



Jezabel rehúsa convertirse. Pero será castigada junto con sus hijos y sus amantes. Exégesis sobre Ap 2,21-22

José Antonio Caballero, LC.

El presente ensayo constituye un cuarto acercamiento a la carta de la Iglesia de Tiatira en el Apocalipsis de Juan. Mientras que el último artículo se había centrado en los vv. 2,19-20¹, el objeto del actual es el estudio exegético de Ap 2,21-22 dentro del así llamado “juicio de Cristo sobre la Iglesia” (Ap 2,19-24). A su vez, es necesario recordar que el juicio de Cristo se debe comprender en el contexto quiástico de la carta. Ap 2,21 completa el motivo respecto de la letra B (Jezabel obra el mal). A la letra B’ se refiere el tema comprendido en Ap 2,22-23 (o sea, el castigo tanto para los fornicarios como para los hijos de Jezabel)².

El análisis exegético que seguirá tendrá por objeto responder a las siguientes cuestiones. En relación con Ap 2,21, cabe preguntarse de qué modo está presente la invitación a la conversión de Jezabel en el

¹ Cf. J. A. CABALLERO, “Las primeras y últimas obras de Tiatira ante las enseñanzas de Jezabel. Exégesis sobre Ap 2,19-20, *Alpha Omega*, 13 (2010) 411-429.

² El quiasmo culmina con la consiguiente alusión a las buenas obras de Ap 2,24 en paralelismo con la buena conducta de la Iglesia, analizada previamente en Ap 2,19. Sin embargo, por razones de espacio, Ap 2,23-24 serán objeto de un artículo posterior.

Antiguo Testamento; asimismo, será necesario acercarnos a los diversos usos que asume el verbo *δίδωμι* a lo largo de todo el Apocalipsis y cuál de ellos es el que se emplea en Ap 2,21. Al lado de este verbo aparece la expresión “tiempo para convertirse”: ¿qué significa dicho tiempo de conversión? Por lo que hace a Ap 2,22, es de rigor dar con el sentido del verbo *βάλλω* en el conjunto de toda la obra. Más difícil será, sin embargo, captar si el “lecho” de que se habla constituye una tribulación o castigo o si más bien el vocablo haría referencia al sitio donde ocurren los actos pecaminosos de Jezabel con sus amantes. Junto con el motivo de la fornicación de Jezabel con sus amantes, convendrá aludir al tema de la así llamada “prostitución sagrada” en el medio oriente antiguo.

Καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς (Ap 2,21).

No consta, por el testimonio del Antiguo Testamento, que Jezabel fuera objeto directo de invitaciones a convertirse. Más bien, quien figura al menos una vez siquiera humillándose, haciendo duelo, vestido de sayal y ayunando, es Ajab, su marido, tras el asesinato injusto de Nabot (cf. 1Re 21,27-29). Una vez ocurrido lo cual, aquel no parece haber dado más muestras de enmienda. El tiempo con que habrían contado “ambos” para volver al recto camino, sin embargo, puede trazarse desde el vaticinio del castigo proferido por Elías contra ellos con el modo de su muerte (1Re 21,20-24) hasta su cumplimiento: en el caso de Acab, el castigo se realiza en tiempos de Elías (1Re 22,38); y el otro, el de Jezabel, en tiempos de Eliseo (2Re 9,10. 30-37).

Pudiera pensarse que la figura que encarna la Jezabel de Tiatira no ha sido ajena al mensaje cristiano, ya que se habla de la concesión de un tiempo para que se arrepienta y cambie de conducta; pero al parecer, al igual que la Jezabel de tiempos de Elías y Eliseo, la de Tiatira, rehusaría obstinadamente esta oportunidad que Dios le ha concedido durante el resto de su existencia. Recuérdese que es notoria la contraposición entre los términos *πορνεῦσαι/πορνεία* y *μετανοήσῃ/μετανοῆσαι*. Sin embargo, la invitación a la conversión, vista bajo el prisma nupcial, sería evocativa del amor de Dios, esposo, hacia su pueblo. A esta luz, la invitación a convertirse coincidiría con el mensaje profético al modo de Os 2,4-16, y de ser un mensaje para Jezabel, abarcaría a toda la comunidad en sí.

El verbo *δίδωμι* en el Apocalipsis se emplea un total de cincuenta y ocho veces. Su sentido genérico designa el proceso por el que un sujeto transmite algo a alguien, o bien se transfiere algo que queda a disposición del receptor³. Se puede hacer un inventario de los diversos usos de este verbo en el Apocalipsis, con el fin de captar cómo el autor emplea el verbo y así evidenciar sus matices concretos en la obra. 1. Dios concede la revelación profética de Jesucristo por medio del ángel, o por medio de los dos testigos (1,1; 10,9; 11,1.3). 2. Jesucristo concede un premio al vencedor (2,7.10.17[2x].26.28; 3,21; 6,11), u otorga agua de la vida al sediento (21,6)⁴. 3. Dios dispensa un tiempo al hombre para que se convierta; algunos rechazan la posibilidad de convertirse (2,21; 16,9). 4. Dios retribuye al hombre según sus obras, o a Babilonia (2,23; 11,18; 16,19; 18,7; 20,4). 5. Dios pone a prueba a los cristianos, o permite que otros los pongan a prueba o tolera que el mal intervenga en la historia, o permite que haya flagelos, plagas y calamidades a lo largo de la misma (3,8.9; 6,4[2x].8; 7,2; 8,2; 9,1.3.5; 11,2; 13,5[2x]. 7[2x].14.15[2x]; 15,7; 16,6.8; 17,17[2x])⁵. 6. Las criaturas rinden culto a Dios, o se da al ángel incienso u oraciones ante el altar celeste (4,9; 8,3[2x]; 11,13; 14,7; 19,7); los habitantes de la tierra rinden culto al dragón (13,4). 7. Dios ofrece protección a la Madre del Mesías (12,14) u otorga a una vestidura brillante a la esposa del cordero (19,8). 8. El dragón transfiere su poder a la bestia del mar; los reyes de la tierra, a su vez, lo otorgan a la bestia (13,2.16; 17,13). 9. El mar, la muerte y el Hades devuelven a los muertos (20,13[2x]). De todas estas referencias se infiere que en el septenario de las cartas lo que Cristo otorga, o quiere otorgar, es la vida (“sobrenatural”); ésta consiste en la relación de amistad con Dios o su restablecimiento en caso de haberse perdido.

³ Cf. W. POPKES, “*δίδωμι*”, *DENTI*, 969-975.

⁴ Aquí cabría la acotación típicamente joánica de que en su origen este dar constituye una acción divina (del Padre) por medio del Hijo, cuyos destinatarios son los hombres. Se trata de la donación de la vida (como en Jn 4 y 6), sin que se excluya el juicio (Jn 5,22.27), cf. W. POPKES, “*δίδωμι*”, 975

⁵ Son estos los casos en los que prevalece la acción divina del “dar”, enunciada indirectamente con pasivos divinos o teológicos. Popkes comenta que en estos casos se designa la concesión de la autoridad o símbolos que acompañan a ésta, mientras que el que dirige los acontecimientos queda misteriosamente en la trastienda. Con todo, la concesión de la autoridad para realizar el mal no puede atribuirse a Dios. El hecho mismo del pasivo divino, que en el Apocalipsis se enuncia de modo indirecto, excluiría esta interpretación. Sería más correcto decir que se trata de una permisión, incluso de un poner a prueba, Cf. W. POPKES, “*δίδωμι*”, 972.

Aun cuando se trate de seres de cuño negativo –por lo que hace a la segunda parte de la obra–, si bien ellos gozan de poder o se tolera su acción malvada, acaso se trate como de una otorgación de vida efímera o aparente. Sólo Dios es, pues, el Señor de la vida; mas el hombre siempre es libre de rechazarla. Así, Jezabel de Tiatira habría sido objeto de una invitación a convertirse; es decir, a participar de la vida misma que Dios concede gratuitamente al hombre. Ella se muestra reacia. Prefiere seguir obrando el mal.

El vocablo *χρόνος* se emplea cuatro veces a lo largo de todo el Apocalipsis, si bien no es el único, ya que como se explicará seguidamente, en la obra aparece también el término *καιρός*, que constituye un sinónimo de aquel, aunque en un caso se designaría la linealidad de un período intermedio, mientras que en este último se indica su connotación escatológica⁶. La duración que indica el término *χρόνος* queda siempre como enfatizada, sea breve sea larga⁷. Es decir, si bien los diversos personajes que intervienen en la historia pueden obrar en el tiempo, se ven tentados o bien se resienten de influjo del mal, éste último siempre queda limitado, como sugiriéndose con ello su incapacidad frente a la omnipotencia divina. Así, se permite a Jezabel un tiempo para convertirse en Ap 2,21. Ella rehúsa la conversión, pero el mal que puede llegar a realizar en medio de Tiatira no ha de tenerse como absoluto. En Ap 6,11 el poco tiempo hace referencia al desarrollo ulterior de la historia de la salvación que se aboca a su plenitud escatológica. Como ya se mencionó previamente, el demonio está presente también en la historia, aunque su poder es limitado: breve tiempo, frágil y circunscrito. En Ap 10,6 el ángel declara que ya no habrá tiempo; se trata de una “coextensión” entre el correr de los años y el proyecto divino, que es objeto del juicio del ángel. Se desea afirmar que la duración de los años cesará cuando el proyecto divino llegue a su compleción⁸. Por lo tanto, en el Apocalipsis parece establecerse la distinción entre un tiempo de prueba para convertirse o de espera (Ap 6,11; 10,5-7; 20,3), y el tiempo del juicio (Ap 1,3; 11,18; 22,10), definitivo y perentorio.

⁶ Cf. J. BAUMGARTEN, “*καιρός*”, *DENTI*, 2140.

⁷ Cf. U. VANNI, “Tempo ed eternità nell’Apocalisse. Traccia per una riflessione teologico-biblica”, A. Casalegno, ed., *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni S. I.* (RdT 7; Cinisello Balsamo: san Paolo, 2002), 40.

⁸ Cf. U. VANNI, “Tempo ed eternità nell’Apocalisse” Traccia per una riflessione teologico-biblica”, 40.

También a esta segunda categoría pertenecería el tiempo con que cuenta el demonio, sólo que él ya no tiene la posibilidad de convertirse (Ap 12,12)⁹.

Vanni traduce el término *καιρός* como “oportunidad”¹⁰. Este sustantivo a lo largo del Apocalipsis se emplea unas cinco veces¹¹. Notoriamente, se encuentra al inicio y al final de la obra (cf. Ap 1,3; 22,10), como si con la inclusión literaria quisiera recalcarse la inminencia de la venida del Señor. Aun Vanni aclara que no se refiere (en un sentido estricto) a la “parusía” de Cristo, sino a la ocasión, o serie de ocasiones, para saber colocar en la historia los elementos de profecía de la que la asamblea litúrgica es portadora¹². Con Pablo este concepto del Apocalipsis coincidiría en cuanto momento del obrar divino; es el tiempo limitado para la intervención del mal en la historia humana y también como tiempo abierto para que se confirme la fe de los creyentes en Cristo¹³. La presencia del mal en la tierra tiene una misma duración que el bien; mas los obradores de la iniquidad cuentan con un coto en su obrar. El tiempo con que cuenta Satanás se caracteriza por ser frágil y efímero (cf. Ap 12,12). La mujer en el desierto, por el contrario, encuentra según Ap 12,14 una atención premurosa de parte de Dios que la protege mientras el dragón o serpiente antigua trata de hacerle daño¹⁴.

⁹ De la Madre del Mesías se dice que en el desierto es alimentada “durante un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo” al arribo de los ataques de la serpiente (cf. Ap 12,14). La expresión indica de suyo el numeral “tres y medio”, que es la mitad de siete. Por lo tanto, la duración de este tiempo es limitada. De ahí que el demonio no tenga ningún poder sobre la Mujer.

¹⁰ Esta connotación es la más cercana a la etimología de la raíz que lleva consigo el significado de lo conveniente, lo oportuno (*εὐκαιριον*), y no parecería contraponerse, sino que complementa los diversos matices que sugiere Baumgarten como son tiempo, instante, duración, momento, ocasión, cf. J. BAUMGARTEN, “*καιρός*”, 2140.

¹¹ Los términos precisos de Vanni al respecto del término son: “il termine ricorre cinque volte nell’Apocalisse col valore costante di una puntualizzazione fatta a proposito di un’opportunità che si caratterizza nel passare del tempo, cf. U. VANNI, “Tempo ed eternità nell’Apocalisse Traccia per una riflessione teologico-biblica”, 40.

¹² Cf. U. VANNI, “Tempo ed eternità nell’Apocalisse Traccia per una riflessione teologico-biblica”, 40; nota 23. Esta acotación de Vanni ha sido necesaria hacerla, ya que en Pablo el vocablo *καιρός* sí designa el momento futuro del juicio o de la “parusía” (cf. 1Cor 4,5; Gal 6,9; 1Tes 5,1), sin dejar de lado que el *καιρός* de ambas realidades limita como tiempo de decisión el de salvación, que ha iniciado con el acontecimiento Cristo (cf. 1Cor 10,11), cf. J. BAUMGARTEN, “*καιρός*”, 2142.

¹³ Cf. J. BAUMGARTEN, “*καιρός*”, 2142.

¹⁴ La expresión *καιρόν και καιρούς και ἡμισυ καιροῦ* derivaría de Dn 7,25; pero dentro del contexto de la perícopa es paralela a los mil doscientos sesenta días de Ap 12,6 que la

Finalmente, veamos el significado del verbo *μετανοέω*. Este verbo se encuentra un total de doce veces en el Apocalipsis. Desde un punto de vista semántico, se quiere indicar con él un cambio de actitud en la persona, sea para el bien, sea para el mal. Los LXX traducen la raíz hebrea *שוב* con verbos compuestos con la raíz *στρέφω*, mientras que *μετανοέω* sería equivalente a *נחם* (cf. 1Sam 15,29). En las obras sapienciales aparece ya el verbo *μετανοέω* como equivalente a la raíz *שוב* (cf. Sir 17,24-26; 48,15)¹⁵. Dice Soggin que es propio de las obras apocalípticas (al lado de las ya aludidas sapienciales y de las del judaísmo helenístico) la idea de que Dios se muestre benévolo con los que se convierten hasta el punto de pasar por alto sus pecados (como en Sb 11,23), de manera que se valora como un volver a la ley¹⁶. Él mismo prepara la conversión o la concede (Sb 11,23; 12,10.19). El objetivo del gobierno divino sobre la historia es la conversión (Sir 48,14). Convertirse aparece, pues, también como presupuesto para salvarse¹⁷. Ciertamente, en la predicación del Bautista, un rasgo esencial lo constituye el concepto del arrepentimiento, en cuanto apartarse de los pecados dada la proximidad del juicio de la ira divina (Mt 3,7-9). De modo análogo, Jesús exige el arrepentimiento sin excepciones (cf. Lc 13,3.5), lo que implica confiar en sus palabras y obras (cf. Lc 10,13). De ahí que bien pueda suponerse que es el mismo Cristo quien exhorta a Jezabel a la conversión, dada la advertencia del castigo inminente que se indica en Ap 2,22. Con todo, a diferencia de los miembros de las Iglesias, en lugar de volver a la realización de las buenas obras (cf. 2,5; 3,3), a Jezabel de Tiatira se le ha exhortado al arrepentimiento durante un tiempo no preciso¹⁸. Su negativa se

mujer transcurre en el desierto. Esto es, los mil doscientos sesenta días recalcarían la dimensión limitada, el coto que con su solicitud respecto de la mujer Dios omnipotente pone al demonio; la oportunidad, (dos) oportunidades y media oportunidad enfatizarían las experiencias concretas de la mujer a lo largo de su peregrinación en el desierto.

¹⁵ La expresión en hebreo de Sir 45,15 es *בכל־זמאת לא שב העם*. El griego reza así: *ἐν πᾶσιν τούτοις οὐ μετενόησεν ὁ λαός*. Cabe recordar, asimismo, que el verbo *שוב* significa “volver” en la conjugación “qal”, pero que en “hifil” adquiere el matiz de “devolver”, cf. J. A. SOGGIN “שוב \$úב Volver”, *DTMAT* II, 1110. El mismo vocablo asume un significado religioso con los profetas para indicar el volver a la relación original con Dios. Sobre todo en Amós (4,6-11), Oseas (cf. 5,4; 11,1-11) e Isaías (cf. 30,15) el retorno asume una connotación personal en cuanto que afecta a toda la existencia, mientras que en Jeremías y Ezequiel prima la idea de apartarse de los propios pecados, cf. H. MERKLEIN, “μετάνοια”, *DENT* II, 250.

¹⁶ Cf. H. MERKLEIN, “μετάνοια”, 251.

¹⁷ Cf. J. A. SOGGIN, “שוב \$úב Volver”, *DTMAT* II, 1118.

¹⁸ Cf. H. MERKLEIN, “μετάνοια”, 258.

expresa con un taxativo *οὐ θέλει*. Este verbo figura poco en el Apocalipsis (unas escasas cinco veces), y ciertamente es ésta la única referencia que se encuentra dentro de las cartas a las siete Iglesias. Tres veces se emplea en Ap 11 (vv. 5[2x].6) y finalmente una en el diálogo litúrgico conclusivo, en Ap 22,17. Como puede constatarse, el autor se inclina a emplearlo en contextos casi siempre negativos, como para subrayar un deseo obstinado de ir contra los designios divinos dentro de la historia de los hombres, bien que la referencia de Ap 22,17 salva el término de un confinamiento peyorativo y confirma su empleo con el significado tradicional. Es decir *θέλω*, que en general significa “querer”, en el Apocalipsis parece conservar los matices del simple deseo, de la decisión o intención, sin que de algún modo parezca asomarse el otro sentido de complacencia¹⁹. Ya que expresa el ámbito del libre albedrío, da la impresión de que en el presente contexto pudiera haber una contraposición de voluntades: por un lado, la divina que da tiempo a los seres para que se conviertan, y por otro, la de los hombres que pueden ir contra los planes del Señor, y tal es el caso de Jezabel de Tiatira. A pesar de que no se aduce en este versículo ningún órgano como sede de la mala voluntad de Jezabel, su obstinación hace pensar en el *לב* veterotestamentario (obsérvese que Jesús en Ap 2,23 se presentará como quien sondea los riñones y corazones). Ella no cede por la “dureza de su corazón” (cf. Ex 4,21; 7,3; Dt 2,30; Is 6,10). No se olvide sobre este particular la referencia de Pr 6,18 de que “una de las seis cosas que Dios odia... es un corazón que trama proyectos inicuos, y pies que corren presurosos al mal”. En el corazón es donde se opta por la seducción o por la exhortación sabia (Pr 4,20-27). Cuando en la Biblia se habla de “hablar al corazón” de alguien, se hace referencia no sólo al campo de los afectos; también se quiere indicar un cambio en la voluntad (Gn 34,3; Os 2,16)²⁰. De hecho, aquí entra en sentido propio la conversión del corazón, que también se denomina “circuncisión del corazón” (Dt 10,15-16; 30,6; Jr 4,4; 9,25)²¹.

¹⁹ Cf. M. LIMBECK, “*θέλω*”, *DENTI*, 1844.

²⁰ Cf. H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments* (Kaiser Verlag: München 1973); ed. Esp., *Antropología del Antiguo Testamento* (Biblioteca de autores bíblicos 99; Sígueme: Salamanca, 2001) 78-79.

²¹ Cf. M. COCAGNAC, *Les symboles bibliques. Lexique théologique* (Cerf: Paris, 1993); ed. it. *I simboli biblici. Lessico teologico e spirituale* (EDB: Bologna, 1994) 491.

En conclusión, Cristo ha puesto a disposición de la Jezabel de Tiatira un tiempo para que ella se aparte de su mala conducta -para que se “convierta” de sus malas acciones-, pero se muestra obstinada en su actitud, a pesar de la insistencia con que Él le ha hablado a su corazón, a su conciencia. En definitiva, es la voz del esposo que se dirige a la Iglesia, para que ésta vuelva al amor primero (cf. Ap 2,2). Aun en este caso, el influjo negativo que ella puede ejercer en los demás está limitado por la acción divina. De esta suerte, habría una invitación un tanto indirecta, si se quiere, a que los cristianos no teman los embates de los poderes negativos o adversos de los ambientes sociales en que se mueven. Dios es omnipotente; el mal no lo es.

B'. Castigo para los fornicarios e hijos de Jezabel (Ap 2,22-23).

*ἰδοὺ βάλλω αὐτήν εἰς κλίνην καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς (Ap 2,22)*²².

El verbo *βάλλω* en el septenario de las cartas aparece unas cuatro veces. Su significado puede ser el de arrojar, pero también el de dejar caer, echar sobre sí, imponer, traer, colocar, derramar. En la primera acepción, el verbo no está exento de cierto matiz de violencia, máxime si son las personas los objetos de la acción verbal²³. Como se podrá constatar, el autor del Apocalipsis se sirve de este verbo con frecuencia, para describir toda suerte de fenómenos apocalípticos²⁴. Dos del resto de las acepciones antes mencionadas tienen a personajes negativos como sujetos: el demonio, que está a punto de arrojar a los miembros de la Iglesia de Esmirna a la cárcel (Ap 2,10), y Balaam, que enseñó a Balac a ser motivo de escándalo (*βαλεῖν σκάνδαλον*), cuya doctrina es conservada por algunos cuantos miembros de la Iglesia de Pérgamo (Ap 2,14). Las otras dos referencias tienen a Cristo como sujeto (2,22.24). De estas cuatro que figuran en el septenario de las cartas, sólo ésta última no parece tener una dimensión negativa. La veremos seguidamente. El resto de las referencias suma un total de veinti-

²² Algunos manuscritos (A 1, arm eth Cipriano) ponen *ἔργων αὐτῶν* en lugar de *ἔργων αὐτῆς*. (N C P 046 1006 1611 2053 it⁹⁸ vg syr^h cop^{sa, bo} Tertuliano). El plural se presenta como una lectura secundaria, pretendería concordar con el plural *μετανοήσωσιν* o con el fin de evitar la repetición del singular que aparece en Ap 2,21.

²³ Cf. O. HOFIUS, “βάλλω”, *DENT* 1, 570.

²⁴ Cf. O. HOFIUS, “βάλλω”, 572.

cuatro (4,10; 6,13; 8,5.7.8; 12,4.9[3x].10.13.15.16; 14,16.19[2x]; 18,19.21[2x]; 19,20; 20,3.10.14.15). Sus usos respecto del septenario de las cartas varían, en cuanto que además del demonio como sujeto (12,4.15.16), aparecen también los ángeles como ejecutores de diversas acciones escatológicas judiciales: el arrojamiento del incensario contra la tierra, de la hoz para la vendimia, de la piedra de molino que prefigura la caída de Babilonia o la reclusión del demonio en el abismo durante mil años (8,5; 14,16.19; 18,21; 20,3). Una vez tiene el verbo a los veinticuatro ancianos como sujetos que, como signo de adoración, deponen ante el trono sus respectivas coronas de oro (4,10). En otra referencia se emplea *βάλλω* dentro de la comparación con el modo como las estrellas del cielo se abaten contra la tierra: así como la higuera deja caer los higos cuando es agitada por el viento (6,13). En otra referencia los hombres, como señal de luto, se echan polvo sobre la cabeza (18,19). Otro elemento, acaso el más notorio, consiste en la aparición de los pasivos divinos que presagian la llegada del “gran día”, o que de modo definitivo expresan la derrota final de los enemigos Dios, del cordero y de sus seguidores (8,7.8; 12,4.9.10.13; 19,20; 20,10.14.15). Estos pasivos divinos se acercan mucho a los contextos judiciales de Jn 15,6; Mt 3,10; 5,29; 13,42; 18,8-9; Mc 9,45.47; Lc 3,9; 12,5²⁵. Aunque lo que está en juego es una acción de Cristo, lo descrito en Ap 2,22 no da mucho pie a que se interprete como castigo escatológico. Es decir, ya que Jezabel de Tiatira rehúsa la conversión, los fornicarios con ella se verán abocados a una “gran” tribulación, que no significa el juicio severo del final de los tiempos, sino un castigo intermedio. Conque, el presente de la expresión *ἰδοὺ βάλλω* sí constituye una severa advertencia, reforzada por la presencia del *ἰδοὺ* inicial, que invita a prestar una atención particular a las palabras duras de Cristo.

Otro vocablo que suscita no poco interés está constituido por *κλίνη*²⁶. Este término aparece nueve veces en todo el Nuevo Testamento, y Ap 2,22 es la única referencia de todo el Apocalipsis. Sus usos neotestamentarios sugieren que puede tratarse de la camilla de un lisiado (Mt 9,2.6; Lc 5,18), de un lecho para descansar o dormir (Mc

²⁵ Cf. O. HOFIUS, “βάλλω”, 572.

²⁶ Sobre este término, hay un problema textual. Algunos manuscritos, los más importantes, recogen el vocablo *κλίνην* (8 C P 046 1 1006 1611 1854 2053 it^{sig.} ar vg cop^{bo}); otros son favorables a expresiones como *φυλακὴν* (A) *κλίβανον* (10 2071) *ἀσθένειαν* (1597 cop^{sa}) *luctum* (Primasius). Es evidente que los que pretenden corregir *κλίνην*, pretenden incrementar el castigo que se infligiría a Jezabel.

4,21; 7,30; Lc 8,16; 17,34)²⁷. No está por demás preguntarse, parece, si el *βάλλω αὐτήν εἰς κλίνην* implica una acción violenta por parte de Cristo (un arrojarla con fuerza contra el lecho o un infligir agravios morales o físicos, o un castigo con enfermedad al modo de la lepra), o si bien es un soportar o permitir los actos de adulterio de ella y sus amantes. El que se trate de una tribulación de cara a sus supuestos amantes, lleva a suponer que la acción de Cristo sí pudiera ser violenta, y así, el que ella sea arrojada al lecho equivale a la tribulación a la que sus amantes se verán abocados; por otro lado, es el mismo verbo *βάλλω* el que se supone en el contexto de la tribulación. De ser correcta esta interpretación, pudiera tratarse, asimismo, de una acción contrapuesta a la del demonio en 2,10 que arroja a los miembros de la Iglesia de Esmirna a la cárcel. Como quiera, que sea, la expresión “arrojar a un lecho (de enfermedad²⁸)” constituye un modismo en hebreo²⁹; de hecho, los falsos profetas estaban condenados a la ejecución según la tradición de parte de Dt 13,5-11 (cf. 4Q375; 11QTemple 54,10-15; 61,1-2; 4Q 158)³⁰. Sin embargo, tampoco quedaría excluida del todo esta paradoja: el lecho sobre el que se realizarían los pecados de Jezabel con sus amantes se convertiría ello mismo en lecho de dolor y castigo. Con ello, se deja el texto en una ambigüedad intencional. El lecho en cuestión bien puede ser ambivalente; las correcciones textuales sugieren, de suyo, una gama amplia de interpretaciones, desde la cárcel y la hoguera hasta la enfermedad y el llanto.

²⁷ Untergabmair habla también del diván sobre el cual reclinarse a la hora de comer (cf. Jn 12,2 Ez 23,41); aunque este último matiz de hecho no aparece en el Nuevo Testamento, como puede constatarse, el hecho de que se hable de reclinarse, pudiera sugerir la existencia del vocablo *κλίνη*, cf. F. G. UNGERGABMAIR, “κλίνη”, *DENTI*, 2352.

²⁸ Biguzzi parece ser favorable a la interpretación de *κλίνη* como si se tratara de una enfermedad larga y penosa que iría en la línea de la muerte y de la tribulación, cf. G. BIGUZZI, *Apocalisse, nuova versione, introduzione e commento*, 118. También Beale se inclina a la interpretación clásica de que el “lecho” constituye una metonimia para designar una “enfermedad”, a pesar de que tiende a confundirla con la tribulación por que atraviesan algunos sectores de la comunidad (cf. Ap 1,9; 2,9-10), cf. G. BEALE, *The Book of Revelation*, 263.

²⁹ R. H. Charles es quien sugiere el modismo hebreo: *נפל למשכב* (cf. Ex 21,18), y equivaldría a enfermarse. La expresión se recogería traducida la griego en 1Mac 1,5; Jdt 8,3. Aunque figura en presente, hace referencia obvia al futuro como en Ap 1,7, cf. R. H. CHARLES, *Revelation I*, 71-72. Sin embargo, dado el sentido metafórico de la expresión en el contexto del Apocalipsis, no parece tratarse de un simple lecho de enfermedad cualquiera. Eso en caso de que sea cierta la contraposición con Ap 7,14 por el adjetivo “grande”.

³⁰ Cf. D. AUNE, *Revelation I*, 205.

El verbo que se emplea para “fornicar” en el presente contexto es *μοιχεύω*. Puede tener dos connotaciones en dependencia de si se emplea en voz activa o en pasiva; en la primera acepción, la activa, designa el cometer adulterio, mientras que la voz pasiva hace referencia al ser seducido a tal acción, o bien el ser adúltero como tal. Los derivados de la raíz *μοιχ-* figuran un total de 35 veces en el Nuevo Testamento³¹. Su distribución allí es la siguiente *μοιχαλίζ* (Mt 12,39; 16,4; Mc 8,38; Ro 7,3[2x]; Sant 4,4; 2Pe 2,14); *μοιχάομαι* (Mt 5,32; 19,9; Mc 10,11.12; Jn 8,4); *μοιχεία* (Mt 15,19; Mc 7,22; Jn 8,3); *μοιχεύω* (Mt 5,27.28[2]; 19,18; Mc 10,19; Lc 16,18[2x]; 18,20; 13,9; Sant 2,11[2x]; Ap 2,22); *μοιχός* (Lc 18,11; 1Cor 6,9; Hen 13,4)³². Plümacher apostilla que dichos términos pertenecen al léxico vulgar o helenístico (jónico-ático), excepción hecha de *μοιχαλίζ*³³. En los LXX aparece un vocablo desconocido en el NT y está presente de manera especial en los profetas y Salmos (cf. Jr 3,8; 5,7; 7,9; 9,1; 23,14; Ez 16,32); es el verbo *μοιχάω*. Si bien su sentido es el del hombre que comete adulterio, en Jr 3,8 y en el SI 8,10 el vocablo habría asumido una connotación metafórica o más bien teológica como el ser infiel a Dios (en este mismo sentido traslaticio se emplearía *μοιχεία* en Os 2,4 [el mismo vocablo se usa en Jr 13,27; Sb 14,26])³⁴. El matiz llano de cometer actos idolátricos aparece en Jr 3,9.

La raíz equivalente en hebreo es זנה y sus derivados nominales serían זנונים, זנות, תזנות y זונה. Tiene un significado equivalente al griego de “fornicar” y “prostituirse” referido sobre todo a la mujer, mientras que al varón se aplica en Nm 25,1 (el hebreo pone העם), aunque en su origen hace referencia a cualquier relación irregular entre un hombre y una mujer³⁵. Es decir, se trata de una relación sexual que no está regulada por ningún pacto; de ahí que cada relación sexual fuera del vínculo matrimonial por parte de la mujer esté calificada como prostitución³⁶. Si el pacto ya se había estipulado y la

³¹ Cf. E. PLÜMACHER, “*μοιχεύω*”, *DENT II*, 312.

³² El sustantivo *μοιχός* aparece en los LXX: Is 57,3; SI 49,18; Jb 24,15; Pr 6,32; Sb 3,16.

³³ Cf. E. PLÜMACHER, “*μοιχεύω*”, 313. El término *μοιχαλίζ* también está presente en los LXX: Ez 16,38; 23,45(2x); Os 3,1; MI 3,5.

³⁴ En la referencia precedente de Ez 16,32 la acción de la fornicación se atribuye a la mujer.

³⁵ Cf. J. KÜHLEWEIN, “זנה znh Prostituirse”, *DTMAT I*, 725-726.

³⁶ Cf. S. ERLANDSSON, “זנה zánâ”, *GLAT II*, 652.

relación se establece extraconyugalmente, זנה se hace sinónimo de נִיאָף .³⁷ Con un sentido o significado paralelo con זנה se emplean verbos como חָלַל profanar, y בָּגַד, מָעַל, ambos con el significado de “traicionar” (Jr 3,8; 1Cr 5,25), טָמָא en la conjugación “nifal” asume el sentido de quedar impuro³⁸. Kühlewein señala cuatro libros proféticos en que se halla el uso teológico o metafórico del prostituirse³⁹. En la profecía de Oseas, donde quien se prostituye es Israel bajo la imagen de esposa de YHWH (cf. Os 1,2; 9,1). Israel abandona al Señor por el adulterio con los baales (Os 4,12-13; 9,1). Algo similar se ha de decir de Jeremías, que acusa a Judá/Israel de prostituirse en los altos (Jr 2,20; 3,1.6.8). Otro libro profético que se hace eco del sentido merafórico de la prostitución es Ez, sobre todo en los caps. 16 y 23: Ezequiel aduce los lugares o circunstancias del culto idolátrico, como los altozanos y los ídolos (Ez 16,16-17). Aunque Israel va tras las abominaciones idolátricas, ellas no se ocupan del pueblo (cf. Ez 16,34). Además de esta acusación de “contaminarse” con los ídolos, Israel se prostituye con los pueblos extranjeros como Canaán y el mismo Egipto (cf. Ez 23,3.19); de ahí que tenga un corazón fornicario (cf. Ez 6,9). La teología deuteronomista se resiente del influjo de Oseas (cf. Ex 34,15; Dt 31,16; Jue 2,17; 8,27.33; cf. Nm 25,1; Sl 106,39; 1Cr 5,25).

Toca ahora abordar un tema anejo al sentido teológico de la fornicación; se trata de la así llamada “prostitución sagrada”. Recuérdese que tras abordar el Ap 2,20 concluimos que el realizar actos de fornicación y comer carne inmolada a los ídolos constituían actividades religiosas desviadas dentro de recintos paganos⁴⁰. Pues bien, ya que fue necesario aludir a los diversos textos veterotestamentarios que evoca el término “prostituirse”, es, asimismo, de rigor preguntarse si existió de hecho la así llamada “prostitución sagrada”. Durante mucho tiempo, de suyo, ha privado la idea de que existía la prostitución sagrada en algunas regiones del

³⁷ Cf. S. ERLANDSSON, “זָנָה zánā”, 652.

³⁸ Cf. J. KÜHLEWEIN, “זָנָה znh Prostituirse”, *DTMAT I*, 726.

³⁹ S. Erlandsson indica los siguientes pasajes no proféticos en que aparece la raíz de זנה con el matiz teológico: Lv 17,7; 20,5s; Nm 14,33; 15,39; 25,1; Dt 31,16; Jue 2,17; 8,27.33; 1Cr 5,25; 2Cr 21,11.13; sl 73,27; 106,39, cf. S. ERLANDSSON, “זָנָה zánā”, *GLAT II*, 651.

⁴⁰ Cf. J. A. CABALLERO, “Las primeras y últimas obras de Tiatira ante las enseñanzas de Jezabel”, 426.

Oriente medio⁴¹. El Profr. Gonzalo Rubio ha estudiado diversos textos de origen sumerio, acádico y semítico nordoccidental para concluir que la así llamada “prostitución sagrada” en el oriente medio⁴² es resultado de un malentendido posterior acerca del culto mesopotámico, así como del papel desempeñado por algunas mujeres en el contexto de dicho culto durante los períodos precedentes⁴³. Todo lo más, sólo la boda sagrada acaso constituya la única presencia abierta de la sexualidad dentro del culto mesopotámico⁴⁴. El malentendido se remontaría a Heródoto, de suerte que la prostitución sagrada del Oriente antiguo jamás existió. Más bien, ha sido fruto de una construcción propagandista del antiguo Israel, de las narraciones griegas de cariz legendario y de ciertas fuentes patrísticas⁴⁵. De ser ciertos los resultados del Profr. Rubio, los cultos de la fertilidad propios de los cananeos, habrían sido un modo áspero de defenderse simplemente de la idolatría de los baales, “una relectura malintencionada de los cultos populares por parte de la religión oficial de Jerusalén”⁴⁶.

Ahora vengamos al significado de la gran tribulación o θλιψις μεγάλη. El vocablo θλιψις proviene del verbo θλιβω y asume dos ma-

⁴¹ Por poner un ejemplo, el mismo Erlandsson se hace eco de tal motivo, cf. S. ERLANDSSON, “זָנָה zánâ”, 653.

⁴² Se ha querido subrayar la expresión “en el oriente medio” para no caer en equívocos. Una cosa era dicha práctica en el territorio de la Grecia de entonces, especialmente la ciudad de Corinto, y otra, muy distinta, lo que constituía el rito de la prostitución sagrada en Mesopotamia, Canaán, etc.

⁴³ Cf. G. RUBIO “¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo”, *Gerión*, 17 (1999) 129-148.

⁴⁴ Cf. G. RUBIO “¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo”, 135.

⁴⁵ Heródoto habla de una muy vergonzosa costumbre por la que toda mujer babilonia había de mantener relaciones sexuales con un desconocido al menos una vez en la vida en el templo de Afrodita (*Historias*, I, 199). El desconocido le pagaba con una moneda que se convertía inmediatamente en sagrada. De Heródoto se haría eco Estrabón (Geografía 16,1,21) y la carta deuterocanónica de Baruc (Rubio la designa “apócrifa” [*sic*]), el De dea syria, de época imperial refiere que un culto semejante se llevaba a cabo también en Biblos y que era propia de los ritos de Adonis en el templo de Afrodita, cf. G. RUBIO “¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo”, 130.

⁴⁶ El Profr. Rubio apostilla que las menciones del qádéd\$ o de los qèdéd\$ím (*sic*) en la Biblia hebrea, como por ejemplo en 2Re 23,7; Dt 23,18, estarían rodeadas de acusaciones de ejercer la prostitución, y que serían parte de dos momentos de un mismo proceso: primero, la predicación henoteísta, y ulteriormente monoteísta, de los profetas contra los cultos cananeos. Este segundo caso constituiría un mero exponente de la demonización de aquel, que presidió la unificación del culto en torno al templo de Jerusalén, cf. G. RUBIO “¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo”, 143.

tices: uno es el fundamental o primigenio: oprimir, aplastar, frotar; el otro es figurado o traslaticio: afligir. La más usada en el NT es la figurada (45x). Suele ir acompañada de otros vocablos, sin que se distinga completamente de ellos: στενοχωρία, ανάγκη, διωγμός, πάθημα, λύπη, sólo que se enriquece con diversas connotaciones como persecución, tribulación, o la experiencia de ellas como opresión, aflicción externa o externa, calamidad. Aún cabe añadir que el sentido figurado es correspondiente a los LXX, donde designa una gran calamidad del pueblo de Israel (Ex 3,9; 4,31; 1Mac 9,27)⁴⁷. Se emplea asimismo en las obras apocalípticas tanto en conexión con el fin de los tiempos (cf. LXX Dan 12,1; Ab 3,16; Sof 1,5; 1Qm 1,12) como en relación con el sufrimiento del justo, motivo del que la apocalíptica es tributaria de las obras sapienciales (v.g. Sl 33,30; 36,39; cf. 4Esd 7,89; Ap Bar [sir] 15,8; 48,50; 1QH 2,6-12)⁴⁸. Kremer incluye Ap 2,22 como parte de los sermones judíos sobre el juicio, de suerte que θλίψις designa una tribulación y angustia que se ciernen como un castigo. Ahora bien, hay en el Apocalipsis otra θλίψις μεγάλη que es equivalente a la persecución de Ap 7,14 (cf. Mt 24,9) y que se equipara a los dolores de parto; en última instancia ésta asocia los cristianos a la gloria futura por participar en los padecimientos de Cristo, de suerte que han de experimentar gozo en virtud del Espíritu Santo (cf. 1Pe 1,6-9; 4,13; Sant 1,2-4)⁴⁹. De hecho, en el Apocalipsis el vocablo θλίψις se emplea en escasas cinco ocasiones; tres de ellas en el septenario de las cartas y las otras dos se distribuyen entre el saludo epistolar de Ap 1,9 y en 7,14, pasaje que media entre los sellos sexto y séptimos (Ap 6,7 y 8,1). Salvo Ap 2,22, las demás referencias del Apocalipsis son de cuño positivo, sin que se designen como “gran” (Ap 7,14 es de cuño positivo, pero sí se designa como “gran”). Serían motivos de las buenas obras de los miembros de la Iglesia (Juan en 1,9, la Iglesia de Esmirna en 2,9-10). Se coligen, por lo tanto, en sintonía con las demás obras apocalípticas, dos aspectos de la tribulación. El primero hace referencia a la persecución de los cristianos, en la que los mártires reciben el premio de la pureza no el lavado de sus vestiduras con la sangre del cordero: es “grande” por estar en dependencia del misterio pascual de Cristo, o mejor, porque participan en sus padecimientos. El otro aspecto es el castigo que aguarda a los que no se conviertan. Es “gran-

⁴⁷ Cf. J. KREMER, “θλίψις”, *DENTI*, 1887.

⁴⁸ Cf. J. KREMER, “θλίψις”, 1888.

⁴⁹ Cf. J. KREMER, “θλίψις”, 1891.

de”, por otro lado, porque se relaciona “negativamente” con la autoridad de que goza Cristo, juez escatológico. Esto confirmaría el aspecto de futuro del verbo βάλλω.

Por lo tanto, el motivo de la gran tribulación indica un fuerte castigo contra los contemporizadores con las obras de Jezabel; dicha tribulación tiene una connotación negativa. Por ende, no se la ha de confundir con la gran tribulación por el nombre de Jesús y por testimoniar el Evangelio, que es de connotación positiva (cf. Ap 1,9; 2,9-10). El premio de los mártires que pasan por la gran tribulación consiste en tener parte con la resurrección del cordero (Ap 7,14).

Cabe señalar finalmente el uso del genitivo plural para designar las malas obras de Jezabel. En Ap 2,19 el vocablo ha aparecido dos veces en nominativo plural y en sentido positivo, mientras que a partir de 2,22 y luego en 2,23 aparecerán en sentido negativo, aunque en 2,22 se trata del mal obrar de Jezabel y en 2,23 del mal obrar de “sus hijos”⁵⁰. Sólo que teniendo como sujeto del verbo ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν, a los fornicarios con ella, éstos comparten no sólo su mal obrar, sino también su obstinación en dicho proceder, al no querer arrepentirse de sus malas acciones, obstinación que puede interpretarse como “dureza de corazón”. Obsérvese, por otro lado la triple repetición del verbo μετανοέω en los dos versículos, dándose con ello un ritmo particular a la perícopa por estar también en el centro de la carta.

Conclusiones

El estudio exegético realizado sugiere, en primer lugar, que el tema de la conversión de Jezabel, presente en el Apocalipsis, no figura en los dos libros de los Reyes, aunque sí estaría sugerido por la presencia de la amenaza de muerte para ella y Acab (cf. 1Re 21,20-24; 22,38; 2Re 9,10.30-37). El verbo δίδωμι a lo largo de todo el

⁵⁰ Quisiera corregir un malentendido al que pude dar pie en el primer artículo que escribí sobre este tema de la carta a la Iglesia de Tiatira, titulado “Importancia y comentario a la carta de la Iglesia de Tiatira (Ap 2,18-29)”, 12 (2009). En la p. 236 podría dar la impresión de que después de Ap 2,19, las malas obras sólo aparecerán en 2,23; aunque en genitivo plural y no en nominativo plural, las malas obras están presentes en 2,22. Como quiera que sea, esta repetición enfatiza la manera original de contraponer las buenas obras de la Iglesia de las malas, contraposición que quedará sellada, por lo demás, con las obras de Cristo en Ap 2,26. Hay una asimilación entre el bien obrar de la Iglesia y Cristo (Ap 2,19.26), del todo contrapuesta con el mal obrar de Jezabel y de sus hijos (Ap 2,22-23) y el no querer convertirse de ambos. El bien, en suma, siempre prevalece sobre el mal por estar sostenido por Cristo.

Apocalipsis se emplea de seis diversas maneras: la concesión de la revelación, el premio que se ofrece al vencedor, el espacio temporal que se da al hombre para que se convierta, su consiguiente retribución en el día del juicio, el poner a prueba, el rendir culto (sea a Dios sea a los personajes de cuño negativo), la protección o premio que Dios ofrece, el poder que se otorga a los poderes del mal y la restitución de los muertos por parte de la muerte y el Hades, para que aquellos sean juzgados. En Ap 2,21 está presente el segundo matiz, es decir, el del espacio que se permite para lograr la conversión. El significado de dicho tiempo permitido consiste en la espera por parte de Dios y su consiguiente amenaza con un castigo severo, pero no parece tratarse de una espera prolongada. Más bien, sería equivalente a la amenaza de quitar de en medio el candelabro de la Iglesia de Éfeso (cf. Ap 2,5). También el mal que realiza Jezabel tiene un límite. Pasando a Ap 2,22, el verbo βάλω bien pudiera tener un matiz de violencia, un arrojar con fuerza, aunque no quedaría del todo claro si es algo literal o traslaticio y se opondría al arrojar que tiene al demonio como sujeto. El lecho de que se habla puede constituir sea una tribulación literal, sea la referencia al sitio donde ocurren los actos pecaminosos de Jezabel con sus amantes. Los dos matices no se excluirían el uno al otro, sino que tal vez quisiera recalcarse que el mismo lugar de pecado será el lugar de castigo. Finalmente, si en el Antiguo Testamento el tema de la prostitución sagrada sería una simple imagen para el abandono de la alianza, como sugiere el Profr. Gonzalo Rubio, en el Apocalipsis no estaríamos ante un uso parejo, dado que están aunados los actos de fornicación y la ingestión de la carne inmolada a los ídolos en Ap 2,20.

***Summary:** This article is a fourth one in a sequel of articles in the same magazine. It deals with the content of Rev 2: 21-22. Christ invites Jezabel of Thyatira to conversion at the risk of a severe punishment, being confined to a bed (her sin can turn against her and her children and lovers) in case she is still reluctant to convert. Her evil conduct has a limit in time.*

Key words: Jezabel, conversion, bed, Sacred Prostitution in the Old Testament.

Palabras clave: Jezabel, conversión, lecho, prostitución sagrada en el Antiguo Testamento.