



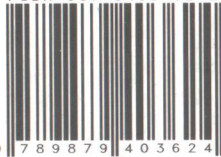
Juan Stam

APOCALIPSIS Y PROFECIA

Las señales de los tiempos y el tercer milenio

Hablar de Juan Stam es hablar de un profundo conocedor de la interpretación de la literatura profética y apocalíptica, clave para discernir las señales de los tiempos con el fin de cumplir más fielmente la misión que hemos recibido de Jesucristo, el Señor de la historia. ***Apocalipsis y profecía: las señales de los tiempos y el tercer milenio*** tiene una consigna clara: «Nuestra misión como discípulos es servir a nuestro Señor en este mundo y dentro de nuestra propia historia, y para hacerlo tenemos que entender lo mejor posible la realidad de nuestro mundo y de nuestros tiempos. Es un deber cristiano saber lo que está pasando en nuestro mundo.» La lectura de la historia que está en proceso de realización gana perspectiva cuando se hace a la luz de las Escrituras. Esta tarea, sin embargo, requiere una lectura del texto que no reduzca la profecía a vaticinio ni deje de lado el propósito de la literatura profética y apocalíptica—un propósito a tono con la intención de las Escrituras: «que el siervo de Dios esté enteramente capacitado para toda buena obra».

I S B N 9 8 7 - 9 4 0 3 - 6 2 - 2



KAIROS
Ediciones

Contenido

PRÓLOGO DEL EDITOR	7
1. Llamados a discernir las señales de los tiempos	9
2. La interpretación cristiana de la profecía	33
3. Israel en perspectiva profética Un estudio de Jeremías 30-31	65
4. El poder económico de la gran Bestia	79
5. La liturgia universal del Apocalipsis Apocalipsis 4-5 como modelo de culto	129

Prólogo del editor

Hablar de Juan Stam es hablar de un profundo conocedor de los temas que se abordan en este libro, entre ellos el relativo al *Apocalipsis* de Juan y su pertinencia al momento actual, en que los cristianos somos convocados a discernir «las señales de los tiempos». Su propósito es claro: discernir las señales de los tiempos con el fin de cumplir más fielmente la misión que hemos recibido de Jesucristo, el Señor de la historia. E igualmente clara es su consigna: «Nuestra misión como discípulos es servir a nuestro Señor en este mundo y dentro de nuestra propia historia, y para hacerlo tenemos que entender lo mejor posible la realidad de nuestro mundo y de nuestros tiempos. Es un deber cristiano saber lo que está pasando en nuestro mundo.»

La lectura de la historia que está en proceso de realización gana perspectiva cuando se hace a la luz de las Escrituras. Esta tarea, sin embargo, requiere una lectura del texto que no reduzca la profecía a vaticinio ni deje de lado el propósito de la literatura profética y apocalíptica—un propósito a tono con la intención de las Escrituras: «que el siervo de Dios esté enteramente capacitado para toda buena obra». En la medida en que estas reflexiones contribuyan a ese fin, tanto el autor como los editores nos daremos por satisfechos.

C. René Padilla

Llamados a discernir las señales de los tiempos

En los inicios del régimen hitleriano un joven teólogo alemán comenzó a preocuparse por las inquietantes señales de injusticia y desorden social que observaba. Buscaba a amigos y parientes, algunos de ellos con puestos importantes dentro del gobierno nazi, para que le aclararan la realidad de lo que estaba pasando en su patria. Todos respondían evasivamente y algunos le contestaban: "Es mejor no saber". El consejo era no meterse en líos y no buscarse problemas. Pero reflexionando sobre lo que significaba ser discípulo de Jesucristo en la Alemania de Adolfo Hitler, ese joven, Dietrich Bonhoeffer, llegó a otra conclusión: *un cristiano tiene que saber*. Bonhoeffer sabía que para ser fiel a su Señor, tenía que entender bien la realidad de su mundo y sus males.¹

"El cristiano tiene que saber" es una consigna no sólo para Dietrich Bonhoeffer en Alemania, sino para todo cristiano en cualquier momento histórico y en cualquier parte del mundo.

¹ Este resumen es una paráfrasis de varios pasajes en Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Teólogo-Cristiano-Hombre Actual*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970.

Nuestra misión como discípulos es servir a nuestro Señor en este mundo y dentro de nuestra propia historia, y para hacerlo tenemos que entender lo mejor posible la realidad de nuestro mundo y de nuestros tiempos. Es un deber cristiano saber lo que está pasando en nuestro mundo.

Los mismos teólogos que a través de muchos siglos se han dedicado principalmente a construir sistemas de verdades abstractas, deberían concebir su tarea de otra manera. Sus trabajos intelectuales tienen gran importancia, pero deberían realizarse en una relación vital con la misión integral de la iglesia. El teólogo, más que un gurú letrado en los sagrados e inescrutables misterios de la fe, debería entenderse como asesor y orientador de toda la comunidad de fe en sus tareas misioneras. Tiene que ser un especialista en interpretar la Palabra de Dios y las señales de los tiempos.

1. Desafíos del discernimiento profético

La función específica del profeta en el pueblo hebreo era aprender de Dios (y de la realidad, como Amós) la verdadera situación del pueblo de Dios y la voluntad de Dios para la acción del pueblo (Ex 4.14s; 7.1s). Un modelo para nosotros hoy es la hermosa descripción de los hijos de Isacar como “entendidos en los tiempos, y que sabían lo que Israel debía hacer” (1Cr 12.32). Tenemos también el ejemplo de Ester, que sabía que Dios la había enviado al pueblo para ese momento histórico (Est 4.14) y que tenía que jugar el todo por el todo en su fidelidad a Dios (4.4.16).

El lenguaje del Nuevo Testamento a menudo muestra una aguda conciencia del tiempo. Según Gálatas 4.4 Cristo vino “en la plenitud del tiempo” (*tò plérwma tou jónou*). En la boda de Caná Jesús dijo “no ha venido mi hora” (Jn 2.4; cf 7.30; 8.20), pero después anuncia que “su hora había llegado” (Jn 12.27; 13.1). Según Lucas 19.44, Jesús lloró sobre Jerusalén “por cuanto no conociste el tiempo de tu visitación” (*tòn kairon tes episkopês sou*).

¡Qué palabras más trágicas! Para que Jesús no tenga que llorar sobre nosotros, a finales del siglo 20, nuestra fe nos plantea un triple desafío:

- 1) Saber responder a cada coyuntura estratégica (Ef 5.16)
- 2) Saber leer “las señales de los tiempos” (Mt 16.1-4; Lc12.54-56)
- 3) No malentender “las señales del fin” (Mt 24.3)

a. Debemos saber responder a cada coyuntura estratégica (Ef 5.16)

¡Cuán apropiada es la exhortación de Efesios 5.14-17 para nosotros hoy, a umbrales del siglo 21!:

“Despierta, tu que duermes;
levántate de entre los muertos,
y Cristo te alumbrará”.

Por lo tanto, cuiden mucho su comportamiento.

No vivan neciamente, sino con sabiduría.

Aprovechen bien este momento decisivo, porque los días son malos:

No actúen tontamente;

procuren entender cuál es la voluntad de Dios (DHH).

El núcleo central del pasaje es la primer frase del v. 16. Aunque muchas veces se malentiende en el sentido de presupuestar el tiempo muy estricta y disciplinadamente (“redimiendo el tiempo”), el sentido más fiel del griego sería “rescatando la oportunidad estratégica” (gr: *exagorazómenoitòn kairón*). Bien despiertos, hemos de andar muy despabilados, “no como simplones, sino con talento, aprovechando las ocasiones” (NBE).

En este texto la palabra “tiempo” (*kairós*) implica un sentido agudo de lo que está pasando y una intuición estratégica (en la plenitud del Espíritu, 5.18) de cómo responder a cada coyuntura histórica. Podría compararse con el instinto musical del director de una orquesta, que sabe cuándo debe entrar cada instrumento y cómo deben fluir las líneas de la música. Sería parecido también al genio estratégico de un brillante general militar, que sabe cuándo y cómo mover sus fuerzas para lograr la victoria, o (ímenos belicista!) a un jugador maestro de ajedrez que visualiza acertadamente el pasado, presente y futuro del partido para marchar hacia su victoria. De esta manera, “aprovechar bien el momento decisivo” es el gran reto para nosotros los cristianos y especialmente para los líderes, en nuestro actual “momento decisivo” de la historia.

Una vieja y simpática anécdota puede ilustrar este desafío. Dicen que Pedro y José habían celebrado más de la cuenta, y cuando José iba para su casa un toro se le vino encima y lo dejó malherido. Cuando Pedro lo visitó el día siguiente, José le contó: “Se me venía ese toro, pero como yo estaba ebrio, yo vi dos toros. Pero ningún problema: ahí mismo había una puerta para meterme. Pero como yo estaba ebrio, vi dos puertas... Me metí por la puerta que no era, y me agarró el toro que era.”

En cualquier conyuntura histórica, el secreto es poder distinguir los toros que son de los que no son, y las puertas que son para no tratar de escapar por una puerta que no es. En el siglo 16 algunos veían como “toros” peligrosos al protestantismo, el nacionalismo (contra el sacro Imperio Romano) y otras fuerzas históricas que en realidad eran puertas **abiertas** al futuro. Lutero y los reformadores (incluso los anabautistas) vieron al Evangelio, recién descubierto con nuevos brillos, como una gran puerta para todos. Otros vieron como un “toro” amenazante la nueva teoría heliocéntrica de Copérnico y Galileo. A principios del siglo 19, en tiempos de la independencia latinoamericana, la jerarquía católica de América Latina veía como “toro” al republicanismo, y como “puerta” la monarquía. En cada coyuntura, lo más difícil es saber cuáles son los toros, y cuáles son las puertas.

b. Debemos saber leer las señales de los tiempos (Mt 16.1-4; Lc 12.54-56)²

Los fariseos y saduceos, rebeldes para creer en Cristo a pesar de todos sus milagros (que los sinópticos nunca llaman “señales”), pretendían exigirle a Jesús una “señal del cielo” (Mt 16.1; cf Lc 11.16,29-32). La literatura apocalíptica especulaba mucho con las sensacionales señales de la vida del Mesías (2 Baruc 25, 27 1:629; 630; 29.1-7 1:630; 2 Esdras 5.2ss 1:531). Pero Jesús siempre se negó a cumplir tales expectativas mesiánicas y nunca aceptó complacer a los que le demandaban señales.

² Aunque algunos manuscritos griegos omiten Mt 16.2-3, el argumento parecido en Lc 12.54-56 es textualmente incuestionable.

El contexto de estos pasajes es la clave para encontrar su sentido: los judíos exigían a Jesús las señales apocalípticas que su tradición anticipaba para el Mesías, y Jesús se niega a dárselas. “¿Cómo es posible —les pregunta con ironía—, que ustedes sean tan duchos para interpretar el aspecto (*próswnon*) del cielo, pero son ciegos a las señales de los tiempos en que viven?” Porque pueden “distinguir el aspecto de cielo y tierra” pero no aciertan a “distinguir este tiempo” de su presencia entre ellos (Lc 12.56), Jesús les tilda de hipócritas, malos y adúlteros (Mt 16.4).³

Jesús más bien se refiere a dos “señales”, una implícita en los textos y la otra explícita, a la que eran culposamente ciegos sus contrincantes. La primera señal era la historia que se estaba realizando: “este tiempo”, como lo llama Lucas 12.56. Por su propia rebeldía y ceguera no podían discernir (*dokimázw* Lc 12.56; *diakrínein* Mt 16.3) el *kairós* que trajo a la persona y obra de Jesús. Jesús mismo era la mayor señal (cf. Lc 2.34 “señal que será contradicha”), y ningún bien les haría las espectaculares manifestaciones que prometía la literatura apocalíptica. Su pecado no les permitió responder debidamente a la coyuntura crítica que representaba Jesús en la historia (Ef 5.16).

La segunda señal, y la única explícita como tal, es “la señal del profeta Jonás” (Mt 12.38-42; 16.4; Lc 11.29-32). En contraste con los incrédulos contemporáneos de Jesús, los ninivitas se arrepintieron cuando les predicó Jonás.⁴ Igual que la

³ Cf. Lucas 23.8: Herodes “esperaba verle hacer alguna señal”.

⁴ Tanto Lucas 11.29-32 y Mateo 12.38-42 incluyen también “la reina del sur” como testigo contra ellos, porque ella también entendió y creyó. Mateo agrega secundariamente los “tres días” de Jonás 1.7 como anticipo de la resurrección de Jesús.

primera señal (implícita), ésta no tenía nada sensacional ni cosmológicamente terrorífico; sencillamente se refería a realidades históricas (Jesús, Jonás, reina de Sabá) a las que los contemporáneos en su rebeldía no supieron responder.

Por eso, la analogía que establece Jesús entre los métodos sencillísimos de los agricultores palestinos para leer “las señales climáticas”, y la forma que debían usar los contemporáneos para “discernir este tiempo”, significó además un rechazo tajante del tremebundo sensacionalismo de gran parte de la tradición apocalíptica. En efecto Jesús les está diciendo: “Olvídense de esas tradiciones y respondan a mi presencia con el mismo discernimiento práctico con que responden cada día a los síntomas del tiempo” (clima).

Juan Luis Segundo, en su contundente *Respuesta a Ratzinger*, señala que el Concilio Vaticano Segundo (*Gaudium et spes*), fiel a este pasaje, “atribuye el discernimiento de los signos de los tiempos a la sensibilidad histórica del hombre, y su interpretación a la luz del evangelio”.⁵ El pasaje indica “que los signos de los tiempos no están sujetos a un criterio o discernimiento ulterior o superior, como pretendían los adversarios de Jesús”⁶. “Eso lo demuestran —dice Segundo— las dos analogías que pone Jesús: el discernimiento de cambios climáticos sin ulterior criterio, y el discernimiento que hicieron paganos como los ninivitas y la reina del sur en base a su sola sensibilidad histórica frente a los acontecimientos... En la argumentación de Jesús, las señales de los tiempos y el responder a ellas constituyen un presupuesto de

⁵ Juan Luis Segundo, *Teología de la Liberación: Respuesta a Ratzinger*, Cristiandad, Madrid, 1985, p. 46.

⁶ *Ibid.*, p. 47.

la correcta lectura de la palabra, no viceversa". La radicalidad de Jesús consistió "en exigir del hombre una sensibilidad histórica...como presupuesto hermenéutico para una correcta lectura de la palabra de Dios". Para Jesús, demandar señales es una idolatría propia de una "generación adúltera".⁷

La radicalidad de esta exigencia de Jesús debe definir también nuestro concepto de la tarea de la teología. Desde los antiguos apologistas y la escuela de Alejandría, los teólogos se han concentrado en la tarea de armar sistemas parecidos a los de la filosofía. Pero la tarea en realidad es otra: acompañar al pueblo de Dios en su misión histórica. Eso significa que el teólogo debe ser un especialista en la lectura de "las señales de los tiempos" que discierne el *kairós* histórico, es decir, el momento oportuno de que nos habla Efesios 5.16.

De hecho, un repaso de la historia del pensamiento cristiano nos mostrará que los teólogos realmente grandes han sido los que mejor entendían los tiempos en que vivían. Otros hubo más eruditos, pero no que leyeran mejor las señales del tiempo. En la encrucijada histórica que vivía San Agustín, nadie comprendía mejor que él las causas y el significado de la crisis del Imperio Romano y con él, de toda la cultura clásica.⁸ San Anselmo entendía la formación histórica del feudalismo medieval en su tiempo, y articuló su teología en los mismos términos. Santo Tomás de Aquino comprendía a fondo la crisis del aristotelismo en el siglo 13 y supo responder brillantemente. Sobre todo, Lutero y los reformadores captaban intuitivamente, en diversos

⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸ Ver C. N. Cochrane, *Cristianismo y Cultura Clásica*, Fondo de Cultura Económica, 1956.

grados y formas, las transformaciones epocales de su momento histórico, a las que respondían con el mensaje evangélico.⁹

c. No debemos malentender “las señales del fin” (Mt 24.3)

Este es el tercer desafío que nos plantea el evangelio al respecto de nuestro tema: entender correctamente —y no malentender, como suele pasar— “la señal de tu venida y del fin del siglo” (Mt 24.3). Ya hemos señalado que las tradiciones apocalípticas judías solían anunciar los más extraordinarios prodigios como señales de la venida del Mesías, y que los adversarios de Jesús le exigían hipócritamente que los efectuara. Pero la respuesta constante de Jesús es negarse a entrar en ese juego (Mt 12.38-42; 16.1-4; Mr 8.11-13; Lc 11.29-32; 12.54-56). La exigencia perversa de señales, y el férreo rechazo a hacerlas por parte de Jesús, es un tema tan obvio como importante en los evangelios sinópticos.

Sin embargo, parece que en parte los mismos discípulos compartían esas expectativas taumatúrgicas y no llegaban a comprender la polémica del maestro con esa clase de señales. Cuando Jesús les anuncia la destrucción del Templo, según Marcos y Lucas, ellos preguntan “¿qué señal habrá cuando estas

⁹ En este aspecto debe mencionarse que los anabautistas en general percibieron mejor que los demás la radicalidad de las transformaciones que estaba engendrando el mundo moderno. Por eso ellos, más que Lutero o Calvino, rompieron radicalmente con las tradiciones medievales y de la “cristiandad” constantiniana. Su “Reforma Radical” estaba más bien adelantada a su momento histórico.

cosas estén por suceder?” (Lc 21.7; cf. Mr 13.4).¹⁰ San Mateo reformula las dos preguntas en tres: “¿cuándo serán estas cosas, y qué señal habrá de tu venida, y del fin del siglo?” (24.3). Un análisis cuidadoso de este discurso, sin embargo, muestra que Jesús no contestó ninguna de las preguntas: ni les dice “cuándo” (Mat 24.36; cf. Hch 1.7), ni les revela alguna señal que hubiera de anunciar su venida, que será “como un relámpago” (24.27). La única señal será la misma “señal del Hijo de Hombre en el cielo” (24.30) y las “grandes señales del cielo” (Lc 21.11,25; Mat 24.29). Eso sí, los “falsos Cristos” vendrán a satisfacer ese tipo de curiosidad apocalíptica con “grandes señales y prodigios” engañosos (24.24).

Es cierto que Jesús habla aquí de guerras, hambrunas, terremotos, etc, pero nunca las llama “señales” y más bien agrega, como para advertirles contra falsas interpretaciones apocalípticas, “mas aun no es el fin” (Mt 24.6,14, en contraste con la pregunta de 24.3; Mr 13.7; Lc 21.9). Aquí también Jesús sigue su guerra contra la “señalomanía” de las cabezas calientes. La única señal será él mismo y las consecuencias cósmicas de su venida; cualquier otra pretensión es un engaño (Mt 24.26-30).¹¹

En resumen, parece que Jesús no pronunció todo este discurso para avisarnos de las señales que habríamos de ver, sino para advertirnos contra tales creencias apocalípticas. Aquí también Jesús rehusa ofrecer el tipo de “señales” que buscaban los fariseos, ¡y que buscan muchos evangélicos hoy! Las únicas

¹⁰ La pregunta en Marcos y Lucas se refiere claramente a la destrucción del Templo. Es probable, y con cierta lógica, que los discípulos hubieran entendido que la destrucción del Templo sería también el fin de la historia..

¹¹ Todo este análisis se basa en los comentarios de Kirster Stendahl, de Harvard, el mayor experto sobre el Evangelio de San Mateo.

señales a que él remite son (1) la señal de Jonás; (2) la apariencia del cielo; (3) su propio ministerio como “señal de este tiempo”; (4) la señal del Hijo de hombre en el cielo, y (5) los fenómenos cósmicos que la acompañarán. En definitiva, hasta que él venga, todas las señales consistirán en nuestro fiel discernimiento de los tiempos y de las escrituras (Ef 5.16).

2. El siglo 21: una coyuntura histórica

Si como cristianos estamos llamados a entender nuestro propio *kairós* histórico y a comprometernos con el Señor para responder fielmente al mismo, entonces surge la pregunta: ¿cómo hemos de leer hoy las señales de los tiempos, precisamente a finales de siglo 20?

Cada día parece crecer la fascinación, y a veces una angustiada preocupación, con el nuevo siglo y milenio que se nos acercan. Han sido tantos y tan dramáticos los cambios de las últimas décadas que muchos intuyen que estamos en medio de una de las más grandes transformaciones de la historia humana. Quizá en parte por eso, el interés en la futurología sociológica y la escatología cristiana han tomado gran auge.¹² A veces éstas toman también formas apocalípticas extremas y hasta peligrosas, como en el trágico caso del suicidio colectivo de la secta “Puerta

¹² Evidencia de esto es la inmensa popularidad de los libros apocalípticos de Hal Lindsey, comenzando con *La agonía del planeta tierra* que se mantuvo por varias décadas en primer lugar de best-seller superando a grandes obras publicadas en los mismos años (como por ejemplo *Cien años de soledad* de García Márquez).

del Cielo". A veces confusos conocimientos de aislados detalles han producido sensacionales noticias; muchos miles de latinoamericanos, por ejemplo, tenían la venida del Anticristo el 6 de junio de 1996, por ser 666 y el último bisiesto del siglo.

Aparte de tales fantasías, ¿cómo debemos interpretar los grandes cambios que están ocurriendo en nuestro mundo y qué deben significar para nuestro testimonio en el siglo 21? Debemos aclarar en primer lugar que la fecha misma carece totalmente de importancia. El mismo calendario es en cierto sentido relativo, una decisión humana respecto a qué día se ha querido comenzar el año y cómo se han calculado los años desde la antigüedad.¹³ Además, las transformaciones históricas tienden a realizarse más sutil y gradualmente. Sin embargo, tomando una perspectiva menos puntual, se logra percibir las transformaciones que van realizándose en la historia.

Hay algunos paralelos impresionantes entre el período de la Reforma y nuestro tiempo.¹⁴ Es evidente que en la época del Renacimiento y la Reforma protestante (siglos 15-16) ocurrieron cambios que transformaron a Europa, de modo que dicha época puede considerarse una de las coyunturas más decisivas de la historia humana. Lo que nos llama la atención y queremos

¹³ Debemos notar que culturas orientales tienen calendarios totalmente distintos al occidental. Además, en otras épocas como la edad media podían coincidir varios sistemas de calendario y la conciencia social de las fechas podría ser mucho menor. Es probable que esto ayude a explicar porque los europeos dieron relativamente poca importancia al año 1000.

¹⁴ En lo que sigue, estamos plenamente conscientes de lo difícil y peligroso que es establecer paralelismos transcronológicos como también realizar proyecciones futuristas. Pero estamos convencidos que es mejor intentarlo y posiblemente equivocarse, que no hacerlo y seguramente equivocarse.

señalar a continuación, son los fenómenos de nuestro tiempo que lo hacen notablemente semejante a esa época anterior:

1) Fundamental a las transformaciones de la época de la Reforma fue el perfeccionamiento de la imprenta móvil por Gutenberg (c.1394-1468). **Esta significó una revolución en los medios de comunicación de la época y fue un recurso que los reformadores, comenzando con Lutero, supieron aprovechar muy bien.** En nuestros días vivimos otra revolución en las comunicaciones que ha alcanzado logros jamás sospechados. Desde la introducción de la máquina de escribir y la pluma de fuente (siglo 19), pasando por el cine, la radio, la grabadora y la televisión, la fotocopidora (y antes, los viejos estenciles) y el fax, ¡hemos llegado a la computadora portátil y el increíble Internet!

Dos anécdotas pueden ilustrar lo dramático de esta revolución tecnológica. En estos días me ha tocado sacar de mis archivos varias cartas que me envió en 1962 nuestro recordado hermano Rolando Gutiérrez. Como Rolando entonces era estudiante en Estrasburgo, y seguramente tenía poca plata, escribía sus cartas con una cinta azul bastante despintada. Eso me creó un problema que Rolando en 1962 jamás hubiera soñado: por lo pálido de las cartas, no pude enviarlas por fax a México. Tuve que fotocopiarlas en Xerox para que el fax las pudiera tomar. A Rolando hace 35 años ni se le hubiera ocurrido usar una mejor cinta para que yo pudiera enviar las cartas por fax. En esa fecha ni soñábamos con algo que se iba a llamar “fax”, ni Xerox, ni mucho menos correo electrónico.

Otro ejemplo: el día después del primer paseo en la luna, en 1968, me encontré con la anciana madre de una amiga. La señora estaba profundamente conmovida. “Mira, hermano —me dijo—, cuando yo nací Costa Rica no tenía luz eléctrica ni carros ni calles pavimentadas. Yo recuerdo cuando se trajo la primera

radio, ¡y ahora estoy viendo en televisión cosas que están pasando en la luna! ¡Es increíble!” De hecho, ahora la comunicación es virtualmente instantánea. Pudimos seguir momento a momento el asalto a la residencia japonesa en Lima en los mismos instantes que ocurría. Esta misma instantaneidad afecta y afectará sensacionalmente el mundo de las finanzas y el comercio.

2) Los cambios revolucionarios en el transporte y el conocimiento geográfico contribuyeron también al nacimiento del mundo moderno en los siglos 15 y 16. Los portugueses aprovecharon los importantes avances en la cartografía marina, en los instrumentos de navegación (brújula, invento del astrolabio) y la aparición de una nueva nave muy superior, la carabela, para pasar el cabo de Africa y viajar al oriente. Después Cristóbal Colón llegó a las costas de nuestra Abya Yala. Simultáneamente, las nuevas teorías heliocéntricas de Copérnico y Galileo también comenzaban a transformar la vivencia humana del espacio cósmico que habitamos.

Una revolución de aun mayores proporciones está ocurriendo en nuestros tiempos. El invento de la locomotora y el buque de vapor, del automóvil y del avión, representaban en su tiempo maravillas inauditas. Pero en pocas décadas habían de quedar pálidas comparadas con la exploración del espacio. Nuevas teorías científicas y filosóficas como las de Einstein y Whitehead, telescopios más poderosos que nunca y robots, y otros instrumentos para explorar el espacio, han acelerado todo este proceso. El significado de estas transformaciones es incalculable. De la Reforma para acá, el mundo que habitamos se nos ha vuelto no sólo planetario sino cósmico; no es el mismo mundo de antes.

3) Dolorosamente, tanto la época de la Reforma como la nuestra han visto saltos cualitativos en cuanto a armanentos. Se atribuye a Berthold Schwartz el invento de cañón con proyectil expulsado por pólvora (1313), y en los siguientes siglos se fue perfeccionando lentamente la calidad de la pólvora para que fuera menos peligrosa y más eficaz. En cuanto a armas portátiles, el desarrollo moderno comienza con el invento de la arquebusa (fin del 15), a la que siguió la mosqueta (c.1540), armas cuyos fuegos cayeron sobre los indígenas americanos. La mosqueta fue producida en España y el Duque de Alva la introdujo al ejército español.

Los recientes desarrollos en este campo son tan conocidos que es poco necesario detallarlos. Un factor decisivo es que el armamentismo se ha convertido, en muchos aspectos, en un lucrativo negocio. A veces una guerra puede resolver graves problemas económicos de un país (como el caso de la gran depresión de los años 30 en EE.UU.) o consolidar, por lo menos momentáneamente, la popularidad de un político (Margaret Thatcher y la guerra de las Malvinas, George Bush y la guerra del Golfo, Fujimori y el asalto a la residencia japonesa). Estos y otros factores dan al militarismo dimensiones nuevas y muy peligrosas.

Durante este siglo una gran parte de la tecnología ha surgido al servicio de la muerte. Eso lo reconoció Alfredo Nobel, inventor de la dinamita y fundador de los premios Nobel. La química se ha empeñado en producir una inmensa variedad de explosivos, posibilitando “maravillas” modernas como la reciente explosión en Oklahoma City. La aviación también ha revolucionado la guerra moderna, sobre todo con bombardeos aéreos (el primer bombardeo aéreo civil del hemisferio occidental fue realizado por los marines contra el pueblo nicaragüense de Ocotal en 1927). Pero todo eso es muy primitivo comparado con las actuales

armas nucleares, los misiles “inteligentes”, y la guerra química, biológica y genética. En verdad, el caballo rojo del Apocalipsis se ha convertido en un verdadero monstruo amenazante. Nuestra guerra ahora también se ha hecho posmoderna.

4) En términos más generales podemos decir que la época de la Reforma significa básicamente el fin de todo un período histórico y los inicios de una nueva era, que llamamos “moderna”. Estamos conscientes, por supuesto, de que estos procesos son siempre muy graduales, poco obvios, pero de repente queda claro que las estructuras básicas de larga data ya se han transformado en algo nuevo. En ese sentido muy general, parece válido decir que los siglos 15-16 representan la transición del ya muerto feudalismo medieval al mundo moderno en que vivimos.¹⁵ Pronto desaparecería el Sacro Imperio Romano que había dominado desde Federico Barbarosa (m.1190), e iban a tomar mucho más fuerza los estados nacionales que irían unificándose paulatinamente.

Muchos pensadores han señalado el proceso de secularización impulsado por el movimiento del Renacimiento y la Reforma. Hablando nuevamente en términos generales, la Edad Media fue una época caracterizada por una fuerte autoridad eclesiástica. La iglesia ejercía una dominante presencia en la filosofía, la literatura, las artes y todo lo relativo a la cultura. Después de la transformación que estamos señalando, todos esos aspectos de la cultura iban haciéndose cada vez más autónomos e independientes de la autoridad eclesiástica. En muchos aspectos

¹⁵ Con esto no pretendemos simplificar el concepto de “feudalismo” ni afirmar que existiera homogéneamente hasta el siglo 15 en toda Europa y después desapareciera del todo. Muchos creen, por ejemplo, que sobrevivió mucho tiempo después en las colonias españolas y portuguesas.

este proceso nació de la misma Reforma protestante, y tras ella del pensamiento bíblico.

Hoy día es mucho más aguda la crisis de valores y de autoridad. Llama la atención que algunos de los últimos papas, siendo muy autoritarios (Pablo VI, Juan Pablo II), no hayan podido imponer su voluntad sobre los fieles. Cuando Pablo VI, por ejemplo, quiso resolver por decreto el problema de la planificación familiar con su encíclica *Humana vitae*, los fieles en masa hicieron caso omiso y siguieron planificando.

No me parece demasiado atrevido decir hoy que, así como la época de la Reforma representó el fin de la época medieval y su sistema socio-económico-político, hay síntomas en estas últimas décadas que anuncian el fin del correspondiente sistema moderno. Muchos, sobre todo desde el tercer mundo, han afirmado que nuestro sistema está en una crisis que podría ser de muerte. En verdad, es bastante difícil imaginar que dentro de cien años todavía esté funcionando eficazmente el orden social, económico y político actual, que hoy mismo no anda nada bien.¹⁶

Una característica importante de este proceso es lo que se ha llamado la rapidación. Cambios que antes duraban siglos en realizarse, ahora pueden ocurrir dentro de una década o hasta un lustro. En algunos campos científicos, la mitad o más de lo que se sabe fue descubierto en los últimos cinco o diez años. Así que no sólo aumenta vertiginosamente el conocimiento humano y los

¹⁶ En este párrafo pretendo lanzar inquietudes más bien que plantear conclusiones; por eso, no intento entrar en detalles o pruebas. Sólo el tiempo podrá indicar lo acertado de estas intuiciones.

cambios de todo tipo, sino también sigue acelerándose cada vez más el ritmo de esos cambios.

El campo de las artes visuales, musicales y literarias merece una atención especial en el análisis de nuestra coyuntura histórica. Por sus agudas percepciones intuitivas, los artistas a menudo son los profetas del mañana; basta ver el *Guernica* de Picasso para captar el salvajismo de la guerra moderna. Otras expresiones mucho más extremas en la pintura contemporánea (surrealismo, dadaísmo, fauvismo), la atonalidad en la música o el teatro del absurdo en la literatura, revelan dramáticamente la crisis de nuestro momento histórico.¹⁷ Estas expresiones asustan a muchos conservadores, que adoptan la salida más fácil de condenarlas para no tener que confrontar los desafíos que plantean. Mejor sería tomarlas muy en serio como expresión intuitiva de la profunda crisis de sentido que vive nuestra sociedad, y como indicadores que pueden ayudarnos a “aprovechar bien este momento decisivo”.

Desde hace tres o cuatro décadas muchos destacados pensadores han venido analizando el significado de la transformación histórica que está viviendo la civilización entera a finales del siglo 20 (y que se ha hecho mucho más evidente y dramática en la última década). Echando un vistazo global de la historia humana, podríamos señalar las siguientes transiciones decisivas: de la prehistoria a la historia; de las culturas primarias a la civilización clásica grecorromana; de la época clásica a la medieval; y de la medieval a la moderna. Ahora nace la pregunta: ¿Cuánto más puede durar nuestra actual civilización

¹⁷ Para un enfoque algo conservador de “The Crisis of the Fine Arts”, ver P.A. Sorokin, *The Crisis of our Age*, Dutton, New York, 1941/1957, pp. 30-79.

moderna? ¿Cómo será la nueva situación que parece venir configurándose?

Los escritos sobre esta temática, especialmente por sociólogos, han sido muy numerosos. En 1943 Karl Mannheim fue uno de los primeros en abordar el tema con su *Diagnóstico de nuestro tiempo*, del que la segunda parte se dedica al papel del cristianismo. Le siguió Pitrim Sorokin con *La Crisis de nuestro tiempo* (1941/1957) y otra obra del mismo Mannheim, *El hombre y la sociedad en la época de crisis* (1958). Peter Drucker, en *Fronteras del Futuro* (1960) introdujo el concepto de “post-moderno”. Aún más drástico, Kenneth Boulding en *El sentido del siglo veinte* habla de “post-civilización”. En las últimas décadas ha surgido toda una escuela de la posmodernidad, encabezada por Michel Foucault, Jacques Derrida y Richard Rorty.¹⁸

Algunas “señales de los tiempos” de cara al nuevo siglo

Sin poder entrar en los complicados detalles de la posmodernidad, quisiéramos intentar una interpretación teológica de tres fenómenos indudablemente cruciales que afectarán grandemente la nueva civilización y que como cristianos hemos de confrontar seriamente. Me refiero a los temas del poder nuclear, la ingeniería genética y la crisis ecológica.

Quizá la bomba nuclear revela más dramáticamente que nada la situación nueva en que vive la humanidad hoy en vísperas del nuevo milenio. Su fuerza devastadora, aunque en la mini-escala

¹⁸ Un libro muy útil (en inglés) sobre la posmodernidad desde una perspectiva evangélica es: Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996.

de la ya obsoleta y mil veces superada “bomba atómica”, cayó sobre Hiroshima y Nagasaki (1945) como si fueran Sodoma y Gomorra. Afortunadamente ningún país hasta ahora ha repetido tal barbarie, pero preocupa el alarmante peligro de la proliferación del poder nuclear a muchos países y el consecuente aumento de la posibilidad de que se vuelva a usar en cualquier momento. Otra amenaza son los accidentes en plantas nucleares.

El descubrimiento y empleo del poder nuclear, en sus muchas formas, significa un salto cualitativo no sólo en la fuerza militar sino en la relación de la humanidad con su mundo. Después de la bomba nuclear, la humanidad tiene en sus manos un poder que nunca había poseído antes: la capacidad efectiva de destruir al mundo (o una gran parte del mundo) y volverlo inhabitable para la humanidad. Teológicamente, esto plantea problemas totalmente nuevos para nosotros. Parece cumplir la promesa antigua “seréis como dioses” pero con signo negativo. Frente al poder de Dios de *creatio ex nihilo* (creación de la nada), la tecnología militarizada nos ha traído la posibilidad humana de *destructio ad nihilum* (destrucción que aniquila la tierra como habitable).

Otro avance tecnológico que introduce a la humanidad en esferas antes consideradas dominio exclusivo de Dios es la ingeniería genética. Los antiguos hebreos siempre entendían que era Dios, autor de la vida, el único que podría abrir y cerrar el vientre de una madre. Antes el nacimiento de un niño o una niña se recibía como regalo de Dios; ahora los padres están en condiciones de saber que tipo de feto lleva la madre en su vientre y de decidir si lo quieren llevar a término o no. Ahora es posible también afectar significativamente la composición genética del embrión, tanto de animales como de seres humanos.

En este campo lo más significativo teológicamente, y lo más problemático, es la clonación, ya realizada en plantas y animales (como la famosa oveja de Escocia) y eventualmente posible para humanos, aunque por ahora su desarrollo es muy lento y costoso. Aun la clonación de una oveja plantea el problema teológico: ¿cómo podemos entender que el ser humano tenga en sus manos ahora el poder de *creatio vitae* que es propio de Dios?¹⁹ Junto a estos nuevos poderes sobre el inicio de la vida van también las incursiones humanas sobre el fin de la vida, como son la eutanasia y el suicidio médicamente facilitado (*medically assisted suicide*).

Vale mencionar aquí también el creciente entendimiento del funcionamiento del cerebro humano. En vez de ser ese maravilloso misterio de la imagen de Dios en nosotros, el cerebro se entiende ahora científicamente en términos de sinapses, circuitos electrónicos y reacciones químicas. Desde que se inventó el disco duro de la computadora el cerebro humano tiene un rival. ¡Hasta puede ganarle a campeones de ajedrez! Esto también es una nueva realidad que debe hacernos pensar a los cristianos.

Finalmente, al terminar la era industrial la humanidad se encuentra frente a una crisis ambiental que en muchas maneras va a condicionar toda la vida humana en el nuevo siglo. No son enteramente fantasiosos los temores de que el siglo 21 ni llegue a su fin, no tanto por causa de la bomba nuclear sino de una serie de fuerzas antiecológicas que ya están en acción, como una

¹⁹ No es posible simplemente afirmar *a priori* que la ciencia nunca llegará a poder reproducir la vida humana. Antes de 1968 muchos predicadores afirmaban con toda confianza que Dios nunca permitiría a seres humanos llegar a la luna, pero la historia les refutó.

bomba de tiempo contra la vida. En cierta medida esta amenaza es también nueva, y totalmente nueva es la creciente conciencia acerca de ella.

El universo y la tierra son temas centrales en toda la Biblia y la teología. En esta crisis ambiental, los cristianos no podemos ser indiferentes. Muchos cristianos se niegan a pensar sobre el problema, creyendo que es exagerado o que sólo la gente panteísta o de la Nueva Era se preocupan del asunto. Ante esta “señal del tiempo” la iglesia debe despertarse ya y luchar hombro a hombro con todos los que quieren defender la creación.²⁰

¿Qué significarán todos estos megacambios para la fe y la iglesia en el nuevo siglo? Para terminar, debemos hacer una breve referencia a las implicaciones teológicas de la posmodernidad. Para provocarnos a pensar más radicalmente, presentamos un resumen del análisis realizado por uno de los más radicales teólogos contemporáneos, Robert W. Funk. En un capítulo titulado “Jesús para nuevos tiempos” pronostica, entre otras, las siguientes características de la situación religiosa del futuro:

- fin de la civilización cristianizada;
- fin del imperialismo del canon bíblico;
- la teología pasará de la Iglesia a las universidades;
- el mundo simbólico occidental cristiano dejará de ser fundacional o formativo;
- la arrogancia cristiana tendrá que desaparecer ante las nuevas sensibilidades que van formándose;

²⁰ Por supuesto muchos otros temas podrían incluirse aquí junto con los tres que hemos expuesto: el azote de las drogas, el Sida, la corrupción y el colapso de los sistemas políticos, el neoliberalismo, la deuda externa, la globalización, la violencia, los suicidios juveniles, etcétera.

- toda teología será post-Auschwitz;
- habrá que bajarle el rango a Jesús, abandonar la expiación vicaria, la resurrección y la concepción virginal;
- habrá que exorcizar todos los elementos apocalípticos del cristianismo.²¹

Es obvio que los cristianos evangélicos **jamás vamos** a adoptar esta agenda del Dr. Funk, ni compartimos sus más básicos presupuestos teológicos. Mucho de su radicalismo no nace de la posmodernidad sino del clásico proyecto teológico del liberalismo (ique tiene muy pocas esperanzas de sobrevivir en el mundo posmoderno!) Sin embargo, su análisis sirve para indicarnos tanto la seriedad de los desafíos que tendremos que confrontar en el siglo 21 como también una agenda de temas cruciales para el futuro.

Sobre todo el último punto nos va a preocupar en los restantes capítulos. ¿Será necesario “exorcizar todo elemento apocalíptico” de nuestra fe? ¿O podrá la escatología, incluso la literatura apocalíptica bíblica, tener gran significado hoy y mañana?

²¹ Robert W. Funk, *Honest to Jesus*, Harper, San Francisco, 1996, pp. 297-314. Para una respuesta evangélica a la posmodernidad, ver Anthony C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995; y Leslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Eerdmans, Grand Rapids, 1989.

2

La interpretación cristiana de la profecía

Todo lector de la Biblia se habrá dado cuenta de la existencia de unos libros y pasajes de carácter un poco extraño: la literatura profética y apocalíptica. Son más difíciles de interpretar —y mucho más fáciles de malinterpretar!— que otras partes de las Escrituras. Si el pueblo creyente necesita buena orientación para la interpretación fiel de la Biblia en general, la necesita sobre todo para estos escritos inspirados pero no siempre claros para nosotros hoy.

El problema es aún más urgente porque, como señala Douglas Stuart, la Biblia tiene más libros proféticos que de cualquier otra categoría.¹ En el Antiguo Testamento, señala Stuart, son los cuatro profetas mayores (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel; 170 pp. en la versión de RV 1960) y doce profetas menores (43 pp. en RV 1960). Es más: el canon hebreo clasifica como “Profetas Anteriores” a los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes.² En el Nuevo Testamento se destacan el libro

¹ G. Fee y D. Stuart, *La lectura eficaz de la Biblia*, Vida, Miami, 1985, p. 147.

² W. S. La Sor, “Interpretación de profecías”, en *Hermenéutica*, Rodolfo Turnbull (ed.), TELL, Grand Rapids, 1976, p. 60.

del Apocalipsis y el discurso escatológico de Jesús en Marcos 13 (y paralelos). Pero hay también otros pasajes como por ejemplo 1Ts 4.13–5.11; 2Ts 2.1–12; 1Co 15; 2Co 5.1–10; y 2P 3. Además de estos y otros pasajes de temática profética, hay innumerables versículos proféticos insertados en pasajes con otra temática (p. ej. 2Ts 1.7–10; Mt 19.28s; Stg 1.12). En verdad, toda la Biblia está impregnada de la dimensión profética.

Todo lo dicho implica que para entender adecuadamente la Biblia es crucial saber interpretar acertadamente todo el aspecto profético, y entonces, debemos tener un cuidado muy especial en la interpretación de la profecía. En primer lugar, por supuesto, debemos aplicar a los escritos proféticos todas las reglas generales de la interpretación: contexto histórico, contexto literario, autor y fecha, propósito y tema central, aclaración de vocabulario, etc. Pero dadas las características especiales de esta literatura, hacen falta también otras pautas orientadoras específicas para interpretar sus simbolismos, enfocar sus perspectivas y reconocer sus cumplimientos.

1. Definición de profecía

Hay una confusión casi universal sobre el sentido de los términos “profecía” y “profético”. Casi todos entienden estos términos en el sentido exclusivo de su elemento predictivo, como “vaticinio” (predicción, pronóstico, augurio).³ Probablemente esa

³ El ejemplo clásico de esta interpretación reduccionista del término es el libro de Dwight Pentecost, *Eventos del Futuro*. En todo momento reduce la profecía al vaticinio, limitándola al anuncio previo de sucesos futuros. El resultado es disminuir, hasta casi hacer desaparecer, lo que

definición se deriva de la cultura secular (los oráculos griegos, la Sibila, las “profecías” de Nostradamus) o hasta del ocultismo (videntes o “profetas” sensacionales que pretenden anunciar sucesos futuros).

El problema con esta definición popular es que toma un solo aspecto que no es el definitivo o más importante, y lo confunde con toda la realidad del profetismo. No cabe duda que Dios puede revelar a sus profetas acontecimientos futuros, que lo ha hecho y que ese es un aspecto a considerar de los libros proféticos. Pero esto no es la esencia de la profecía. Así como puede haber “predicciones” del futuro (aun acertadas) que no son profecía, también puede haber profecía sin que sea predictiva. Si limitamos la profecía sólo a su parte predictiva, terminaremos malentendiendo todo lo que es la profecía en sentido bíblico desde ese aislamiento y distorsión.

Douglas Stuart señala acertadamente que cuando los profetas anunciaban el futuro, “era usualmente el futuro inmediato de Israel, Judá y otras naciones vecinas; *no nuestro futuro*.”⁴ Afirma además que “menos del 2 por ciento de las profecías del Antiguo Testamento son mesiánicas; menos del 5 por ciento describen específicamente la edad del Nuevo Pacto y menos del 1 por ciento se refieren a sucesos que todavía están por ocurrir.”⁵

originalmente era definitivo: el mensaje para los lectores originales, sobre todo en sus dimensiones éticas. Aquí se nota una gran diferencia entre Pentecost y Stuart, La Sor, y otros autores que parten de un concepto más integral y bíblico de la profecía. La profecía fue sólo secundariamente un mensaje sobre “eventos del futuro”; su esencia era más bien un mensaje teológico y ético para el pueblo de Dios.

⁴ Fee-Stuart, *op. cit.*, p. 148.

⁵ *Ibid.*, p. 147.

Es evidente también que “Los Profetas Anteriores” del canon hebreo (mencionados arriba) no se caracterizaban por predecir el futuro ni eran considerados “proféticos” por esa razón. La primera persona que es llamada “profeta” en la Biblia es Abraham (Gn 20.7), y el pionero y prototipo de toda la profecía es Moisés (Dt 18.15-22; cf. Hch 3.22s; 7.37; también María, Ex 15.20). Ellos, igual que Samuel, Elías, Eliseo y muchos otros profetas, no solían anunciar acontecimientos futuros ni eran profetas porque pudieran hacerlo. De igual manera, ningún libro era “profético” en razón de su elemento predictivo, ni todos los libros proféticos tenían necesariamente que “profetizar” el futuro.

Un hecho muchas veces olvidado es que el fundador y modelo de la “línea profética” en Israel fue precisamente Moisés. ¿Y por qué fue profeta Moisés? No porque vaticinara eventos futuros sino porque Dios habló por él al pueblo de Israel. Varios pasajes revelan el verdadero sentido y base del carácter profético de Moisés:

¿No conozco yo a tu hermano Aarón, levita, y que él habla bien?...Tu hablarás a él y pondrás en su boca las palabras, y yo estaré con tu boca y con la suya, y os enseñaré lo que hayáis de hacer (Ex 4.14s).

Mira, yo te he constituido dios para Faraón, y tu hermano Aarón será tu profeta. Tu dirás todas las cosas que yo te mande, y tu hermano Aarón hablará a Faraón... (Ex 7.1s). Y hablaba Jehová a Moisés cara a cara, como hablaba cualquiera a su compañero (Ex 33.11).

Aquí encontramos la esencia misma de la profecía: Moisés estaba llamado a estar en la presencia de Dios y escuchar su voz. Dios le mostraría lo que él y el pueblo tenían que hacer (Ex

4.14a). Moisés como portavoz de Dios hablaría a Aarón, que sería como el “profeta” de Moisés para hablar con Faraón. El profeta primero se hace presente ante Dios, y después ante el pueblo. Es un vocero de Dios, que escucha su voluntad y la comunica al pueblo (Dt 5.25-33). El profeta es un mediador entre Dios y el pueblo.⁶

Como profeta de Dios, Moisés comunicó al pueblo la ley fundamental del pacto del Señor. La función esencial de todo profeta en Israel era la de llamar al pueblo a cumplir esa alianza cuyas condiciones, bendiciones y represalias comunicó Moisés al pueblo (Lv 26.1-13; Dt 28). Gran parte de la profecía predictiva era un anuncio del cumplimiento de los términos del pacto en la vida del pueblo: ante la obediencia Dios dará fertilidad, buenas cosechas, salud, prosperidad y seguridad (Amós 9.11-15); ante la desobediencia Dios responderá con plagas, epidemias, destrucción (Os 8.14), deportación (Os 9.3) y otros castigos.⁷ Por eso las profecías preexílicas (siglo 8 hasta inicios del 6), cuando el pueblo abundaba en pecado, se concentran en amonestaciones que anunciaban un pronto juicio. Las profecías durante y después del exilio (después de 722/587 a.C.), cuando el pueblo ya había sido castigado, dan un mayor énfasis a la esperanza, en los términos básicos de las bendiciones del pacto.

Muchos pasajes, sin embargo, no incluyen ningún anuncio, ni siquiera para el futuro cercano, mientras otros se extienden hacia un lejano horizonte escatológico. Sean pasajes puramente didácticos o predictivos de un futuro inmediato o lejano, las profecías siempre se orientan desde la perspectiva de las

⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁷ *Ibid.*, p. 150.

realidades presentes del pueblo de Dios, no desde alguna perspectiva especulativa sobre realidades aún no existentes. Y esa dimensión predictiva, cuando está presente, aparece en función del motivo central del profetismo: el cumplimiento del pacto de Dios con Israel y todas las naciones.⁸

W. E. Vine⁹ concluye muy acertadamente que “la profecía es mucho más que el vaticinio de eventos futuros. En realidad, la preocupación primordial del profeta es hablar la Palabra de Dios al pueblo de su tiempo, llamándoles a volver a la fidelidad al pacto”.¹⁰

2. El uso de textos proféticos en el Nuevo Testamento¹¹

Antes de la venida de Cristo, el judaísmo no tenía ningún cuadro claro y unificado del mensaje profético y mesiánico del Antiguo Testamento. La tan diversa literatura profética del Antiguo Testamento se coaguló en una serie de formulaciones

⁸ *Ibid.*, p. 149. El Nuevo Testamento destaca el hecho de la muerte violenta como típica de los profetas (Coenen 3:418). Eso difícilmente será sólo por anunciar “eventos del futuro” sin exigencias éticas directas para el presente.

⁹ W. E. Vine, *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, Ed Thomas Nelson, Nashville, 1985, p. 190.

¹⁰ Lo dicho arriba se aplica estrictamente al género profético. Debe distinguirse de la literatura apocalíptica, que comparte ciertas características con la profética pero suele tener otros enfoques y estilo que requieren métodos diferentes de interpretación.

¹¹ Cf. R. Nicole, en *Hermenéutica*, Rodolfo Turnbull (ed.), TELL, Grand Rapids, 1976, pp. 27-34.

diferentes, no en una sola esperanza mesiánica integrada. La expectación judía se expresaba con términos como Hijo de hombre, Hijo de David, Consolación de Israel, etc, o en el caso de Qumran, “Mesías de Aarón” y “Mesías de Israel”. El Antiguo Testamento ni utiliza el término “Mesías” como título mesiánico, a menos que fuera en Salmo 2.2 (que más bien habla en primer término del rey) o Daniel 9.25s (donde “Ungido” parece referirse al Sumo Sacerdote Onías III y no debe traducirse “Mesías”). Evidentemente, antes de Cristo los judíos no habían podido sacar de sus Escrituras una expectación clara y concreta del Mesías como tampoco una visión coherente e integrada de los acontecimientos finales de la historia.

Eso explica por qué cuando vino Jesús la mayoría de los judíos no lo podían reconocer como el Mesías que ellos esperaban.¹² Es especialmente dramático que ni los mismos discípulos de Jesús entendían bien las profecías del Antiguo Testamento, sobre todo en cuanto a la cruz y la resurrección (Mt 16.22; 17.23; 20.17-22). Aun el mismo domingo de pascua los dos caminantes a Emaús todavía no supieron interpretar las profecías mesiánicas de sus propias Escrituras (Lc 24.19-21, 25-27). Sólo después de un curso intensivo de relectura cristológica de las Escrituras hebreas, y un encuentro personal que les abrió los ojos (Lc 24.30s), pudieron entender acertadamente las profecías mesiánicas. De hecho, el proceso no fue que entendieron los acontecimientos a la luz de las profecías (cosa que no habían podido lograr), sino al revés, ahora entendían las escrituras antiguas a la luz de su cumplimiento en el acontecimiento de Cristo (cf. Heb 1.1-3).

¹² La Sor (Turnbull), *op. cit.*, pp. 60ss.

La razón básica para que así fuera es lo que hemos expuesto arriba: el propósito fundamental y definitivo de los oráculos proféticos no era predecir el futuro con lujo de detalles, sino llamar a Israel al arrepentimiento y la esperanza. Obviamente no era por falta de estudio de sus Escrituras que los judíos no entendían; ellos conocían esas Escrituras mucho mejor que nosotros. Tampoco fue por falta de fe ni por errores de interpretación. Más bien, el hecho del Crucificado y Resucitado trajo una nueva clave de interpretación para leer el mensaje profético del Antiguo Testamento. Con razón los dos caminantes a Emaús, igual que todos los judíos (incluidos los discípulos mismos), no habían podido entender antes el sentido mesiánico de los profetas. Antes de la Resurrección, ni ellos ni nadie hubiera podido.¹³ Pero cuando el mismo Resucitado les abría las Escrituras, ya podían entenderlas con una luz nueva; podían leerlas cristológicamente, a la luz del Mesías que vino, murió y vive para siempre.

De todo esto podemos deducir un principio hermenéutico fundamental: la interpretación de los textos proféticos en el Nuevo Testamento debe ser nuestra orientación definitiva para entenderlos. Después de Cristo, ningún pasaje profético debe interpretarse a espaldas de la interpretación que del mismo haga el Nuevo Testamento.¹⁴

¹³ R. Nicole (Turnbull), *op. cit.* p. 31. "... nuestro Señor y los apóstoles... en bastantes ocasiones estimaron que el completo significado o alcance de ciertos textos del Antiguo Testamento podría salir a la luz solamente a través de la revelación redentora manifestada en la encarnación y el ministerio mediador de Jesucristo".

¹⁴ En otro sentido, como teología bíblica del Antiguo Testamento, es necesario precisamente leer los textos proféticos en su propio contexto judío, sin introducir por "contrabando exegético" aspectos que no

Esto reviste aún más importancia por dos hechos cruciales que ayudan a entender también porqué los judíos antes de Jesús no habían podido enfocar bien el sentido mesiánico y escatológico de sus propias escrituras. En primer lugar, Dios no reveló a ningún autor del Antiguo Testamento que habría dos venidas del Mesías, primero para sufrir y después para reinar. Eso no hubiera tenido nada que ver con el contexto original ni con el propósito de llamar al pueblo a volver a Dios. En segundo lugar y por lo mismo, ningún profeta del Antiguo Testamento alcanzó a entender que al lado del pueblo judío llegaría a existir un nuevo pueblo mesiánico de Dios, la iglesia cristiana. Los profetas hebreos forzosamente relacionaban todas las profecías con el único pueblo de Dios que podían imaginar, es decir, su propio pueblo Israel.¹⁵

No era necesario para transmitir su mensaje al pueblo de Israel que los profetas supieran de las dos venidas del Mesías o de la nueva forma que tomaría el pueblo de Dios como Iglesia. Pero sin conocer estos dos hechos, sólo podrían entender muy

hubieran conocido los autores y lectores originales. Pero como teología bíblica del Nuevo Testamento y como exégesis cristiana, el Nuevo Testamento debe ser definitivo para nuestra interpretación de las profecías judías. Ya no podemos leerlas como si no hubiéramos conocido al Mesías que vino. Por supuesto, no incluimos aquí profecías cumplidas antes de Cristo, como, por ejemplo, la caída de Nínive o Babilonia.

¹⁵ Nada en el Nuevo Testamento indica que Israel volverá a ser pueblo de Dios aparte de la iglesia o en lugar de ella. Hasta la última página del Nuevo Testamento, en los idénticos términos del pacto con Israel (Ap 3,7), la "Nueva Jerusalén" es "la esposa del Cordero", es decir la Iglesia (incluidos todos los judíos creyentes en Cristo, Ro 11.25-27). El pueblo de Dios es un solo olivo, del que han sido extirpados los judíos incrédulos e injertados los gentiles creyentes en Cristo. Pero no hay dos olivos, Israel y la iglesia, uno al lado del otro.

parcialmente el futuro. Sin embargo, nosotros que sabemos que el Mesías ha venido, muerto, resucitado y que va a volver, y que ahora la iglesia es su cuerpo, templo y esposa, tenemos una perspectiva que ningún profeta antiguo hubiera podido imaginar.¹⁶

Un estudio de las profecías predictivas citadas en el Nuevo Testamento como cumplidas, generalmente con fórmulas de cumplimiento, arroja resultados muy reveladores. Descubrimos que el Nuevo Testamento relaciona las profecías hebreas con cuatro momentos decisivos: 1) la persona y ministerio de Jesús; 2) Pentecostés y los apóstoles; 3) la Iglesia cristiana; 4) los acontecimientos finales de la historia (el *ésjaton*) en sus diversos aspectos.

a. La vida y el ministerio de Jesús

La profecía más explícita, que aparece también en los rabinos, es que de Belén había de salir “el que será Señor en Israel” (Mi 5.1-6; Mt 2.6). Según el sermón inaugural de Jesús (Lc 4.17-21), con su propia venida y el ministerio se cumplieron las promesas del año agradable del Señor (Is 61.1-3). Mateo 21.5 interpreta la entrada triunfal de Jesús como cumplimiento de Zacarías 9.9, y las treinta piezas de plata que recibió Judas (Mt 27.9) como cumplimiento de Zacarías 11.12ss. Felipe, en su conversación con el eunuco, trataba a Isaías 53.7ss como profético respecto de la muerte sacrificial de Jesús (Hch 8.32ss; cf. Lc 22.37).

¹⁶ A veces esta realidad se describe como “perspective profética” (aunque en realidad no la tenían los mismos profetas), “doble cumplimiento” o “telescopismo”, pero casi nunca se sacan sus consecuencias hermenéuticas.

Curiosamente, el Nuevo Testamento nunca cita Isaías 53.10-12 ni otros pasajes como profecías de la resurrección del Mesías.

De los muchos textos del Antiguo Testamento que se citan como realizados de una u otra manera en Jesús, no todos tienen carácter estrictamente profético-predictivo.¹⁷ A veces, especialmente en el evangelio según Mateo (y aun con alguna de las “fórmulas de cumplimiento” que tanto usa ese autor), realmente señalan paralelismos entre un episodio antiguo y otro de la vida de Jesús: usan el pasaje antiguo de manera descriptiva, para dar énfasis a alguna enseñanza o indicar las continuidades básicas de la historia de la salvación (*túpoi*, 1 Cor 10.6), sin verlo exactamente como predicción.

Estrictamente, según nuestra moderna manera de entender “profecía” y “cumplimiento”, sólo debería considerarse cumplida una profecía predictiva si están presentes dos condiciones a saber: En primer lugar, el pasaje del Antiguo Testamento debe ser claramente predictivo, de tal forma que así lo hubieran entendido en los siglos previos a Jesús; En segundo lugar, el autor del Nuevo Testamento también debe plantearlo como un cumplimiento explícito, en los mismos detalles específicos del pasaje original.¹⁸ La forma tan libre y flexible en que los autores neotestamentarios utilizan el esquema de “promesa” y “cumplimiento” corresponde más bien al pensamiento bíblico y el sentido hebreo de la profecía.

¹⁷ Para una versión casi totalmente negativa al respecto ver J. Efird, *Cómo interpretar la Biblia*, CUPSA, México, 1988, pp. 75-79, “¿Predijeron los profetas a Jesús?”

¹⁸ En ese sentido, Mateo 2.6 puede considerarse el cumplimiento de Miqueas 5.2, pero sería más difícil ver Mateo 12.40 como un cumplimiento de Jonás 1.7.

b. Pentecostés y los apóstoles

Según el Nuevo Testamento otras profecías se cumplieron en el día de Pentecostés y en la persona de los apóstoles. Joel 2.28-32, una de las más importantes profecías del día del Señor, anuncia el derramamiento del Espíritu de Dios sobre toda carne, sueños y visiones, prodigios en el cielo y en la tierra. En Hechos 2.16-21 Pedro toma dicho pasaje como texto de su sermón en Pentecostés, y afirma que se está cumpliendo (2.16). La versión de Hechos 2 hace aún más enfático el sentido de cumplimiento porque reemplaza la frase inicial de Joel 2.28 (“después de esto”) con la más explícita fórmula de Miqueas 4.1 e Isaías 2.2, “en los postreros días” (Hch 2.17).

Llama la atención que Pedro cita también el final de pasaje, que habla de fenómenos terrestres y celestiales (sol oscurecido, luna enrojecida), aunque obviamente eso no ocurrió y Pentecostés no fue el fin del mundo. Curiosamente, esos mismos versículos (Jl 2.30ss) describen el quinto sello (Ap 6.12-14; junto con Is 13.10; Is 34.4; Ez 32.7), que tampoco parece ser el fin. En cambio, en Mateo 24.29 el mismo complejo de textos sí describe el fin del mundo y la venida de Cristo. Toda esta situación sugiere dos conclusiones: En primer lugar, “el último tiempo” comenzó con la venida de Cristo y el don del Espíritu (cf. 1Jn 2.18); y en segundo lugar, probablemente ese lenguaje no debía entenderse literalmente en todos sus detalles (la luna no va a volverse en sangre materialmente) sino que representaba un conjunto semántico para expresar la presencia de la realidad final escatológica desde Cristo y Pentecostés.

c. La Iglesia cristiana

Es muy importante notar que otros pasajes del Nuevo Testamento ven el cumplimiento de profecías del Antiguo

Testamento en la vida de *los cristianos y de la Iglesia*. Esto es una novedad total introducida por Cristo. Recordemos nuevamente que ningún profeta hebreo había anticipado las dos venidas del Mesías y el lapso entre ellas, como tampoco la nueva forma del pueblo de Dios llamada "Iglesia". **Por eso, cuando** ciertas profecías judías muy importantes, que ellos asociaban inevitablemente con su propia nación, se cumplen a la postre más bien en la Iglesia como nuevo pueblo de Dios, se cumplen, pero en una forma totalmente inesperada, tanto para los autores, como para sus lectores originales.

Muchas profecías ven en los cristianos y la Iglesia el cumplimiento de promesas originalmente hechas a los judíos (Hch 13.41; 15.15-18). Por eso el Nuevo Testamento adscribe a la iglesia cristiana los más altos y preciados títulos de la nación judía (Ex 19.5s; 1P 2.9s; Ap 1.6; 5.9s). En Ap 3.9, una promesa originalmente muy judía es invertida a lo totalmente opuesto de su sentido original: mientras Isaías 45.14; 60.14 y muchos otros pasajes anunciaron que los gentiles vendrían a postrarse ante los judíos (cf. el sueño de José, Gn 37), la relectura invertida en Apocalipsis 3.9 promete que judíos (que son "sinagoga de Satanás" 2.9; 3.9) vendrán a postrarse a los pies de la Iglesia.

Otras dos promesas sumamente importantes, hechas originalmente a Israel pero cumplidas en la Iglesia, son el nuevo corazón (Jer 32.39; Ez 11.19s; 36.26-28; 2Co 3.3; regeneración)¹⁹ y el Nuevo Pacto (Jer 31.31; 32.40; 50.5; Mt 26.28,

¹⁹ Además, por la presencia del Espíritu en ella, Israel será "santuario del Señor" (Ez 37.26ss). Esa promesa también se cumple en la iglesia (2Co 6.16; cf. Ap 21.3, "la esposa del Cordero").

Santa Cena).²⁰ Un cristiano no podría dudar que el Nuevo Pacto sea nuestra salvación, expresada en la Santa Cena. Nada en el Nuevo Testamento permite pensar que además de este “Nuevo Pacto”, plenamente realizado en Cristo, podría haber otro “nuevo pacto” sólo para los judíos. Al contrario, ese Nuevo Pacto se realizó una vez para siempre y se celebra en la copa de la comunión cristiana para judíos y gentiles creyentes en el Salvador. Tampoco podemos imaginar otra “regeneración” aparte de la que el mismo Jesús ofreció a Nicodemo, el maestro de los judíos. Esa promesa se cumple final y definitivamente en la Iglesia por la fe en Jesús el Mesías.

Sin embargo, lo más sorprendente del caso es que en el Antiguo Testamento estas profecías incluían claras referencias a la nación judía, y es obvio que los profetas mismos entendían que se referían a su propio pueblo. El mismo oráculo que anuncia el Nuevo Pacto (Jer 31.31s) prosigue a aclarar:

Este es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice Jehová...Si faltaran estas leyes [de la creación v.35] delante de mí, dice Jehová, también la descendencia de Israel faltará para no ser nación delante de mí eternamente (Jer 31.33, 35-40; cf. 32.37-44; 33.14-25; 50.5).

En Ezequiel, de manera parecida, Dios promete a Israel “un corazón y un espíritu nuevo” para que “me sean por pueblo, y yo sea a ellos por Dios” (Ez 11.19ss). Al ampliar la misma promesa más adelante (Ez 36.26), el profeta destaca las bendiciones nacionales que traerá su cumplimiento (36.23-38).

²⁰ Ver nuestro ejercicio exegético sobre Jer 30-31 en el próximo capítulo.

No cabe duda de que Ezequiel, al igual que Jeremías, entendía su profecía en términos nacionalistas judíos y ni soñaba con algo que habría que llamarse “Iglesia”. Pero muchos pasajes en el Nuevo Testamento afirman que los cristianos ahora somos esa “nación santa” (1P 2.9s; Ap 1.6; 5.9s), “el Israel de Dios” (Gá 6.16), y que los creyentes somos los verdaderos hijos de Abraham (Ro 9.6-8; Gá 3.6,10, 28s).

A pesar del contexto tan explícitamente judío en los pasajes originales, el Nuevo Testamento ve estas promesas cumplidas más bien en la iglesia, el nuevo pueblo de Dios. Ningún pasaje del Nuevo Testamento nos permite suponer un segundo cumplimiento futuro en la nación judía, aparte de su plena realización en la salvación, la regeneración (el Espíritu y el nuevo corazón) y la Santa Cena. Según el Nuevo Testamento la obra redentora de Cristo es “de una vez para siempre” (*efápax* Ro 6.10; Heb 7.27; 9.12; 10.10; precisamente del Nuevo Pacto 7.22; 9.15-20; 10.16,29). Después de Cristo, no puede haber otro “pacto nuevo”.

Aquí no se puede hablar de “cumplimiento parcial” en Cristo y cumplimiento pleno después en Israel, ni tampoco de “cumplimiento en dos etapas”. Dada la normatividad definitiva del Nuevo Testamento para la interpretación cristiana de las profecías, el silencio del Nuevo Testamento bastaría para excluir toda especulación sobre algún futuro “nuevo pacto” con Israel. Además, la enseñanza explícita de la eclesiología del Nuevo Testamento lo hace totalmente imposible.

d. Los acontecimientos finales de la historia

Finalmente, el Nuevo Testamento refiere muchas profecías predictivas del Antiguo Testamento a los acontecimientos finales

de la historia. Mateo 24.15,21 vinculan la “abominación desoladora” de Daniel 9.27 (11.31; 12.11) con la destrucción de Jerusalén (Mt 24.2,15-22) e implícitamente con el juicio final (24.3).²¹ El “hombre de pecado” se describe en 2 Tesalonicenses 2.3-11 en términos del Antiguo Testamento (Dn 11.36; Is 11.4) como también el dragón (Ap 12), las dos bestias (Ap 13) y la ramera (Ap 17).²² La caída de Babilonia se anuncia con una alusión a Isa 21.9 (Ap 14.8) y se celebra con un variado mosaico de citas poético-proféticas (Ap 18-19).

Mateo 24.30; 26.64; y Apocalipsis 1.7, aplican Daniel 7.13 y Zacarías 12.10 a la venida de Cristo. Apocalipsis 19.11-21 interpreta su venida y el Armagedón con referencia al Salmo 2.9; Isaías 63.3; Joel 3.13 y Ezequiel 39.17-30.²³ En dos pasajes anteriores sobre el Armagedón se alude a Isaías 63.3 (Ap 14.18), y a Isaías 51.17 y Exodo 9.23 (Ap 16.16-21). Frecuentemente el tiempo final se describe por catastróficos fenómenos cósmicos (Jl 2.31; Ez 32.7; Is 13.10; Mt 24.29; Ap 6.12s; pero también Hch

²¹ Según 1Jn 2.18 ya era el último tiempo y muchos anticristos habían surgido cuando se escribió esa epístola. Muchos “anticristitos” son y serán precursores del gran Anticristo final. De la misma manera, según el Nuevo Testamento, el juicio final universal se anticipa en juicios históricos como la caída de Jerusalén (Mt 24; Mr 13; Lc 21) o de “Babilonia” (Roma; Ap 14.8; 18.2,10,21).

²² Ver Daniel 7.7,25; 8.10; 10.13,21; 12.7. El dragón es el diablo, de modo que la descripción no es solamente escatológica. Las dos bestias y la ramera parecen referirse al Imperio Romano, su maldad satánica y su caída (Ap 18), pero también prefiguran un sistema futuro que Dios juzgará; ver nota anterior.

²³ Las notas al pie de la versión Reina Valera para 19.11-21 citan Ezequiel 1.1; Daniel 10.6; Salmo 2.9; Isaías 63.3; Joel 3.13; y Ezequiel 39.17-21.

2.19ss). El episodio de Gog y Magog (Ap 20.8-10) se deriva de Ezequiel 38ss. Las descripciones del juicio final también se presentan como cumplimientos de profecías del Antiguo Testamento (Dn 12.2 según Mt 25.46; Dn 7.9s en Ap 20.11s).

El único pasaje sobre el controversial tema del milenio apela poco a profecías del Antiguo Testamento (Dn 7.9,22 para los tronos de Ap 20.4; Ez 38-39 para Gog y Magog, Ap 20.8). Más bien parece derivarse del concepto común de un reinado terrestre interino del Mesías y de conceptos elaborados por autores apocalípticos y rabínicos. En cambio, Apocalipsis 21-22 están repletos de referencias del Antiguo Testamento. La nueva creación (Ap 21.1) cita casi textualmente a Isaías 65.17-25; 66.22 (cf. Gn 1.1; 2 P 3.13). Igual que Isaías (65.18s), Juan incluye una “Nueva Jerusalén” en la nueva creación (Ap 21.2, 9-27).

Comentarios y conclusiones

El análisis de la interpretación neotestamentaria de profecías hebreas sugiere implicaciones muy significativas. Ofrecemos las siguientes observaciones:

1) Los autores del Nuevo Testamento veían una continuidad muy importante entre el Evangelio y el Antiguo Testamento y entendían que en Cristo encontraron su cumplimiento tanto el mensaje del Antiguo Testamento como muchas profecías específicas.

2) Los autores del Nuevo Testamento a menudo cambian el lenguaje y los detalles de las profecía que citan. Mateo 2.6 cambia Miqueas 5.2 para leer “Belén de Judá” (en lugar de “Belén Efrata”); cambia “pequeña para estar entre las familias de Judá” (Mi 5.2) por “no eres la más pequeña entre los príncipes

de Judá” (Mt 2.6 ¡casi lo contrario!); y cambia el final de Miqueas 5.2 (“sus salidas desde la eternidad”) por “que apacentará a mi pueblo Israel” (Mt 2.6, de 2 S 5.2). Apocalipsis 1, en su relectura de Daniel 2 y 7, atribuye al Hijo de hombre varias características del Anciano de Días en Daniel (cabello blanco, ojos como fuego, rostro como el sol). Ya vimos como Apocalipsis 3.9 invierte intencionalmente la frecuente profecía del homenaje de los gentiles a los judíos.²⁴ Apocalipsis 13 cambia las cuatro bestias de Daniel 7 por una sola, porque la Iglesia tenía en frente un solo enemigo, el Imperio Romano (prototipo de la Babilonia final). Cuando se analizan los textos con cuidado, hay relativamente pocas profecías del Antiguo Testamento que no se cambian en algún aspecto al citarlas como cumplidas.

3) La forma libre y flexible en que los autores del Nuevo Testamento solían interpretar los pasajes proféticos que traían a colación, indica que ellos compartían básicamente el concepto hebreo de la profecía. Por “cumplimiento” no entendían principalmente la realización literal de algún vaticinio específico y detallado, sino más bien la realización del sentido fundamental tanto de las palabras citadas como del mensaje básico del profeta. No parecían entender a los profetas como “agoreros” (a la Nostradamus) sino como poderosos portavoces de la voluntad de Dios.

4) Los autores del Nuevo Testamento, que naturalmente conocían muy bien a las Escrituras hebreas, apelaban a una amplísima variedad de pasajes proféticos. Tanto por su vasto conocimiento del Antiguo Testamento, como por la inspiración del Espíritu Santo en ellos, haríamos bien en tomarlos como

²⁴ También la cita de Amós 9.11ss en Hechos 15.16-18 tiene un sentido opuesto al original hebreo y diferente también del griego de la LXX.

inviolablemente normativos para nuestra propia interpretación de la profecía, tanto en la selección como en la interpretación de los textos. Desde esta perspectiva, llama fuertemente la atención que algunos pasajes o temas **están ausentes** de su “arsenal”. Podemos suponer que habían **explorado** amplia y cuidadosamente todo el terreno, y cualquier omisión probablemente se explica porque no venía **realmente** al caso.²⁵

5) Un pasaje muy citado por “**expertos proféticos**”, cuya ausencia total en el Nuevo Testamento debe llamarnos la atención, es la profecía de las setenta semanas (Daniel 9.20-27). Si los autores inspirados lo hubieran entendido como profecía de la fecha del nacimiento del Mesías, hubiesen tenido una impresionante profecía cumplida parecida al anuncio del lugar en Miqueas 5.2 (que sí se cita en Mt 2.6, como también entre los rabinos). Creo que este hecho nos desautoriza para tratar las setenta semanas de Daniel 9 como profecía mesiánica, mucho menos como profecía escatológica con una separación de muchos siglos entre la semana 69 y la semana 70. Si los autores inspirados, que conocían tan profundamente el libro de Daniel, no se atrevieron a aplicar esta visión ni a Cristo ni a la gran tribulación, sería demasiado atrevido de nuestra parte pretender entender más que ellos (¡y que el mismo Espíritu Santo que los inspiró!).

6) Otra ausencia sorprendente en el Nuevo Testamento que también debemos respetar es el total silencio sobre la restauración de los judíos a la tierra de Palestina. Los pasajes

²⁵ R. Nicole (Turnbull), *op. cit.*, p. 27, calcula que aproximadamente 10% del Nuevo Testamento consiste en material veterotestamentario. Siendo tan completa la cobertura del Antiguo Testamento, cualquier omisión difícilmente sería mera casualidad.

más explícitos sobre el futuro de Israel, su nación o su territorio, se aplican en el Nuevo Testamento más bien a la Iglesia. El Nuevo Testamento no alude a ninguna profecía pendiente sobre el futuro de Jerusalén; Jesús profetiza su destrucción (ocurrida en el año 70 d.C.) y que será “hollada por los gentiles” (Lc 21.24), pero no que sería reconstruida. Más bien, al completarse el tiempo de los gentiles vendrá el fin. El silencio sobre la restauración de la ciudad es elocuente. Ni Jesús ni los autores del Nuevo Testamento encontraron en su Antiguo Testamento ninguna profecía del actual Estado israelí. No debemos nosotros pretender saber más que ellos y sacar hoy del Antiguo Testamento cosas que ellos no encontraban.²⁶

3. Pautas para interpretar profecías

Con el trasfondo del concepto hebreo de la profecía y de las formas neotestamentarias de interpretar las profecías del Antiguo Testamento, estamos en mejores condiciones de proponer orientaciones para entender bien las profecías hoy.

Pautas generales

a. ¡Respete el texto: no especule!

Toda buena interpretación tiene que ser siempre exegética, buscando lo que realmente expresa el pasaje. La ley del exégeta

²⁶ Romanos 10.16-21 y 11.7-10 aluden a profecías sobre la incredulidad de los judíos, citando Salmos 19.4; Deuteronomio 32.21 e Isaías 65.1s y 29.10. Romanos 11.26ss habla de su salvación final (Is 59.20; Jer 31.33s), sin duda por la fe en Cristo. Pero ningún pasaje del Nuevo Testamento anuncia un futuro Estado judío ni un territorio recuperado.

es: “el texto, todo el texto, y sólo el texto”. ¡Ay de los que añaden al texto o quitan del texto (Ap 22.18s)! Será siempre necesario distinguir tres niveles muy diferentes: En primer lugar el texto mismo, lo que el Espíritu Santo inspiró y el profeta proclamó; En segundo lugar nuestra interpretación del texto, que por supuesto nunca deja de ser humana y falible; y en tercer lugar, las inferencias y conclusiones que sacamos del texto, las maneras maneras que nosotros usamos para juntar un texto con otros, esquemas globales que nosotros construimos desde los textos, etc. Este tercer nivel es el más precario y falible.

Aquí se deben aplicar todos los principios de la exégesis histórica gramatical: el contexto histórico y literario, el vocabulario y la gramática, vida y manera de pensar del autor, etc. La exégesis debe ser fiel en todo momento a la experiencia originaria del profeta.

En el caso de las profecías del Antiguo Testamento, primeramente debemos estudiar cada pasaje según la clásica exégesis histórica gramatical en su contexto original judío, buscando descubrir lo que el texto hubiera significado para el profeta mismo y sus primeros oyentes/lectores. En segundo lugar, como cristianos debemos ver si los autores del Nuevo Testamento han reinterpretado ese mismo pasaje a la luz de Cristo. Como hemos señalado más arriba, debemos respetar escrupulosamente este conjunto de “relecturas inspiradas” y por ende autorizadas, y en nada ir en contra de ellas ni más allá de ellas.

b. Interprete según el concepto hebreo de la profecía

Cada pasaje debe ser interpretado siguiendo el concepto hebreo de profecía y no según el concepto occidental y moderno,

que la entiende como vaticinio de eventos futuros. Recuerde que los profetas hablaban para sus contemporáneos, interpretando el presente a la luz del pasado y del futuro. Efectivamente hablan también del futuro, normalmente cercano pero a veces remoto; pero hablan del futuro desde su presente y para su presente. Los mismos datos bíblicos demuestran que los autores del Antiguo Testamento no entendían “profecía” exclusiva o esencialmente como vaticinio, y que los autores del Nuevo Testamento no entendían “cumplimiento” literalmente como la detallada realización futura de un vaticinio anterior.

Cada pasaje profético nace con el propósito práctico (podríamos decir “pastoral”) de llamar al pueblo a volver a Dios. Antes del exilio, los profetas exhortaban sobre todo al arrepentimiento; durante el exilio y después, insisten en llamar también a la esperanza. En cada pasaje se debe precisar la exhortación central que lo motiva, e interpretar todos los detalles (incluso la profecía predictiva) a la luz de esa exhortación. Si más adelante se va a relacionar esta profecía con otras parecidas, no se debe olvidar en ningún momento dicha finalidad de exhortación. El propósito de la profecía nunca fue predecir el futuro por sí mismo, sino exhortar al pueblo de Dios.

c. Vincule toda profecía con la historia de salvación y el pacto

Muchas veces los oráculos predictivos de los profetas son básicamente anuncios de la aplicación de las mismas bendiciones o maldiciones del pacto, según Levítico 26.1-13 y Deuteronomio 28.²⁷ Aun cuando los profetas proyectan su mirada hacia futuros

²⁷ Fee-Stuart, *op. cit.*, p. 149.

más remotos, es porque se saben participantes en el avance del plan de Dios y sus promesas siempre crecientes.

Los profetas no anunciaban sucesos futuros sólo para demostrar que sabían cosas secretas, ni para que los lectores se deleitaran en tales conocimientos (a la Nostradamus), sino para interpretar la historia de salvación para su generación, a la luz del pasado y del futuro, y para llamar al pueblo al arrepentimiento, la obediencia y la esperanza.

Muy particularmente desde que vino Jesús nunca deberíamos interpretar las profecías del Antiguo Testamento como si el Mesías no hubiera venido, tal como vino. Interpretar actualmente el Antiguo Testamento a espaldas de su persona y de las reinterpretaciones cristológicas que realizan Jesús y los autores neotestamentarios, es malinterpretarlo. Ya que la historia de la salvación se cumplió en Jesús, todo el Antiguo Testamento tiene un mensaje radicalmente nuevo.

d. Distinga las diversas épocas del profetismo en Israel

Es siempre importante ubicar cuidadosamente a cada profeta geográfica (¿Judá, Israel, o el destierro?) y cronológicamente (¿preexílico, exílico o posexílico?). Sin hablar de los “Profetas Anteriores” y de Samuel, Elías y Eliseo, la vida de los profetas cuyos escritos poseemos abarca unos 300 años (desde Amós 740 a.C. hasta Malaquías c.450 d.C.). Sería un grave error exegético mezclar indiscriminadamente textos aislados de esos tres siglos como si hubieran surgido de un mismo contexto.

Tres fechas claves marcan el período de los profetas: 722 a.C. (caída de Samaria ante los Asirios); 587 a.C. (caída de Jerusalén a manos de Babilonia); y 538 a.C. (primer retorno a Palestina,

bajo Ciro de Persia). En términos algo generales y sin pretender precisar la fecha²⁸ para cada escrito profético, el siguiente esquema puede ser útil:

1) *preexílicos* (anteriores a 587 a.C.):

Amós (c.760), Oseas (745-721), Isaías (742-687),
Miqueas (751-687), Sofonías (c. 630) Nahum (621-612),
Habacuc (608-597)

2) *exílicos* (más o menos 722-538 a.C.):

traslapo: Oseas, Isaías, Miqueas, Sofonías, Nahum y
Habacuc

Jeremías (628-586); Ezequiel (593-570);

Abdías (c.587); Daniel (fecha tradicional: 587-536)

3) *posexílicos* (después de 538 a.C.)

Ageo (520), Zacarías (520-500), Malaquías (c.450)
quizá Joel (400-350 ?)

Pautas específicas

a. Identifique el oráculo entero, su inicio y fin

Por oráculo se entiende una proclamación oral en nombre de Dios (i.e., un mensaje profético). Debemos recordar que los autores de estos libros proféticos no se sentaban a escribir su libro en orden; los libros son más bien casi siempre compilaciones escritas de sus discursos orales. Son como antologías de sus oráculos, organizados a veces por tema, por

²⁸ Las fechas son necesariamente muy aproximadas, ya que para muchas de ellas los especialistas están en desacuerdo.

palabras claves, o algunas veces en orden cronológico.²⁹ A veces la secuencia lógica de un oráculo a otro no es nada obvia. Eso tiende a dificultar la lectura de los profetas, y aumenta la importancia de considerar cada oráculo particular como un todo más o menos independiente.

Es necesario pensar en función de oráculos completos.³⁰ Si determinado oráculo tiene una relación clara con el que precede o que le sucede, hay que tomar eso en cuenta, pero también hay que contar con la posibilidad de que no exista tal nexo. Hay que ver al profeta pronunciando el oráculo al público (para eso, ayuda leerlo en voz alta), buscar para dicho oráculo su situación vital, sus móviles pastorales y éticos, y su mensaje central. ¿A qué, específicamente, estaba llamando al pueblo?

b. Analice el lenguaje y los contenidos del oráculo

Un oráculo particular, ¿es poesía o prosa? Nos cuesta captar hoy que la mayor parte de estos libros está escrita en verso, en parte para ayudar a la memoria de los oyentes. Pero eso significa a la vez que a estos pasajes deben aplicarse los principios de interpretación de la poesía, que requiere una comprensión mucho más intuitiva y menos literal.

Los profetas, en sus discursos y sus escritos, usaban una serie de técnicas especiales que el lector hoy podrá reconocer: el litigio

²⁹ Podemos entender esto si imaginamos que en lugar de las epístolas de Pablo tuviéramos una especie de antología que mezclara párrafos de todas las diferentes cartas agrupándolos por tema, fecha u otras categorías poco definidas.

³⁰ Fee-Stuart, *op. cit.*, p. 157.

(Is 1.10-20), el lamento (los “ayes” del funeral; Is 5.8-23), reproche, amenaza, promesa, oráculo de guerra, himno, diálogo, etc. Como este lenguaje poético abunda en simbolismo, hay que analizar las figuras, metáforas, símiles, etc. Trate de determinar si el lenguaje es literal (didáctico, exhortatorio, etc) o figurado. ¿Cuál parece ser el sentido más acertado de los simbolismos?

Por “literal” entendemos el sentido directo o denotativo de una palabra: un cordero es un animal con lana, una paloma es una ave que pone huevos. Es “figurado” cuando tiene un sentido ampliado a base de alguna comparación: Jesucristo es el Cordero de Dios, hemos de ser mansos como palomas, etc. A menudo se dice que debemos preferir el sentido literal, como si hubiera alguna virtud o mayor fe en la interpretación literalista. Por el contrario, muchas sectas falsas como los Mormones y los Testigos de Jehová son más literalistas que los evangélicos. Mucho de su herejía nace precisamente de tomar al pie de la letra lo que debía tener otro sentido. Lo correcto no consiste en tomar literalmente todo lo que se pueda, sino en buscar entender cada pasaje y expresión en su forma más natural y fiel.

c. Analice la dimensión temporal en el oráculo

¿Qué dice el oráculo del pasado, del presente y del futuro? En toda la literatura profética predomina con un peso fuerte el presente del profeta: está hablando a sus contemporáneos para que vuelvan a Dios. Pero también tienen un fuerte sentido histórico y apelan constantemente a lo que Dios ha hecho en el pasado. Y como ya hemos señalado, el Espíritu de Dios les inspira a proyectar su visión también hacia el futuro.

Cuando un pasaje habla del futuro, busque primeramente su relación con el pacto (bendiciones y castigos) y la historia de la salvación. Si es una amonestación o una promesa, averigüe si es condicional o incondicional. Si es claramente una profecía predictiva, busque primeramente el cumplimiento en el futuro próximo que casi siempre viene incluido (un hijo de Acáz en Is 7.14 y 9.6; un rey justo y vencedor de linaje davídico en Mi 5.2-6; Zac 11.12ss en el desprecio del mismo Zacarías; Dn 9.27 en la blasfemia de Antíoco Epífanes). Considere después si el texto indica un cumplimiento en un futuro lejano, como por ejemplo en la fórmula “en los postreros días”. Después busque si el pasaje es citado en el Nuevo Testamento, de qué forma y en cuáles términos (ver arriba). En todo caso, el Nuevo Testamento debe ser el inviolable toque de prueba en toda interpretación de la profecía predictiva.

Analice el lenguaje del oráculo predictivo para determinar qué tipo de sentido futuro puede tener. Si el pasaje es poético o usa lenguaje figurado, es poco probable que esté señalando un futuro cumplimiento literal. “El lenguaje escatológico es metafórico por naturaleza. Algunas veces esas metáforas expresan en poesía el lenguaje de los sucesos finales, pero no tienen que ser predicciones de esos sucesos en sí mismas.”³¹

d. Analice cómo usa el pasaje el Nuevo Testamento

Si el Nuevo Testamento cita el pasaje, ¿cómo lo reinterpreta, a la luz de la venida, muerte y resurrección de Jesús? ¿A cuál de las nuevas realidades lo aplica: a Cristo mismo, a pentecostés y

³¹ Fee-Stuart, *op. cit.*, p. 163.

los apóstoles, la Iglesia y los creyentes, o el fin del siglo? ¿Hubiera quedado claro dicho sentido del mismo pasaje en el Antiguo Testamento, o sólo se aclara a la luz de los nuevos acontecimientos realizados en Cristo?

Si el Nuevo Testamento nunca cita el texto, debemos proceder con sumo cuidado si pretendemos interpretar su sentido después de la venida de Jesús. Ya que el Nuevo Testamento trae a colación un conjunto tan extenso de pasajes veterotestamentarios, podemos suponer que si el Nuevo Testamento no menciona un texto determinado, es porque probablemente no parecía pertinente al mensaje cristiano. Además, el Nuevo Testamento tiende a transformar considerablemente el significado de los textos que cita, significado que un lector del Antiguo Testamento antes de Cristo jamás hubiera sospechado a partir del texto mismo (p.ej. Jonás 1.17 para la resurrección de Cristo en Mateo 12.40, o Jeremías 33.15 para el infanticidio de Herodes en Mateo 2.18; Hechos 15.15-18 da un sentido totalmente diferente del hebreo de Amós 9.11ss).

Si un pasaje no se menciona en el Nuevo Testamento, debemos preguntarnos por qué no se lo cita. Si el pasaje es muy parecido a otros que sí se citan, podemos suponer tentativamente que su sentido cristiano sería también parecido. Si el Nuevo Testamento no cita y reinterpretar otros pasajes parecidos del Antiguo Testamento (p.ej. de una supuesta restauración de un Estado judío), no debemos especular sobre las relecturas que hubieran hecho los autores del Nuevo Testamento. En dichos casos, debemos limitarnos a una exégesis histórica de tales textos, en y para el tiempo del profeta mismo. No debemos tratar de proyectarlos al futuro después de la venida del Mesías. En todos esos casos, el Nuevo Testamento debe ser

la orientación definitiva para nuestra interpretación cristiana de los pasajes predictivos del Antiguo Testamento.

e. No sistematice especulativamente las profecías

Los pasajes proféticos suelen ser bastante independientes uno del otro, aun en un mismo autor. Debemos respetar la especificidad de cada oráculo. Llama la atención que ni el Antiguo Testamento ni el Nuevo Testamento trata de sintentizar las profecías en un solo esquema. Durante los cuatro siglos entre Amós y Malaquías, las profecías se daban para cada situación particular en tiempos, lugares y circunstancias muy diversas. Cada oráculo tenía su mensaje central que también hoy nos puede edificar, sin que tratemos de hacer lo que ningún autor bíblico intentó: una especie de “profecía sistematica” de “Eventos del Futuro”. No esquematicemos especulativamente el conjunto de los textos proféticos.

No debemos olvidar que los mismos autores bíblicos cambian con mucha libertad los detalles de profecías anteriores. Daniel cambia los 70 años de Jeremías en 70 semanas de años (490 años). Juan de Patmos cambia casi todo lo que toca del Antiguo Testamento: el cabello blanco del Anciano de Días lo pone en el Hijo de Hombre, que ahora no va sobre las nubes hasta el Anciano de Días en el cielo (como en Dn 7) sino que viene a la tierra; en Apocalipsis 13 las cuatro bestias de Daniel 7 es una sola bestia, etc. Este mismo hecho debe alertarnos del peligro de un excesivo literalismo o de esquematizaciones que pretendan englobar los muchos oráculos del Antiguo Testamento.

Si nos atreviéramos a hacer correlaciones que no hicieron los mismos autores bíblicos, por lo menos debemos reconocer

claramente que tal producto no es de ninguna manera Palabra de Dios sino una simple opinión humana. Indudablemente, la mayor edificación de los textos proféticos del Antiguo Testamento vendrá de su mensaje a sus propios contemporáneos o de su relectura por los autores del Nuevo Testamento a la luz de Cristo, su muerte y resurrección, su segunda venida, y su cuerpo la iglesia, cosas de las que poco o nada entendían los profetas (1P 1.10-12; ver arriba). ¡Después de Cristo, todo es distinto!

Conclusión

Según 2 Pedro 3.16, Pablo escribió muchas cosas, “entre las cuales hay algunas difíciles de entender, las cuales los indoctos e inconstantes tuercen...”. Si eso se dice de San Pablo, que nos parece claro e inteligible, ¡cuánto más cierto para la vasta literatura profética y apocalíptica de la Biblia! En verdad, es muy difícil de interpretar bien —¡y demasiado fácil de interpretar mal! Por eso no sorprende que las sectas falsas estén tan fascinadas por esta literatura y a menudo basen sus herejías precisamente en sus propias interpretaciones especulativas de la misma.

Es evidente que vaticinar eventos futuros no era la finalidad principal de los profetas de Dios ni tampoco era lo esencial del oficio profético. Su misión era denunciar los pecados del pueblo y sus jefes, y llamarles al arrepentimiento y a una nueva esperanza. Parte inseparable de ese propósito fundamental fue el anuncio inspirado de realidades futuras, muchas veces en lenguaje altamente simbólico. Es irónico que muchos de los especialistas en “profecía sistemática” se concentren totalmente en “eventos del futuro”, reales o imaginados (y mil veces equivocados en interpretaciones pasadas), pero digan poco sobre

el mensaje central de los profetas: la justicia y la misericordia (Mi 6.8; Jer 9.24; 22.13-16; 23.6; Os 4.1-6; 6.4-6; 10.12).

Precisamente porque creemos en la inspiración de todas las Escrituras por el Espíritu de Dios, insistimos en que las profecías tienen que interpretarse con sumo cuidado, exegéticamente y no especulativamente. Hoy también los escritos proféticos son Palabra viva de Dios para nosotros, que tenemos que escuchar con esmero (Hch 17.11), interpretar con cuidado (1Ts 5.21), y obedecer de todo corazón (Ap 1.3).

Bibliografía

- Coenen Lothar, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (4 tomos), Sígueme, Salamanca, 1985.
- Gordon Fee y Douglas Stuart, *La Lectura Eficaz de la Biblia*, Ed Vida, Miami, 1985.
- Efird, James E., *Cómo interpretar la Biblia*, CUPSA, México, 1988.
- Goldingay, John, *Approaches to Old Testament Interpretation*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1981.
- La Sor, William S., "Interpretación de Profecías" en *Hermenéutica*, ed. Rodolfo G. Turnbull, Tell, Grand Rapids, 1976, pp. 60-74.
- Nicole, Roger, "Citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento" en *Hermenéutica*, ed. Rodolfo G. Turnbull, Tell, Grand Rapids, 1976, pp. 27-34.
- Vine, W.E. (Merrill F. Unger, William White), *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, Thomas Nelson, Nashville, 1985.

Otras fuentes

- Alonso Schökel L y J. L. Sicre Días, *Profetas*, Cristiandad, Madrid, 1980, 2 tomos.
- Brueggemann, Walter, *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander, 1983.
- Beauchamp, Paul, *Ley, Profetas, Sabios*, Cristiandad, Madrid, 1977.
- Heschel, Abraham J., *The Prophets*, Harper & Row, Nueva York, 1962.
- LaSor William S, David A. Hubbard, Frederic W. Bush, *Panorama del Antiguo Testamento*, Nueva Creación, Grand Rapids, 1995, pp. 293-300.
- Ramm, Bernard, *Protestant Biblical Interpretation*, Wilde, Boston, 1950.
- Robert, A. y A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona, 1970, Vol. I, pp. 431-534.
- Vine W. E., *Expository Dictionary of Old & New Testament Words*, Thomas Nelson, Nashville, 1984.
- von Rad, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Sígueme, Salamanca, 1973.

3

Israel en perspectiva profética

Un estudio de Jeremías 30-31

Uno de los pasajes proféticos más importantes, y muy citado en el Nuevo Testamento, es el “pequeño libro de consolación” que se encuentra en Jeremías 30-31. Como casi todo el libro de Jeremías, estos capítulos son una compilación de trozos de diversos discursos del profeta; parece que se compone de más de diez oráculos distintos. Están agrupados alrededor del tema común de la esperanza, para inspirar ánimo y consuelo en el pueblo. En un libro cuya tónica constante es el juicio, lo que ganó para Jeremías el epíteto de “profeta llorón”, los mensajes de esperanza se han concentrado en esta parte central (capítulos 30-33).

En este ejercicio demostrativo no intentaremos una exégesis completa de los dos capítulos. Más bien, nos concentraremos en aquellos pasajes que tienen aspectos predictivos, especialmente 31.15-17 y 31.31-40. Básicamente, seguiremos las pautas hermenéuticas señaladas en el capítulo anterior, según se aplican a este pasaje.

1. Contexto y propósito del pasaje

Los diferentes oráculos (o minioráculos) que componen estos capítulos son de origen diverso. Algunos son del principio del ministerio de Jeremías (628-586 a.C.) y se refieren específicamente al retorno de los exiliados del reino del norte (Israel) que cayó ante Asiria en 722 a.C. Este parece ser el caso en los oráculos que se refieren a “Efraín” (apodo para Israel) o que mencionan a Samaria. Otros parecen haber sido escritos en vísperas de la caída de Jerusalén en 587 a.C. y tienen que ver con los exiliados de Judá.

Si algunos pasajes claves fueron escritos bajo Sedequías en 587 a.C., o la compilación principal se hizo en ése momento histórico, una situación sumamente dramática iluminaría estos capítulos.¹ El profeta mismo estaba en la cárcel, los babilonios rodeaban Jerusalén, hambre y pestilencia azotaban la ciudad. Aún peor, Jeremías reconocía que la crisis de su pueblo infiel era el justo castigo de Dios sobre ellos. Sin embargo, más allá de la ruina total pudo ver una reconstrucción gloriosa bajo el poder de Aquel que hace nuevas todas las cosas.

Llama la atención que los pasajes de esperanza se van alternando, a veces abruptamente, con otros que vuelven a insistir en el juicio de Dios sobre su pueblo (30.5-7, 12-15; 31.10b, 15, 18s, 22a, 28a; juicio sobre naciones enemigas 30.11, 16, 23ss).

¹ Para la fecha de 587 a.C., para importantes segmentos de estos capítulos, ver D. Guthrie y J. A. Motyer (ed), *Nuevo Comentario Bíblico*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, Texas, 1977, pp. 484-485; L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas*, Ed Cristiandad, Madrid, 1980, Tomo I, p. 551; Heschel, *The Prophets*, Harper & Row, New York, 1962, p. 128; Breneman, *Diccionario ilustrado de la Biblia*, p. 322.

El pasaje se estructura sobre la dialéctica de juicio y misericordia, castigo y restauración. Aun cuando el profeta triste aquí proclama esperanza, no es un optimismo fácil ni una esperanza barata. Dios no puede bendecir a su pueblo hasta que no haya terminado de castigarlos (30.11b), pero en su juicio sobre ellos no los destruirá. La esperanza que Jeremías ofrece se basa en el encuentro del amor eterno de Dios con su firme justicia.

Obviamente el profeta dio estos mensajes de esperanza para animar la fe del pueblo de Dios, sin reducir un ápice la gravedad del juicio divino. Durante las décadas del ministerio profético de Jeremías, los judíos del Sur (en Judá) eran tentados a tener un falso optimismo, especialmente después de las reformas de Josías; Dirían: “hemos obedecido a Dios, hemos restaurado el culto en el templo, ahora Dios no nos puede castigar”. Las constantes prédicas de juicio por boca de Jeremías combatían siempre esta confianza errada. Pero en vísperas del año 587, cuando ya era evidente que Dios iba a permitir que Jerusalén cayera, el pueblo se encontraba frente al otro peligro de desesperarse totalmente. Por eso Jeremías ahora anuncia esperanza y la promesa de un feliz retorno a la tierra, después del exilio que iba a castigar sus pecados e injusticias.

2. La historia de la salvación y el pacto

De acuerdo con el concepto hebreo de la profecía, el profeta aquí no está simplemente anunciando cosas futuras por anunciarlas. Más bien, Jeremías interpreta la situación del pueblo a partir de la historia de la salvación y enfoca el pasado, presente y futuro del pueblo de Dios en los términos del pacto. Las

consecuencias de la desobediencia que anunciaba el pacto ya vienen sobre el pueblo con toda su gravedad. Pero Dios será fiel a su pacto y, después de haber castigado a su pueblo infiel, Dios hará con ellos un nuevo pacto que inscribirá la ley en sus corazones para que obedezcan espontáneamente su ley. Entonces llegarán a experimentar las bendiciones y la alegría que promete el pacto, porque obedecerán al Señor con todo su corazón. El marco de referencia para todo el pasaje es el pacto y la historia de la salvación.

3. El lenguaje y contenidos del oráculo

Estos dos capítulos son casi totalmente poesía.² Como “poesía de la esperanza”, utilizan muchas de las figuras propias de dicho género, que deben entenderse básicamente según los cánones de la literatura poética. Uno de los errores hermenéuticos más serios es interpretar poesía como si fuera prosa. Más que anunciar predicciones específicas y literales de “eventos del porvenir”, el profeta inspirado intenta aquí evocar visiones poéticas de una nueva realidad después de la inminente crisis.

El primer oráculo comienza con una simpática ironía poética: describe el “tiempo de angustia para Jacob” con la figura chocante de varones que se agarran la panza y gritan con dolores de parto (30.5-7). Por supuesto, nadie estaría tentado a tomar eso como una profecía literal. Hay ironía también en los

² Los pasajes en prosa son probablemente 30.1-41; 31.1, 23-30, 38-40, y deben interpretarse como tal.

argumentos *a fortiori* de 31.36 (si un día fallaran las leyes del cielo) y 31.38 (si un día se llegara a medir el cielo o explorar los cimientos de la tierra) dos cosas impensables hasta el ridículo.

Sin duda al autor le gustan los juegos de palabras: “los que te devoran serán devorados, los que te saquean serán saqueados, los que te roban serán robados” (30.16). “Fui novillo sin domar, pero me has domado” (31.18). En 30.3 el profeta juega con dos sentidos del verbo hebreo *shub*: cambiar la suerte de Israel y devolverlos a la tierra. En 30.17 se contrastan dos palabras muy parecidas, *Tziyon* (Sión) y *Tziah* (desierto). La misma técnica literaria ocurre en 20.7: “Me sedujiste (o engañaste), Señor, y fui seducido; más fuerte fuiste que yo, y me venciste”.

En todo el pasaje abundan las metáforas y símiles dramáticos: angustias de exilio como varón con dolores de parto (30.6); liberación como quebrar el yugo y romper la soga (30.8); pecado como enfermedad terminal (30.12s) y perdón como sanidad (30.17); aliados como “amantes” (30.14); juicio como tormenta y huracán (30.23); Dios como padre (31.9) y pastor (31.10); Israel como “huerta bien regada” (31.12) y muchos más.

Las descripciones más líricas del pasaje se emplean para expresar la alegría del retorno después del exilio. El regreso se describe como una masiva procesión encabezada por los ciegos, cojos, mujeres encintas y lactantes (31.8). Habrá cantos de gratitud y risas de alegría (30.19 DHH) y alegres danzas con panderetas (31.4). Gritarán de júbilo (31.7,12). Jóvenes y viejos danzarán juntos (31.13).

Mediante esta “poesía de lo imposible” Jeremías llama a un pueblo en crisis, cuyas perspectivas son totalmente oscuras, a esperar lo nuevo. Cuando todo parece ser un “acabóse” sin ninguna salida, el profeta ayuda al pueblo a soñar lo nuevo, que

no parecía existir ni como posibilidad ni como esperanza. Es la alternativa que sólo nace cuando Dios habla para crearla de la nada, como en Génesis 1. Por eso la palabra “nuevo” es tan importante en la literatura profética.

4. La dimensión temporal

Casi todos los verbos en estos capítulos están en tiempo futuro,³ principalmente para anunciar el retorno de los exiliados.⁴ El profeta usa varias fórmulas para el tiempo futuro: “vienen días” (30.3; 31.27, 31, 38), “en aquel día” (30.7,8; “aquellos días” 31.29; “después de aquellos días” 31.33); “en aquel tiempo” (31.1), y “en el fin de los días” (30.24 de RV). Esta última expresión, que por su lenguaje pareciera señalar un tiempo escatológico, en su contexto significa que se entenderá cuando llegue el día de su cumplimiento (cf. 23.20) en un futuro próximo.⁵

El enfoque predictivo de estos capítulos se concentra claramente en el futuro próximo, específicamente en el retorno del exilio al que el mismo Jeremías había asignado una duración de 70 años (25.11; 29.10). Aunque de hecho algunas de las promesas formuladas por Jeremías no se cumplieron literalmente

³ La traducción española corresponde al sentido del hebreo; las formas verbales en hebreo son mayormente imperfecto o participio, aunque a veces un verbo perfecto se traduce en futuro también.

⁴ En Jeremías 30.5-7 se combinan el perfecto (“hemos oído” 30.5) y el presente (“veo retorcerse” 30.6) para describir simbólicamente una realidad del futuro próximo (el exilio).

⁵ J. A. Thompson, *Jeremías*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1992, p. 543.

en el retorno,⁶ nada en el mismo texto indica que Jeremías estuviera pensando en un futuro remoto más allá del retorno del exilio. Precisamente el nuevo pacto lograría evitar una repetición de la desobediencia que fue causa del exilio, salvando así al pueblo transformado de algún otro exilio futuro.

5. Uso de Jeremías 30-31 en el Nuevo Testamento

Sólo dos pasajes de estos capítulos se citan en el Nuevo Testamento: Jeremías 31.15 en Mateo 2.18, y Jeremías 31.31-34 en Hebreos 8.8-12 y 10.16ss. Paradójicamente el primero, que identifica la cita explícitamente como un cumplimiento (Mt 2.18), es de hecho un tipo de alegorización que realmente no tiene nada de “profecía” ni de “cumplimiento” en nuestro sentido moderno. La segunda cita en Hebreos, que no usa fórmulas de cumplimiento, plantea en realidad un cumplimiento de lo profetizado, pero en una forma que Jeremías jamás hubiera anticipado.

Jeremías 31.15

Este es un texto sumamente metafórico, una especie de hipérbole alegórica. Ramá, donde según la tradición estaba

⁶ Podrían considerarse incumplidas las siguientes promesas: el rey davídico (30.9, 21); la reunificación de todas las tribus (31.1); una sola procesión masiva para el regreso 31.8; toda Jerusalén (incluso el valle de Hinon) santificada, y que jamás volvería a ser destruida (31.40). Por otra parte, la promesa del nuevo pacto se cumplió no en el retorno sino en Cristo.

sepultada Raquel, estaba a unos 9 km de Jerusalén y era un conocido punto de encuentro como estación en el camino hacia el norte (Jue 19.13). En tiempos de Jeremías, Nabucodonozor reunió a los exiliados en Ramá para llevarlos a Babilonia (Jer 40.1).

Raquel era la esposa favorita de Jacob y la madre de José y Benjamín, en cuyo nacimiento murió ella (Gn 35.16-20). Los dos hijos de José, Efraín y Manasés (nietos de Raquel), representaban dos tribus fuertes del reino del norte que habían sido llevadas al cautiverio por los asirios. El profeta imagina entonces que Raquel, desde la tumba donde yacía por siglos, se pone a llorar⁷ como si fuera plañidera de oficio por sus descendientes, tanto del norte (Israel) como del sur (Judá), que son llevados tristemente hacia el destierro.

Siglos después, cuando Mateo describe la masacre de los infantes por Herodes, trae a colación esta cita de Jeremías. De nuevo Raquel, ya muerta por más de un milenio, vuelve a llorar, ahora no por los que van hacia el exilio sino por todos los niños muertos en el infanticidio. En realidad hay varios aspectos en que la cita de Jeremías 31.15 no viene muy al caso para el tema de Mateo 2.18; un paralelo tipológico más pertinente hubiera sido el infanticidio de Faraón en tiempos de Moisés. El único punto de correlación con Raquel es el dolor de una madre, aunque en el primer caso es Raquel quien muere en el parto y en Mateo son los niños que mueren. Otro factor parece haber sido una tradición distinta que situaba el sepulcro de Raquel cerca de Belén (Gn 35.19), centro de la masacre de los niños.

⁷ En realidad, ningún pasaje anterior menciona que Raquel llorara; es difícil determinar el origen de la expresión en Jeremías 31.15.

Tanto en Jeremías 31.15 como en Mateo 2.18 vemos cuán lejos están los conceptos bíblicos de “profecía” y “cumplimiento” de nuestro entendimiento actual de los mismos. En los relatos de la vida y muerte de Raquel no hay absolutamente nada que se hubiera podido entender como una predicción del exilio; la palabra profética con “dice Jehová” tres veces en tres versículos, es puramente alegórica. Tampoco hay nada en Jeremías 31.15 que se hubiera podido entender como una predicción de la masacre de los niños bajo Herodes, pero Mateo introduce la cita con “entonces se cumplió lo que fue dicho por el profeta Jeremías” (2.17).

Jeremías 31.31-34

Este segundo pasaje es mucho más importante teológicamente e inspiró varias citas y alusiones en el Nuevo Testamento. Se cita entero en Hebreos 8.8-12, siendo la cita más larga en todo el Nuevo Testamento. El autor de Hebreos lo vuelve a citar, de manera resumida, en la conclusión de su argumento sobre la superioridad de Cristo y su sacrificio (10.15-22). Otros pasajes también hacen referencias muy importantes al “nuevo pacto” prometido por Jeremías. Junto con el “nuevo corazón” y “espíritu nuevo” que promete Ezequiel (11.19s; 18.31; 36.26-29; cf. Jer 32.39) y la “nueva creación” (Is 65.17-25; 66.22), configuran el perfil definitivo de la esperanza profética.

Jeremías reconoce que las mismas condiciones del pacto han traído castigo sobre el pueblo rebelde, y que por su infidelidad el pueblo ha invalidado el pacto (31.31s). Puesto que Jeremías, igual que Ezequiel, insiste en la responsabilidad personal (31.29s; Ez 18.2), afirma que el nuevo pacto traerá una transformación genuina dentro de cada persona, por la que deseará

genuinamente cumplir la voluntad de Dios. Del corazón nacerá la obediencia a Dios, sin que nadie nos lo tenga que enseñar. Es importante observar que Jeremías no plantea una nueva ley; el nuevo pacto consiste en una nueva dinámica de obediencia a la misma ley de Dios.

Un cambio que Jeremías obviamente no anticipaba era que el pacto dejara de ser judío, en sentido nacional. En su profecía lo “nuevo” que anuncia no incluye ningún nuevo destinatario que no fuera la misma nación judía. Aunque ellos han invalidado el viejo pacto, Dios promete hacer el nuevo pacto “con la casa de Israel y con la casa de Judá” (31.31, 33). Y como para corregir de antemano cualquier idea de que el nuevo pacto no siguiera siendo estrictamente judío, el pasaje sigue con dos párrafos que afirman en los términos más enfáticos imaginables que Israel nunca dejará de ser una “nación delante de mí eternamente” (31.35s) y que Dios no desechará toda la descendencia de Israel (31.37). Ambas garantías se fundamentan en la fidelidad invariable de la misma creación de Dios (31.35-37). El pasaje termina con una detallada descripción de la reconstrucción de Jerusalén (31.38-30). Es obvio que el profeta sigue pensando en un pacto de carácter judío.

Al pasar al Nuevo Testamento, esto cambia radicalmente. Cuando Jesús en su última cena dice “esta copa es el nuevo pacto en mi sangre” (Lc 22.20; Mt 26.28; Mr 14.24; 1Co 11.25), le da al nuevo pacto un sentido jamás imaginado por Jeremías: el nuevo pacto se basa en la muerte y resurrección del Mesías (Heb 9.15, 18).⁸ La promesa de Jeremías se cumplió real y

⁸ La regeneración cristiana (“nuevo nacimiento”) corresponde más directamente a las promesas de Jeremías y Ezequiel, pero eso precisamente viene por medio de la muerte y resurrección de Jesús.

plenamente, pero de manera radicalmente diferente a lo que el profeta hubiera podido anticipar.

El libro de Hebreos, cuyo argumento central es la superioridad de Jesús sobre el sacerdocio judío, da una importancia especial a esta cita de Jeremías. En Hebreos 8.8-12 el autor no sólo señala el incumplimiento del pueblo (como hace Jeremías también) sino atribuye el fracaso del primer pacto a deficiencias del pacto mismo. El segundo pacto es necesario, porque el primer pacto era imperfecto (8.7). Al hablar de un nuevo pacto, Dios ha declarado viejo el primero “y a lo que está viejo y anticuado, poco le falta para desaparecer” (8.13 DHH). El repetido contraste entre el “viejo pacto” (término no usado por Jeremías) y el “nuevo pacto” deja muy claro que el pacto de Sinaí es ya obsoleto (9.1, 15, 18; 10.9) y superado por las “mejores promesas” del evangelio (8.6).

La segunda cita del mismo pasaje (Heb 10.11-18) contrasta los sacrificios judíos, repetidos diariamente, con el de Jesucristo, realizado de una vez para siempre y eficaz sin necesidad de repetición (10.11s, 14, 18). El nuevo pacto no se basa en sacrificios animales sino en la vida y muerte de Jesús (10.8); Dios quita los viejos sacrificios y pone a Cristo en su lugar (10.10s). En esto consiste el nuevo pacto (10.16s). Aquí también el nuevo pacto ha desplazado al viejo pacto, ya obsoleto.

El viraje que estos pasajes dan a la cita de Jeremías contradice radicalmente el énfasis judeo-nacionalista que da 31.35-40 a la misma promesa. Llama la atención que el Nuevo Testamento no cita nunca esos textos (31.35-40; 33.20, 25) sobre la permanencia de Israel ante Dios para siempre. Después de la venida de Jesús y el nacimiento de la Iglesia, todo eso adquirió aspectos totalmente nuevos que Jeremías no hubiera podido anticipar. Para nosotros como cristianos, entonces, las citas e

interpretaciones del Nuevo Testamento tienen que ser nuestra orientación definitiva para entender las profecías predictivas del Antiguo Testamento.

Algunos otros pasajes hacen alusiones menos directas a Jeremías 31.31-34. Cuando 1 Juan 2.27 dice “ustedes tienen el Espíritu Santo y no necesitan que nadie les enseñe”, parece ser una alusión a la promesa de inscribir su ley en nuestros corazones y darnos su espíritu (cf. Jn 6.45). En 2 Corintios 3 y Gálatas 4.24-31 Pablo elabora extensamente el contraste entre la vieja alianza y la nueva en Cristo Jesús. Estos y otros pasajes, igual que los de Hebreos, siempre refieren la promesa de Jeremías 31.31-34 a la Iglesia y la salvación en Cristo y no a la nación judía como en Jeremías.

Tenemos entonces la siguiente conclusión: el contraste entre los dos pasajes de Jeremías 30-31 retomados por los autores del Nuevo Testamento es revelador del concepto de “profecía” y “cumplimiento” en los autores bíblicos. Por una parte, un texto como Jeremías 31.15 (Raquel llora por los exiliados) que en su contexto original no muestra nada de “predicción”, en Mateo 2.18 se trata explícitamente como “profecía” cumplida en Cristo, con fórmula de cumplimiento y todo. Lo mismo pasa con muchos otros pasajes que en el Antiguo Testamento no muestran características de predicción pero en el Nuevo Testamento aparecen como cumplidos (Os 11.1/Mt 2.15; Is 11.1/Mt 2.23; Jon 1.17/Mt 12.40) o cuyo “cumplimiento” no corresponde al sentido de la profecía original (Am 9.11ss/Hch 15.6-18, debido a un texto radicalmente distinto con sentido opuesto al texto hebreo).

Por otra parte, ciertos pasajes proféticos, que en el Antiguo Testamento muestran todas las características de una predicción que anuncia futuras realidades, en el Nuevo Testamento se cumplen en forma muy distinta y casi contraria al sentido original

(Jer 31.31-34), o se dejan fuera de consideración por haber sido superados por la nueva realidad en Cristo (Jer 31.35-40).

En el oráculo original, Jeremías 31.29-40 parece ser un bloque textual con un argumento lógico consecutivo: después de afirmar la responsabilidad personal de cada uno (31.29ss), el profeta anuncia un nuevo pacto que capacitará a todos para cumplir el pacto a partir de un nuevo corazón (31-34), de modo que en adelante Israel estará firme ante Dios (35-37) y Jerusalén nunca será arrancada (38-40). Es imposible separar 31.31-34 de 31.35-40 en la pretensión de decir que 31.31-34 se ha cumplido ya (en la forma distinta que anuncia el Nuevo Testamento) pero que 31.35-40 queda sin ser afectado por los cambios introducidos por este cumplimiento, y que se cumplirá en el futuro en el sentido literal nacionalista. Más bien, la segunda parte del pasaje (31.35-40, nunca citada en el Nuevo Testamento) tiene que ser reinterpretada a la luz de la casi total transformación del sentido en la primera parte del pasaje (31.31-34). La segunda parte tiene que ser interpretada en el mismo sentido que la primera.

6. ¿Qué dice Jeremías 30-31 para nosotros hoy?

En el amplio contexto de la historia de la salvación y del pacto, estos dos capítulos nos traen una enseñanza muy valiosa. En primer lugar, nuestro Dios es fiel a sus promesas y tenaz en cumplirlas, a pesar de toda nuestra infidelidad. En segundo lugar, él siempre cumple sus promesas conforme a su justicia divina. Cumple su promesa transformándonos a nosotros para que cumplamos su voluntad. En tercer lugar, Dios puede cumplir sus

promesas en formas totalmente sorprendentes, que no se nos hubieran ocurrido antes, tal como cumplió la promesa del nuevo pacto en una manera prácticamente contradictoria en algunos puntos a lo que Jeremías obviamente esperaba. Nuestro Dios, siempre fiel a sus promesas, es Dios de sorpresas.

¿Cómo debemos obedecer Jeremías 30-31 hoy? Ningún pasaje profético es teórico y especulativo, pretendiendo meramente anticipar sucesos futuros (como en este caso el establecimiento del estado israelí, la reconstrucción del templo en el futuro, etc). Su intención central es llamar al pueblo de Dios a la obediencia, el arrepentimiento y la esperanza. Cualquier interpretación abstracta que deja fuera esa exigencia ética del pasaje, será una interpretación errada.

La forma de nuestra obediencia a este pasaje parece sencilla y clara. Hemos de examinar nuestras vidas ante Dios y arrepentirnos de nuestros pecados e injusticias, tanto personales como comunitarios (iglesia, nación). Pero más allá del justo juicio de Dios, hemos de confiar en sus promesas y seguir esperando que haya una esperanza para nuestro futuro (31.17). Como Jeremías debemos recordar que “vienen días, dice Dios, en que cambiaré la suerte de mi pueblo” (30.3). Debemos saber fijar también nuestra mirada “en aquel día”, tanto de un mejor futuro próximo como del futuro definitivo que nos anuncia Dios.

En América Latina hoy, después de la dolorosa “década perdida” de los 80s y las pocas esperanzas que ofrece la actual década (“cementerio de los sueños” y “fin de las utopías”), Jeremías nos llama a una esperanza ineludible, pero no una esperanza barata ni escapista. Nos llama a confesar nuestros pecados, enmendar nuestros caminos, y con firme fe en Dios y sus promesas, seguir adelante en el camino de su voluntad hasta que el Señor venga.

4

El poder económico de la gran Bestia¹

A muchos lectores del Apocalipsis se les escapa completamente una característica importante del libro: su autor tenía una profunda preocupación por la realidad económica del mundo en que vivía. En algunos pasajes, el aspecto económico es la clave para su interpretación. Cuando se analiza el libro a la luz de la situación del Imperio Romano a fines del primer siglo, se hace evidente que Juan de Patmos tenía un entendimiento agudo de la situación económica de su momento histórico e ideas muy claras y fuertes sobre esas realidades.

Aún más, los temas económicos que Juan aborda en su libro eran centrales en su polémica contra la Bestia y su ciudad capital,

¹ Este artículo es una revisión amplia de dos artículos anteriores: “El Apocalipsis y el imperialismo”, en Juan Stam, *Capitalismo: violencia y anti-Vida*, DEI, San José, 1978, Vol. I, pp. 359-394, también publicado en *Lectura teológica del tiempo latinoamericano* como “El Apocalipsis y el Imperio Romano”, Sebila, San José, 1979, pp. 27-60; y “Las sanciones económicas de la gran bestia”, en *Vida y pensamiento* 15:1 (1995): 132-144; y *Caminos*, n. 4 (1996): 51-59. El lector puede consultar estas fuentes para mayores detalles exegéticos e históricos, como también nuestro comentario sobre *Apocalipsis*, vol. I, Kairós, Buenos Aires, 1999; vol. II, 2003; y vol. III, de próxima publicación.

Babilonia (Ap 17.5, 18). Es evidente, especialmente en Apocalipsis 17.7-11, que Juan se refería en primer término al Imperio Romano, cuyo culto al emperador era para Juan una blasfemia que ningún cristiano podía aceptar. Los siete montes en 17.9 son una referencia obvia a la ciudad de Roma, y los siete reyes son emperadores, cinco ya muertos (Ap 17.10). Hasta el final de su libro Juan sigue hablando del Imperio Romano y de características muy específicas de su sistema económico (Ap 18.1-19.6, especialmente 18.11-19).

Sin embargo, todo esto no implica una interpretación preterista del Apocalipsis, ni significa que el libro no anunciara cosas todavía futuras. Solamente significa que la gran preocupación de Juan era la fidelidad de sus congregaciones bajo el Imperio Romano y no las predicciones especulativas sobre un futuro sin relación con el presente.² Juan nunca nombra a Roma, ni insinúa que ella tenía que ser la última Babilonia. Según 1 Juan 2.18, “muchos son los anticristos que han surgido ya” para el año 95, la misma fecha del Apocalipsis. Así también ha habido y habrá muchas Babilonias, y muchas bestias hasta la última, con la que terminará la historia humana.³ Las podremos reconocer porque se parecerán al Imperio Romano, es decir, a la Bestia que Juan conocía y describía.

El Imperio Romano era en cierto sentido un sistema “globalizado”, aunque mucho menos totalitario que nuestro mundo actual. En este ensayo intentaremos descubrir lo que Juan dijo a su mundo económico y dice hoy al nuestro, a partir del

² Es importante recordar que ni Juan ni ningún escritor bíblico anticipaba un lapso de dos mil años antes del retorno de Cristo.

³ Esta interpretación corresponde al esquema del “ya” y “todavía no” de la escatología bíblica.

análisis de cinco pasajes básicos: el caballo negro (6.5s), la marca de la Bestia (13.16-18), el juicio sobre la ramera (17), el lamento de los mercaderes (18.11-16), y la nueva Jerusalén (21-22).

1. Para Juan, el mercado no es una vaca sagrada sino un caballo negro⁴

Es evidente que el tercer jinete sobre el caballo negro (6.5ss) se mueve totalmente en la esfera económica. El caballo es negro (¡el mercado negro!), y el jinete sale llevando una balanza. Una voz misteriosa (¿la voz del mercado?, ¿algo así como la “mano invisible” de Adán Smith?) pregoná los precios de trigo y cebada, pero agrega: “No afectes el precio del aceite y del vino” (literalmente, “no dañes el aceite ni el vino”).

En la Biblia la balanza era símbolo de la vida comercial, y vender granos básicos por balanza y no por bulto significaba una extrema escasez, hambre y muerte (Lv 26.26; Ez 4.16; cf. 4.9-17). El trigo era el sustento básico de los pobres, y la cebada de los muy pobres y de los animales. Por otra parte, el aceite y el vino eran importantes productos de agroexportación de Asia Menor. Hay aquí algo importante que nos llama la atención: el profeta que acaba de ver el cielo (4.1) y escuchar a millones de ángeles (5.11) se preocupa en seguida por la canasta básica de los pobres y el comercio internacional.

La voz procede “de en medio de los cuatro seres vivientes”, que en Apocalipsis 4-5 representaban el orden creado de la vida

⁴ Debemos aclarar que en el Apocalipsis el color negro no significa lo malo; el diablo y lo malo no son negros sino escarlatas.

consciente. Puede entenderse como una protesta de las fuerzas de la vida contra unos precios de muerte. Las fuerzas de la vida y la justicia económica, simbolizadas por los cuatro seres vivientes, a su vez personifican irónicamente a las fuerzas de muerte e injusticia que proclaman sus precios de “atracó”.⁵

Como ocurre a menudo con el Apocalipsis, contamos con datos históricos que ayudan a aclarar este pasaje. Por Cicerón⁶ sabemos que el trigo se vendía en unos doce kilos por denario en vez de un solo kilo según Apocalipsis 6.6. De modo que el jinete pregona precios que significaban un aumento de doce veces el precio del trigo. Para hacer una comparación: si en mi país el bollo de pan cuesta cien pesos, nuestro texto sería como una pesadilla en la que el pulpero, cuando voy a comprar el pan, me anunciara que desde hoy me va a costar mil doscientos pesos.

La gravedad de la inflación del caballo negro se entiende también cuando tomamos en cuenta que el denario era el salario de un día de trabajo del jornalero. Por otra parte, el kilo del trigo (dos *quénices*) era la ración diaria de una sola persona (por ejemplo, de un soldado). O sea que toda la ganancia de un día de trabajo, de sol a sol, no le rinde más que para su propia cuota de trigo, sin quedar nada para otros gastos o para el resto de su

⁵ Algunos comentaristas afirman que es más bien la voz de Dios, pero sería inconcebible que Dios pregona precios tan injustos, lo que debilitaría todo el sentido del pasaje.

⁶ Cicerón, *In Verrem* 3.81. Data del año 70 a.C., en Sicilia, pero es una comparación válida para Apocalipsis 6.6 porque el valor del denario y los precios de granos básicos se habían mantenido estables durante la época. Estos precios se confirman también por fuentes judías (cf. Mr. 6.37, 44; Joachim Jeremias, *Jerusalén en los tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1977, p. 141s).

familia. Muy claramente, Juan está denunciando la función del mercado de sus días.

Otras fuentes nos informan de los precios del trigo en tiempos de severa crisis.⁷ Cuando un huracán en 64 a.C. destruyó toda la cosecha de trigo, el precio de trigo en Jerusalén subió a dieciséis veces su precio normal (un *modius* por once *dracmas*).⁸ Durante la hambruna bajo Claudio los precios aumentaron trece veces (a un litro por *dracma*).⁹ Pero con estos datos dos factores tienen que tomarse en cuenta. En primer lugar, la situación geográfica de Jerusalén era sumamente desfavorable, por lo que cualquier crisis se sentía con mucho más fuerza en esa ciudad. En segundo lugar, sin duda, la especulación inescrupulosa tuvo mucho que ver con estos precios.¹⁰ Las ciudades de Asia Menor nunca vivieron situaciones parecidas a éstas de Jerusalén, ni se habían visto fenómenos inflacionarios parecidos a los que describe Josefo.

Parece que los especuladores de Jerusalén en tiempos de crisis y los vendedores de trigo y cebada en la visión de Apocalipsis 6.6 creían firmemente en la ley de oferta y demanda. Su consigna era la de maximizar sus ganancias sin límite, hasta el tope de lo que el mercado aguantara. El amor al dinero suprimía totalmente el amor al prójimo. Al caballo negro le preocupan más las ganancias de los ricos que el hambre de los pobres.

⁷ Estos dos párrafos son adaptaciones de nuestro comentario del Apocalipsis al mismo pasaje.

⁸ Josefo, *Antigüedades*, 14.2.2 27s.

⁹ Josefo, *Antigüedades*, 3.15.3 320s.

¹⁰ Los datos históricos indican que la mucha especulación amenazaba la estabilidad de los precios (Jeremías, *op. cit.*, p. 141s, citando Ro 13.11 sobre Gn 2.5).

Este problema se hace especialmente agudo hoy con el “capitalismo salvaje” propio del neoliberalismo. Deben tomarse muy en serio las reiteradas denuncias de esta ideología tanto por el papa Juan Pablo II como por los episcopados de muchos países. La globalización del sistema económico mundial hace aún más graves los efectos de esta economía de “libre mercado”. Muchas veces, para controlar la inflación de la moneda, los gobiernos neoliberales introducen un creciente desempleo programado. Otras veces se trasladan fábricas a países del Tercer Mundo para explotar la mano de obra barata en el nuevo mercado laboral globalizado, pero con ganancias para los países ricos. Si no hay un claro testimonio cristiano a favor del ser humano, especialmente el pobre y el marginado, dondequiera que viva en este mundo de pobreza globalizada, el neoliberalismo resultará un verdadero caballo negro deshumanizante.

Más misteriosa es la última frase, “no dañes el aceite ni el vino” (6.6). ¿Qué significa, y qué tiene que ver con los precios de trigo y cebada? Ha habido mucha especulación sobre esta frase, a veces intentando espiritualizar aceite y vino, pero nuevamente un dato histórico nos da la mejor clave de interpretación. Suetonio relata que en el año 92 el emperador Domiciano, viendo la abundancia de vino en Roma y la escasez de trigo, y posiblemente con intención de proteger el precio del vino en beneficio de los productores italianos, emitió un decreto para que “no se plantasen más viñas en Italia y que en las provincias se destruyesen la mitad o más de ellas, para convertirlas a trigo y cebada”.¹¹

¹¹ Suetonio, *Domitianus* 7,2.15. Aunque el decreto afectaba sólo al vino, Juan sabía bien que el otro producto principal de agroexportación

El decreto provocó fuertes protestas, especialmente en Asia Menor.¹² El consejo provincial de Asia envió una delegación, encabezada por el orador Scopelianus de Esmirna, y lograron la retracción del edicto en el año 93 d.C. Aunque el emperador se creía todopoderoso, se doblegó ante la presión de los asiáticos y rescindió su decreto. Triunfó la consigna de los terratenientes asiáticos: “No se dañe a nuestros productos de agroexportación, de los que ganamos muchas divisas”.

En ese caso, de la misma manera en que Juan parodió al comercio que pregonaba sus precios criminales de trigo y cebada, ahora “la voz del comercio” estaría parodiando (casi citando) a los ricos terratenientes de Asia Menor que protestaban contra la amenaza a su lucrativo comercio. Apparentemente Juan percibió bien la relación entre esa priorización de la agroexportación y los precios exorbitantes de trigo y cebada que anuncia el jinete.

La historia económica de Centroamérica está marcada también por el mismo caballo negro. La agricultura de la canasta básica fue sacrificada vez tras vez a los intereses de fuertes agroexportadores. Constantemente la tierra era retraída del cultivo de arroz y frijoles para dedicarla a una cadena de productos de exportación: café, bananos, algodón, hule, chicle. Al aumentar la producción mundial de cada producto, bajaba el precio y había que producir más para ganar igual. Muchas veces se robaba la tierra a los pequeños agricultores o se mataba a los indígenas para apropiarse de sus terrenos. El lado adverso del

de Asia a Roma era el aceite. Juan siempre usa sus fuentes muy libremente.

¹² Rist, Martin, “Apocalypse”, *Interpreters' Bible*, Abingdon, Nueva York, 1957, pp. 356, 413.

proceso era la escasez de los productos de subsistencia. Hay países centroamericanos que sacrifican tanto el mercado interno al mercado extranjero que terminan importando arroz y frijoles. Los agroexportadores ganan, mientras los pobres pagan de sus raquíticos salarios los costos excesivos de los alimentos importados.

2. Las sanciones económicas de la gran Bestia

En Apocalipsis 13 Juan describe los dos agentes históricos del gran dragón. La Bestia, que tiene siete cabezas que eran siete montes y siete reyes (17.7-11), simboliza en primera instancia (aunque no en último término) al Imperio Romano. La segunda bestia tiene cara de cordero, pero su voz es la voz del dragón; se le llama falso profeta y su prototipo era el sacerdote del culto al emperador en Asia Menor. El capítulo 17 añade una aliada más: la ramera, de nombre Babilonia, que es “la gran ciudad que tiene poder de gobernar sobre los reyes de la tierra” (17.18), una referencia clara a la ciudad de Roma como capital del Imperio.¹³

Para hacer que la gente adore a la Bestia (13.12), el falso profeta realiza milagros (13.13-15), lleva a la gente a matar a los cristianos (13.15) y marca a toda la población con su signo “666” para aplicar un boicot económico discriminatorio contra los disidentes ideológicos (13.16-18). Seguramente Juan y sus lectores captaban el significado simbólico del número de la Bestia, pero la verdad es que hoy nadie lo sabe ni lo puede saber

¹³ Para mayores detalles, consúltense las obras mencionadas arriba, en la nota 1.

con seguridad, porque se han perdido ya las claves para su interpretación.

Sin embargo, ese misterioso número que tanto fascina a la gente es lo menos importante. El énfasis del pasaje es más bien económico. Con su cedulación ideológicamente selectiva, el falso profeta, sacerdote del Imperio, intenta estrangular económicamente a los que no adoran a la Bestia, es decir, al emperador. Esto es lo importante, no el sentido mistagógico del número 666.

El falso profeta se presenta al principio como esencialmente religioso: es profeta, taumaturgo y sacerdote (13.11-14). Como tal, en seguida toma características de una especie de “Gran Inquisidor”, apelando a la espada y la muerte contra los que no se acoplan en su sistema religioso-ideológico (13.15). Pero (¡parece un anticlímax!) el colmo de su maldad diabólica es su sistema globalizante de dominación y discriminación económicas con que pretende negar a los inconformistas la base material de su subsistencia. Este proyecto de sanciones económicas concluye todo el capítulo como la culminante “obra maestra” del terrible enemigo del pueblo de Dios. Lejos de estar fuera de contexto, los versículos 16-18 son el verdadero clímax del pasaje, hacia el cual se dirige toda la descripción de las dos bestias.

A la Bestia no le faltan recursos para lograr sus metas. En conjunto, el pasaje (13.12-18) presenta todo un paquete de tácticas y medidas para imponer la ideología pseudorreligiosa del imperialismo (13.12). A nivel de propaganda, el falso profeta engaña a las naciones (13.14; cf. 12.9; 19.20; 20.3, 8, 10) y las seduce con sus impresionantes “milagros” (13.13s; 2.20), sus hechicerías (9.21; 18.23; 21.8; 22.15), y sus tentadores lujos (18.3, 7, 9, 12-14). Su principal “medio de comunicación” es la imagen que habla y que sacraliza milagrosamente la ideología

idolátrica del Imperio.¹⁴ A nivel económico, la Bestia impone un boicot pretendidamente englobante, con la meta declarada de estrangular a todos los anti y extrasistémicos. En los niveles del sistema “judicial” y policial, recurre a la sentencia de muerte, religiosa y milagrosamente legitimada, contra todos los rebeldes que resisten al culto imperialista.¹⁵

Para la mayoría de los comentaristas, lo que Juan describe en 13.17 es un bloqueo económico contra los que se negaban a adorar a la gran Bestia. Algunos sugieren que Juan visualiza un sistema vasto de licencias, sin las que nadie puede comprar ni vender. También podría tratarse de una manipulación discriminatoria de un sistema universal de carnets de identidad, similar a las practicadas hace unas décadas en Africa del Sur o contra los judíos bajo Hitler. Cualesquiera que sean los medios y los métodos, el resultado es el mismo: el total ostracismo social y económico de aquellos que son excluidos del sistema.

Casi no existen evidencias históricas de programas de represión económica sistemática o paralelos antiguos para lo que se describe aquí.¹⁶ Pero el inmenso poderío económico del Imperio Romano y de los templos del culto imperial sí proveen un trasfondo realista para la extrapolación profética que vislumbra Juan. En efecto, algunas de las cartas de Apocalipsis 2-3 (Esmirna, Tiatira) dejan entrever que los cristianos habían sufrido ya medidas de opresión económica por causa de su fe. Pero aún más, Juan podría estar pensando en la práctica de la

¹⁴ Eran comunes en la época las “estatuas hablantes”, que tenían una cavidad dentro de la imagen donde un sacerdote se escondía para hablar.

¹⁵ Es siempre peligroso cuando se unen el poder religioso y el poder económico, junto con el poder político y militar, como aquí.

¹⁶ G. E. Ladd, *El Apocalipsis de Juan*, Caribe, Miami, 1978, p. 165.

sinagoga, que sometía a un ostracismo total y a un severo aislamiento a los excomulgados del judaísmo, sobre todo a los judeocristianos de Asia Menor que habían sido expulsados de la sinagoga. Pero todo esto queda muy corto respecto a lo que Juan describe en Apocalipsis 13.17.

Lo que llama mucho la atención es que Juan denuncia un tipo de bloqueo económico que escasamente existía en su propio tiempo, pero que sí existe en el nuestro. La creatividad imaginativa de Juan, de visualizar una situación que no tenía antecedentes ni en su realidad contemporánea ni en la literatura apocalíptica, revela la aguda conciencia económica y antiimperialista que caracteriza a todo el libro. En todo el Apocalipsis queda en evidencia que Juan percibe con gran claridad las realidades crudas de la vida económica del Imperio.

Precisamente este detalle, un bloqueo económico de los que no adoran a la Bestia, revela inconfundiblemente la mano del Vidente de Patmos.

Es importante recordar que para Roma el culto al emperador era un proyecto básicamente ideológico para apuntalar la amenazada unidad del Imperio.¹⁷ En aras de los intereses del Imperio (hoy diríamos “intereses nacionales” de la superpotencia), la gran Bestia pretende imponer sobre toda la sociedad una uniformidad ideológica totalmente homogénea. Todos tienen que llevar la misma “marca”, la impronta de la ideología imperialista, como si fuesen reses marcadas con el mismo fierro, o galletas fabricadas con un mismo molde.

¹⁷ “Ver “El Apocalipsis y el imperialismo” y “El Apocalipsis y el Imperio Romano” (*supra* nota 1); y C. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, *passim*.

Pero resultó que dicho sistema era inaceptable para los cristianos, y los cristianos eran inaceptables para el sistema. Esa “marca”, que era el indispensable “pasaporte al éxito” dentro del sistema, para los cristianos era nada menos que idolatría. Puesto que los cristianos no se “amoldaban” al patrón social, había que reprimirlos. Y entre los mejores mecanismos de control ideológico para tal efecto se implementaba el aparato de dominación económica. Se presenta como el arma predilecta de la Bestia, aún más que la espada, quizá por el placer especial de ver sufrir a sus enemigos. A la Bestia le agrada verlos morir de a poco (13.17), estrangulados económicamente de manera lenta pero segura, más que matarles “de un solo tiro” (13.15).

El boicot es una manera de quitarle el pan al pueblo, sobre todo a los pobres. La inmoralidad de tal acción es el tema de Eclesiástico 34.20-22, el cual jugó un papel histórico en la teología profética en América Latina, ya que fue el “llamado a la conciencia” que condujo a la conversión ética de Bartolomé de las Casas:

Es sacrificar un hijo delante de su padre
quitar a los pobres para ofrecer sacrificio.
El pan de los pobres es su vida;
quien se lo quita es homicida.
Mata a su prójimo quien le quita el sustento,
quien no paga el justo salario derrama sangre.
(Eclo 34.20-22).

Aunque este importante pasaje deuterocanónico se refiere en primer término a la explotación del obrero y a los sueldos injustos, se aplica también muy elocuentemente al uso del bloqueo económico como mecanismo para quitarle el pan a los pobres y matar a sus hijos. Es obvio que el pasaje constituye una

denuncia vehemente contra el bloqueo que les ha quitado el pan a los cubanos durante casi cuarenta años, a los nicaragüenses en la década de 1980, y a otros pueblos más, causando hambre y muerte entre niños y adultos.

El proyecto de matar al pueblo por hambre es de la gran Bestia; corresponde a la historia de la *desgracia* cuyo símbolo es la Babel imperialista (Gn 11). Es el proyecto de muerte de aquel que siempre miente y mata (Jn 8.44). Pero el proyecto del Dios de la gracia es un proyecto de vida y verdad. El Dios Creador “abre su mano” y da a todos abundantemente (Sal 136.25; 104.28; 145.15s).¹⁸ El patriarca José, lejos de quitar el alimento a nadie, fue usado por Dios para encabezar un programa global de alimentación para todos, incluidos los que eran enemigos del gobierno que él representaba (Egipto), los de su propia nación (Israel), o los que habían sido sus propios enemigos personales, como es el caso de sus hermanos.

No menos que bajo el Imperio Romano, la adhesión incondicional que exige el sistema capitalista hoy puede ser también un problema de idolatría. Y cuánto más inconsciente la idolatría, más sutil y peligrosa.¹⁹ No cabe duda de que el

¹⁸ Estos salmos colocan la alimentación humana y animal dentro de la misma historia de la salvación, a partir de la creación. El Salmo 136, p. ej., comienza con la creación (vv. 4-9), sigue con el éxodo (vv. 10-23), y termina con “el pan nuestro de cada día” de todo ser viviente (v. 25). Quienes quitan el alimento a los pueblos se ponen en pugna con el Dios de la vida y se levantan contra todo el proyecto histórico-salvífico de Yavé.

¹⁹ En Costa Rica, un tiempo antes de Navidad, se escuchaba constantemente la propaganda de un centro comercial que anunciaba con sonoridad himnica: “Navidad llegó, /Se une la familia en Plazá del Sol, /Momentos sublimes, todo es amor, /Navidad es tuya en Plazá del Sol”. Hace unos años, la librería más grande de San José comenzó en agosto

insaciable materialismo y consumismo que impera, aun entre muchos evangélicos”, llega a ser en realidad idolatría. ¿No será que muchos “cristianos” hoy llevan la marca de la Bestia sin darse cuenta? ¿No será por eso que apoyan con tanto fervor las guerras imperialistas y los bloqueos de su gobierno? Hoy día, ante el poder omnímodo del “dios dólar”, Juan nos volvería a exhortar con toda vehemencia: “Hijitos míos, guardaos de los ídolos”.

3. Juicio divino contra el imperialismo comercial

Apocalipsis 17 introduce la figura de la gran Ramera y la identifica claramente como la ciudad de Roma, capital del Imperio. En la ideología oficial, “Dea Roma” era una virgen pura sobre un caballo blanco; en Apocalipsis 17 aparece como realmente es: una prostituta sobre una grotesca bestia escarlata. Los reyes de la tierra han fornicado con ella y se han emborrachado con el vino de su inmoralidad (17.2). La ramera es también idólatra (17.5 NVI) y asesina; está borracha con la sangre de los santos (17.6).

Este lenguaje altamente figurado no es fácil de interpretar. ¿Cómo se “fornica” con una ciudad, y con cuál “vino” se

una campaña de promoción navideña: “Asegúrese la felicidad navideña, en el departamento de juguetes, segundo piso de la Librería Lehmann. Vendemos a plazos”. Otra propaganda, en inglés y con la música del conocido espiritual negro “He’s got the whole world in his hands”, reitera con una blasfemia descarada (y en inglés): “Tú [como Dios] tienes todo el mundo en tus manos, con un MasterCard en tus manos”.

emborracharon los habitantes de la tierra? Claramente incluye la propagación de la idolatría (cf. Ez 16; 23; Os 1.2), y específicamente el culto al emperador. Pero el contexto del pasaje y el análisis exegetico de los términos revelan que la explotación comercial figuraba muy centralmente también en su significado. El profeta Nahum acusa a Nínive de fornicación debido a su rapiña, pillaje y violencia (Nah 3.1-4). La prostitución de Tiro, según Isaías 23.15-18, también consistía en su comercio internacional, y la de Jerusalén en injusticia, iniquidad, homicidios, soborno y latrocinio (Is 1.21-23).

Franz Delitzsch describe la “prostitución” mencionada en Isaías 23.17s como “actividad comercial” que

con miras sólo a la ganancia material, no reconoce ningún límite divinamente establecido, sino realiza un tráfico promiscuo con todo el mundo, como una prostitución del alma.²⁰

Swete también comenta en este sentido:

Aunque la acusación de “fornicación” podría justificarse ampliamente por las condiciones morales de Roma bajo el imperio, es probable que se refiera principalmente a la total venalidad de la capital, que estaba dispuesta en cualquier momento a vender cuerpo y alma por un buen precio.²¹

Puesto que el énfasis central de Apocalipsis 17-18 es fuertemente comercial y económico, parece que la “fornicación”

²⁰ F. Delitzsch, *Isaiah*, T&T Clark, Edimburgo, 1867, Vol. 1, p. 412ss.

²¹ Henry Swete, *The Apocalypse of St. John*, Eerdmans, Grand Rapids, 1951, p. 184.

aquí se refiere particularmente al espíritu mercenario de la capital imperial.

Peor aún, Roma ha exportado su corrupción y su comercialismo a todo el Imperio, haciendo beber a las naciones del vino de su pasión impura (14.8 griego; Swete) y embriagándoles con el influjo intoxicante de su lujo, su vicio y su idolatría (17.3). Roma estaba ebria con la euforia de su riqueza y su poderío (18.7), y seducía y emborrachaba a las naciones con el mismo espíritu:

El núcleo de la acusación es probablemente que Roma había abusado de su poder comercial utilizándolo para propagar sus falsos ideales de vida... Roma había fascinado y seducido al mundo con sus vicios y su idolatría.²²

La designación de Roma como “Babilonia” la condena por los mismos abusos que la antigua superpotencia. Desde el relato de la torre de Babel, Babilonia (junto con Tiro, Is 23; Ez 26–28) representaba el poder político, económico y religioso de una superpotencia mundial (Jer 50s; Is 13; 21.1-10; 47).²³ Igual que Babilonia, Roma también reinaba sobre los reyes de la tierra (Ap 14.8; 17.1s, 15, 18); era un centro de comercio mundial (Ap 14.8; 18.2s, 11-19, 23); se hundía en lujos y lujurias (18.7, 11-17, 22s); destruyó a Jerusalén (2Bar 67.7; 2Esd 3.1s, 28); perseguía a los santos (Ap 17.6; 18.24; 19.2), pero va a la destrucción (18.2, 10, 21). Torrance lo expresa muy elocuentemente:

²² J-I. D’Aragón, “Apocalipsis”, en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid, 1972, Vol. IV, p. 581.

²³ La constante referencia a Babilonia y Tiro en Ap 18.1–19.10 se nota claramente en el hecho que casi todo el pasaje es un mosaico de citas veterotestamentarias contra esos dos imperios.

Babilonia es el poder estrangulante del mal sobre el mundo entero... Babilonia es la reina del comercio internacional de lujos... El mundo entero está en el poder de un cautivero babilónico que funciona por medio del sistema económico.²⁴

La ramera sale del relato a finales del mismo capítulo en que entró: sus propios amantes se vuelven contra ella, la dejan desnuda y la devoran con fuego (17.16). Con esas pocas palabras Juan parece haber anticipado bastante acertadamente la futura caída de Roma (como también de la última “Babilonia”). En seguida dos ángeles celebran la caída de la ciudad capital del Imperio (18.1-8), y entonces los reyes, comerciantes y navieros de todo el Imperio lloran al ver la humareda de su ruinoso incendio (18.9-19), pero los siervos de Dios celebran jubilosamente con aleluyas la caída de la gran ramera (18.21-19.10).

A través del capítulo 18, que festeja la caída de Babilonia, corre una vehemente condenación del “lujo desenfrenado” del Imperio (18.3, 7, 9; “su exagerado derroche”, DHH). El pasaje, más extenso y detallado, condena este inmenso tráfico en

²⁴ T. F. Torrance, *The Apocalypse Today*, Eerdmans, Grand Rapids, 1959, p. 116 (pp. 5-155). Cf. W. Ewing, *The Power of the Lamb*, Cowley Publications, Cambridge Mass, 1990, p. 31: “Es claro que un aspecto de la dominación de la Bestia consiste en su control de la esfera económica. Desde la primera imagen del mal, la visión de los cuatro jinetes, hasta la destrucción de Babilonia, encontramos lo económico concebido como arma usada por los enemigos de Dios. El tercer jinete, sobre su caballo negro, llevaba las balanzas de un sistema económico fuera de control que traía hambre y esclavitud... Las estructuras políticas injustas no son la única expresión de la realidad espiritual de la opresión; la injusticia económica figura prominentemente entre los abusos experimentados por las víctimas de la Bestia.”

artículos de lujo (18.11-19). “Los mercaderes de la tierra se han enriquecido con su lujo desenfrenado” (18.2; cf. 15.23), y también “los reyes de la tierra fornicaron, y se dieron al lujo” (18.9). Roma fue una sociedad construida sobre la base del lujo, y su religión fundamental bien podría llamarse “lujolatría”, un culto al lujo que también sobrevive en el consumismo de la sociedad capitalista de nuestros días.

4. Una canción de protesta antiimperialista

Dentro de la gran celebración por la caída de Babilonia (Ap 18), encontramos un pasaje especialmente elocuente y dramático. Uno por uno, tres grupos de aliados poderosos lloran la ruina de Babilonia como si ya hubiera ocurrido. Los reyes lamentan a gritos la pérdida de su propio poder político (18.9s); los mercaderes se descontrolan llorando la desaparición de su lucrativo mercado (18.11-17a), y la marina mercantil deplora el fin de todo su comercio marítimo (18.17b-19).

La base de este pasaje es claramente una canción en tres estrofas, que se mofa de los poderosos de su tiempo. Su modelo es una forma de la literatura hebrea de fuerte protesta conocida como “endecha burlesca” (*QîNâH*; cf. especialmente Is 13.19-22; Jr 9.17-22; Ez 19; Ez 26-28; Am 5.16; Miq 2.4ss). La idea es imitar la lamentación por la supuesta muerte del enemigo, aunque éste en realidad goce de muy buena salud. Cuando consideramos que, en efecto, Roma estaba en su pleno poderío y gloria, reconocemos el atrevimiento que implicaba burlarse del Imperio y celebrar de esta forma su aparentemente tan improbable pero en realidad tan segura ruina. En aquella

situación histórica, esta manera de mofarse del opresor constituía en realidad una especie de “canción de protesta”.

a. Endecha de los reyes (18.9s)

La *QîNâH* de Apocalipsis 18.9-19 sigue bastante de cerca la elegía de Ezequiel sobre Tiro (Ez 26.1-28.19), e igual que ésta comienza con el llanto y el luto de los príncipes aliados del Imperio:

Bajarán de sus tronos todos los príncipes del mar,
se quitarán sus mantos, dejarán sus vestidos recamados.
Se vestirán de duelo, se sentarán en la tierra,
sin tregua temblarán y estarán consternados por ti.
Entonarán por ti una elegía y te dirán:
¡Ah! ahí estás destruida, desaparecida de los mares,
la ciudad famosa, que fue poderosa en el mar,
con tus habitantes,
los que infundían el terror en todo el continente.
Ahora tiemblan las islas en el día de tu caída,
las islas del mar están aterradas de tu fin.
(Ez 26.16-18 BJ)

Tal como Ezequiel le dice a Tiro “a los reyes de la tierra enriqueciste con la multitud de tus riquezas y tu comercio” (Ez 27.33), así también los príncipes aliados con Roma “fornicaron con ella y con ella se dieron al lujo” (18.9). Y éstos también entonan su endecha. Juan parece imaginar la quema de Roma como si fuera visible en todo el Imperio, y subraya que estos reyes lamentan “a distancia” (18.10), sin querer ni poder acercarse para amparar a su benefactora.

Los reyes lloran específicamente la caída del poder político de Roma, extrañados de que la “Ciudad Eterna” se desplomara en una sola hora:

iAy, ay, Ciudad grande!
iBabilonia, ciudad poderosa,
una hora bastó para castigarte!
(Ap 18.10 VPL)

b. Endecha de los comerciantes (18.11-17)

Estos *emporoi*, como señala Bartina,²⁵ “más que mercaderes, traficantes o vendedores, eran los que tenían enclaves comerciales y la exclusividad o monopolio, al menos práctico, de los productos”, especialmente los de lujo. El pasaje es largo, sumamente detallado y específico, y denuncia con fuerza abrumadora el comercialismo y la lujolatría del Imperio Romano en cuanto “sociedad de consumo”. De igual manera, en un pasaje aún más largo, la endecha de Ezequiel sobre Tiro dirige su protesta más extensa y enérgica contra el imperialismo comercial de aquella ciudad (Ez 27.3-36).

Muy dramáticamente, Juan concibe a los comerciantes llegando con sus barcos cargados a Ostia, ciudad porteña cerca de Roma, y presenciando desde allí la tremenda humareda del incendio de Roma, lo cual les hace llorar la pérdida de su mercado (18.11). Por supuesto, todo esto es totalmente en tono de burla.

²⁵ S. Bartina, “Apocalipsis”, en *La Sagrada Escritura*, BAC, Madrid, 1967, Vol. 3, p. 214.

A continuación, el autor reproduce, como si fuera el “registro de cargamento” de un barco, la lista de casi treinta productos del más exquisito lujo.²⁶ La lista, que corresponde fielmente a las importaciones romanas de la época, comienza con metales preciosos, pasa por textiles, maderas, perfumes, y termina con viandas exóticas y con ganado y “mercancía humana” (18.13 BJ). Es obvio que Juan estaba bien enterado de las realidades comerciales del Imperio, tal vez por haber conocido los cargamentos de los barcos que salían de Efeso para Roma.

Estos productos procedían de todo el mundo conocido, desde Inglaterra hasta la China. Llegaban a Roma comerciantes y embajadas aun de los pueblos orientales, por ejemplo de la dinastía Han y del reino de Kanishka. Augusto había organizado muy bien la patrulla marina que controlaba la piratería e hizo posible el constante movimiento comercial. Plinio informa que una flota de más de cien barcos viajaban constantemente al Mar Rojo y a la India.²⁷ El tráfico marítimo entre Alejandría y Roma, que tenía una duración de unos diez días, era especialmente nutrido. Un eficiente sistema bancario y crediticio, sumado a la unidad monetaria imperial, facilitaban grandemente todo este comercio.

²⁶ Para una discusión amplia y detallada de los diferentes productos, su origen, valor y uso, ver Bartina, *op. cit.*, pp. 794-797; Swete, *op. cit.*, pp. 233-235; M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, tomo 1, p. 125s, pp. 185-188, p. 284s, pp. 293-329; y tomo 2, pp. 178-244, “La política económica y social de los Flavios y Antoninos”.

²⁷ Plinio, *Hist Nat* 12.41.

Unos datos al azar darán una idea de la magnitud de este comercio lujoso. Según Plinio²⁸ cada año el Imperio gastaba cien millones de “sestercios”²⁹ en perlas de Arabia, India y China. Se practicaba la minería especialmente en España, Bretaña y en el norte del Danubio; las minas generalmente pertenecían al Estado, y los mineros eran mayormente esclavos. El lino venía de Egipto, la púrpura de Fenicia (extractada por un proceso sumamente laborioso y costoso), y la seda desde la China. La “madera olorosa” (citum, o tuya), traída desde Argelia, se utilizaba en muebles lujosos que a veces tenían un precio equivalente a un latifundio de ciento veintidós hectáreas por una sola mesa.³⁰ El cinamomo de la China valía unos trescientos denarios por libra, y el amomo de la India y otros lugares, unos sesenta denarios por libra. También venían carros, a veces adornados con plata.

La lista termina con lo viviente: bestias de carga, ovejas, caballos (para las carreras, el ejército, etc), esclavos (para otro mercado lucrativo, el *somateporos*, “mercado de esclavos”), y “mercancía humana” (Swete lo traduce “ganado humano”). Mientras los esclavos venían para la venta, la “mercancía humana” venía para las luchas de gladiadores, el circo y los prostíbulos.³¹ Swete los llama “todos los servidores humanos de los apetitos y los vicios de los ricos”, y comenta:

²⁸ *Hist Nat* 12.41.2.

²⁹ El sestercio valía un cuarto de denario.

³⁰ Plinio, *Hist Nat* 13.20.30.

³¹ Así J. Salguero, “Apocalipsis” en *Biblia comentada*, B.A.C., Madrid, 1965, p. 496s; Swete, *op. cit.*, p. 234s.; Bartina, *op. cit.*, p. 796, lo interpreta como “almas o vidas humanas, tal vez los esclavos dedicados a las artes liberales, a ser pedagogos, literatos, artistas”.

El mundo del día de San Juan ministraba en mil formas a las necedades y los vicios de su Babilonia, pero llegó a su colmo en el sacrificio de vidas humanas que surtía las enormes familias de los ricos, llenaba los lupanaria (prostíbulos), y ministraba a los placeres brutales del anfiteatro.³²

Después de tan larga enumeración de “cosas exquisitas y espléndidas” (18.14), por cuyo comercio se han enriquecido inmensamente los mercaderes, éstos desde sus naves lloran la quema de la capital imperial y la pérdida de su gran mercado:

¡Ay, ay, Gran Ciudad,
vestida de lino y púrpura y escarlata,
enjoyada con oro
y piedras preciosas y perlas!
Porque en una sola hora
quedó vacía tanta opulencia.
(Ap 18.17, Bartina)

c. Endecha de la marina mercante (18.17b-19)

También en la lamentación de Ezequiel sobre Tiro aparece el juicio sobre los marineros, en términos dramáticos y hasta técnicos:

Las naves de Tarsis formaban tu flota comercial...
A alta mar te condujeron
los que a remo te llevaban...
Tus riquezas, tus mercancías y tus fletes,
tus marineros y tus timoneles,
tus calafates, tus agentes comerciales,

³² Swete, *op. cit.*, pp. 233, 235.

todos los guerreros que llevas,
y toda la multitud que transportas,
se hundirán en el corazón de los mares
el día de tu naufragio.

Al oír los gritos de tus marinos,
se asustarán las costas,
Entonces desembarcarán de sus naves todos los remeros,
los marineros, todos los hombres del mar,
se quedarán en tierra.
Lanzarán su clamor por ti,
gritarán amargamente,
Se echarán polvo en la cabeza,
se revolcarán en la ceniza;
se raparán el pelo por tu causa,
se ceñirán de saco.
Llorarán por ti, en la amargura de su alma,
con amargo lamento (Ez 27.25-31 BJ; cf. 27.7-9, 33-36).

Junto con el vasto comercio imperial que hemos notado, prosperó lógicamente todo el negocio del transporte marítimo. Suetonio cuenta que Augusto, un poco antes de su muerte, se encontraba en Puteoli cuando llegó una nave mercante de Alejandría:

Los pasajeros y tripulantes, vestidos de blanco y coronados con guirnaldas, le quemaban incienso y prodigaban sobre él sus buenos deseos y sus más altos elogios, y decían que por él vivían, navegaban los mares y gozaban de libertad y riqueza.³³

³³ Aug 98. Algunos barcos llevaban varios centenares de pasajeros, además de sus cargamentos pesados. Sobre la marina romana, ver León Horno, *El Imperio Romano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1936, pp. 154-158.

El versículo 17 ofrece el registro del personal empleado en todo este comercio marítimo. Son (1) los capitanes, o sea, los timoneles; (2) “todo el que navega según su puesto”, es decir, según su posición en la tripulación y sus respectivos sitios en la nave;³⁴ (3) los marineros, y (4) “todos los que trabajan en el mar”, por ejemplo, cargadores, pescadores, etc. Más adelante se hace referencia a (5) los dueños de barcos, “todos los que tenían naves en el mar” (18.19). Como comenta Bartina, “toda la gradación de la marina se lamenta por igual”.³⁵

Se ha observado que cada grupo lamenta en la caída de Roma precisamente lo que correspondía a sus propios intereses. Los reyes lloran la pérdida de tan grande poderío, y los comerciantes, la ruina de tanta riqueza, que constituía un mercado de insuperable poder adquisitivo. Los marineros deploran el fin de tanta navegación y comercio lucrativo para ellos:

¡Pobre, pobre!
Ciudad grande, su lujoso vivir enriquecía
a todos los que tenían barcos en los mares,
y en una hora ha sido devastada (Ap 18.19 VPL).

Todo el pasaje (18.9-19), con su ironía a la vez amarga y alegre, es un perfecto ejemplo de la “endecha burlesca” de los profetas. Contrario a la realidad del momento, en que los reyes, mercaderes y marineros son poderosos y prosperan, el profeta les pone a llorar desconsoladamente —¡para la alegría de los fieles!

³⁴ El paralelo en Ezequiel 27.28s señala cuatro clases de jefes marinos según el griego de los LXX: *kubernetai*, *kopelatai*, *epibatai* y *proreis*. BJ traduce “oficiales de barco” en Ap 18.17.

³⁵ Bartina, *op. cit.*, p. 797.

¡Alégrate, oh cielo, por lo que ha sucedido!
¡Alégrese también ustedes, santos, apóstoles y profetas!
porque Dios, al juzgarla,
les ha hecho justicia a ustedes (Ap 18.20).

Sería difícil imaginar una denuncia más mordaz del comercio imperial.

5. Dios no es neoliberal

El Apocalipsis termina con un doble contraste. Por un lado, el contraste entre dos mujeres: la ramera y la esposa del Cordero; por el otro lado, el contraste entre dos ciudades: Babilonia y la Nueva Jerusalén (Ap 21–22). La diferencia que encierra este doble contraste es muy aleccionadora y resume todo el mensaje del libro.

La razón fundamental de la denuncia económica contra Roma es que ella ha acaparado toda la riqueza para prostituirla en sus lujos. El imperialismo, entonces, igual que hoy, produjo una concentración de riqueza totalmente injusta. Hemos visto que Juan denuncia vehementemente este abuso económico.

El Imperio Romano fue el primero en dominar todo el mundo Mediterráneo, desde Inglaterra (y las costas occidentales de Europa) hasta el mar Caspio y las fronteras de los partos. La historia humana jamás había visto un bloque económico y comercial tan inmenso, ni ciudad alguna había cosechado los beneficios materiales del imperialismo como lo había hecho Roma. El botín de los triunfos militares, las valiosas obras de arte de Grecia, Egipto y otros países conquistados, y los constantes tributos de las colonias y provincias, tanto en dinero como en productos, todo fluía hacia Roma para llenar de riqueza y lujo la

ciudad capital. Floreció un amplísimo comercio, también en beneficio mayormente de la Urbe (y las minorías privilegiadas del Orbe). El Talmud conserva un dicho popular: “Al mundo bajaron diez medidas de riqueza, y Roma se quedó con nueve”.³⁶

Sin embargo, toda esa riqueza tampoco se administró ni sabia ni equitativamente sino que se utilizó para multiplicar exorbitantemente los lujos de los privilegiados. La excesiva corrupción del sistema de recaudación de impuestos ha dejado su huella en los Evangelios, donde “publicano” es sinónimo de pecador y ladrón. El oficio político se explotaba como trampolín hacia la ventaja económica y social. Todo el sistema de defensa, a lo largo y ancho del vasto Imperio, produjo una especie de “complejo militar-comercial”, con lucratísimos “contratos militares” para proveer a los ejércitos de alimentación, uniformes, armas, caballos, diversión y demás necesidades y placeres.

Contra esa Babilonia que prostituye las riquezas, Juan ofrece la visión de la Nueva Jerusalén, esposa del Cordero.³⁷ A pesar de las vehementes denuncias contra el “lujo desenfrenado” de Babilonia, Jerusalén también se presenta como una ciudad rica y hermosa, adornada con abundancia de piedras preciosas y con calles de oro puro (21.11, 18-21). Será luz para las naciones, “y los reyes de la tierra vendrán a traerle sus riquezas” (21.24; v. 26: “todo lo precioso y todo lo grande de las naciones”, VPL). Diversas profecías del Antiguo Testamento anuncian estas “caravanas” que han de llegar a Jerusalén desde todas las

³⁶ William Barclay, *El Apocalipsis*, La Aurora, Buenos Aires, 1977, p. 402.

³⁷ El contraste se intensifica porque el mismo ángel revela ambas ciudades/mujeres a Juan, y por el paralelismo casi idéntico con que se introducen los dos relatos (17.1-3; 21.9s).

naciones, para hallar en ella su salvación y para depositar en ella sus riquezas (p. ej. Is 2.2-4; 60.3-22; 66.1, 18, 20; Sal 22.27; 72.10,15; Jer 4.2; Zac 2.11; 8.22; 14.16-20). Las riquezas llegarán, como llegaban a Roma, pero no para someter a la explotación sino para el bien de todos bajo el reinado justo y equitativo del Señor.³⁸

Igual que en el resto del libro, el aspecto económico figura significativamente en la descripción de la Nueva Jerusalén. La visión procede en tres fases: una descripción altamente simbólica (21.9-21), una descripción analítico-social (21.22-27), y una descripción más teológica (22.1-5 ; el nuevo Paraíso). En cada uno de los tres momentos está muy presente lo económico.

La descripción alegórica gira en torno a números simbólicos (toma como base el 12) y de piedras preciosas. El resplandor de la ciudad “brillaba como una piedra preciosísima parecida a jaspé” (21.11 NBE). Más adelante, el pasaje describe la ciudad en términos del más exquisito lujo:

La muralla estaba hecha de jaspé, y la ciudad era de puro oro, semejante a cristal pulido. Los cimientos de la muralla de la ciudad estaban decorados con toda clase de piedras preciosas: el primero con jaspé, el segundo con zafiro, el tercero con ágata, el cuarto con esmeralda, el quinto con ónice, el sexto con cornalina, el séptimo con crisólito, el octavo con berilo, el noveno con topacio, el décimo con

³⁸ El cielo nuevo y la tierra nueva (21.1-8) se describen también en Is 65.17-25 como la superación definitiva de todo lo que aliena al ser humano frente a la creación (65. 18), Dios (65.19), la enfermedad y la muerte (65.20), el producto de su trabajo (65.21-23), y el reino animal (65.25). Cf. también el énfasis sobre justicia en Ap 19.1,11; 16.7,18; Mt 6.32; 2P 3.18.

crisoprasa, el undécimo con jacinto y el duodécimo con amatista. Las doce puertas eran doce perlas, y cada puerta estaba hecha de una sola perla. La calle principal de la ciudad era de oro puro, como cristal transparente (21.18-21).

Un pequeño detalle llama la atención: las mismas riquezas que antes adornaban a la ramera (17.4) ahora aparecen para embellecer la ciudad (21.18-21). Aparentemente, el trabajo de la gran prostituta prosperaba extraordinariamente. Su vestido multicolor era de los dos lujos textiles más exorbitantes, propios de reyes y sacerdotes: púrpura y escarlata.³⁹ Por adorno personal ella luce “oro, piedras preciosas y perlas” (17.4). En conjunto, pueden tomarse como toda la riqueza lujosa. En el capítulo 17, toda esa riqueza está prostituida, acaparada por una ramera, la avara ciudad de Roma, capital del Imperio.

En la Nueva Jerusalén la distribución de riqueza es totalmente distinta. No aparece la más mínima referencia ni a la riqueza personal ni al vestido opulento de nadie. El oro es de toda la ciudad (21.18). Doce gigantescas perlas, como jamás había visto la ramera, son las puertas de la ciudad,⁴⁰ y los fundamentos de su muralla están adornados con las mismas piedras preciosas que vestía la ramera. La avenida central (otra traducción: “las calles”) también es (o son) de oro.

³⁹ La ropa de la ramera puede contrastarse con el vestido nupcial de la esposa del Cordero, “lino fino, limpio y resplandeciente”, nacido de la justicia (19.8) y no de la prostitución económica (injusticia).

⁴⁰ La tradición rabínica (Baba Batra 75a; Sanh 100a) habla de unas perlas de treinta codos cuadrados, en las que Dios cava aperturas para ser las puertas de la ciudad (J. Ford, *Revelation*, Doubleday, Garden City, 1975, p. 343; R. Mounce, *The Book of Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, p. 395).

Todo este cuadro sugiere cuatro conclusiones: (1) la Nueva Jerusalén superará infinitamente toda belleza conocida hasta ahora; (2) el oro, sin brillar menos, será tan abundante que se podrá pavimentar las calles y dorar la ciudad entera; (3) todas esas riquezas pertenecerán al pueblo entero, no tendrán dueño privado; (4) las riquezas no se aprovecharán para acumular fortunas privadas sino para construir la comunidad: los fundamentos, las puertas y las calles de una nueva y justa ciudad.

También la segunda descripción de la Nueva Jerusalén en 21.22-27 contiene un importante aspecto económico:

Las naciones caminarán a la luz de la ciudad, y los reyes de la tierra le entregarán sus espléndidas riquezas... Y llevarán a ella todas las riquezas y el honor de las naciones (21.24, 26 NVI).⁴¹

En estos versículos Juan incorpora en su visión escatológica una vieja y muy importante promesa hecha a los judíos: que caravanas cargadas con las riquezas de las naciones vendrían a la ciudad de Jerusalén. El pasaje sigue especialmente de cerca a Isaías 60:

Caminarán las naciones a tu luz,
y los reyes al resplandor de tu alborada.
Alza los ojos en torno y mira:
todos se reúnen y vienen a ti...
porque vendrán a ti los tesoros del mar,
las riquezas de las naciones vendrán a ti.

⁴¹ El lenguaje económico de esta traducción coincide con el de la mayoría de las versiones modernas (DHH; BJ; NBE). Tanto *doxa* (Pr 3.9) como *time* (Ez 22.25) pueden significar “riquezas”.

Un sin fin de camellos te cubrirá...
Hijos de extranjeros construirán tus muros,
y sus reyes se pondrán a tu servicio...
Abiertas estarán tus puertas de continuo,
ni de día ni de noche se cerrarán,
para dejar entrar en ti las riquezas de las naciones...
con las riquezas de las naciones serás amamantada.
(Is 60.3-6, 10s, 16 BJ).⁴²

Según la tradición rabínica, toda esa riqueza se distribuiría entre todo el pueblo para la prosperidad de la nación entera. Por supuesto, ya en el Apocalipsis no se trata de la Jerusalén literal ni de la nación judía sino de toda la humanidad redimida. Swete comenta como sigue sobre este “comercio” de la Jerusalén escatológica:

Tal como Roma en su tiempo atraía la mercancía del mundo entero (18.11ss), así en los días venideros todo lo mejor de la vida humana fluirá hacia la ciudad de Dios. El vidente prevé la consagración al servicio de Cristo, en los siglos venideros, del arte, la literatura y la ciencia, del carácter nacional y del poder de la vida social y cívica.⁴³

Estrictamente, el pasaje trata de la riqueza material, fiel a la tradición judía de las caravanas de los gentiles. Aunque el pasaje no entra en detalles, comunica la visión de una sociedad armoniosa, bajo Cristo como esposo, donde todos comparten equitativamente. En este cuadro es imposible encontrar los conceptos de escasez y desigualdad.

⁴² Otros pasajes sobre el tema son Is 2.2-4; 55.5s; 66.12, 18; Zac 8.20-23, 14.16; Sal 72.10s; *Salmos de Salomón* 17.30-35.

⁴³ Swete, *op. cit.*, p. 297.

La tercera descripción (22.1-5) asume los términos bíblicos del Edén, con el río limpio y los árboles de vida que producen doce frutos. El Paraíso, perdido por la desobediencia, era un lugar de abundancia cuando la voluntad de Dios ocupaba el centro de su vida: "De todo árbol del huerto podrás comer". Ahora, de nuevo, cuando la voluntad de Dios es el centro de nuestro ser, fluye de su trono un río refrescante de agua de vida y florecen los árboles de vida. Esta segunda figura de abundancia remite a Ezequiel 47:

Entonces vi que por debajo de la puerta [del templo] brotaba agua... En cualquier parte a donde llegue esta corriente, podrán vivir animales de toda clase y muchísimos peces. Porque el agua de este río convertirá el agua amarga en agua dulce, y habrá todo género de vida... En las dos orillas del río crecerá toda clase de árboles frutales. Sus hojas no se caerán nunca, ni dejarán de dar fruto jamás. Cada mes tendrá fruto, porque estarán regados con el agua que sale del templo. Los frutos servirán de alimento y las hojas de medicina (Ez 47.1, 9-12 DHH).

Otros pasajes de la literatura apocalíptica describen esta misma abundancia de alimento, salud y vida. Muy citado es 2 *Baruc* 29.4:

La tierra dará frutos diez mil veces mayores. Cada vid tendrá mil ramas, y cada rama producirá mil racimos de uvas, y cada racimo producirá mil uvas, y cada uva dará un cor de vino [200 litros]...Y los hambrientos se gozarán y verán maravillas cada día. Vientos saldrán cada mañana de delante de mí a llevar la fragancia de frutas aromáticas, y nubes al final del día destilarán el rocío del cielo. Y en aquel tiempo los tesoros del maná caerán de nuevo del cielo, y comerán de él... [cf. Ap 2.17].

La alusión al maná en Apocalipsis 2.17 demuestra que Juan conocía la misma tradición que 2 Baruc 29, que corrobora el cuadro de abundancia para todos que nos dan los últimos capítulos del Apocalipsis. Otra literatura judeocristiana antigua confirma dramáticamente el ideal de igualdad en el Reino mesiánico:

... y todos disfrutarán de vida común y riqueza. La tierra será de todos por igual; sin estar dividida por muros ni cercados, producirá algún día frutos más abundantes. Y dará frutos de dulce vino, de blanca leche y de miel... cuando Dios haga cambiar los tiempos...y transforme el invierno en verano (Oráculo Sibilino 8.208-215).⁴⁴

La tierra, de todos por igual, sin estar dividida por muros ni cercados, producirá entonces frutos más abundantes por sí sola. Se compartirán los recursos sin dividir la riqueza, pues allí no habrá ni pobres ni ricos, ni amos ni esclavos, ni grandes ni pequeños, ni reyes ni caudillos. En común y unidos vivirán todos (cf. Or Sib 2.319-324).⁴⁵

⁴⁴ Oráculos Sibilinos (*Or Sib*) es una obra compuesta judeocristiana, escrita a partir del siglo 2 a.C. en adelante. Según Collins, *Or Sib* 8.194-216 es un pasaje cristiano (J. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, Nueva York, 1983, Vol I, p. 416). *Or Sib* es uno de los escritos apocalípticos que tiene más paralelos con el Apocalipsis de Juan (p. ej., Ap 6.12-14).

⁴⁵ Las elocuentes palabras del *Or Sib* recuerdan unas estrofas del poeta costarricense Jorge Debravo:

Yo deseo que todo, que la vida sea nuestra como el agua y el viento.
Que nadie tenga más patria que el vecino.
Que nadie diga más la finca mía...
sino la finca nuestra, de Nosotros los Hombres.
(Del poema: "Nosotros los hombres")

Esta visión judeocristiana es el proyecto económico de Dios para la historia humana. Por ella oramos cuando decimos “venga tu Reino, hágase tu voluntad, en la tierra como en el cielo”. Nuestras opciones y nuestra conducta se orientan por el mandato de “buscar primeramente el Reino de Dios y su justicia” y (en términos escatológicos) su abundancia y su igualdad. Cualquier otro programa es el proyecto de la Bestia, no el de Dios y del Cordero.

En América Latina, desde Cristobal Colón, el resultado del colonialismo y el imperialismo siempre ha sido la extrema concentración de riqueza en el centro del Imperio y en las oligarquías locales colaboracionistas, al igual que en los tiempos de Juan de Patmos. A veces se han visto esfuerzos para limitar ese proceso y defender un poco a los pobres, como en las teorías económicas de John Maynard Keynes y el gobierno de Franklin Delano Roosevelt, especialmente a través de su secretaria de trabajo, la anglicana Frances Perkins, arquitecta del sistema norteamericano de Seguro Social.

Sin embargo, después de los gobiernos de Ronald Reagan (EE.UU.) y Margaret Thatcher (Gran Bretaña) ha corrido una

Me gustaría tener manos enormes,
violentas y salvajes,
para arrancar fronteras una a una
y dejar de frontera solo el aire.

Que nadie tenga tierra
como se tiene tierra;
que todos tengan tierra
como tienen el aire.

(Del poema: “Nocturno sin patria”)

avalancha neoliberal por todo el mundo.⁴⁶ Este proyecto, que Juan Pablo II ha tildado de “capitalismo salvaje”, va más lejos que el mismo Adam Smith en la defensa de un mercado “libre” cuya competencia sea irrestricta, basada en el interés propio (egoísta) del individuo. Se cree que la “libertad” (del mercado y del rico, pero no del pobre) es más importante que la misma democracia. Llegan a afirmar que la desigualdad y el desempleo son valores positivos, porque ayudan a la prosperidad de la economía. Frecuentemente se burlan de los idealistas ilusos que defienden la igualdad y la justicia económica frente a la objetiva realidad del mercado y sus leyes inexorables. E insisten en que su neoliberalismo es ahora la única opción posible; no hay alternativa ni en el cielo ni en la tierra.⁴⁷

Los instrumentos principales del neoliberalismo son el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Junto a algunas otras agencias internacionales, tienen mayor poder que los gobiernos del Tercer Mundo e imponen sus programas de severa

⁴⁶ El programa de Margaret Thatcher fue típico del neoliberalismo: cortar drásticamente los gastos sociales, abolir controles sobre el mercado y los flujos financieros, contraer la emisión monetaria, elevar intereses, bajar impuestos sobre ingresos altos, aumentar el desempleo (para controlar la inflación), aplastar huelgas y promover legislación antisindical, y privatizar todo lo que se había nacionalizado. El programa parecido de Ronald Reagan incluyó una frenética carrera militar (para fortalecer la industria armamentista y quebrar la economía soviética) y, contradictoriamente, enormes déficits presupuestarios. El primer programa neoliberal en el mundo fue el de Augusto Pinochet, orientado por las ideas de Milton Friedman y los “Chicago boys”. Ver P. Anderson, “El despliegue del neoliberalismo”, *Pasos*, n. 66 (julio-agosto 1996): 24.

⁴⁷ Ver Germán Gutiérrez, *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.

austeridad, pero ellos mismos son macroburocracias que ni intentan aplicar una austeridad razonable en su propia casa.

En 1997, el sueldo de James Wolfensohn, presidente del Banco Mundial, fue de 305 mil dólares más prebendas del oficio; los catorce principales oficiales ganaron un promedio de 120 mil dólares por año más beneficios adicionales. Y el Banco Mundial estaba inmerso en una renovación de sus oficinas en Washington con un costo de más de 314 millones de dólares, con adornos de oro y maderas exóticas africanas que hacen recordar a la ramera de Roma.⁴⁸

Aunque los proyectos neoliberales han logrado ciertos éxitos y en general han mejorado las macroestadísticas de algunos países, su resultado más serio ha sido, desde una perspectiva teológica, un alarmante aumento en la desigualdad económica en casi todos sus experimentos. El economista colombiano Germán Gutiérrez documenta este hecho:

Si tomamos en cuenta que en 1960 el 20% más rico de la población recibía 30 veces más ingreso que el 20% más pobre, y que en 1992... el 20% más rico recibe 60 veces más ingreso que el 20% más pobre, podemos decir que esta profunda desigualdad en la distribución del ingreso mundial es tendencialmente creciente...

Así por ejemplo el 20% más rico del planeta controla el 83% de la producción mundial, tiene el 81% de gasto de energía, controla el 81.2% del comercio, el 80.5% del ahorro y el 80.6% de las inversiones mundiales... Las 350 personas más ricas del mundo perciben anualmente rentas

⁴⁸ *The Nation*, 10 marzo de 1997, p. 5s.

equivalentes a 2.400 millones de personas, el 45% de la población mundial.⁴⁹

Es evidente que el talón de Aquiles del neoliberalismo, y su más profunda injusticia, es ser un sistema diseñado expresamente para aumentar geométricamente la riqueza de unos pocos sin consideración por los perdedores. Genera casi inevitablemente el desempleo y una desigualdad creciente. Precisamente por eso es una ideología antievangélica e inaceptable para cristianos con convicciones bíblicas.

La igualdad es un valor bíblico; la desigualdad, en cambio, es un antivalor antibíblico. En el Reino de Dios todos seremos reyes y sacerdotes; nadie será más rey y sacerdote, nadie será menos rey y sacerdote. De hecho, la visión de abundancia e igualdad con que concluye la Biblia, muy presente también en otras tradiciones judeocristianas, no es sino la culminación de toda una teología bíblica de los bienes materiales. La mayor parte de la legislación económica del Antiguo Testamento parte de una

⁴⁹ Germán Gutiérrez, "Globalización y neoliberalismo: ¿Hay esperanza para los pobres?", San José: conferencia realizada el 14 de julio de 1998 en la Universidad Evangélica de las Américas, p. 4s. Cf. también J. Camargo, "Realidad económica y fe cristiana", *Boletín Teológico*, n. 65 (enero-marzo, 1997): 27-58. El aumento galopante del número de multimillonarios en el mundo es un índice escandaloso de la extrema desigualdad que produce el neoliberalismo, a menudo por medio de la especulación improductiva en el mercado internacional de valores. Otro escándalo es la absurda desproporción entre las ganancias astronómicas de los ejecutivos máximos y el sueldo muy reducido de los obreros, especialmente en los Estados Unidos.

premisa fundamental: Yahvé es el único dueño de toda la tierra, por derechos de Creador.⁵⁰

La tierra no debe venderse a perpetuidad: la tierra es mía, y ustedes sólo están de paso por ella como huéspedes míos (Lv 25.23 DHH).⁵¹

Del Señor es el mundo entero, con todo lo que en él hay; con todo lo que en él vive (Sal 24.1 DHH; cf. 89.11).

Pues míos son todos los animales salvajes, lo mismo que los ganados de las serranías; mías son las aves de las montañas y todo lo que bulle en el campo. Si yo tuviera hambre, no te lo diría a ti, pues el mundo es mío, con todo lo que hay en él (Sal 50.10-12 DHH).

Específicamente, muchos pasajes señalan a Dios como dueño único y absoluto de la tierra de Palestina ("la tierra de propiedad de Yahvé" Jos 22.19 BJ; Jr 16.18; Ez 36.5; Os 9.3), por lo que Dios tiene el derecho indiscutible de asignar esa tierra a Israel (Gn 12.7; 13.15; 15.18; 26.4). Puesto que Dios es el dueño de la tierra y la ha prestado a Israel como huésped en su casa, entonces cada israelita es un mayordomo que posee su tierra en calidad de préstamo, con responsabilidad ante Yahvé por la administración de la misma. Este hecho teológico relativiza totalmente el concepto de propiedad privada, en favor de la tenencia delegada con hipoteca social.

⁵⁰ C. Wright, "AeReZ", *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Zondervan, Grand Rapids, 1997, p. 522; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Israel*, Herder, Barcelona, 1985, p. 233.

⁵¹ Los términos hebreos aquí son los que se solían usar para los gentiles que moraban en medio de Israel pero no podían poseer tierra. *GêR* ocurre 20 veces en Levítico; en 19.34 se refiere a Israel en Egipto; todos los demás se refieren a no israelitas. Así como eran los extranjeros ante los israelitas en Palestina, así son ellos ante Dios.

Partiendo de esa premisa, toda la enseñanza social y económica de Israel estaba diseñada para defender al pobre y buscar la mayor igualdad posible en el pueblo.⁵² El intento evidente de mucha de la legislación es evitar que la prohibición del hurto se malinterprete como justificación de la acumulación desigual de riquezas.⁵³ Dios se declara padre de los huérfanos, abogado defensor de las viudas, y amigo protector de los extranjeros y desahuciados (Dt 10.18; Sal 68.5; Ex 22.21-24). La visión profética es la de una sociedad en la que “todos vivirán sin temor, y cada cual podrá descansar a la sombra de su vid y su higuera” (Miq 4.4; Zac 3.10). Esa visión escatológico-económica se realiza plenamente en Apocalipsis 21-22.

El tema de la legislación social de Israel es amplísimo,⁵⁴ pero ahora sólo podemos mencionar un aspecto central: el año sabático y el Jubileo.⁵⁵ Las fiestas judías se configuraron

⁵² Bien observa Gnuse que la legislación judía se concentra no en proteger los “derechos” de los poderosos sino en defender la vida de los débiles (p. 106). Eso la contrapone frontalmente con la ideología neoliberal. Gnuse cita el Talmud de Lv 19.15: la justicia es misericordia más que imparcialidad (p. 107), en contraste con las leyes babilónicas que castigaban más severamente los delitos de pobres contra ricos. Robert Gnuse, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1987.

⁵³ Gnuse, *Ibid.*, p. 87.

⁵⁴ Sobre la legislación social hebrea se puede consultar los textos de teología del Antiguo Testamento, los comentarios correspondientes y los diccionarios bíblicos. Ver también R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 232-248; Gnuse, *op. cit.*; T. Hanks, *Pobreza, opresión y liberación*, Caribe, Miami, 1982.

⁵⁵ Además de lo ya mencionado, ver: R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 244-248; J. Yoder, *Jesús y la realidad política*, Certeza, Buenos Aires, 1985, pp. 32-36, 49-58; T. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé*, Cristiandad, Madrid,

mayormente por la experiencia histórica del éxodo, y se destaca entre ellas una triple secuencia a base de ciclos de siete. El séptimo día de cada semana se celebraba el *Shabat*; cada séptimo año se debía celebrar el año sabático (Dt 15.1-11; Lv 25.1-7, 18-22);⁵⁶ y después de siete sábados de la tierra (cuarenta y nueve años), el siguiente año debía ser un año de jubileo (Lv 25.8-17, 23-34; 27.16-25). La estructura simétrica de este ciclo, basada en el siete (derivado también de la creación), acentúa su importancia.

En resumen, el día del sábado significaba una declaración de libertad para el trabajo humano y el descanso semanal para la tierra y los animales (Ex 23.12). Por otra parte, el sábado de la tierra, entre sus varias versiones, incluía tres elementos. En primer lugar, el barbecho de la tierra durante el año, con sus productos no cultivados designados para los pobres (Ex 2.10s; Lv 25.2-7; Neh 10.32); en segundo lugar, la liberación de todo israelita bajo servidumbre (Ex 21.2-11; Dt 15.12-18; Jer 34.8-17); y en tercer lugar, la condonación de toda deuda contraída (Dt 15.1-11).⁵⁷ Hoy día, ante la agobiante crisis de la deuda externa de los países del Tercer Mundo, esta teología del

1964, pp. 214-227; C. Wright, "Jubilee, Year of", *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York, 1992, Vol. 3, pp. 1025-1030; "Sabbatical Year", *ibid.*, Vol. 5, pp. 857-861; *op. cit.*, 1997, pp. 522-524.

⁵⁶ El año sabático está mencionado también en 1Mac 6.49, 53 y a menudo en los escritos de Josefo.

⁵⁷ Dt 15.3 aclara que al extranjero sí se le ha de cobrar las deudas; evidentemente no se trata del emigrante pobre (*GêR*), para quien las escrituras exigen ayuda económica, sino el extranjero (*NaKRî*), p. ej. comerciantes no hebreos (P. Richard, "Ya es tiempo de proclamar un jubileo", *Vida y Pensamiento* 18:2 [octubre 1998]: 12d).

préstamo ha captado la atención de muchos líderes latinoamericanos (¡hasta de Fidel Castro!).

El Jubileo se describe sólo en Levítico 25 y está menos documentado que el año sabático. Se menciona también en Levítico 27.17-24, Números 36.4 y Ezequiel 46.17, con alusiones también en Jeremías 34 (“promulgar cada uno libertad a su prójimo” 34.8, 15, 17) e Isaías 61 (“proclamar libertad a los cautivos”, 61.1; “proclamar el año agradable de Yahvé”, 61.2) y algunos otros pasajes.⁵⁸ Su base histórico-salvífica es la repartición original de la tierra, por sorteo, en igualdad y justicia: “A los grupos más numerosos les darás una porción mayor, y a los grupos menos numerosos una porción menor”, a cada tribu según el censo (Nm 26.54; 33.54). El Jubileo formula legalmente lo que los profetas articulan moralmente cuando denuncian la acumulación de propiedades (Is 5.8; Miq 2.2).

“Pregonaréis libertad en la tierra a todos sus moradores” (Lv 25.10) es la consigna del Jubileo. Y como no puede haber libertad sin justicia económica, el otro tema es la tierra familiar. Christopher Wright⁵⁹ afirma que el sistema socioeconómico de Israel “tenía dos características que contrastaban totalmente con la estructura económica cananea”: (1) la distribución equitativa y (2) la inalienabilidad de la tierra, para que no pasara definitivamente a otras familias.

Para lograr la justicia y la igualdad el autor sacerdotal no confía simplemente en la conciencia moral, en la buena voluntad

⁵⁸ Lv 25, Is 61 y Jer 34 emplean la misma expresión hebrea para “pregonar libertad” (*Qârâ^A DeRôR*), lo cual sugiere una relación directa entre los textos. El mismo verbo ocurre en “proclamar remisión” (*Qârâ^A S^heMTâH*) en Dt 15.2.

⁵⁹ C. Wright, *op. cit.*, 1992, vol. 3, p. 1025.

o en iniciativas individuales privadas; plantea más bien un sistema de legislación nacional con un plan detallado de reforma agraria cada cincuenta años (Lv 26.10-17, 23-34). En contraste con el neoliberalismo, diseñado a favor de los poderosos para crear desigualdad sobre la base de la libre competencia y la no intervención estatal, el Jubileo pretende legislar un sistema social que rectifique periódicamente la infraestructura económica para defender la máxima igualdad social.⁶⁰

Es cierto que hay problemas históricos en cuanto a esta legislación, pero es claro que el Jubileo (junto con el año sabático) expresaba la profunda convicción de los autores bíblicos, especialmente de los profetas. No cumplirla era una violación del pacto, que Dios también castigaría (Lv 26.34,43; 2Cr 36.21; Jer 34.16-18). Cuando no se cumplía, era por el pecado humano. Por eso en los profetas este doble tema va tomando dimensiones mesiánicas y escatológicas (Is 35; 58; 61; Ez 47.14).⁶¹ Esta esperanza, postergada y profundizada a la vez, se expresa elocuentemente en Is 61.1-3:

El espíritu del Señor está sobre mí,
porque el Señor me ha consagrado;
me ha enviado a dar buenas noticias a los pobres,
a aliviar a los afligidos,
a anunciar libertad (*QâRâ^A DeRôR*) a los presos,

⁶⁰ Wright, *op. cit.*, 1992, Vol. 3, pp. 1029; Gnuse, *op. cit.*, p. 87. La misma meta y los mismos métodos se ven en el amplio sistema hebreo de impuestos como sistema para redistribuir la riqueza en favor de los pobres. El neoliberalismo predica la reducción de impuestos, pero lo hace a favor de los ricos (los cuales, a su vez, colaborarán financiando las campañas electorales de políticos que aplican recetas neoliberales).

⁶¹ Ver Wright, *op. cit.*, 1992, Vol. 5, pp. 860.

libertad a los que están en la cárcel;
a anunciar (*QâRâ*⁴) el año favorable del Señor,
el día en que nuestro Dios
nos vengará de nuestros enemigos.
Me ha enviado a consolar a todos los tristes,
a dar a los afligidos de Sión
una corona en vez de ceniza,
perfume de alegría en vez de llanto,
cantos de alabanza en vez de desesperación. (DHH)

Siglos después, según Lucas (4.18s), Jesús en su proclama inaugural aplica este pasaje jubilar (con una frase agregada de Is 58.6) a su propio ministerio redentor. Igual que en Is 61.2, “el año favorable del Señor”, que proclama libertad a los cautivos, debe entenderse como el Jubileo. En este “manifiesto de Nazaret” Jesús asume el rol del Ungido que había de traer el Jubileo (“El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido” 4.18; cf. 3.22) e identifica los metas y valores de su Reino con los del Jubileo. Su ministerio era en verdad “buenas nuevas para los pobres”; sus milagros eran señales del Jubileo prometido. Fuera o no literalmente el quinquagésimo año, es evidente que Jesús vino a traer el esperado Jubileo.

La proclama de Jesús en Nazaret se reafirma en el día de Pentecostés. Como era el día sábado al año sabático (séptimo día y séptimo año), así era también el día de Pentecostés al año de Jubileo (cincuenta días, cincuenta años). Es impresionante ver el paralelo de Hechos 2 con Isaías 61 y Lucas 4. Al inicio del capítulo “el Espíritu del Señor” viene ahora sobre la Iglesia, cuerpo vivo del Mesías resucitado (Hch 2.1-13; cf. Is 61.1). Y al final del capítulo la comunidad mesiánica practica el Jubileo y realiza las “buenas nuevas para los pobres” con un proyecto de comedores populares (Hch 2.42-47; 4.31-5.11, 6.1-7). El ideal

del año sabático, “no habrá pobres entre ustedes” (Dt 15.4), se realizó en la comunidad pentecostal: “No había entre ellos ningún necesitado” (Hch 4.34) porque “ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía” (4.32). En el día de Pentecostés, el Espíritu inspiró un verdadero Jubileo y un anticipo de la comunidad de bienes de la Nueva Jerusalén.

El proyecto económico que comenzó el día de Pentecostés se prolongó hasta el final del ministerio de San Pablo. Cuando Pablo y Bernabé subieron a Jerusalén para consultar con los apóstoles sobre la misión a los gentiles, éstos les dieron su aval pero “solamente nos pidieron que nos acordáramos de los pobres, cosa que he procurado hacer con todo cuidado” (Gá 2.10 DHH). Uno de los primeros proyectos de Pablo como cristiano fue el de llevar ayuda a los necesitados de Judea (Hch 11.29s.). Y al final de su ministerio, en el corazón de Pablo nació el sueño osado de juntar entre los primeros creyentes de las comunidades gentiles monedas de las distintas provincias del Imperio, para llevar una ofrenda a Jerusalén para los pobres (Ro 15.25-26; 1Co 16.1-4; 2Co 8-9; Hch 20.22s; 21.10-14). Pablo dedicó la culminación de su ministerio al mismo proyecto de Jubileo que nació el día de Pentecostés.

Cuando San Pablo escribe a los corintios sobre la ofrenda para los pobres de Jerusalén, en el corazón de ese gran pasaje de teología económica evangélica el apóstol articula un aspecto central de su diaconía jubilar para los pobres de Jerusalén. Pablo apela dos veces en sólo dos versículos al antiguo ideal bíblico de la igualdad:

No se trata de que otros encuentren alivio mientras que ustedes sufren escasez; es más bien cuestión de igualdad. En las circunstancias actuales la abundancia de ustedes suplirá lo

que ellos necesitan, para que a su vez la abundancia de ellos supla lo que ustedes necesitan. Así habrá igualdad. (2Co 8.13-14 NVI).

Desde el Pentateuco hasta el Apocalipsis, la teología bíblica sobre la dimensión económica es un mensaje de justicia e igualdad. La visión de la Nueva Jerusalén debe ser la inspiración y la orientación de los evangélicos de hoy ante los desafíos complejos del futuro de nuestro continente.

Conclusión

El libro del Apocalipsis es un mensaje que debe entenderse en diferentes niveles de sentido. Debe entenderse cristológicamente: su personaje central es Jesucristo y su mensaje central es que el Cordero ha vencido y es Señor de señores. El es digno de abrir los sellos y dar sentido a la historia, y su venida gloriosa culminará el drama de los siglos para inaugurar la nueva creación. Como libro eminentemente doxológico, el Apocalipsis debe leerse también en clave litúrgica. A otro nivel, frente al culto imperial muy extendido, Juan denuncia al imperialismo de su época como diabólico y llama a los cristianos a la resistencia. Eso se comprende sólo con una lectura histórica y política.

Sin embargo, otro nivel de sentido sorprendentemente importante es el económico. Todo indica que este tema le preocupaba mucho a Juan de Patmos y que poseía mucho conocimiento de economía. Usa la figura del caballo negro para analizar críticamente el mercado agrícola internacional. En el capítulo 13 anticipa que la Bestia imperial, en servicio al dragón escarlata, llegará a estrangular económicamente a los que no le

adoran. Después de la anunciada destrucción de la Babilonia imperial, Juan denuncia vehementemente sus crímenes y corrupción, y se burla de ella con canciones de protesta. Al final, en dramática contraposición al injusto sistema imperial, Juan pinta el cuadro inspirador de una nueva comunidad donde Dios será todo y en todos y se realizará a perfección el Reino de Dios y su justicia.

Al acercarnos al año 2000, se está hablando mucho de un nuevo año de Jubileo. Quiera Dios que eso se realice, pero en los términos bíblicos. Hay algunos proyectos de "Jubileo 2000" que parecen entender el Jubileo sólo como una megacampaña de evangelización; en el fondo, el proyecto del papa Juan Pablo II parece concentrarse mayormente en los intereses eclesiásticos institucionales de la Iglesia romana. Mucho más cercana al sentido del mensaje bíblico es la coalición mundial de "Jubileo 2000", que lucha por la cancelación de la deuda externa de los países pobres.⁶²

En nuestro tiempo hay un interés creciente, en muchos hasta una obsesión, por la profecía y el libro del Apocalipsis. Sin embargo, si esto no está guiado por una interpretación fiel de las Escrituras, sólo terminará confundiendo a los cristianos y haciendo daño a nuestros pueblos. Una interpretación fiel debe incluir debidamente la crítica teológica que hace Juan de Patmós al imperialismo de su tiempo, y el mensaje de justicia e igualdad que incluye el Apocalipsis y toda la Biblia.

⁶² *Christianity Today*, 26 de octubre de 1998, p. 21.

Bibliografía

- Anderson, Perry, "El despliegue del neoliberalismo", *Pasos*, n. 66 (julio-agosto 1996): 23-30.
- Barclay, William, *El Apocalipsis*, La Aurora, Buenos Aires, 1977.
- Bartina, Sebastián, "Apocalipsis", en *La Sagrada Escritura*, B.A.C., Madrid, 1967, vol. 3, pp. 571-865.
- Camargo, Jesús, "Realidad económica y fe cristiana", *Boletín Teológico*, n. 65 (enero-marzo 1997): 27-58.
- Charlesworth, James (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, Nueva York, 1983, 2 Tomos.
- Cochrane, C. N., *Cristianismo y cultura clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
- D'Aragón, Jean-Louis, "Apocalipsis", *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid, 1972.
- Delitzsch, F., *Isaiah*, T&T Clark, Edimburgo, 1867, Vol. 1, p. 412ss.
- Ewing, Ward, *The Power of the Lamb*, Cowley Publications, Cambridge, Mass, 1990.
- Ford, J. Massynghaerde, *Revelation*, Doubleday, Garden City, 1975.
- Gnuse, Robert, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1987.
- Gutiérrez, Germán, *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.
- "Globalización y neoliberalismo: ¿Hay esperanza para los pobres?", conferencia en la Universidad Evangélica de las Américas, San José, 14 de julio de 1998.
- Hanks, Tomás, *Pobreza, opresión y liberación*, Caribe, Miami, 1982.
- Horno, León, *El Imperio Romano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1936.

- Jeremias, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1977.
- Ladd, George, *El Apocalipsis*, Caribe, Miami, 1978.
- Maertens, Thierry, *Fiesta en honor de Yahué*, Cristiandad, Madrid, 1964.
- Mounce, Robert, *The Book of Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- Richard, Pablo, "Ya es tiempo de proclamar un jubileo", *Vida y Pensamiento* 18:2 (octubre 1998): 7-34.
- Rist, Martin, "Apocalypse", *Interpreters' Bible*, Abingdon, Nueva York, 1957, 12:345-551.
- Rostovtzeff, M., *Historia social y económica del Imperio Romano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, 2 tomos.
- Salguero, José, "Apocalipsis", en *Biblia comentada*, B.A.C., Madrid, 1965.
- Stam, Juan, "El Apocalipsis y el imperialismo", en *Capitalismo: violencia y anti-vida*, DEI, San José, 1978, Vol. 1, pp. 359-394; publicado también como "El Apocalipsis y el Imperio Romano", en *Lectura teológica del tiempo latinoamericano*, Sebila, San José, 1979, pp. 27-60.
- Stam, Juan, "Las sanciones económicas de la gran Bestia", *Vida y pensamiento*, 15:1 (1995): 132-144; y *Caminos*, n. 4 (1996): 51-59.
- Swete, *The Apocalypse of St John*, Eerdmans, Grand Rapids, 1951.
- Torrance, Thomas F., *The Apocalypse Today*, Eerdmans, Grand Rapids, 1959.
- de Vaux, Roland, *Instituciones del Antiguo Israel*, Herder, Barcelona, 1985.
- Wright, Christopher, "Jubilee, Year of", *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York, 1992, Vol. 3, pp. 1025-1029.

Wright, Christopher, "Sabbatical Year", *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York, 1992. Vol. 5, pp. 857-861.

Wright, Christopher, "eReZ", *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Zondervan, Grand Rapids, 1997, Vol. 1, pp. 518-524.

Yoder, Juan, *Jesús y la realidad política*, Certeza, Buenos Aires, 1985.

Versiones bíblicas

RV	Reina Valera
DHH	Dios Habla Hoy
NVI	Nueva Versión Internacional
BJ	Biblia de Jerusalén
NBE	Nueva Biblia Española
VPL	Versión para Latinoamérica

5

La liturgia universal del Apocalipsis

Apocalipsis 4-5 como modelo del culto

Un día del Señor, hace unos 1900 años, un siervo de Dios se hallaba preso en una isla penal llamada Patmos. Muchos kilómetros de mar le separaban de las amadas congregaciones que había pastoreado y que ahora estarían reunidas en culto. No es muy difícil imaginar como debía sentirse: igual que se siente todo pastor (y todo fiel cristiano) cuando no puede reunirse en adoración con los hermanos y hermanas. Sin duda anhelaba unirse en el culto de adoración al Señor, pero no podía. En eso una voz como de trompeta lo llamó y Juan de Patmos supo con plena seguridad que, a pesar de las circunstancias, el mismo Resucitado estaba presente en medio de su pueblo para hablar a las congregaciones (Ap1-3).

En una segunda visión (Ap 4-5) el Señor le permite a Juan ver el cielo mismo y en el acto lo invita a participar en todo un “megaculto” como jamás había experimentado ser humano alguno. El capítulo 4 describe con sublime belleza y majestad la adoración al Creador “que está sentado en el trono”. El culto sigue en el capítulo 5 con la adoración al Cordero, inmolado y

resucitado, que “ha vencido y es digno de abrir los sellos”. Estos dos capítulos son todo un modelo de culto y nos indican desde un principio el carácter “litúrgico” de todo el Apocalipsis.

Pocos lectores del Apocalipsis hoy toman en cuenta esta clave indispensable para la lectura del libro. ¡El Apocalipsis se lee “en clave de adoración y culto”, o el Apocalipsis se lee mal! Todo este libro es profundamente litúrgico y debe leerse doxológicamente. En estas páginas intentaremos analizar Apocalipsis 4–5 como culto y como modelo para las celebraciones de la comunidad de fe.

El escenario del culto (Ap 4.1-8a)

La imagen central de estos versículos es “un trono establecido en el cielo” (4.2). En esos tiempos, bajo el Imperio Romano, el trono era un símbolo muy poderoso, las más de las veces temido por la injusticia y crueldad de su ocupante en Roma. Pero aquí Juan ve un Trono cubierto por el arco iris (Gn 9.12ss), un trono bajo el signo de la gracia. Y todo el culto se desarrolla alrededor del trono: el reinar de Dios en nuestras vidas y comunidades es el inicio, el centro y el fin del culto cristiano.

Muy cerca del trono, junto a sus cuatro patas, había cuatro “vivientes”, con aspecto de león, buey, humano y águila respectivamente (4.6b-8a). ¡Nos sorprende un poco descubrir estas criaturas metidas en el culto celestial! Pero es que nuestro Dios es Dios de la vida, y la quiere tener lo más cerca de su Trono. Sin tratar de identificar a los “vivientes” más de lo debido, podemos decir que en conjunto representan la vida misma (se llaman “los vivientes”), y específicamente los animales salvajes (el león), los animales domesticados (el buey), el ser humano, y las aves (águila). Son estos cuatro “vivientes” quienes van a

comenzar todo el culto, culminar con su “Amén” y figurar en casi todos los pasajes litúrgicos del libro. Esto nos hace recordar que el culto cristiano es adoración a Dios como Creador y celebración de la vida que Dios nos ha dado.

Más afuera, en un círculo mucho más amplio, Juan ve veinticuatro tronos (como si fueran “satélites” del gran trono central) y veinticuatro “presbíteros” sentados en sus tronos (como Dios está sentado en el suyo). Están vestidos de ropas blancas y llevan coronas de oro (4.4). El claro paralelo con 4.2 (tronos, sentados) y el simbolismo de la corona muestra que estos son los que ejercen autoridad delegada por Dios. Se puede decir que son los que cogobiernan con Dios en el mundo y en la historia. Puesto que todo el capítulo 4 se concentra en el tema de la creación, y visto que (dentro de la visión) Juan no sabe nada del Cordero hasta 5.5ss, es mejor no ver en los ancianos ni a los patriarcas de Israel, ni a los apóstoles, ni a la iglesia. Lo más acertado es entenderlos como figuras simbólicas de autoridad y poder, como los cuatro “vivientes” lo son de la vida.

El *Sanctus* de los vivientes (4.8b-9)

La celebración del culto comienza en pequeña escala, con los cuatro vivientes que rodean el trono. En ellos la vida misma declara que Dios es tres veces santo, recordando el culto celestial que presenció Isaías siglos antes (Is 6.3). Reconocen que Dios es “el Señor Todopoderoso” (cf. El Shaddai, Gn17.1) y el eterno “Yo soy”. (“El que era, el que es, y el que ha de venir” es una ampliación griega del “Yo Soy” de Ex 3.14).

Este fascinante cuarteto litúrgico —iun león, un buey, un humano y un águila!— vive para adorar. No cesa día y noche de proclamar su solemne *Sanctus* en alabanza de Aquel que les dio

la vida. Ahora, si el trono es el centro del universo (como iremos viendo en todo el pasaje), y si este cuarteto doxológico vive en incensante alabanza, descubrimos que la verdadera realidad del universo es litúrgica, es alabanza. El ritmo del cosmos entero es un ritmo de adoración y alabanza.

La adoración de los ancianos (4.9-11)

Cada vez que los cuatro vivientes proclaman su *Sanctus*, día y noche, los veinticuatro ancianos responden con una acción y una aclamación. Primeramente se bajan de sus tronos para postrarse humildemente ante el que está sentado en el trono, y colocan sus coronas ante su trono. ¡Qué cosas más difíciles para los que ostentan el poder: bajar de sus tronos, arrodillarse y poner la “corona” de su autoridad a los pies de Dios! ¡Y qué cuadro más hermosamente impactante: veinticuatro dignatarios y veinticuatro resplandecientes coronas de oro rodeando al trono en perfecta armonía y simetría.

Después de esa acción litúrgica, los ancianos pronuncian su propia alabanza, en la forma de un “digno eres”. Esa fórmula litúrgica no tenía raíces en el Antiguo Testamento ni en la sinagoga judía, sino que procedía de los ritos de adoración al Emperador. Tomar esa expresión y dirigirla no al emperador sino a Dios (y después al Cordero, 5.9, 12), representaba un desafío osado contra los reclamos del Imperio idolátrico. Con una triple aclamación, los ancianos declaran al Señor digno de gloria, honra y poder, porque es el Creador del universo (4.11).

Aquí comenzamos a observar una característica importante del culto: es esencialmente una antífona (cf. la adoración de los serafines en Is 6.3: “el uno al otro daba voces”; la alabanza avanzaba entre una voz litúrgica y otra, hasta llenar el universo

entero de la gloria del Señor). El culto de Apocalipsis 4-5 comienza bastante pequeño y sencillo, con el *Sanctus* de los cuatro vivientes. A esto responden los veinticuatro ancianos, primero con significativos gestos litúrgicos y después con su propia aclamación. En seguida se introducirá un nuevo problema (el rollo) y un nuevo personaje (el Cordero). Siguiendo la antífona del capítulo 4, en 5.8-9 los cuatro y los veinticuatro se unen en nuevos gestos litúrgicos y un nuevo y más extenso “digno eres”. A este “canto de los 28” responden antifonalmente millones de millones de ángeles con una séptuple aclamación (“es digno;” 5.11-12), a la que contesta toda la creación con una alabanza, ahora a Dios y al Cordero juntos (5.13). El último y climático “responso” es un “Amén” final de los cuatro vivientes y una última postración litúrgica de los veinticuatro ancianos (5.14). Cada paso del creciente culto es una respuesta antifonal muy coherente y armónica con lo anterior.

Cambios en el escenario (5.1-8)

Con el “digno eres” de los ancianos culmina la adoración al Creador y va a comenzar la adoración al Cordero. Se inicia con un objeto nuevo en la liturgia: en la mano derecha del que está sentado en el trono hay un rollo escrito por los dos lados y sellado con siete sellos de cera. Es tan importante este escrito que Juan llora cuando nadie resulta digno de abrirlo. Por lo que ocurre cuando se abren los sellos podemos inferir que sus contenidos se refieren a acontecimientos futuros (guerras, hambrunas, persecución, terremotos, etc: Ap 6; cf. Mr 13).

Un ángel de muy fuertes pulmones lanza una *pregunta litúrgica* a todos los rincones del universo. Invita a presentarse quienquiera que sea digno de abrir los sellos, pero nadie se

atreve a responder. Un silencio cósmico muestra elocuentemente que somos totalmente incapaces de salvarnos a nosotros mismos. A ese silencio Juan responde con una *acción litúrgica* que es a la vez profundamente personal: Juan llora amarga y desconsoladamente. Sus lágrimas, con las que reconoce nuestro pecado e indignidad ante Dios, corresponden al momento de arrepentimiento en el culto. Su llanto expresa la angustia que hubiera sido un mundo sin Cordero:

Si no hubiera sido por el Señor,
mi alma se hubiera perdido,
Si no hubiera sido por el Señor.

Este momento, muy paradójico en la misma presencia de Dios, nos recuerda que las lágrimas también pueden ser parte de nuestro culto.

Uno de los ancianos, desde su trono en el amplio círculo de afuera, responde a las lágrimas de Juan con una *proclamación del evangelio*. El anciano le avisa a Juan, como si fuera por primera vez, que el Mesías (León de Judá Gn 49.9 y Retoño de David Is 11.1,10) ha vencido y es digno de abrir los sellos. Juan mira entonces hacia el trono y descubre —ino un León, sino un Cordero! El Mesías se llama Jesús, y su victoria es su cruz. Fue inmolado como víctima sacrificial, pero no sólo vive: es un Cordero erguido en dos pies (“estaba en pie” 4.6). Percibe todo (siete ojos) y tiene todo poder (siete cuernos). En seguida hace algo que ningún ángel se hubiera atrevido a hacer nunca: se acerca al trono y toma el rollo de la mano del que estaba sentado en el trono (5.7)

La adoración de los vivientes y los ancianos juntos

La aparición del Cordero en el escenario tiene un efecto dramático: itransforma el llanto en canto! Con esta nueva realidad hay un avance cualitativo en la adoración. Los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos, que en 4.8-11 adoraban día y noche en una antifona doxológica, ahora unen sus voces para entrar luego en una nueva relación antifonal con millones de ángeles (5.11s), con la creación entera (5.13), y terminar al fin con su propia respuesta litúrgica (5.14). Toda la liturgia tiene cierto aspecto de conversación.

El culto, que comenzó en pequeño con las cuatro voces de los vivientes y aumentó a 24 voces en 4.11, ahora crece en varias dimensiones. Primero, al unirse los vivientes y los ancianos, el coro llega a ser de 28 voces; Después no sólo “dicen” su alabanza (4.8,10s) sino “cantan un cántico nuevo” de salvación; Luego, no sólo cantan, sino cantan con acompañamiento instrumental (24 arpas, o quizá 28); y por último está la fragancia de incienso, en resplandecientes copas de oro, que embellece el ambiente cúltico visual y olfativamente. Se ve lindo y huele rico: en conjunto es una situación litúrgica incomparable.

El v.6 enfatiza tres veces que el Cordero ocupa un lugar central en el cuadro: está en medio del trono, de los vivientes y de los ancianos. Juan van Eyck, en su gran pintura “la adoración del Cordero”, representa muy vívidamente este carácter central del Cordero. En ese cuadro todo el universo se sitúa concéntricamente alrededor de Cristo, hasta el horizonte más lejano del universo.

En seguida el grupo litúrgico de los veintiocho hace algo realmente sorprendente, que podría parecer escandaloso: en la

misma presencia de Dios, se juntan para adorar al recién aparecido Cordero con un grado de adoración que hasta entonces no habían rendido ni al Creador mismo. Todos se postran ante el Cordero, como antes los ancianos se postraban ante el trono, y todos cantan su doxología al Cordero. Esto sorprende aún más porque en varios pasajes este mismo libro prohíbe tajantemente todo culto a los ángeles. Su rigurosa consiga es: “Adora a Dios y no a ninguna criatura” (19.10; 22.8s). Este momento litúrgico, que a la vez aumenta el nivel de la adoración y la dirige hacia un nuevo recipiente, el Cordero, es un fuerte testimonio a la deidad de Jesús. Si Jesús no fuera Dios, adorarle sería blasfemia, y mucho más de esta manera, ante los ojos del mismo Dios.

El “nuevo cántico” de los veintiocho remite a los hechos históricos de la pasión de Cristo, aludidos anteriormente en la figura del Cordero inmolado y resucitado. En vez de la usual lista de glorias (4.11; 5.12,13), reclama para el Cordero un sólo mérito: “eres digno de tomar el libro”. Lo fundamenta con tres razones: el Cordero fue inmolado, con su sangre redimió para Dios un pueblo multiétnico, y los hizo reyes y sacerdotes. Termina con un resultado: porque el Cordero es Señor de los sellos del rollo de la historia, los suyos reinarán sobre la tierra (5.10).

La adoración de la multitud angelical (Ap 5.11ss)

Era una idea común en el judaísmo y en el cristianismo primitivo que los ángeles acompañan nuestro culto a Dios. La comunidad de Qumrán convocaba a los hijos de la luz a unir sus voces con los coros celestiales que adoran constantemente al

Señor (*Liturgia angelical*, frag. 2). Por pequeño, frágil y aparentemente insignificante que fuera nuestro culto —aun si no llegara a los 28 del “coro unido” de vivientes y ancianos— ante Dios es hermoso y majestuoso con el acompañamiento de todos los ángeles de la corte celestial.

“Millones de millones” de ángeles (5.11) debe entenderse como “totalmente innumerable”, o sea, todos los ángeles del cielo. La palabra *miriades* (traducido “millones”) era el número más grande que conocían los antiguos (cf. Nm 10.36). Pero Juan hace algo que otras fuentes nunca hicieron: los coloca a todos alrededor del Trono y del Cordero (5.11). Así constituyen un nuevo círculo concéntrico, inmensamente más amplio que el de los ancianos, para adorar al Cordero. Nuevamente Juan usa la palabra *kuklô* (alrededor; cf. “ciclo” y ver también *kuklothen* 4.3s). El siguiente coro extenderá el círculo a toda la creación (5.13). El trono y el Cordero son “el centro del centro”, el punto de apoyo del universo. Todo está ubicado “alrededor del trono” (4.3s), hasta los últimos confines del universo. ¡Jesuristo es el Señor de todo y de todos!

Esta enorme muchedumbre angelical eleva a gran voz una séptuple alabanza al Cordero (5.12 ¡sin mencionar al Padre!). El hecho de que sean precisamente siete los atributos del Cordero no es casualidad: significa la perfección completa de la alabanza e implica claramente que el Cordero es Dios. En la “liturgia angelical” de la comunidad de Qumrán se repetía innumerables veces la fórmula, “alábale con siete palabras maravillosas”, “con siete palabras majestuosas”, y otros términos parecidos. En esto debe notarse la progresión desde el triple *Sanctus* de los vivientes (4.8) y el triple *dignus* de los ancianos (4.11), a la esencialmente monotemática alabanza de los 28 (5.9s), a la séptuple exaltación del Cordero por el coro multimillonario de ángeles. El crescendo

cualitativo corresponde al aumento cuantitativo en el proceso: de cuatro a doce a veintiocho a millones de millones.

La adoración de la creación entera (Ap 5.13)

Con el v.13 llegamos al último de los círculos concéntricos, que resulta ser nada menos que todo el universo. Ahora todo lo existente llena completamente el escenario, siempre alrededor del trono. Nada de lo que existe queda fuera de la visión final; no habría donde meterlo. Aun sobrepasa la envergadura del desafío del ángel fuerte (5.3). Antes, sin el Cordero, no había nadie ni en el cielo ni en la tierra ni entre los muertos que pudiera abrir el libro. Ahora, toda la creación en el cielo, tierra, subtierra y mar alaba al Cordero, que pudo asumir el reto del ángel fuerte y tomar la dirección de la historia.

En esta última y cósmica alabanza predomina el número cuatro, número de la naturaleza (4 puntos cardinales, 4 vientos, 4 temporadas del año, etc.). La creación entera, en sus cuatro esferas (cielo, tierra, subtierra y mar), se une integralmente en alabanza al Creador y al Cordero inmolado. Y en forma consecuente y simétrica, la alabanza cósmica también se articula en cuatro elementos: la alabanza (*eulogia*), la honra (*timê*), la gloria (*doxa*), y el poder (*kratos*, poder activo). Todos éstos ya habían resonado en las doxologías anteriores, pero ahora reciben un significado especial: primero, por expresar la adoración del universo entero, reconfirmado en su estructura cuádruple; segundo, porque estas cualidades se atribuyen al Creador y al Cordero juntos; y tercero, porque se las atribuyen “por los siglos de los siglos” (cf. 4.10). Como el Creador es eterno (el “yo soy”, 4.8, cf. 1.5), el Cordero y su victoria redentora son también eternos y universales.

Aquí descubrimos una verdad de extraordinaria importancia: ¡el universo entero tiene una finalidad doxológica! El fin primordial de todo lo existente, y no sólo de la humanidad, es “glorificar a Dios y gozar de él para siempre” (*Catecismo de Westminster*). El pasaje expresa, en su lenguaje poético y litúrgico, la misma verdad de Colosenses 1.20: la muerte de Jesucristo en la cruz ha reconciliado a todo el cosmos. El propósito eterno de Dios es de recapitular el universo (*tà pánta*) doxológicamente en Cristo (Ef 1.10), hasta que él sea todo y en todos (Col 3.11).

El *Amén* de los vivientes (Ap 5.14)

En un nuevo viraje sorprendente, pero de ninguna manera anticlimático, el horizonte que venía en constante expansión de repente se reduce drásticamente, para volver a su original punto de partida. Es como si la multitud de ángeles y el universo vibrante de vida desaparecieran y quedáramos viendo sólo el trono con sus inmediatos círculos de adoradores, igual que al principio (4.4-11).

La selección de los vivientes para este *Amén* final es doblemente apropiada. En primer lugar, fueron ellos los que iniciaron toda la liturgia con su recurrente *Sanctus* (4.8), y muy simétricamente ahora les corresponde cerrar el ciclo con su *Amén*. En segundo lugar, como representantes que son de la creación y la vida en sus múltiples manifestaciones, nadie mejor que ellos para responder antifonalmente a la majestuosa doxología de la creación entera (5.13). Después de la poderosa catarata de títulos honoríficos y atributos divinos (5.12s), este maravillosamente simpático cuarteto responde con una sola palabra: “¡Amén!”. E igual que antes (4.9-10), los veinticuatro

ancianos secundan el estímulo doxológico de ellos en la misma forma de siempre: ipostrándose!. Ese gesto constituye, en una acción simbólica no verbal, el “Amén” de los veinticuatro ancianos.

La palabra “Amén” viene del verbo hebreo *aman* que tiene el sentido básico de “ser firme, tener constancia” y “apuntalar”. Todo el pueblo de Israel ratificaba la Alianza con un solemne Amén (Jer 11.3-7; cf Neh 5.7-13). Su uso más común y aparentemente más antiguo era como la confirmación de un juramento o una maldición (Jenni 1:298; Coenen 1:108; Nm 5.22; Dt 27.15-26, 12 veces). Tardíamente se comenzó a usar para la adhesión a una alabanza o doxología (Neh 8.6; 1Cr 16.36). “Amén” bien puede traducirse en términos modernos con “así me comprometo” (BPL), cueste lo que cueste, de la misma manera en que Jesucristo, el “Amén” de Dios (Ap 3.14; 2Co 1.20), “se santificó” por nosotros (Jn. 17.19) para ser obediente hasta la muerte (Jn 13.1; Flp 2.8).

Conclusión

¡Que hermoso modelo de culto nos dan estos capítulos! Todo culto debe avanzar coherentemente hacia una meta; debe ir creciendo y expandiéndose, “de gloria en gloria”. Eso es lo que sentimos al leer Apocalipsis 4 y 5. Como este culto insuperable, todo culto debe comenzar adorando a Dios por lo que es (capítulo 4) y por lo que ha hecho (capítulo 5). Y todo culto debe terminar con el enfático “Amén” de nuestra entera consagración al Señor, arrodillados ante su trono (5.14).

¡Que domingo este para Juan de Patmos! El Señor se encontró con aquel pastor preso que se hallaba alejado de sus amadas congregaciones, y por medio de él con esas

congregaciones que se encontraban sin su pastor. Es que el culto supera el espacio y las distancias. En el culto que Dios le dio a su siervo Juan, no sólo desapareció la gran distancia entre Patmos y las siete congregaciones, sino también entre cielo y tierra. ¡El Dios del cielo se hizo presente con su pueblo y le permitió ver su gloria!