



Importancia y comentario a la carta de la Iglesia de Tiatira (Ap 2,18).

Segunda parte

José Antonio Caballero, L.C.

En un ensayo precedente¹, se analizaron algunos aspectos un tanto generales sobre Ap 2,18-29. Éstos se centraban en el desdoblamiento que representa la carta en comparación con el resto del septenario, al igual que ciertas semejanzas con las misivas a Éfeso y a Pérgamo (expresiones como “tengo contra ti”, elementos corporales, las “obras”, etc.). La carta a la Iglesia de Tiatira, por otro lado, sería similar a la de Esmirna y Filadelfia por la ausencia de reproches, en continuidad con las palabras confortantes al “resto fiel” de la Iglesia de Tiatira, y la recurrencia de Satanás en las tres cartas; por lo que hace a Sardes y Laodicea, la de Tiatira comparte con ellas el tono más bien severo y su seguimiento de Cristo como solución para su situación pecaminosa o débil.

Antes de iniciar con las observaciones exegéticas en cuanto tales, es oportuno indicar qué estructura se va a seguir. Hay dos posibilidades, la primera, sería dividir el texto en dos partes, a la luz del criterio de semejanza con las cartas a Éfeso y a Pérgamo, al inicio, y a Esmira y Filadelfia, al final: 2,18-23 y 2,24-29. Pero esto que pone de relieve la importancia de la carta a Tiatira y que parece evidente desde el punto de vista estructural, dada su simplicidad y fácil asimilación, tal vez metodológicamente hablando no sea lo mejor. En

¹ Cf. J. A. CABALLERO, “Importancia y comentario a la carta de la Iglesia de Tiatira (Ap 2,18-29). Primera parte”, *Alpha Omega* 12 (2009) 221-236.

efecto, el juicio de Cristo sobre la situación de la Iglesia quedaría como truncado, y el reconocimiento sobre el resto de la Iglesia que no ha seguido la enseñanza de Jezabel, en suspenso. Siguiendo, en cambio, la división más común en cuatro partes invariables y dos variables, se aprecia el juicio de Cristo sobre la situación de la Iglesia como un bloque unitario. Por este motivo, se seguirá esta división sextipartita.

Permítanseme un par de incisos finales. El artículo previo a éste constaba de dos bloques, cada uno precedido por números romanos (I. Introducción. II. La carta a la Iglesia de Tiatira)². El presente ensayo quiere colocarse dentro de dicho orden numérico, y por lo tanto, cuanto sigue iniciará con el número romano III. Por lo que hace a las referencias bibliográficas, las obras ya aludidas en dicho artículo, no se volverán a citar por completo, sino que sólo se colocará la referencia de manera reducida (es decir, con el nombre, el título y la página nada más).

III. Comentario exegético

1. Mensaje al ángel de la Iglesia

Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας γράψον (Ap 2,18a).

Biguzzi ha resumido en tres grandes grupos las diversas opiniones acerca del símbolo que representa el “ángel de la Iglesia”³. Se trata de auténticos ángeles; se trata de la contrapartida celeste de las Iglesias; se trata de hombres (obispos, responsables o delegados ante Juan en Patmos). Contra la primera opinión, Biguzzi objeta que resulta sorprendente que Cristo se sirva de Juan para dirigirse a un ángel⁴ (a pesar de que este recurso no está ausente del todo en las obras apocalípticas, como el Henoc etiópico, donde Dios se vale de Henoc para transmitir sus mensajes a los ángeles caídos o vigilantes⁵).

² Cf. J. A. CABALLERO, “Importancia y comentario a la carta de la Iglesia de Tiatira”, 227.

³ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, 95.

⁴ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, 95.

⁵ En su introducción general al libro del Henoc etiópico, Díez Macho dice lo siguiente: “el juicio de Dios –tema central en LV (es la abreviatura que emplea Díez Macho para el Libro de los vigilantes)– sobre los ángeles rebeldes, demonios y gigantes, se realiza a través de los ángeles. Henoc es el intermediario entre los vigilantes y Dios; él les anunciará en estilo

El inconveniente de la siguiente postura consiste en que tal identificación es propia de las tradiciones egipcia, persa y grecolatina, es decir pagana, y resulta igualmente extraño que un antipagano como el vidente se resienta tanto de su influjo⁶. Contra la tercera postura se suele objetar que en tiempos de san Juan aún no existía el episcopado monárquico, lo que sí ocurrirá con san Ignacio de Antioquía, y que los mensajes pueden comprenderse como dirigidos a un solo hombre únicamente en algunas de sus partes y no en su totalidad. Así, en Ap 1,20 se admitiría un simbolismo improbable en cuatro estadios: estrella, ángel, obispo, Iglesia⁷.

Para dar con una respuesta cuanto menos satisfactoria, resultará imprescindible atender a los diversos usos del vocablo ἄγγελος que hace el autor de la obra. En sí, el término aparece un total de 67 veces. Se puede hacer un inventario de las diversas referencias, que ayude a dilucidar sus respectivas connotaciones. Cuatro matices generales se pueden deducir. Al primero pertenecen las referencias al ángel del abismo, así como los ángeles al servicio del dragón; se trata de los así llamados “ángeles malos” (cf. Ap 9,11; 12,7.9). Al segundo grupo pertenecen expresiones en que figura el término en sentido absoluto, sin complemento determinativo ninguno o genitivo (como Ap 7,1), como el ángel intérprete (Ap 1,1; 10,7.8.10; 14,6.8.9; 16,5; 19,17; 22,6.8.16), el ángel poderoso (Ap 5,2; 10,1.5; 18,1.21), el ángel con la llave del abismo (Ap 20,1), los ángeles de Dios o que están en derredor del trono (Ap 3,5; 5,11; 7,11; 8,3.4.5; 14,10.15.17.18.19), los ángeles acaudillados por Miguel (Ap 12,7), los ángeles con las siete trompetas (Ap 8,2.6.8.10.12.13; 9,1.13.14; 10,7; 11,5), los que ejecutan flagelos o con las siete copas (Ap 9,15; 15,1.6.7.8; 16,1; 17,1.7; 20,9). Al tercer grupo pertenece el ángel de la Iglesia (Ap 1,20; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14). Al cuarto y último grupo pertenecen los pasajes relacionados con la nueva Jerusalén (Ap 21,12.14.17).

Los grupos tercero y cuarto son de algún modo complementarios. Éste último puede ayudar a resolver el enigma del significado del ángel de la Iglesia. Pero antes conviene advertir que ἄγγελος en su

profético que Dios no los perdonará, aunque ellos soliciten el perdón, cf. A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento I. Introducción general* (Madrid: Cristiandad, 1984) 233.

⁶ A cuanto se ha dicho arriba habrá que añadir la observación de Biguzzi de que en la Biblia nunca se identifica una comunidad con un ángel, cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, 95.

⁷ Cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, 96.

sentido propio no significa sólo un ser de naturaleza superior a la del hombre como los querubines, serafines, ángeles de la guarda o protectores, etc., sino que también pudiera asumir el matiz de “mensajero” o “heraldo”, sentidos éstos que con el determinativo “de la Iglesia” se enriquecerían con la connotación de “mediador”⁸. El ser mediador es un aspecto esencial de la función del sacerdote⁹. Para el autor del Apocalipsis la comunidad goza de la dignidad sacerdotal y regia como expresión clara del sacrificio de Cristo (Ap 1,6; 5,10)¹⁰. La nueva Jerusalén no tendrá templo, puesto que en ella misma el Señor todopoderoso y el cordero serán su templo. Mas estas realidades de la nueva Jerusalén no van contra la dimensión mediadora del ángel de la Iglesia: la preparación de la nueva Jerusalén constituiría, más bien, el efecto de purificación y perfección plenas que las palabras de Cristo resucitado quiere lograr en las siete Iglesias. Por lo tanto, la novedad del Apocalipsis estriba en aportar al significado de mensajero humano, uno ulterior, como es la mediación entre Cristo y el mensaje que Él dirige a su Iglesia, sin que de suyo se le llame obispo o presbítero. A esta luz, no resultaría del todo anacrónico interpretar la figura del ángel de la Iglesia como quien ejerce el ministerio del episcopado, ya que Ignacio de Antioquía es contemporáneo o siquiera algo posterior al autor del Apocalipsis, y las cartas de Ignacio van dirigidas a las Iglesias ubicadas en la misma zona geográfica de la Jonia¹¹. Por otro

⁸ En efecto, en el Nuevo Testamento la mayoría de los usos el vocablo ἄγγελος designa al mensajero celeste o de Dios, pero también se dan referencias en que se trata de mensajeros humanos como Lc 7,24; 9,52; Sant 2,25, cf. I. BROER, “ἄγγελος”, *DENTI*, 41.

⁹ Los sacerdotes representan el vínculo de Israel con Dios; son de alguna manera mediadores de la alianza y hacen presente a Dios con el anuncio de la palabra. Su santidad simboliza el servicio divino, haciendo palpable que Dios es señor y dueño del pueblo. Las diversas tareas que los sacerdotes (כהנים) han de llevar a cabo en el Antiguo Testamento tienen, por lo tanto, como fulcro común la mediación. El sacerdote es representante de Dios ante los hombres por medio de los oráculos y de la instrucción (han de enseñar al pueblo lo que es puro e impuro), pero representan igualmente a los hombres ante Dios con la realización de sacrificios y la oración de intercesión, cf. W. DOMMERSHAUSEN, “kōhēn”, *TWAT IV*, 74.

¹⁰ Cf. A. SAND, “ἰερεὺς”, *DENTI*, 1954.

¹¹ Las diversas cartas de san Ignacio aparece la figura del obispo al frente de la comunidad cristiana (*Esmirniotas* 8-9; *Magnesios* 3-4; *Trallianos* 2-3). En los escritos de san Ignacio se considera al episcopado monárquico una institución obvia, cf. B. ALTANER, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1977); ed. it, *Patrologia* (Genova: Marietti, 1820, 1977⁷) 50. Sin embargo, habrá que reconocer también que la ambigüedad terminológica entre el uso indistinto de presbítero y obispo persistirá en otros autores de los dos primeros siglos, como Policarpo (*Filipenses* 6,1) e Ireneo (*Adv. Haer.* II,22,5; IV,27,1; 30,1;32,1; V,5,1; 33,3), pero acaso se acuse con ello más un deseo de no querer introducir innovaciones o un apego a la tradición, ya que la ambigüedad aducida persistirá aun cuando las funciones entre

lado, se pudiera pensar que sería indiferente si se tratara de obispos o no; sin embargo, hay un hecho innegable en el Nuevo Testamento, y es que los apóstoles nombraban a sus sucesores con la imposición de las manos al frente de las diversas Iglesias que iban fundando (cf. 1Tm 4,14; 2Tm 1,6-7). Éstos, a su vez, con el mismo gesto, transmitieron la propia sucesión a otros y éstos últimos a otros más (cf. 1Tm 5,22). Como quiera que sea, lo que está de por medio es, pues, el hecho de que el mensajero ha de instruir a la comunidad en nombre de Dios, comunicando fielmente el mensaje que recibe. Y no se trata de un mero transmitir mecánico del propio mensaje, por muy fiel que se sea al mismo, sino que su tarea consiste en llevar al destinatario a una relación personal con el que lo envía: el mensajero lleva consigo toda la autoridad de su emisor. El anuncio lleva a una comunión personal con Dios¹². Este simple hecho podría justificar la interpretación episcopal del ángel de la Iglesia¹³. Cabe preguntarse, no está por demás, si hay lugar en el Apocalipsis a una interpretación “humana” del ángel de la Iglesia. Con otras palabras, a fin de fundamentar la interpretación “episcopal” del ángel de la Iglesia, sería necesario algún indicio que diera lugar a la aplicación del vocablo “ángel” al hombre. Aquí es donde los pasajes relacionados con la nueva Jerusalén pueden sugerir más de alguna pista. En Ap 21,12 se afirma que los portones de acceso a la ciudad componen el número de doce y que en cada una hay doce ángeles y nombres escritos, los nombres de los doce apóstoles del cordero¹⁴. Es el primer pasaje dentro del Apocalipsis en que se habla de doce ángeles. El número doce o se refiere a las doce tribus de Israel (Ap 21,12) o a los doce

presbíteros y obispos ya estaban bien delimitadas, cf. AA. VV., *Diccionario del sacerdocio* (BAC Maior 78, Madrid: BAC, 2005) 620-621.

¹² Cf. J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret* (Città del Vaticano-Milano: Libreria editrice vaticana-Rizzoli, 2007) 207.

¹³ Cf. U. VANNI, *L'Apocalisse Ermeneutica, esegesi, teologia*, 139.

¹⁴ El pasaje en el que se inspiró el autor del Apocalipsis para las doce puertas, distribuidas según los cuatro puntos cardinales, y asignadas a las doce tribus de Israel es Ez 48,30-35 (el hecho de resaltar el número completo de doce sin especificar los nombres concretos de cada tribu se debe a la estrecha relación que se pretende establecer con los doce apóstoles del cordero de que hablará a renglón seguido). En cambio, el motivo de los ángeles situados sobre ellas a modo de centinelas se remonta a Is 62,2, cf. F. CONTRERAS MOLINA, *La nueva Jerusalén. Esperanza de la Iglesia* (Biblioteca de estudios bíblicos, 101; Salamanca: Sígueme, 1998) 107-109.

apóstoles del cordero (Ap 21,14)¹⁵. Conque, sí cabe establecer una relación entre el ángel de la Iglesia y el hombre. Con esto, ya hemos contestado a varios interrogantes colocados al inicio del epígrafe. Queda aún por abordarse una última objeción. Es decir, que los mensajes a las siete Iglesias pueden comprenderse como dirigidos a un solo hombre –entiéndase al ángel de la Iglesia– únicamente en algunas de sus partes y no en su totalidad. Asimismo, en Ap 1,20 se admitiría un simbolismo improbable en cuanto a la estrella, al ángel, al obispo, y a la Iglesia. Como respuesta, cabe hacer notar que el ángel de la Iglesia con ser mediador del mensaje divino, no se muestra ajeno al mismo, sino que está directamente implicado en las vicisitudes de la comunidad que Cristo conoce hasta en sus epígonos más rezagados. De lo contrario, ¿por qué precisamente el ángel de la Iglesia es objeto del mensaje inicial? Además, en todas las cartas, con el cambio del singular al plural (“al ángel de la Iglesia escribe”... “lo que el Espíritu dice a las Iglesias”), se está sugiriendo una apertura amplia para el significado simbólico que no se queda en el simple individuo. También hay otros pasajes en que tiene lugar este recurso de intercambio entre el singular y el plural de modo espontáneo o natural (cf. Ap 2,10; 2,23-25). En suma, ángel de la Iglesia e Iglesia comparten la misma suerte. Por lo que hace a la objeción sobre el simbolismo improbable respecto de la estrella, del ángel, del obispo y de la Iglesia en Ap 1,20, analicemos el texto mismo. En Ap 1,20 se emplea el término “misterio”, una realidad simbólica y trascendente que, según el contexto del Apocalipsis, quien aplica el entendimiento,

¹⁵ Con la correspondencia entre las doce puertas de la ciudad y los doce cimientos de la muralla se sugiere que la nueva Jerusalén constituye la unión de los dos Testamentos. La Iglesia apostólica que Cristo funda, está en continuidad con la figura, expectativas y promesas veterotestamentarias, de suerte que las lleva a cumplimiento. Se trata de la continuidad de la obra de salvación (y de su restablecimiento definitivo y universal, ya que al cabo del exilio sólo pervivía la sola tribu de Judá), cf. F. CONTRERAS MOLINA, *La nueva Jerusalén*, 110-112. Al mismo tiempo, la muralla de la ciudad mide ciento cuarenta y cuatro codos según los parámetros de la medida humana, que es la medida del ángel (Ap 21,17). El Apocalipsis suele hermanar los dos grupos numerales de doce, referidos a los dos Testamentos respectivamente. Esto ocurre en el caso de la suma de los veinticuatro ancianos en torno al trono (Ap 4,4.10: 5,8; 11,16; 19,4), en el caso de los ciento cuarenta y cuatro mil (7,4; 14,1.3) y finalmente en la altura de la muralla de la ciudad. Ciento cuarenta y cuatro es resultado de doce por doce. Una vez más, se hace hincapié en la plenitud cristiana. Es decir, se sigue la misma dimensión simbólica de todo el fragmento desde Ap 21,15. Esta referencia, dice aún Contreras Molina, aporta un toque realista para evitar un juego simbólico excesivo. La medida humana del ángel se refiere a lo humano del número doce que ayuda a descubrir las dimensiones de la muralla. En ella habitan, en total armonía y amistad, Dios y el hombre, cf. F. CONTRERAS MOLINA, *La nueva Jerusalén*, 119.

puede llegar a comprender¹⁶. Las siete estrellas, dice Cristo a Juan, son los ángeles de la Iglesia y los siete candelabros de oro son las siete Iglesias. ¿Qué relación tienen ambas con Cristo? En el caso de las siete estrellas, Cristo las tiene en la diestra. En cuanto a los candelabros de oro, Él se pasea en medio de ellos (cf. Ap 2,1). Los dos coinciden en cuanto que dependen de Él y con Él se relacionan en su conjunto (no de manera aislada ni individual) y directamente. El tenerlas en la diestra, significa que los ángeles de la Iglesia comparten con Él una autoridad similar, al modo como el soberano la recibe de Dios en el Sl 110,1, ya que la mano diestra consiste en el miembro de la fuerza, de la potestad, del imperio¹⁷. En nuestro caso, parece designar dos aspectos: pertenencia exclusiva a Cristo y sostén de su parte con las condiciones que Él irá enunciando a cada ángel de las Iglesias¹⁸. Al mismo tiempo, la estrella adquiere una dimensión trascendente, al modo como el rostro de Cristo resucitado resplandece igual que el sol con toda su fuerza. Los candelabros de oro harían referencia a la dimensión litúrgica de la Iglesia¹⁹. Cristo se pasea en

¹⁶ Como es bien sabido, en el Apocalipsis la reflexión sapiencial forma parte de una actitud hermenéutica permanente, al modo de Dn 2,18.19.27; 9,22.23; 11,33; 12,4.9-10. Dicha reflexión sapiencial abarca dos realidades. La primera es subjetiva y consiste en estar a la escucha del Espíritu. Es notable en el septenario de las cartas (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). En esta línea subjetiva se coloca “la mente que tiene sabiduría” (Ap 13,18; 17,9), propia de la segunda parte de la obra. La mente que tiene sabiduría ha de actualizar la componente objetiva, el misterio (símbolo) a la realidad (Ap 1,20; 10,7; 17,5.7). El misterio es parte del proyecto divino actuado en el tiempo. El mensaje de Dios expresado simbólicamente por los profetas ha de leerse en la realidad concreta, cf. U. VANNI, *L’Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, 63-72.

¹⁷ Tal es el sentido traslaticio del vocablo יָמִין, cf. H.-J. FABRY, “Jämin”, *TWAT* III, 658.

¹⁸ Cf. F. CONTRERAS MOLINA, *El señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 76; Salamanca 1991) 264.

¹⁹ El oro en el Apocalipsis es también una prerrogativa de Cristo y de sus siervos, sobre todo en un contexto litúrgico: Cristo se pasea entre los siete candelabros de oro, que son a su vez las siete Iglesias (Ap 1,12.20; 2,1); lleva puesto el cinturón de oro en torno a los pechos (Ap 1,13) al modo del sumo sacerdote. Sólo Él puede aconsejar a la Iglesia de Laodicea que adquiera de él oro refinado por el fuego (Ap 3,18); los ancianos de Ap 4,4; 5,8 llevan coronas de oro. El incensario y el altar son de oro (Ap 8,3; 9,13), como también la hoz que lleva el Hijo del hombre (Ap 14,14); los ángeles salen del templo con ceñidores de oro a la altura del pecho y llevan copas de oro con la ira de Dios (Ap 15,6-7). Juan recibe una vara de medir, toda de oro (Ap 21,15). Como la nueva Jerusalén es de oro puro, semejante al cristal puro, y su calle es de oro puro como el cristal transparente (Ap 21,18.21), cabe suponer que el oro puro de cuño positivo que precede a la llegada de la nueva Jerusalén, se proyecta en el oro puro con que se adornará la ciudad (Ap 21,18.21), cf. G. CAMPBELL, “Antithetical Feminine-Urban Imagery and a Tale of Two Women-Cities in the Book of Revelation”, *TyB* 55 (2004) 84. En cambio, en el caso de los enemigos de Cristo o de seres de cuño negativo, la posesión

medio de ellos, porque entran en contacto con el resucitado en el culto que se ofrece de manera constante²⁰. Por lo tanto, en un caso se haría referencia a quien ejerce la autoridad dentro de la Iglesia, y en el otro, al culto de la comunidad. Así que, más que un simbolismo improbable, se trata de dos símbolos en escala discontinua. En el primer caso, los ángeles de la Iglesia son las estrellas que Cristo tiene en la diestra, vistos en su dimensión trascendente, y bajo el aspecto de la potestad o autoridad y mediación. En el segundo, se trata de la comunidad en su dimensión litúrgica, que al entrar en contacto con Cristo, se purifica con su palabra y se enriquece con su presencia. Por consiguiente, el que se hable en singular tanto en el mensaje al ángel de la Iglesia, como en la promesa al vencedor, se estaría indicando por medio de una inclusión que, mientras el ángel de la Iglesia esté en la diestra de Cristo, la Iglesia tendrá siempre en Él la certidumbre de poder conocer su situación y el camino que Él le puede indicar por medio de su mensajero para obtener la victoria segura como Él la ha obtenido²¹.

En cuanto a Tiatira misma, se trata de la localidad que hoy se conoce como Akhisar, situada en el valle del Licos²². El término griego correspondiente se expresa en neutro plural: *Θυάτειρα*. No parece muy fácil precisar la etimología del término; es probable que se componga del sustantivo neutro *θύος* que significa “sacrificio” u “oferta sacrificial”, y del adjetivo plural *ἀτειρά*, que a su vez significa las “cosas sólidas” o “consistentes”. Sin embargo, el nombre de la ciudad de Tiatira en singular femenino figura en testimonios

de este metal precioso es aparente, o pretenden arrogarse algo que no es suyo sino de modo momentáneo y no estable (Ap 9,7.20). A esta luz habrá que leerse que la ramera se atavie de oro en Ap 17,14, que en Babilonia haya habido cargamentos de oro, que incluso se haya adornado de oro como gran ciudad (Ap 18,12.16).

²⁰ El candelabro de siete brazos de Za 4,1-14; Sl 97,5, parece evocarse en las siete lámparas que son las siete Iglesias (Ap 1,2.20; 2,1). De esta suerte, si las siete lámparas son Iglesias, la representan a toda ella, de manera similar a como los dos candelabros de Ap 11,4, en cuanto testigos, representan a toda la Iglesia (cf. Nm 35,30; Dt 17,6; 19,15; Mt 18,16; Jn 5,31; 8,17; 15,26-27; He 5,32; 2Cor 13,1; Heb 10,28; 1Tim 5,19), cf. R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993) 274.

²¹ No se descuiden al respecto las referencias veterotestamentarias en que figuran los motivos de la diestra y de la victoria atribuidos a Dios (cf. Ex 15,12; Sl 98,1; 118,15), cf. H.-J. FABRY, “Jāmin”, *TWAT*, III, 663.

²² Cf. E. A. JUDGE - C.P. THIEDE, “Tiatira” *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia* 3, 443.

cristianos²³. De ser cierta la etimología sugerida, en su origen la ciudad podría haber surgido en torno a un santuario donde de manera constante o consistente se realizaran ofrendas votivas o sacrificiales a la divinidad del lugar: *Τύριμνος*, Apolo²⁴. Desde el punto de vista estratégico y militar se la solía considerar un “pasillo” que conectaba los valles del Hermos (el río Licos es tributario del río Hermos) y del Caico, río de Pérgamo. Por este motivo, en tiempos del sirio Seleuco I Nicátor, la localidad sirvió como guarnición de confín para su reino; ulteriormente pasó a establecer el límite oriental del reino de Pérgamo. Aún bajo la dominación romana hacia el 133 a.C., Tiatira era un enlace importante de la calzada que unía las provincias del imperio: antes de Tiatira, ésta pasaba primero por Pérgamo y luego por Laodicea. Una referencia que se halla en la *Iliada* hace suponer que la ciudad era conocida desde tiempos de Homero precisamente por el comercio de la púrpura²⁵. Tiatira constaba de un centro artesanal y comercial, en que destacaba la industria y tintura textil, especialmente de la lana²⁶ (el “rojo turco” de hoy ya antes se conocía como la púrpura que se obtenía de la raíz de la rubia que, una vez puesta a secar, se pulverizaba y podía emplearse para el teñido de tejidos); Tiatira era famosa también por la elaboración de la cerámica y del

²³ Es Aune quien aduce las variantes en singular, propias de los mss A, C, 046, 1611, 2351 y Andrés de Cesarea, cf. D. AUNE, *Revelation, 1-5* (WBC 52A; Waco, Texas: Word Books, 1997) 64. El número de testimonios en plural es muy elevado en la literatura griega precedente. Cabe por ello inferir que el singular sería un desarrollo posterior.

²⁴ Los expertos afirman que es incierto el lugar de origen del culto al dios Apolo; parece que por un lado había abundantes sedes en honor de este dios en el norte de Grecia, pero también hay datos que hacen pensar que su culto se originara en el Asia Menor, puesto que entre otros sobrenombres, se le atribuye el de “Lykios”, relacionado con el río de la Lidia. Un dato en favor del Asia Menor es el fervor tan grande que tienen para con él los troyanos en la *Iliada*, cf. F. FERRARI-M. FANTUZZI-M. C. MARTINELLI-M. S. MIRTO, *Dizionario della civiltà classica. Autori, opere letterarie, miti, istituzioni civili, religiose e politiche di Grecia e di Roma antiche, volume primo A-E* (Milano: BUR, 1993) 402.

²⁵ La referencia de la *Iliada* se encuentra en 4.142. Se ha de reconocer que no aparece el vocablo Tiatira, sino, “meonia”; al parecer, se trata de un “epíteto” patronímico en género femenino para la habitante de esta ciudad de Lidia, *Μηονίς*, y figura en paralelismo con *Κάρισα*. La Caria constituye una región también de la Jonia, sólo que se encontraba más al sur de Lidia. La capital de Caria era Halicarnaso. Obsérvese que la descripción de Homero se detiene en el teñido purpúreo del marfil realizado por una meonia o caria, con el fin de enjaezar el freno de un caballo, ornamento destinado para un rey. La imagen constituye una de las vívidas comparaciones homéricas para poner de relieve el rojo de la sangre humana que brota de una herida, cuyo color es similar a la púrpura.

²⁶ Cf. L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1990) 152.

cobre²⁷. Hemer y Marino sugieren que el ambiente social de la ciudad, por otro lado, estaba determinado en gran medida por la existencia de corporaciones de artesanos²⁸: negociantes de tejidos (*ίματευόμενοι*), tejedores (*βυρσεῖς*), trabajadores con el lino (*λινουργοί*), con la lana (*λανάριοι*), los asalariados y los tratadores de esclavos (*οἱ τοῦ σταταρίου ἐργασταὶ καὶ προξενηταὶ σωμαμάτων*), los tintores (*βαφεῖς*), los labradores del bronce (*χαλκεῖς χαλκοτύποι*) y los alfareros (*κεραμεῖς*).

El imperativo *γράψον* es un motivo que se repite a lo largo de toda la obra, aunque con mucho resulta ser más frecuente en los capítulos 1-3 (nueve referencias [Ap 1,11.19; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14]) que en el resto del escrito (sólo tres [Ap 14,13; 19,9; 21,5])²⁹. La escritura en sí simboliza la misión que Juan recibe de Dios y por lo tanto, el mensaje que consigna tiene un origen y autoridad sobrenaturales, y por lo tanto, es deseo de Dios que la obra perdure y se transmita a lo largo de los siglos³⁰. Juan es fiel a la orden que recibe y, ésta, su obediencia y fidelidad a lo mandado, es lo que define la quintaesencia de su testimonio. A la orden de escribir es consiguiente

²⁷ Cf. E. A. JUDGE - C.P. THIEDE, "Tiatira", 443.

²⁸ Cf. C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, (The Biblical Resource Series; Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: Eerdmans, 2001) 246, nota 10; M. MARINO, *Custodire la parola. Il verbo THPEIN nell'Apocalisse alla luce della tradizione giovannea* (RivBSup 40, Bologna: EDB, 2003) 48. El elenco de Marino discrepa un tanto del de Hemer; Marino cita a los siguientes oficios, que bien ayudan a completar el cuadro social, cuando éstos faltan en Hemer: "fornai, tintori, conciatori, sarti, vasai, tessitori, calzolai, fonditori, artigiani, specializzati nel lavoro del bronzo e del rame".

²⁹ El verbo *γράφω* en el Apocalipsis parece abarcar las siguientes categorías: se emplea en contextos de macarismos (Ap 1,3; 14,13; 19,9), en contextos en que Juan recibe una orden de escribir lo que ve (Ap 1,11.19), o se le prohíbe que escriba (Ap 10,4), en contextos en que recibe la orden de escribir al ángel de cada una de las siete Iglesias (Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14), en los contextos en que se habla del libro de la vida (Ap 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27), o del libro sobre la diestra del que se sienta sobre el trono, libro escrito por dentro y por fuera (Ap 5,1); de los 144,000 se dice que tienen escrito en la frente el nombre del cordero y de su Padre (Ap 14,1); cuando se habla del contenido de la obra que no ha de suprimirse ni añadirse (Ap 22,18-19). Del jinete que monta sobre el caballo blanco en Ap 19,16 se dice que lleva escrito sobre el manto y sobre el fémur el nombre "Rey de reyes, Señor de señores".

³⁰ Aune aduce algunos pasajes veterotestamentarios paralelos al motivo de la orden de escribir, de los que acaso el más cercano a lo que se constata en el Apocalipsis sea LXX Is 30,8, bien que en Isaias el contexto sugiere que la profecía escrita puede testimoniar posteriormente contra el pueblo. Más textos en que Dios ordena al profeta que escriba: Ex 34,27-28 (se trata de los diez mandamientos); Dt 31,19.21 (orden divina de poner un canto por escrito que haga de testigo contra Israel); Dt 31,24-27 (colocación del libro de la ley en el arca contra Israel); Tb 12,20, cf. D. AUNE, *Revelation, 1-5*, 85.

un mensaje perentorio de salvación y conversión³¹. Es tal esta caracterización, que cuando en el Apocalipsis se encuentra el pasivo *γεγραμμένον* se convierte en un sello distintivo de pertenencia a Dios si figura en un contexto positivo. Como contrapartida, Ap 13,16 explicita el lugar del cuerpo donde los seducidos por el pseudoprofeta o bestia de la tierra llevan una marca: en la diestra o sobre la frente³². La marca, pues, en ámbito negativo, sugiere la idea de la total sumisión a la férula del mal. En Is 44,5 los fieles tienen una marca en la mano para indicar su pertenencia a Dios³³. De ahí que los siervos de Dios lleven sobre la frente el sello de Dios vivo (*σφραγίς*), el nombre de Dios y de Cristo, lo que les preserva del juicio de las plagas de las langostas (Ap 9,4). El nombre de Dios se encuentra escrito sobre la frente de los 144,000 (Ap 14,1; cf. Ap 22,4). En suma, el *χάραγμα* de los seguidores del mal se contrapone a la *σφραγίς*, una escritura que no es sino testimonio, de los siervos de Dios. La primera tendría una connotación negativa, sugerida por el contexto idolátrico o de sujeción a la bestia. La segunda es positiva y señala la pertenencia total a Dios, por ser comunión con Él³⁴.

³¹ Cf. J. M. GUERRA SUÁREZ, *El "caballo blanco" en el Apocalipsis (Ap 6,1-2 / 19,11-16) y la presencia de Cristo resucitado en la historia: Investigación teológico-bíblica* (Zamora: ISTIC, 2004) 612-613.

³² Este *χάραγμα* consistía en un grabado que se hacía punzando (al modo de la marca que deja la mordida de la serpiente [Sófocles, *Filoctetes*, 267]), con una incisión (Plutarco, 16.211b), cortando o quemando (como Pseudoanacreonte refiere de los caballos [cf. 27,2]); también designa el sello del emperador en sus edictos, la estigmatización de los esclavos y de los que rendían culto a una determinada divinidad como señal de pertenencia a la misma, cf. F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca* (Torino: Loescher, 1995) 2210.

³³ Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* (Paris: Cerf 1958); ed. it., *Le istituzioni dell'Antico Testamento* (Genova: Marietti, 1977³) 92. Sobre Is 44,5 Westermann observa que en el pasaje aludido se encuentra el punto de partida para una nueva concepción del pueblo de Dios, entendido como comunidad que reconoce a YHWH. El hecho de indicar de manera externa la pertenencia a Dios, sin señalar la circuncisión, sugiere la apertura de la conversión de otros pueblos, cf. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja (Kapitel 40-66)*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966); ed. it. F. Montagnini, *Isaia. Capitoli 40-66* (Antico Testamento 19; Brescia: Paideia, 1978) 169.

³⁴ Los siervos de la bestia se ven provistos de ventajas económicas y comerciales (Ap 13,16-17), pero acarrearán para sí la ira divina, manifiesta en la historia con el azote de las plagas (Ap 14,9). En la fase escatológica quedan excluidos de la participación en el reino milenarista de Cristo (Ap 20,4), cf. J. LÓPEZ, *La figura de la bestia entre historia y profecía. Investigación teológico-bíblica de Apocalipsis 13,1-18* (TG Teología 39; Roma: PUG, 1998) 235.

2. Autopresentación de Cristo

Τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρὸς καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ (Ap 2,18b).

Nótese que este mensaje es la única ocasión en que a lo largo de todo el Apocalipsis se presenta a Cristo con el título de “Hijo de Dios”. La expresión, sin embargo, equivale al apelativo “Padre” (*πατήρ μου* [cf. Ap 2,28; 3,5.21], *πατήρ αὐτοῦ* [Ap 1,6, 14,1])³⁵. Un total de ciento setenta veces aparece en los Evangelios la palabra “Padre” en los labios de Jesús para referirse a Dios (4 en Lucas; 15 en Marcos; 42 en Mateo y 109 en Juan)³⁶. La invocación de Dios como Padre se debe, por otro lado, a una interiorización personal del mensaje de Cristo por parte del creyente, ya que de manera especial Cristo se dirigía a Dios en oración recurriendo a esta invocación y así lo inculcó con el rezo del padrenuestro³⁷. El título “Hijo de Dios” aplicado a Él tendría un sentido exclusivo y trascendente, además de que implicaría la identidad entre el Padre y Él. Prueba de ello es que en el resto de la obra Cristo recibe los mismos atributos de Dios: “Señor” se aplica al Padre en Ap 1,8; 4,8.11; 11,4.15.17; 14,13; 15,3.4; 16,7;18,8; 19,6; 21,22; 22,5.6; en Ap 1,10; 11,8; 17,14; 19,16; 22,20.21 se aplica a Cristo; “el que vive” (4,9.10; 10,6; 15,7; para el Padre; 1,18 para Cristo), “santo” (4,8; 6,10; 15,4; 16,5 para el Padre; 3,7 para Cristo), “alfa y omega” (1,8; 21,6 para el Padre; 22,13 para Cristo), “sentado (sobre el trono)” (4,3.9.10; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15;

³⁵ Son pocas las referencias veterotestamentarias en que se designa a Dios como “Padre”; su sentido es el de “Creador” y no “progenitor”. Los pasajes son: Dt 32,6; 2Sam 7,14 (cf. 1Cr 17,13; 22,10; 28,6); Sl 68,6; 89,27; Is 63,16; 64,7; Jr 3,4.19; 31,9; Ml 1,6; 2,10. En el Sl 2,7 se habla de que Dios ha engendrado al rey, pero la expresión ha asumido aquí un sentido traslaticio para indicar la adopción del soberano por parte de Dios, cf. J. JEREMIAS, *ABBA*; ed. it. F. Montagnini-G. Scarpato-O. Soffritti (Supplementi al Grande lessico del Nuovo Testamento 1; Brescia: Paideia, 1966) 8.

³⁶ En el judaísmo palestino antiguo (a partir de los años 50-80 con Johanan B. Zakkai) se aprecia el empleo del título “Padre” para Dios. A diferencia de los usos escasos del Antiguo Testamento, se habla de Dios como “Padre celeste” y en un contexto individual, cosa que no ocurría antes. Sin embargo, la novedad neotestamentaria residirá de modo resuelto en el vocativo “Padre mío”, cf. J. JEREMIAS, *ABBA*, 25-27.

³⁷ Jeremias sugiere que esta suposición estaría confirmada por las cartas de Pablo en que el vocablo “Padre” para hacer referencia a Dios se limita a textos de carácter litúrgico y a las oraciones; por ende, se encuentra en las fórmulas epistolares de saludo y despedida, en las oraciones de intercesión y agradecimiento, en las doxologías, en las profesiones de fe, en los textos con visos himnicos y en el grito “Abbá” con que se expresa el espíritu de adopción, cf. J. JEREMIAS, *ABBA*, 33.

19,4; 21,5; 22,1 para el Padre; 3,21; 5,6; 7,17; 12,5; 20,11 [¿?]; 22,1.3 para Cristo).

Cristo se presenta con los ojos como “llama de fuego; la expresión figura tres veces en el Apocalipsis: por vez primera en Ap 1,14-15³⁸. La segunda recurrencia es esta de Ap 2,18b, y la tercera vez se encuentra en Ap 19,12. En las tres referencias se da cierta gradación, ya que en Ap 19,12 no se tiene ninguna conjunción comparativa y probablemente se sugiera con ello la manifestación plena que tiene lugar en cielo abierto (cf. Ap 19,11).

El vocablo *ὄφθαλμός* en el Apocalipsis puede tener un uso realista y otro traslaticio, bien que no siempre sea fácil distinguir entre uno y otro, máxime si se trata de contextos de conocimiento, asimilación, comprensión, ciencia o sabiduría³⁹. Sin embargo, en cualquiera de los dos usos, se sugiere la idea de la luz interior que permite observar una realidad externa, hasta poder adentrarse en la contemplación del misterio⁴⁰. En la lengua hebrea, a diferencia del griego, del término corporal y por ende realista, se ha pasado a aplicarlo a manantiales (como si tales hontanares fueran ojos sobre el haz de la tierra)⁴¹. En Ap 1,7 el contexto puede ser realista y se remontaría a Za 12,10. En Ap 3,18 se sugiere que Cristo resucitado puede dotar a la Iglesia de Laodicea de la capacidad de conocerse a fondo con el colirio que de Él puede adquirir. Los seres vivientes de Ap 4,6 están cubiertos de ojos, porque gozan de la plenitud del saber, pero se trataría asimismo de un don de Dios: no les pertenecería como cosa propia. Igualmente, el cordero goza de la plenitud de ciencia, pero en función de su obrar en la creación en cuanto mesías a partir de su glorificación pascual, puesto que sus ojos son los siete espíritus

³⁸ Vanni ha señalado los elementos comunes tanto de la cita de Dn 10,6 como la de Ap 1,14. Es el esquema de aparición de un ser trascendente vertebrado en cuatro fases: 1. indicación del lugar y otras circunstancias concretas (Dn 10,1-4; Ap 1,9-11); 2. aparición “trascendente” (Dn 10,5-6; Ap 1,12-16); 3. reacción de debilidad por parte del “recipiente humano de la visión” (Dn 10,7-9; Ap 1,17a); 4. intervención del que aparece y encomienda de un encargo (Dn 10,10-21; Ap 1,17b-20), cf. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 115.

³⁹ Cf. M. VÖLKER, “ὄφθαλμός”, *DENT* II, 660.

⁴⁰ Cf. L. M. GUERRA SUÁREZ, *El “caballo blanco” en el Apocalipsis*, 468.

⁴¹ Cf. J. SCHREINER, “גן 'ajin”, G. J. Botterweck-H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* V (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1986,1989); ed. it., P. G. Borbone, *Grande Lessico dell'Antico Testamento* VI (Brescia: Paideia, 2006), 655. En lo sucesivo se citará esta edición bajo la abreviación *GLNT*.

enviados a toda la tierra (Ap 5,6)⁴². Gracias a esta capacidad, el cordero se encuentra en grado de enjugar toda lágrima de los suyos como consuelo recibido y culmen de dicha (cf. Ap 7,17; 21,4; cf. Is 49,10): en la nueva Jerusalén desaparecerán las lágrimas, la muerte, el terror del mar, ya que ha tenido lugar una nueva creación (Ap 21,5).

A la luz de la clave sponsal, el fuego indicaría el ardor del amor apasionado del esposo, celoso por la entrega total de su amada⁴³. Pero tampoco quedaría excluida la purificación que se lleva a cabo con el oro. Dios, en las teofanías del Antiguo Testamento, aparece a menudo simbolizado por el fuego (este fuego suele devorar a los hombres de conducta malvada como en Lv 10,2; Nm 11,1-3; 16,35, o bien a los enemigos de Israel [Dt 9,3]). Cristo goza de la capacidad de purificar la conducta de su Iglesia; de ahí que a la Iglesia de Laodicea le sugiera que compre de Él oro purificado con el fuego (Ap 3,18). El mismo símbolo señala la capacidad de discernimiento de Cristo como se verá en Ap 2,23. Gracias a ella, Cristo puede llegar hasta las profundidades de la conciencia sin que nada quede oculto a sus ojos. La expresión de “ojos como (antorchas) de fuego” parece ser originaria de Dn 10,5-6, donde se describe al ser sobrenatural que se presenta a Daniel como vestido de lino⁴⁴. En Dn 10,5-6, además, esta descripción se asocia a la

⁴² En efecto, en Ap 5,6 se dice que los ojos del cordero son los siete espíritus enviados a toda la tierra. El pasaje al que se remonta el autor del Apocalipsis es Za 3,9; 4,2.10. En Za 3,9 se habla de los siete ojos de la piedra (símbolo para el templo) que Dios pone ante Josué (que es quien la custodia como en la entrada del pueblo en la tierra prometida [cf. Dt 1,8.21]) y los siete ojos son los de Dios que están constantemente ante su templo; en Za 4,2 se habla del candelabro con siete brazos (recuérdese que en Ex 27,20 la luz alimentada por el aceite simbolizaba la presencia constante de Dios en medio de su pueblo). En Za 4,10 se habla de los siete ojos de YHWH que recorren toda la tierra; Ap 4,5 ha dicho previamente, sin embargo, que las siete lámparas ardientes son los siete espíritus de Dios; pero a diferencia de Ap 5,6, en Ap 4,5 no se predica de ellas su movilidad, sino que están delante del trono. En Ap 5,6 sí son los atributos que expresan la totalidad del poder mesiánico que el cordero puede enviar por todo el orbe. Por lo tanto, hay equivalencia entre las siete lámparas de Ap 4,5 y los siete ojos del cordero de Ap 5,6. En un caso es la presencia vivificadora y santificante de Dios, particularísima del ámbito de la corte celeste; en el otro, se trata de la penetración que tiene la mirada del cordero en el mundo merced a su triunfo definitivo en medio de la historia, cf. M. MORICONI, *Lo Spirito e le chiese* (Studia theologica 3; Roma: Teresianum, 1983) 56.

⁴³ Así como en Dt 4,24 “el fuego de Dios es devorador por ser un Dios celoso”, el amor en el septenario de las cartas a partir de Ap 1,14, exige la correspondencia de las siete Iglesias: una mirada que no sólo las escruta en lo más profundo de sus entrañas sin que nada quede escondido a sus ojos, sino que también las purifica.

⁴⁴ Porteous acota que, si bien el lino era el tejido de la túnica que endosaba el sumo sacerdote de Israel, no constaría que esta figura angélica fuera un “sumo sacerdote celeste”. Del berilo o piedra de Tarsis, al que tradicionalmente se paragonaba el color de su cuerpo, hoy se ha pasado al jaspe amarillento, cf. N. W. PORTEOUS, *Daniel. A Commentary*, O. Kaiser-

idea del juicio: se pretende revelar el decreto divino de que en los últimos días serán juzgados los perseguidores de Israel (Dn 10,14.21-12,13).

Mucho podría decirse sobre el motivo del fuego en la Escritura⁴⁵. En el Nuevo Testamento se pueden contar unos setenta y tres testimonios sobre el tema del fuego, y al parecer unos veintiséis de entre ellos ocurren en el Apocalipsis (1,14; 2,18; 3,18; 4,5; 8,5.7.8; 9,17.18; 10,1; 11,5; 13,13; 14,10.18; 15,2; 16,8; 17,16; 18,8; 19,12.20; 20,9.10.14 [2x].15; 21,8). El término $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ parece ser traducción del hebreo שֵׁן o del arameo ܫܢܐ . En el Nuevo Testamento se percibe un uso ordinario del término (como en el Antiguo Testamento): se dice que el fuego es peligroso (Mc 9,22), que un pequeño fuego puede incendiar todo un bosque (Sant 3,5); sirve para calentarse (Lc 22,55; cf. He 28,2.5); en la guerra se aprecia la particularidad destructiva del fuego (Ap 17,16; 18,8); 1Pe 1,7 habla de la purificación del oro; en la tentación se prueba la autenticidad de la fe, más valiosa que el oro⁴⁶. El fuego constituye un atributo del mundo celeste por un lado. Así, Dios es fuego devorador (Heb 12,29, cf. Dt 4,24; 9,3; Is 33,14); el Espíritu se posa sobre las personas reunidas en forma de lenguas de fuego (He 2,3). En el Apocalipsis se dice que salen del trono relámpagos, voces, truenos, y en derredor del trono arden antorchas de fuego (Ap 4,5). El fuego se aplica a los ángeles (Heb 1,7). Así también Ap 14,18 afirma que un ángel tiene poder sobre el fuego. El ángel de Ap 10,1 tiene los pies como columnas de fuego. El mar de

L. Peritt (ed.), (London: 1985, SCM); ed. it. *Daniele* (Antico Testamento 23, Brescia: Paideia, 1999) 184.

⁴⁵ El fuego en el Antiguo Testamento tiene un uso profano, y otro, religioso. El uso profano se aprecia cuando se habla del poder destructor del fuego (Ex 22,5; Jos 6,24; 8,19; 11,6.9; Jue 1,8; 9,49; 12,1; 14,15; 20,48; 2Sam 14,30.31; 2Re 8,12; Ne 1,3; 2,3.13.17; Is 1,7; Jr 17,27; Am 1,4.7.10); se habla también del fuego que destruye los ídolos (Ex 32,20; Dt 7,5.25), de la antorcha o antorchas de fuego (Gn 15,17; cf. Dn 10,6; Za 12,6), de la llama de fuego (Ex 3,2; Sl 105,32; Is 66,15; Job 18,5), de la lengua de fuego (Is 5,24); del fuego que se emplea para cocinar (Ex 12,8.9; Lv 2,14; 2Cr 35,13; Is 44,16.19) o para refinar (Jr 6,29; Pr 17,3; 27,21; Za 13,9; Mal 3,3; Sb 3,6; Sir 2,5), etc. En cuanto al uso religioso, se habla del fuego sobrenatural de la teofanía (Ex 3,2; 19,18; Dt 4,11.12.15.33.36), de la columna de fuego para alumbrar al pueblo de noche en su paso por el desierto (Ex 13,21.22; 14,24; Ne 9,12.19); se habla de que la gloria de Dios es como el fuego que consume en la cima del monte (Ex 24,17); la ira de Dios arde con fuego (Sl 89,47); se habla también del fuego del altar (Lv 1,7; 6,2-6); del fuego del sacrificio (Lv 9,24; 2Cr 7,1.3); de que los ojos de los seres misteriosos son como llamas de fuego (Dn 10,6). Es, pues, un atributo de Dios, de los seres sobrenaturales y del culto. Indica también la gloria celeste y se emplea como instrumento del juicio divino, cf. F. LANG, “ $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ ”, *TWNT*, VI, 946.

⁴⁶ Cf. H. LICHTENBERGER, “ $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ ”, *DENT* II, 1274.

crystal de Ap 15,2 (cf. Ap 4,6) está mezclado con fuego. En Ap 8,5 se dice que un ángel toma el incensario, lo llena del fuego del altar y lo arroja a la tierra, lo que provoca que haya truenos, ruidos, relámpagos y un terremoto. Por otro lado, el fuego se torna en característica del juicio divino. Es así que en el Apocalipsis, el fuego se emplea en contextos propios del juicio. Durante el septenario de las trompetas caen del cielo granizo y fuego mezclado con sangre (Ap 8,7). Se dice que la bestia es capaz de hacer bajar fuego del cielo en presencia de los hombres (Ap 13,13). De los hocicos de los caballos sale fuego, humo y azufre (Ap 9,17). En el septenario de las copas, los hombres sufren quemaduras de fuego abrasador (Ap 16,8). De la boca de los dos testigos sale un fuego capaz de devorar a sus enemigos (Ap 11,5). Los ejércitos de Gog y Magog se ven anulados por el fuego que baja del cielo (Ap 20,9). Por lo tanto, el que en Ap 2,18 reaparezca la expresión de Ap 1,14, es prueba de que la aparición se prolonga en el septenario de las cartas, donde los ojos no son como el rescoldo o las cenizas, sino como el fuego purificador, semejante al del crisol (Ap 3,18): un fuego capaz de destruir el mal en la Iglesia, y de penetrar en su situación, de escrutarla para devolverle su brillo primero.

De Cristo en Ap 2,18b, se dice, además, que tiene los pies como bronce incandescente. Algunas traducciones ponen que “sus pies parecen de metal precioso”, pero tal vez haya que precisar más de qué metal se trata: el *χαλκολίβανον* es el bronce que se “blanquea” o “enrojece” por la acción del calor⁴⁷. En Ap 1,15 apareció la frase por vez primera y a dicho pasaje se remontaría esta presentación de Cristo. La expresión griega original ha aunado en una sola palabra el bronce (*χαλκο*) y el incienso (*λίβανον*), y se remonta a Dn 10,6 (en este texto se describe a la figura trascendente, transmisora a Daniel de un mensaje misterioso, cuyos brazos y pies son como el bronce reluciente⁴⁸). Al ser los pies de Cristo similares al bronce en estado incandescente, aparecen así como aquello que le da consistencia o

⁴⁷ Cf. V. Morla Asensio (ed.), *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer (Bilbao 1998) 1825. La nueva versión al castellano del Apocalipsis ha sido realizada por D. Muñoz.

⁴⁸ Aun Vanni comenta que si bien en Dn 10,6 tiene lugar una insistencia particular en la luminosidad con que se comparan las extremidades superiores e inferiores del ángel, el que no se haga referencia al fuego implicaría que su luz lo es tal prescindiendo aun de este elemento; en el caso del Hijo del hombre los pies son similares al bronce que en su contacto con el incienso: se calienta al modo como ocurre con el horno de fundición, cf. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 132.

sostén (ya que nos hemos remontado a Daniel, se ha de recordar la fragilidad de la estatua de 2,31-33 cuyos pies tienen la inconsistencia de la arcilla)⁴⁹. Tal vez pudiera sumarse al matiz de la consistencia o sostén el aspecto del anuncio. Es decir, los pies no es que se consideren miembros particularmente atractivos –o si se quiere “bellos” –, sino que acaso se les tenga por miembros de un rango inferior (cf. 1Cor 12,15.21). Su belleza o valor estribaría cuando pertenecen a quien trae la buena nueva de la salvación (cf. Is 52,7; Na 2,1; Ef 6,15)⁵⁰. El texto de Ap 1,15 contiene, además el participio pasivo *πεπυρωμένης*: cabe pensar que el autor lo supone en Ap 2,18b, ya que en toda referencia, de suyo, basta con aludirse a las primeras palabras sin que se desee repetir enteramente la frase en cuestión; la presentación de Cristo en el septenario de las cartas alude a la visión inicial con la expresión *ὁ ἔχων* en otras tres ocasiones además de Ap 2,18 (cf. Ap 2,12; 3,1.7). Sin embargo, el problema no es la suposición del participio sino su valor textual, y luego, su concordancia ya que se trata de un genitivo femenino y no lo precede ningún sustantivo en dicho género y caso⁵¹. Vanni, siguiendo a Mussies, sugiere que, más que tratarse de una anomalía gramatical, estaríamos ante un participio sustantivado, que reflejaría un trasfondo semítico, puesto que el equivalente hebreo *שִׁרְפָה* también puede significar “purificación” y “fundición”⁵². Ahora bien, nos preguntamos, considerando que los pies son los que dan la consistencia o el sostén de Cristo en Ap 2,18b, ¿qué se quiere sugerir con el hecho de éstos sean de bronce en estado incandescente? El bronce no tendría sentido de manera aislada, si bien se trata, como contrapartida de la estatua de Dn 2,31-33, de un metal resistente, fuerte y duradero. El incienso en sí hace pensar en la liturgia, puesto

⁴⁹ Cf. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 130-133.

⁵⁰ Cf. L. RYKEN-J.C. WILHOT-T. LONGMAN III, *Dictionary of Biblical Imagery* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998); ed. it., *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006)1093.

⁵¹ Los códices Alejandrino, Cesareense y Primasio privilegian el genitivo femenino singular, mientras que el Sinaítico y los minúsculos 2050, 2053, 2062 testimonian el dativo masculino singular; otros minúsculos como el P y varios manuscritos que se hacen eco de la versión de Andrés de Cesarea, reflejan una lectura en masculino plural. La lectura más probable y difícil parece ser la del femenino singular, pues su presencia en el texto original es la que habría dado pie a las alteraciones que la siguieron. De hecho, el Alejandrino es más fiable que el resto de los demás manuscritos siquiera en lo que respecta al Apocalipsis.

⁵² Cf. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 131; G. MUSSIES, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of John. A Study in Bilingualism* (Brill: Leiden 1971) 98.

que Cristo se mueve en un espacio donde figuran los siete candelabros que simbolizan a las Iglesias (Ap 1,12; 2,1). Luego, cabe suponer que se desea aludir asimismo a la trascendencia única de Cristo en su relación litúrgica con las Iglesias.

En suma, en esta autopresentación de Cristo, Él se revela con tres atributos aunados de modo original o propio en todo el Nuevo Testamento: su filiación divina, con los ojos como llamas de fuego y con la firmeza propia de unos los pies como el bronce en el estado incandescente como cuando se quema incienso a Dios en la liturgia. De este modo, el Señor resucitado invita a la Iglesia a interiorizar el mensaje que le desea transmitir a fin de que en el contacto personal con Él por medio de su palabra, ella vaya cayendo en la cuenta de su situación, para que siga creciendo en el buen obrar, deseche todo posible rastro de pecado y decida recorrer las huellas de su Señor, recorriendo el camino que Él quiera seguirle trazando.

Summary: The current article continues a previous one (Alpha Omega 12 [2009], 221-236) on the importance and commentary on the letter to the Church of Thyatira. It focuses on the exegesis of Rev 2:18 and is divided into two parts. Part One examines the possibility of an episcopal interpretation of "Angel of the Church" and analyzes terms such as Thyatira and the command to write. Part Two studies the expression "Son of God" from an exegetical perspective along with other anthropological terms and references to parts of the human body—eyes and feet—in light of their Scriptural context and meaning.

Key words: Angel of the Church, command to write, Thyatira, Son of God, eyes, fire, feet.

Palabras clave: Ángel de la Iglesia, orden de escribir, Tiatira, Hijo de Dios, ojos, fuego, pies.