

VIII. ANÁLISIS

I. PRÓLOGO (1:1-20)

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

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

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

III. ADORACIÓN EN LA CORTE CELESTIAL (4:1-5:14)

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

IV. LOS SIETE SELLOS (6:1-8:1)

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

INTERLUDIO: VISIONES DE SEGURIDAD Y SALVACIÓN (7:1-17)

- 1. Selladura de los siervos de Dios (7:1-8)
- 2. Dicha de los redimidos en el Cielo (7:9-17)
- D. Séptimo sello: Una pausa dramática (8:1)

V. LAS SIETE TROMPETAS (8:2-11:19)

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

INTERLUDIO: VISIONES DEL PAPEL PROFÉTICO (10:1-11:14)

- 1. El Ángel Poderoso y el Librito (10:1-11)

- 2. La medición del Templo (11:1-2)
- 3. Los dos testigos (11:3-14)
- F. La séptima trompeta (11:15-19)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INTRODUCCIÓN

X. NUEVOS CIELOS Y NUEVA TIERRA (21:1-22:5)

- A. La nueva Creación (21:1-8)
- B. La nueva Jerusalén (21:9-27)
- C. La restauración del Edén (22:1-5)

XI. EPÍLOGO (22:6-21)

EL LIBRO DE APOCALIPSIS

TEXTO, EXPOSICIÓN, Y NOTAS

I. PRÓLOGO (1:1-20)

A. *Superinscripción (1:1-3)*

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Ladd, 20.

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

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

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

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

⁵ Hort, 4.

⁶ Hort, 6.

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

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

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

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

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

⁸ Así opina Caird, 12.

⁹ Sweet, 58.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Tertuliano, *Praescr. Haer.* 41.

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

B. Salutación y doxología (1:4-8)

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

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

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

²² Cf. *καίρός* en Mt 8:29; 1 Cor 4:5.

llegar a la bendición de 22:21.¹ Difiere de otras cartas en que a la visión inicial (1:9-20) le siguen siete cartas bastante estilizadas y dirigidas a iglesias específicas de la provincia romana de Asia (2:1-3:22). De la repetida exhortación a cada una de estas comunidades, «El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias» (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22: obsérvese el plural, «iglesias»), se deduce que el propósito de estas siete cartas es el progreso moral y espiritual de tales comunidades. Aparte del prólogo (1:1-3), el libro de Apocalipsis es una epístola de modo que sigue el formato habitual de estos documentos.

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

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

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

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

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

La salutación combina una variante religiosa del saludo helenista normal⁴ y el habitual *shalom* hebreo. Esta doble salutación aparece en todas las cartas paulinas (en 1 Tim 1:2 y 2 Tim 1:2 se añade «misericordia»). La Gracia es el favor divino que se muestra a la raza humana, y la paz es aquel estado de bienestar espiritual que le sigue. Metzger llama la atención al hecho de que la Gracia y la paz se mencionan siempre en este orden y observa «que la Gracia de Dios es lo que hace que su pueblo pueda disfrutar de paz».⁵ Es más que un saludo informal puesto que hace depositarios a los receptores de aquello que proclama.

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

² *Letters*, 128.

³ *Letters*, 132.

⁴ Gk. χάρις (gracia) en lugar de χαίρει (saludo, bienvenida; cf. LSJ, 1970).

⁵ Metzger, 23.

⁶ Knox traduce «de aquel que es, y siempre fue, y aun tiene que venir».

⁷ Algunas de las que se mencionan normalmente son: (1) el nombre está en nominativo cuando cabría esperar un genitivo después de avpo., y (2) la forma verbal ἦν está situada en paralelo con las dos cláusulas de participio. El uso del nominativo después de avpo, indica que Juan considera la paráfrasis del nombre de Dios como un nombre imposible de declinar. «Quizá considera que la forma inmutable es más apropiada a la majestad de Dios y a la grandiosidad del estilo apocalíptico» (Beckwith, 424). Que esto no se debe al desconocimiento del idioma es obvio por el hecho de que al segundo ἄπο, le sigue de inmediato el genitivo τῶν ἐπτά πνευμάτων. El uso del tiempo definido, se explica normalmente

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

La invocación de la Gracia y la paz también procede de los «siete Espíritus que están delante de su trono [el de Dios]». Desde la perspectiva de una teología trinitaria plenamente desarrollada resulta tentador interpretar los siete Espíritus como el único Espíritu Santo representado bajo el simbolismo de una séptuple o completa manifestación de su ser. El fundamento de esta interpretación sería la traducción de la LXX de Is 11:2.¹⁰ Esta explicación se remonta, al menos, a Victorino de Pettau, a finales del siglo tercero, y sigue siendo ampliamente aceptada.¹¹ El argumento principal es que sería impropio atribuir al Espíritu algo menos que igual deidad junto con el Padre (v. 4a) y el Hijo (v. 5), especialmente teniendo en cuenta que en este contexto se describe a los tres como la fuente de la Gracia y

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5b-6 La referencia a Cristo suscita, a su vez, la primera de algunas doxologías (4:11; 5:9, 12-13; 7:10; etc.). El hecho de que esta primera doxología se dirija solo a Cristo tiene importantes implicaciones teológicas y cristológicas. La obra redentora del Hijo tiene una importancia central para el drama escatológico que está a punto de comenzar. Él es aquel que «nos ama y nos libertó²⁰ de nuestros pecados con su sangre». El cambio del tiempo verbal entre los dos participios (*agaponti*, presente y *lysanti*, aoristo) es significativo, aunque no hay que cargar demasiado las tintas respecto a sus implicaciones. El amor de Cristo hacia nosotros es una realidad constante que en su momento se expresó en el supremo acto redentor del Calvario. La sangre de Cristo fue el precio de la liberación de su pueblo. Algunas traducciones que siguen a la TR y vierten «lavó» en lugar de «libertó» probablemente lo hacen influidas por la preposición griega que normalmente se traduce por «en». No obstante, aquí se utiliza en el sentido hebreo que denota el pago de un precio y, por tanto, ha de traducirse «con» o «por». El interés de Juan en este punto no está en que «nuestros pecados» hayan sido lavados, sino en que la muerte de Cristo nos libra de la servidumbre y sufrimiento que estos nos acarreaban. El rescate que se pagó para redimir a los fieles fue la muerte expiatoria de Jesucristo (cf. 5:9).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ Hort, 12.

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

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

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

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

Como Señor Soberano es «el Todopoderoso».³² Aunque este título aparece ampliamente a lo largo de todo el Antiguo Testamento griego, únicamente lo encontramos doce veces en el Nuevo Testamento, y nueve de ellas tienen lugar en el libro de Apocalipsis (4:8; 11:17; 15:3; 16:7, 14; 19:6, 15; 21:22). En la LXX, el término *Pantokrator* traduce normalmente a la expresión hebrea «Yahveh Sebaot» y es el título favorito para Dios del autor del Apocalipsis.³³ Igual que los demás títulos que aparecen en el versículo, también éste pretende estimular y apoyar a los creyentes en un momento de crisis. Se trata de una referencia a la supremacía de Dios sobre todas las cosas³⁴ más que a la idea relacionada de la omnipotencia divina. En la última parte del versículo, la explicación representa algo que se afirma respecto a Dios y no sus propias palabras. El uso en 1:4 del triple título y de la tercera persona del singular, «y que era», apoya esta posición.

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

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

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

³³ Harrington, 47.

³⁴ Cf. Michaelis en *TDNT*, 3.915.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Otros manuscritos vierten ἐν Χριστῷ (A pc), ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ([^X2] 1006 1841 2351 Maj^TK a h vg^{cl}), y Ἰησοῦ Χριστοῦ (2329 Maj^TA sy^{h*} [sa]).

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Tertuliano, *Praesc. Haer.* 36.

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

⁹ Caird, 23.

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

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

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

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

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

11 La voz como de trompeta insta a Juan a que escriba lo que va a ver a continuación.¹² Después, habrá de enviar el libro a las siete iglesias. La sugerencia de Ramsay, en el sentido de que las siete ciudades que menciona Juan se escogieron porque eran los centros de distribución de los siete distritos postales de la parte central y occidental de Asia Menor¹³ es atractiva y bastante convincente. Las ciudades distaban entre sí de cincuenta a noventa kilómetros, y estaban situadas en una vía circular que se dirigía hacia el Norte a Pérgamo, viraba luego al Sudeste hacia Laodicea, y regresaba a su punto de partida en Éfeso recorriendo el valle del Menderes. Las siete cartas dirigidas a las siete iglesias (capítulos 2 y 3) no han de entenderse como un grupo de cartas adjuntas, que debían leerse solo en la iglesia de la ciudad a la que iban dirigidas. La totalidad del libro, incluyendo las siete cartas, tenía que leerse en cada una de las iglesias. El hecho de que hubiera siete cartas (en lugar de seis u ocho) puede deberse a que éste fuera el número de los distritos postales de la ruta circular. Al mismo tiempo, no obstante, el siete es un número innegablemente simbólico. Tiene el sentido de aquello que es completo y es especialmente apropiado para el libro de Apocalipsis. El orden en que se mencionan las iglesias es estrictamente geográfico. No representan siete periodos sucesivos de la historia de la iglesia. Aunque las cartas se escriben a iglesias reales, existentes en el primer siglo, su mensaje es relevante para la iglesia universal, puesto que los puntos fuertes y débiles de estas siete comunidades son característicos de todas las iglesias a lo largo de la Historia.

12-13 Después de escuchar la voz, Juan se volvió para ver a aquel que le estaba hablando.¹⁴ Allí, en medio de siete candeleros¹⁵ había alguien «semejante al Hijo del Hombre». En Éx 25:31-37 se consignan las instrucciones dadas a Moisés para la fabricación del candelabro de siete brazos de oro puro (cf. Zac 4:2). Sin embargo, en la visión de Juan aparecen siete candeleros separados, quizá igual que aquellos

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

¹³ *Letters*, 137.

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Swete, 15.

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

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

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

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

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

¹⁹ Bratcher y Hatton, 30.

²⁰ *Antigüedades de los judíos*. 3.7.4.

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

²² Caird, 25-26.

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

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

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

15 Bajo la larga túnica, los pies de Cristo parecían de «bronce». La etimología de esta palabra griega (que no aparece en ningún otro texto aparte del libro de Apocalipsis) es difícil²⁵ pero parece que es mejor entenderla como una aleación de oro o latón. La siguiente frase plantea una considerable incertidumbre textual. La NIV sigue la lectura más aceptada y traduce: «como el bronce que resplandece en un horno».²⁶ Una reconstrucción ligeramente distinta, aunque razonable, dice: «como el bronce que se saca de un horno candente».²⁷ En cualquier caso, los pies semejantes al bronce resplandeciente simbolizan fortaleza y estabilidad. Respecto a la voz de Cristo se dice que es «como el ruido de muchas aguas», lo cual sugiere el poder imponente de una gran catarata. La misma descripción se aplica a la voz de Dios en Ezequiel 43:2 y también a la gran multitud de Apocalipsis 19:6 (cf. 14:2).

16 En su diestra Cristo sostiene²⁸ siete estrellas (cf. 2:1). Cuatro versículos más adelante se nos dice que «las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias» (1:20). El número de estrellas lo determina simplemente el número de iglesias a las que se envía el libro de Apocalipsis. No es necesario buscar un trasfondo mitológico o astrológico como por ejemplo las Pléyades (las siete hijas de Atlas y

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Moffatt, 345.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Iglesia en los capítulos 2 y 3, y «las que han de suceder después de éstas», en referencia con las visiones que comienzan en el capítulo 4 y siguen hasta el fin del libro.⁴¹ Sin embargo, la verdadera división no es triple sino doble.⁴² La primera afirmación («Escribe, pues, las cosas que has visto») es la unidad esencial y se corresponde con el mandamiento anterior del v. 11 («Escribe en un libro lo que ves»). Las dos cláusulas relativas⁴³ se refieren a las visiones que se desarrollarán en los siguientes capítulos. Éstas son de carácter epexeagético y hacen más específico lo que Juan tiene que escribir. Así que habría que traducir: «Escribe, por tanto, las cosas que vas a ver, es decir, las cosas que son y las que están todavía en el futuro».⁴⁴ Esta relación entre el presente y el futuro subyace en todo el libro de Apocalipsis. Reconoce que el gran drama del salón del trono de los capítulos 4 y 5, la visión de la mujer que da a luz a un hijo varón en el capítulo 12, y una buena parte del capítulo 17 pertenecen al pasado y al presente así como también al futuro. El libro de Apocalipsis es una revelación tanto de los grandes principios que en este momento actúan en el mundo como de la conclusión escatológica a la que éstos apuntan. Moffatt está en lo cierto cuando afirma que «el contenido de la visión... comprende lo que es y lo que ha de ser».⁴⁵

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

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

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

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

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

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

⁴⁶ Swete, 21.

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

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

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

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

Las cartas a las siete iglesias de Asia (capítulos 2 y 3) forman una unidad inconfundible en el libro de Apocalipsis. El hecho de que en la introducción de cada una de las cartas el autor (Cristo) se identifique a sí mismo mediante una expresión descriptiva tomada de la visión anterior y apropiada para la iglesia en cuestión, indica que estas cartas están relacionadas con dicha visión. Al ángel de la iglesia en Éfeso el mensaje le llega de parte de aquel que «tiene las siete estrellas en su mano derecha» y «anda entre los siete candeleros de oro» (2:1; cf. 1:12, 16). A Esmirna le escribe como «el primero y el último, el que estuvo muerto y ha vuelto a la vida» (2:8; cf. 1:17, 18). Para la iglesia de Pérgamo es aquel que «tiene la aguda espada de dos filos» (2:12; cf. 1:16).¹ Charles entiende que este fenómeno es el resultado de la reedición por parte del Autor de una serie anterior de sus cartas en las que desarrollaba la condición espiritual de las iglesias a fin de relacionarla con la crisis inminente. Parte del proceso consistió en adaptar los títulos originales para que estuvieran en conformidad con las designaciones de Cristo en 1:13-18.² La verosimilitud de esta conjetura depende de la propia concepción que se tenga de la naturaleza y propósito de las cartas.

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

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

² Charles, 1.46.47.

³ Charles, 1.44.