperado materialmente a causa de su relación con una estructura injusta (Ap 6,15; 13,16; 18,3.15.19) e , incluso, para los que involucrándose con la idolatría han obtenido buenas ganancias (Ap 6,15). Así, tomando en consideración el contexto social descrito antes, tal vez, algunos cristianos de Laodicea, admirando la prosperidad económica de su ambiente, cedieron a la tentación de un trato comercial con asociaciones laborales idólatras.

Por otro lado, la ignorancia de Laodicea entra en contraste con el οἶδά σου τὰ ἔργα del versículo 15. Se podría decir que la comunidad de Laodicea es la antítesis de

⁸⁸² Pablo emplea el mismo estilo en 1Cor 4,8 cuando dice: “¡Ya estáis satisfechos! ¡Ya sois ricos! ¡Os habéis hecho reyes sin nosotros! ¡Y ojalá reinaseis, para que también nosotros reináramos con vosotros! Al respecto quiero añadir la opinión de R. H. Mounce acerca de este tema, en su comentario afirma lo siguiente: “La riqueza material de Laodicea se ha establecido fuera de toda duda. Las enormes sumas de dinero que los oficiales romanos sacaron de las ciudades de Asia durante el periodo de los Mitridates y más adelante indican la existencia de una fabulosa riqueza. La familia Zenonida (ciudadanos de Laodicea sin cargos públicos) es un notable ejemplo de lo elevado de las fortunas de Laodicea”. R. H. MOUNCE, *Comentario*, 170.

Esmirna, pues la pobreza material de esta última resulta ser su riqueza espiritual (Ap 2,9), mientras que el enriquecimiento de Laodicea es origen de su pobreza espiritual. Sobre este punto, conviene recordar que la pobreza material de los cristianos de Esmirna tiene como causa el rechazo a la idolatría, distinta quizás era la voluntad de Laodicea cuya participación en la idolatría le aseguró un bienestar económico.

Nuevamente, Cristo afirma su conocimiento absoluto, esta vez revelando la inconsciencia de los cristianos de Laodicea, a través de la frase: *καὶ οὐκ οἶδας*. Dicha forma de polisíndeton funciona como un elemento retórico que asocia temáticamente los versículos 17 y 18, como se puede observar en el recuadro:

καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος: pero no te das cuenta que eres un desgraciado,

καὶ ἐλεεινός: y digno de compasión,

καὶ πτωχός: y pobre,

καὶ τυφλός: y ciego,

καὶ γυμνός: y desnudo.

καὶ πτωχός: y pobre,

ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον
πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς ἵνα πλουτήσης:
*que me compres oro acrisolado al fuego
para que te enriquezcas.*

καὶ γυμνός: y desnudo,

καὶ ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλη καὶ μὴ
φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου:
*vestidos blancos para que te cubras y no
quede al descubierto tu vergonzosa
desnudez,*

καὶ τυφλός: y ciego.

καὶ κολλ[ο]ύριον ἐγγρῖσαι τοὺς
ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπης: *y un colirio
para que te eches en los ojos y recobres la
vista.*

Como se ve, a diferencia de las dos primeras: *desgraciado* y *digno de compasión*, las tres restantes: *pobre*, *ciego* y *desnudo*, coordinadas a través de *καί* y *ἵνα*, encuentran su complemento positivo en el versículo 18. Para D. E. Aune existe una paradoja al

inicio de este versículo, pues ¿cómo un pobre puede comprar un producto tan costoso como el oro? Según él, es probable que Juan tenga en mente el pasaje de Is 55,1-2, donde se dice: “¡Sedientos todos, id por agua; los que no tenéis dinero, venid; comprad y comed de balde, vino y leche sin pagar! ¿A qué gastar en lo que no alimenta y fatigarse por lo que no sacia? Hacedme caso y comeréis bien, disfrutaréis con algo sustancioso”⁸⁸³.

Después de que Cristo haya señalado a los cristianos de Laodicea que su pacto con una sociedad idólatra es la fuente de su miseria espiritual, ahora les indica el remedio a partir de tres acciones:

La primera, consiste en *comprar oro acrisolado al fuego para que se enriquezca*. El *oro acrisolado* es una expresión bíblica empleada para referirse a la purificación de la propia vida (cf. Job 23,10; Prov 27,21; Mal 3,2-3). Este es un modo de insinuar la tribulación como ocasión de purificación para Israel y la Iglesia (cf. Zac 13,9; 1Pe 1,6-9). Juan, en este caso, la utiliza para expresar la necesidad que los creyentes de Laodicea tienen de purificarse (*acrisolarse*) y separarse de la idolatría.

La segunda, reside en *comprar vestidos blancos para que se cubra y no quede al descubierto su vergonzosa desnudez*. La vestidura blanca, también, figura en ciertos pasajes como símbolo de pureza (cf. Sal 104,2 y Ecl 9,8). La expresión *descubrir la vergüenza de la desnudez* es utilizada en el AT para acusar a Israel u otras naciones por su idolatría (Is 43,3; Ez 16,36; 23,29; Nah 3,5). Por otro lado, dicha frase guarda relación con las palabras que Cristo dirige a Sardes en Ap 3,4-5: “Tienes, no obstante, en Sardes, unos pocos que no han manchado sus vestidos. Ellos andarán conmigo vestidos de blanco”. Es probable que el mensaje de *preservar o comprar la vestidura* tanto para Sardes como para Laodicea tenga que ver con el sentido de adquirir un estilo de vida acorde con la fe, es decir, la vestidura blanca signo de la pureza y santidad deben conservarse inmune del influjo pagano.

La tercera, sugiere *comprar un colirio para los ojos a fin de que recobre la vista*. Tal alegoría enfatiza la carencia de discernimiento espiritual que existía en la Iglesia de Laodicea para considerar el culto pagano como una amenaza a su fe.

El propósito de tales exhortaciones es despertar en el lector/oyente la capacidad de reconocer quién está detrás del culto pagano (cf. Ap 16,13-14). Asimismo, recordarles que el malestar espiritual que padece su comunidad no se remedia con los beneficios

⁸⁸³ Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 259.

que ofrece la sociedad pagana, ni tampoco con la suficiencia que le brindan sus propios recursos materiales, sino a través de una renovada relación con Cristo, ya que solo en Él se encuentra la verdadera riqueza, la apropiada vestidura y la perfecta visión.

La proposición del versículo 19: “Yo reprendo y corrijo a los que amo” quizás tiene como trasfondo la locución sapiencial de Prov 3,12 que dice: “porque Yahvé reprende a quien ama, como un padre a su hijo amado”. Solo que en el caso del Apocalipsis el proverbio se encuentra en primera persona, a la vez que Cristo ocupa el lugar de Yahvé. Juan ha tomado un tema familiar dentro de la literatura sapiencial como es la *corrección formativa* impulsada por el amor a los hijos (Prov 13,24; 23,12-14; 29,17), de Dios a su pueblo (Dt 8,5; Job 5,17-18; Sal 94,12-15; Prov 3,11-12; Jr 2,30; 5,3) y de Dios al rey (2Sam 7,14-15). En el Apocalipsis, la disciplina educativa que Yahvé ejerce con su pueblo es ahora aplicada por Cristo a su Iglesia. Las censuras que Cristo dirige a Laodicea son expresiones de su amor e interés por ella, por tanto, no deben verse como castigos ya que la condenación será solo si no hay arrepentimiento (Ap 3,16).

Cristo por medio de dos oraciones de carácter volitivo, como son: ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον, exige al lector/oyente, primero, con el imperativo aoristo μετανόησον, la necesidad de cambiar el comportamiento que se ha estado llevando; y, segundo, por medio del imperativo presente ζήλευε, conservar siempre su celo por Dios. Esta sería la cuarta vez que aparece el imperativo μετανόησον (Ap 2,5.16; 3,3).

En el versículo 20, Cristo invita a la Iglesia a renovar la comunión que ha perdido con él. Si bien este es un camino que se inicia en el versículo 19 solo a partir de un amor ferviente y una verdadera conversión. Razón por la cual, la expresión “Mira, yo estoy llamando a la puerta” no debe interpretarse escatológicamente⁸⁸⁴, pues el énfasis actual del imperativo μετανόησον conjuga con el presente activo κρούω. Se aprecia, además, un cambio significativo en el discurso ya que de un tono imperativo (v. 19) se pasa a un estilo más suave y sugerente por medio de la conjunción hipotética ἐάν⁸⁸⁵. Del mismo modo, del diálogo con la Iglesia se desciende a una relación más personal con el creyente, así lo demuestra el uso de los pronombres: τις, πρὸς αὐτόν, αὐτός, αὐτοῦ. Cristo empleará su voz (τῆς φωνῆς μου) para ser reconocido por el cristiano. El gesto de *abrir la*

⁸⁸⁴ F. Contreras Molina considera la interpretación escatológica de esta frase cf. F. CONTRERAS MOLINA, *Perspectivas exegético-teológicas de Ap 3,20*, en IV Simposio Bíblico Español, Vol. I, Valencia - Córdoba 1993, 393-402.

⁸⁸⁵ Cf. R. PELLEGRINI, *La lettera alla Chiesa di Laodicea*: Parole di Vita 45 (2000) 24.

puerta indica una voluntad de acogida hacia el resucitado, no es, por tanto, una imposición sino una posibilidad que apela a la libertad del hombre⁸⁸⁶.

La llamada de Cristo recoge la forma alegórica del Cant 5,2, donde la trama presenta al esposo quien llama a la puerta de la alcoba buscando, así, animar a su esposa a seguir expresando su amor por él y dejarlo entrar. Analógicamente, Juan ha querido presentar a Cristo, el esposo, quien hace lo mismo con la Iglesia, su esposa. Sobre esta figura, G. K. Beale afirma que algunas interpretaciones judías consideran que la llamada “ábreme” es una invitación al arrepentimiento de Israel, es decir, un modo de representar la renovación de la alianza (*Midr. Rab. Ex 33,3; Midr. Rab. Cant. 5,2*)⁸⁸⁷.

Ap 3,20	Cant 5,2
<p>Ἴδου ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἂν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν [καὶ] εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ’ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ: <i>Ten en cuenta que estoy a la puerta y voy a llamar; Y, si alguno oye mi voz y me abre, entraré a él y cenaré con él y él conmigo.</i></p>	<p>φωνὴ ἀδελφίδου μου, κρούει ἐπὶ τὴν θύραν Ἄνοιξόν μοι, ἀδελφὴ μου: <i>la voz de mi amado, él llama a la puerta. ¡Ábreme, hermana mía!</i></p>

Tomando en consideración las observaciones de U. Vanni, se reconoce cuatro elementos comunes entre la versión de los LXX del Cant 5,2 y el Apocalipsis de Juan. Existen, sin embargo, diferencias notables en ambos, por ejemplo: en los LXX ἐπὶ τὴν θύραν esta asociado con κρούει a diferencia del Apocalipsis que está unido a ἔστηκα; luego en la escena del Cant 5,2 el centro es *la voz del novio* mientras que en Ap 3,20 el núcleo es *la cena* que Cristo comparte con el cristiano como símbolo de la amistad entre Dios y el hombre⁸⁸⁸. Acerca de este último punto, creo que la comida entre el resucitado y el creyente representa la restauración de esa alianza perdida en varias iglesias como consecuencia del consumo de carnes sacrificadas.

⁸⁸⁶ Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 173.

⁸⁸⁷ Cf. G. K. BEALE, *Revelation*, 308. E. Cortès desarrolla el tema de la *conversión* en Ap 3,20 unido a 19b. Para ver más detalles cf. E. CORTÈS, *Una interpretación judía de Cant 5,2 en Ap 3,19b-20*: Revista Catalana de Teología 4 (1979) 239-258.

⁸⁸⁸ U. Vanni opina que Cant 5,2 es más una inspiración para Juan cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, 173.

La promesa que Cristo hace al vencedor (ὁ νικῶν) en el versículo 21 se presenta de esta forma: δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς καὶ γὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ: *concederé que se sienta conmigo en mi trono, pues yo también, cuando vencí, me senté con mi Padre en su trono*. Una oferta que aparece con frecuencia en el Apocalipsis (1,6; 5,10; 20,4.6; 22,5), y que posiblemente toma como referencia a Dn 7,18.27 y Lc 22,29-30. El objetivo de este recurso literario es similar a las anteriores, tratar de mantener la perseverancia de aquellos creyentes que hacen frente a la idolatría, asegurándoles una posición de dominio junto a Cristo (cf. 2Tim 2,12)⁸⁸⁹. Así, si el cristiano lucha contra el mal debe tener por seguro que compartirá la misma dignidad de Cristo. U. Vanni acerca de esta figura afirma: “Cristo, compartiendo el trono del Padre y explícitamente con el Padre, está en su mismo nivel. Es a este nivel a donde trata de llevar al cristiano victorioso: en el fondo, hay un solo trono, compartido entre el Padre, Cristo y el cristiano”⁸⁹⁰. Otro aporte interesante es el de G. Biguzzi, quien considera que la figura del trono de estos últimos versículos intenta enlazar Ap 1-3 con la visión del trono en Ap 4⁸⁹¹.

En la segunda parte de este versículo, Juan ha utilizado como base el Sal 110,1 que es uno de los textos mesiánicos recogido por la liturgia cristiana, ya que en él se dice: “Oráculo de Yahvé a mi Señor: siéntate a mi diestra, hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies”. Desde mi punto de vista, si bien esta promesa posee un carácter escatológico, los miembros de la comunidad pueden adquirir esta condición, incluso, antes de la muerte pues en Ap 1,5-6 se enuncia: “Gracia y paz a vosotros...y de parte de Jesucristo, el Testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra; al que nos ama y nos ha purificado con su sangre de nuestros pecados, al que ha hecho de nosotros un Reino de sacerdotes para su Dios y Padre, a él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén”.

El versículo 22 clausura la sección de Ap 1,9-3,22 con la invariable frase: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις, la cual se presenta por siete veces y en tono imperativo. Un modo como Juan recuerda a los creyentes de cada una de las iglesias, que el discernimiento espiritual y la escucha del Espíritu son elementos

⁸⁸⁹ En el AT quienes se sientan en el trono de Dios son: el justo (Job 36,7); Salomón se sentará en el trono de Yahvé que es Israel (1Cr 28,5; 29,33; 2Cr 9,8).

⁸⁹⁰ U. VANNI, *Apocalipsis*, 177.

⁸⁹¹ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 130-131.

indispensables para que en tiempos de prueba no cedan a la tentación de negar el nombre de Cristo.

CONCLUSIONES

Al concluir el estudio histórico crítico de Ap 2,1-3,22 se puede afirmar que las cartas son una prolongación de la primera visión (Ap 1,9-20). Por tanto, estudiar las cartas de forma aislada de la visión inaugural, o viceversa, supondría una pérdida del panorama total de este apartado. Por ejemplo, la teología del dominio y liderazgo de Cristo sobre la Iglesia, la historia y el cosmos, iniciada en Ap 1,9-20, se desarrolla ampliamente en el mensaje septenario (Ap 2-3). Tal potestad de Cristo es señalada al comienzo de las cartas cuando se describe al Hijo del hombre como el caminante permanente en medio de las iglesias (ὁ περιπατῶν) y aquel que las posee constantemente en su mano (ὁ κρατῶν). Cristo, por tanto, es el pastor o líder de la Iglesia que la conducirá del mundo presente a la Jerusalén futura.

Una primera conclusión sería que, tanto la visión del Hijo del hombre como el septenario de las cartas tienen la función de ser una amplia introducción a la obra de Juan. Así, si en la primera visión, Juan, intenta dejar claro el origen de su vocación y la procedencia de su mensaje, en las cartas expone y desarrolla las claves éticas de su obra. Tales elementos buscan resolver un problema de laxitud moral y espiritual de las comunidades cristianas de Asia Menor a fines del s. I d.C.

La segunda consecuencia se desprende de la anterior, ya que para afrontar la crisis de la Iglesia Cristo dirige un mensaje con autoridad y juicio, evaluando el comportamiento de cada comunidad. Para ello utiliza diferentes estrategias retóricas que buscan crear un sentido de culpa en la persona o personas que han cometido la ofensa y provocar así un arrepentimiento, por ejemplo: exhorta (2,5.7.10-11.17.25; 3,2.13.18.22), castiga y advierte (2,4-6.14-16; 3,1-2.15-17), elogia (2,2-3.6.13; 3,4.8) y promete salvar (2,7.10.11.17.26.28; 3,5.12.21). La misma vida de Cristo es prototipo de estas promesas (2,26-28; 3,21). De este modo, se podría decir que las exhortaciones y advertencias funcionan como poderosos recursos retóricos que tratan de conducir al lector oyente dentro de la intención del autor. Por ejemplo, la exhortación final en tono imperativo “el que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias” lejos de buscar una cohesión y unidad literaria a las cartas, dirige una carga de responsabilidad sobre el lector oyente.

Un tercera conclusión, es que dicha crisis tiene que ver con la existencia de una cierta pluralidad doctrinal dentro de la Iglesia de Asia Menor. Tal situación es ocasionada por movimientos opositores a Juan como los llamados falsos profetas, los Nicolaítas y la profetisa Jezabel. Aunque no existen suficientes datos que permitan extraer conclusiones fiables sobre las prácticas y doctrinas de tales movimientos, es probable que promovieran un cierto gnosticismo o algún tipo de interpretación paulina basada en 1Cor 8,1-6. Incluso, la escasez de datos podría argumentar lo contrario, es decir, tal vez Juan era más conservador que otros líderes de la primitiva Iglesia quienes serían más moderados doctrinalmente. Lo que sí queda claro es que para Juan cualquier tipo de adaptación sea a otros movimientos religiosos cristianos o al culto pagano es una actitud de apostasía. En el caso del grupo de la sinagoga de Satanás es posible que se aluda a grupos tradicionales del judaísmo o cristianos judíos que entienden el cristianismo de una manera diferente a la de Juan.

La cuarta conclusión hace referencia a la situación del receptor de la obra de Juan, pues las cartas revelan aspectos de la vida cristiana del siglo I d.C. Asimismo, muestran el grado de cultura que tenía, por ejemplo, para comprender los símbolos y metáforas judías, tales como: el árbol de la vida (2,7), el maná escondido (2,17), el que tiene la llave de David (3,7), el lector/oyente debía tener un adecuado conocimiento de las tradiciones judías. Incluso, cuando Juan, para describir a sus rivales, emplea metáforas y nombres del AT. Además, su destinatario debe percibir cómo las características antiguamente atribuidas a Dios Todopoderoso ahora son atribuidas a Cristo (τάδε λέγει ο οἶδα). Otro ejemplo es que la falta de detalles con respecto a los oponentes de Juan sugiere que para el lector/oyente dichos movimientos eran sobradamente conocidos.

Por todo lo dicho, resulta evidente que el propósito de las cartas es: comunicar a cada Iglesia lo que debe hacer para mejorar su vida espiritual y mantener su comunión con Cristo; poner de manifiesto la identidad de Cristo frente al culto imperial y un cierto tipo de judaísmo; mantener la cohesión interna de los creyentes frente a otras propuestas doctrinales por parte de los falsos profetas, los Nicolaítas y Jezabel; fomentar el testimonio público de la fe ante un ambiente hostil y un clima de laxitud espiritual de la comunidad cristiana. Juan, además, a semejanza de los profetas pre-exílicos que denunciaban la situación de pecado del pueblo y exhortaban al arrepentimiento tratando de edificar el interior del pueblo, busca la edificación interna de las comunidades cristianas. Razón por la que la simbología que emplea cumple una función retórica importante, pues es un modo de comprometer y motivar el aprecio y la obediencia de su

receptor hacia Cristo, en un contexto en el que el problema del abandono de la fe era una respuesta a la represión pagana y judía. En definitiva, el tema de fondo es cómo un cristiano de Asia Menor a finales del s. I. d.C. puede dar testimonio en una sociedad no cristiana, hostil y más numerosa.

TERCERA PARTE

ANÁLISIS RETÓRICO – TEOLÓGICO

CAPÍTULO CUARTO

ANÁLISIS RETÓRICO –TEOLÓGICO

I Status Quaestionis

1. ¿Qué se entiende por retórica?

La retórica es el arte de la persuasión, el intento por parte de una persona de influir sobre otras mediante palabras o, como en el caso del Apocalipsis, a través de un escrito, aunque no se debe olvidar que dicho texto sagrado fue compuesto para ser leído en la asamblea litúrgica. La retórica, asimismo, constituye un campo del saber ya que puede ser analizada y comprendida del mismo modo que la forma literaria de una poesía. Aristóteles define la retórica como una habilidad práctica, como una *técnica* con el fin de alcanzar un objetivo. Según S. Leith, la retórica es el lenguaje en acción, que inspira y embauca, convence y engatusa, entusiasma y engaña⁸⁹². En la antigüedad su conocimiento era fundamental como parte de la educación de toda persona, sobre todo en el ámbito judicial y político. La elocuencia en el mundo clásico era distintivo del saber pensar y saber vivir. El arte de hablar en público distinguía al hombre del bárbaro.

⁸⁹² S. LEITH, *¿Me hablas a mí? La retórica de Aristóteles a Obama*, Madrid 2012, 18.

Incluso, emperadores como Adriano y Antonino, que sentían un gran aprecio por el arte de la retórica, se esmeraron en brindar su apoyo a famosos sofistas fundando diferentes cátedras de retórica en diferentes ciudades del Imperio⁸⁹³. Pero, si bien durante siglos la retórica ha estado presente en la educación occidental, hoy ha desaparecido e, incluso, ha adquirido un sentido peyorativo.

Sin embargo, el ser humano de forma inconsciente vive y se mueve diariamente en el campo retórico, pues todos los días utiliza argumentos y razonamientos en su comunicación, con la finalidad de conseguir sus objetivos. Por ejemplo, cada día se emplea el lenguaje para impresionar e inspirar, justificar y encomiar. La misma vida política esta conducida por un lenguaje de persuasión. No se debe olvidar que, en la historia del hombre, la fuerza de las palabras ha sido capaz de evitar guerras o crearlas. Y es que, hoy como antes, los difusores de publicidad en los medios de comunicación o los asesores de imagen de los líderes políticos utilizan las mismas estrategias que los rétores griegos y romanos enseñaban a sus discípulos. Aunque la retórica nació en una civilización oral, actualmente se utilizan diversas técnicas para comunicar y persuadir.

Aristóteles dice: “Sea pues retórica la facultad de considerar en cada caso solo lo que puede ser convincente”. (*Ret. I, 2, 1355b, 17*)⁸⁹⁴

a) Clasificación de los géneros de causa en Aristóteles.

Aristóteles realiza una clasificación conceptual de los discursos de oratoria de la siguiente forma:

“Las especies de la retórica son tres en número, pues otras tantas resultan ser las de los oyentes de los discursos. Y es que en el discurso se implican tres factores: quién habla, de qué habla y para quién, y es este mismo, es decir, el oyente, quien determina su objetivo. Y el oyente es forzosamente o espectador o juez, y el juez ha de serlo de lo que ya ha ocurrido o de lo que va a ocurrir. Ejemplo de quien juzga sobre lo que va a ocurrir es el participante en la Asamblea, y de quien juzga sobre lo ocurrido, el juez, de modo que por fuerza tendría que haber tres géneros de discursos retóricos: deliberativo, forense y de exhibición. En la deliberación puede haber exhortación o disuasión. Y es que siempre tanto

⁸⁹³ Es conocida la rivalidad que existía entre los famosos sofistas. Más aún, la mayoría de ellos pertenecía a la aristocracia de las grandes ciudades, pues solo dentro de la clase social alta se encontraba el tiempo y dinero suficiente para poder educarse. Un ejemplo es Damiano de Éfeso, hombre muy rico que sobresalió por su oratoria y su apoyo a la ciudad. Los sofistas dedicaban su tiempo a la enseñanza y contaban con alumnos de 15 y 18 años. Los maestros más famosos seleccionaban sus alumnos entre los más talentosos y hábiles en la oratoria. Parte de la enseñanza era memorizar numerosos discursos célebres. Finalizaba la preparación cuando los alumnos componían bajo la asistencia de su maestro una pieza oratoria ficticia o eran capaces de realizar un discurso improvisado. Cf. J. MURCIA ORTUÑO, *Éfeso: síntesis de Grecia y Roma*, Madrid 2012, 246-247.

⁸⁹⁴ ARISTOTELES, *Retórica*, ed. crítica y trad. a cargo de A. BERNABÉ, MADRID ¹⁰2012, 52.

los que aconsejan en privado como los que pronuncian un discurso en público hacen una de las dos cosas. En el juicio puede haber acusación o defensa, ya que forzosamente los litigantes han de hacer una de las dos cosas. Y en cuanto al discurso de exhibición puede haber alabanza o reprobación". (*Ret. I, 3, 1358b*)⁸⁹⁵

Como se ve, Aristóteles afirma que en todo discurso se debe contar con tres elementos: *El emisor* o persona que habla; *el asunto* al que se refiere el emisor; *el receptor* a quien se habla de dicho asunto. Además, según el filósofo, el fin del discurso está dirigido hacia el receptor, por tanto, tomando en cuenta a este y el factor del tiempo, se aconseja realizar una división entre *discurso demostrativo, deliberativo y judicial*.

a.1. *La retórica epidíctica o demostrativa* es aquella que incluye el elogio, la exoneración y el insulto o ataque abierto. Su ejercicio se da en algunos actos públicos como la defensa de determinadas acciones políticas, los discursos fúnebres y otras acciones que tienen que ver con personas que desempeñan puestos públicos. Según Quintiliano lo propio del elogio es la amplificación y el ornato (*Inst. Orat. III, 7, 6*). Este mismo autor considera fundamental el lugar, esto es, se debe conocer antes el medio donde se va a elogiar a una persona. Si este espacio es desfavorable, el orador tiene que hacer uso de todas sus habilidades y recursos con tal de cambiar la opinión de sus oyentes.

Este tipo de discurso va a prevalecer sobre los otros dos cuando la oratoria pierda su conexión con la política, reduciéndose a la habilidad del orador para captar la admiración de su público. El carácter estético, por tanto, tomará importancia dentro de la retórica literaria, dejando atrás su uso como instrumento político de la democracia⁸⁹⁶.

a.2. *La retórica judicial o forense* es aquella que se emplea en los tribunales y tiene como objetivo la convicción y la exoneración. Intenta aclarar qué ha sucedido, saber el por qué y si los participantes del caso tienen alguna responsabilidad moral o legal. Dicha retórica guarda relación con dos tópicos: la justicia y la injusticia. Además, adquiere dos oficios: la acusación y la defensa. El orador, entonces, debe tener presente no solo su punto de vista sobre el caso sino, también, la visión contraria para

⁸⁹⁵ *Ibíd.*, 63-64.

⁸⁹⁶ Cf. D. PUJANTE, *Manual de retórica*, Madrid 2003, 84-90.

refutarla⁸⁹⁷.

a.3. *La retórica deliberativa* es la que busca convencer al auditorio para que se acepte y se actúe bajo ciertos intereses. Para ello, el orador, trata de convencer al receptor de que cierta forma de actuar es correcta y favorece a sus intereses. En estas circunstancias, el lector/oyente será el árbitro en dicho asunto pues le corresponde decidir (deliberar) sobre cosas acontecidas en el pasado o sobre cosas futuras. Según Quintiliano al momento de persuadir existen tres puntos a tomar en cuenta: el objeto de deliberación, las personas que deliberan sobre él y el sujeto que aconseja. (*Inst. Orat. III, 8, 15*)⁸⁹⁸.

Para algunos especialistas, como se verá más adelante, los argumentos del Apocalipsis de Juan oscilan en torno a estos tres géneros. Sin embargo, antes de exponer un balance sobre algunas lecturas retóricas que se han aplicado a la obra de Juan, debo aclarar que no es mi intención afirmar que el autor del Apocalipsis posea un manejo y conocimiento profundo de las estrategias retóricas ya sean de Aristóteles, Quintiliano u otros maestros rétores. Creo, más bien, que tomando en consideración el contexto cultural de Asia Menor a finales del s. I, época de oro de la corriente retórica, es probable que tanto Juan como su auditorio estuvieran familiarizados con este sistema o técnica de comunicación ampliamente difundido a través de las escuelas y los manuales. Por ejemplo, algunos testimonios históricos confirman que la ciudad de Éfeso competía junto a otras por traer excelentes y destacados sofistas con la finalidad de aumentar su fama como centro cultural. Más aún, Éfeso, Esmirna y Atenas eran reconocidos como los centros más importantes de sofismo. Las dos primeras estarían en permanente lucha y rivalidad por ocupar el primer puesto en este campo⁸⁹⁹.

La fama de las mejores escuelas hacían de la ciudad un foco de cultura atractivo para muchos jóvenes, los cuales no tenían inconveniente en abandonar su ciudad en busca de algún famoso maestro. Algunas inscripciones funerarias lo confirman:

⁸⁹⁷ Cf. S. LEITH, *¿Me hablas a mí?*, 239-240.

⁸⁹⁸ Cf. D. PUJANTE, *Manual*, 90-92.

⁸⁹⁹ Por testimonios antiguos se sabe que Esmirna logró conseguir mayor fama que Éfeso a través de sus sofistas. Uno de sus destacados exponentes fue Polemón de Laodicea, quien defendió dos veces los intereses de la ciudad. Cf. J. MURCIA ORTUÑO, *Éfeso*, 249.

“Cuando comenzaba mi decimoctavo año y justamente aprendía los instrumentos de la retórica, una enfermedad muy dolorosa me venció en Lesbos, abundante en bosques, y ya no regresé a la deliciosa tierra de Éfeso. Mi hermano carnal, sufriendo enormemente en una rápida nave, dio parte a mis padres del doloroso acontecimiento. Habito la sagrada morada de los héroes, no del Aqueronte, pues tal es el fin de la vida reservado a los sabios”.
(*IEphesos 2101*)⁹⁰⁰

“Nací junto al río Rin. Mi madre era Polita.
Mi padre Quintiano, Prusias mi patria.
Y mi nombre Calpurnio. Fallecí a los veinte años,
cuando llevaba estudiando cinco años en Éfeso”. (*IEphesos 1627*)⁹⁰¹

“El consejo honró a Publio Elio Flaviano Apolodoro estudiante de Aspendo.
Construyó el monumento funerario Publio Elio Flaviano Zoilo, su hermano”.
(*IEphesos 2202*)⁹⁰²

“Juliano [...] de Savatra a su hijo el estudiante Anemnato, por su recuerdo. Se ocupa de esta tumba Atenágoras Crisanto amigo de Anemnato”. (*IEphesos 2211*)⁹⁰³

⁹⁰⁰ Texto tomado de *Ibíd.*, 248.

⁹⁰¹ *Ibíd.*

⁹⁰² *Ibíd.*

⁹⁰³ *Ibíd.*

2. Situación de la aplicación de la retórica clásica al libro del Apocalipsis

Como se ha mostrado en la sección precedente, la retórica puede definirse como el arte de componer un discurso de carácter persuasivo, un tratado que tiene la finalidad de provocar y despertar ciertas emociones en las personas. En este sentido, la mayoría de los textos bíblicos son persuasivos, razón por la cual, durante los últimos años algunas investigaciones han intentado descubrir el carácter retórico presente en algunos pasajes bíblicos y, sobre todo, el efecto de sugestión que estos han podido ejercer en sus destinatarios. Por ejemplo, métodos de análisis y aplicaciones desde el ángulo de la retórica se han llevado a cabo con los textos proféticos, las cartas de Pablo, los evangelios, etc. El Apocalipsis de Juan ha recibido, también, una pronta atención por parte de no pocos especialistas, pero solo desde los esquemas de la retórica clásica, es decir, de la retórica greco latina. A continuación expongo brevemente la opinión de algunos autores que, a mi juicio, son representativos dentro de este campo de estudio, pues han aplicado algunos criterios de la retórica clásica poniendo en evidencia ciertos matices persuasivos del Apocalipsis Joánico.

a) Elisabeth Schüssler Fiorenza (Apocalipsis: Visión de un mundo justo, Navarra⁴1997).

La autora se muestra convencida del contenido y carácter retórico del libro del Apocalipsis, entendiendo como retórica el arte y la fuerza de la persuasión que ejerce un orador o escritor sobre su lector/oyente. Dicha carga persuasiva, evidente en la obra de Juan, se desarrolla a través de la repetición de un conjunto de frases, títulos, imágenes y símbolos bastante elaborados a lo largo de sus 22 capítulos. Para E. Schüssler Fiorenza, el Apocalipsis se podría definir como una práctica retórica teo - ética, es decir, un escrito cuya finalidad consiste en que el receptor asuma una serie de valores o normas de conducta. Por este motivo, las narraciones e imágenes giran en torno a los temas del poder, la justicia, el valor, la fidelidad y el compromiso.

Según E. Schüssler Fiorenza, conviene tener presente que un análisis retórico aplicado al Apocalipsis, como a cualquier escrito, no solo debe ahondar en su forma literaria sino debe centrarse en el contexto lingüístico y la matriz sociocultural del discurso. Solo así se podrá captar la fuerza persuasiva de su argumentación y el efecto

que el autor ha querido ejercer sobre su auditorio. Para tal objetivo, el análisis retórico debe intentar reconstruir la localización socio cultural de la obra, en otras palabras, conocer el contexto sociocultural y religioso tanto del emisor (Juan) como del receptor (comunidades cristianas de Asia Menor); recordando, a la vez, que a través del texto se revela un sustrato cultural y teológico, inspirado, en este caso, por la situación sociopolítica y religiosa de Asia Menor a finales del s. I a.C.

La autora enseña que para entender el texto del Apocalipsis se debe distinguir dos situaciones retóricas:

LA SITUACIÓN RETÓRICA TEXTUAL:	El modo como el texto interpreta los problemas que tiene en su ambiente.
LA SITUACIÓN RETÓRICA HISTÓRICA:	El ambiente donde se ha redactado el texto bíblico, es decir, la situación de dificultad o crisis que lo ha generado.

Visión inicial y las cartas. En primer lugar, la autora deja claro que tanto los mensajes como las visiones tienen la función de ser exhortaciones proféticas. Ambos son parte integrante del plan retórico - visionario del autor. En segundo lugar, resulta evidente que para la composición de 1-3, Juan se ha servido de tradiciones apocalípticas y proféticas tanto del AT como del ámbito cristiano, reafirmando, así, su propia autoridad y la de su escrito. Sin embargo, se advierte en el Apocalipsis una remodelación creativa de la tradición apocalíptica y de la autoridad profética.

Según E. Schüssler Fiorenza, la visión inaugural y las cartas forman una unidad cuyo interés teológico-retórico es mostrar la afinidad que existe entre Cristo y Dios. Asimismo, a través de la figura de Cristo como juez escatológico busca suscitar un discernimiento en el lector/oyente acerca de su participación y responsabilidad ante el mal, sin responsabilizar a los demás. Otra razón de esta conexión es mostrar la relación actual que Cristo mantiene con su Iglesia, pues a partir del septenario y la ubicación de las mismas (Asia Menor) es evidente que las cartas simbolizan a toda la Iglesia. Por último, las cartas ofrecen un cuadro esquemático de la situación de la vida de fe de las comunidades cristianas, poniendo de relieve sus fortalezas y debilidades pero exigiendo una ética del compromiso.

La situación retórica textual e histórica. Para Juan, los cristianos, a quienes llama compañeros, aunque viven en un mundo dominado por la fuerza del Imperio Romano, son representantes en la tierra del Reino de Dios y su poder. Se podría decir que su proclamación mesiánica de Jesucristo como único Señor del mundo les generaba una situación de tensión y conflicto, de martirio e injusticia. Este motivo obligó a Juan, siguiendo el modelo de la apocalíptica judía, a crear, retóricamente, un mundo visionario alternativo, un universo simbólico de imágenes político - mitológicas, una nueva creación donde Dios erradicará todo lo deshumanizante. Intenta, asimismo, hacer ver a los suyos que quien realmente está detrás del sistema político del Imperio es Satanás. Si bien, en el presente, este reino vence por su fuerza, esto es solo apariencia, pues quienes realmente dirigen la historia es Dios y su Cristo. Por tanto, en el mundo retórico de Juan no existen dualismos metafísicos entre el poder de Dios y el poder del mal, pues solo existe la potestad de Dios. Lo que sí está presente es un dualismo ético, pues por medio de las visiones se invita al receptor a tomar una decisión.

Desde la retórica textual, los símbolos litúrgicos celestes cumplen la función de resaltar el poder y la majestad de Dios. No tiene, por tanto, una finalidad litúrgica sino más bien un contenido político - teológico. Con ello, Juan intenta alejar a su audiencia de la práctica del culto imperial, aunque para eso se valga de ciertas características de dicha liturgia muy difundida en Asia Menor. Más aún, la representación de la lucha entre el bien y el mal ofrece una exhortación moral, deseando provocar en el receptor un compromiso ético. Lo mismo que los mandatos, las bienaventuranzas, las advertencias y promesas presentes en el Apocalipsis, tienen la función retórica de conducir al lector/oyente hacia una acción justa. Es más, las visiones cumplen un papel importante en el momento de motivar el ánimo y la esperanza de quienes se preguntan: si el poder es de Dios y su Cristo ¿por qué han de sufrir sus leales seguidores? ¿Por qué no vuelve pronto Cristo en su gloria para evitar más sufrimientos y hacer justicia?

E. Schüssler Fiorenza observa que aquello que da forma a la retórica en el Apocalipsis es la conexión que existe entre la exigencia sociopolítica y la visión cristológica de la fe. De esta forma, Juan, a través de este mundo simbólico y persuasivo, pretende motivar a los cristianos de Asia Menor tanto a mantener la esperanza como a participar activamente en la lucha contra la religión del Estado; aunque esto signifique poner en riesgo la propia vida. Finalmente, afirma lo siguiente:

“Solo cuando se da una situación retórica similar a la abordada por el Apocalipsis, podrá entenderse su mundo de visiones como respuesta teo - ética adecuada. Cuando no persista tal situación, la fuerza retórica de las visiones de Juan no empujará al lector a la resistencia, sino que engendrará en él resentimiento y hará que proyecte el mal en los demás. Cuando existe una situación retórica totalmente diferente, el libro ya no provoca una respuesta adecuada”⁹⁰⁴.

b) John T. Kirby (The Rhetorical Situations of Revelation 1-3)

Para Kirby, los textos del NT fueron compuestos en un contexto donde la metodología retórica trascendía los límites culturales. Por consiguiente, los estudios críticos del NT han empezado a analizar la estructura retórica que existe en los textos bíblicos y el poder que estos ejercen en sus destinatarios. En este ámbito de estudio, los tres primeros capítulos del Apocalipsis ofrecen un campo especialmente atractivo para la crítica retórica. Además, un aspecto importante de este estudio consiste en evaluar la interacción que existe entre las intenciones del autor y la respuesta del público, algo que aparece en los cuatro primeros versículos del primer capítulo, donde Juan establece un contacto con su público a fin de obtener su benevolencia.

La sección de Ap 1,7-8 es el punto de partida para la parte narrativa de Ap 1,9-20 que describe la visión de Cristo resucitado. En el capítulo primero, se observan, por tanto, dos situaciones retóricas diferentes:

JUAN - LECTORES	JUAN - JESÚS
-----------------	--------------

Según J. T. Kirby, la siguiente situación retórica que empieza en Ap 2,1ss, donde intervienen Jesús y las iglesias de Asia, es semejante a una obra de teatro. La fuerza retórica y persuasiva encuentra su origen en la experiencia de la visión y la orden de escribir (Ap 1,11.19). Así, el contenido de las cartas involucra retóricamente a Juan y afecta a la figura del Resucitado. Para Juan sería fundamental ubicar la visión del Hijo del hombre al comienzo de su obra, ya que en ella se establecen, desde una retórica judeo-cristiana, sus credenciales como profeta. Juan es, por tanto, ante la comunidad, un hombre al que el Todopoderoso ha dado un encargo, algo que no dejará de impactar a su

⁹⁰⁴ Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA., *Apocalipsis*, 198.

auditorio y ganar su respeto.

Las cartas a las iglesias no sólo contienen expresiones judiciales sino que presentan un aspecto deliberativo, buscando conmover al público a fin de que pueda tomar una acción. Kirby presenta una división de las cartas en cuatro partes: 1) proemio/exordio, 2) narración: exposición de los hechos, 3) proposición: el núcleo o los puntos principales, 4) epílogo: un discurso deliberativo. En cada una de las cartas Jesús se identifica en términos simbólicos y místicos, imágenes tomadas de la visión preliminar (Ap 1,10-20). De este modo los proemios relacionan el mensaje de las cartas con Cristo, con el objetivo de que el resucitado sea quien administra la alabanza y el juicio a las iglesias. El propósito de Juan de presentar antes la visión del Hijo del hombre al lector, consiste en utilizarla posteriormente como instrumento de persuasión.

Finalmente, el fuerte sabor semítico del lenguaje del Apocalipsis intentaría reforzar el impacto del mensaje en los oyentes, pues sería un eco de los estilos y giros que se hallan en el AT. El estilo, en este caso, refuerza la creatividad del autor, pues la necesidad de expresar la revelación en una lengua gentil, le llevó a Juan a conservar algunas características del hebreo por ser considerada la lengua sagrada⁹⁰⁵.

c) R. M. Royalty Jr. (*The Rhetoric of Revelation*)

R. M. Royalty afirma que la tendencia actual de la crítica literaria consiste en tratar de relacionar el texto con su contexto, algo que afecta a la investigación bíblica. Así lo demuestra la aplicación de la lectura histórico-crítica a los pasajes bíblicos, la que a través de rigurosos pasos intenta descubrir el trasfondo de los textos tanto del AT como del NT. Un claro ejemplo de la dependencia entre escrito y contexto es el Apocalipsis de Juan, ya que en él existen una serie de afirmaciones que aluden al contexto socio-político de fines del s. I d.C.

Además, R. M. Royalty sostiene que esta obra, por su rica simbología y su carácter performativo, ha dado ocasión a nuevas interpretaciones. Tal es el caso de la lectura retórica que intenta analizar las intenciones que Juan ha tenido al escribir el Apocalipsis, y el efecto que estas han producido en su auditorio. La retórica aplicada a la obra de Juan plantea el ejercicio de escuchar y percibir el texto desde el punto de vista del receptor. Ofrece, por tanto, un acercamiento válido para interpretar el

⁹⁰⁵ Cf. J. T. KIRBY, *The Rhetorical Situations of Revelation 1-3*: NTS 34 (1988) 197-207.

Apocalipsis dentro de su contexto socio - político.

Junto a otros autores, Royalty considera que el aspecto central de la retórica de Juan es haber creado, con su escrito, una situación de crisis en el mundo social de su lector/oyente. Es decir, Juan con sus imágenes y visiones busca invertir la percepción que su audiencia tiene de la realidad social. Como consecuencia de lo anterior, R. M. Royalty deduce la inexistencia de persecuciones y hostilidades de parte de Roma contra el cristianismo a fines del s. I d.C.

Por otro lado, Royalty cree que es necesario guardar un equilibrio a la hora de asumir, por una parte, demasiados conocimientos de retórica tanto en Juan como en sus destinatarios y, por otra, considerar a estos como totalmente ajenos a la influencia de la cultura intelectual que existía en Asia Menor durante el s. I y II d.C. Sobre todo, si se tiene en cuenta que Éfeso y Esmirna eran famosos centros de formación retórica durante este período e, incluso, sus manuales de retórica gozaban de amplia difusión.

En este sentido, el autor cree que el estilo del Apocalipsis se acerca más a la llamada retórica epidíctica, ya que Juan con su escrito intenta cambiar la opinión y los valores de su auditorio. Dicho de otro modo, busca convencer a su público para que admitan sus valores rechazando, a la vez, los de las autoridades romanas, de los judíos y de los falsos maestros y profetas cristianos. Incluso algo que sitúa la obra de Juan dentro de este estilo retórico es la vivacidad con la que describe sus visiones, los frecuentes elogios y censuras, y, además, el usual recurso a paralelismos polémicos y comparaciones antitéticas (Babilonia - Nueva Jerusalén).

Siguiendo la disposición del discurso en la antigüedad, Royalty divide la obra del Apocalipsis de Juan en los siguientes pasos:

Inicio (exordio)	Ap 1,1-20
Narración, Propósito, Argumentación	Ap 2,1-3,22
Final (epílogo o peroratio)	Ap 22,6-21

Para el autor, la dificultad reside en cómo dividir de acuerdo a estos criterios la compleja y variada sección de Ap 4,1-22,7. Pues aunque existen ciertos elementos de unidad como los septenarios o elementos literarios reiterativos, estos son, con frecuencia, inesperadamente interrumpidos. Pero se debe distinguir la estructura del estilo retórico de la obra, esto es, si bien resulta complejo lograr una división del libro del Apocalipsis, no cabe duda que, por su estilo, abarca el léxico, la elección de las

metáforas, los giros de su lenguaje y su argumentación, es una obra altamente retórica.

Para Royalty, la retórica del Apocalipsis se debe calificar como epidíctica, porque las características proféticas de sus visiones y el recurso al AT tienen la finalidad de convencer a sus lectores/oyentes sobre el origen divino de su mensaje. Por ejemplo, es evidente que Ap 1,1-8 y 1,9-20 sirve de aval para la credibilidad de Juan ante su receptor (ἤθεος), a la vez, que por medio de promesas y amenazas despierta sentimientos de compromiso en el lector/oyente (πάθος).

Tomando como modelo la primera perícopa (Ap 1,1-8), se observa un cambio de la tercera persona en 1,1-3 a la primera persona en 1,4-8. Según Royalty éste es un cambio retórico muy sutil pues, a través de él, se presenta el Apocalipsis como una revelación de Cristo y no como un simple escrito de Juan. Tal estrategia retórica de atribuir las visiones al Resucitado, es un medio por el que el autor reviste sus convicciones morales, ideológicas y teológicas de un carácter divino con la finalidad de buscar aceptación en su auditorio. Por otro lado, la bendición de Ap 1,3 μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας lleva implícita una amenaza para aquellos que no cumple las palabras de la profecía. Más aún, al estar condicionada por la advertencia del tiempo ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς. Por tanto, la retórica del prólogo busca inculcar en el auditorio el aprecio a la revelación y la urgencia de la conversión de los creyentes, factores que estimulan la emoción o el πάθος de la audiencia.

Los mensajes a las siete iglesias o proclamaciones proféticas con un marco epistolar son parte de una estrategia retórica que emplea el autor para avalar su autoridad. Su contenido se centra sobre todo en dos cuestiones morales: la fidelidad en el sufrimiento y el modo como cada comunidad ha respondido a otros grupos o líderes cristianos (falsos apóstoles 2,2; judíos 2,9; 3,9; Nicolaítas 2,6.15; Balaán 2,14; Jezabel 2,20-25). Asimismo, la lectura de estos mensajes desde la retórica epidíctica muestra el modo con el que Juan trata de moldear las opiniones de su audiencia frente a sus oponentes judíos y cristianos.

Finalmente, Royalty considera que el aporte de la aplicación retórica al Apocalipsis consiste en haber dirigido la mirada de la investigación no tanto a la reconstrucción histórica de la situación de opresión o “persecución” cristiana, sino al contenido ideológico de la comunidad que produjo el Apocalipsis de Juan⁹⁰⁶.

⁹⁰⁶ R. M. ROYALTY, *The Rhetoric of Revelation*, en Society of Biblical Literature, Georgia 1997, 596-617.

d) D. A. DeSilva

DeSilva en sus diferentes artículos aborda el tema de la retórica del Apocalipsis, mostrando cómo Juan provoca sentimientos de gratitud, asombro, indignación y hostilidad a través de sugestivas visiones. Para este autor, un objetivo claro en Juan es despertar sentimientos de admiración y gratitud hacia Dios y su Mesías, y, a la vez, de rechazo e indignación frente al dominio social de Roma y el culto imperial. Para Juan, los promotores del culto al emperador no solo violan los mandatos de Dios sino que inducen a los demás a obrar del mismo modo. De esta forma, el Apocalipsis trata de crear una distancia entre los discípulos de Cristo y el sistema de dominación romana.

Ahora bien, ¿a través de qué elementos literarios intenta Juan despertar emociones en su destinatario, cuáles son estos sentimientos, qué elementos de persuasión son reconocibles en el texto y, por último, con qué finalidad aplica Juan la retórica en su obra? Antes de contestar estas preguntas, DeSilva considera que en un ambiente como Asia Menor dominado por la cultura greco-romana, no es extraño que Juan conociera las estrategias de la retórica clásica. Por esta razón, DeSilva compara los recursos retóricos de Juan con aquellos utilizados por la retórica clásica.

Un primer elemento retórico es *la gratitud al benefactor*. Para ello, DeSilva se centra en la imagen del trono de Dios en Ap 4-5, donde Juan busca desplazar los sentimientos de admiración y gratitud a Roma y sus emperadores para dirigirlos hacia Dios creador y el Cordero redentor. DeSilva, recuerda que el culto imperial a través de sus ceremonias e imágenes del emperador intentaba provocar un impacto emocional en los habitantes de Asia Menor, buscaba sobre todo la legitimación popular del dominio romano. Por este motivo, según él, la visión del trono de Dios en Ap 4-5 ofrece un antídoto a estos sentimientos, ya que Juan siguiendo el modelo de la liturgia imperial, aunque de mayor trascendencia por la participación de seres sobrenaturales, cumple el papel no solo de suscitar un verdadero temor y admiración en el lector/oyente, sino la auténtica gratitud hacia Dios y el Cordero.

DeSilva cita una premisa de la literatura clásica, según la cual *los benefactores merecen una respuesta de gratitud, lo que incluye, habitualmente honor y servicio* (*Ret. I, 5, 1361a*). La gratitud es, entonces, la respuesta normal a las expresiones de favor o bondad. Solo un Dios creador y dador de la vida es digno de adoración. Más aún, el Cordero que entregó su vida por la comunidad cristiana es el único digno de honor y alabanza (Ap 5,12), capaz de abrir los sellos (Ap 5,9-10), pues ha obrado solo por el interés de los beneficiarios y no por sus propios intereses. Distinto es el caso de Roma, el antibenefactor, llena de lujo desmedido (Ap 17,4; 18,5.12-13) y cuyas acciones solamente han procurado asegurar sus fines egoístas. De esta forma, Juan presenta a Dios y al Cordero como perfectos benefactores. Un detalle histórico que destaca DeSilva, es que los centros de culto imperial buscaban infundir temor y gratitud en la población, algo que Juan traslada a Cristo (Ap 1,12-20) y Dios (Ap 4,1-5,14), es decir, trastoca los sentimientos de agradecimiento y admiración al Imperio para generar rechazo e indignación a este.

El modo de generar estos sentimientos en su receptor será a partir de la aplicación de imágenes. Por ejemplo, Juan en Ap 12-13 evoca, a través de un escenario cósmico, la figura del Dragón, *la antigua serpiente* (Ap 12,9), quien representa al Imperio Romano. De esta forma, según DeSilva, Juan no necesita un argumento para demostrar a su lector/oyente, judío o cristiano, que el Dragón es el antiguo enemigo de Dios y del pueblo de Israel. Asimismo, presentando a sus enemigos de forma no estética, es decir, ocultando su humanidad intenta evitar todo sentimiento positivo hacia ellos.

Un segundo elemento es *la parodia*. La bestia que aparece herida de muerte en Ap 13,3, busca reunir a *toda tribu, pueblo y lengua* (Ap 13,7). Incluso, sus adoradores exclaman *¿Quién como la bestia y quién podrá luchar contra ella?* (Ap 13,4). El auditorio, sin embargo, debe sentir indignación frente a la imagen de la bestia, ya que esta goza de una inmerecida fortuna. Refiriéndose a la indignación, Aristóteles afirma:

“Los más opuesto a compadecerse es lo que llamamos indignarse. Pues apesadumbrarse por las desgracias inmerecidas es – en cierto modo y como consecuencia de un mismo comportamiento – lo opuesto de apesadumbrarse por los éxitos inmerecidos. Ambas son afecciones de un comportamiento noble, pues es debido acompañar en su pesar y compadecer a quienes les va mal sin merecerlo e indignarse con quienes tienen éxito sin merecerlo. Y es que es injusto lo que ocurre inmerecidamente, y por tal motivo le atribuimos indignación incluso a los dioses”. (*Ret. II, 9, 1386b*)⁹⁰⁷

Por tanto, la adoración que se rinde tanto al Dragón como a la bestia es injusta porque ha sido robada a Dios, así se observa en:

“¿Quién como la bestia?” (Ap 13,4)

“¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses?” (Ex 15,11)

La indignación hacia el Imperio es sobrealimentada también mediante tópicos y variadas estrategias, por ejemplo, los nombres que usaban los emperadores como Señor, Salvador, hijo de Dios, demuestran que el emperador disfruta más de lo debido. Según Juan, Roma y el emperador gozan de atributos a costa de Dios y su Mesías, es decir, reciben honores que no les pertenecen.

Un tercer elemento es *la personificación y contrastes*. Juan utiliza la técnica de la personificación y delineación del carácter. Roma, la sede del Imperio, surge ahora con el aspecto de una prostituta (Ap 17-18), algo que, según DeSilva, probablemente evoca el culto a la diosa Roma muy difundido en toda Asia Menor. Así, si en Ap 12-13 Roma aparece identificada con la serpiente, ahora su imagen es la de una prostituta cuya fornicación son sus acuerdos internacionales (Ap 17,1.2.5, 18,3). Pero esta Roma poderosa y libertina de la cual tanto Juan como los habitantes de la tierra se maravillan (Ap 17,7-8), se ve despojada de sus vestidos, devorada y quemada por sus aliados (17,16-17). De esta manera, Juan coloca el antídoto contra *el temor*.

Asimismo, existe un marcado contraste entre Babilonia y la Nueva Jerusalén, del mismo modo que en los capítulos 4-5 se presenta la adoración al trono celestial como antítesis del culto a la bestia del capítulo 13. Esta técnica permite a Juan retratar a Roma como una sociedad falsa, una imagen distorsionada, una parodia de la visión divina. Incluso, la figura del Cordero ocupa un papel clave dentro del plan retórico de Juan, ya que el cordero es símbolo de la vulnerabilidad, sin embargo, en el Apocalipsis es un personaje fuerte y victorioso. Por tanto, a partir de esta figura Juan presenta una ironía y una redefinición del poder, pues el Mesías de Dios vence siendo un cordero degollado a quien el Imperio no puede amenazar de muerte pues la ha vencido.

⁹⁰⁷ ARISTOTELES, *Retórica*, 172.

Juan intenta provocar la enemistad de su lector/oyente contra Roma al mostrar la violencia de esta última, diciendo: “Y vi que la mujer se embriagaba con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús. Al verla, me asombré sobremanera”. Las víctimas de Roma han sido presentadas en Ap 6,9-11 clamando justicia debajo del altar. Juan les pondrá voz empleando *discursos ficticios* en sus labios. El autor convoca a los muertos para testificar contra los males que han sufrido y su indignación contra Roma. Este sería un modo de generar la indignación en el auditorio.

Un cuarto elemento es *la exageración*. Se puede decir que Juan hace una representación unilateral de Roma, pues no menciona las contribuciones del dominio de Roma en Asia Menor, como por ejemplo: el desarrollo de vías de comunicación y comercio, la beneficencia de los emperadores, el establecimiento y mantenimiento de la paz y la mejora de vida en las provincias⁹⁰⁸.

DeSilva, en uno de sus artículos titulado *A Sociorhetorical Interpretation of Revelation 14,6-13*⁹⁰⁹, aporta nuevos elementos al estudio de la retórica del Apocalipsis. En este caso, centra su atención en los componentes socio-históricos aplicados a la lectura retórica de Ap 14,6-13. En el siguiente cuadro muestro sucintamente dichos aspectos retóricos que cree son claves para descubrir la intención retórica de Juan.

<p><i>El lenguaje altamente repetitivo del Apocalipsis cumple el papel de reforzar el pensamiento bipolar de la obra, a la vez que acentúa la interpretación del mundo que el autor propone.</i></p>	<p>La repetición del verbo προσκυνέω</p> <p>Ap 14,7: καὶ <u>προσκυνήσατε</u> τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν</p> <p>Ap 14,9: εἴ τις <u>προσκυνεῖ</u> τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ λαμβάνει χάραγμα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἢ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ</p> <p>Ap 14,11: καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς <u>οἱ προσκυνοῦντες</u> τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.</p>
--	--

⁹⁰⁸ Cf. D. A. DESILVA, *The Strategic Arousal of Emotion in John's Visions of Roman Imperialism: a Rhetorical - Critical Investigation of Revelation 4-22*: JNTSSA 42 (2008) 1-34; *What has Athens to Do with Patmos? Rhetorical Criticism of the Revelation of John*: BR 6 (2008) 256-289; *Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John*: JSNT 71 (1998) 79-110.

⁹⁰⁹ Cf. Ibíd., *A Sociorhetorical Interpretation of Revelation 14,6-13*: BR 9 (1999) 65-117.

<p>Juan refuerza su <i>argumentación</i> presentándose como auténtico profeta.</p>	<p>Este elemento está subrayado por las frases: <i>καὶ εἶδον</i> y <i>καὶ ἤκουσα</i>. Ap 14,6: <i>καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον...</i> Ap 14,13: <i>καὶ ἤκουσα φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης...</i></p>
<p>El <i>elemento sensorial y estético</i> se muestra a través de la apelación a los sentidos, como: la vista, el oído, el olfato y el tacto. El lector oyente está llamado a “ver” lo que Juan “ve” y a “oír” lo que Juan “oye”.</p>	<p>Ver: Ap 14,6 Oír: Ap 14,7.8.9.13 Oler: 14,8 Tocar: 14,9</p>
<p>Aunque Juan no hace referencia explícita a los textos del AT que sirven de <i>trasfondo</i> a las visiones y diálogos, expresiones y frases completas del AT están entrelazadas en la narración. Juan no cita directamente a Isaías pero pone las palabras del profeta en los labios de un ángel. De este modo conserva la atención de su receptor en su texto y no en algo externo. Además, tiene la finalidad de colocar al lector oyente dentro del contexto de la tradición de Israel⁹¹⁰.</p>	<p>La lista de grupos del ángel en Ap 14,6-13: Luego vi a otro ángel que volaba por lo alto del cielo. Tenía una buena nueva eterna que anunciar a los que están en la tierra, a toda nación, raza, lengua y pueblo. Decía con voz potente: “Temed a Dios y dadle gloria, porque ha llegado la hora de su juicio. Adorar al que hizo el cielo y la tierra, el mar y los manantiales”. Un segundo ángel le siguió diciendo: “Cayó, Cayó la gran Babilonia, la que dio a beber a todas las naciones el vino del furor. Les siguió un tercer ángel, que decía con voz potente: “si alguno adora a la Bestia y a su imagen, y acepta la marca en su frente o en su mano, tendrá que beber también del vino del furor de Dios, que está</p>

⁹¹⁰ Otro ejemplo es la interacción que existe entre Ap 15-16 y la narración de Ex 1-15, para más detalles Cf. *Ibíd.*, *Final Topics: The Rhetorical Functions of Intertexture in Revelation 14,14-16,21*, en F. WATSON DUANE, *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament*, Atlanta 2002, 215-241.

	<p>preparado, puro, en la copa de su ira. Será atormentado con fuego y azufre, en presencia de los santos ángeles y del Cordero.</p> <p>Esta perícopa sigue el modelo de Dn 3,1-11.</p>
<p>Un último factor que Juan ha tenido en cuenta es el conocimiento cultural de su destinatario. Él sabe que su auditorio está en sintonía con la cultura judía.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Elementos de la cosmología Judía: los ángeles. - La referencia al Espíritu de Dios. - El significado de εὐαγγέλιον en la cultura greco-romana. - El tema del juicio de Dios. - La referencia a Roma como Babilonia. - El tema de los “santos” muy frecuente en la literatura judía y cristiana.

3. Presentación del análisis retórico bíblico semítico de R. Meynet

Mi investigación si bien busca fundamentalmente aplicar aquello que durante los últimos años se ha denominado y reconocido como *el análisis retórico bíblico semítico* (RBS), tampoco olvida reconocer ciertos elementos análogos con la retórica clásica que, a mi juicio, pueden ayudar a la interpretación y hermenéutica de la sección de Ap 1,9-3,22. Sin embargo, centro mi atención ahora en el análisis retórico bíblico semítico, un método que, sin dejar de reconocer el aporte de la retórica clásica para la comprensión de algunas partes del Nuevo Testamento, cimenta sus raíces en el ambiente bíblico que, a su vez, se desarrolla en el área semítica. Difundido e impulsado por el profesor Ronald Meynet, esta metodología ha dado novedosas aportaciones al campo de la exégesis bíblica.

Se puede decir que tanto para Meynet como para otros exégetas resulta obvio que la Palabra de Dios fue escrita a través del lenguaje y mentalidad semíticas, pues Dios se ha dado a conocer a un pueblo que hablaba, pensaba y reflexionaba en hebreo. Por este motivo, los textos bíblicos deben ser tratados no dentro de nuestra óptica occidental sino respetando sus matrices culturales. Además, la existencia de una retórica bíblica semítica es probablemente corroborada por el documento de la Sagrada Escritura en la Iglesia, titulado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, donde en el n° 1295-1299 se dice:

“La retórica es el arte de componer discursos persuasivos. Puesto que todos los textos bíblicos son en algún grado textos persuasivos, un cierto conocimiento de la retórica forma parte del equipamiento normal del exégeta... Se pueden distinguir tres acercamientos diferentes. El primero se apoya sobre la retórica clásica grecolatina; el segundo está atento a *los procedimientos semíticos de composición*; el tercero se inspira en las investigaciones modernas llamada *nueva retórica*. Enraizada en la cultura semítica, ésta manifiesta un gusto pronunciado por las composiciones simétricas gracias a las cuales se establecen relaciones entre los diversos elementos del textos. El estudio de las múltiples formas de paralelismo y de otros procedimientos semíticos de composición debe permitir discernir mejor la estructura literaria de los textos y llegar así a una mejor comprensión de su mensaje”⁹¹¹.

Como se observa, en el documento se hace una distinción entre la retórica clásica (greco-latina) y la retórica semítica que sigue la *tradición bíblico literaria*. Mi trabajo se

⁹¹¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Enquiritidion Bíblico*, n° 1295-1299.

inspira en este segundo enfoque, teniendo presente que el pensamiento de los hagiógrafos está marcado más por un contexto semítico que el greco - latino; y ha sido compuesto y redactado bajo ciertas reglas y métricas literarias de este contexto, más aún, si se trata de estudiar el Apocalipsis de Juan que contiene un fuerte sabor semítico tanto en sus símbolos como en la disposición sintáctica de sus frases.

La observación sobre el modo en que están estructurados los textos del AT, sobre todo, aquellos de carácter discursivo, ha revelado una cierta similitud con la composición de algunos escritos del NT. Así lo ha venido demostrando el Prof. Meynet en sus numerosos trabajos de investigación y aplicación, entre los que figuran: *L'Analyse rhétorique: une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989; trad. Italiana: *L'analisi retorica*, Biblioteca Biblica 8, Brescia 1992; *L'Évangile selon saint Luc: Analyse rhétorique*, Paris 1988; *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, Greg 77 (1996); *Retorica biblica e semítica*, Vol. I - II, Bologna 2009; *La Pascua del Signore: Testamento, proceso, ejecución e resurrección de Jesús en los Evangelios sinópticos*, Bologna 2002; *Una nuova introduzione ai vangeli sinóptici*, Bologna 2001. Sobre textos del Antiguo Testamento se puede ver: P. Bovati - R. Meynet, *Il libro del profeta Amos*, Retorica Biblica 2 (Roma 1994).

a) Antecedentes históricos del método

Se podría pensar que tal metodología es nueva e, incluso, poco utilizada, algo que es totalmente falso ya que la inspiración de Meynet se apoya en trabajos que se remontan a mitad del s. XVIII con la obra *De sacra poesi hebraeorum* de R. Lowth (1753) hasta las nuevas contribuciones durante el s. XIX - XX de T. Boys y J. Jeeb. Las siguientes líneas están dedicadas a exponer brevemente algunas observaciones y aportaciones de aquellos considerados como predecesores del *análisis retórico bíblico semítico*.

a.1. R. Lowth (1710-1787)

Obispo de Oxford y de Londres publicó treinta y cuatro lecciones sobre *la poesía sagrada de los hebreos*, que fueron pronunciadas en Oxford durante 1741 a 1751, siendo reconocido al final como el padre del análisis poético de la Biblia. En la XIX lección Lowth realiza una descripción del paralelismo bíblico, que consiguió una gran

aceptación por de parte de investigadores. Dicha clasificación se desarrolla en tres categorías: paralelismo sinónimo, antitético y sintético. En 1778, después de veinticinco años, Lowth logró publicar una traducción inglesa sobre Isaías, en la cual el texto estaba organizado en versos de acuerdo al principio del paralelismo.

Para Lowth la composición poética de la frase consiste sobre todo en la igualdad y en la variedad de semejanzas o paralelismos entre los miembros de cada frase, es decir, muchas veces en dos oraciones los términos y símbolos se corresponden conservando cierta simetría. Lowth reconoce, por tanto, tres tipos de paralelismo: el sinónimo, donde la primera frase es retomada por la segunda con diferentes términos, pero de igual significado (cf. Sal 114, 1-4; Is 60,1-3); el paralelismo antitético, que desarrolla el pensamiento a partir de frases o palabras opuestas (cf. Prov 27,6-7; Cant 1,5); el paralelismo sintético, según el cual, las partes de un texto están en correspondencia no por la repetición de la misma idea sino por la forma de la construcción (cf. Sal 19,8-11; Is 14,4-9).

Pero, si bien ningún autor antes del s. XVIII presentó una tipología tan elaborada como la de Lowth, no obstante, existen algunos predecesores como C. Schoettgen y J. A. Bengel. El primero publicó una extensa obra titulada *Horae Hebraicae*, así como algunas lecciones sobre la *exergasia sacra*, es decir, el enlace de frases completas con el mismo significado. El segundo, a diferencia de Lowth que realiza su clasificación de acuerdo al contenido, pone su atención en la forma, en el orden de los elementos y las construcciones concéntricas del texto. Es más, a diferencia de Lowth que trabaja sobre escritos poéticos del AT, Bengel desarrolla su investigación en base a la prosa del NT. Y donde Lowth observa solamente una correspondencia global entre dos miembros de paralelismo sinonímico, Bengel reconocerá diversos tipos de estructuras quiásticas: concéntricas, directas, inversas⁹¹².

a.2. J. Jebb (1775-1833)

Jebb publica en 1820 su obra titulada *Sacred Literature*, en la cual elabora una revisión de la obra de R. Lowth a la luz de las propuestas de Bengel. De esta forma, Jebb incorpora en su estudio del NT los llamados *paralelismo inversos*. Es en la quinta parte de su estudio donde aplica la teoría de Lowth al NT. Según él existen

⁹¹² R. MEYNET, *L'analisi retorica*, BiBi (B) 8, Brescia 1992, 21-39.

construcciones muy parecidas dentro de la poesía hebrea usadas sobre todo en un contexto litúrgico. Por ejemplo, cuando un verso terminaba con una palabra que hacía referencia a un sentimiento principal, se organizaba la frase de forma que el segundo verso empezará con un término paralelo. Jebb, sobre todo, concede gran importancia a la relación de ideas que existe en los extremos de una frase, es decir, entre la primera y la última.

Jebb, además, afirma que el paralelismo del texto hebreo está presente en las más antiguas traducciones griegas como los LXX, los textos apócrifos y los escritos rabínicos. Para él esto resulta evidente ya que los autores del NT fueron judíos familiarizados con las técnicas de composición del AT, hecho que se manifiesta en pasajes neotestamentarios que recogen textos del AT, tales como: Mt 2,6 (Miq 5,2); Mt 2,18 (Jr 31,15). Será a partir del capítulo noveno donde J. Jebb aplicará la teoría de R. Lowth a diversos pasajes del NT, trabajando al principio con unidades simples de dos frases hasta llegar a unidades más amplias de seis párrafos. Será en estas últimas donde se encuentren una variedad de estructuras.

Por último, Meynet cree que no es exagerado reconocer a Jebb como el creador del *análisis retórico*, pues él es el primero que ha logrado en su investigación una síntesis de los aportes precedentes⁹¹³.

a.3. T. Boys (1792-1880)

Pasados cuatro años de la aportación de Jebb, Boys publica su obra *Tactica Sacra* donde continuamente hace referencia a su predecesor, ya que como afirma: es muy poco lo que conoce de Lowth y sus escritos. Sin embargo, cree que, a diferencia de Lowth que aplica el paralelismo a pasajes breves, dicha metodología puede aplicarse a secciones más amplias, incluso, a capítulos enteros. De este modo, Boys es uno de los primeros en analizar textos completos como: 1 y 2 Tesalonicenses; 2 Pedro, Filipenses.

Su obra comprende dos partes: en la primera describe y justifica la composición de las cartas; en la segunda evidencia la estructura a través de un cuadro sinóptico en inglés y griego. Boys, además, ofrece una visión sumaria de los diversos tipos de paralelismo siguiendo las pautas de Jebb, poniendo, sobre todo, especial atención en los paralelismos inversos. Intenta, así, demostrar que dicha estructura se halla

⁹¹³ *Ibíd.*, 43-73.

abundantemente en las cuatro cartas, pues, como confirma en su investigación, no se trata solo de una excepción sino de una constante estructura literaria que merece la atención del exégeta.

Boys, aparte de aconsejar al investigador el manejo y conocimiento de las lenguas semíticas para dicho análisis, enumera una serie de ventajas del mismo: primero, permite notar la relación que existe entre las diferentes partes de un discurso; segundo, es útil para una adecuada traducción; tercero, permite tener una opinión crítica frente a otras versiones; cuarto, confirma que los textos bíblicos están bien compuestos.

Un año después de que escribiera su *Tactica Sacra* escribirá *A Key to the Book of the Psalms*, una obra metodológicamente más elaborada, en la cual demuestra que el paralelismo no solo se encuentra en los escritos poéticos sino, también, en los textos narrativos (cf. Jue 10,17).

Para Meynet, si bien Jebb es el que ha inventado el método retórico, será T. Boys quien lo ha fundado y le ha dado forma, pues ha sabido, en su obra, sistematizar el método dándole los criterios básicos⁹¹⁴.

Durante el s. XX considero relevante en este campo las aportaciones de dos autores: el primero es el jesuita francés M. Jousse quien en 1924 publica una obra titulada *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*. Su mayor aporte consistió en sensibilizar al público con el carácter oral y viviente de los textos bíblicos. El segundo es el americano N. Wilhelm Lund que en 1942 profundizó el tema de las estructuras quiásticas del NT, llegando a considerar su estudio como un recurso necesario para la comprensión de los pasajes del NT e, incluso, de ciertos problemas textuales. Su originalidad reside en reconocer siete leyes que permiten la organización concéntrica de los textos bíblicos.

Autores contemporáneos han continuado investigando los textos bíblicos dentro de esta metodología. Entre los más destacados cabe mencionar a: E. Galbiati quien en 1956 publicó su obra *La estructura literaria del libro del Éxodo*, donde enunció diez leyes sobre la composición de los textos narrativos de la Biblia. Años más tarde, P. Lamarche, de manera análoga a la obra de Galbiati, edita en 1961 una estructura literaria del texto de Zacarías, donde rigurosamente señala los criterios para la delimitación de los textos bíblicos. Finalmente, en 1963 A. Vanhoye realiza un análisis bastante claro de la estructura de la Carta a los Hebreos, demostrando que este texto, desde el inicio hasta el

⁹¹⁴ *Ibíd.*, 74-105.

final, contiene diversos niveles de organización textual así como estructuras paralelas y concéntricas⁹¹⁵.

b) Características del método

El estudio de la retórica bíblica semítica es de tipo sincrónico: su investigación no comprende el estudio del origen y desarrollo del texto bíblico, sino que centra su interés en su forma final. Dos son las premisas que constituyen el punto de apoyo de dicha retórica: la primera consiste en reconocer que los textos bíblicos están bien compuestos y organizados por sus autores. La segunda es aceptar que la comprensión de su forma literaria nos permite descubrir el mensaje del texto bíblico y, a partir de ello, ofrecer una adecuada interpretación.

Pero ¿qué se quiere decir con ello? En primer lugar, que el autor sagrado que puede ser Lucas, Mateo o Juan, no ha sido un simple recolector de material preexistente (fuentes, tradiciones, etc.) acerca de los dichos y acciones de Jesús, sino que ha compuesto una obra coherente con una intención y finalidad, como verdadero escritor y redactor literario. Y dentro de este todo orgánico cada perícopa o unidad literaria cumple una función.

El segundo punto de partida sostiene que descubrir la composición y estructura de un texto bíblico es una de las llaves para acceder al mensaje, es decir, a través de una atenta observación de las estructuras simétricas - paralelismos, quiasmos - estructuras concéntricas, de las conexiones de las unidades literarias entre sí y del significado de sus términos y símbolos se puede, como es el objetivo de toda investigación exegética, lograr una adecuada interpretación del texto. Por tanto, desde el análisis retórico bíblico semítico se afirma que la forma conduce al significado, pues conociendo la leyes gramaticales del texto y su lógica se puede acceder a conocer la intención del autor.

Incluso, este análisis coincide con una de las partes de la retórica clásica llamada *dispositio*, según la cual el orden y la disposición de las partes de un discurso son elementos importantes del argumento retórico. Se debe recordar, además, que las palabras obtienen su significado no solo por la función gramatical o sintáctica, sino por su ubicación dentro del discurso. Por ejemplo, una palabra puesta al inicio, al final y al centro del discurso ejerce una presión sobre la interpretación del texto. Igualmente, el

⁹¹⁵ *Ibíd.*, 107-139.

uso constante de frases y términos cumple el papel de remarcar ciertas ideas o mantener la coherencia de un texto.

Por otro lado, aunque algunos exégetas han calificado la metodología de Meynet de análisis estructuralista, creo que existe una importante diferencia pues el estructuralismo solo se reduce a observar la distribución de los tiempos verbales o las coincidencias de los términos, a diferencia del análisis retórico semítico que estudia la relación que existe entre estos. Para Meynet, por tanto, la disposición de los términos, verbos y símbolos dentro de un discurso, aparte de ejercer una función retórica, es una de las claves para la comprensión del mensaje y su actualización.

Ahora bien, como se ha visto, durante los últimos años se ha intentado aplicar la retórica clásica o la llamada *nueva retórica* a ciertas partes del Apocalipsis de Juan, pues resulta evidente que su autor ha utilizado un fuerte estilo persuasivo para su auditorio. Incluso, a través de su orientación metodológica, el vidente, intenta hacer prevalecer la autoridad de su mensaje y, de este modo, desacreditar a sus rivales. Asimismo, la complejidad de su género literario, que algunos exégetas califican como *género mixto* pues contiene una yuxtaposición de elementos apocalípticos y proféticos, hace difícil su estudio dentro de los parámetros de la retórica latina o griega. Y, si bien no es la primera vez que la unidad literaria de Ap 1,9-3,22 se aborda desde un estudio retórico, sí es la primera vez que se aplica el método del análisis retórico bíblico semítico a esta sección del Apocalipsis. Además, será más claro tras el análisis sintáctico aplicado previamente a Ap 1,9-3,22 poner en evidencia la relación que existe entre los diversos elementos lingüísticos de la perícopa, así como las formas de composición de estilo semítico presentes en el texto.

Como se ha comprobado en el análisis textual y exegético de esta investigación, existe una cohesión literaria entre la visión inaugural del Hijo del hombre y las cartas a las siete iglesias (Ap 1,9-3,22). Esta correlación se evidencia a través de: nombres, figuras, símbolos y contenido temático que ambas secciones comparten entre sí. Teniendo en cuenta este vínculo literario, en esta tercera parte de mi investigación, me ayudo del análisis del Prof. Meynet, de carácter sincrónico, así como de la retórica clásica como complemento de interpretación, lectura y aportaciones al estudio del Apocalipsis de Juan.

c) Partes del análisis de R. Meynet

Fundamentalmente el método sigue cuatro partes o secuencias:

c.1. La primera consiste *reescribir todo el texto* buscando, así, visualizar e identificar los elementos retóricos del texto en sus distintos niveles. Este ejercicio se debe realizar tantas veces como sea necesario hasta poder reconocer objetivamente los distintos niveles de organización lingüística de la perícopa, contando con el apoyo de la fonología, morfología, sintaxis, etc. Es recomendable que dicha operación se realice en base al texto original, aunque si la publicación está dirigido a un público no especializado será necesaria una adecuada traducción.

c.2. La segunda se basa en *describir el texto*, es decir, acompañando la reescritura se debe adjuntar un comentario que sirva de guía y justificación de las características formales del texto.

c.3. La tercera es *resituar el texto*, ya que en varias ocasiones la perícopa en estudio hace referencia explícita o implícita a otros textos de la Biblia. Este es el caso de muchos pasajes del NT que frecuentemente han sido compuestos en base a modelos o figuras literarias del AT. Se podría decir, incluso, que sin dicha comprensión sería difícil su interpretación.

c.4. La cuarta y última es la *interpretación del texto* que, si bien está marcada por la impronta del autor, es el resultado de etapas anteriores. Este último paso se puede considerar como el objetivo o la finalidad del análisis retórico. Además, se debe recordar que la interpretación es parte de un análisis formal que obedece a ciertas leyes. Sin embargo, el resultado del análisis formal del texto no concede gratuitamente una interpretación, por tanto, se necesita un tiempo de reflexión sobre el pasaje bíblico.

De este modo, se observa que la metodología del análisis retórico semítico desarrolla con integridad las características de un estudio bíblico: análisis lingüístico, exegético y hermenéutico⁹¹⁶.

⁹¹⁶ R. MEYNET, *L'analisi retorica*, 251-256.

d) Términos que designan las unidades retóricas

Debido a que dentro de la literatura exegética las palabras: *sección*, *pasaje*, *fragmento* y *parte* no se usan de modo unívoco, presento una lista de los términos técnicos que serán empleados en este trabajo señalando, a la vez, las unidades textuales en sus sucesivos niveles.

d.1. Los niveles inferiores (o no autónomos). A excepción de las dos primeras (el término y el miembro), las unidades de los niveles inferiores están formadas por *una*, *dos* o *tres* unidades del nivel precedente.

1. *Término*: el término comprende normalmente un *lexema*, es decir, una palabra que pertenece al léxico: sustantivo, adjetivo, verbo, adverbio.
2. *Miembro*: el miembro es un sintagma, o grupo de “términos” conectados entre sí mediante estrechas relaciones sintácticas. El miembro es la unidad retórica mínima; pero en algunos casos el miembro puede comprender un solo término.
3. *Segmento*: el segmento comprende uno, dos o tres miembros; en algunas partes se hablará de segmento *unimembre*, *bimembre*, *trimembre*.
4. *Fragmento*: el fragmento comprende uno, dos o tres segmentos.
5. *Parte*: la parte comprende uno, dos o tres fragmentos.

d.2. Los niveles superiores (o autónomos). Todos están formados por una o más unidades del nivel precedente.

1. *Pasaje*: el pasaje, equivalente con la perícopa de los exégetas, está formada por una o más partes.
2. *Secuencia*: la secuencia está formada por uno o más pasajes.
3. *Sección*: la sección está formada por una o más secuencias.
4. *Libro*: el libro está formado por una o más secciones. A veces es necesario recurrir a los niveles intermedios de la *subparte*, de la *subsecuencia* y de la *subsección*; estas unidades intermedias tienen la misma definición de *la parte*, *la secuencia* y *la sección*.
5. *Vertiente*: es el conjunto textual que precede o sucede al centro de una construcción; si el centro es bipartito, la vertiente corresponde a cada una de las dos mitades de la construcción.

e) Términos que indican las relaciones entre las unidades simétricas

e.1. Simetrías totales

1. *Construcción paralela*: es una figura de composición en la cual los elementos en relación dos a dos están dispuestos paralelamente: A B C D / A´B´C´D´. Cuando dos unidades paralelas entre sí encuadran un elemento único, se habla de paralelismo para indicar la simetría entre estas dos unidades, pero se considera el conjunto (unidad de nivel superior) como una construcción A/X/A´. La construcción paralela se puede llamar también *paralelismo* (en oposición a *concentrismo*).
2. *Construcción concéntrica*: es una figura de composición donde los elementos están dispuestos de modo concéntrico: A B C D /X/ D´C´B´A´, alrededor de un elemento central (que puede ser una unidad de cualquiera de los niveles de organización textual). La *construcción concéntrica* puede llamarse también *concentrismo* (que se opone a *paralelismo*).
3. *Construcción especular*: es una figura de composición similar a la construcción concéntrica pero sin el elemento central: A B C D/ D´C´B´A´. Cuando la construcción comprende cuatro unidades se llama también quiasmo: A B/ B´A´.

e.2. Simetrías parciales

1. *Términos iniciales*: son términos o sintagmas idénticos o similares, que indican el inicio de unidades textuales simétricas; la *anáfora* de la retórica clásica.
2. *Términos finales*: son términos o sintagmas idénticos o similares, que indican el final de unidades textuales simétricas; la *epifora* de la retórica clásica.
3. *Términos extremos*: son términos o sintagmas idénticos o similares, que indican las extremidades de una unidad textual; la *inclusión* de la exégesis tradicional.
4. *Términos medios*: son términos o sintagmas idénticos o similares, que indican el final de una unidad textual y el inicio de la unidad de la cual es simétrica; la *palabra - enlace* de la exégesis y retórica tradicional.
5. *Términos centrales*: son términos o sintagmas idénticos o similares, que señalan los centros de dos unidades textuales simétricas.

- f) Principales reglas para la re-escritura de los textos bíblicos
1. En cada miembro, los términos se encuentran, usualmente, separados por espacios.
 2. Cada miembro está, por lo general, en una sola línea.
 3. Los segmentos están separados, unos de los otros, por un interlineado en blanco.
 4. Las partes son separadas por un guión.
 5. Las partes y las subpartes están separadas por las líneas continuas.
 6. Dentro de un pasaje, las partes están enmarcadas (a menos que sean muy breves, como en el caso de una introducción o de una conclusión).
 7. Dentro de la secuencia o la subsecuencia, los pasajes escritos en prosa son ubicados en cuadros separados por un interlineado en blanco.
 8. En una secuencia, los pasajes de una subsecuencia se ubican en marcos adyacentes⁹¹⁷.

Coloración de los términos

Una coloración adecuada permitirá obtener una mejor visión de los paralelismos en el texto bíblico:

- ▶ Elementos idénticos:
En posición idéntica: rojo tenue
En posición diversa: rojo sombrío
- ▶ Elementos diversos:
En posición idéntica: Azul tenue
En posición diversa: Azul sombrío
- ▶ Términos extremos o de inclusión: Verde

⁹¹⁷ Tomado de R. MEYNET, *Una nueva introducción a los Evangelios Sinópticos*, Colombia 2012, 29-32.

II Análisis retórico de Ap 1,9-3,22: La presentación de Cristo y la purificación de la Iglesia

1. La función retórica de Ap 1,9-3,22

Según los resultados precedentes del análisis histórico y socio político de Ap 1,9-3,22, se observa que el contexto vital de los cristianos de Asia Menor a fines del s. I d.C. era de hostilidad y rechazo por parte de las autoridades locales a consecuencia de la no participación de alguno de sus miembros en el culto imperial y en las prácticas paganas (cf. Ap 2,13). Un entorno difícil para la Iglesia de Asia Menor, pues basta mirar el ambiente religioso de las ciudades mencionadas por Juan, como Esmirna y Pérgamo que recibieron tres veces el título de neokoros; Sardes y Tiatira que poseían grandes centros de culto a dioses y emperadores; y Éfeso donde, aparte del famoso culto a la diosa Artemisa, se rendía culto a la dinastía flaviana. A ello se suma la marginación social y económica que recibieron algunos cristianos por parte de los gremios laborales por no estar afiliados a ellos en razón de sus creencias.

Sin embargo, como se ha visto antes, no todos en la comunidad cristiana pensaban igual, pues Juan deja entrever en su obra que no pocos estaban de acuerdo con los valores y criterios del ambiente pagano. Esta práctica litúrgica otorgaba, en ciertos casos, prestigio social, seguridad por parte del imperio e influencia social cosas que resultarían muy atractivas o tentadoras para muchos cristianos, sobre todo en aquellos de escasos recursos. Dicha situación exigiría que Juan motivara y suscitara sentimientos de *fidelidad* y *confianza* ante la adversidad y hostilidad del ambiente.

Al problema anterior se suma el conflicto en el interior de las comunidades, hecho que requiere motivar en el lector/oyente sentimientos de *rechazo* y *enemistad*, pues, como se ha comprobado en los estudios precedentes, la seducción por las prácticas paganas era promovida por el discurso y la doctrina de ciertos grupos y líderes cristianos a quienes Juan denomina: Nicolaítas, Falsos Apóstoles y Jezabel, y que se presentan como rivales del autor y con una propuesta distinta, posiblemente apoyada en interpretaciones paulinas.

Por este motivo, el autor, debe *aval*ar y *acredit*ar la veracidad de su mensaje presentándose a sí mismo como testigo y profeta. Para Juan, por tanto, sería apremiante tratar de convencer a su destinatario de que el origen de su revelación no procede de él

sino del propio Cristo resucitado. Para ello, emplea la figura del Hijo del hombre fuertemente cargada de símbolos, disponiendo así los ánimos del auditorio para atender y acoger la parte *argumentativa* de Ap 2-3 compuesta tanto de elogios como de censuras e invitaciones a la conversión.

Un elemento que juega un papel importante dentro del proyecto no solo literario sino retórico de Juan es su interpretación de la Escritura. Él usa el AT sin hacer citas explícitas de los textos sagrados. Además, comparte la hermenéutica de los primeros cristianos, quienes leían el AT como cumplimiento profético de la vida de Jesús de Nazaret, y creían que por su muerte y resurrección se han realizado las esperanzas de Israel. Considera, también, que la conexión entre el AT y NT se realiza en la encarnación del Hijo de Dios y su resurrección, eventos que han logrado irrumpir el *eschaton* en la historia.

El autor, aparte de manejar la hermenéutica de la tipología, es decir, el análisis de los símbolos y el lenguaje simbólico, se sirve de la hermenéutica del cambio teológico, donde se aplican contra Israel las mismas medidas de juicio que él asignaba a sus vecinos y enemigos (cf. Rom 9-11; Ap 3,9).

Sin embargo, existe una singularidad entre el Apocalipsis y los otros escritos del NT. Por ejemplo, la obra de Juan, aparte de utilizar la historia como llave hermenéutica de los textos del AT, reinterpreta el seguimiento de Cristo de los evangelios como seguimiento al Cordero. Significativa es su visión del Espíritu que habla solo a las iglesias y no a personajes individuales; Dios se presenta y se revela solamente como Padre de Jesucristo, pues no usa la frase “Padre de los creyentes” ya que la paternidad divina será don del mundo futuro.

2. Análisis retórico de la primera visión

a) Análisis estructural de la presentación de Juan (Ap 1,9-10a):

¿QUIÉN ES JUAN?

a.1. Estructura

^{9a} Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνός	ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ
^b ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῆ καλουμένη Πάτμῳ	διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ
^{10a} ἐγενόμην ἐν πνεύματι	ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ

a.2. Comentario

Como se puede observar, esta primera *parte* calificada temáticamente como *la presentación de Juan o el contexto de la visión* está compuesta por tres segmentos bimembres (vv. 9-10a) que presentan un paralelismo de tipo morfológico y sintáctico. El primer elemento de identidad es el verbo ἐγενόμην, que comparte el mismo sujeto de los tres miembros y posee una función sintáctica análoga en el caso del segundo y tercer segmento. Un segundo componente es la función de la preposición ἐν, la cual señala el complemento en los tres casos. El tercero es una construcción similar entre el primer y tercer segmento a partir de los *dativos locativos figurados* (ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ y ἐν πνεύματι) y las terminaciones finales en dativo (ἐν Ἰησοῦ y ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ).

Resulta interesante notar la diferencia que existe entre el primer segmento donde Juan, quien se califica como ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνός (*hermano y compañero*), manifiesta *estar o encontrarse* en una situación de *tribulación* (τῇ θλίψει), y termina, en el tercero, por *encontrarse en el espíritu* (ἐγενόμην ἐν πνεύματι). Este sería un cambio de

situación desde el punto de vista teológico. Sin embargo, existe un elemento de unidad, que similar al anterior inicia y concluye la parte: ἐν Ἰησοῦ (v. 9a) y ἐν πνεύματι (v. 10a). Por último, dentro del primer segmento se halla un antagonismo entre dos realidades opuestas, como son: τῆ θλίψει y βασιλεία, ambas unidas por la frase ἐν Ἰησοῦ.

b) Análisis estructural de la presentación del Hijo del hombre (Ap 1,10b-20)

b.1. Estructura

^{10b} και ἤκουσα ὀπίσω μου	φωνὴν μεγάλην	ὡς σάλπιγγος
^{11a} λεγούσης·	ὃ βλέπεις γράψον	εἰς βιβλίον
	^b και πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις,	εἰς Ἔφεσον και εἰς Σμύρναν και εἰς Πέργαμον και εἰς Θυάτειρα και εἰς Σάρδεις και εἰς Φιλαδέλφειαν και εἰς Λαοδίκειαν.
^{12a} Καὶ ἐπέστρεψα	βλέπειν τὴν φωνὴν	ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ,
^b και ἐπιστρέψας	εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς	
^{13a} και ἐν μέσῳ	τῶν λυχνιῶν	ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου
	^b και ἐνδεδυμένον	ποδήρη
	^c περιεζωσμένον	πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν.
	^{14a} ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ	ὡς ἔριον λευκόν
	^b και αἱ τρίχες λευκαὶ	ὡς χιῶν
	^c και οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ	ὡς φλόξ πυρὸς
	^{15a} και οἱ πόδες αὐτοῦ	ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ
		^b ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης
	^c και ἡ φωνὴ αὐτοῦ	ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν,
^{16a} και ἔχων	ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ	ἀστέρας ἑπτὰ
	^b και ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ	ρόμφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη
	^c και ἡ ὄψις αὐτοῦ	ὡς ὁ ἥλιος φαίνει
		^d ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.

17 ^a	Καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν,	ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ	ὡς νεκρός,
^b	καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιάν αὐτοῦ	ἐπ' ἐμέ	
^c	λέγων·	μὴ φοβοῦ·	
^d	ἐγὼ εἰμι	ὁ πρῶτος	καὶ ὁ ἔσχατος
		18 ^a	καὶ ὁ ζῶν,
		^b	καὶ ἐγενόμην νεκρὸς
		^c	καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων
^d	καὶ ἔχω	τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου	καὶ τοῦ ᾄδου.

19^a γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα.

20^a τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσαῖς·

^b οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν

^c καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν.

b.2. Comentario

El pasaje se divide en cuatro partes. Los extremos vv. 10b-11 y 19-20 se corresponden entre sí a partir de la *orden de escribir lo que se ha visto* y la alusión a *las siete iglesias*, destinatarias del mensaje. El primera parte está formada por tres segmentos y la cuarta por cuatro.

La primera parte está regida por la figura o término φωνή, que domina toda la escena inicial. En el centro de esta parte aparecen dos imperativos: γράψον y πέμψον, que justifican la redacción de toda la obra. Seguidamente aparece un conjunto de nombres de ciudades que se consideran aposiciones del dativo ταῖς ἐκκλησίαις. En los tres segmentos se aprecia un desarrollo temático, pues primero se define *la voz* como: μεγάλην ὡς σάλπιγγος: *estruendosa como una trompeta* (v. 10b), mientras que en el

segundo y tercero (v. 11ab) se especifica el mandato de la voz al vidente: γράψον: *escribelo* y πέμψον: *envíalo*. En la segunda parte a través del aoristo ἐπέστρεψα y el participio ἐπιστρέψας (v. 12ab) se da a conocer la reacción de Juan ante *la voz*. Nótese, además, que entre el primer segmento de la primera parte y el segmento inicial de la segunda existe un cambio entre ὀπίσω μου: *detrás de mí* (v. 10b) y ἐπιστρέφω: *girarse* (v. 12ab).

De igual forma, entre la parte inaugural y la final hay un punto de unión, pues si en la primera parte la voz ordena escribir en un libro a las siete iglesias (v. 11), es solo al término del pasaje cuando se especifica aquello que se va a escribir (v. 19).

La segunda parte consta de dos fragmentos vv. 12-15 y v. 16. El primer fragmento está constituido por once segmentos. Los cinco primeros abarcan el punto culminante de la visión, esto es, el encuentro del Hijo del hombre con el vidente. Los seis restantes son lexemas sinónimos, con elisión del verbo εἶμι en pasado, que indican partes del cuerpo del Hijo del hombre. Dentro de esta parte, nuevamente se hace referencia a *la voz*, describiéndola ahora *como el estruendo de muchas aguas* (v. 15c). El segundo se compone de cuatro segmentos, donde el primero designa las estrellas como pertenencias del Hijo del hombre, el segundo y tercero se refieren a *la boca y el rostro*. El cuarto ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ es complemento de la proposición subordinada anterior.

Tanto el primer fragmento como el segundo son análogos en su contenido, pues ambos mencionan al inicio objetos y accesorios del Hijo del hombre como: ἐνδεδυμένον ποδήρη: *vestido con una túnica que le llegaba hasta los pies*; ζώνην χρυσοῦν: *un cinto de oro* y ἑπτὰ ἀστέρας: *siete estrellas*; y, posteriormente, las partes del cuerpo. Asimismo, juegan un papel importante los adjetivos χρύσεος y χρυσοῦς en el segundo (v. 12b) y quinto segmento (v. 13c) del primer fragmento. El oro es un atributo tanto de la Iglesia como del *Hijo del hombre*, de quien al final se dice que detenta *un semblante como el sol cuando brilla en su esplendor* (v. 16cd). Toda esta parte adquiere un estilo armónico a través de la conjunción comparativa ὡς.

La tercera parte está formada por dos fragmentos: El primero presenta tres segmentos (v. 17 abc) y el segundo cinco (vv. 17d-18).

En el segmento inicial, del fragmento primero, se describe una nueva reacción de Juan, pues si al comienzo de la segunda parte el vidente se *gira* a ver *la voz* que le habla (v. 12a), ahora afirma *caer como muerto* (v. 17a). Los dos restantes (v. 17bc) narran la acción y la palabra del Hijo del hombre que intentan calmar el estado del vidente.

El segundo fragmento contiene un breve discurso del Hijo del hombre, donde se define a sí mismo como el Viviente, a semejanza de Yahvé en el AT (Dt 32,40; Jos 3,10).

Resulta interesante que al inicio (v. 17a) el vidente pasa de estar vivo a estar muerto, y en el tercer y cuarto segmento del segundo fragmento (v. 18bc) Cristo afirma de sí mismo haber estado muerto y ahora vivir para siempre. Por tanto, *muerte* y *vida* son los vocablos que dan forma a esta parte, y aunque al inicio existe una experiencia de muerte (ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός), al final ésta resulta ser sometida (ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾄδου). De igual forma, es significativa la siguiente construcción:

- (v. 17a): ὡς νεκρός
- (v. 18a): καὶ ὁ ζῶν
- (v. 18b): καὶ ἐγενόμην νεκρὸς
- (v. 18c): καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι

Finalmente, creo que se podrían considerar las siguientes cuatro locuciones como las más recurrentes en este pasaje, a la vez que unen la mayoría de las partes: ὁράω: *ver*, ἔχων: *tener* y δεξιός: *derecha*, ἑπτὰ: *siete*.

c) Elementos de la retórica clásica en Ap 1,9-20

c.1. Desde la retórica clásica el versículo 9 (Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ) se puede considerar como el *ethos* de la sección 1,9-3,22, pues a través de él Juan busca establecer un vínculo cercano y familiar con su receptor. Sobre el *ethos* afirma Aristóteles:

“cuando el discurso se pronuncia de forma que hace al que habla digno de crédito, pues damos más crédito y tardamos menos en hacerlo a las personas moderadas, en cualquier tema y en general, pero de manera especial nos resultan totalmente convincentes en asuntos en que no hay exactitud sino duda”. (*Ret. II, 2, 1356a*)

Dicho elemento es clave para la finalidad retórica del Apocalipsis, ya que a partir de su presentación como ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνός legitima todo aquello que será revelado a continuación. Además, aunque ambos términos expresan una cordialidad, el nominativo συγκοινωνός junto al pronombre personal ὑμῶν refuerzan la proximidad entre

el emisor y el receptor.

De este modo, el papel del *ethos* es establecer la confianza con el auditorio, es decir, el lector/oyente tiene que creer y confiar en el emisor. Por tal motivo, Juan se presenta como miembro de la comunidad y, más aún, como *compañero*. Sumado a ello, a través de la frase: ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ se solidariza con el contexto y las circunstancias que atraviesa el receptor. El autor, de esta forma, se muestra como uno de ellos, quien sufre *la tribulación*, espera *el reino* y se mantiene en *la perseverancia*. Asimismo, demuestra a su destinatario que ambos poseen intereses comunes. Sobre todo, un componente importante es ἐν Ἰησοῦ que, uniendo los tres dativos locativos figurados, subraya el vínculo espiritual que une a Juan con su comunidad.

Es significativo, además, que Juan mencione en primer lugar el término τῇ θλίψει, es decir, que haga referencia a aquello que más abrumba a su auditorio. Sin embargo, asociado con βασιλείᾳ, aunque parezca una contradicción, busca moderar el contexto negativo precedente.

c.2. Un segundo elemento retórico es la visión y descripción del Hijo del hombre, que análogamente podría ser calificada, junto a la presentación de Juan, como el *exordio* de la sección 1,9-3,22, ya que su finalidad retórica intentaría tanto captar el interés del receptor por el tema que se va a desarrollar (*attentum et docilem parare*) como buscar la aceptación de Juan como profeta y testigo veraz (*captatio benevolentiae*).

Refiriéndose al *exordio* Cicerón afirma:

“El *exordio* es la parte del discurso que dispone favorablemente el ánimo del oyente para escuchar el resto de la exposición. Lograremos esto si conseguimos que se muestre favorable, atento e interesado. Por ello, quien quiera obtener un buen exordio para la causa, primero deberá estudiar atentamente la clase de causa”. (*De Invent. I, 15*)⁹¹⁸

El autor por medio de los dos aoristos ἐγένετον traslada al lector/oyente de su mundo cotidiano a la esfera sagrada de su revelación, es decir, lo introduce en el asunto que intenta presentarle. De esta forma, los elementos claves que serán desarrollados a lo largo de la obra de Juan como son: ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ: *en la tribulación, en el reino y en la perseverancia en Jesús* son presentados ya desde el

⁹¹⁸ CICERÓN, *La invención retórica*, ed. crítica y trad. a cargo de S. NÚÑEZ, Madrid 1997, 111.

inicio. Por tanto, lo que puede parecer una simple ambientación del autor resulta un paso decisivo para lograr el propósito de su escrito.

c.3. Más aún, en esta descripción del Hijo del hombre está presente un componente más de la retórica como es el *Pathos*, que intenta generar emociones, tales como: excitación, temor, asombro, atención y confianza. Se debe recordar que el sentimiento es la base de lo que el ser humano considera como importante, por tanto, despertar o generar sentimientos es uno de los objetivos de la retórica.

c.4. Algo propio de la literatura apocalíptica pero, a la vez, un recurso fuertemente retórico son los abundantes *símbolos e imágenes* que Juan utiliza de forma implícita y creativa para introducir un mundo paralelo en el espacio del receptor. A través de ellos, se ha construido un relato coherente, con un variado material simbólico que provoca una transformación del significado y sentido normal de las palabras.

A diferencia de otros medios de comunicación, el símbolo une varios niveles de la experiencia y del conocimiento humano. Se podría decir que nace de la totalidad del ser humano y está dirigido a su razón y emoción, espíritu y cuerpo. Por tanto, el Apocalipsis es una obra destinada a todo el ser humano, a su inteligencia, emociones y sentido de la belleza.

Este lenguaje apocalíptico - simbólico funciona no como un lenguaje descriptivo sino imaginativo. No solo interpela nuestra facultad lógica, sino sobre todo nuestra imaginación, la cual posee un gran poder persuasivo y performativo. Por este motivo es importante realizar una lectura retórica del lenguaje simbólico del Apocalipsis. Por ejemplo, la rica simbología del Hijo del hombre desde el punto de vista retórico no solo es un elemento estilístico del texto (*sermo ornatus*), sino que cumple el papel de suscitar y crear ciertos ánimos en el lector/oyente, es decir, añaden un plus emotivo a la narración.

Aristóteles, por su parte, destaca el papel fundamental que juegan las emociones en el discurso retórico:

“Y es que son los sentimientos de los que se derivan dolor y placer, como la ira, la piedad y otros por el estilo, así como sus contrarios, los que, con sus cambios, afectan a las decisiones. Y es necesario distinguir en cada uno tres condiciones: en la ira, por ejemplo, en qué situación se encuentran los airados, contra quiénes acostumbran a encolerizarse y por qué motivos, pues si se diera una o dos de ellas, pero no todas, sería imposible provocar la ira. De modo similar ocurre con los demás sentimientos. Así que, de igual modo que en lo anteriormente expuesto hemos descrito las premisas, hagamos lo mismo en este caso y distingámoslas de la forma señalada” (*Ret. II, 1, 1378a*).

La visión tremenda y fascinante de Cristo es un fuerte soporte ideológico al servicio del autor, quien intenta por su medio manejar los procesos de comprensión de su receptor.

No se debe olvidar, además, que Juan apela a la influencia que el símbolo y la imagen ejercían en el mundo de su receptor, pues en un contexto greco romano su presencia, influida sobre todo por la mitología, era predominante en el entorno social, político y religioso. Si bien las imágenes del Apocalipsis resultan en este sentido totalmente contraculturales, tanto para el pensamiento judío como para el ambiente pagano.

Juan, como buen judío, se sirve del *conocimiento del AT* como elemento común entre él y su destinatario para presentar a Cristo a la altura de Yahvé subrayando así su divinidad frente al monoteísmo judío. Por ejemplo, en la visión inaugural, Juan, emplea imágenes y figuras del libro del Éxodo (del pasaje del Sinaí), de los escritos proféticos de Isaías, Jeremías, Zacarías y Ezequiel, así como los pasajes apocalípticos de Daniel, teniendo en cuenta que su auditorio está suficientemente familiarizado con dichas figuras y, sobre todo, con su teología. Con esta imagen, también, se apela a la memoria del pasado para justificar y avalar su experiencia presente, es decir, el uso implícito de imágenes importantes que configuran la identidad judía le otorga cierta autoridad a su testimonio.

A partir de una atenta mirada a cada uno de los símbolos y su trasfondo veterotestamentario se podría imaginar el posible efecto retórico que suscita dicha figura, por ejemplo:

Figura	Trasfondo	Motivación y emociones
<p>ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ: <i>Me vine a encontrar en el Espíritu en el día del Señor.</i></p>	<p>Profético</p> <p>Ez 2,2: <i>Me invadió el espíritu mientras me hablaba y me puso en pie; y oí al que me hablaba.</i></p> <p>Ez 3,12: <i>Entonces, el espíritu me levantó y oí a mis espaldas el estruendo de un gran terremoto: “Bendita sea la gloria de Yahvé desde su morada”.</i></p>	<p>RECONOCIMIENTO Y ACEPTACIÓN AL VIDENTE</p>
<p>φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος; <i>una voz estruendosa como una trompeta</i></p>	<p>Éxodo</p> <p>Ex 19,19: <i>El sonido de la trompeta se hacía cada vez más fuerte. Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno.</i> (Ex 19,16; 20,18; Jl 2,1)</p> <p>Otro usos:</p> <p>La fiesta de año nuevo (Lv 23,24)</p> <p>Al inicio de una batalla (Jos 6,5-6; Jue 7,16-17)</p> <p>Sentido escatológico (1Tes 4,16; 1Cor 15,22)</p>	<p>CAPTAR LA ATENCIÓN DEL RECEPTOR</p>

Figura	Trasfondo	Motivación y emociones
<p>ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς: siete candelabros dorados</p>	<p>Templo</p> <p>Lv 24,4: <i>El colocará las lámparas sobre el candelabro de oro puro, para que ardan ante Yahvé continuamente.</i></p> <p>(Ex 25,31- 40; 37,17-24)</p> <p>Referencia profética: Zac 4,6-10</p>	<p>REMEMORAR: EL TEMPLO Y YAHVÉ</p>
<p>ὅμοιον υἷὸν ἀνθρώπου</p>	<p>Apocalíptico</p> <p>Dn 7,13: <i>Yo seguía mirando, y en la visión nocturna vi venir sobre las nubes del cielo alguien parecido a un ser humano,...</i></p>	
<p>ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν.</p>	<p>Apocalíptico y litúrgico</p> <p>Dn 10,5: <i>Levanté la mirada y vi a un hombre vestido de lino con un cinturón de oro puro;...</i></p> <p>(Ez 9,2.11)</p> <p>Ex 28,4: <i>Harán las vestiduras siguientes: un pectoral, un efod, un manto, una túnica bordada, una tiara y una faja...</i></p>	<p>TEMOR Y RESPETO A LO SAGRADO</p>
<p>ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν ὡς χιῶν</p>	<p>Eternidad y Gloria</p> <p>Dn 7,9: <i>Mientras yo seguía mirando, prepararon unos tronos y</i></p>	

Figura	Trasfondo	Motivación y emociones
	<p><i>un anciano se sentó. Sus vestidos eran blancos como la nieve; sus cabellos, como lana pura; ...</i></p>	
<p>καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρὸς</p>	<p>Juicio Dn 10,6a: <i>Su cuerpo parecía de topacio; su rostro brillaba como relámpago; sus ojos eran como antorchas de fuego;...</i></p>	<p>RECONOCER Y ACEPTAR A CRISTO COMO DIOS Y HOMBRE (UNIÓN: ANCIANO DE DÍAS E HIJO DEL HOMBRE)</p>
<p>καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης</p>	<p>Pureza moral y estabilidad Dn 10,6b: <i>sus brazos y piernas, bronce bruñido;</i></p>	
<p>καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν,</p>	<p>Fuerza Dn 10,6c: <i>y el sonido de su voz, como el clamor de multitud.</i> Ez 43,2: <i>En aquel momento la gloria del Dios de Israel llegaba por la parte de oriente; emitía un ruido como de aguas caudalosas, ...</i></p>	
<p>καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ</p>	<p>Trascendencia El resucitado es Señor del cosmos y protege a la Iglesia con fuerza y firmeza.</p>	<p>CONFIANZA</p>

Figura	Trasfondo	Motivación y emociones
καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη	<p style="text-align: center;">Juicio</p> <p>Is 11,4; 49,2</p>	TEMOR
καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.	<p style="text-align: center;">Energía</p> <p>Dn 12,3; Jue 5,20; 5,31</p>	TEMOR
Καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός, καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιάν αὐτοῦ ἐπ’ ἐμὲ λέγων· μὴ φοβοῦ	<p style="text-align: center;">Trascendencia y cercanía</p> <p>Ex 20,19: <i>Dijeron a Moisés: h́ablanos tú y te entenderemos, pero que no nos hable Dios, no sea que muramos.</i></p> <p>Dn 8,18: <i>Mientras me hablaba, yo estaba aletargado, rostro en tierra. Él me tocó y me hizo incorporarme.</i></p> <p>Jr 1,8.9: <i>No les tengas miedo, que contigo estoy para protegerte – oráculo de Yahvé - . Entonces alargó Yahvé su mano y tocó mi boca.</i></p>	RECONOCIMIENTO Y ACEPTACIÓN AL VIDENTE Y CONFIANZA
ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων	<p style="text-align: center;">Trascendencia</p> <p>Is 44,6: <i>Esto dice Yahvé el rey de Israel, su redentor, Yahvé Sebaot: “Yo soy el primero y el último; fuera de mí, no hay ningún dios.</i></p> <p>Jos 3,10: <i>Y añadió: “en</i></p>	RECONOCER Y ACEPTAR A CRISTO COMO DIOS

Figura	Trasfondo	Motivación y emociones
	<i>esto conoceréis que el Dios vivo está en medio de vosotros...</i>	
καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾄδου.	Poder y dominio de la muerte Targum del Deuteronomio 28,11-12	CONFIANZA

Es probable que el autor haya tenido que usar este tipo de lenguaje sea por la particularidad del género literario o por la incapacidad del discurso lógico formal para comunicar y revelar el misterio de la presencia de Dios en la historia de su Iglesia, discípula de Cristo y oyente del Espíritu. Esta familiaridad con el AT mostrada a partir de la abundancia de símbolos y figuras semíticas revela el fuerte acento judío de los cristianos de Asia Menor. Por tanto, el símbolo apocalíptico no es solo un medio elemental de comunicación, sino una herramienta necesaria para el plan teológico de Juan.

c.5. Otro elemento retórico es *la técnica de la repetición* que tiene como objetivo poner énfasis en un término o tema especial, centrando, así, la atención del lector/oyente en algo que es de particular importancia para el autor. Además, como antes se ha recordado, el texto de Juan estaba destinado a ser proclamado ante una asamblea reunida para celebrar y *escuchar* a su Señor. Y, como no todos podían contar con un manuscrito del texto sagrado, el modo más adecuado era fijar el contenido del texto en la memoria del oyente a través de la repetición de las palabras y escenas consideradas claves para el emisor. Este procedimiento le concede una fuerza y un ritmo dinámico al texto tratando de comunicar el significado de la narración sin explicaciones. Por ejemplo, en la visión inaugural se observa que el autor hábilmente combina dos términos claves como son *escuchar* (ἀκούω) y *ver* (βλέπω/ὄραω), insertando de modo original la palabra φωνή. Tal esquema se repetirá en la segunda visión (Ap 4-5), ya que Juan dice: “y aquella voz que me había hablado antes, parecida al sonido de una trompeta,... ” (Ap 4, 1-2). Se repite, entonces, el mismo esquema de *visión* y

audición. La estrategia de repetición cumple el papel de ayudar al lector/oyente a focalizar los elementos más importantes de la composición narrativa.

d) Comentario teológico de Ap 1,9-20

d.1. *Visión de Dios*. Juan, en su obra, revela una comprensión meditada y original de la persona de Dios. Su propia forma de hablar de Él, aunque no sea del todo novedosa, recoge creativamente elementos tanto de la tradición judía como de su propio ambiente judeo - cristiano. El Apocalipsis, por tanto, es fruto de una conciencia de Dios suficientemente pensada, ya que emplea un modo propio para hablar de lo divino. Por ejemplo, una primera característica teológica es su *comprensión trinitaria de Dios* que incluye a Cristo y el Espíritu dentro de la fe monoteísta judía (cf. Ap 1,4b-5a). Esta imagen trinitaria se refleja ya en los versículos 9 y 10a cuando dice: διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ: *a causa de la palabra de Dios* (Padre); ἐγενόμην ἐν πνεύματι: *me arrebató el Espíritu* (Espíritu); ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου: *en medio de los candelabros a uno como un Hijo del hombre* (Hijo). Por tanto, para Juan, la revelación de Cristo en Patmos es obra del Espíritu de la palabra de Dios Padre. Más aún, la experiencia del vidente y su comunidad unidos ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ: *en el día del Señor* están marcadas por una visión trinitaria de Dios.

En segundo lugar, hay un cambio en la imagen de Dios, pues se pasa de *la voz* invisible del AT al Dios encarnado del NT. Este hecho se observa al inicio de la visión, en la primera parte, donde no existe una imagen o figura; solo se escucha *la voz* como recuerdo del Dios invisible e innombrable del Sinaí. Algo similar sucede en el capítulo cuarto donde no se menciona el nombre de aquel que está sentado en el trono, solo se dice: “El que estaba sentado tenía el aspecto del jaspe y la cornalina” (Ap 4,3a).

Sin embargo, la segunda parte de la visión revela una figura humana con *cabeza, cabellos, ojos, manos, pies y boca*. Este cambio evidencia, a mi juicio, el paso de una visión judía de Dios a una más cristiana. Por último, creo que la singular fusión de los atributos del Anciano de días (Dios) en Dn 7 y el Hijo del hombre en Dn 10, aparte de ser un recurso retórico para presentar la divinidad de Cristo, intentan subrayar la dimensión humana y divina del resucitado.

d.2. *Visión de Cristo*. La figura de Cristo en el pasaje de Ap 1,9-20 no posee una visión neutral de la realidad, sino que es una cristología de lucha y resistencia; así

pues los símbolos de la espada de su boca (ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη: *de su boca salía una espada aguda de dos filos*) (cf. Mt 10,34-36) y los ojos de fuego (οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός: *sus ojos como llamas de fuego*) no solo significan juicio sino combate y guerra. El Cristo del Apocalipsis invita al creyente a tomar una decisión, replantearse sus valores a la luz de la fe apostólica y romper con costumbres culturales y sociales que contradicen la fe. La cristología de Juan busca someter a crisis la vida del creyente con el fin de purificarla. Incluso los símbolos que sirven de evocación del Hijo del hombre en cada una de las siete cartas cumplen la función de ser la contraparte del problema de cada Iglesia.

A partir del análisis estructural del primer pasaje, se observa que es Cristo quien por su divinidad mantiene la realidad presente y futura de la vida del creyente, por eso dice: ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ: *en la tribulación, en el reino y en la perseverancia de Jesús*. Incluso, la venida del Espíritu en Juan se da ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ: *en el día del Señor*. Cristo, como Yahvé en el AT, suscita un profeta para animar a su pueblo y ayudarlo a salir de las estructuras de pecado. Es más, así como Yahvé fue soberano y Señor de Israel, así Cristo tiene permanentemente bajo su dominio a la Iglesia, el nuevo Israel, tal como lo indica el uso del participio presente ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἄστῆρας ἑπτὰ. De igual forma, un segundo presente continuo de la misma raíz se halla en la frase ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου, afirmando de este modo que su poder abarca un constante control sobre la muerte y el hades. Ambos elementos gramaticales cumplen un papel retórico importante, pues en un ambiente de conflicto y hostilidad decir que se está bajo la protección de aquel que, incluso, domina la muerte y el hades ayudaría a los creyentes a perseverar en la fe.

Un segundo participio presente recuerda al cristiano que así como el favor y la ayuda del resucitado es constante, también su juicio a través de su palabra es perenne: ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη. En consecuencia, el Cristo del Apocalipsis exhorta al creyente tanto a mantener la confianza como a vivir en continua conversión y revisión de sus opciones a la luz de su palabra.

Amén de lo dicho en el punto precedente (d.1.) acerca de la humanidad y divinidad de Cristo, creo que el análisis estructural muestra un elemento cristológico interesante, pues si se observa el elenco de características del Hijo del hombre presenta dos componentes: uno humano y otro trascendente, por ejemplo:

Componente humano	Componente trascendente
Cabeza y cabellos	Eran blancos como la nieve
Ojos	Como llamas de fuego
Pies	Como bronce brillante
Voz	Como estruendo de muchas aguas
Su semblante	Como sol cuando brilla en su esplendor

Para Juan, Cristo es Dios no solo en su aspecto sino también en su esencia. Así se muestra dentro de la tercera parte del pasaje, cuando a través de un pequeño discurso el Hijo del hombre se presenta al profeta diciendo: μή φοβοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων: *No temas. Yo soy el Primero y el Último, el que vive. Estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos.* Estas primeras palabras de Cristo en el libro del Apocalipsis le identifican con Dios, ubicándolo al mismo nivel (cf. Is 44,6; 48,12). Ser el Primero y el Último es presentar a Cristo igual al Padre en eternidad, esencia y pre-existencia. La elección del tiempo verbal corrobora esta intención teológica de Juan, ya que Cristo cuando se declara como *el Viviente* utiliza el participio presente continuo ὁ ζῶν, distinto que cuando se refiere a su muerte pues emplea el aoristo ἐγενόμην νεκρός: *estuve muerto*. Y, para reforzar la idea de eternidad añade, finalmente, un nuevo participio presente ζῶν junto a la frase εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

No obstante, este dato no es solo Cristológico sino que afecta también a la eclesiología, pues si la comunidad cristiana participa en la historia, entonces tiene a Cristo como su origen y meta. Él será su guía hacia la parusía. Más aún, Cristo no solo la mantiene bajo su protección (ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ) sino que la alimenta y purifica constantemente por medio de su palabra (ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη). Otro detalle importante es que ambos comparten la expresión χρυσός (oro) como característica, puesto que los candelabros están hechos del mismo metal precioso que el cinturón del Hijo del hombre. Esto significa que mientras la Iglesia viva unida a Cristo, su Señor, conserva su dignidad real y pureza.

d.3. *Discipulado.* Sobre este punto considero interesante que Juan, al inicio del versículo 9, precise su identidad y condición como creyente definiéndose como prisionero o exiliado *a causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo*. Por

sus palabras se deduce que el autor es consciente de que si bien su ministerio le ha llevado a esta situación y le ha acarreado serias consecuencias, sin embargo, esto ha sido necesario para el avance del Reino. En consecuencia, la decisión de Juan de ser *mártir* o *testigo* por el evangelio subraya de nuevo una característica fundamental del *seguimiento de Cristo*: no se es fiel al evangelio de Cristo sin pasar por el martirio (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ). Es más, la credibilidad de Juan ante los suyos reside en que es *mártir* por Cristo. Se podría decir que un aspecto común entre emisor y receptor es la conciencia clara de que para que el Reino llegue se debe entregar la propia sangre. Dicha idea se hace más patente a lo largo del libro, por ejemplo en Ap 7, 13-15 se dice: “Uno de los Ancianos tomó la palabra y me dijo: ¿Quiénes son y de dónde han venido esos que están vestidos de blanco? Yo le respondí: Señor mío, tú lo sabrás. Me respondió: Ésos son los que llegan de la gran tribulación; han lavado sus vestiduras y las han blanqueado con la sangre del Cordero. Por eso están delante del trono de Dios, dándole culto día y noche en su Santuario; y el que está sentado en el trono extenderá su tienda sobre ellos”.

Otro elemento clave en la vida del discípulo de Cristo, según Juan, es la *ύπομονή* (*perseverancia o resistencia*). El creyente debe ser fiel, perseverante, saber resistir a todo aquello que busca apartarlo del compromiso con el Reino, del reconocimiento de la realeza de Cristo en su vida. La *ύπομονή* es la actitud de fidelidad a la vocación cristiana. Esta actitud une a Juan con sus lectores/oyentes. Se podría decir, que el vínculo más fuerte entre los cristianos de Asia Menor es la *ύπομονή* diaria al evangelio. Algo que no es posible cumplir si no se está ἐν Ἰησοῦ o bajo su protección (ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ’ ἐμέ).

El discípulo también debe ser un hombre de Iglesia. El mismo Juan, en su experiencia mística, manifiesta encontrarse en Patmos como creyente en relación con las comunidades de Asia Menor a través de la liturgia (ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ). Es dentro de esta alianza de fe, oración y comunidad donde no solo *escucha la voz* (ἤκουσα ὀπίσω μου φωνήν) del resucitado sino, incluso, tiene un encuentro personal con él: καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἷον ἀνθρώπου: *y, al volverme, vi siete candelabros de oro. En medio de los candelabros a uno similar a un Hijo del hombre...* καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ’ ἐμὲ λέγων· μὴ φοβοῦ: *Entonces puso su mano derecha sobre mí y me dijo: No temas.* Y, dentro del desarrollo de la obra, tanto Juan y su comunidad pasarán de encontrarse en una situación de tribulación (θλίψις) a un ámbito trascendente (ἐγενόμην ἐν πνεύματι).

Juan no está separado de la Iglesia, pues se considera hermano (ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν) y compañero (συγκοινωνός) de los creyentes *en Cristo* (ἐν Ἰησοῦ). Aparte de ello, ejerce su ministerio profético a semejanza de los antiguos profetas, puesto que no solo proclama la verdad de Dios sino que defiende sus derechos. Retóricamente este testimonio persigue una finalidad *deliberativa*, es decir, la figura de Juan serviría como modelo de creyente para su receptor.

Por último, creo que a través de este *exordio* se trata de responder a una pregunta: ¿Qué dio origen al libro de Juan? El autor contestará por medio de esta visión diciendo: fue el encuentro con Cristo resucitado.

3. Análisis retórico de las cartas (Ap 2-3)

a) Claves para la lectura retórica de esta sección: las partes del discurso retórico

He explicado en el cuarto punto del análisis anterior uno de los elementos fundamentales del discurso retórico como es el *exordio*; conviene ahora presentar el resto de componentes que forman parte de su organización, ya que sus nombres irán apareciendo durante el análisis y la división retórica del contenido de cada una de las cartas del Apocalipsis, estos son: *la narración, la proposición y el epílogo*.

1. *La narración* es la exposición del caso que se va a sentenciar o sancionar. En este paso, el orador señala el quién, qué, cuándo y dónde del hecho. Tiene como leyes básicas: *la brevedad* (debe ser concisa), *claridad* (abierta a la comprensión de todos) y *verosimilitud* (imagen del mundo coherente). Cicerón presenta tres clases de narración, siendo la primera la que “incluye la propia causa y el fundamento de la controversia” (*De Invent. I, 19*). Esta forma se encuentra implícitamente en las cartas del Apocalipsis.

2. *La argumentación o logos* es la parte más importante del discurso retórico pues en ella se concentra la mayor parte de los razonamientos, intentado así demostrar el por qué se deben tomar las cosas de un modo u otro. *La argumentación o logos* se considera como la base o núcleo de toda disertación persuasiva, a través de ella se justifica que nuestra propuesta es la mejor, rechazando o debilitando la opinión del rival. La argumentación normalmente se divide en: la *probatio* o *confirmatio*, la *refutatio* y, finalmente, la *peroratio*. Según Quintiliano, para este momento el orador dispone de pruebas *extra artem* e *in arte*. Las primeras son sentencias previas, documentos, juramentos, testimonios, incluso las declaraciones obtenidas por tortura, etc. Las segundas son las pruebas que se consiguen por medio de la técnica retórica, como los signos, ejemplos, sentencias y argumentos. Todos estos recursos sirven de ayuda para la persuasión del auditorio, pero se debe recordar que en este punto no solo se apela a la razón y la crítica, sino también al sentimiento.

3. *La peroración, epílogo o conclusión* es la parte que finaliza el discurso compuesta por un recuento de los hechos, ella trae a la memoria lo dicho anteriormente, y representan un último recurso a los sentimientos (*Inst. Orat. V, 1, 1*)⁹¹⁹.

Como se ha visto en la primera visión, Juan se vale creativamente de historias e imágenes del AT que ejercen una influencia en la sensibilidad de su destinatario, provocando así emociones de admiración y respeto tanto hacia Jesús como hacia su vidente. Ahora en esta parte de mi investigación muestro que no solo prevalecen los recursos de símbolos e imágenes sino también los de carácter *argumentativo*. Por ejemplo, Juan en las cartas (Ap 2-3) emplea una serie de elementos de lógica retórica para apoyar sus conclusiones y exhortaciones, como son: argumentos analógicos, de consecuencia, de contrarios, ejemplos históricos y contradicciones. Incluso, dentro de esta estrategia argumentativa será importante observar el uso que el autor hace de las partículas griegas: **ὅτι**, **γάρ** y **οὖν**.

Sin embargo, no siempre Juan fundamenta su argumento en la razón, pues el apoyo para su persuasión se encuentra en la autoridad trascendente de la figura del Hijo del hombre de la visión inaugural, a la cual se alude al inicio de cada una de las cartas (Τάδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσοῦν: *Esto dice el que tiene las siete estrellas en su mano derecha, el que camina entre los siete candelabros de oro* Ap 2,1).

Los elementos deliberativos (modelos de elogio y censura) y epidícticos están presentes en el contenido de cada mensaje que Cristo dirige a la Iglesia. Asimismo, existe una serie de exhortaciones y consejos destinados a modificar el comportamiento del lector/oyente. De este modo, Juan, como es el propósito de todo género epistolar, hace frente a nuevos problemas y dificultades que han surgido en las comunidades de Asia Menor.

⁹¹⁹ Cf. K. SPANG, *Persuasión. Fundamentos de la retórica*, Navarra ²2009, 122-134.

4. Análisis retórico de la Carta a Éfeso (Ap 2,1-7)

ORTODOXIA – AMOR

a) Análisis estructural de la Carta a Éfeso

a.1. Estructura

¹ Τῷ ἀγγέλῳ	τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας	γράψον·
^b Τάδε λέγει	ὁ κρατῶν ^c ὁ περιπατῶν	τοὺς ἐπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ἐν μέσῳ τῶν ἐπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν·
^{2a} οἶδα τὰ ἔργα σου	καὶ τὸν κόπον ^b καὶ τὴν ὑπομονὴν σου	
^c καὶ ὅτι οὐ δύνη	βαστάσαι κακοὺς,	
^d καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους		καὶ οὐκ εἰσὶν
	^e καὶ εὗρες αὐτοὺς	ψευδεῖς,
^{3a} καὶ ὑπομονὴν	ἔχεις	
^b καὶ ἐβάστασας	διὰ τὸ ὄνομά μου	
^c καὶ οὐ κεκοπίακες.		

^{4a} ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ

ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες.

^{5a} μνημόνευε

οὓν πόθεν πέπτωκας

καὶ μετανόησον

^b καὶ τὰ πρώτα ἔργα ποιήσον·

^c εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι

καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου

ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς,

^d ἂν μὴ μετανοήσης.

^{6a} ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις,

ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν

ἃ κἀγὼ μισῶ.

^{7a} Ὁ ἔχων οὓς

ἀκουσάτω

τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

^b Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν

ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς,

^c ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ.

a.2. Comentario

El pasaje se divide en cuatro partes, la primera y la cuarta forman dos extremos (v. 1; vv. 5cd.6.7) que concuerdan entre sí a partir de los términos: λέγει, λυχνία y ἐκκλησία. Sintácticamente, la parte inicial esta conformada por tres segmentos y la última por seis. Un dato interesante es que Cristo, que al comienzo del pasaje se presenta caminando en medio de los candelabros, será quien, de no arrepentirse Éfeso, removerá el candelabro de su lugar (v. 5c).

La segunda parte está compuesta por dos fragmentos (vv. 2abc; 3) de tres segmentos cada uno, los cuales sirven de marco a la parte central: ἐπίρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶν καὶ εἴρες αὐτοὺς ψευδεῖς: *pusiste a prueba a los que se llaman apóstoles y no lo son, hasta que los hallaste mentirosos* (v. 2de). Se debe resaltar la similitud de los términos que enmarcan dicha frase. Por ejemplo, observándolos, se descubre el modo con el que la comunidad de Éfeso ha dado solución al problema, esto es: *con fatiga* (τὸν κόπον) *sin desfallecer* (οὐ κεκοπίακες) y *con*

paciencia (ὕπομονή). Y, sufriendo por el nombre de Cristo (ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου), no ha podido soportar a los malvados (ὅτι οὐ δύνη βαστάσαι κακούς).

La tercera parte tiene dos segmentos, uno bimembre (v. 4) y otro unimembre (v. 5b), que constituyen extremos de un segmento central trimembre: μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας καὶ μετανόησον: *Recuerda, pues, de dónde has caído; arrepíentete* (v. 5a). La situación de la comunidad es descrita en el primer segmento, donde se dice ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες: *que has perdido tu amor de antes*. Ahora bien, para recuperar este *primer amor*, Cristo, en el tercer segmento, aconseja realizar las *obras primeras* (τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον). Sin embargo, la solución se da en el centro, a partir de dos imperativos: recuerda (μνημόνευε) y arrepíentete (μετανόησον). Finalmente, entre el primer y tercer segmento existe un paralelo formado por el adjetivo πρῶτος.

Entre la segunda y la cuarta parte existe una semejanza, pues en ambas se menciona a los grupos que han creado división en la comunidad cristiana, estos son: *los falsos apóstoles* y *los Nicolaitas*. A los primeros se les ha puesto a prueba (ἐπίρασας), mientras que a los segundos se les aborrece por sus obras (μισεῖς τὰ ἔργα). En el centro de las dos partes se encuentra la exhortación de Cristo a su Iglesia de *amar y recordar* (μνημόνευε). La comunidad de Éfeso, por tanto, debe acordarse de que también *ha caído* (πόθεν πέπτωκας) y, como los grupos a quienes rechaza, necesita *convertirse* (μετανόησον).

b) Elementos de la retórica clásica

b.1. La autopresentación que Cristo hace de sí mismo en Ap 2,1b como: ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσοῶν: *Esto dice el que tiene las siete estrellas en su mano derecha, el que camina entre los siete candelabros de oro*, podría considerarse como breve *exordio* a la carta de Éfeso. Dicha estrategia retórica retoma dos atributos de la visión inaugural de 1,12.20, intentando así traer a la memoria el poder y la autoridad de Aquel que hablará a la Iglesia. El efecto que produce en el lector/oyente es de atención al mensaje o contenido de la carta.

La fórmula profética Τάδε λέγει: *Así dice...* y el conjunto de elogios: οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονὴν σου καὶ ὅτι οὐ δύνη βαστάσαι κακούς, καὶ ἐπίρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶν καὶ εὔρες αὐτοὺς ψευδεῖς, καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες: *Conozco tu conducta, tus fatigas y tu*

paciencia. Sé que no puedes soportar a los malvados y que pusiste a prueba a los que se llaman apóstoles y no lo son, hasta que los hallaste mentirosos. Tienes paciencia, y has sufrido por mi nombre sin desfallecer, servirían como el *ethos* de la carta ya que buscarían conquistar la benevolencia del receptor con el fin de que se muestre más receptivo al mensaje (*captatio benevolentiae*). A través de esta lista de encomios el emisor, Cristo, revela su buena voluntad y disposición hacia el receptor.

Por otro lado, entre los versículos 2 y 3 existen otras dos figuras retóricas: la primera es el perfecto οἶδα (*conozco* o *he visto*) que, a mi modo de ver, influirían en el destinatario, recordándole que ante Cristo no puede y no tiene nada que ocultar. La segunda es la figura de repetición denominada *etimológica*, cuyo objetivo es reforzar la idea que el autor expone.

²οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονὴν σου καὶ ὅτι οὐ δύνη **βαστάσαι** κακούς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶν καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς,

³καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ **κεκοπίακες**.

En este caso, existe la reiterada aparición del καί (paratasis) que conecta tres sintagmas cortos: Καὶ ὑπομονὴν ἔχεις: *tienes paciencia*; καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου: *has sufrido por mi nombre*; καὶ οὐ κεκοπίακες: *sin desfallecer*.

b.2. Al exordio le sigue la *narración*, es decir, la parte donde se enuncia el tema que se va a juzgar, por ejemplo el versículo 4: ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρῶτην ἀφῆκες: *Pero debo decir en tu contra que has perdido tu amor de antes*. Aquí se observan dos cualidades importantes, como son la *claridad* y la *brevedad*.

El autor no especifica en qué consiste la pérdida del primer amor, no señala en qué ha fallado la Iglesia para perder ese amor. Juan no entra en estos detalles, tal vez, porque tanto él como su receptor comparten ese conocimiento. Sin embargo, desde la retórica se puede pensar que Juan emplea aquí un *entimema* o *silogismo retórico*⁹²⁰, es decir, deja a su lector/oyente con una pregunta ¿en qué consiste el primer amor y por qué lo he perdido? Cuenta, también, con la fuerza que provoca la personalidad del Hijo del hombre, quien hace una enérgica declaración de fuerte carga persuasiva: ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ: *Pero debo decir en tu contra...*

⁹²⁰ Dice D. Pujante acerca de los *entimemas*: “Los entimemas no suelen tener la forma de un silogismo formal, porque entonces no tendrían eficacia retórica”. D. PUJANTE, *Manual*, 144.

b.3. El lugar clave de persuasión en un escrito se ubica en la *argumentación o logos retórico*. Es en esta parte del discurso donde Juan debe dar razones a su comunidad de por qué debe aceptar su propuesta y *convertirse* (μετανόησον). Juan ofrece a su auditorio tres puntos:

- a. (Entimema) ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες: *que has perdido tu amor de antes.*
- b. (Exhortación) μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον: *Recuerda, pues, de dónde has caído; arrepíentete y vuelve a tu conducta primera.*
- c. (Amenaza) εἰ δὲ μὴ, ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἐὰν μὴ μετανοήσῃς: *Si no, iré a ti y, si no te arrepientes, quitaré tu candelabro de su lugar.*

Como se ve, Juan apela a tres asuntos: la primera es *la pérdida de identidad*, han descuidado aquello que les caracteriza como cristianos, la caridad. Esta disminución de las expresiones de caridad en la vida de los cristianos de Éfeso constituiría su propia ruina. Por tanto, ante esta situación todos deben estar de acuerdo en que la vida cristiana sin caridad es algo urgente que remediar. A esto último se añade una nueva cuestión: *su situación actual*. No obstante, el juicio retórico más fuerte, a mi criterio, es el anuncio de la venida del Señor (ἔρχομαί σοι) ya que se presenta como una amenaza para el destinatario. La venida del Señor tiene como objetivo intervenir en la historia de la comunidad, y lo hará en un futuro cercano. Tal premisa sería importante puesto que recoge la expectativa de los cristianos de mediados del s. I. a.C.

Retomando lo anterior, otro elemento retórico que Juan utiliza para exhortar a su receptor es el control del tiempo. Si se observa la frase μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον: *Recuerda, pues, de dónde has caído; arrepíentete y vuelve a tu conducta primera*, es evidente que así como apela al pasado invita al auditorio a realizar un juicio sobre su ayer y su hoy. Por consiguiente, un motivo para que el lector/oyente cambie de actitud es evaluar su presente y su pasado, recordando las buenas obras que ha perdido, frente a sus errores actuales.

b.4. La conclusión o epílogo de la carta a Éfeso consolida lo dicho anteriormente, a través de la exhortación Ὁ ἔχων οὐς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: *El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias*, y la promesa Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ: *al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el Paraíso de Dios*. La frase inicial rememora la idea de que aquello que Juan ha escrito es fruto del Espíritu y, por tanto, debe ser acogido por los creyentes. Evoca, así, la experiencia mística del vidente en 1,10 (ἐγενόμην ἐν πνεύματι: *me arrebató el Espíritu*). Este pensamiento será reafirmado en 22,6-7, donde se dice: “Luego me dijo: Estas palabras son ciertas y verdaderas, El Señor Dios, que inspira a los profetas, ha enviado a su ángel para manifestar a sus siervos lo que ha de suceder pronto. Ten en cuenta que vendré pronto. Dichoso el que guarde estas palabras proféticas de este libro”.

La siguiente proposición apunta a la figura del *árbol de la vida*, el cual dentro de la tradición judía es equivalente a la Vida Eterna, algo que el Hijo del hombre ofrece solo al *vencedor*, a quien *vuelve al primer amor* o *vuelve a su conducta primera*. En consecuencia, el autor emplea estas dos oraciones como última apelación emocional dirigida a su receptor.

Creo importante resaltar imágenes que por estar tomadas del ambiente sociocultural del lector/oyente atraerían su atención.

FIGURA	TRASFONDO
“Esto dice el que tiene <i>las siete estrellas</i> en su mano derecha, el que camina entre <i>los siete candelabros de oro</i> ”. (v. 1)	Ambiente sociocultural: Los escritores antiguos la llamaban <i>la luz de Asia</i> ⁹²¹ .
“El árbol de la Vida” (v. 7)	Ambiente religioso: la referencia más próxima es el árbol de Gn 2,9. Sin embargo, la diosa Artemisa tenía como símbolo una palma datilera por ser la diosa de la fertilidad ⁹²² . Incluso, el árbol de la inmortalidad está vinculado a relatos mitológicos (Gilgamesh).

⁹²¹ Cf. R. PÉREZ MARQUEZ, *L'Apocalisse*, 31.

⁹²² Cf. G. R. OSBORNE, *Revelation*, 124; C. J. HEMER, *The Letters*, 41-52.

c) Comentario teológico

c.1. *Visión de Cristo.* La carta a Éfeso ofrece la imagen de Cristo como auténtico Pastor. Él es el modelo de guía que protege (ὁ κρατῶν) y visita permanentemente (ὁ περιπατῶν) a su Iglesia, con una actitud de total preocupación por los suyos. Se podría decir que tanto Juan como las iglesias se encuentran ἐν Ἰησοῦ, esto es, bajo su señorío y poder. Dentro de esta relación, el resucitado posee un conocimiento profundo (οἶδα) de cada comunidad, aspecto que recuerda el pasaje de Jn 10,14: “Yo soy el buen pastor; conozco a mis ovejas y las mías me conocen a mí”. Cristo, el buen Pastor, se opone a los falsos apóstoles o falsos pastores⁹²³. En consecuencia, Jesús no es un pastor lejano sino alguien que por su cercanía conoce detenidamente los problemas de la Iglesia.

De igual modo, Cristo es alguien que como Yahvé está en medio (ἐν μέσῳ) de su pueblo, tal como se narra en algunos pasajes del AT, por ejemplo:

“¡Un río! Sus brazos recrean la ciudad de Dios, santifican la morada del Altísimo. Dios está en medio de ella, no vacila, Dios la socorre al despuntar el alba”. (Sal 46,5-6)

“Introdujeron el arca de Dios y la colocaron en medio de la Tienda que David había hecho levantar para ella; y ofrecieron holocaustos y sacrificios de comunión en presencia de Dios”. (1Cr 16,1)

“Volvió el pueblo al campamento, y los ancianos de Israel se dijeron: ¿Por qué nos ha derrotado hoy Yahvé ante los filisteos? Vamos a buscar en Siló el arca de la alianza de Yahvé; que venga con nosotros y que nos salve del poder de nuestros enemigos”. (1Sam 4,3)

Dicha imagen será recogida en los pasajes evangélicos, por ejemplo:

“Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos”. (Mt 18,20)

“Y estad seguros que yo estaré con vosotros día tras día, hasta el fin del mundo”. (Mt 28,20)

“Entonces se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: La paz con vosotros”. (Jn 20,19b.26b).

⁹²³ Los falsos apóstoles de Ap 2,2 encuentran un paralelo antitético en los verdaderos apóstoles verdaderos de Ap 21,14.

Sin embargo, este Cristo que está presente en medio de su Iglesia (ἐν μέσῳ τῶν ἐπὶ λαχνηῶν τῶν χρυσῶν), es también aquel que ha de venir (ἔρχομαί σοι). Así, para el Apocalipsis de Juan, Cristo no es solo el Mesías que conduce la comunidad cristiana hacia el Padre sino, al mismo tiempo, quien viene a juzgar.

Otro dato cristológico importante es que para Juan el Cristo resucitado es el mismo Jesús de Nazaret, así lo muestra tras recoger algunas frases del evangelio como: Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω: *El que tenga oídos, que oiga* (cf. Ὁ ἔχων ὄτα ἀκουέτω Mt 11,15; 13,9.43). Se podría, incluso, mencionar otras más como: μετανόησον: ¡arrepíentete! (cf. Μετανοεῖτε Mt 4,17) y ἐὰν μὴ μετανοήσῃς: *si no te arrepientes* (ἐὰν μὴ μετανοήτε cf. Lc 13,3.5). Estas referencias estratégicas recordarían al destinatario que quien se dirige a él es el mismo Jesús, que tras su resurrección continúa hablando a sus discípulos. En este punto Juan se separa de la literatura apocalíptica que presenta como mediadores a seres sobrenaturales. El Apocalipsis, por tanto, en comunión con la tradición cristiana afirma su fe en la persona concreta de Jesús de Nazaret.

c.2. *Discipulado.* La mayoría de los comentaristas coinciden en que la falta de caridad, a raíz de la defensa de la sana doctrina, fue uno de los problemas de la Iglesia de Éfeso. A partir de ello, se deduce que una característica del discípulo, según el Apocalipsis, es la praxis del amor. El autor coincide con el resto de la literatura joánica, donde se insiste constantemente que la caridad es parte de la identidad cristiana (cf. Jn 15,12-13.17; 1Jn 2,7-11; 4,21). Por ejemplo, en el evangelio de Juan se pide al creyente que su amor sea como el de Jesús (Jn 13,34), algo que solo puede ser aceptado como don y gracia. Las cartas joánicas, por su parte, afirman que el amor a los demás es el único testimonio de nuestra verdadera unión con Dios (1Jn 4,12-13.16.20). Al parecer, los cristianos de Éfeso enfriaron su caridad por mantener incontaminada su fe. Por consiguiente, la exhortación del Hijo del hombre les recordaría que si no aman a los demás, por mucho que crean, no estarán con Dios, ni accederán *al árbol de la Vida*, es decir, a la Vida Eterna (Ap 2,7b)⁹²⁴.

⁹²⁴ La promesa del árbol de la vida está reservada hasta la llegada de la nueva Jerusalén, la nueva creación (Ap 22,2).

5. Análisis retórico de la Carta a Esmirna (Ap 2, 8-11)

MUERTE Y VIDA

a) Análisis estructural de la Carta de Esmirna

a.1. Estructura

^{8a}Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνη ἐκκλησίας γράψον·
^bΤάδε λέγει· ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος,
^cὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν·

^{9a}οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ,
^bκαὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἐαυτοῦς
^cκαὶ οὐκ εἰσὶν
^dἀλλὰ συναγωγή τοῦ σατανᾶ.

^{10a}μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν.

^bἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε
^cκαὶ ἔξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα.

^dγίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοὶ τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.

^{11a}Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

^bὉ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆ ἔκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου.

a.2. Comentario

El pasaje se compone de tres partes, donde la primera (v. 8) y la tercera (v. 10d-11) sirven de marco a la segunda (vv. 9-10abc), que es la parte central. La parte inicial, que presenta al Hijo del hombre, contiene tres segmentos. La tercera parte, que contiene la exhortación final y la promesa al vencedor, se divide en tres segmentos trimembres. Las dos partes, a semejanza de pasajes anteriores, presentan elementos extremos o de inclusión, como son: λέγει y ἐκκλησία. Igualmente, existe un detalle entre el aoristo ἔζησεν, en el último segmento de la primera parte (v. 8b), y el genitivo femenino singular τῆς ζωῆς, en el segmento inicial de la tercera (v. 10d). Cristo, que se presenta a la Iglesia como *aquel que ha vuelto a la vida*, es quien ofrecerá al vencedor *la corona de vida*, en otras palabras, la vida eterna. Su autoridad, pues, reside en haber recorrido antes el camino que ahora ofrece a su discípulo.

La segunda parte está compuesta de dos fragmentos, el primero, de cuatro segmentos, uno trimembre y tres unimembres (v. 9), que describen la situación *presente* de la comunidad de Esmirna; el segundo, de dos segmentos uno bimembre (v. 10b) y otro unimembre (v. 10c), los cuales anuncian el *futuro* que le espera a la Iglesia. Los dos sirven de marco a la exhortación de Cristo, que constituye el centro del pasaje y resume la finalidad de la carta: “No temas lo que has de padecer”.

Un detalle interesante es que, entre el enemigo actual de la Iglesia, indicado en el primer fragmento (v. 9b) como aquellos que “dicen ser judíos y no lo son” y el adversario futuro, al que se refiere el segundo fragmento (v. 10b) como “el diablo”, existe una identidad común o punto de unión que se encuentra en el genitivo de pertenencia τοῦ σατανᾶ. En consecuencia, la acción sea presente o futura contra la comunidad cristiana tiene un mismo origen, el mal. Resulta, finalmente, significativo que esta segunda parte empiece reconociendo la situación de *tribulación* por la que atraviesa la Iglesia (v. 9a) y concluya anunciado una futura *aflicción* (v. 10d), si bien, la frase central será: “No temas lo que has de padecer” (v. 10a).

b) Elementos de la retórica clásica

b.1. Al empezar el pasaje, Cristo se presenta a sí mismo, diciendo: Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας γράψων· Τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν: *Al ángel de la Iglesia de Esmirna. Escribe: Esto dice el Primero y el*

Último, el que estuvo muerto y revivió. (Ap 2,8). Esta autopresentación constituye un corto *exordio* al mensaje de Esmirna. A través de los rasgos del Hijo del hombre, Juan, no solamente trae a la memoria de su receptor el poder de quien les habla (Ap 1,17b.18a), sino que tales atributos responden a la situación por la que atraviesa la Iglesia, a saber: *hostilidad y martirio*. Intenta, por tanto, mitigar el temor de su auditorio creando un clima de confianza en la figura de aquel que es *el Primero y el Último, el que estuvo muerto y revivió*. De igual modo, la acostumbrada fórmula *Τάδε λέγει: Así dice...* junto al imperativo *γράψον*, aseguran de una parte la credibilidad de Juan como profeta y de otra la legitimidad de su escrito.

b.2. El versículo 9 no solo incluye algunos elogios a la comunidad como parte de una *captatio benevolentiae* (οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ: *Conozco tu tribulación y tu pobreza aunque eres rico*), sino que existe una fuerte carga de descrédito e ironía hacia su antagonista, el sector judío (καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ: *y la blasfemia de los que dicen ser judíos y no lo son, sino que son sinagoga de Satanás*). Más aún, este versículo se inicia con afirmaciones paradójicas que invitan a la reflexión de su auditorio, que o bien empiezan por un elemento negativo y terminan por uno positivo o viceversa, esto es: a) “Conozco...tu pobreza aunque eres rico”; b) “los que dicen ser judíos y no lo son”. Terminando con la frase antitética: “son sinagoga de Satanás”⁹²⁵. La sinagoga que es un lugar religioso se ha convertido en morada de Satanás.

El perfecto οἶδα traducido como *conozco* o *he visto* cumple un papel retórico importante ya que no solo revela que Cristo contempla la situación de tribulación, pobreza y blasfemia que viven los creyentes de Esmirna, sino que su conocimiento nace de su propia experiencia, pues, como ellos, ha experimentado la tribulación, la pobreza, la blasfemia del ambiente judío. Y, afrontando la muerte ha obtenido la vida eterna.

b.3. Creo que aunque no aparecen partículas o conjunciones, como son: *ὅτι*, *γάρ* y *οὖν*, sí se hallan en el discurso elementos de carácter deliberativo. Por ejemplo, el mensaje a Esmirna se distingue de otras cartas por la ausencia de reproches, por el contrario su propósito es, sobre todo, motivar e invitar al auditorio a tomar una decisión frente a circunstancias adversas que acontecerán en un futuro próximo.

⁹²⁵ La antítesis consiste en contraponer dos palabras que expresan ideas de significado opuesto o contrario. Tienen la finalidad de invitar al receptor a la reflexión. Cf. K. SPANG, *Persuasión*, 230.

El argumento retórico de la epístola es expuesto en el versículo 10 a partir de cuatro elementos bien delimitados:

- a. *Primera exhortación*: “No temas lo que has de padecer;”
- b. *Exposición del caso*: “pues el diablo echará a algunos de vosotros en la cárcel para que seáis probados, y tendréis tribulación por diez días”.
- c. *Segunda exhortación*: “¡Sé fiel hasta la muerte!”
- d. *Motivación final*: “¡y yo te daré la corona de la vida!”

Como se observa, Juan no pretende que su receptor llegue a un pacto con su adversario, no aconseja un comportamiento que disminuya la tensión entre la Iglesia y sus adversarios. Todo lo contrario, el autor les incita por medio de la cláusula *γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου* a permanecer en un estilo de vida; en otras palabras, se pide al lector oyente que mantenga su comportamiento actual, aunque esto repercuta en su futuro. Unido a los criterios precedentes, se añade, incluso, el efecto retórico del imperativo presente *γίνου* que otorga el carácter durativo a la segunda exhortación: “¡Sé fiel hasta la muerte!”.

b.4. Juan, como en Ap 2,5, emplea el recurso retórico del control del tiempo, pues al comienzo de la carta (Ap 2,9), cuando Cristo dirige los elogios a la comunidad de Esmirna, especifica la situación por la que atraviesa el receptor: pobreza (*πτωχεία*), sufrimiento (*θλίψις*) y abuso verbal (*βλασφημία*). Así, a partir de dicha situación serían previsibles las consecuencias en el futuro, pues como dice Aristóteles en *Ret. I, 9, 1368a*: “En cambio para los deliberativos lo son los ejemplos, pues es augurando sobre hechos ya ocurridos como decidimos sobre el futuro”. Por tanto, de causas similares se puede esperar efectos similares. De esta forma, el examen que la comunidad hace de su pasado y presente le ayudaría a ser consciente de su futuro venidero.

b.5. Sin embargo, el autor hila en su escrito algunas características de la próxima adversidad, intentando ofrecer al receptor ciertos criterios para mantener y mostrar su fidelidad a Cristo, como por ejemplo:

- a) El tiempo de encarcelamiento es calificado como un *tiempo de prueba*. Aquí la lógica retórica consiste en que el creyente vea ésta situación como una oportunidad para manifestar su virtud de resistencia y entrega a quien le ofrece *la corona de la vida*.
- b) Otra razón para ser fiel hasta la muerte es el propio testimonio del Hijo del hombre, quien al comienzo de la carta se presenta como “el que estuvo muerto y revivió”. Es decir, el ejemplo de Cristo, quien por su fidelidad hasta la muerte fue recompensado con la vida eterna, debe servir de estímulo al discípulo para ser fiel en el martirio, sabiendo que correrá la misma suerte que su maestro.

b.6. El epílogo de la carta (Ap 2,11) afianza la lógica anterior, a través de dos recursos: el primero, a partir de la exhortación Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: *El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias*, y, el segundo, con la promesa al vencedor Ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆ ἔκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου: *el vencedor no sufrirá daño de la segunda muerte*. Ahora bien, si la frase inicial recuerda al destinatario que el escrito de Juan es fruto del Espíritu y, por tanto, debe ser acogido por los creyentes, la segunda, deja claro que quien supera la prueba y sigue el consejo del oráculo no será condenado ante la justicia de Dios. La lógica retórica de esta última proposición llevaría al receptor a pensar que es preferible soportar los padecimientos temporales provocados por el hombre, que el castigo eterno de parte de Dios.

A continuación señalo una figura que por estar tomada del ambiente sociocultural del receptor captarían su atención, como es:

FIGURA	TRASFONDO
“La corona de la vida” (v. 10)	Ambiente sociocultural: Los escritores antiguos, por la simetría de sus construcciones, denominaban a la ciudad: La corona de Esmirna ⁹²⁶ .

c) Comentario teológico

c.1. *Visión de Cristo.* En la carta de Esmirna el Resucitado se presenta como aquel que posee el control de la historia \acute{o} $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ \acute{o} $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\varsigma$, y es capaz de poner un límite al sufrimiento de la Iglesia ($\eta\mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu$ $\delta\acute{\epsilon}\kappa\alpha$: *por diez días*). Sin embargo, la frase siguiente recuerda al receptor que Cristo ha conseguido este atributo gracias a su pasión, ya que *Él ha estado muerto y ha revivido*. Así, el Cristo glorioso se presenta a su Iglesia como el Cristo de la pasión, es decir, el Resucitado es el crucificado. La vida eterna es inseparable de la pasión y muerte, pues Jesús aún resucitado recuerda a la Iglesia su pasión. Juan retoma, por tanto, una idea fundamental de la tradición y predicación cristiana: *el camino que conduce a la gloria es la cruz*. Así lo afirma la teología neotestamentaria, por ejemplo:

“Jesús comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; que le matarían y que resucitaría a los tres días”. (Mc 8,31cf. Mt 16,21; Lc 9,22)

“Llamando a la gente a la vez que a sus discípulos, les dijo: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará. Pues ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida? ”. (Mc 8,34-36 cf. Mt 16,24-26; Lc 9,23-25)

“Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron de ver al Señor. Jesús les dijo otra vez: La paz con vosotros...Luego se dirigió a Tomás: Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente”. (Jn 20,20-21.27)

“Entonces vi, de pie, en medio del trono y de los cuatro Vivientes y de los Ancianos, un Cordero, que parecía degollado. Tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra”. (Ap 5,6)

⁹²⁶ Cf. C. J. HEMER, *The Letters*, 60.

Como se ve, la tradición sinóptica, siguiendo a Marcos, recuerda que Cristo por ser el Mesías sufriente exige a sus discípulos abrazar el camino de la cruz. El evangelio de Juan, por su parte, une la pasión y la resurrección en la escena del encuentro de Cristo resucitado con sus discípulos, las marcas de la cruz que le acompañan aún después de su resurrección son signos permanentes de su identidad. Pruebas de que el amor es más fuerte que la muerte y, a la vez, que la pasión es inseparable de la gloria. Lo mismo ocurre con la imagen de Cristo como el Cordero degollado, que está de pie por su resurrección pero, también, está degollado como prueba de su pasión⁹²⁷.

Ahora bien, es solo por su experiencia de vida, muerte y pasión por lo que puede dirigirse a la Iglesia de Esmirna, diciendo: “Conozco tu tribulación y tu pobreza aunque eres rico, y la blasfemia de los que dicen ser judíos y no lo son, sino que son sinagoga de Satanás”. El mismo apóstol Pablo lo recuerda en 2Cor 8,9, cuando dice: “Ya conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual siendo rico, se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza”.

Asimismo, el tema de la comunidad cristiana como el Nuevo Israel, quien recibe la hostilidad de parte de la falsa sinagoga, se despliega a lo largo de toda la obra. Juan describe a la Iglesia como el Nuevo Pueblo de Dios que avanza seguro bajo la guía y liderazgo del *Cordero, del León de la tribu de Judá, del Retoño de David*. Este nuevo pueblo, además, camina como las doce tribus de Israel (Ap 7,4-8) y está formado por hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación (Ap 5,5-10).

c.2. *Discipulado*. Una característica del discípulo en la carta de Esmirna es su capacidad de resistencia en la prueba (θλιψις). Se podría decir, que la pasión y la prueba son parte de la identidad de Cristo y sus discípulos; es más, normalmente los agentes que han provocado la pasión tanto del maestro como del discípulo son semejantes (cf. Ap. 6,9-17). El evangelio de Juan lo menciona de esta manera:

“Si el mundo os odia, sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros. Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero el mundo os odia porque no sois del mundo, pues yo, al elegiros, os he sacado del mundo. Acordaos de lo que os he dicho: El siervo no es más que su Señor. Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros; si han guardado mi palabra, también la vuestra guardarán. Pero todo esto os lo harán a causa de mi persona, porque no conocen al que me ha enviado”. (Jn 15,18-21).

⁹²⁷ Sobre este aspecto teológico se puede ver K. F. AWAD HANNA, *La passione di Cristo nell'Apocalisse*, Roma 2001.

“Os he dicho esto para que no os escandalicéis. Os expulsarán de las sinagogas, e incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios”. (Jn 16, 1-2)

El mismo Juan, incluso, se presenta al inicio de su escrito como: “Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación,...” (Ap 1,9). Esto significa que el sufrimiento (θλιψις) se vive y comparte en comunidad (ὁμῶν) y, sobre todo, en Jesús (ἐν Ἰησοῦ). Por tanto, la solidaridad entre los miembros de la Iglesia resulta ser el mejor antídoto para no ceder a la tentación del miedo y debilidad en tiempos de persecución. El discípulo debe estar convencido de que en tiempos de tribulación, solo encontrará su fuerza y apoyo en una auténtica vida fraterna, pues cuando hay comunidad se es capaz de resistir la prueba. Por último, la carta de Esmirna pone en evidencia que un discípulo está llamado a seguir el ejemplo de Cristo, quien alcanzó la resurrección siendo obediente hasta la muerte, como se afirma en Heb 5, 7-10:

“Cristo, después de haber ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarlo de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente. Y, aunque era Hijo, aprendió la obediencia a través del sufrimiento. De este modo, alcanzada la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, y fue proclamado por Dios sumo sacerdote a la manera de Melquisedec”.

6. Análisis estructural de la Carta a Pérgamo (Ap 2,12-17)

FIDELIDAD E INFIDELIDAD

a) Análisis estructural de la Carta a Pérgamo

a.1. Estructura

^{12a}Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψον·
^bΤάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν·

^{13a}οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ,

^b καὶ κρατεῖς	τὸ ὄνομά μου
^c καὶ οὐκ ἠρνήσω	τὴν πίστιν μου
^d καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς	ὁ μάρτυς μου
	^e ὁ πιστός μου,

^dὅς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ.

^{14a} ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ, ὀλίγα

^b ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ,

^c ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλαάκ

^d βαλεῖν σκάνδαλον

ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι.

^{15a} οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν [τῶν] Νικολαϊτῶν ὁμοίως.

^{16a} μετανόησον οὖν·

εἰ δὲ μή, ἔρχομαί ταχὺ σοι

^b καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου.

^{17a} Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

^b Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου

^c καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν,

^d καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον

^e ὃ οὐδεὶς οἶδεν

εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.

a.2. Comentario

El pasaje está dividido en cuatro partes, donde la primera y la cuarta (v. 12; vv. 16-17) enmarcan todo el oráculo. La conexión entre dichas partes se da a partir de cuatro términos extremos: λέγει, ὁ ἔχων, ῥομφαία y ἐκκλησία. La primera parte se compone de dos segmentos, uno trimembre y otro bimembre cada uno con un verbo. En el caso de la cuarta está formada por siete segmentos: uno trimembre, uno unimembre y cinco bimembres. Ahora bien, si en la primera parte se describe a Cristo como el portador de la espada, al final dicho instrumento sirve de amenaza para quien no se convierte y acepta el contenido de la carta. Sin embargo, Cristo vuelve a hacer una última llamada después de amenazar con la espada, diciendo: “El que tenga oídos, oiga...”

La segunda parte presenta seis segmentos bimembres (v. 13). Los segmentos 13a y 13d sirven de marco al mensaje central: καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου: *Eres fiel a mi nombre y no has renegado de mi fe, ni siquiera en los días de Antipas, mi testigo fiel, muerto entre vosotros donde habita Satanás.* (v. 13bcde). Dentro de este mensaje central, como se aprecia, predominan frases marcadas por el pronombre personal ἐγὼ acentuando la pertenencia de Jesús.

Por otro lado, el término σατανᾶς cumple una función importante, pues en el primer segmento (v. 13a) se le señala como amenaza para la comunidad cristiana y en el último (v. 13d) como responsable de la muerte de los cristianos.

La frase central describe la vida de la Iglesia a través de dos características: *La que retiene el nombre de Cristo y la que es fiel.* Estas virtudes se personifican en el nombre de Antipas como ejemplo de fidelidad, a quien Satanás ha sacrificado. Se podría resumir esta parte con el texto de Jn 1,5: “y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron”.

La tercera parte esta formada por seis segmentos (vv. 14-15), dos segmentos bimembres y cuatro unimembres. Tanto *la enseñanza de Balaán* como *la enseñanza de los Nicolaítas* sirven de marco a la frase central, la cual revela el contenido de dicha instrucción: *idolatría y prostitución.*

Como se puede observar, existe un fuerte contraste entre la segunda parte y la tercera, pues es incomprensible cómo el martirio, por fidelidad al nombre de Cristo, puede convivir con la tolerancia a enseñanzas y prácticas idolátricas. La comunidad de Pérgamo, por tanto, vive entre la fidelidad a Cristo y la tolerancia al culto pagano. Este es el motivo por el que Cristo, el Hijo del hombre, lleva consigo la espada, ya que su misión será separar ambas realidades.

b) Elementos de la retórica clásica

b.1. Como en los demás casos, el inicio de la carta a Pérgamo es la autopresentación de Cristo, en este caso como: ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξείαν: *Esto dice el que tiene la espada aguda de dos filos.* Retóricamente, dicha introducción cumple la función análoga de ser un breve *exordio* a la carta de Pérgamo. A través de ella, el autor, evoca una de las cualidades del Hijo del hombre señalada en Ap 1,16, intentando, así, traer a la memoria de su auditorio la potestad de Cristo como

aquel que es juez y guerrero. Su efecto retórico provocaría no solamente la atención del lector/oyente sino el sobresalto dentro de la comunidad, pues surgiría la pregunta: ¿a quién va a herir Cristo con su espada?

La fórmula *Τάδε λέγει: Así dice...* mas el perfecto οἶδα unidos a través del mismo sujeto, presentan tres elementos que describen:

- a) El contexto vital de la comunidad: ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ: *Sé que vives donde está el trono de Satanás.*
- b) su situación espiritual: καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου: *Eres fiel a mi nombre y no has renegado de mi fe,*
- c) y su pasado: καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ: *ni siquiera en los días de Antipas, mi testigo fiel, muerto entre vosotros donde habita Satanás.*

Las tres afirmaciones realizan la función del *ethos* de la carta, ya que intentan captar la confianza y benevolencia del auditorio (*captatio benevolentiae*), con el fin de que éste se muestre más receptivo a las futuras exhortaciones y reproches por parte del Hijo del hombre. Por otro lado, no se debe olvidar el efecto retórico del perfecto οἶδα (*conozco* o *he visto*) que recuerda constantemente al destinatario el atributo de la omnisciencia del resucitado.

Dentro de estos tres factores que conforman la parte inicial de la carta, se halla la figura retórica de la antítesis: “Eres fiel a mi nombre y no has renegado de mi fe” (v. 13b). En este caso la fuerza negativa del segundo miembro refuerza la idea positiva del primero.

b.2. La *narración*, la parte donde se enuncia el tema que se va a juzgar, es expuesta en el versículo 14 que dice: ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλάκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι: *Pero tengo contra ti algo: que tienes ahí algunos que sostienen la doctrina de Balaán, que enseñaba a Balac a poner tropiezos a los hijos de Israel: a comer carnes inmoladas a los ídolos y a cometer fornicación.*

Aludiendo a los datos precedentes, se podría decir que la confianza, el elogio y la enérgica declaración: ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ: *Pero debo decir en tu contra...* se confabulan para retener la atención y el estado de ánimo del receptor.

b.3. A continuación, Juan presenta el *argumento* o *logos retórico* de su escrito. Dicho juicio de carácter deliberativo, exige una toma de decisión por parte de la comunidad de Pérgamo ante la presencia de los denominados Nicolaítas, *quienes sostienen la doctrina de Balaán*. Según Juan, la existencia de este grupo ha sido totalmente perjudicial para la vida espiritual de los cristianos de Pérgamo, por tanto, se les invita a sustituir su actual conducta de tolerancia por una disposición de conversión y cambio (μετανόησον οὖν). Para ello, el autor, se apoya en un *precedente histórico*, es decir, busca una situación histórica análoga como es el caso de Nm 25,1-9; 31,16. Así, a partir de esta información el lector oyente podría sacar conclusiones sobre su futuro desenlace. El autor desarrolla su argumentación de la siguiente manera:

- a. (Precedente histórico) **ὅτι** ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλάκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι: *que tienes ahí algunos que sostienen la doctrina de Balaán, que enseñaba a Balac a poner tropiezos a los hijos de Israel: a comer carnes inmolidas a los ídolos y a cometer fornicación.*
- b. (Problema fundamental) **οὕτως** ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν [τῶν] Νικολαῖτῶν ὁμοίως: *Y también tienes a los que retienen la doctrina de los nicolaítas.*
- c. (Exhortación) μετανόησον οὖν: *Arrepiéntete, pues;*
- d. (Amenazas) **εἰ δὲ μή**, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου: *si no, iré pronto a ti y lucharé contra éstos con la espada de mi boca.*

Otro detalle retórico es que Juan al aplicar la figura de Balaán a los Nicolaítas no solo desacredita a sus oponentes, sino que busca convencer a su auditorio de que la propuesta de tal movimiento es engañosa y pone en peligro la existencia de la Iglesia. En consecuencia, si la enseñanza de Balaán acarreó desastres para el pueblo de Israel, la permanente presencia de los Nicolaítas en la comunidad cristiana será, también, la decadencia de los cristianos de Pérgamo.

El precedente histórico de Nm 25, 1-9; 31,16 usado por Juan como argumento retórico tendría una alta probabilidad de ser aceptado por su auditorio, pues las situaciones y consecuencias similares en el pasado pueden iluminar las decisiones

presentes. La lógica del argumento retórico es la siguiente:

- a. Todo aquel que enseña a la gente a transgredir la lealtad a Dios y sus mandamientos, conduce a sus seguidores al caos.
- b. Los Nicolaítas enseñan a los cristianos a quebrantar los preceptos de Dios a través de la idolatría.
- c. Los Nicolaítas conducen al caos a la comunidad cristiana, por tanto, es razonable que la Iglesia se separe de ellos.

Ahora bien, el argumento será efectivo si el receptor reconoce la conexión entre las prácticas de los Nicolaítas y la doctrina de Balaán. Sin embargo, de no ser acogida la propuesta de Juan, esto es, de no *arrepentirse* (μετανόησον οὖν), se esboza otra posibilidad basada en la convicción cristiana de la *pronta venida del Señor* (εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχύ cf. Ap 1,5). Como a Éfeso, Cristo amenaza con intervenir en la historia, pero esta vez con la espada de su boca busca separar a sus fieles de aquellos que le conducen a la idolatría.

Existe, además, en el contenido de la carta, una evidente contradicción entre la lista de reconocimientos al inicio de esta, como son: “Eres fiel a mi nombre y no has renegado de mi fe, ni siquiera en los días de Antipas, mi testigo fiel, muerto entre vosotros donde habita Satanás”, y la tolerancia y adaptación a *la doctrina de los Nicolaítas*. Sobre esto, Aristóteles afirma:

“Una línea de razonamiento de los entimemas demostrativos se basa en los contrarios. Pues se debe examinar si a un contrario corresponde una cualidad contraria; y en caso negativo, se debe refutar, y en caso positivo, se debe confirmar lo que se afirma”. (*Ret. II, 23, 1397a*)⁹²⁸

Se podría decir que Juan ofrece a su receptor la información necesaria para que perciba la contradicción: Si has sido fiel a Cristo en medio de la adversidad e, incluso, has pagado esa lealtad con la propia vida (Antipas), ¿cómo ahora después de tal sacrificio y perseverancia dejas espacio a los Nicolaítas, maestros de la mentira, que te invitan a la idolatría?

⁹²⁸ARISTOTELES, *Retórica*, 208.

b.4. El epílogo de la carta refuerza lo anterior, a través de la exhortación Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: *El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias*, y la promesa Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων: *al vencedor le daré maná escondido; y también una piedrecita blanca, sobre la que irá grabado un nombre nuevo que nadie conoce, sino el que lo recibe*. Y como en las cartas precedentes, la promesa trae a la memoria elementos de carácter escatológico, símbolos de vida eterna y recompensas reservadas para los justos durante el período mesiánico, suficientemente difundidas en el ambiente judío como para que el receptor las pueda conocer y entender.

Ahora presento algunas figuras que por estar tomadas del ambiente sociocultural del lector/oyente atraerían su atención, de este modo, Juan apela al conocimiento de su auditorio.

FIGURA	TRASFONDO
La espada (vv. 12.16)	Ambiente sociocultural: El tribunal de justicia romano de Pérgamo detentaba el <i>ius gladii</i> ⁹²⁹ .
El trono de Satanás (v. 13)	Ambiente religioso: El altar de Zeus o la ciudad de Esmirna por ser punto central de la liturgia imperial ⁹³⁰ .
El maná escondido (v. 17)	Ambiente religioso: El maná escondido es el alimento que el Mesías dará a sus elegidos al final de los tiempos ⁹³¹ .

c) Comentario teológico

c.1. *Visión de Cristo*. En esta carta Cristo se presenta bajo la figura de *la espada de doble filo*, que es su palabra. Un símbolo que aparece al final de la obra, cuando Cristo como jinete glorioso entable la última batalla contra el mal, venza y

⁹²⁹ Cf. S. J. KISTEMAKER, *Apocalipsis*, 146.

⁹³⁰ Cf. C. J. HEMER, *The Letters*, 148.

⁹³¹ Cf. A. J. LEVORATTI, *El maná escondido*: RevBib 46 (1984) 257-273.

derrote a la bestia, su profeta y los reyes de las naciones:

“Entonces vi el cielo abierto, donde había un caballo blanco. Su jinete se llama Fiel y Veraz, y juzga y combate con justicia. Sus ojos parecen llamas de fuego; su cabeza está tocada de numerosas diademas. Lleva escrito un nombre que solo él conoce; viste un manto empapado en sangre, y se llama Palabra de Dios. Los ejércitos del cielo, vestidos de lino blanco puro, le seguían sobre caballos blancos. De su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos, a quienes regirá con cetro de hierro. Él en el lagar, para extraer el vino de la furiosa ira de Dios, el Todopoderoso. Lleva escrito un nombre en su manto y en su muslo: Rey de Reyes y Señor de Señores”. (Ap 19,11-16)

Creo que debido a la situación que atravesaba la comunidad de Pérgamo, entre la fidelidad a Cristo y el permisivismo de corrientes contrarias a su fe, el autor recoge la figura de Cristo como aquel que confronta al discípulo con su realidad y le invita a tomar una opción. Aspecto que aparece con claridad dentro de la tradición sinóptica, por ejemplo cuando Jesús en Mt 10,34-36 dice: “No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su propia familia” (cf. Mt 12,30). Un rasgo típico del Apocalipsis es que invita al hombre a tomar partido por Cristo, el Cordero degollado, o por la Bestia. Para Pérgamo está claro, o seguir la enseñanza de Cristo con la fidelidad de Antipas o seguir la doctrina de Balaán como los Nicolaítas. Frente a Cristo hay que tomar una decisión.

Sin embargo, así como Cristo viene con la justicia de su palabra, también, se presenta y ofrece como don para los suyos, pues, según U. Vanni, el *maná escondido* tendría un significado eucarístico⁹³². Para este autor, el calificativo de *escondido* no se debe entender como algo oculto en sentido material, sino como la falta de comprensión de su auténtico significado. Quienes ven en este símbolo una referencia eucarística encuentran su apoyo en el discurso de Jn 6, 32-33, donde se dice: “Jesús les respondió: En verdad, en verdad os digo que no fue Moisés quien os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo”. Ambos pasajes formarían un hilo conductor entre el evangelio de Juan y el Apocalipsis. De este modo, si los Nicolaítas tras el consumo de carnes sacrificadas a los ídolos (φαγεῖν εἰδωλόθυσια) distorsionan la vida del cristiano, Cristo, por su parte, ofreciendo la eucaristía, el maná escondido (τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου), da al hombre la posibilidad de adquirir una nueva condición (ἄνομα καινὸν

⁹³² Cf. U. VANNI, *El hombre del Apocalipsis: una visión antropológica, moral y espiritual*, Bogotá 2011, 135-136.

γεγραμμένον). A la vez, comparte su condición gloriosa con quien le es fiel (ψηφον λευκήν) Finalmente, si bien Cristo hace un llamado apremiante a la conversión (μετανόησον οὖν), se podría decir que no existe otro camino para el creyente, ya que la venida del resucitado es inminente (ἔρχομαί ταχὺ σοι).

c.2. *Discipulado*. En esta carta el modelo de discípulo está personificado en la figura de Antipas. Él es el modelo de seguimiento, pues ha sido fiel al nombre de Cristo hasta la muerte (κρατεῖς τὸ ὄνομά μου) y no ha renegado de la fe (οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου). Según la carta a Pérgamo, el discípulo de Cristo debe ser un hombre de lucha cuya única arma es la espada de doble filo que sale de la boca del Hijo del hombre, es decir, la palabra de Jesús (τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν). Más aún, Antipas por su martirio ha adquirido el título de *testigo fiel* (ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου) similar a Cristo en Ap 1,5: “y de parte de Jesucristo, el Testigo fiel, el primogénito de entre los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra” (cf. Jn 18,37)⁹³³.

A semejanza de Cristo, el jinete apocalíptico *Fiel y Veraz* de Ap 19,11, que emplea la espada de su boca para vencer el mal, el discípulo debe utilizarla para distinguir y desenmascarar el engaño de las falsas doctrinas, para separar y arrancar de su vida aquello que no es de Dios. Por tanto, acoger la Palabra de Jesús es confrontarse con ella, como dice Heb 4,12: “Pues viva es la palabra de Dios y eficaz, y más cortante que cualquier espada de dos filos. Penetra hasta la división entre el alma y espíritu, articulaciones y médula; y *discierne sentimientos y pensamientos del corazón*”.

Solo aquel cristiano que como Antipas es fiel y veraz, a pesar *de vivir donde está el trono de Satanás*, podrá habitar y gozar permanentemente de la gloria del trono de Dios (Ap 22,1-5).

⁹³³ La imagen del martirio y de la fidelidad al testimonio será retomada en Ap 6,9-11 y 11, 3-13.

COMPARACIÓN DE LAS TRES CARTAS
(ÉFESO – ESMIRNA – PÉRGAMO)

Hasta el momento, el uso del análisis estructural y la retórica clásica me han llevado a descubrir ciertos elementos persuasivos presentes en Ap 1,9-3,22, destinados, sobre todo, a ejercer un cambio de conducta en el receptor de Juan. Sin embargo, con el fin de llegar a evidenciar cuáles son los más frecuentes, presento ahora un cuadro sinóptico de las tres primeras cartas así como un comentario al respecto.

ÉFESO	ESMIRNA	PÉRGAMO
<p>1º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Τῷ ἀγγέλῳ...: Al ángel de la Iglesia de... γράψον: Escribe • Τάδε λέγει: <i>Esto dice...</i> 	<p>1º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Τῷ ἀγγέλῳ...: Al ángel de la Iglesia de... γράψον: Escribe • Τάδε λέγει: <i>Esto dice...</i> 	<p>1º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Τῷ ἀγγέλῳ...: Al ángel de la Iglesia de... γράψον: Escribe • Τάδε λέγει: <i>Esto dice...</i>
<p>2º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • οἶδα: <i>Conozco/he visto</i> • καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου: <i>y has sufrido por mi nombre</i> 	<p>2º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • οἶδα: <i>Conozco/he visto</i> • καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ: <i>y la blasfemia de los que dicen ser judíos y no lo son, sino que son sinagoga de Satanás.</i> • ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε καὶ ἔξετε θλιψὶν ἡμερῶν δέκα: <i>pues el diablo echará a algunos de vosotros en la cárcel para que seáis probados, y tendréis tribulación por diez días.</i> 	<p>2º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • οἶδα: <i>Conozco/he visto</i> • ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ: <i>que vives donde está el trono de Satanás.</i> • καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου: <i>Eres fiel a mi nombre.</i> • ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ: <i>donde habita Satanás.</i>

<p>3° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ: <i>Pero tengo contra ti...</i> 	<p>3° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • La Iglesia de Esmirna carece de reproches de parte del Hijo del hombre. 	<p>3° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ: <i>Pero tengo contra ti...</i> • οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν [τῶν] Νικολαϊτῶν ὁμοίως: <i>Y también tienes a los que retienen la doctrina de los nicolaítas.</i>
<p>4° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • μετανόησον: <i>arrepíentete</i> • εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι: <i>Si no, iré a ti</i> • ἐὰν μὴ μετανοήσης: <i>si no te arrepientes</i> • ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ καὶ γὼ μισῶ: <i>Tienes en cambio a tu favor que detestas el proceder de los nicolaítas, que yo también detesto.</i> 	<p>4° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • En la Iglesia no hay una referencia a la venida del Señor. 	<p>4° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • μετανόησον οὖν: <i>Arrepíentete, pues...</i> • εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχύ: <i>si no, iré pronto a ti...</i>
<p>5° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: <i>El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.</i> • Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ: <i>al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el Paraíso de</i> 	<p>5° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς: <i>y yo te daré la corona de la vida.</i> • Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: <i>El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.</i> • Ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ 	<p>5° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: <i>El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.</i> • Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα

Dios.	θανάτου τοῦ δευτέρου: <i>el vencedor no sufrirá daño de la segunda muerte.</i>	καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων: <i>al vencedor le daré maná escondido; y también una piedrecita blanca, sobre la que irá grabado un nombre nuevo que nadie conoce, sino el que lo recibe.</i>
-------	--	---

Comentario.

A partir de esta visión de conjunto, paso a resaltar algunas coincidencias entre las tres primeras cartas, así como el uso de ciertos verbos en imperativos que ejercen una fuerza de persuasión sobre el receptor:

- a. Las tres cartas comparten la misma introducción.
- b. En todas está presente el perfecto οἶδα: *Conozco/he visto.*
- c. A excepción de Esmirna, tanto en Éfeso y Pérgamo se encuentra el imperativo aoristo μετανόησον.
- d. Como en el caso precedente solamente en Éfeso y Pérgamo se halla la frase ἔρχομαί σοι.
- e. En las tres cartas la última exhortación esta gobernada por el imperativo ἀκουσάτω.
- f. En todos los oráculos se ofrecen elementos que simbolizan la vida eterna: *el Árbol de la Vida (Ap 2,7), la Corona de Vida (Ap 2,10), el Maná (Ap 2,17).*
- g. Entre Éfeso y Esmirna hay una característica en sus enemigos: *los que dicen ser apóstoles (Ap 2,2) y los que dicen ser judíos (Ap 2,9).*
- h. De forma semejante, *la sinagoga de Satanás (Ap 2,9) tiene el mismo origen que el trono de Satanás (Ap 2,13).*

ΈΦΕΣΟ	ΕSMIRNA	ΡΈRGAMO
γράψον	γράψον	γράψον
μνημόνευε		
	μηδὲν φοβοῦ	
μετανόησον		μετανόησον
ποίησον		
	γίνου πιστός	
ἀκουσάτω	ἀκουσάτω	ἀκουσάτω

7. Análisis estructural de la Carta a Tiatira (Ap 2,18-29)

DESCRÉDITO Y AUTORIDAD

a) Análisis estructural

a.1. Estructura

^{18a} Καὶ τῷ ἀγγέλῳ	τῆς ἐν Θουατείροις ἐκκλησίας	γράφον·
^b Τάδε λέγει	ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ,	
	^c ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ	ὡς φλόγα πυρὸς
	^d καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ	ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ·
^{19a} οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην		
	^b καὶ τὴν πίστιν	
	^c καὶ τὴν διακονίαν	
	^d καὶ τὴν ὑπομονὴν σου,	
	^e καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων.	
^{20a} ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ		
	^b ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ,	
	^c ἢ λέγουσα ἑαυτὴν προφητιν	
	^d καὶ διδάσκει	
	^e καὶ πλανᾷ	
		^f τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι
		^g καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα.
^{21a} καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον		
	^b ἵνα μετανοήσῃ,	
	^c καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς.	
^{22a} ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην		
	^b καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην,	
	^c ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς,	
^{23a} καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ.		

^bκαὶ γινώσκονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι **ἐγὼ εἰμι** ὁ ἐραυνῶν νεφροῦς καὶ καρδίας,
^cκαὶ δώσω ὑμῖν ἐκάστῳ κατὰ **τὰ ἔργα ὑμῶν.**

^{24a}ὑμῖν δὲ **λέγω** τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θουατείροις,
^bὅσοι **οὐκ ἔχουσιν** τὴν διδασχὴν ταύτην,
^cοἵτινες **οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα** τοῦ σατανᾶ **ὡς λέγουσιν.**
^dοὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος,

^{25a}πλὴν ὃ **ἔχετε** κρατήσατε ἄχρι[ς] οὗ ἂν ἴξω.

^{26a}**Καὶ** ὁ νικῶν **καὶ** ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους **τὰ ἔργα μου,**
^b**δώσω** αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν ^{27a}**καὶ** ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾶ
^b**ὡς** τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντριβεται,
^{28a}**ὡς** κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός **μου,**
^b**καὶ δώσω** αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωῖνόν.

^{29a}**Ὁ ἔχων** οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα **λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.**

a.2. Comentario

El pasaje está dividido en seis partes, donde la primera (v. 18) y la sexta (v. 29) enmarcan el oráculo a través de los términos: Ὁ ἔχων, λέγει y ἐκκλησία. La primera parte está compuesta por cuatro segmentos, uno trimembre y tres bimembres. En esta parte inicial, como en otros casos, se revela tanto la identidad del destinatario como la del emisor, Cristo, a quien se designa como Hijo de Dios. La sexta parte que finaliza el pasaje presenta una última exhortación (“El que tenga oídos, oiga...”), uniendo de este modo la persona del Hijo con la del Espíritu.

La segunda parte presenta cinco segmentos (v. 19), donde se hallan una serie de complementos de objeto del segmento inicial. El desarrollo de esta parte llega a un culmen marcado por la frase: “tus obras últimas son superiores a las primeras”. Se aprecia que la *perseverancia* o *resistencia* es algo esencial para la subsistencia no solo de la Iglesia de Tiatira sino de las demás comunidades cristianas.

La tercera parte está compuesta por dos fragmentos (vv. 20-21; 22-23a). El primero posee diez segmentos, donde se describe las *acciones engañosas* de Jezabel que contamina la fe de los creyentes de Tiatira. Jezabel combina la enseñanza con la seducción hacia la idolatría. El segundo fragmento contiene cuatro segmentos que están

dirigidos a Jezabel y a sus seguidores, a quienes se les denomina *hijos*. Este fragmento constituye una parte central (vv. 22-23a) porque anuncia las acciones que Cristo realizará contra Jezabel y sus discípulos. Y como en el mensaje a Pérgamo, el contenido de dicha instrucción o enseñanza es *la idolatría y la prostitución*. En ambos fragmentos existe un punto de unión, pues si en el último segmento del primer fragmento Jezabel rechaza convertirse de su fornicación (καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς), en el tercero del segundo fragmento, Cristo invita a sus seguidores a convertirse a las obras de esta mujer (ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς).

La cuarta parte es el corazón no solo de la carta a Tiatira sino de toda la secuencia. En esta fracción central, Cristo se dirige a todas las iglesias diciendo: καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροῦς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν: *para que sepan todas las iglesias que yo soy el que sondea los riñones y los corazones, y que os daré a cada uno según vuestras obras*. En ambos segmentos (v. 23bc), Cristo manifiesta su omnisciencia respecto a las iglesias (οἶδα) y su poder para ofrecer la salvación según las obras de cada creyente. Tales ideas se desarrollan a lo largo de las cartas, pues al inicio de ellas el Hijo del hombre desvela la situación de cada comunidad y al concluir su evaluación les brinda la salvación a través de diversos símbolos.

A continuación, la parte quinta o penúltima está compuesta por dos fragmentos y un segmento central. El primero de ellos contiene cuatro segmentos que especifican el destinatario de esta segunda parte del mensaje: “aquellos que no compartís esa doctrina ni conocéis las profundidades de Satanás”. El segmento central comprende la exhortación: “que mantengáis firmemente hasta mi vuelta lo que ya tenéis”, aquí el imperativo κρατήσατε otorga energía a las palabras de Cristo. El segundo fragmento, a través de cinco segmentos, desarrolla las recompensas que Cristo y el Padre darán (δίδωμι) al vencedor, esto es, autoridad sobre los enemigos de Dios y de la Iglesia, así como la resurrección. Esta quinta parte se une a la tercera a partir del tema de las *obras de Jezabel y las obras de Cristo*, ya que en v. 22c se dice: “si no se arrepienten de sus obras” y en v. 26a: “al que se mantenga fiel a mis obras”.

Desde mi punto de vista, el pasaje se divide en dos bloques o, mejor dicho, en dos grupos bien definidos. El primero de ellos está encabezado por Jezabel y sus seguidores; y, el segundo, lo integran aquellos que no han comulgado con la enseñanza o doctrina de Satanás. Mientras que a los primeros se les anuncia dolor y gran tribulación, a los últimos se les confiere autoridad y salvación. Entre ambos se halla la figura de Cristo

como *Yo soy*.

b) Elementos de la retórica clásica

b.1. Nuevamente, Juan, al inicio de su escrito coloca el imperativo γράψον conjuntamente con la autopresentación que Cristo hace de sí mismo, solo que en esta ocasión utiliza un título único en toda su obra, como es: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ: *el Hijo de Dios*. Tal nombre está acompañado y reforzado por dos características divinas: τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρὸς καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ: *ojos parecen llamas de fuego, y sus pies semejantes a bronce brillante* (Ap 2,18). Este breve *exordio* a la carta de Tiatira no solo es singular por la denominación de Hijo de Dios aplicada a Cristo, sino porque tal confesión de fe se ubica estratégicamente al centro de las siete cartas. Constituye una revelación de gran importancia para el auditorio de Juan, pues con ello se descubre la autentica identidad de quien se dirige a la Iglesia de Asia Menor.

Y, como en casos anteriores, de antemano a la corrección, Cristo reconoce una serie de aspectos positivos y progresos que la comunidad de Tiatira ha conseguido, como son: οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονὴν σου, καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων: *Conozco tus obras, tu amor, tu fe, tu servicio, tu perseverancia y que tus obras últimas son superiores a las primeras*. La enumeración de virtudes que tiene el propósito de captar la benevolencia del lector/oyente, evidencian, al mismo tiempo, la preocupación por los demás (amor y servicio) y la fidelidad a Dios (fe y resistencia). Como en la carta a Éfeso (Ap 2,2), el acopio de nexos dentro de la frase revela la figura del polisíndeton, que concede al discurso amplitud y extensión⁹³⁴.

b.2. La *narración* de la carta es formulada de la siguiente manera: ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἑμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα: *Pero tengo contra ti que soportas a la mujer Jezabel, que se dice la profetisa, y que enseña y engaña a mis siervos a fornicar y comer lo sacrificado a los ídolos*. Como se observa existe un elemento retórico conocido como la *investigación* o *indagación*, que consiste en evidenciar las

⁹³⁴ Polisíndeton: esta figura retórica hace un uso exagerado de las conjunciones, es decir, las emplea de modo innecesario dentro de la proposición dando así la impresión de grandeza. Cf. S. LEITH, *¿Me hablas a mí?*, 313.

contradicciones que se dan en la vida del indagado, en sus intenciones, acciones o discursos. Al respecto, la *Retórica a Alejandro* afirma:

“Para decir lo principal, la indagación es hacer patente qué propósitos, acciones o discursos del indagado se contradicen entre sí o con el resto de su vida. El que indaga debe buscar si el discurso que indaga o las acciones del indagado o los propósitos se contradicen mutuamente. El procedimiento es el siguiente: observar en el tiempo pasado si en principio era amigo de alguien y se convirtió en su enemigo y de nuevo volvió a hacerse amigo; o hizo alguna otra cosa (contradictoria o que llevaba a la maldad); o si todavía haría, si se le presentase la oportunidad, algo contrario a sus hechos anteriores.

De la misma manera, mira si algo de lo que dice ahora es contrario a lo que decía antes; o si pudiera decir algo contrario a lo que dice ahora o a lo que decía antes.

De la misma manera, si propuso algo contrario a sus propósitos anteriores; o si se lo propondría si se presentase la oportunidad. Del mismo modo, con los demás hábitos notorios, utiliza las contradicciones de la vida del indagado. Procediendo así en la especie indagatoria no dejarás de lado ningún modo de indagación”. (*Ret. Al.* 1427b,12-14)⁹³⁵

Juan pone en evidencia la inconsistencia e incoherencia que hay entre la declaración de Jezabel como “profeta” y sus obras. Es indudable que su conducta no corresponde a un auténtico profeta de Yahvé, pues ¿cómo puede un profeta de Dios conducir al pueblo hacia la idolatría? Este tipo de comportamiento la delata como perteneciente al grupo de los *falsos profetas*. Motivo que sirve a Juan para aplicarle el apelativo de Jezabel, denigrando de este modo a su oponente de cara a la comunidad cristiana. A través de dicho nombre, el autor, trae a la memoria de su receptor los pasajes de 1Re 16,29-33; 18,1-4; 21,1-16; 2Re 9,22.30-37, textos donde se describen la astucia y maldad de la esposa del rey Ajab. Como se observa, Juan maneja las mismas estrategias retóricas que en el caso de los Nicolaítas (Ap 2,14-15). Y así como en Ap 2,9b los que dicen ser judíos terminan siendo la sinagoga de Satanás, de igual forma Jezabel, quien afirma ser profetisa, acaba siendo conocedora de los secretos de Satanás. A propósito de este último dato, como he mencionado en el comentario exegético, el uso del verbo *πλανάω* refuerza dicha relación, ya que a lo largo del Apocalipsis dicho término se aplica a Satanás (Ap 12,9; 20,3.8.10), al falso profeta (13,14; 19,20) y a Babilonia (18,23)⁹³⁶.

⁹³⁵ RETÓRICA A ALEJANDRO V, 2-4, ed. crítica y trad. a cargo de MÁRQUEZ GUERRERO M. A., Madrid 2005, 230-231.

⁹³⁶ La figura de Jezabel es comparable a la imagen de la gran Babilonia o la Ramera que seduce a los reinos con su inmoralidad (cf. Ap 14,8; 17,1-19,5).

b.3. A diferencia de otros casos⁹³⁷, la carta a Tiatira no presenta una exhortación explícita ni una argumentación tras evidenciar el fallo doctrinal de la comunidad, sino que en su lugar Cristo ofrece razones por las que retrasa el castigo sobre Jezabel (ἵνα μετανοήσῃ: *para que se arrepienta*). La ira de Dios da paso a su misericordia. Sin embargo, Jezabel no ha tenido en cuenta esta oportunidad que para desgracia suya ha llegado a su fin (καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς: *pero no quiere arrepentirse de su fornicación*). No obstante, si bien no existe una exhortación explícita, sí la hay de modo implícito, pues en el versículo 22 se anuncian las consecuencias que pueden sobrevenir tanto para Jezabel como para aquellos que han cometido adulterio con ella, por ejemplo:

- a. (exhortación implícita) ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς: *si no se arrepienten de sus obras.*
- b. (consecuencia) ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην: *He decidido postrarla en el lecho del dolor; y he dispuesto una gran tribulación a los que adulteran con ella.*

Por otro lado, como en el AT cuando Yahvé afirma: “El faraón no os hará caso, pero yo pondré mi mano sobre Egipto y sacaré del país de Egipto a mis legiones, mi pueblo, los israelitas, con juicios solemnes, y los egipcios reconocerán que yo soy Yahvé, cuando extienda mi mano sobre Egipto y saque a los israelitas de en medio de ellos”. (Ex 7,4-5; cf. 14,4.18), ahora Cristo proclama que acrecentará su prestigio a costa de la ruina de Jezabel y de sus hijos o amantes (καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ. καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροῦς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν: *Además heriré de muerte a sus hijos, para que sepan todas las iglesias que yo soy el que sondea los riñones y los corazones, y que os daré a cada uno según vuestras obras*). Retóricamente esta declaración tendría una fuerte carga persuasiva sobre el receptor pues, primero, se afirma la identidad de Cristo equiparándolo con Yahvé; y segundo, se apela a un evento pasado con el fin de suscitar temor en el auditorio ante las consecuencias que implica perseverar en las enseñanzas de Jezabel. Por tanto, la severidad del juicio de Cristo hacia Jezabel y sus seguidores es equivalente a la que Yahvé tuvo con los egipcios.

⁹³⁷ Cf. Ap 2,5.16; 3,2-3.

b.4. A continuación, Juan, en el versículo 23b, coloca un elemento retórico que podría considerarse como el mensaje central de las cartas: *καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροῦς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν: para que sepan todas las iglesias que yo soy el que sondea los riñones y los corazones, y que os daré a cada uno según vuestras obras.* A través de esta confesión, el autor afianza el contenido de los siete mensajes, ya que Cristo por su infalible conocimiento y visión tiene la capacidad de saber tanto lo que el hombre muestra como aquello que oculta. De este modo, la comprensión del receptor pasa a un segundo lugar, pues solo Cristo es quien *conoce* lo que realmente necesita la Iglesia. Será a partir de este conocimiento absoluto como Cristo distribuirá la salvación a cada uno. Por lo cual, el auditorio de Juan debe tener presente dos cosas: primero, que todo lo que agrade o desagrade a Cristo no se oculta bajo su mirada y repercute a favor o en contra de su salvación; segundo, que aquello que se ha predicado de Yahvé en el AT (cf. Jr 17,10) es también aplicable a Cristo.

Los siguientes versículos 24 y 25 están dirigidos a un resto de la comunidad de Tiatira que no han comulgado con la enseñanza de Jezabel. Son aquellos que ante la mirada profunda de Cristo son aptos para recibir las recompensas de salvación. Sin embargo, la división entre los hijos o amantes de Jezabel y aquellos que no comparten los secretos profundos de Satanás no deja de ser una sutil estrategia retórica, pues ante el argumento de: *πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρις οὗ ἂν ἴξω: salvo que mantengáis firmemente hasta mi vuelta lo que ya tenéis*, es indudable que la venida del Señor comporta para unos juicio y para otros seguridad. Tal premisa estaría destinada a modificar la conducta de algunos seguidores de Jezabel.

b.5. La conclusión o epílogo de la carta a Tiatira, que abarca los versículos 26 y 27, contiene la siguiente promesa al vencedor: *Καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντριβεται: Al vencedor, al que se mantenga fiel a mis obras hasta el fin, le daré poder sobre las naciones: las regirá con cetro de hierro, como quien quebranta piezas de arcilla.* Dicha promesa, como lo he mencionado en el comentario exegético, se apoya en el Sal 2,8-9. La base retórica se encuentra en la frase comparativa y complemento analógico del versículo 28, que dice: *ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου: Yo también he recibido ese poder de mi Padre.* Es decir, Juan ofrece como modelo a su lector/oyente el precedente histórico de Cristo como obediente y fiel

hasta la muerte. A partir de ésta carta, la exhortación Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: *El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias*, la cual evoca la experiencia mística del vidente (Ap 1,10), se sitúa de forma ulterior a las promesas del vencedor.

A continuación señalo una figura que por estar tomada del ambiente sociocultural del receptor captarían su atención.

FIGURA	TRASFONDO
Hijo de Dios (v. 18)	Ambiente religioso: Apolo era considerado hijo de Zeus. Pero, también, puede ser una confrontación con el culto imperial ⁹³⁸ .

c) Comentario teológico

c.1. *Visión de Cristo*. Como en casos anteriores, la figura de Cristo es afín con la imagen de Yahvé en el AT. Incluso, dentro de esta comparación, veo que Juan ha utilizado como trasfondo del versículo 23 (“Además heriré de muerte a sus hijos, para que sepan todas las iglesias que yo soy el que sondea los riñones y los corazones, y que os daré a cada uno según vuestras obras”), los pasajes siguientes:

Ex 7,4-5: “El faraón no os hará caso, pero yo pondré mi mano sobre Egipto y sacaré del país de Egipto a mis legiones, mi pueblo, los israelitas, con juicios solemnes. Y los egipcios reconocerán que yo soy Yahvé, cuando extienda mi mano sobre Egipto y saque a los israelitas de en medio de ellos.”

Ex 14,4.8: “Yo haré que el faraón se obstine y os persiga; entonces manifestaré mi gloria sobre el faraón y sobre todo su ejercito, y sabrán los egipcios que yo soy Yahvé. Ellos lo hicieron así. Y los egipcios sabrán que yo soy Yahvé, cuando muestre mi gloria sobre el faraón, sus carros y sus jinetes.”

⁹³⁸ Sobre la confesión del emperador como hijo de Dios véase D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 202; W. M. RAMSAY, *The Letters*, 318-322; S. R. F. PRICE, *Ritual and Power*, 155.164-165.232.

Por tanto, el anuncio de la *gran tribulación y muerte* puede ser comparado con un nuevo éxodo, en el que Cristo, a semejanza de Yahvé, demostrará a las iglesias su autoridad y poder, aniquilando a aquellos que les esclavizaban con sus enseñanzas. Además, a partir del análisis estructural, se evidencia la centralidad del versículo 23 donde Cristo, en medio de ambos grupos, se declara como “Yo soy”:

- a) Jezabel y sus seguidores amenazados de tribulación y muerte (vv. 20-23a).
- b) “... *para que sepan todas las iglesias que yo soy...*” (23b)
- c) Los discípulos de Jesús que por su perseverancia recibirán autoridad y vida eterna (vv. 24-27).

Esta es una disposición que se observa en algunos pasajes evangélicos de corte apocalíptico, como Mt 25,3-46 (“Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria... Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda...”). Un juicio escatológico donde, también, el peso de *las obras* juega un papel importante.

Por otro lado, la carta de Tiatira comparte figuras afines con el capítulo 19. Por ejemplo, en 19, 12 Cristo vuelve a aparecer con *los ojos como llamas de fuego* (οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός) para arrojar (ἐβλήθησαν) a la Bestia y al falso profeta (ὁ ψευδοπροφήτης) al lago de fuego. Y según 19,20 el falso profeta había servido a la Bestia seduciendo (ἐπλάνησεν) a quienes llevaban su marca y le adoraban. En consecuencia, como lo he mencionado en el análisis literario, la figura de un Cristo o Hijo del hombre de carácter justiciero recorre la obra de Juan, primero, purificando la Iglesia y, después, al mundo.

Otro dato teológico importante, es que si se da por hecho que el título de Hijo de Dios tiene la intención de ser una contraposición con la dignidad que ostentaba el emperador, entonces, el contraste es notorio pues Cristo promete compartir con el vencedor su propia condición de Hijo. Pablo, igualmente, recordará en sus cartas que no somos esclavos sino hijos en el Hijo (Ef 1,5; Gál 4,4-5; Rom 8,15). En conclusión, a diferencia de los dioses paganos y del emperador que buscaban la sumisión del hombre, el Padre y el Hijo lo promueven y comparten con él su poder haciéndole capaz de liberarse del mal⁹³⁹.

⁹³⁹ La figura de *la estrella del alba* (τὸν ἀστὲρα τὸν πρωῒνον), incluso, ha sido interpretada como una referencia al ángel caído denominado en la tradición hebrea como “lucifer” (cf. Is 14,12). Por tanto, el vencedor recibirá el poder de someter al mismo Satanás. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 213.

c.2. *Discipulado.* El creyente de Tiatira, que comparte el mismo contexto de las otras iglesias, tiene como característica de su seguimiento a Cristo la *perseverancia* como fruto de su *fe*, así como el *servicio* consecuencia de su amor (Ap 2,19). Lo primero, se dirige a Dios y, lo segundo, a la comunidad. Sin embargo, se insiste en la carta a Tiatira que el amor y la fe se demuestran a través de *las obras*, son ellas las que ponen en evidencia quienes pertenecen a Cristo y quienes siguen a Satanás. Como dice el pasaje de Mt 7,15-20:

“Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con disfraces de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos o higos de los abrojos? Así, todo árbol bueno da frutos buenos, pero el árbol malo da frutos malos. Un árbol bueno no puede producir frutos malos, ni un árbol malo producirlos buenos. Todo árbol que no da buen fruto es cortado y arrojado al fuego. Así que por sus frutos los reconoceréis”.

Ahora bien, de ser verdadera la hipótesis de que la predicación de Jezabel se basa en enseñanzas gnósticas (“conocéis las profundidades de Satanás”), entonces, resulta clara la intención de Juan de poner en claro que la salvación no es cuestión de conocimiento sino de praxis. Por este motivo, al inicio de la carta, Cristo no solo reconoce la fe de los cristianos (τὴν πίστιν) sino su servicio (τὴν διακονίαν).

El discípulo victorioso es aquel que conserva las obras de Cristo hasta su regreso (ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου). De este modo, el resucitado continuará venciendo el mal a través de las obras de la Iglesia, acciones que manifiestan la fidelidad a Dios en la vida de los creyentes⁹⁴⁰.

⁹⁴⁰ Cf. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 118.

8. Análisis estructural de la Carta a Sardes (Ap 3,1-6)

MUERTE Y VIDA

a) Análisis estructural

a.1. Estructura

^{1a} Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας γράψον·
^b Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας·

^c οἶδά σου τὰ ἔργα

^d ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ.

^{2a} γίνου γρηγορῶν καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν,

^b οὐ γὰρ εὗρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου.

^{3a} μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας

^b καὶ τήρει

^c καὶ μετανόησον.

^d ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσης, ἦξω ὡς κλέπτης,

^e καὶ σὺ μὴ γνῶς ποίαν ὥραν ἦξω ἐπὶ σέ.

^{4a} ἀλλὰ ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν

^b ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν,

^c καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς,

^d ὅτι ἄξιοί εἰσιν.

^{5a} Ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς

^b καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω

τὸ ὄνομα αὐτοῦ

ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς

^c καὶ ὁμολογήσω

τὸ ὄνομα αὐτοῦ

ἐνώπιον τοῦ πατρὸς

^d καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ.

^{6a} Ὁ ἔχων οὖς

ἀκουσάτω

τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

a.2. Comentario

El pasaje se divide en cinco partes, la primera y la última forman dos extremos (v. 1ab; v. 6) que concuerdan entre sí a partir de los términos: λέγει, πνεῦμα y ἐκκλησία. El inicio formado por dos segmentos trimembres presenta tanto la orden de escribir dirigida al vidente como la autopresentación del Hijo del hombre, quien posee la plenitud del Espíritu. Por su parte, el final del pasaje compuesto por un segmento trimembre, transmite la última exhortación al lector/oyente de adquirir la sabiduría escuchando al Espíritu. De este modo, el comienzo y el final se unen para subrayar la urgencia de escuchar a Cristo quien posee la plenitud del Espíritu.

La segunda tiene cuatro segmentos (vv. 1cd; 2), donde el primero y último hacen referencia a las obras de la Iglesia (τὰ ἔργα), y el segundo y tercero describen la situación de *muerte espiritual* en que se halla dicha comunidad. Las obras de Tiatira no son plenas delante de Dios porque su vida espiritual esta muerta.

Diferente es el contenido que describe la cuarta parte del pasaje, pues en esta parte, compuesta por dos fragmentos (vv. 4-5a; 5bcd), el autor trasmite el efecto que la resurrección produce en aquellos que han llevado una vida digna (ὅτι ἄξιοί εἰσιν). Por ejemplo, en el primer fragmento existen cinco segmentos donde predomina la referencia

a *las vestiduras blancas*, refiriéndose, al principio, a la vida digna y después a la vida eterna. El cuarto segmento reafirma esta última idea con la frase: περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς: *Ellos andarán conmigo vestidos de blanco*. A continuación, el segundo fragmento prosigue el discurso con tres segmentos, donde el primero prolonga el tema de la resurrección con el símbolo del *libro de la vida* (τῆς βίβλου τῆς ζωῆς), el segundo y tercer segmento se refieren a la promesa que Cristo hace al vencedor de confesar su nombre delante del Padre y sus ángeles.

Ahora bien, la tercera parte está enmarcada entre la segunda y la cuarta, entre dos polos opuestos, entre la vida y la muerte. Dicha parte comprende una fuerte exhortación con tres imperativos: *Recuerda, guárdala y arrepiéntete*; así como una doble insistencia en la *venida del Señor*: *porque si no estás vigilante, vendré como un ladrón* (ἦξω ὡς κλέπτης); *sin que sepas a qué hora vendré a ti* (ἦξω ἐπὶ σέ).

Datos importantes que se deben resaltar son:

- ▶ Si en el segundo segmento de la segunda parte Cristo dice a la Iglesia: *tienes nombre como de quien vive* (ὄτι ζῆς), *pero estás muerto*; al inicio del segundo fragmento de la cuarta parte Jesús asegura al vencedor: *no borraré su nombre del libro de la vida* (τῆς βίβλου τῆς ζωῆς). El término ὄνομα une la segunda parte con la cuarta, pasando, así, de una situación de muerte a estar inscrito en el Libro de la Vida.
- ▶ Por otro lado, si en el cuarto segmento de la segunda parte se confiesa que: *he descubierto que tus obras no son perfectas delante de Dios* (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου); en el segundo fragmento de la cuarta parte Cristo promete al vencedor: *me declararé a su favor delante de mi Padre y de sus ángeles* (ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ).

b) Elementos de la retórica clásica

b.1. Después de la autopresentación que Cristo hace de sí mismo en 3,1b como: *Tάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας: Esto dice el que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas*, se produce un cambio extraño en el esquema general de las cartas, pues en este oráculo no existen elogios para el receptor, incluso, se prescinde de la acostumbrada frase *ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ: Pero tengo contra ti*. En su lugar se pone en boca de Cristo la siguiente frase: *οἶδά σου τὰ ἔργα ὅτι ὄνομα ἔχεις*

ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ: *conozco tu conducta; tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto*. A partir de la antítesis *vida y muerte* se aborda directamente el problema de la comunidad de Sardes y, a la vez, se capta la atención del lector oyente ya que la falta de información le llevaría a preguntarse ¿por qué estamos muertos o punto de morir? El efecto retórico que espera Juan es que la comunidad de Sardes se examine a sí misma y llegue a descubrir, a partir de su reflexión, aquello que está a punto de morir. Se invita al receptor a pensar sobre qué debe hacer para salvar la vida de su comunidad.

En consecuencia, exordio y narración se unen a través de un fuerte recurso retórico donde Cristo, a diferencia de los creyentes, afirma tener un mayor y mejor conocimiento de la condición de las iglesias (cf. Ap 2,23).

b.2. Como se observa, la parte *silogística retórica* aparece aquí bastante desarrollada. Juan, se apoya en el presupuesto anterior, es decir, si el receptor se siente convencido de que Cristo posee un mejor conocimiento de la situación de la Iglesia del que tienen sus propios miembros, por tanto, la opinión que él tenga de aprobación o desaprobación será razón suficiente para cambiar de conducta (μετανόησον).

Juan ofrece a su auditorio la siguiente lógica de su argumentación:

- (Entimema) ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ: tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto.
- (A. Exhortación) γίνου γρηγορῶν καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν: Sé vigilante y reanima lo que te queda, pues está a punto de morir.
- (Argumento central) οὐ γὰρ εὕρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου: Pues he descubierto que tus obras no son perfectas delante de Dios.
- (B. Exhortación) μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον: Recuerda, por tanto, cómo has recibido y oído la palabra, guárdala y arrepiéntete.
- (Amenaza) ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσης, ἦξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῶς ποίαν ὥραν ἦξω ἐπὶ σέ: porque si no estás vigilante, vendré como un ladrón; sin que sepas a qué hora vendré a ti.

La parte argumentativa, por tanto, empieza con una paradoja, llevando al auditorio a una pregunta ¿qué hemos hecho para estar muertos? La repetición del verbo γρηγορέω en la primera exhortación y la amenaza, es motivo para pensar que esta última es una elaboración de la primera. El objetivo de las dos exhortaciones, probablemente, consiste en hacer entender a los cristianos de Sardes que *vigilar y reanimar lo que le queda* es la mejor manera de retornar y encarnar el mensaje evangélico que recibieron al inicio. Y, como en casos anteriores, el autor apela a la venida de Cristo para lograr un cambio de conducta en su receptor (“vendré como un ladrón; sin que sepas a qué hora vendré a ti”). Cristo, que ha superado la muerte, puede intervenir en la historia de las comunidades cristianas tanto para animarlas como para juzgarlas.

Pero, a semejanza de la carta a Tiatira (Ap 2,24), Juan resalta un aspecto positivo de la comunidad de Sardes:

- ▶ (Entimema) *ἀλλὰ ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν: Sin embargo, tienes en Sardes unos pocos que no han manchado sus vestidos.*
- ▶ (Consecuencia) *καὶ περιπατήσουσιν μετ’ ἐμοῦ ἐν λευκοῖς: Ellos andarán conmigo vestidos de blanco,*
- ▶ (Argumento) *ὅτι ἄξιοί εἰσιν: porque son dignos.*

Este segundo ejemplo intentaría servir de estímulo al destinatario para apartarlo del ejemplo del primer grupo. Es decir, la lógica llevaría a pensar al auditorio que si hay algunos que *no han manchado sus vestidos*, esto significa que es posible conservar la dignidad cristiana en situaciones difíciles para la fe.

b.3. La conclusión o epílogo de la carta guarda relación con su premisa a partir del término ὄνομα. De este modo, el autor indica a su receptor que el paso de la facción de la muerte al grupo de la vida tiene como requisito acoger las exhortaciones y argumentos de la carta. Además, los argumentos precedentes se refuerzan a través de las garantías de honor y dignidad que Cristo promete al vencedor (*καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρὸς μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ: sino que me declararé a su favor delante de mi Padre y de sus ángeles*).

Señalaré, ahora, algunas imágenes que por estar tomadas del contexto del receptor atraerían su atención, apelando, así, a su conocimiento previo, estas son:

FIGURAS	TRASFONDO
“tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto”. (v. 1)	Espacio geográfico: cerca de la ciudad existía una necrópolis ⁹⁴¹ . Ambiente religioso: Se le atribuía a la diosa Artemisa la capacidad de devolver la vida a los muertos ⁹⁴² .
“porque si no estás vigilante, vendré como un ladrón; sin que sepas a qué hora vendré a ti”. (v. 3)	Contexto histórico: La ciudad de Sardes fue tomada al asalto durante la noche en dos oportunidades: bajo Ciro el año 546 a.C. y por Antíoco de Siria el año 214 a.C. ⁹⁴³ .
Las vestiduras blancas	Ambiente sociocultural: industria textil ⁹⁴⁴ .

c) Comentario teológico

c.1. *Visión de Cristo*. La imagen de Cristo en la carta de Sardes muestra dos aspectos teológicos relacionados con la condición de la Iglesia. El primero se da a partir de la frase: ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας: *el que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas*. Según esto, Cristo es aquel que goza de un conocimiento profundo por estar dotado del Espíritu, así como de un control absoluto sobre las iglesias. Su saber es lo que le ha permitido descubrir la verdadera vida de los cristianos de Sardes, por este motivo les dirige unas duras palabras: “tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto”. En consecuencia, el poder y gobierno de Cristo sobre la Iglesia tiene como recurso retórico su conocimiento absoluto (Ap 2,23). Para Juan estar delante de Cristo, al igual que de Yahvé, supone no vivir en la mentira pues nada hay que se pueda ocultar ante sus ojos. Además, los siete espíritus del resucitado, es decir, la plenitud de vida que existe en él, contrasta con la situación de muerte en que

⁹⁴¹ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 120.

⁹⁴² Cf. C. J. HEMER, *The Letters*, 131.

⁹⁴³ Cf. R. H. MOUNCE, *Comentario*, 149.

⁹⁴⁴ Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 282.

vive la Iglesia de Sardes. En suma, la comunidad cristiana para disfrutar de este don debe permanecer unida a Cristo y aceptar su palabra, pues sin él está condenada a fenecer (cf. Jn 7,37-39). El autor del evangelio de Juan lo recuerda así:

“Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él dará mucho fruto; porque separados de mí nada podéis hacer. Si alguno no permanece en mí, es cortado y se seca, lo mismo que los sarmientos; luego los recogen y los echan al fuego para que ardan”. (Jn 15,5-6)

Un segundo aspecto cristológico, muy acentuado en esta carta, es la venida del Hijo del hombre que comprende todo el versículo 3, en él se dice: “Recuerda, por tanto, cómo has recibido y oído la palabra, guárdala y arrepiéntete; porque si no estás vigilante, vendré como un ladrón; sin que sepas a qué hora vendré a ti”. Éste es un argumento que se encuentra tanto en las demás cartas (2,5.16; 3,3.11) como al final de la obra (22,7.10.12.17.20). De este modo, Juan permanece dentro de la tradición cristiana que reinterpreta el día de Yahvé y su venida a la luz de Cristo, el Hijo del hombre. Por tal motivo, se aconseja a los cristianos vivir en una constante espera recordando (μνημόνευε) y guardando (τήρει) permanentemente la palabra recibida, pues quien llegará es ¡aquel que conoce todo! (cf. Mt 24,42; 25,13; Mc 13,35.37; Lc 12,36-38). Juan desplaza a Jesús toda la carga emocional de los escritos proféticos que anuncian la llegada del día de Yahvé (cf. Am 5,17; Is 40,3; 62,11; 66,15). Sin embargo, ésta no es la venida de un ser angélico o totalmente extraño, sino la llegada de la persona de Jesús quien ya había anunciado su retorno, diciendo: “Velad, pues, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor. Entendedlo bien: si el dueño de casa supiese a qué hora de la noche iba a venir el ladrón, estaría en vela y no permitiría que le abriesen un boquete en su casa. Por eso, también vosotros estad preparados, porque, cuando menos lo penséis, vendrá el Hijo del hombre.” (Mt 24,42-44)

La vida de la Iglesia , por tanto, no está orientada hacia un futuro desconocido sino camina al encuentro de una persona real y concreta, Cristo, aquel que es la Vida y que conoce todo. Sin embargo, la oferta de salvación de Cristo está sometida al libre albedrío del hombre, pues, como se verá al final de la sección, la última palabra sobre su destino eterno la tiene cada uno (Ap 3,20: *estoy a la puerta y llamo; y, si alguno oye mi voz y me abre,...*)

c.2. *Discipulado.* Es una opinión generalizada, entre los diversos comentaristas, que el problema de la Iglesia de Sardes es la apariencia. Los fieles de esta comunidad no viven de acuerdo con lo que representa su nombre, por eso Cristo les dice: ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ: *tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto.* Más aún, han manchado su dignidad de cristianos, ya que han ensuciado sus vestidos. No son dignos de la fama que aparentan, pues detrás de una apariencia viva y atractiva se esconde solo mediocridad, esterilidad y muerte. Sin embargo, existe un pequeño resto que no ha manchado sus vestiduras y, por tanto, son capaces de irradiar la fuerza de la resurrección (v. 5). Ser discípulo de Cristo es caminar en la verdad, y solo quien camina en la verdad es libre (cf. Jn 8,31-32). Será a través del testimonio y el ejemplo de aquellos que han conservado la pureza de sus vestido como Cristo renovará a la Iglesia.

Las amonestaciones en imperativo presente a Sardes son bastantes claras y directas:

- a. γίνου γρηγορῶν: *Sé vigilante.* Un discípulo debe estar atento *permanentemente* sobre situaciones que pongan en peligro su dignidad de cristiano.
- b. μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας: *Recuerda, por tanto, cómo has recibido y oído la palabra.* Debe, además, mantener vivo el recuerdo de la enseñanza apostólica y la predicación de la Palabra.
- c. καὶ τήρει: *guárdala.* No solo debe escuchar la Palabra sino tiene que nutrirse siempre de ella.
- d. καὶ μετανόησον: *arrepíentete.* Finalmente, solo a través de estos pasos podrá llegar a una auténtica conversión. Este aoristo podría ser *ingresivo* ya que marca el paso a una nueva situación en la vida del discípulo.

9. Análisis estructural de la Carta a Filadelfia (Ap 3,7-13)

DEBILIDAD - FORTALEZA

a) Análisis estructural

a.1. Estructura

^{7a} Καὶ τῷ ἀγγέλῳ	τῆς ἐν Φιλαδελφείᾳ ἐκκλησίας	γράψον·
^b Τάδε λέγει	ὁ ἅγιος,	ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαβὶδ,
	^c ὁ ἀνοίγων	καὶ οὐδεὶς κλείσει
	^d καὶ κλείων	καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει·
^{8a} οἶδά σου τὰ ἔργα,		
^b ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου	θύραν ἠνεωγμένην,	
	^c ἣν οὐδεὶς δύναται	κλεῖσαι αὐτήν,

^c ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν	
^d καὶ ἐτήρησάς	μου τὸν λόγον
^e καὶ οὐκ ἠρνήσω	τὸ ὄνομά μου.

^{9a} ἰδοὺ διδῶ	ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι,	
^b καὶ οὐκ εἰσὶν	ἀλλὰ ψεύδονται.	
^c ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς		
	^d ἵνα ἤξουσιν	καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου
	^e καὶ γνώσιν	ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε.

^{10a} ὅτι ἐτήρησας	τὸν λόγον	τῆς ὑπομονῆς μου,	
^b καὶ γὰρ σε τηρήσω	ἐκ τῆς ὥρας	τοῦ πειρασμοῦ	
	^c τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι	ἐπὶ τῆς οἰκουμένης	
	^d ὅλης πειράσαι	τοὺς κατοικοῦντας	ἐπὶ τῆς γῆς.
^{11a} ἔρχομαι ταχύ·	κράτει ὁ ἔχεις,		
		^b ἵνα	μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου.

^{12a} Ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν	στῦλον ἐν τῷ ναῷ	τοῦ θεοῦ μου	καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι
^b καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν	τὸ ὄνομα		τοῦ θεοῦ μου
	^c καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως		τοῦ θεοῦ μου,
	^d τῆς καινῆς Ἱερουσαλήμ		
	^e ἣ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ		ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου,
	^f καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν.		
^{13a} Ὁ ἔχων οὖς	ἀκουσάτω	τί τὸ πνεῦμα	λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

a.2. Comentario

El pasaje se divide en cinco partes, la primera y la quinta forman dos extremos (vv. 7-8abc; vv. 12-13) conectados entre sí a partir de los términos: Ὁ ἔχων, γράψω y ἐκκλησία. La parte inaugural contiene siete segmentos, donde se halla una construcción especular o quiástica formada por dos participios y dos verbos de ἀνοίγω y κλείω. Por otro lado, se observa que en la parte final, compuesta por siete segmentos, existe un predominio del término ὄνομα y el genitivo de pertenencia τοῦ θεοῦ junto al posesivo μου.

Considerando el comentario exegético a dicha carta, creo que una idea teológica que une ambas partes es que la puerta abierta, de la primera parte, da ingreso a la Nueva Jerusalén, de la parte final. Y será solo Cristo, quien como jefe auténtico de Israel, podrá permitir el ingreso a este lugar escatológico, pues a él le pertenece *la llave de David*.

La segunda parte tiene tres segmentos que describen la situación y logros de la comunidad de Filadelfia (v. 8cde). Nótese, además, que el segundo y tercer segmento

donde se dice: ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου: *has guardado mi palabra y no has renegado de mi nombre*; será recordado al comienzo de la cuarta parte.

Retomando lo anterior, la cuarta parte, formada por seis segmentos (vv. 10-11ab), guarda relación con la segunda ya que los dos primeros especifican la retribución que Cristo hace a quienes han guardado su *palabra de perseverancia*, mientras que el tercero y cuarto explican los destinatarios de *la hora de la prueba*. El quinto y sexto es la exhortación que Cristo hace a la Iglesia de mantener aquello que se dice en la segunda parte: “has guardado mi palabra y no has renegado de mi nombre” (v. 8dc).

Ahora bien, tanto la segunda como la cuarta parte sirven de marco a una tercera que constituye el centro del pasaje (v. 9). Esta parte constituida por cinco segmentos describe y precisa el problema de fondo que padece la comunidad de Filadelfia, el ambiente judío. Nótese, incluso, que la formulación guarda semejanza con la carta de Esmirna, donde se dice: ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ: *de los que dicen ser judíos y no lo son, sino que son sinagoga de Satanás* (Ap 2,9b).

b) Elementos de la retórica clásica

b.1. A diferencia de las demás cartas, Cristo es presentado aquí con títulos tomados del AT, como son: Lv 11,45; 19,20; 20,7; Is 40,25; Hab 3,3. De este modo, títulos como *Santo* y *Verdadero* aplicados por la tradición hebrea a Yahvé son dados ahora a Cristo. Su descripción como ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαβὶδ: *el que tiene la llave de David* tiene como trasfondo el pasaje de Is 22,22. Dicha autopresentación, a la vez que busca captar la atención del auditorio, intenta provocar sentimientos de confianza, ya que frente a la calumnia del ambiente fariseo, se les recuerda que están bajo el amparo de Cristo, quien es Dios mismo.

b.2. Sin embargo, la frase o locución ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεφγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν: *Por eso, he puesto delante de ti una puerta abierta, la cual nadie puede cerrar*, crea gran dificultad en la construcción lógica del discurso. Es preferible considerarla como una inserción, pues sin contar con ella se tendría la siguiente segmentación:

1. οἶδά σου τὰ ἔργα: *Conozco tus obras.*
2. ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου: *Porque/que aunque tienes poca fuerza has guardado mi palabra y no has renegado de mi nombre.*
3. ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται. ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν
4. ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου καὶ γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε: *Mira, te daré a algunos de la sinagoga de Satanás, que dicen ser judíos y no lo son, sino que mienten; yo haré que vayan a postrarse ante tus pies, para que sepan que yo te he amado.*

Como se puede apreciar, tras omitir la frase anterior, el primer segmento va unido al segundo, pues las obras de la Iglesia son descritas como: *haber guardado la palabra y no haber renegado del nombre de Cristo*. Del mismo modo, el segundo componente pasa a ser la base argumentativa del tercero pues, construido sobre la lógica social de *benefactor y beneficiado*, la fidelidad y la obediencia de los creyentes ha dado lugar a su reivindicación ante *la sinagoga de Satanás*. En base a ello, los fieles de Filadelfia deben mostrar gratitud a Cristo a través de la lealtad a su palabra para, de este modo, obtener mayores gracias. Aristóteles recordará la importancia de la gratitud a un benefactor, diciendo:

“La estima es señal de que se tiene fama de bienhechor, pues es justo que sean los bienhechores quienes sean especialmente estimados. Pero también es estimado quien está en disposición de hacer algún servicio. Y un servicio puede referirse a la conservación de la vida o a cuanto pueda ser causa de ella, o también a la riqueza o a cualquiera de los demás bienes cuya adquisición no es fácil, en general, en un determinado lugar o en un determinado momento”. (*Ret. I, 5, 1361a*)

Incluso, la presentación de Cristo como *el que tiene la llave de David* y es capaz *abrir y cerrar* (Ap 3,7) traerían a la memoria de su auditorio las promesas que en el pasado Yahvé ofreció a su pueblo:

“¿Quiénes son éstos que vuelan como nubes, parecidos a palomas que van a sus palomares? Naves de las islas acudirán a ti, los navíos de Tarsis en cabeza, para traer a tus hijos de lejos, junto con su plata y su oro, para glorificar a *Yahvé tu Dios, al Santo de Israel, que te hermosea*. Extranjeros construirán tus muros, y sus reyes se pondrán a tu servicio. Es cierto que te herí encolerizado, pero con amor me compadezco de ti. Tus puertas, siempre abiertas, ni de día ni de noche se cerrarán, para que entren a ti las riquezas de los pueblos, traídas por sus reyes. Y las naciones y los reinos que no se sometan a ti acabarán desolados, arruinados. La gloria del Líbano vendrá a ti, cipreses, olmos y abetos

juntos, a embellecer mi Lugar Santo y honrar el estrado de mis pies. *Acudirán a ti encorvados los hijos de quienes te humillaban, se postrarán a tus pies todos los que te menospreciaban, y te llamarán la Ciudad de Yahvé, la Sión del Santo de Israel*". (Is 60,8-14)

Juan trasmite a su receptor la idea que, así como Yahvé fue el gran benefactor y providente de Israel frente a sus opresores, ahora es Cristo quien cumplirá esas mismas promesas a favor de la Iglesia y en contra de sus adversarios (cf. Gál 3,14; 2Cor 1,20). El lector/oyente deberá aceptar que las promesas históricas hechas a Israel, han pasado al nuevo Israel reunido bajo el nombre de Cristo.

b.3. A continuación, el versículo 10 presenta una estructura claramente argumentativa, compuesta por:

- ▶ (Base lógica) ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου: *Porque has guardado la palabra de mi perseverancia,*
- ▶ (Consecuencia) κἀγὼ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς: *yo también te guardaré de la hora de la prueba que ha de venir sobre el mundo para probar a los habitantes de la tierra.*

Por lo visto, existen dentro de este versículo dos figuras retóricas: la primera es una paronomasia o poliptoton, formada a partir del verbo τηρέω y, la segunda es una figura etimológica o de repetición derivadas de un mismo lexema. En este caso se trata del sustantivo πειρασμός y el verbo πειράζω:

ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου,

κἀγὼ σε **τηρήσω** ἐκ τῆς ὥρας **τοῦ πειρασμοῦ** τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι

ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης **πειράσαι** τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.

Aparte de dichas formas, la lógica argumentativa mantiene la relación recíproca entre benefactor y beneficiado. Dicha reciprocidad se evidencia a través del uso del verbo τηρέω en pasado y futuro.

b.4. Es notoria la ausencia de reproches de parte de Cristo a los cristianos de Filadelfia. Por otra parte, el epílogo, al final de la carta, está compuesto por una breve exhortación: κράτει ὁ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου: *Mantén con firmeza lo que tienes para que nadie te arrebate tu corona*. Cristo asegura a los creyentes que su falta de perseverancia puede poner en peligro todo lo que hasta el momento han conseguido, sobre todo, su riqueza espiritual. No obstante, lo que fortalece la intención persuasiva de Juan es el anuncio de la pronta venida del Hijo del hombre (ἔρχομαι ταχύ) y las promesas al vencedor de ser *columna del santuario* y llevar *el nombre de Dios y la nueva Jerusalén*.

Menciono, a continuación, algunos símbolos que por estar tomados del ambiente sociocultural del receptor atraerían su atención, sobre todo, recurriendo a su saber previo, estos son:

FIGURA	TRASFONDO
“Mantén con firmeza lo que tienes para que nadie te arrebate tu corona”. (v. 11)	Ambiente sociocultural: La lauréola que se concedía a los vencedores en las competiciones atléticas, ya que Filadelfia era conocida por sus estadios ⁹⁴⁵ .
El nombre nuevo (v. 12)	Contexto histórico: La ciudad de Filadelfia cambió de nombre en dos ocasiones: la primera como Neocesarea (17 d.C.) y la segunda como Flavia (70 d.C.) ⁹⁴⁶ .

c) Comentario teológico

c.1. *Visión de Cristo*. Por los estudios precedentes, es probable que la discusión entre cristianos y judíos de Filadelfia sobre la identidad de Jesús haya motivado su presentación como el Santo (ὁ ἅγιος) y el Veraz (ὁ ἀληθινός). El calificativo de Santo, empleado para definir la esencia de Yahvé en el AT, pone de manifiesto la naturaleza divina de Cristo. El resucitado, a quien un sector del judaísmo niega,

⁹⁴⁵ Cf. C. J. HEMER, *The Letters*, 165.

⁹⁴⁶ Cf. W. M. RAMSAY, *The Letters*, 397-398; 409-412.

pertenece a la esfera de Dios, ir contra él es ir contra Dios mismo y negar aquello que la fe judía profesa y cree. Cristo es Santo como Yahvé, y su santidad excluye el mal así como su verdad es contraria a todo engaño y mentira (cf. Jn 14,6; 18,37). Por otra parte, su veracidad remite a la autenticidad no solo de su mesianismo sino, también, de su Palabra, es decir, la revelación de Cristo en su profeta es digna de crédito.

La santidad o la presencia de Dios, siguiendo la teología joánica, se encuentra en una persona, Jesús (cf. Jn 1, 51; 2, 19-22). Por el contrario, cuando una institución religiosa o un lugar de culto se aleja de la santidad y la verdad se convierte en un instrumento del mal, se convierte en aquello que ha combatido (τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ).

La figura de la *llave de David* no solo reafirma la idea mesiánica de Jesús sino que, a la vez, declara su autoridad divina ya que es él quien las posee sin ninguna mediación. Solo Cristo tiene la facultad de abrir o cerrar el acceso al Reino, pero, al mismo tiempo, esto depende de la acogida o el rechazo que el hombre de a su palabra. Pero, quienes han acogido su palabra son amados por él; ésta es la relación que Cristo mantiene con los cristianos, no de dominio sino de amor. Incluso, su fuerza y su poder se manifiestan en la debilidad de su Iglesia haciendo que sus enemigos se pongan a sus pies, confesando, así, que la comunidad cristiana es obra de su voluntad.

c.2. *Discipulado.* La carta de Filadelfia enseña que para ser vencedores como Jesús, el discípulo debe oponerse al enemigo con el mismo coraje con que Él enfrentó su pasión. Posiblemente, a esto se refiera la frase ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου donde la ὑπομονή alude la perseverancia que Cristo mostró en la cruz⁹⁴⁷.

Gracias a su perseverancia el discípulo será custodiado por el Señor en la hora de la prueba (κάγω σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ). Es en la tribulación donde el discípulo se fortalece, adquiere firmeza y solidez, convirtiéndose así en columna del futuro templo de Dios, la Nueva Jerusalén (cf. Ap 21,1-3). La resistencia activa del cristiano es el mejor testimonio ante el judaísmo de que la Iglesia es el Nuevo Israel.

⁹⁴⁷ Cf. M. MARINO, *Il verbo THREIN nell'Apocalisse alla luce della tradizione giovannea*, Bologna 2003, 80-82.

10. Análisis estructural de la Carta a Laodicea (Ap 3,14-22)

LA ÚLTIMA LLAMADA DEL HIJO DEL HOMBRE

a) Análisis estructural

a.1. Estructura

^{14a} Καὶ τῷ ἀγγέλῳ	τῆς ἐν Λαοδικείᾳ ἐκκλησίας	γράψον·
^b Τάδε λέγει	ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός,	
	^c ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ·	
^{15a} οἶδά σου τὰ ἔργα	ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ	οὔτε ζεστός.
	^b ὄφελον ψυχρὸς ἦς	ἢ ζεστός.
^{16a} οὕτως ὅτι γλιαρὸς εἶ	^b καὶ οὔτε ζεστός	οὔτε ψυχρὸς,

^c μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου.

^{17a} **ὅτι** λέγεις

^b ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ **πεπλούτηκα καὶ** οὐδὲν χρείαν ἔχω,

^c καὶ οὐκ οἶδας

^d ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ **πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός,**

^{18a} συμβουλεύω σοὶ ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ

^b χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς **ἵνα** πλουτήσης,

^c καὶ ἱμάτια λευκὰ **ἵνα** περιβάλῃ

^d καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη **τῆς** γυμνότητός σου,

^e καὶ κολλ[ο]ύριον ἐγχεῖσαι τοῖς ὀφθαλμοῦς σου **ἵνα** βλέπῃς.

^{19a} ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ^b ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον.		
^{20a} Ἴδου ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ^b ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν,		
^c καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ’ αὐτοῦ ^d καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ.		
^{21a} Ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσει μετ’ ἐμοῦ	ἐν τῷ θρόνῳ μου,	
^b ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου	ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ.	
^{22a} Ὁ ἔχων οὖς	ἀκουσάτω	τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

a.2. Comentario

El pasaje está dividido en cuatro partes, donde la primera y la cuarta enmarcan el oráculo a Laodicea (vv. 14-16; vv. 21-22) a través de los términos: *λέγει* y *ἐκκλησία*. La primera parte está compuesta por ocho segmentos, donde se halla una construcción concéntrica. Los tres primeros segmentos (v. 14), de esta parte inicial, presentan a Cristo a partir de diferentes títulos, tales como: *Amén, el Testigo, el Fiable y el Veraz, el Principio de la creación de Dios*, que contrastan con la situación de mediocridad en que vive la Iglesia de Laodicea (vv. 15-16ab). Al final se describe la reacción de Cristo ante la situación de la comunidad (v. 16c). La cuarta parte, formada por dos segmentos bimembres y uno trimembre, cierra el pasaje con la promesa y la exhortación que Cristo dirige al vencedor.

La parte segunda esta formada por dos fragmentos (vv. 17-18bcde) que enmarcan un segmento central (v. 18a). En el primer fragmento se menciona lo que la Iglesia de Laodicea piensa de sí misma y lo que realmente es a los ojos de Cristo. Sin embargo, el segmento central donde Cristo dice: “Te aconsejo que me compres”, da paso al segundo fragmento que describe aquello que la Iglesia debe adquirir de Cristo: “**oro** acrisolado al fuego para que te enriquezcas, **vestidos blancos** para que te cubras y no quede al descubierto tu vergonzosa desnudez, y un colirio para que te echas en los **ojos** y recobres la vista”. No es casualidad que tales carencias como contraste se encuentran en Cristo en grado sumo, pues el Hijo del hombre de la visión inaugural se presenta con: οἱ

ὄφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός: *ojos de fuego*, τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν: *cinturón de oro*, ἐνδεδυμένον ποδήρη: *vestido con túnica talar*. Lo que aquí se dice a la Iglesia es que el Hijo del hombre posee aquello que ella necesita.

La tercera parte está conformada por seis segmentos, donde cuatro son extremos (vv. 19-20cd) de una parte central (v. 20ab). Entre el primero y los dos últimos creo que es posible encontrar cierta similitud teológica, pues Cristo al inicio afirma: “Yo reprendo y corrijo a los que amo” (v. 19a), y al final concluye con la promesa: “cenaremos juntos” (v. 20cd). De éste modo y en conformidad con el ambiente semítico, signo de amor y amistad es compartir la mesa. Por otro lado, el segundo (v. 19b) y quinto (v. 20c) guardan relación entre sí, ya que el requisito para que Cristo habite en la persona es la conversión. Finalmente, la parte central gira en torno a la escena de Jesús, quien llama constantemente a la puerta, y espera la respuesta del hombre.

b) Elementos de la retórica clásica

b.1. Al comenzar la carta, Cristo se presenta a sí mismo, diciendo: Τάδε λέγει ὁ ἄμην, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ: *Al ángel de la Iglesia de Laodicea. Escribe: Así habla el Amén, el Testigo, el Fiable y el Veraz, el Principio de la creación de Dios.* (Ap 3,14). Este breve *exordio* del mensaje a Laodicea organizado por una serie de títulos aplicados al Hijo del hombre, constituye una antítesis a la situación por la que atraviesa la Iglesia. Por este motivo, Juan, no coloca en boca de Cristo elogios ni reconocimientos, sino solo desaprobación.

b.2. *La narración* se fórmula en el versículo 15, donde se dice: οἶδά σου τὰ ἔργα ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός. ὄφελον ψυχρὸς ἢς ἢ ζεστός: *Conozco tus obras, que ni eres frío ni eres caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente!* A este entimema le sigue como consecuencia la actitud repulsiva de Cristo ante tal situación de Laodicea: μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου: *te vomitaré de mi boca.*

- a. (Entimema) ὄτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός. ὄφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός: *que ni eres frío ni eres caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente!*
- b. (Consecuencia) οὕτως ὄτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστός οὔτε ψυχρὸς, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου: *Pero por cuanto eres tibio y no caliente ni frío, te vomitaré de mi boca.*

La disparidad entre la conducta de Cristo como *el Amén, el Testigo, el Fiable* y *el Veraz* y la actuación inconstante de los creyentes de Laodicea, sería un fuerte elemento persuasivo.

b.3. Para la parte argumentativa retórica, Juan, se sirve de recursos de carácter deliberativo, destinados a provocar un cambio de conducta en el receptor, por ejemplo:

- a. (Paradoja) ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρεῖαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός: *Tú dices: Soy rico; me he enriquecido; nada me falta. Pero no te das cuenta de que eres un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo.*
- b. (Exhortación) συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς ἵνα πλουτήσης, καὶ ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλη καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλ[ο]ύριον ἐγχεῖσαι τοῦς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς: *Te aconsejo que me compres oro acrisolado al fuego para que te enriquezcas, vestidos blancos para que te cubras y no quede al descubierto tu vergonzosa desnudez, y un colirio para que te echas en los ojos y recobres la vista.*

Como en otras ocasiones, Juan, no explica el por qué la Iglesia de Laodicea ha llegado a esta situación. Al no dar mayor información, deja que su auditorio se cuestione. Dicho apelo al silencio como instrumento retórico busca provocar en el lector/oyente una autoevaluación o examen de conciencia sobre su actual estado de felicidad (*Ret. I, 5, 1360b*). Ya Quintiliano en su obra *Institutio Oratoria* explica la importancia de este recurso:

“Los hechos mismos deben conducir al juez a sacar sospecha, y dejemos de lado lo demás, para que solamente quede esta posibilidad en la que también prestan mucha eficacia las expresiones del sentimiento, la frase cortada por el silencio y las perplejas detenciones. Pues así sucederá que el juez se ponga a averiguar aquel no sé qué punto, que él mismo tal vez no creería si lo oyese narrar a otro, y dé credibilidad a lo que piensa que halló él por propio esfuerzo”. (*Inst. Or. IX, 2.71*)⁹⁴⁸

A partir de la confesión que Cristo ha realizado en 2,23 (ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας: que yo soy el que sondea los riñones y los corazones) surgiría la duda y la pregunta ¿realmente soy rico y no tengo necesidad de nada? ¿mi percepción de la realidad es correcta? Con esta duda, el autor motiva al receptor a aceptar las soluciones que Cristo le ofrece, pues:

1. Aquello que Cristo le ofrece le asegura una auténtica riqueza,
2. su oferta le ayuda a salir de su situación de desgracia,
3. escucharlo le permite alcanzar un conocimiento más seguro y una percepción personal más fiable.

Asimismo, existe una forma de polisíndeton que conecta temáticamente los versículos 17-18 (καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινός καὶ πτωχός καὶ τυφλός καὶ γυμνός). En ellos observa que mientras la Iglesia de Laodicea reconoce para sí tres cosas positivas, Cristo, por su parte, le recrimina cinco.

b.4. Los versículos 19 y 20 son singulares dentro de la carta de Laodicea, pues añaden dos motivaciones más para aquellos que han cambiado de conducta respondiendo favorablemente a las exhortaciones de Cristo:

- a. ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω: *Yo reprendo y corrijo a los que amo.*
- b. (Exhortación) ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον: *Sé, pues, celoso y arrepientete.*

La premisa tiene como trasfondo el texto de Prov 3,12, donde se dice: “porque Yahvé reprende a quien ama, como un padre a su hijo amado”. Ahora bien, bajo el

⁹⁴⁸ Texto tomado de F. RAMÍREZ FUEYO, *Filemón, o la retórica cristiana de la reconciliación*, Proyección 251 (2013) 422.

presupuesto de que el auditorio de Juan estaba conformado por familias cristianas, se debe pensar que la evocación del texto bíblico les ayudaría a aceptar con docilidad la disciplina de Cristo, a semejanza de Israel que aceptó la de Yahvé (cf. Heb 12,4-11). Así, las correcciones motivadas por el amor son las más apropiadas para la formación de los discípulos de Laodicea.

A ello se suma un segundo incentivo que afirma la buena voluntad de Cristo para los creyentes de dicha Iglesia: “Mira, yo estoy llamando a la puerta: si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaremos juntos” (Ap 3,20).

b.5. El epílogo de la carta contiene como de costumbre una promesa, que en este caso es: Ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ’ ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου: *Al vencedor le concederé que se siente conmigo en mi trono*. Dicha oferta de Cristo se afianza a través de un precedente histórico: ὡς καὶ γὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ: *así como yo he vencido y me he sentado con mi Padre en su trono*. En conclusión, aquellos que venzan al modo de Jesús, pueden esperar de forma plausible disfrutar de honores similares. El testimonio de Cristo jugaría un papel fundamental dentro del discurso de los primeros cristianos ya que su lógica argumentativa intensificaría el nivel de persuasión del discurso, pues de causas similares se esperan efectos semejantes. Por tanto, la llegada de Jesús a la gloria, a través de la pasión, establece un modelo a seguir para todo discípulo suyo que le sea fiel hasta la muerte.

Menciono, a continuación, algunos símbolos que por estar tomados del ambiente sociocultural del receptor atraerían su atención, de este modo, Juan apelaría a los conocimientos previos.

FIGURA	TRASFONDO
<p>“...no eres frío ni eres caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! ¹⁶Pero por cuanto eres tibio y no caliente ni frío, te vomitaré de mi boca”. (vv. 15-16)</p>	<p>Espacio geográfico: cerca de la ciudad existían aguas termales que eran transportadas por medio de un acueducto, y su alta concentración de carbonato de calcio provocaba un efecto desagradable⁹⁴⁹.</p>

⁹⁴⁹ Cf. C. J. HEMER, *The Letters*, 186-191.

“Tú dices: Soy rico; me he enriquecido; nada me falta”. (v. 17)	Ambiente sociocultural: Laodicea fue un importante centro financiero ⁹⁵⁰ .
“Te aconsejo que me compres oro acrisolado al fuego para que te enriquezcas, vestidos blancos para que te cubras y no quede al descubierto tu vergonzosa desnudez, y un colirio para que te echas en los ojos y recobres la vista”. (v. 18)	Ambiente sociocultural: existían el Laodicea una conocida industria textil y una famosa escuela de medicina especializada en oídos y ojos ⁹⁵¹ .

c) Comentario teológico

c.1. *Visión de Cristo.* A la idea de que Cristo es el Amén porque expresa el empeño de Dios en cumplir sus promesas, se añade el hecho de que su misma pasión y muerte es el mayor sí que se ha dado al Padre en la historia. Cristo es testigo porque declara la verdad con su propia vida, verdad que es acogida por la comunidad cristiana cuando, al final del libro, la asamblea dice: “Que la gracia del Señor Jesús sea con todos. ¡Amén! (Ap 22,21). Él es *el Principio de la creación de Dios*, de una nueva creación pues en Cristo se han hecho nuevas todas las cosas.

Nada define mejor a Dios que la frase: “Mira, yo estoy llamando a la puerta: si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaremos juntos”. Estas palabras se pueden calificar como las más hermosas del libro del Apocalipsis, ya que demuestran que Dios no se impone con violencia, sino que se aproxima para compartir con el hombre, no es un juez sino un amigo. No es el hombre quien busca a Dios, sino Él quien toma la iniciativa. Me resulta interesante, además, comentar dos detalles filológicos del versículo 20; el primero, es el perfecto ἔστηκα que señala la posición de Cristo de “estar de pie” ante la puerta, es decir, es el resucitado quien visita al creyente; el segundo, es el presente durativo κρούω que indica la constancia de Jesús en llamar al corazón del hombre. Dicha invitación está dirigida a todos, pues dice: “si alguien...” Sin embargo, el texto deja una incógnita, si aquel que está adentro abrirá o no. Resulta bello pensar que después de las exhortaciones, reproches e imperativos, Cristo espera la respuesta de la Iglesia, del creyente y de todo hombre. La inspiración de este versículo

⁹⁵⁰ Cf. R. H. MOUNCE, *Comentario*, 170.

⁹⁵¹ Cf. R. PÉREZ MARQUEZ, *L'Apocalisse*, 137.1.

que probablemente se halla en el Cant 5,2, ha logrado tener eco en la literatura hispana, por ejemplo, en uno de los poemas de Lope de Vega, que dice:

“¿Qué tengo yo, que mi amistad procuras?
¿Qué interés se te sigue, Jesús mío
que a mi puerta, cubierto de rocío
pasas las noches del invierno oscuras?

¡Oh, cuánto fueron mis entrañas duras,
pues no te abrí!

¡Qué extraño desvarío si de mi ingratitud el hielo frío
secó las llagas de tus plantas puras!

Cuántas veces el ángel me decía:
"Alma, asómate ahora a la ventana;
verás con cuánto amor llamar porfía"
Y cuántas, hermosura soberana,
"Mañana le abriremos", respondía
para lo mismo responder mañana!".

c.2. *Discipulado*. Un aspecto importante son las recomendaciones que Cristo hace a Laodicea ya que no están elegidas al azar, sino que terminan por asociar el septenario de las cartas (Ap 2-3) con la visión del Hijo del hombre (Ap 1,9-20) tal como se aprecia en el siguiente cuadro:

Visión del Hijo del hombre (Ap 1,13-14)	Carta a Laodicea (Ap 3,18)
<p>¹³ καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν <i>En medio de los candelabros</i> ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου <i>como un Hijo del hombre</i> ἐνδεδυμένον ποδήρη <i>vestido con túnica talar</i> καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς <i>y ceñido al talle</i> ζώνην χρυσαῖν. <i>con un cinturón de oro.</i></p>	<p>ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον <i>πεπτρωμένον ἐκ πυρὸς ἵνα πλουτήσης:</i> <i>que me compres oro acrisolado al fuego</i> <i>para que te enriquezcas.</i></p>
<p>¹⁴ ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ <i>Su cabeza</i></p>	<p>καὶ ἰμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερῶθῃ ἡ αἰσχύνῃ τῆς γυμνότητός σου: <i>vestidos blancos para que te cubras y no</i> <i>quede al descubierto tu vergonzosa</i> <i>desnudez,</i></p>
	<p>καὶ κολλ[ο]ύριον ἐγχεῖσαι τοῖς <u>ὀφθαλμοῦς</u> σου ἵνα βλέπῃς: <i>y un colirio</i></p>

<p>καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον <u>λευκόν</u> ὡς χιῶν <i>y sus cabellos eran blancos, como la lana blanca igual que la nieve;</i></p> <p>καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ <u>πυρός</u> <i>sus ojos se asemejanban a llamas de fuego;</i></p>	<p><i>para que te eches en los ojos y recobres la vista.</i></p>
---	---

A través del cuadro anterior he querido poner en evidencia que las riquezas o atributos del Hijo del hombre, descritas en la visión inicial, son aquellas que se ofrecen al discípulo al final de las cartas, esto es: *oro, vestido y visión*. Se podría decir que de manera implícita la personalidad del Hijo del hombre se hace presente al término de esta sección septenaria. Cristo concluye su recorrido por cada Iglesia evaluando la vitalidad de su fe y exhorta a sus seguidores a ser como Él, pues a través del *oro* les invita a recuperar su condición divina y purificar su vida con *el fuego*; por medio del *vestido blanco* a adquirir una dignidad conforme a su fe; y con *el colirio* a reconocer su situación y admitir que solo en Cristo puede hallar la plenitud de vida⁹⁵². El discípulo, por tanto, debe asemejarse al maestro, debe revestirse de Él (cf. Rom 13,14; Gál 3,27).

Esta última carta comparte, además, algunas coincidencias teológicas con la epístola inicial, por ejemplo:

- a) Si en Éfeso, Cristo afirma que la Iglesia ha perdido su primer amor; en Laodicea se le invita a recuperarlo sentándose a la mesa.
- b) Si en Éfeso, el problema es la seguridad en la ortodoxia; en Laodicea la dificultad es la seguridad en el dinero y bienestar.
- c) Si Cristo a Éfeso le amenaza con quitar su candelabro, es decir, despojarla de su derecho a ser Iglesia; a Laodicea le asegura que le vomitará de su boca, esto es, romperá con ella su alianza (la expulsión de la tierra Lv 18,25.28; 20,22).

Finalmente, veo interesante el trabajo de Carlo Manunza *L'Apocalisse come actio liturgica cristiana*, que descubre en el desarrollo temático de las cartas una especie de

⁹⁵² El Espíritu con la capacidad de ver o conocer son compatibles dentro de la teología bíblica, véase 1Jn 2,20.27.

camino penitencial que concluye con la cena del Señor, es decir, con la mesa eucarística⁹⁵³. De esta forma, Cristo a través de la purificación y comunión con él, prepara a su Iglesia para el combate que acontecerá en la sección de Ap 4-22.

⁹⁵³ Cf. C. MANUNZA, *L'Apocalisse come actio liturgica cristiana: Studio esegetico – teologico di: Ap 1,9-16; 3,14-22; 13,9-10; 19,1-8*, Roma 2012, 268.

COMPARACIÓN DE LAS TRES CARTAS
(SARDES – FILADELFIA – LAODICEA)

Como en el anterior cuadro sinóptico corresponde, ahora, señalar las coincidencias literarias y de contenido entre las tres últimas cartas, con el fin de llegar a evidenciar cuáles son los elementos retóricos más frecuentes que utiliza Juan.

SARDES	FILADELFIA	LAODICEA
<p>1º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Τῷ ἀγγέλῳ...: <i>Al ángel de la Iglesia de... γράψον: Escribe</i> • Τάδε λέγει: <i>Esto dice...</i> 	<p>1º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Τῷ ἀγγέλῳ...: <i>Al ángel de la Iglesia de... γράψον: Escribe</i> • Τάδε λέγει: <i>Esto dice...</i> 	<p>1º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Τῷ ἀγγέλῳ...: <i>Al ángel de la Iglesia de... γράψον: Escribe</i> • Τάδε λέγει: <i>Esto dice...</i>
<p>2º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • οἶδα: <i>Conozco/he visto</i> • ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ: <i>tiene nombre como de quien vive, pero estás muerto</i> 	<p>2º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • οἶδα: <i>Conozco/he visto</i> • ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου: <i>porque aunque tienes poca fuerza has guardado mi palabra y no has renegado de mi nombre.</i> 	<p>2º parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • οἶδα: <i>Conozco/he visto</i> • ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρεῖαν ἔχω: <i>Tú dices: Soy rico; me he enriquecido; nada me falta.</i> • καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός: <i>Pero no te das cuenta de que eres un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo.</i> • συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ...: <i>Te aconsejo que me compres...</i>

<p>3° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον: <i>Recuerda, por tanto, cómo has recibido y oído la palabra, guárdala y arrepiéntete;</i> 	<p>3° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται. ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου καὶ γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε: <i>Mira, te daré a algunos de la sinagoga de Satanás, que dicen ser judíos y no lo son, sino que mienten; yo haré que vayan a postrarse ante tus pies, para que sepan que yo te he amado.</i> 	<p>3° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον: <i>Sé, pues, celoso y arrepiéntete...</i> • Ἴδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ: <i>Mira, yo estoy llamando a la puerta: si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaremos juntos.</i>
<p>4° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἦξω ὡς κλέπτῃς, καὶ οὐ μὴ γνῶς ποίαν ὥραν ἦξω ἐπὶ σέ: <i>porque si no estás vigilante, vendré como un ladrón; sin que sepas a qué hora vendré a ti.</i> 	<p>4° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • ἔρχομαι ταχύ: <i>Vengo pronto.</i> 	<p>4° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • La Iglesia de Laodicea no tiene una referencia a la venida del Señor.
<p>5° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς: <i>El vencedor será así revestido de blancas vestiduras, y no borraré su nombre del libro de la vida.</i> • Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ 	<p>5° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου...: <i>Al vencedor le haré columna en el Santuario de mi Dios...</i> • Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: <i>El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las</i> 	<p>5° parte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσει μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ: <i>Al vencedor le concederé que se siente conmigo en mi trono, así como yo he vencido y me he sentado con mi Padre en su</i>

<p>πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: <i>El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.</i></p>	<p><i>iglesias.</i></p>	<p><i>trono.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις: <i>El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.</i>
--	-------------------------	--

Comentario.

A partir del cuadro anterior, paso a evidenciar algunas concurrencias de términos y formas verbales que se hallan en las tres cartas, así como el uso de ciertos imperativos que ejercen una fuerza de persuasión sobre el receptor:

- a. Las tres cartas comparten la misma introducción.
- b. En todas está presente el perfecto οἶδα: *Conozco/he visto.*
- c. A excepción de Filadelfia, tanto en Sardes y Laodicea se encuentra el imperativo aoristo μετανόησον.
- d. Solo en Sardes y Filadelfia Cristo anuncia su venida (ἦξω/ἔρχομαι ταχύ), ya que en la carta a Laodicea el Hijo del hombre está a la puerta llamando.
- e. Entre el oráculo de Sardes y Laodicea hay ciertas coincidencias, por ejemplo: si en Sardes el problema es la apariencia, en Laodicea es la mediocridad; la primera aparenta estar viva y la segunda aparenta ser rica. Asimismo, en ambas se hace referencia a la vestidura blanca y al Padre.
- f. Finalmente, como en casos anteriores, la última exhortación esta gobernada por el imperativo ἀκουσάτω.

SARDES	FILADELFIA	LAODICEA
γράψον	γράψον	γράψον
γίνου γρηγορῶν		
	κράτει	
στήρισον		
		ζήλευε
μνημόνευε		
τήρει		
μετανόησον		μετανόησον
ἀκουσάτω	ἀκουσάτω	ἀκουσάτω

CONCLUSIONES FINALES

Al empezar este trabajo dos fueron las preguntas que orientaron mi investigación sobre la sección de Ap 1,9-3,22: ¿Cuáles son los componentes, argumentos y nexos retóricos entre la visión del Hijo del hombre (Ap 1,9-20) y las cartas del Apocalipsis (Ap 2-3)? ¿En qué medida la estructura del texto permite acceder a su mensaje? Para responder a estos interrogantes tracé algunos objetivos específicos que con ayuda de dos metodologías, una diacrónica y otra sincrónica, me llevarían progresivamente a extraer algunas conclusiones. Paso ahora a exponer los resultados, las dificultades y las consecuencias que he logrado en este estudio exegético y retórico.

Desde el punto de vista diacrónico, el primer objetivo era conocer el ambiente sociocultural y político de los destinatarios de Juan, saber por qué eligió este tipo de género literario, y si era necesario un lenguaje persuasivo para dirigirse a los cristianos de la época.

1. ¿Por qué Juan escogió este tipo de género literario?

El autor del Apocalipsis, un judío palestino llamado Juan, que probablemente pertenecía a la comunidad de Éfeso, mantenía un vínculo de familiaridad y autoridad con algunas comunidades cristianas de Asia Menor a fines del s. I d.C. Durante este período tuvo una experiencia mística en la isla de Patmos, la cual fue puesta por escrito tiempo más tarde. El documento sirvió para iluminar la situación de crisis que afrontaron aquellos a quienes él considera *hermanos y compañeros en la tribulación, en el reino y en la perseverancia de Jesús*. Pero, ¿a qué tribulación se refiere?, ¿por qué debían de perseverar en la fe?

Como ya es sabido, la mayor parte de los escritos neotestamentarios nacieron durante la dominación romana. Hablar entonces del año 95 o 96 como posible fecha de redacción del Apocalipsis de Juan es situarse durante el gobierno del emperador Domiciano. Un emperador cuya figura histórica ha cambiado gracias a los últimos estudios, pues hoy se admite que su imagen negativa fue producto de escritores antiflavianos favorables a su sucesor Trajano; de igual forma, han sido matizadas las afirmaciones cristianas de tinte apologético que le atribuían una persecución oficial

contra el cristianismo. Sin embargo, sí es cierto que durante su gobierno llegó a su cenit el culto imperial, que constituía una forma de religión del Estado, donde el emperador o toda una dinastía imperial eran adorados como dioses. Esta práctica litúrgica nació en las zonas orientales del Imperio Romano, y captó rápidamente la atención de algunos emperadores como forma de unificación política. Por medio de ella los pobladores de Asia Menor expresaban su lealtad y agradecimiento a Roma por la prosperidad económica y la pax romana que reinaba en esta región.

La adoración al emperador no solo se daba en los templos sino que formaba parte de la vida pública en cada localidad. Las urbes competían para conseguir el privilegio de *neokoros*, es decir, la construcción en la ciudad de un templo dedicado al emperador. De este modo, el rito imperial se convirtió en una forma de representar las relaciones de poder entre las ciudades. A ello se suma, el hecho de que la administración y el control de parte del Imperio se daba a través de élites sociales, quienes como leales funcionarios políticos de Roma eran representantes por excelencia de sus costumbres y, por tanto, del culto imperial. Roma les proporcionaba seguridad y prosperidad a cambio de fidelidad.

Para los cristianos vivir en la ciudad significaba participar en su vida religiosa, política, económica y social. El conflicto nacerá cuando los ideales y valores del evangelio empiecen a colisionar con las estructuras sociales. En este contexto, la Iglesia aparece como un cuerpo extraño que atrae la atención, la desconfianza y el odio. La primera dificultad, entonces, no es con el emperador (Domiciano) sino con las autoridades locales. Las acusaciones y hostilidades hacia los cristianos parten de sus propios vecinos. La clase religiosa atribuirá los males a quienes no participan en los cultos tradicionales.

Unido al conflicto con los dirigentes sociales existe otro inconveniente para los cristianos, la participación en los gremios laborales. Dichas agrupaciones de índole profesional mantenían una relación fraterna bajo la protección de una divinidad, a quien se le rendía tributo con sacrificios y banquetes de comunión. Surge, entonces, un problema de conciencia para cada cristiano, pues si se debe vender o comprar para subsistir ¿cómo hacerlo sin caer en la idolatría? ¿cómo poder trabajar o abrir un negocio sin transgredir los valores evangélicos? Además, por el estudio realizado de las siete ciudades a la que se dirige Juan, se observa que eran centros donde existía un gran desarrollo de comercio e industria.

Diversa era la situación de la numerosa comunidad judía que habitaba en Asia Menor y que, a diferencia de los cristianos, gozaba de ciertos privilegios como la

exención tanto de las prácticas religiosas del culto imperial como de los gremios, ya que contaban con barrios y mercados propios. Tales concesiones fueron obtenidas bajo Antíoco III y fueron respetadas durante el período romano solo por algunos emperadores. Incluso, en ciertas ciudades, la comunidad judía gozaba de cierta influencia social debido a su nivel económico, producto del comercio textil y otros. Por otro lado, su relación con el cristianismo a partir del año 70 fue cada vez más hostil. La confesión de Cristo como hijo de Dios y de la Iglesia como Nuevo Israel era algo inaceptable.

En consecuencia, una primera razón por la que Juan emplea el género apocalíptico en su obra es porque está vinculado a situaciones de crisis y persecución. La obligación política y la presión social de mostrar fidelidad al César, ya fuera en los actos públicos o en las fiestas comerciales de los gremios, ocasionaron un grave problema de fe en los cristianos de Asia Menor. Los destinatarios de Juan en medio de la animadversión de judíos y paganos necesitaban mirar su realidad con otros ojos, sentir la esperanza y la confianza de que Jesús, el Señor, es quien conduce la historia y va a intervenir para librar a la Iglesia de sus enemigos.

Sin embargo, por el contenido de las cartas (Ap 2-3), se observa que en este punto no existía un pensamiento homogéneo entre las iglesias, pues dentro de ellas han surgido algunos movimientos que intentan compaginar el cristianismo con las prácticas paganas. Asociaciones denominadas por Juan como *falsos apóstoles* y *Nicolaítas*. A pesar de lo poco que se conoce de ellos, los *falsos apóstoles* serían probablemente una especie de misioneros itinerantes que visitaban las asambleas cristianas reclamando para su enseñanza el respeto y la autoridad como verdaderos apóstoles. El segundo grupo, *los Nicolaítas*, encabezado por una vidente denominada como Jezabel, fomentaría la participación en las fiestas paganas aludiendo como argumento que tales prácticas son solo gestos vacíos que no perjudican la fe. Es posible que Jezabel apelara, incluso, a la lógica paulina de 1Cor 8,4-6, consiguiendo el apoyo y la aceptación de no pocos cristianos.

Ante esta situación de tensión y cisma se dan diferentes respuestas en las iglesias, por ejemplo, en Éfeso se pone a prueba a *los falsos apóstoles* mientras que en Tiatira existe una tolerancia a las enseñanzas de Jezabel; y si en Esmirna se acepta la tribulación por la fe, en Laodicea el relativismo ha ocasionado que Cristo amenace con *vomitárles de su boca*. Las cartas, por tanto, exponen el estado del cristianismo a finales

del s. I d.C., etapa donde el ardor y la pasión con la que se aceptó el evangelio se habían desvanecido.

No obstante, dentro de esta diversidad doctrinal puede pensarse que Juan representa una posición más ortodoxa y judaizante del cristianismo, a diferencia de Jezabel, quien muestra el liderazgo femenino y gentil que había en las comunidades de Asia Menor.

Esta coyuntura será la segunda razón por la que Juan eligió el estilo literario apocalíptico para su obra. Un tipo de género que como parte de su forma, contenido y finalidad incluye una serie de imágenes, metáforas y símbolos capaces de suscitar en el auditorio conmoción, esperanza, temor o rechazo y conducir al lector oyente a preguntarse: ¿de parte de quién estás?: ¿del imperio Romano y su César o del Cordero y su profeta?, ¿a quién se le ha revelado la palabra del Señor: a Juan o a los pseudo apóstoles y profetas?

2. Elementos teológicos comunes a la visión inaugural y a las cartas

A continuación paso a desarrollar el segundo objetivo de mi tesis, descubrir la función teológica y retórica de la visión del Hijo del hombre y las cartas a las siete iglesias (Ap 1,9-3,22).

La visión de Juan comienza con la impresionante imagen del *Hijo del hombre*, que no es otro que Cristo resucitado (Ap 1,9-20). Esta creativa composición, que tiene como base los capítulos 7 y 10 de Daniel, sería una relectura cristiana de la simbología del Éxodo, Daniel, Isaías y Jeremías que, introducida en un segundo momento, serviría para cristianizar un primer Apocalipsis de corte judío. Este relato tendría dos etapas de redacción, una que afirma la trascendencia de Dios ya que solo se menciona la voz (vv. 10-11; cf. Ex 19,16.19; 20,18), y otra donde se personifica esa voz en la figura del *Hijo del hombre* (vv. 13-20).

Asimismo, este personaje simbólico comparte elementos comunes con Ap 14,14 y 19,11-16. Aspecto que me lleva a pensar que la visión inaugural sería producto de una evolución a lo largo de las diferentes etapas de redacción del Apocalipsis. Interesante, además, es observar que su presencia siempre antecede los momentos de juicio: *el juicio a la Iglesia* en Ap 1,9-20; *a la tierra* en Ap 14,14; *a los reyes del mundo a la bestia*, y *al falso profeta* en Ap 19,11-16. Por tanto, teniendo presente el contexto del receptor, creo que la función retórica de la visión del Hijo del hombre es la de captar la atención de un auditorio con desvíos en la fe y pérdida de identidad.

Al empezar la visión, la breve reseña autobiográfica del vidente (vv. 9-10a), a modo de relato vocacional y siguiendo el estilo profético del AT, busca afirmar la autoridad tanto de Juan como la de su escrito frente a corrientes cristianas heterodoxas. El autor deja claro que el origen de su revelación no procede de él, sino de Dios (cf. Is 30,8; 6,1-13; Jr 1,1-10). Solo que a diferencia de los antiguos profetas su llamada no proviene de Yahvé, sino de Cristo resucitado. Se presenta, además, no solo como un cristiano que no se ha adaptado al imperio, sino como un profeta que proclama y defiende los derechos de Dios.

Por otro lado, la cristología de esta visión no guarda una postura neutral ante la realidad. La voz del resucitado, que evoca la de Yahvé en el Sinaí (cf. Ex 19,19), recuerda a los cristianos acosados por el ambiente judío y pagano que está próxima su liberación. Así, contra el poder romano simbolizado por la Bestia y su profeta, la humanidad plena de Cristo luchará y se impondrá gracias a los atributos que ha recibido del Padre a causa de su pasión, como son: eternidad (*su cabeza y sus cabellos eran blancos...su semblante era como el sol*), autoridad y omnisciencia (*de su boca salía una espada aguda de dos filos...sus ojos como llamas de fuego*), estabilidad y pureza (*sus pies semejantes a bronce brillante, fundido en un horno*), realeza y sacerdocio (*vestido con una túnica que le llegaba a los pies, y tenía el pecho ceñido con un cinto de oro*). Al parecer, el autor ha querido desvelar al inicio de su obra quién resultará victorioso en esta batalla.

El Cristo del Apocalipsis es polémico y desafiante. Primero para el judaísmo, porque a semejanza de Yahvé se presenta como: *Yo soy, el Primero y el Último*. En segundo lugar para el culto imperial, pues siendo Jesús una víctima de Roma ahora se confiesa como: *el que vive por los siglos de los siglos, y posee las llaves de la muerte y del Hades*.

Esta figura se prolonga en las siete cartas a través de tres elementos: *los atributos del Hijo del hombre, el imperativo γράψον y el perfecto οἶδα*. En dichas epístolas queda claro que la venida del Señor no es solo para salvar a la Iglesia de sus enemigos, sino también para purificarla. Asimismo, los oráculos tienen el cometido de presentar los fundamentos éticos de la teología del Apocalipsis. Es decir, ¿Qué debe mantener o dejar en su vida un cristiano para superar la tentación y llegar hasta el final?

a. La imagen de Cristo en las cartas

Como se aprecia en el cuadro nº 3 de la página 536, desde la primera epístola, Cristo se presenta como *Señor de la Iglesia, quien tiene las siete estrellas en su mano derecha y camina entre los siete candelabros de oro* (Ap 2,1). Pero es en la carta a Tiatira donde se halla la proclamación de Cristo como *Hijo de Dios*, la revelación más importante de esta sección. Además de Hijo de Dios, se manifiesta como juez y modelo de fidelidad para cristianos que se sienten débiles en la fe (Pérgamo - Laodicea), como Señor de la historia y guerrero para quienes viven en constante hostilidad y persecución (Esmirna - Pérgamo). La plenitud de su divinidad se ejerce por medio de un conocimiento absoluto (οἶδα) y ofreciendo a los suyos la vida eterna en las promesas hechas al vencedor (Sardes - Tiatira).

Durante el trayecto de mi investigación surgió la siguiente pregunta: ¿por qué el discurso de Cristo empieza con Éfeso? Tal vez la respuesta se halla en el hecho de que Éfeso fue un foco de evangelización para gran parte de las comunidades de Asia Menor (la figura de Pablo en Éfeso cf. Hch 19,1-20,6). Así, ahora que Juan se dirige a una segunda generación de cristianos, que no han podido mantener el fervor y la fidelidad de la primera, deberá empezar por Éfeso, la Iglesia Madre.

b. Lo que Cristo valora y aconseja a los cristianos de Asia Menor

En las Cartas, Cristo de manera general exige a las iglesias lo siguiente:

1. *Defender y vigilar la fe.*
2. *Evitar y alejarse de las ideologías sincretistas que intentan acomodar el evangelio a prácticas paganas (Falsos Apóstoles, Nicolaítas y Jezabel).*

La aportación teológica de Juan consiste en señalar el peligro que representa para la fe comulgar con las prácticas paganas (el culto imperial), así como el daño que producen las enseñanzas de los Falsos Apóstoles, los Nicolaítas y Jezabel. El autor busca con su estilo retórico introducir una crisis en la forma como su auditorio percibe su realidad.

Por el cuadro nº 4 de la página 536, se podría afirmar que la vivencia de la fe de algunos miembros de la comunidad cristiana se alterna entre la fidelidad y el sufrimiento, aunque el valor determinante sea la ὑπομονή (perseverancia). Sin embargo, por el estudio realizado, se sabe que no todos han permanecido fieles a la enseñanza

apostólica, por tal motivo Cristo aconseja a todos una incesante conversión (μετανοέω), tal como aparece en el esquema.

c. Las promesas de Cristo al vencedor

Por el estudio exegético se sabe que la mayor parte de las promesas aluden a la vida eterna, como se aprecia en el cuadro nº 5 de la página 537. Con ello Juan afirma que la salvación no procede ni de la Ley ni de Roma sino solamente de Cristo. En un contexto de hostilidad, con peligro de martirio dichas ofertas tendrían un fuerte efecto retórico. Los cristianos, por tanto, deben mantenerse en la fe fundacional, pues solo así podrán gozar de las promesas del Hijo del hombre. La teología de las cartas no solo se opone a una adaptación de la Iglesia a la sociedad civil y sus costumbres, sino que aboga más bien, por una postura distinta a la sinagoga.

3. Resultados del análisis retórico

Conociendo la situación del lector/oyente de Juan y justificando el uso de un lenguaje persuasivo para su discurso, toca ahora elaborar un sumario evidenciando los elementos y silogismos retóricos de Ap 1,9-3,22, a la vez, quisiera exponer en qué medida el análisis estructural de R. Meynet ha servido para ofrecer una adecuada interpretación teológica ha dicha sección.

a. La presentación de Juan (Ap 1,9-10a)

La llamada presentación de Juan, retóricamente, se podría considerar como el *ethos* de la sección. El autor a través de la frase: Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς τῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ establece un vínculo familiar con su auditorio, buscando crear un clima de confianza con el fin de que su escrito sea aceptado. El profeta, además, muestra que comparte intereses comunes con su receptor, pues como él comparte *la tribulación, el Reino y la esperanza en Jesús*. Incluso, legitima su revelación por medio de la locución: ἐγενόμεν ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ.

b. *El Hijo del hombre (Ap 10b-20)*

Podría decirse analógicamente que la aparición del Hijo del hombre puede calificarse como un gran *exordio*, cuyos objetivos retóricos serían: primero, captar el interés del auditorio; segundo, afirmar la autoridad de Juan como profeta y testigo ante la rivalidad de los Falsos Apóstoles y Nicolaítas.

Dentro de esta misma narración, el autor usa la figura del Hijo del hombre para despertar diversas emociones en el lector/oyente (*pathos*). Esta visión serviría a Juan como un valioso soporte ideológico para el plan literario de su escrito. Y, como la mayor parte símbolos que revisten al Hijo del hombre están tomados del AT, puede afirmarse que Juan cuenta con los *conocimientos previos* de su destinatario. Un ejemplo es la narración profética de su vocación semejante a los relatos vocacionales del AT, sobre todo, utilizando imágenes importantes para la fe judía.

Otro aspecto retórico que aparece desde el inicio es la *técnica de la repetición*, a través de la cual se centra la atención del auditorio en aquello que es importante para el autor. Además, como el Apocalipsis estaba destinado para ser proclamado en la asamblea, la reincidencia de algunos términos como *ver, oír, escribir*, y afirmaciones como *yo conozco, yo vengo*, ayudarían a fijar el texto en la memoria de los participantes.

La finalidad retórica de esta parte inicial es totalmente *deliberativa*, pues se presenta a Juan como ejemplo a seguir. La credibilidad ante los suyos reside en que comparte la *tribulación a causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús*. Según Juan, la vida del discípulo debe ser una constante lucha contra aquello que le separa de Cristo. Al mismo tiempo, el encuentro entre el Hijo del hombre y Juan trata de dar respuesta a la pregunta ¿qué originó el Apocalipsis? El relato bíblico dirá: *fue el encuentro de Juan con Cristo resucitado*.

c. *La retórica de las cartas (Ap 2-3)*

La mayor carga persuasiva se halla en las epístolas a las siete iglesias. Aquí, nuevamente Juan se apoya en la autoridad del Hijo de hombre, ya que al inicio de cada oráculo este personaje se hace presente por medio de uno de sus atributos, cualidades que son opuestas a los pecados de la Iglesia. De este modo, se trae a la memoria la potestad de quien se dirige a los cristianos. Esta autopresentación de Cristo cumpliría la función análoga de un breve *exordio*.

Además, como parte del cuerpo de los oráculos existen una serie de argumentos persuasivos. Uno de ellos es *el recurso al pasado*. Por ejemplo, cuando Juan en las cartas a Éfeso, Pérgamo y Tiatira menciona los nombres de los Nicolaitas (cf. Nm 25,1-9; 31,16) y Jezabel (1Re 18,4.13; 19,1-3; 2Re9,22), sabe perfectamente que por la familiaridad que tiene su auditorio con el AT sus nombres despertarían sentimientos de rechazo. El pasado de estas figuras bíblicas conduciría a su destinatario a una reflexión: si tales personajes, en la antigüedad, acarrearón desgracias para Israel, también, quienes ahora entre nosotros encarnan dichas figuras y sus valores volverán a traer calamidad y ruina a la Iglesia, el Nuevo Israel.

Dentro de los discursos se hace uso de *ciertas expresiones de los Sinópticos*, como son: “¡El que tenga oídos, que oiga!” (cf. Mt 11,15; 13,9.43); “¡arrepíentete!” (cf. Mt 4,17); “si no te arrepientes” (cf. Lc 13,3.5), “vendré a ti como un ladrón” (cf. Mt 24,42; Mc 13,33). Posiblemente, esta repetición de la tradición evangélica tenga como objetivo recordar a Jesús de Nazaret. Otro componente de esta parte son *las frases de aliento y estímulo* como: “Esto dice...el que estuvo muerto y revivió” (2,8). Una forma de como el ejemplo de Jesucristo es razón suficiente para que el lector/oyente sea fiel hasta la muerte, pues Jesús por su fidelidad en la pasión ha obtenido la vida eterna. De este modo, el receptor pensaría que es preferible soportar los padecimientos temporales provocados por el hombre a recibir el castigo eterno.

Las cartas desarrollan un razonamiento retórico que forma parte de los siguientes capítulos del Apocalipsis, me refiero a la relación *benefactor y beneficiado* aplicado al vínculo entre Cristo y los creyentes. Es decir, frente a un benefactor es lógico mostrar gratitud y lealtad a su palabra, pues de este modo se obtiene mayores beneficios. Este detalle aparece, por ejemplo, en la carta a Filadelfia (Ap 3,9) y las promesas al vencedor. Esta lógica persuasiva llevaría a pensar que así como Yahvé fue el gran benefactor y providente de Israel, ahora es Cristo quien cumplirá esas mismas promesas a favor de la Iglesia y en contra de sus adversarios (judíos y paganos). Por tanto, se debe guardar lealtad al Resucitado. También las ofertas al vencedor junto a las últimas amonestaciones hacen un último llamado a los sentimientos del auditorio.

La exhortación al final de cada oráculo: “El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias” confirma la procedencia trascendente del mensaje de Juan, a la vez que consolida las exhortaciones de Cristo a cada una de las comunidades.

Existen, además, otros elementos retóricos como son los elogios, las frases etimológicas, las paradojas, las antítesis, las paronomasias, las ironías, los entimemas o silogismos retóricos, expuestos a lo largo del presente trabajo como se evidencian en el cuadro nº 6 de la página 537.

d. Mi aportación a la retorica de Ap 1,9-3,22

Los elementos retóricos más relevantes que conectan toda la sección son, a mi juicio, el uso del perfecto οἶδα y del verbo ἔρχομαι.

Como se sabe, el perfecto οἶδα adquiere también el valor del presente de ὁράω que significa *ver*. Por tanto, su presencia en las cartas puede ser interpretada como *veo* o *conozco*. Así, la visión del Hijo del hombre, simbolizada en *los ojos como llamas de fuego*, recorre todos los oráculos a través de οἶδα. Este elemento constante y repetitivo provocaría un impacto retórico en el lector/oyente, sobre todo en aquellos acomodados a las prácticas paganas. Saber que *vendrá* (ἔρχομαι) en cualquier momento *quien conoce absolutamente todo* ayudaría a disponer la vida de los creyentes a una constante *conversión* (μετανόησον). Como se aprecia en el cuadro nº 1 de la página 534, son las frases más frecuentes en las cartas. Esta sería la razón para ubicar, en la epístola central, como atributo del Hijo de Dios, *los ojos como llamas de fuego* junto a la frase: “yo soy el que sondea los riñones y los corazones” (Ap 2,23).

De igual modo, dentro de la obra, Cristo aparece con *los ojos como llamas de fuego* en dos momentos claves: al inicio, para purificar y juzgar a la Iglesia (Ap 1,9-20) y al final para juzgar a la Bestia y a los reyes de la tierra (Ap 19, 11-21).

e. Resultados del análisis siguiendo el método de R. Meynet

El año 2011, al finalizar mis estudios de licencia en Sagrada Escritura con la aplicación del método histórico crítico a la primera visión del Apocalipsis (Ap 1,9-20), comprobé lo que algunos autores afirmaban sobre la obra de Juan: las anomalías lingüísticas presentes en el texto y su peculiar modo de emplear la lengua griega son producto de un trasfondo hebreo - arameo, parte de la mentalidad del autor (Lancellotti). Esta premisa dirigió mi interés hacia el método retórico *semítico* de R. Meynet, pues supuse que ante un escrito de estilo semítico y muy repetitivo en su frases y términos, los principios y normas de dicho método mostrarían con facilidad disposiciones concéntricas, paralelismo u otras figuras estilísticas. Sin embargo, la gran dificultad que he encontrado al aplicar este tipo de análisis tanto a la visión como las cartas es la

tensión que se produce cuando al aislar las expresiones o términos de la perícopa se rompen los nexos sintácticos que las unen de un modo concreto. Creo que esta metodología no se puede aplicar a todo tipo de texto, pues es obvio que no en todos los redactores existió la intención de dar a su escrito una disposición concéntrica o paralela. Se han obtenido mejores resultados con perícopas más definidas en su estructura literaria y textos de organización rítmica como los Salmos y Proverbios.

Sin embargo, la evaluación de la estructura con este tipo de análisis me permitió una atenta observación de la disposición de las palabras permitiéndome extraer algunos comentarios hermenéuticos e interpretaciones teológicas, especialmente de la carta a Laodicea en correlación con toda la sección. A continuación paso a exponer dichos resultados.

El pasaje inicial, titulado *la presentación de Juan* (Ap 1,9-10a), está compuesto por tres segmentos bimembres de estructura paralela, creada a partir del verbo ἐγενόμεν, la preposición ἐν, los dativos locativos figurados τῆ θλίψει καὶ βασιλεία καὶ ὑπομονῆ ἐν Ἰησοῦ, ἐν πνεύματι y las terminaciones finales en dativo ἐν Ἰησοῦ, ἐν τῆ κυριακῇ ἡμέρᾳ.

La situación del profeta pasa de τῆ θλίψει a πνεύματι, sin bien, los elementos sinonímicos que encierran el pasaje son: ἐν Ἰησοῦ y ἐν πνεύματι.

En el plano teológico esta primera parte revela la figura de un *Dios trinitario*, ya que Juan afirma estar *en Jesús*, en la isla de Patmos a causa de la Palabra *del Padre* y encontrarse *en el Espíritu*.

La visión del *Hijo del hombre* formada por cuatro partes, posee dos partes extremas que se corresponden entre sí a raíz de la orden escribir (vv. 10b-11) y la alusión a las siete iglesias (vv. 19-20). En ambas existe un punto de unión, puesto que la misma voz que, al inicio, ordena a Juan escribir en el libro, especifica, al final, aquello que se va a redactar.

La primera parte está regida por el término φωνή, sonido que se personaliza en la segunda parte a través de la figura del Hijo del hombre, cuyos atributos y accesorios son descritos en dos fragmentos y armonizados por la conjunción comparativa ὡς. La tercera parte está unida por las palabras *muerte* y *vida*. Existen, asimismo, cuatro locuciones más recurrentes en este pasaje, como son: ὁράω, ἔχων, δεξιός, ἐπτά.

Aquí esta presente la idea de *la encarnación*, pues, Juan, de escuchar solo *la voz* del Dios invisible pasa a contemplar la persona del Hijo del hombre, es decir, de una imagen judía de la divinidad se llega a una cristiana. El mismo título de “Hijo del hombre” es un modo como Juan intenta volver la mirada de su auditorio hacia el Jesús de Galilea.

Existe una correspondencia entre la carta a Laodicea y la visión inaugural, ya que las riquezas o los atributos del Hijo del hombre, descritas en la visión inicial, son aquellas que se ofrecen al discípulo en la carta de Laodicea, esto es: *oro*, *vestido* y *visión*. Se podría decir, entonces, que de manera implícita la personalidad del Hijo del hombre (1,13-20) se hace presente al término de esta sección (3,14-22). De este modo, Cristo concluye su recorrido por cada Iglesia evaluando la vitalidad de su fe. Además, exhorta a sus seguidores a ser como Él, pues a través del *oro* les invita a recuperar su condición divina y purificar su vida con *el fuego*; por medio del *vestido blanco*, a adquirir una dignidad conforme a su fe; y, con *el colirio*, a reconocer su situación y admitir que solo en Cristo puede hallar la plenitud de vida. El discípulo, por tanto, debe asemejarse al maestro, debe revestirse de Él. Sobre esta correspondencia entre la carta a Laodicea y la visión inaugural se puede observar el cuadro nº 2 de la página 535.

Algo en común en las comunidades de Esmirna y Filadelfia son sus enemigos: *los de la sinagoga de Satanás*. Y, tanto en una y otra aparece el término *στέφανος*.

La carta a Esmirna dividida en tres partes, tiene en la primera y tercera elementos extremos o de inclusión, como son: *λέγει* y *ἐκκλησία*. Igualmente, el aoristo *ἔζησεν* y el genitivo singular *τῆς ζωῆς* forman un paralelismo entre las dos partes. La frase central de la carta es: *No temas lo que has de padecer*. Si Cristo, al inicio, se presenta como quien ha vuelto a la vida, será quien, al final, ofrecerá al vencedor *la corona de vida*. Tal potestad la ha recibido por haber recorrido antes el camino que ahora ofrece al discípulo. Por último, hay una identidad entre el enemigo actual de la Iglesia, “los que dicen ser judíos y no lo son” y el enemigo futuro, “el diablo”.

La carta a Filadelfia se compone de cinco partes, donde la primera y la quinta están relacionadas por medio de los términos: *ὁ ἔχων*, *γράψων* y *ἐκκλησία*. La primera parte presenta una construcción especular o quiástica formada por dos participios y dos verbos de *ἀνοίγω* y *κλείω*. La frase central de este pasaje es: “mira te daré a algunos de la

sinagoga de Satanás, que dicen ser judíos y no lo son, sino que mienten; yo haré que vayan a postrarse ante tus pies, para que sepan que yo te he amado”. En la segunda parte, el autor reconoce como mérito de la Iglesia el no haber renegado el nombre de Jesús, quienes así lo han hecho son recompensados, en la quinta parte, con el nombre de Dios y un nombre nuevo. Finalmente, *la puerta abierta* que, al empezar el oráculo, ha sido puesta delante de la Iglesia, dará ingreso *a la Jerusalén celeste*. Solo Cristo, jefe auténtico de Israel, puede permitir el ingreso a este lugar escatológico, pues a él le pertenece *la llave de David*.

Las comunidades de Éfeso, Pérgamo y Tiatira se asemejan porque comparten el mismo problema de heterodoxia. La carta a Éfeso está organizada en cuatro partes, donde la primera y la cuarta están conectadas a partir de las siguientes expresiones de inclusión: λέγει, λυχνία y ἐκκλησία. Cristo que al empezar el oráculo aparece caminando en medio de los candelabros, será quien removerá el candelabro de la Iglesia, si no se arrepiente. Además, tres son los segmentos más llamativos: a) pusiste a prueba a los que se llaman *apóstoles* y no lo son; b) Recuerda, pues, dónde has caído; Arrepíentete y vuelve a tu conducta primera; c) tienes en cambio a tu favor que detestas el proceder de los *Nicolaítas*, que yo también detesto. Por la centralidad de la segunda frase, Cristo recuerda a la comunidad que ha caído y, como los grupos a quienes rechaza, también, necesita convertirse.

En la segunda parte se especifica el modo cómo la comunidad ha enfrentado este problema: a) con fatiga (τὸν κόπον), b) sin desfallecer (οὐ κεκοπίακες), c) con paciencia (ὑπομονή), d) sufriendo por el nombre de Cristo (καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου), e) no ha podido soportar a los malvados (ὅτι οὐ δύνη βαστάσαι κακούς).

La carta a Pérgamo está dividida en cuatro partes, donde la primera y la cuarta se hallan relacionadas por los siguientes términos extremos: λέγει, ὁ ἔχων, ῥομφαία y ἐκκλησία. La segunda y la tercera describen y contienen realidades totalmente opuestas, ya que en la segunda Cristo reconoce que la Iglesia ha sido *fiel a su nombre y no ha renegado de su fe, ni siquiera en los días de Antipas, su testigo fiel*; mientras que en la tercera se le recrimina que *ha tolerado a algunos que sostiene la doctrina de Balaán*. Al parecer, la comunidad está integrada por quienes *retienen el nombre de Cristo y aquellos que retiene la doctrina de los Nicolaítas*. En la segunda parte el pronombre personal ἐγώ enfatiza la presencia de Jesús en el martirio. Del mismo modo, se designa

a σαταῶς, al comienzo y al final, como responsable de la muerte de los cristianos. Por último, Cristo que se presenta como portador de la espada, la empleará para amenazar y separar la fidelidad a la fe de la tolerancia al culto pagano.

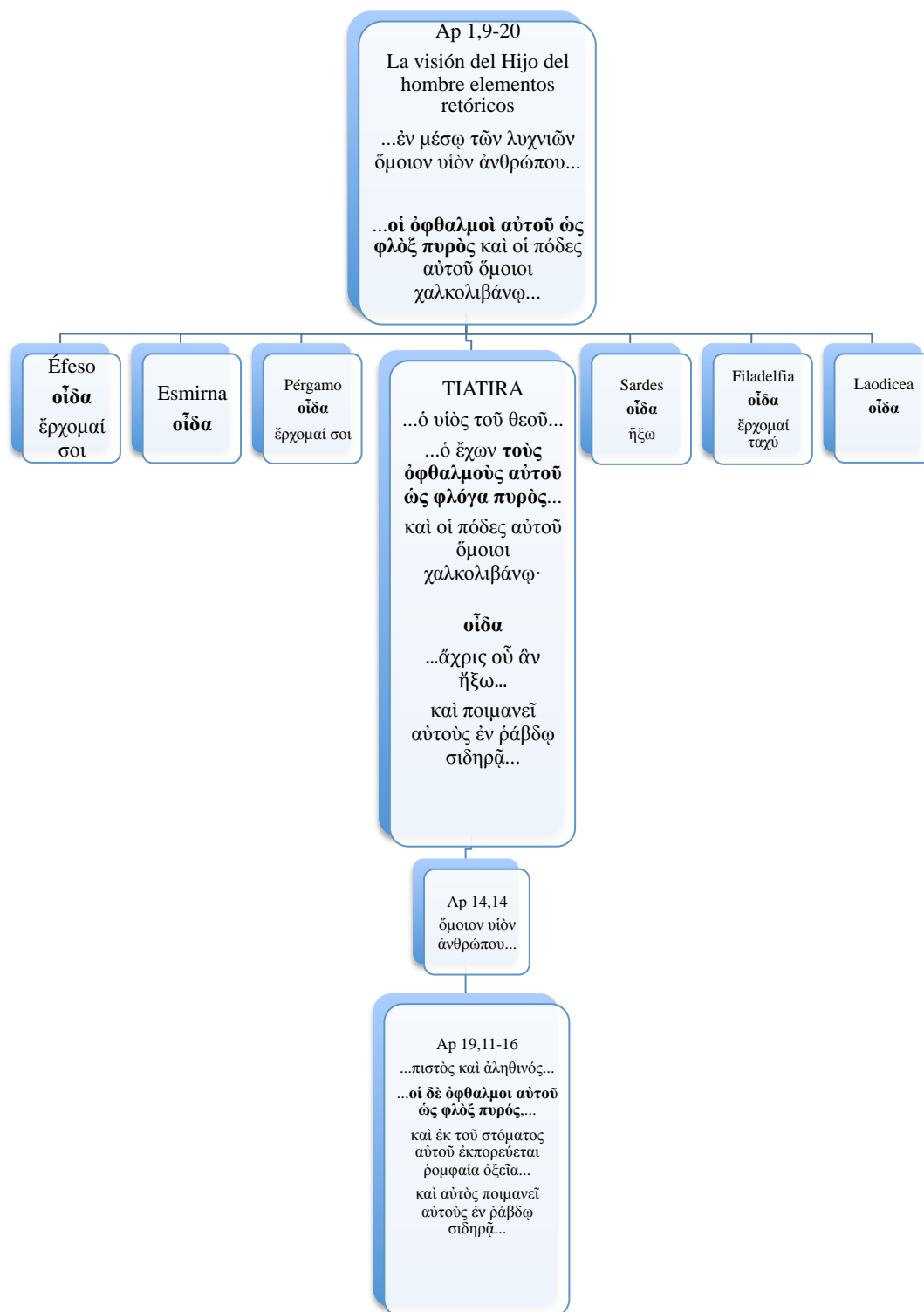
La epístola a Tiatira se compone de seis partes, donde la primera y la sexta enmarcan el oráculo a través de las expresiones: λέγει, ὁ ἔχων y ἐκκλησία. La segunda parte resalta *la perseverancia o resistencia* de la Iglesia y elogiándola a través de una locución central, diciendo: *tus obras últimas son superiores a las primeras*. Sin embargo, la tercera parte contiene dos fragmentos donde se describe la figura y la actividad de Jezabel junto a sus seguidores, movimiento que invita a los creyentes a la prostitución y al consumo de alimentos ofrecidos a los ídolos. Pero, contrario a estos últimos existe, en la quinta parte, cristianos que *no han compartido la doctrina de Jezabel*.

La cuarta parte es el centro de toda la sección, pues en ella Cristo dirige un mensaje a todas las Iglesias: “para que sepan todas las iglesias que yo soy el que sondea los riñones y los corazones, y que os daré a cada uno según vuestras obras” (vv. 22-23). Por tanto, el pasaje se divide en dos bloques o, mejor dicho, en dos grupos. El primero está encabezado por Jezabel y sus seguidores; el segundo lo integran aquellos que no han comulgado con la enseñanza o doctrina de Satanás. A los primeros se les anuncia dolor y gran tribulación, a los últimos se les confiere autoridad y salvación. Entre ambos se halla la figura de Cristo como “Yo soy”. El paso de Cristo es como un nuevo éxodo porque, a semejanza de Yahvé, demostrará a las iglesias su autoridad y poder, aniquilando a aquellos que les esclavizan con sus enseñanzas (cf. Ex 7,4-5; 14,4.8).

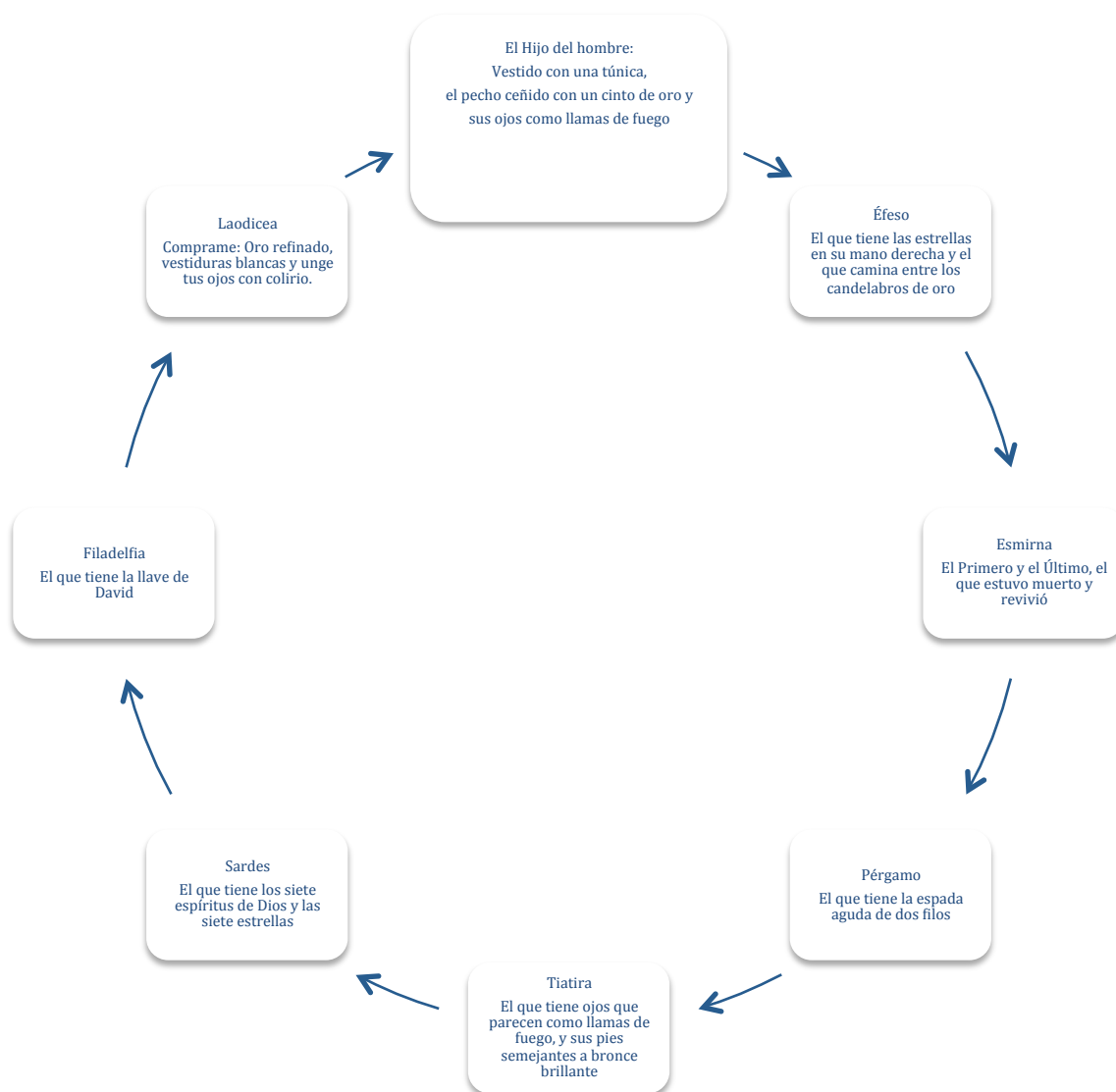
He colocado en último lugar las conclusiones de la carta a Sardes por ser una epístola muy especial, donde no hay elogios y se califica como de muerte la realidad de los cristianos. El pasaje se encuentra formado por cinco partes, la primera y la quinta están relacionadas por medio de los siguientes vocablos: λέγει, πνεῦμα y ἐκκλησία. El pasaje empieza haciendo referencia al Espíritu y concluye exhortando a escucharlo. Entre la segunda y la cuarta parte existen variaciones temáticas, pues de la realidad de muerte se pasa a la vida plena (resurrección), por ejemplo: de confesar que el nombre de la Iglesia es de muerte se termina ofreciendo al vencedor escribir su nombre en el libro de la vida, de reprochar a la Iglesia sus malas obras delante de Dios se termina por ofrecer al vencedor confesar su nombre delante del Padre y de sus ángeles. La carta, por

tanto, se organiza en dos polos opuestos: la muerte y la vida. El paso de un estado a otro se da a través de la conversión.

Cuadro nº 1



Cuadro nº 2



Cuadro nº 3

carta	ÉFESO	ESMIRNA	PERGAMO	TIATIRA	SARDES	FILADELFIA	LAODICEA
Imagen de Cristo	El Señor	Señor del tiempo y la historia	Juez y Guerrero	Hijo de Dios y Omnisciente	La plenitud de la divinidad	Posee la esencia de Dios	Modelo de fidelidad

Cuadro nº 4

carta	ÉFESO	ESMIRNA	PERGAMO	TIATIRA	SARDES	FILADELFIA	LAODICEA
Lo que valora	Tus fatigas, tu paciencia, que has sufrido por mi nombre	Tu tribulación y tu pobreza	Eres fiel a mi nombre y no has renegado de mi fe	Tu amor, tu fe, tu servicio, tu perseverancia	No se reconoce nada bueno	Has guardado la palabra de mi perseverancia	No se reconoce nada bueno
Lo que aconseja	Recuerda, arrepíentete y vuelve a tu conducta primera	<i>¡Sé fiel hasta la muerte!</i>	Arrepíentete	<i>Mantenerse fiel a mis obras</i>	Sé vigilante y reanima lo que te queda, Recuerda, conserva y arrepíentete	<i>Mantén con firmeza lo que tienes</i>	Compra mi oro, vestidos blancos y colirio. Sé celoso y arrepíentete

Cuadro nº 5

carta	ÉFESO	ESMIRNA	PERGAMO	TIATIRA	SARDES	FILADELFIA	LAODICEA
Promesas	El árbol de la vida	La corona de la vida...no sufrirá daño de la segunda muerte	El maná escondido; y también una piedrecita blanca, sobre la que irá grabado un nombre nuevo	Le daré poder sobre las naciones... Y le daré también la estrella del alba	Será revestido de blancas vestiduras, y no borraré su nombre del libro de la vida, sino que me declararé a su favor delante de mi Padre y de sus ángeles	Le haré columna en el Santuario de mi Dios,...y grabaré en él el nombre de mi Dios y el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén...	Le concederé que se sienta conmigo en mi trono, así como yo he vencido y me he sentado con mi Padre en su trono.

Cuadro nº 6

<i>Recursos Retóricos</i>	Éfeso (2,1-7)	Esmirna (2,8-11)	Pérgamo (2,12-17)	Tiatira (2,18-29)	Sardes (3,1-6)	Filadelfia (3,7-13)	Laodicea (3,14-22)
<i>El recurso al perfecto οἶδα: Recuerda que ante Cristo no hay nada que ocultar</i>	οἶδα: Conozco/he visto	οἶδα: Conozco/he visto	οἶδα: Conozco/he visto	οἶδα: Conozco/he visto	οἶδα: Conozco/he visto	οἶδα: Conozco/he visto	οἶδα: Conozco/he visto
<i>Elogios Captar la benevolencia</i>	Elogios	Elogios	Elogios	Elogios	No hay elogios	Elogios	No hay elogios

<i>Palabras de Censura</i>	ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ: Pero tengo contra ti...	No hay censuras	ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ: Pero tengo contra ti...	ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ: Pero tengo contra ti...	Tienes nombre como de quien vive, pero estas muerto	No hay censuras	Ni eres frío ni eres caliente. Te vomitaré de mi boca
<i>Figuras de repetición, reflexión o lógica</i>	Etimológica (vv. 2-3)	Paradoja y Antítesis (v. 9)	Antítesis (v. 13) Martirio y aceptación de los Nicolaítas	Contradicción: Jezabel dice ser profeta y conduce a la idolatría	Antítesis (v. 1)	Paronomasia (v. 10)	Paradoja (v. 17) Dices ser rico...; no te das cuenta que eres desgraciado ...
<i>Ironía y descrédito que busca crear rechazo</i>	Los que se dicen ser apóstoles y no lo son	Los que dicen ser judíos y no lo son, sino que son Sinagoga de Satanás	El apelativo de Nicolaíta (Nm 25,1-9; 31,16)	El apelativo de Jezabel (1Re 18,4.13; 19,1-3; 2Re 9,22) Incluso, le aplica el verbo πλανᾶω para asemejar sus intenciones a las de Satanás (cf. Ap 12,9; 20,3.8.10)	No existen rivales	No existen rivales	No existen rivales
<i>Entimema</i>	“Pero tengo contra ti que has perdido tu amor de antes.” ¿Por qué lo he perdido?	No hay entimema	No hay entimema	No hay entimema	“tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto” ¿Por qué estoy muerto?	No hay entimema	“Tú dices: Soy rico;...Pero no te das cuenta que eres un desgraciado, ... ¿Realmente soy rico y no tengo necesidad de nada? ¿Mi

							percepción de la realidad es correcta?
<i>Amenazas</i>	εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι: Si no, iré a ti	No existen amenazas	εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι: Si no, iré a ti	No existen amenazas	ἦξω ὡς κλέπτης: vendré como un ladrón	ἔρχομαι ταχύ: Vengo pronto.	No existen amenazas
<i>Imperativos que son más recurrentes</i>	γράψον: escribe μετανόησον: arrepíentete ἀκουσάτω: escuche	γράψον: escribe ἀκουσάτω: escuche	γράψον: escribe μετανόησον: arrepíentete ἀκουσάτω: escuche	γράψον: escribe ἀκουσάτω: escuche	γράψον: escribe μετανόησον: arrepíentete ἀκουσάτω: escuche	γράψον: escribe ἀκουσάτω: escuche	γράψον: escribe μετανόησον: arrepíentete ἀκουσάτω: escuche

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones de la Sagrada Escritura

Biblia de Jerusalén, DESCLÉE DE BROUWER (ed.), Bilbao ⁴2009.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ELLIGER K. - RUDOLPH W. (eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁵1997.

Novum Testamentum Graece, NESTLE E. - ALAND K. (eds.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁷1993.

P. W. COMFORT - D. P. BARRETT, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, Illinois 1999.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, RAHLFS A. (ed.), vols. I-II, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁷1979.

2. Fuentes grecolatinas clásicas

ARISTOTELES, *Retórica*, ed. crítica y trad. a cargo de A. BERNABÉ, MADRID ¹⁰2012.

CICERÓN, *La invención retórica*, ed. crítica y trad. a cargo de S. NÚÑEZ, Madrid 1997.

EUSEBIUS, *Die Chronik des Hieronymus CCXVIII. Olymp n° XVI^e*, ed. y trad. a cargo de R. HELM, Berlín 1984.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras Completas: Legatio ad Gaium XXXIII: 245*, ed. crítica y trad. a cargo de MARTÍN J. P. Vol. V, Madrid 2009.

PLINIO EL JOVEN, *Cartas*, ed. y trad. a cargo de J. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (GREDOS 344), Madrid 2005.

RETÓRICA A ALEJANDRO, ed. crítica y trad. a cargo de MÁRQUEZ GUERRERO M. A., Madrid 2005.

SENOFONTE DI EFESO, *Le efesiache*, trad. a cargo de M. ADINOLFI, *Studi Biblici*, Brescia 1971.

SUETONIO, *Vida de los Césares*, ed. y trad. a cargo de D. CASTRO DE CASTRO (ALIANZA: BT 8312), Madrid 2010.

TÁCITO, *Anales*, ed. y trad. a cargo de B. ANTÓN MARTÍNEZ (AKAL 80), Madrid 2007.

TÁCITO, *Vida de Julio Agrícola*, ed. y trad. a cargo de J. M. RESQUEJO (GREDOS), Madrid 2011.

3. Fuentes Judías

APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO, ed., trad. y comentario a cargo de DÍEZ MACHO A. - PIÑERO A., Vols. II - VI, Madrid 1982-2009.

BLASIO U., *Thesaurus Antiquitatum*, Vol. XII-XIII, Venetiis 1751.

EL TARGUM DE ISAÍAS, ed y trad. a cargo de J. RIBERA FLORIT, Valencia 1988.

EL TARGUM DE JEREMÍAS, ed. y trad. a cargo de J. RIBERA FLORIT, Navarra 1992.

FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías*, ed. y trad. a cargo de VARA DONADO J. (AKAL 46), Vols. I- II, Madrid ³2009.

GARCÍA MARTÍNEZ F. - TIGCHELAAR E. J. C., *The Dead Sea Scrolls*, Vol. II, Boston 1998.

LA MISNA, ed. crítica y trad. C. Del VALLE, Salamanca ²2011.

MIDRASH RABBAH, *Génesis*, ed. y trad. a cargo de H. FREEDMAN - M. SIMON, Vol. I, London 1939.

MIDRASH RABBAH, *Leviticus*, ed. y trad. J.J. SLOTKI, Vol. IV, London 1939.

MIDRASH RABBAH, *Numbers 15,10*, ed. y trad. a cargo de J. J. SLOTKI, Vol. II, London 1939.

TARGUM DE EZEQUIEL, ed. y trad. a cargo de J. RIBERA - FLORIT, Navarra 2004.

THE MIDRASH ON PSALMS, ed. y trad. a cargo de W. G. BRAUDE, Vol. XIII, New Haven 1958.

4. Fuentes patrísticas

CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN CALVO, *Biblioteca Patrística*, nº 82, Madrid ²2010.

ENSEÑANZA DE LOS DOCE APÓSTOLES XIV, 1, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística: Padres Apostólicos*, Madrid ²2010.

EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, ed. y trad. a cargo de A. VELASCO DELGADO, (BAC 349), Vol. I, Madrid 1973.

GIROLAMO, *Gli uomini illustri*, ed. y trad. a cargo de E. CAMISANI, Roma 2000.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ignacio a los efesios*, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística: Padres Apostólicos*, Madrid ²2010.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ignacio a los esmirnitas*, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística: Padres Apostólicos*, Madrid ²2010.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ignacio a los filadelfios*, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística*, Madrid ²2010.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ignacio a los Magnesios*, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística: Padres Apostólicos*, Madrid ²2010.

IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, ed. y trad. a cargo de A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, (BAC 33) Vol. III, Madrid 1988.

MARTIRIO DE POLICARPO, ed. y trad. a cargo de J. J. AYÁN, *Biblioteca Patrística: Padres Apostólicos*, Madrid ²2010.

SAN CLEMENTE, *Carta primera a los Corintios VII, 1*, ed. y trad. a cargo de D. RUÍZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid ²2010.

SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, ed. crítica y trad. a cargo de RUIZ BUENO D., *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (S. II)* (BAC 629), Madrid 2002.

5. Documentos de la Iglesia

Enquiridion Bíblico: Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura, ed. crítica y trad. a cargo de GRANADOS C. - SÁNCHEZ NAVARRO L., (BAC 691), Madrid 2010.

6. Diccionarios, enciclopedias y gramáticas

ABBOTT E. A., *Johannine Grammar*, London 1906.

BALZ H. - SCHNEIDER G., *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vols. I-II, Salamanca 2002-2005.

BAUER W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago 2000.

BLASS F. - DEBRUNNER A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia²1997.

CIGNELLI L. - PIERRI P., *Sintassi di Greco Biblico. Quaderno II.A: Le Diatesi* (SBFA 77), Gerusalemme 2010.

CIGNELLI L. - PIERRI R., *Greco biblico. Il participio* (SBF dispensa accademica), Jerusalem 2007.

CIGNELLI L. - PIERRI R., *Sintassi di Greco Biblico. Quaderno I.A: Le concordanze* (SBFA 61), Gerusalemme 2003.

CLEON JR. - ROGERS L., *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament*, Michigan 1982.

COENEN L. - BEYREUTHER E. - BIETENHARD H., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vols. III-IV, Salamanca 1980-1987.

GARCÍA SANTOS A. A., *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*, Navarra 2011.

KITTEL G. - FRIEDRICH G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vols. I-XVI, Brescia 1965-1992.

LANCELLOTTI A., *Sintassi Ebraica nel Greco dell'Apocalisse*, Vol. I, Assisi 1964.

LÁZARO CARRETER F., *Diccionario de términos filológicos*, Madrid³1968.

LIDDELL H. G. - SCOTT R., *Greek - English Lexicon*, Oxford 1996.

LURKER M., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba 1994.

- MATEOS J., *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977.
- METZGER B. M., *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*, Stuttgart 2006.
- MONTANARI F., *Vocabolario della lingua greca*, Trento 2007.
- MOULE C. F. D., *An Idiom Book of New Testament Greek*, Nueva York 1959.
- MOULTON J. H. and HOWARD W. F., *A Grammar of New Testament Greek*, Vol. II, Edinburgh 1968.
- MOULTON J. H. and MILLIGAN G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, Michigan 1976.
- POGGI F., *Curso avanzado de griego del Nuevo Testamento*, Navarra 2012.
- RYKEN L. - WILHOIT J. C. - LONGMAN T., *Le immagini bibliche*, Torino 2006.
- SCHMID J., *Studien zur Geschichte des Griechischen Apokalypse - Textes*, Vol. II, München 1955.
- SKOLNIK F., *Encyclopedia Judaica*, Vols. I-XVI, Detroit ²2007.
- SPICQ C., *Note di lessicografia neotestamentaria*, Vols. I-II, Brescia 1988-1994.
- THAYER J. H., *Greek - English Lexicon of the New Testament*, Grand Rapids 1885.
- WALLACE D., *Gramática griega: sintaxis del Nuevo Testamento*, Florida 2011.
- ZERWICK M., *Análisis Gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Navarra 2008.
- ZERWICK M., *Graecitas Biblica*, Roma 1960.

7. Estudios sobre el Apocalipsis

7.1. Comentarios

ALLO E. B., *Saint Jean L'Apocalypse*, Paris 1921.

ARENS E. - DÍAZ MATEOS M., *Apocalipsis*, Lima 2000.

AUNE D. E., *Word Biblical Commentary: Revelation 1-5*, Vol. 52a, Dallas 1997.

BEALE G. K., *The Book of Revelation*, Michigan 1999.

BEASLEY - MURRAY G. R., *The Book of Revelation*, London 1981.

BIGUZZI G., *Apocalipsis*, Torino 2005.

BOISMARD M. - E., *L'Apocalypse*, Paris 1950.

BORING M. E., *Revelation*, Oxford 1989.

BOXALL I., *The Revelation of Saint John*, London 2006.

CAIRD G. B., *A Commentary on the Revelation of Saint John the Divine*, Londres 1966.

CHARLES R. H., *A Critical and Exegetical Commentary: The Revelation of St. John*, Vol. I, Edinburgh 1920.

DELEBECQUE É., *L'Apocalypse de Jean*, Paris 1992.

GONZALEZ RUÍZ J. M., *Apocalipsis de Juan: El libro del testimonio cristiano*, Madrid 1987.

KISTEMAKER S. J., *Apocalipsis*, Grand Rapids 2004.

KRAFT H., *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974.

LOHSE E., *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1976.

LOHSE E., *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1974.

MARCONCINI B., *Daniele*, Milano 2004.

MASSYNGBAERDE FORD J., *Revelation*, New York 1975.

- MATEOS J. - BARRETO J., *El evangelio de Juan*, Madrid ³1992.
- MOFFATT J., *The Revelation of St. John the Divine*, Grand Rapids 1951.
- MOUNCE R. H., *Comentario al libro del Apocalipsis*, Barcelona 2007.
- MUÑOZ LEÓN D., *Apocalipsis*, Bilbao 2007.
- OSBORNE G. R., *Revelation*, Grand Rapids 2002.
- PÉREZ MILLOS S., *Apocalipsis*, Barcelona 2010.
- PIKAZA IBARRONDO X., *Apocalipsis*, Navarra 1999.
- PIKAZA X., *En torno al Apocalipsis*, Madrid 2001.
- PRIGENT P., *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève 2000.
- PRIGENT P., *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985.
- RAVASI G., *Il libro dei salmi*, Vols. I-II, Bologna 2008.
- ROLOFF J., *The Revelation of John*, Minneapolis 1993.
- ROWLAND C., *The Open Heaven*, Lexington Avenue 1982.
- SCHÖKEL L. A. - CARNITI C., *Salmos*, Vols. I-II, Navarra 1992.
- SCHÜSSLER E. F., *Apocalipsis: Visión de un mundo justo*, Navarra 2007.
- STOCK K., *La última palabra es de Dios: el Apocalipsis como buena noticia*, Madrid 1995.
- SWETE H. B., *The Apocalypse of St John*, Londres 1917.
- THOMPSON L. L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, Oxford 1990.
- VANNI U., *Lectura del Apocalipsis: Hermenéutica, exégesis, teología*, Navarra 2005.
- WIKENHAUSER A., *L'Apocalisse*, Brescia 1968.
- WITHERRINGTON B., *Revelation*, Cambridge 2003.

7.2. Monografias

- ARCARI L., *Visioni del figlio del'uomo nel Libro delle Parabole e nell'Apocalisse*, Brescia 2013.
- AWAD HANNA K. F., *La Passione di Cristo nell'Apocalisse*, Roma 2001.
- BARCLAY W., *Letters to the Seven Churches*, London 1957.
- BAUCKHAM R. J., *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993.
- BAUCKHAM R., *La teología dell'Apocalisse*, Brescia 1994.
- BEAGLEY A. J., *The "Sitz im Leben" of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of Church's Enemies*, Berlin - New York 1987.
- BIGUZZI G., *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, Bologna 1996.
- BIGUZZI G., *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia 2004.
- BLANCO C., *El pensamiento de la apocalíptica judía*, Madrid 2013.
- BOSETTI E. - COLACRAI A., *Apokalypsis: percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2005.
- BRAUN F. M., *Jean le Théologien et son Évangile dans L'Église Ancienne*, Paris 1959.
- BURRELL B., *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden 2004.
- BUSCEMI A. M., *Metodología del Nuovo Testamento*, (SBF dispensa accademica), Gerusalemme 2009.
- CASEY M., *The Solution to the "Son of Man" Problem*, London 2007.
- COMBLIN J., *Cristo en el Apocalipsis*, Barcelona 1969.
- DELCOR M., *Studi sull'apocalittica*, Brescia 1987.
- HARE D. R. A., *The Song of Man Tradition*, Minneapolis 1990.
- HEMER C. J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, Michigan 2001.
- HENGEL M., *The Johannine Question*, Filadelfia 1989.
- HUBER K., *Einer gleich einem Menschensohn*, Münster 2007.
- KRAYBILL J. N., *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield 1996.
- MANUNZA C., *L'Apocalisse come actio liturgica cristiana: Studio esegetico – teologico di: Ap 1,9-16; 3,14-22; 13,9-10; 19,1-8*, Roma 2012.
- MARINO M., *Il verbo THREIN nell'Apocalisse alla luce della tradizione giovannea*, Bologna 2003.
- MATEOS J. - CAMACHO F., *El Hijo del hombre*, Madrid 1995.

- PERÉZ COLUNGA F., *La profecía del Apocalipsis ¿dónde está su originalidad?*, Roma 1999.
- PERÉZ MARQUEZ R., *L'Apocalisse Della Chiesa: Lettere alle comunità*, Assisi 2011.
- PRIGENT P., *Apocalypse et liturgie*, Neuchâtel - Paris 1964.
- RAMSAY W. M., *The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse*, London 1904.
- RESSEGUIE J. L., *Revelation Unsealed A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse*, Boston 1998.
- RODRIGUEZ CARMONA A., *Targum y resurrección: estudios de los textos del Targum Palestinense sobre la resurrección*, Granada 1978.
- RUSSELL D. S., *Il figlio dell'uomo, L'Apocalittica Giudaica*, Brescia 1991.
- SACCHI P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.
- SERRA A., *Una spada trafiggerà la tua vita*, Roma 2003.
- TREBILCO P., *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge 1991.
- VANNI U., *El hombre del Apocalipsis: una visión antropológica, moral y espiritual*, Bogotá 2011.
- VANNI U., *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Roma 1980.
- YARBRO COLLINS A., *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984.

7.3. Artículos

ADINOLFI M., *Il libro della Genesi nell'Apocalisse*, en L. PADOVESE (ed.), *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1994, 97-103.

ALLO E. B., *La structure de l'Apocalypse de S. Jean*: RB 8 (1911) 481-501.

APPLEBAUM S., *The Legal Status of Jewish Communities in the Diaspora*, en SAFRAI S. - STERN M. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, Vol. I, Philadelphia 1974, 420-463.

APPLEBAUM S., *The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora*, en SAFRAI S. - STERN M. (eds.), *The Jewish People*, Vol. II, Philadelphia 1974, 701-727.

ARCADI L., *Sui rapporti tra apocalissi con viaggio ultraterreno e senza viaggio ultraterreno*: Henoch 26 (2004) 63-84.

ARCARI L., *La titolatura dell'Apocalisse di Giovanni: Apocalisse o Profezia?*: Henoch 23 (2001) 243-264.

ARENS E., *La composición del Apocalipsis*: RevBib 60 (1988) 13-20.

ARENS K. E., *El Apocalipsis de Juan ¿una teología política?*: RevBib 63 (2001) 195-220.

ASURMENDI J. M., *L'apocalittica*, en *Storia, narrativa, apocalittica*, Brescia 2003.

AUNE D. E., *The Apocalypse of John and the Problem of Genre*: Semeia 36 (1986) 65-96.

AUNE D. E., *The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3)*: NTS 36 (1990) 182-204.

AUNE D. E., *The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3)*: NTS 36 (1990) 182-204.

AUNE D. E., *The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John*: BR 28 (1983) 1-26.

AUNE D. E., *The Social Matrix of the Apocalypse of John*: BR 26 (1981) 16-32.

BACH D., *La structure au service de la prédication*: EThR Vol. 56 (1981) 294-305.

BARR D. L., *Using Plot to Discern Structure in John's Apocalypse*: Proceedings of the Eastern Great Lakes and Mid - Wet Biblical Societies 15 (1995) 23-33.

BARTINA S., *Una espada salía de la boca de su vestido*: EstB. 20 (1961) 207-217.

BEALE G. K., *The Interpretative Problem of Rev. 1:19*: NT 34 (1992) 360-386.

BELL A., *La data dell'Apocalisse*: Rivista trimestrale di cultura biblico-teologica 3

(1979) 45-48.

BERMAN J., *The Sword of Mouths (Jud. III 16; Ps. CXLIX 6; Prov. V4): a Metaphor and its Ancient Near Eastern Context*: VT 52 (2002) 291-303.

BISSOLI G., *Il Figlio dell'uomo in Marco. Problema insolubile?: Mysterium Regno* 38 (2001) 597- 604.

BORING M. E., *The Voice of Jesus in the Apocalypse of John*: NT 34 (1992) 334-357.

BOWERSOCK G. W., *The imperial Cult: Perceptions and Persistence*, en MEYER B. F. - SANDERS E. P. (eds.), *Jewish and Christian Self - Definition*, Philadelphia 1983, 171-182.

BRAVO G., *El ritual de la "proskynesis" y su significado político y religioso en la Roma imperial (con especial referencia a la Tetrarquía)*: Gerión 15 (1997) 178-191.

COLLINS J. J., *From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End*, en J. J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol. I, New York 1998, 129-161.

COLLINS J. J., *Towards the Morphology of a Genre*: Semeia 14 (1979) 1-20.

CONTRERAS MOLINA F., *Las cartas a las siete iglesias*: Estudios Bíblicos 46 (1988) 141-172.

CONTRERAS MOLINA F., *Perspectivas exegético-teológicas de Ap 3,20*, en IV Simposio Bíblico Español, Vol. I, Valencia - Córdoba 1993, 393-402.

CORSINI E., *La bestia dalla terra dell'Apocalisse*, en PADOVESE L. (ed.) *Atti dell'VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1996, 127-135.

CORSINI E., *Per una nuova lettura dell'Apocalisse*, en PADOVESE L. (ed.) *Atti del Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1991, 75-97.

CORTÈS E., *Una interpretación judía de Cant 5,2 en Ap 3,19b-20*: Revista Catalana de Teología 4 (1979) 239-258.

CROSS F. M., *The Hebrew Inscriptions from Sardis*: HTR 95 (2002/1) 3-19.

DESILVA D. A., *A Sociorhetorical Interpretation of Revelation 14,6-13*: BR 9 (1999) 65-117.

DESILVA D. A., *Final Topics: The Rhetorical Functions of Intertexture in Revelation 14,14-16,21*, en F. WATSON DUANE, *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament*, Atlanta 2002, 215-241.

DESILVA D. A., *Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John*: JSNT 71 (1998) 79-110.

DESILVA D. A., *The Strategic Arousal of Emotion in John's Visions of Roman Imperialism: a Rhetorical - Critical Investigation of Revelation 4-22*: JNTSSA 42 (2008) 1-34.

DESILVA D. A., *What has Athens to Do with Patmos? Rhetorical Criticism of the Revelation of John*: BR 6 (2008) 256-289.

DITOMMASO L., *Apocalypses and Apocalypticism*, en *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Vol. II, Berlin 2009, 328-331.

DUFF P. B., *I will Give to Each of you as your Works Deserve: Witchcraft Accusations and the Fiery - Eyed Son of God in Rev 2,18-23*: NTS 43 (1997) 116-133.

ENROTH A. - M., *The Hearing Formula, (Rev. 2,7...13,9) The Hearing Formula in the Book of Revelation*: NTS 36 (1990) 598-608.

FERGUSON E., *Angels of the Churches in Revelation 1-3: Status Quaestionis and Another Proposal*: BBR 21.3 (2011) 371-386.

FERNÁNDEZ - ARDANAZ S. - GONZÁLEZ FERNÁNDEZ R., *El fiscus iudaicus y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano*: Gerión 23/1 (2005) 219-232.

FERNÁNDEZ RAMOS F., *Hijo del hombre*, en FERNANDEZ RAMOS F. (ed.), *Diccionario del Mundo Joánico*, Burgos 2004, 491-498.

FREY J., *The Revelance of the Roman Imperial Cult for the Book of Revelation: Exegetical and Hermeneutical Reflections on the Relation between the Seven Letters and the Visionary Main Part of the Book*, en FOTOPOULOS J. (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune*, Leiden 2006, 231-255.

FRIESEN S. J., *Sarcasm in Revelation 2-3: Churches, Christians, True Jews, and Satanic Synagogues*, en D. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta 2006, 127-144.

FRIESEN S. J., *Satan's Throne, Imperial Cults and the Social Settings of Revelation*: JNST 27 (2005) 352-373.

FRIESEN S. J., *The Cult of Roman Emperors in Ephesos. Temple Warden, City Titles, and the Interpretation of the Revelation of John*, en KOESTER H. (ed.), *Ephesos. Metropolis of Asia. An interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion and Culture*, Valley Forge 1995, 250.

FRIESEN S., *Ephesus: Key to a Vision in Revelation*: BAR 19 (Marzo 1993) 20-37.

- GANGEMI A., *I messaggi alle sette chiese (Ap 2-3)*: Parole di Vita 2 (Marzo - Aprile 2000) 12-118.
- GANGEMI A., *L'albero della vita (Ap 2,7)*: RivBiblIt XXIII (1975) 384-397.
- GANGEMI A., *La manna nascosta e il nome nuovo*: RivBiblIt XXV (1977) 337-356.
- GANGEMI A., *La morte seconda (Ap. 2,11)*: RivBiblIt (1976) 3-11.
- GANGEMI A., *La stella del mattino (Apoc. 2,26-28)*: RevBib 26 (1978) 241-274.
- GARCÍA MARTÍNEZ F., *¿La Apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?*, en A. PIÑERO (ed.), *Orígenes del cristianismo*, Madrid 1991, 177-199.
- HARLAND P. A., *"Imperial Cults Within local cultural life: Associations in Roman Asian"*: AHB 17 (2003/1-2) 85-107.
- HELLHOLM D., *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*: Semeia 36 (1986) 13-54.
- HEMER C. J., *The Sardis Letter and the Croesus Tradition*: NTS 19 (1973) 94-97.
- KIRBY J. T., *The Rhetorical Situations of Revelation 1-3*: NTS 34 (1988) 197-207.
- KROLL J. H., *The Greek Inscriptions of the Sardis Synagogue*: HTR 94 (2001/1) 5-55.
- LANCELLOTTI A., *Predominante paratassi nella narrativa ebraizzante dell'Apocalisse*: L.A. 30 (1980) 303-316.
- LEVORATTI A. J., *El maná escondido*: RevBib 46 (1984) 257-273.
- LOZANO A., *Augusto y los templos minorasiáticos. El caso de efesio*: Gerión 28/1 (2010) 50-98.
- LUPIERI E., *Apocalisse, sacerdozio e Yom kippur*: ASE 19/1 (2002) 11-21.
- MARCONCINI B., *Apocalittica*, en *Temi teologici della Bibbia*, Torino 2010, 68-69.
- MAZZA M., *Il principe e il potere: rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III sec. d.C.*, en ARCHI G. G. (ed.), *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero (III-V sec. d.C.)*, Milano 1976, 1-62.
- MAZZEO M., *La liturgia nell'Apocalisse*: Parole di Vita 45 (2000) 41- 45.
- MAZZUCCO C., *A proposito di alcuni studi recenti sull'Apocalisse*: RivBib 31 (1983) 213-225.
- MITTEN D. G., *Introduction to The Hebrew Inscription from Sardis*: HTR 95 (2002/1) 1-3.
- MOBERLY R. B., *When was Revelation Conceived?:* Bib 73 (1992) 376-393.
- MUÑOZ LEÓN D., *¿Es el apóstol Juan el discípulo amado? Razones en contra y en pro del carácter apostólico de la tradición Juanica*: EstB 45 (1987) 403-492.

- MUÑOZ LEÓN D., *Juan el presbítero y el discípulo amado: Consideraciones críticas sobre la opinión de M. Hengel en su libro: La cuestión Joánica*: EstB 48 (1990) 543-563.
- MUÑOZ LEÓN D., *La opinión de Dionisio de Alejandría sobre la autoría del cuarto evangelio y del Apocalipsis según la historia eclesiástica de Eusebio de Cesarea. Hacia una explicación actual a partir de la crítica literaria*, en CASTRO S., MILLÁN F., RODRÍGUEZ PANIZO P. (eds.), *Umbra, Imago, Veritas: Homenajes 9* (Madrid) 490-491.
- MUSSIES G., *Antipas*: NT 65 (1964) 242-244.
- NICACCI A., *La grande prostituta e la sposa dell'Agnello*, en PADOVESE L. (ed.) *Atti dell'VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1996, 137-142.
- NOCK A. D., *Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero*, en COOK S. A. - ADCOCK F. E. - CHARLESWORTH M. P. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1935, 481-503.
- NUSCA A. R., *Liturgia e Apocalisse*, en *Apokalypsis*, Assisi 2005, 459-478.
- PATITUCCI S. - UGGERI G., *Le città dell'Apocalisse*, en L. PADOVESE (ed.), *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1999, 158-169.
- PELLEGRINI R., *La lettera alla Chiesa di Laodicea*: Parole di Vita 45 (2000) 19-25.
- PERETTO E., *Nicolaítas*, en A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Vol. II, Salamanca ²1998, 1534-1535.
- PIERRI R., *L'aspetto verbale dell'indicativo nel Nuovo Testamento*: L.A. 58 (2008) 151-154.
- PILLINGER R., *Paolo e Tecla ad Efeso*, en L. PADOVESE (ed.) *Atti dell'VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 2001, 213-238.
- PLEKET H. W., *An aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries*: HTR 58 (1965) 331-347.
- PLEKET H. W., *Domitian, the Senate and the Provinces*, *Mnemosyne* 14 (1961) 269-315.
- PRICE S. R. F., *Ritual and Power*, en HORSLEY R. A. - HARRISBURG PA, *Paul and Empire: Religion an Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International 1997, 59.
- PRIGENT P., *Au temps de l'Apocalypse II. Le culte impérial au I^o siècle en Asie Mineure*: RHPR 54 (1974) 217-223.

- PRIGENT P., *Au temps de l'Apocalypse I. Domitien*: RHPR 54 (1974) 455-483.
- PÜZL A., *La cosiddetta tomba di Luca ad Efeso*, en L. PADOVESE (ed.), *Atti del VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 2001, 255-274.
- QUEK T.M., *I will give authority the nations*, en G. A. EVANS - H. D. ZACHARIAS, *Early Christian Literatura and Intertextuality*, Vol. II, London 2009, 175-187.
- RÄISÄNEN H., *The Nicolaitans: Apoc 2; Act 6*: ANRW II, 26 (1995/2) 1602-1644.
- RAMÍREZ FUEYO F., *Filemón, o la retórica cristiana de la reconciliación*, *Proyección* 251 (2013) 407-429.
- REDDISH M. G., *Martyr Christology in the Apocalypse*: JSNT 33 (1995) 212-221.
- ROWLAND C., *The Vision of the Risen Christ in Rev. 1,13ff.: The Debat of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology*: JThS 31 (1980) 1-11.
- ROYALTY R. M., *The Rhetoric of Revelation*, en Society of Biblical Literature, Georgia 1997, 596-617.
- SACCHI P., *Enochism As Secret Revelation: Some Final Remarks*: *Henoch* 30 (1/2008) 66-79.
- SANDERS E. P., *The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses*, en D. HELLHOLM, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 447-459.
- SARACINO F., *Quello che lo spirito dice (Apoc. 2,7, ecc.)*: *RivBibIt* (1981) 3-31.
- SCHÜSSLER F., *Composition and Structure of the Book of Revelation*: CBQ 39 (1977) 344-366.
- SLATER T. B., *On the Social Setting of the Revelation of the John*: NTS 44 (1998) 232-256.
- SMALLEY S., *John's Revelation and John's Community*: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 69 (1987) 549-571.
- THOMPSON L. L., *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*: *Semeia* 36 (1986) 147-174.
- TOMAS OTERO L., *"Hemos creído". La fe en la carta a los gálatas*: *Reseña Bíblica* 79 (2013) 33-40.
- TREBILCO P., *Christian Communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others ad Witnesses against Bauer*: JETS 49 (2006/1) 17-44.
- TRISTES A. A., *μάρτυς, and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study*: NT 15 (1973) 72-80.

- TROCMÉ É., *La Jezabel de Thyatire (Apoc. 2/20-24)*: RHPR 79 (1999) 51-55.
- TRUDINGER P., *O AMHN (REV. III: 14), And The Case for a Semitic Original of the Apocalypse*: NT 14 (1972) 277-279.
- UGGERI G., *I porti dei viaggi di san Paolo*, en S. PATITUCCI - G. UGGERI (eds.), *Paolo di Tarso. Aspetti archeologici*, Roma 2010.
- VAN HENTEN J. W., *Balaam in Revelation 2:14*, en G. H. VAN KOOTEN and J. VAN RUITEN (eds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity y an Islam*, Vol. 11, Leiden 2008, 247-263.
- VANNI U., *Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation*: NTS 37 (1991) 348-372.
- VANNI U., *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*: Bib 57 (1976) 350-467.
- VÁZQUEZ ALLEGUE J., *La apocalíptica como género*, en Fernandez Ramos F. (ed.), *Diccionario del Mundo Joánico*, Burgos 2004, 71-75.
- VON RAD G., *Daniel y el género apocalíptico: apocalíptica y sabiduría*, en *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2000, 381- 408.
- WILKINSON R. H., *The ΣΤΥΛΟΣ of Revelation 3:12 and Ancient Coronation Rites*: JBL 107 (1988) 498-501.
- WILSON J. C., *The Problem of the Domitian Date of Revelation*: NTS 39 (1993) 587-605.
- YARBRO COLLINS A., *Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and its Social Context*, en NEUSNER J. et al. (ed.), *To See Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, Others in Late Antiquity*, Chico 1985, 187-218.
- YARBRO COLLINS A., *Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature*: ANRW II 21 (1984/2) 1221-1287.

8. Otros

- AGUIRRE R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Navarra 1998.
- ALAND K. - ALAND B., *Il testo del Nuovo Testamento*, Genova 1987.
- AMELING W., *Inscriptiones Judaicae Orientis: Band II Kleinasien* (TSAJ 99), Tübingen 2004.
- ARENS E., *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*, Córdoba 1995.
- BAUER W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971.
- BEAN G. E., *Aegean Turkey*, London ²1989.
- BEAN G. E., *Turkey beyond the Maeander. An Archaeological Guide*, London 1971.
- BEN-TOR D., *Lo scarabeo: il segreto della vita e il confine tra i mondi*, Jerusalem 2005.
- BISSOLI G., *Il tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria* (SBFA 37), Jerusalem 1994.
- BLÁZQUEZ J. M. - MARTÍNEZ PINNA J. - MONTERO S., *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma*, Madrid ³2011.
- BROWN R. E., *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid 2002.
- CARTER W., *El Imperio Romano y el Nuevo Testamento*, Navarra 2011.
- DUNN J. D. G., *El cristianismo en sus comienzos: Comenzando desde Jerusalén*, Vol. II, Navarra 2012.
- EGGER W., *Metodologia del Nuovo Testamento*, Bologna 1991.
- FORBES C., *Prophecy and Inspired Speech*, Massachusetts 1997.
- FRÄNKLE M., *Die Inschriften von Pergamon: Altertümer von Pergamon VIII/ 1-2*, Vol. I-II, Berlín 1890-1895.
- FREY J. B., *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III siècle avanti Jésus-Christ au VII siècles de notre ère*, Vol. II, Roma 1936-1952.
- FRIESEN S. J., *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden 1993.
- GONZÁLEZ SALINERO R., *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano*, Madrid 2005.
- GRABBE L. L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, Valley Forge 1995.
- GRANGER COOK J., *Roman Attitudes Toward the Christians*, Tübingen 2010.
- GUIJARRO S., *La primera evangelización*, Salamanca 2013.
- GUILLEMETTE P. - BRISEBOIS M., *Introduzione ai metodi storico - critici*, Roma

1990.

- HICK E. L., *Greek Inscriptions in the British Museum*, Vol. III/2, Oxford 1890.
- HOLMBERG B., *Historia social del cristianismo primitivo: La sociología y el Nuevo Testamento*, Córdoba 1995.
- JEFFERS J. S., *Il mondo greco-romano all'epoca del Nuovo Testamento*, Torino 2004.
- JONES P., *Veni, vidi, vici: hechos, personajes y curiosidades de la antigua Roma*, Barcelona 2013.
- KELHOFFER J. A., *Persecution, Persuasion and Power*, Tübingen 2010.
- KÖSTER H., *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1988.
- KRAABEL A. T., *Judaism in Western Asia Minor under the Roman Empire, with a Preliminary Study of the Jewish Community at Sardis, Lydia*, Harvard 1968.
- LEITH S., *¿Me hablas a mí? La retórica de Aristóteles a Obama*, Madrid 2012.
- LINDBLOM J., *Prophecy in Ancient Israel*, Réinprimé 1963.
- LOHFINK G., *Ahora entiendo la biblia: crítica de las formas*, Madrid ⁴1982.
- MAGIE D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century After Christ*, Vol. I, Princeton 1950.
- MARCUS R., *Jewish Antiquities. Books XII – XIV (Loeb Classical Library)*, London 1953.
- MEEKS W. A., *El mundo moral de los primeros cristianos*, Bilbao 1992.
- MEYNET R. - ONISZCZUK J., *Retorica biblica e semitica*, Vol. I-II, Bologna 2011.
- MEYNET R., *La pasqua del signore: Testamento, processo, esecuzione e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici*, Bologna 2002.
- MEYNET R., *Una nueva introducción a los evangelios sinópticos*, Colombia 2012.
- MITCHELL S., *Anatolia Vol. I*, Clarendon Press 1982.
- MURCIA ORTUÑO J., *Éfeso: síntesis de Grecia y Roma*, Madrid 2012.
- NILSON M. P., *Greek Piety*, Oxford 1948.
- PENNA R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1994.
- PUJANTE D., *Manual de retórica*, Madrid 2003.
- ROBINSON J. A. T., *Redating the New Testament*, London 1984.
- ROLDÁN J. M. - BLÁZQUEZ J. M. - DEL CASTILLO A., *Historia de Roma: Imperio Romano*, Vol. II, Madrid ⁴2007.
- ROLDAN J. M., *Calígula: El autocrático inmaduro*, Madrid 2012.
- SCHÜRER E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C- 135 d.C.)*,

Vol. I - III, Brescia 1997.

SIMIAN - YOFRE H., *Metodologia dell'Antico Testamento*, Bologna 1995.

SPANG K., *Persuasión. Fundamentos de la retórica*, Navarra 2009.

STEGEMANN E. W. - STEGEMANN W., *Historia social del cristianismo primitivo*, Navarra 2008.

TAMAYO ACOSTA J. J., *Para comprender la escatología cristiana*, Navarra 2000.

THEISSEN G., *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2002.

VERMES G., *Gesù l'ebreo*, Roma 1983.

VEYNE P., *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, London 1990.

VOUGA F., *Dio o Cesare: la politica e il Nuovo Testamento*, Torino 2009.

VUK T., *Introduzione alla metodologia esegetica dell'Antico Testamento*, (SBF dispensa accademica), Gerusalemme 2009.

ZIMMERMANN H., *Metodologia del Nuovo Testamento*, Stuttgart 1971.