

“El espíritu de la profecía” en Apocalipsis: la visión profética y el pueblo de Dios a través de los tiempos

Vanderlei Dorneles

Docente y Coordinador de Maestría,
Facultad de Teología, UNASP-EC
Brasil

vanderlei.dorneles@unasp.edu.br

 <https://orcid.org/0000-0001-8147-4838>

Resumen

El libro de Apocalipsis emplea la expresión “testimonio de Jesús” como algo que el pueblo de Dios posee en diversos contextos. En Apocalipsis 19:10, el autor la define como el “espíritu de la profecía”, una frase desafiante y exclusiva de este libro bíblico. Con esta expresión, es posible que se refiera tanto a los profetas que reciben mensajes del Espíritu Santo como a los cristianos como un “pueblo profético” que da testimonio de la profecía. El objetivo de este artículo es exponer los posibles orígenes textuales y las perspectivas bíblicas de las expresiones “testimonio de Jesús” y “espíritu de la profecía”. La metodología empleada es teológica y, en ciertos puntos, aborda los textos desde una perspectiva exegética. Además del análisis exegético, se examinan los textos del Antiguo Testamento a los que alude el Apocalipsis. La hipótesis planteada es que la expresión “espíritu de la profecía” (Ap 19:10) hace referencia a Génesis 41:38 y Daniel 5:11. Mediante las frases “testimonio de Jesús” y “espíritu de la profecía”, y en diálogo con los textos del Antiguo Testamento, Juan parece situar en perspectiva un ciclo profético en el que la profecía es impartida por el Espíritu de Dios a través de los profetas, utilizando un lenguaje codificado. La audiencia debe descifrar este mensaje mediante el Espíritu Santo para poder profetizar al respecto; este testimonio ante el mundo acostumbra a suscitar persecución.

Palabras clave: Testimonio, espíritu de la profecía, alusión, José, remanente.

Abstract

The Book of Revelation employs the expression “testimony of Jesus” as something that the people of God possess in various contexts. In Revelation 19:10, the author defines it as the “spirit of prophecy”, a challenging phrase unique to this biblical book. Through this expression, the author may be referring both to the prophets who receive messages from the Holy Spirit and to Christians as a “prophetic people” who bear witness to prophecy. The aim of this article is to outline the potential textual origins and biblical perspectives of the expressions “testimony of Jesus” and “spirit of prophecy.” The methodology employed is theological and, at key points, approaches the texts from an

exegetical perspective. In addition to exegetical analysis, the Old Testament texts alluded to in Revelation are examined. The proposed hypothesis is that the expression “spirit of prophecy” (Rev 19:10) refers to Genesis 41:38 and Daniel 5:11. Through the phrases “testimony of Jesus” and “spirit of prophecy,” and in dialogue with Old Testament texts, John appears to contextualize a prophetic cycle in which prophecy is imparted by the Spirit of God through the prophets using coded language. The audience must decipher this message through the Holy Spirit in order to prophesy about it; this testimony before the world typically gives rise to persecution.

Keywords: Testimony, spirit of prophecy, allusion, Joseph, remnant.

Introducción

A lo largo del libro de Apocalipsis, Juan emplea la expresión “el testimonio de Jesucristo” (Ap 1:2; 12:17; cf. 1:9; 20:4) y algunas variantes de la misma (6:9; 11:7; 12:11; 17:6), e finalmente la define como “el espíritu de la profecía” (19:10). Al concluir la visión del dragón y la mujer, afirma que “los demás descendientes de ella [...] guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo” (12:17).¹ Aunque la expresión “el espíritu de la profecía” constituye una explicación, hace que “el testimonio” resulte aún más difícil de comprender.

Los comentaristas debaten si la expresión “el testimonio” (τὴν μαρτυρίαν) tiene a “Jesús” (Ἰησοῦ) como genitivo subjetivo (“el testimonio *de* Jesús” dado a su pueblo) o como genitivo objetivo (“el testimonio *acerca de* Jesús”) manifestado por su pueblo. En otras palabras, quien posee “el espíritu de la profecía” profetizará o dará testimonio acerca de Jesús.² Sin embargo, una posible solución a esta ambigüedad del genitivo tal vez no explique qué significa “el espíritu de la profecía” en el Apocalipsis. La cuestión que aborda este artículo es si “el testimonio de Jesús”, o “el espíritu de profecía”, es algo que poseen únicamente los “profetas”, tal como sugiere la lectura inmediata de Ap 19:10 y 22:9, o todos los creyentes que guardan la “palabra de Dios”, según se desprende de Ap 1:9, 6:9, 12:17 y 20:4. La respuesta a esta cuestión depende

¹ Todos los textos bíblicos proceden de la versión de Reina Valera Actualizada (RVA – 2015), salvo si se indica otra versión.

² Michael Wilcock, *The Message of Revelation* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1989), 59. Carlos Olivares sostiene que, en Apocalipsis 12:17, dado que el genitivo se interpreta como objetivo, este funciona como “el objeto directo de la idea verbal implícita en el sustantivo principal”. De este modo, el énfasis recae en las acciones del remanente, que “daría testimonio de Jesús ante los demás”. Por otra parte, si el genitivo se entiende como subjetivo, el sustantivo actúa como su “sujeto”; así, “el remanente, desde esta perspectiva semántica, creería y poseería el testimonio que Jesús le ha dado” (Carlos Olivares, “El testimonio de Jesús y el remanente (Ap 12:17): Diálogos exegéticos”, *TeoBiblica* 8, no. 2 [2022]: 116-118).

del contexto general del Apocalipsis y de los posibles orígenes, ya sean escriturales o tradicionales, de la expresión “el espíritu de la profecía”.

La expresión griega τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας (“el espíritu de la profecía”) admite diversas interpretaciones. Al considerar τῆς προφητείας como un genitivo objetivo, G. K. Beale entiende “el testimonio de Jesús” como “un testimonio profético inspirado por el Espíritu”.³ Robert Mounce prefiere mantener el genitivo subjetivo e interpreta “el testimonio” como la “esencia de la proclamación profética”, así como al “Espíritu Santo como aquel que inspiró toda profecía”, tal como en 2 Pe 1:20-21.⁴ Simon J. Kistemaker interpreta la frase en el sentido de que “el Espíritu Santo ha inspirado profecías tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento”.⁵ Olivares señala la presencia del Espíritu Santo en el Apocalipsis para destacar que τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας es una referencia directa al Espíritu Santo.⁶

Gerhard Pfandl sostiene que el paralelo más cercano al “espíritu de la profecía” de Ap 19:10 se encuentra en 1 Co 12:8-10, donde el Espíritu otorga χαρίσματα (“dones”), incluido el don de profecía. Quien recibe este don es profeta (1 Co 12:28; cf. 2 Pe 1:21). Basándose en la explicación del ángel, argumenta que “el espíritu de la profecía” es una “posesión específica de los profetas”. Desde esta perspectiva, el texto se interpreta así: “el testimonio de Jesús es el espíritu que inspira a los profetas”, quienes son “los hermanos” de Juan, según se menciona en Ap 19:10 y 22:9.⁷ Además, Pfandl recurre a 1 Co 12:4-11 para argumentar que el Espíritu “da sabiduría, fe, sanidad, profecía, lenguas, etc.”, pero no otorga “todos los dones a todas las personas”.⁸ Pues “Dios ha puesto a estos en la iglesia: primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros” (v. 28; cf. Ef 4:11). En este sentido, la erudición adventista define tradicionalmente “el espíritu de la profecía” como la facultad que poseen

³ G. K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013), 947-948.

⁴ Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 349-350.

⁵ Simon J. Kistemaker, *Revelation*, NTC (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 517-518.

⁶ Olivares, “El testimonio de Jesús y el remanente”, 129. Ver, por ejemplo, Rev 1:10; 2:7, 11, 17, 29; 3:1, 6, 13, 22; 4:1-2; 17:3; 21:10; 22:6.

⁷ Gerhard Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, *Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies, Book 2*, DARCOM, ed. Frank B. Holbrook (Silver Springs, MA: Biblical Research Institute, 1992), 295, 316, 318. Ver Davidson Razafiarivony, “The ‘Spirit of Prophecy’ (Rev 19:10) in the Light of Second Temple Jewish Usage”, *JATS* 31, no. 1 (2020): 228.

⁸ Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 320.

los profetas que reciben visiones y sueños de parte de Dios.⁹ Así, la fundadora adventista Ellen G. White es reconocida como profetisa.¹⁰

Sin embargo, el desafío aquí radica en que aquellos que poseen “el espíritu de la profecía” en Ap 19:10 son los hermanos de Juan, y él se refiere a todos los cristianos de Asia como sus hermanos (Ap 1:9; cf. v. 4). Además, Ap 12:17 afirma que *todos* los que son del remanente poseen “el testimonio”, el cual es “el espíritu de la profecía”. Por consiguiente, identificar a los “hermanos” de Ap 19:10 con los “profetas” de Ap 22:9 sugiere que todos los creyentes —incluidos los primeros cristianos de Asia— son profetas. Así, todos los miembros del remanente que poseen “el testimonio”, serían profetas.

Ante esta situación, el tema admite un mayor análisis y la incorporación de nuevos datos para intentar esclarecer en qué consiste “el espíritu de la profecía”. Este es el objetivo del presente capítulo, el cual desarrolla una exégesis de carácter bíblico-teológico. Los textos se examinan tanto en el contexto propio del Apocalipsis como desde la perspectiva de otros pasajes bíblicos a los que Juan hace alusión.¹¹ El estudio se organiza en cuatro secciones

⁹ George E. Rice, “Spiritual Gifts”, en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, CRS 12, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 631-633; Ranko Stefanovic, “The ‘spirit of prophecy’ in Revelation of John,” *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, eds. Alberto R. Timm; Dwain N. Esmond (Silver Springs, MD: Review and Herald, 2015), 190-201; Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 295-333; Gerhard Pfandl, “The Remnant Church”, *JATS* 8 (1997): 19-27; Olivares, “El testimonio de Jesús y el remanente”, 116-118; Ángel Manuel Rodríguez, “The ‘testimony of Jesus’ and the Writings of Ellen G. White”, en *Toward a Theology of the Remnant*, ed. Ángel Manuel Rodríguez (Silver Springs, MD: Biblical Research Institute, 2009), 227-243.

¹⁰ Alberto R. Timm; Dwain N. Esmond (eds.), *The Gift of Prophecy in Scripture and History* (Silver Springs, MD: Review and Herald, 2015), 249-384; Herbert E. Douglass, *Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White* (Nampa, ID: Pacific Press, 1998). Al poseer “el espíritu de profecía” —entendido como el don de visiones y el discernimiento profético—, Ellen G. White ofrece una perspectiva clara sobre los acontecimientos escatológicos pasados, presentes y futuros. De hecho, legó al movimiento adventista un marco interpretativo de la profecía bíblica basado en la metanarrativa del gran conflicto (cf. Joseph Battistone, *The Great Controversy Theme in E. G. White Writings* [Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1978]; Roger W. Coon, *The Great Visions of Ellen G. White*, Vol. 1 [Hagerstown, MD: Review and Herald, 1992], 62-75).

¹¹ Jon Paulien propone tres criterios principales para certificar una alusión: paralelismos verbales, temáticos y estructurales. Afirma que, para confirmarla, un texto determinado debe cumplir “al menos uno de los criterios anteriores”, pero que “cuantos más criterios cumpla una alusión propuesta, mayor será la certeza de que el autor moldeó conscientemente su pasaje teniendo en mente ese contexto del Antiguo Testamento” (“Interpreting Revelation Symbolism”, en *Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies*, Book 1, DARCOM, ed. Frank B. Holbrook [Silver Springs, MD:

principales: (1) “el testimonio” en el Apocalipsis; (2) los orígenes bíblicos del “testimonio”; (3) el origen del “espíritu de la profecía”; y (4) “el testimonio” y todos los creyentes. Juan alude al Antiguo Testamento (AT) al elaborar la mayoría de sus visiones.¹² Sus alusiones constituyen pistas importantes para interpretar su perspectiva sobre el tema en cuestión. Juan parece emplear el binomio “palabra de Dios” (presumiblemente “los mandamientos de Dios”, en Ap 12:17) y “testimonio de Jesús” como su propia forma de referirse a la expresión del Nuevo Testamento (NT) “la Ley y los Profetas” (cf. Mt 7:12; Lc 16:16; Jn 1:45; Hch 13:15; Ro 3:21). A partir de los datos obtenidos en los análisis, este capítulo parte de la premisa de que Ap 12:17 alude a Is 8:20 y 1:10, y que Ap 19:10 alude a Gn 41:38 y Dn 5:11.

“El testimonio” en el Apocalipsis

La expresión “el testimonio de Jesús” aparece junto a “la palabra de Dios” en Ap 1:2, 9; y 20:4, y supuestamente en 6:9. El concepto de “testimonio” está muy extendido en el libro de Juan (cf. 1:2; cf. 22:20). La frase griega τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (“el testimonio de Jesús”, Ap 1:2, 9; 12:17; 19:10; 20:4) tiene paralelos o frases relacionadas como τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν (“su testimonio”; 11:7; 12:11); τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον (“el testimonio que ellos tenían”; 6:9); τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ (“la sangre de los mártires de Jesús”; 17:6); y τὴν πίστιν Ἰησοῦ (“la fe de [o fidelidad a] Jesús”; 14:12).¹³

David E. Aune afirma que, en Ap 6:9, 11:7, 12:11 y 17:6, “el testimonio es dado por los cristianos”, presumiblemente “acerca de Jesús”. Por consiguiente, sostiene que Ἰησοῦ debe entenderse como un genitivo objetivo y que la expresión τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ equivale a “el testimonio acerca de

Biblical Research Institute, 1992], 87-90).

¹² Según el texto griego de Aland, el NT contiene cientos de citas directas y más de 2500 alusiones y paralelismos verbales con el AT. El libro de Apocalipsis, por sí solo, presenta alrededor de 640 de estas alusiones (cf. B. Aland; et al. [eds.], *The Greek New Testament: The Standard Edition for Translators and Students*, 5th rev. ed. [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014], 864-883). El fenómeno de la alusión en el Apocalipsis está intencionalmente “entrelazado en el texto” y es menos preciso en términos verbales (Steve Moyise, “Intertextuality and Biblical Studies: A Review”, *VeEc* 23, no. 2 (2002): 419). Por tanto, la identificación de alusiones en el Apocalipsis resulta difícil, ya que “en muchas ocasiones parece que Juan recurrió a recuerdos imprecisos o adaptó el lenguaje del Antiguo Testamento para ajustarlo a sus necesidades” (Jon Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8:7-12*, AUSDDS 11 [Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1988], 103).

¹³ David E. Aune, *Revelation 17-22*, WBC 52c (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998), 1038.

Jesús”, el cual los creyentes deben dar.¹⁴ Por su parte, G. K. Beale afirma que la primera frase del libro, Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (“Revelación de Jesucristo”), favorece la opción de un genitivo subjetivo. Esto significa que la “revelación” proviene de Jesús, tratándose de un genitivo subjetivo o genitivo de origen (cf. Ap 22:16, 20). No obstante, sostiene que “la frase también puede incluir la idea de que la revelación trata *sobre* Jesús (genitivo objetivo), dado que Ἰησοῦ (“de Jesús”) podría entenderse en este sentido en varios pasajes del libro” (cf. 1:9; 12:17; 14:12; 17:6; 19:10; 20:4).¹⁵

Craig R. Koester señala que a veces resulta difícil distinguir entre los dos posibles significados del genitivo Ἰησοῦ (“de Jesús”), ya que quienes reciben testimonio *de* Jesús también han de dar testimonio *acerca de* él.¹⁶ Añade también que la expresión asociada “la palabra de Dios” es una expresión bíblica para referirse a “lo que Dios había transmitido a través de los profetas” (cf. Jer 1:2; Os 1:1; Jl 1:1; Sof 1:1; Ap 10:7), incluidos sus mandamientos (cf. Ap 1:9; 12:17; 14:12).¹⁷

De manera más categórica, Gerhard Pfandl considera que Juan “nunca utiliza el sustantivo μαρτυρίαν (testimonio) con una construcción de genitivo objetivo”.¹⁸ Para él, la idea objetiva de “dar testimonio *sobre*” o “dar testimonio *de*”, en el Evangelio y las Epístolas de Juan, se expresa “consistentemente mediante la preposición περὶ (sobre) con el verbo μαρτυρέω (dar testimonio, testificar)”.¹⁹ Él sigue sosteniendo que, siempre que μαρτυρία se emplea en una construcción de genitivo (testimonio/testigo de), “la construcción gramatical

¹⁴ Aune, *Revelation 17-22*, 1038-39. Ver también John J. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody Press, 1966), 41; Ray F. Robbins, *The Revelation of Jesus Christ* (Nashville, TN: Broadman Press 1975), 154. Josephine M. Ford señala que “el testimonio de Jesús” acompaña a la expresión “la palabra de Dios” con una función de genitivo subjetivo (Ap 1:2, 9), lo cual es similar en Ap 6:9; 12:17; 20:4. Esto asignaría a Ἰησοῦ el valor de genitivo subjetivo (“‘For the Testimony of Jesus is the Spirit of Prophecy’ (Rev 19:10),” *ITQ* 42 [1975]: 285). Olivares sostiene que la asociación de la expresión τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ con las construcciones de genitivo subjetivo “la palabra de Dios” (Ap 1:2, 9; 20:4) y “los mandamientos de Dios” (12:17) indica que τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ presenta una fórmula gramatical similar. Defiende asimismo que esta perspectiva subjetiva “debe aplicarse a lo largo de todo el libro” (“El testimonio de Jesús y el remanente,” 135, 125).

¹⁵ Beale, *The Book of Revelation*, 183. Cf. also Kistemaker, *Revelation*, 78.

¹⁶ Craig R. Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), 213. Ver también Thomas R. Schreiner, *Revelation*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2023), 75, 274, 452, 638.

¹⁷ Koester, *Revelation*, 213.

¹⁸ Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 306; ver también Gerhard Pfandl, “The Remnant Church”, 9.

¹⁹ Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 306.

puede entenderse como un genitivo subjetivo, en el que la acción emana del sustantivo en caso genitivo”.²⁰ Por tanto, “el testimonio de Jesús” se entendería mejor como “un testimonio de o por parte de Jesús, el testimonio que él mismo da”.²¹

Sin embargo, la ambigüedad de la expresión “el testimonio de Jesús” en el Apocalipsis podría ser intencional. El mensaje profético *de* Dios es recibido por los creyentes, quienes siempre dan testimonio *acerca* de él. Por esta razón, son perseguidos. En todas las menciones del “testimonio” en el Apocalipsis, el pueblo de Dios se encuentra bajo persecución; presumiblemente, no por poseerlo, sino por dar testimonio de él. Además, persiste la cuestión principal: ¿El testimonio que provoca la persecución es patrimonio exclusivo de los profetas o pertenece a todo el pueblo de Dios? En tres contextos distintos, Juan afirma que el pueblo de Dios posee “el testimonio de Jesús”. El primero de ellos es el contexto del cristianismo primitivo.

“El testimonio” y los primeros cristianos

Al comienzo de su libro, Juan relata que “estaba en la isla llamada Patmos por causa de [griego: διὰ] la palabra de Dios y por causa [διὰ] del testimonio de Jesús” (Ap 1:9). Fue objeto de una medida punitiva romana por obedecer la palabra de Dios y por dar “el testimonio de Jesús”. Esto indica que él ya poseía dicho “testimonio” antes de recibir las visiones del Apocalipsis.

Alan F. Johnson sostiene que la preposición διὰ (seguida del acusativo) tiene aquí un sentido causal. Juan afirma que fue “*por causa* de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús” que sufrió el destierro. Se encontraba allí “debido a la oposición político-religiosa suscitada por su fidelidad a ellos”.²² Beale añade que διὰ suele connotar “causa o consecuencia”.²³ Esto se confirma mediante el uso del mismo término en 6:9 y 20:4, “que se refieren a la fidelidad de los cristianos como la razón de su persecución”.²⁴ Juan deja claro que “conocía tal testimonio [sobre Jesús] antes de su encuentro visionario con el Jesús exaltado”.²⁵ Así, antes de recibir las visiones proféticas como un profeta, Juan ya poseía lo que él mismo define como “el espíritu de la profecía”.

¿Por qué “el testimonio” o “el espíritu de la profecía” provocó persecución en los primeros siglos? Grant R. Osborne reitera que las

²⁰ Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 295.

²¹ Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 295.

²² Alan F. Johnson, “Revelation” en *The Expositor's Bible Commentary, Hebrews through Revelation*, EBC 12, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), 424.

²³ Beale, *The Book of Revelation*, 202.

²⁴ Beale, *The Book of Revelation*, 202.

²⁵ Koester, *Revelation*, 213.

autoridades romanas en Asia relegaron a Juan a Patmos como “medida punitiva”.²⁶ Koester añade que las personas consideradas culpables por las autoridades romanas eran aquellas que habían cometido una “ofensa particular” contra los gobernantes del Imperio.²⁷ Lo que Juan denomina “la palabra de Dios y el testimonio de Jesús” habría sido considerado “superstición por muchos romanos”.²⁸ Esa “superstición” era la “etiqueta aplicada a las prácticas religiosas consideradas sospechosas”, y quienes promovían este tipo de superstición debían “ser relegados a una isla, junto con profetas y astrólogos”.²⁹ Por consiguiente, Juan fue desterrado a Patmos, probablemente bajo la acusación de “superstición” y “actividades sospechosas” contra el Imperio romano. Y esto por causa de poseer “el testimonio de Jesús”.³⁰

²⁶ Grant R. Osborne, *Revelation*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 82.

²⁷ Koester, *Revelation*, 243.

²⁸ Koester, *Revelation*, 243.

²⁹ Koester, *Revelation*, 243. La interpretación que identifica a la cuarta bestia de Daniel 7 con el Imperio romano es convincente en el NT, tanto en las palabras de Jesús (Mt 24:15) como en las de Pablo (2 Tes 2:9; cf. Dn 7:8, 20-21; 8:9-12). Otra prueba de esto es que Apocalipsis 13 presenta una bestia que incorpora las características de las cuatro bestias de Daniel 7 para representar a Roma (Ap 13:1-3; cf. 17:9-10), tanto en su fase imperial como en la cristiana, según se entendió posteriormente. Los Padres de la Iglesia también aplicaron la profecía de Daniel 7 al Imperio romano. En su obra *Contra las herejías*, Ireneo cita Apocalipsis 13 y Daniel 7, aplicándolos a Roma; afirma que “Juan y Daniel predijeron la disolución y desolación del Imperio romano” (cap. V, 25-26). Hipólito de Roma, en *Sobre Cristo y el Anticristo*, señala que “la bestia espantosa y terrible representaba a los romanos, quienes ostentan la soberanía en la actualidad” (cap. V, 28). En su comentario *Sobre Daniel*, también identificó a la cuarta bestia de Daniel 7 con el Imperio romano, el cual reinaría durante “500 años”. Tras ese periodo, aparecería el Anticristo y haría la guerra “contra los santos, persiguiéndolos” por no querer adorarlo (cap. II, 5-7). A pesar de ello, los cristianos solían orar por el Imperio romano. La razón, según Tertuliano en su *Apología*, es que “el Anticristo no vendría hasta que el Imperio romano fuera destruido” (cap. XXXII), y ellos no deseaban presenciar su llegada.

³⁰ Juan utiliza la expresión “el testimonio de Jesús” sistemáticamente con el artículo definido (griego: τὸν; Ap 1:2, 9; 12:17; 19:10; 20:4). Al hacerlo, indica que en el Apocalipsis existe un único “testimonio de Jesús”, al cual define como “el espíritu de la profecía”, también con artículo definido. Además, de este modo sugiere que dicho “testimonio” es anterior a su libro. Aune considera que “el testimonio” es el mismo que dan los creyentes acerca de Jesús en 6:9, 11:7, 12:11 y 17:6 (*Revelation* 17-22, 1038-1039). Beale tampoco es partidario de considerar las menciones a “el testimonio” como sucesos distintos a lo largo del libro (*The Book of Revelation*, 947). En consecuencia, Osborne considera “el testimonio acerca de Jesús” como una expresión “técnica” en Apocalipsis 1:2, 9 y 12:17, la cual “se define más concretamente como el espíritu de la profecía” en 19:10 (*Revelation*, 677). En este sentido, Juan tiene en mente

El tema del discurso apostólico en el cristianismo primitivo fue frecuentemente “la condición exaltada de Jesús”.³¹ Junto con este testimonio, los cristianos tenían una visión específica sobre el Imperio. Aune señala que “algunos escritores cristianos primitivos creían que la cuarta bestia de Daniel era Roma”.³² Beale añade que, en tiempos de Juan, “la bestia que surge del mar [en Ap 13] habría sido identificada como Roma”, siguiendo la perspectiva judía sobre “la cuarta bestia de Daniel 7”.³³

Desde esta perspectiva, resultaba natural que quienes poseían “el testimonio” (o “el espíritu de la profecía”) —al interpretar Daniel 2 y 7— no adoraran a los emperadores romanos y fueran perseguidos por ellos. Carlos Olivares destaca que la explicación del ángel sobre por qué Juan debe adorar a Dios es: “porque [γὰρ] el testimonio de Jesús es [ἐστίν] el espíritu de profecía” (19:10).³⁴ Peter J. Leithart considera que adorar a Dios “es fundamental para el testimonio de Jesús, porque quien desafía a Jesús es la bestia que exige adoración”.³⁵ Así, adorar a Dios es “la estrategia principal contra la bestia”, y “el primer acto de testimonio es el de no adorar”.³⁶ Por tanto, “el testimonio” permitió a los primeros cristianos identificar la naturaleza maligna de aquellos poderes que exigían adoración y negársela.³⁷

un único testimonio, y el uso del artículo definido así lo resalta. Cuando describe a las bestias como un acontecimiento nuevo, no utiliza el artículo la primera vez (Ap 13:1; 17:3); pero, después de la primera mención, sí lo emplea (véanse, por ejemplo, 13:2, 12; 14:9, 11; 17:8, 11, 16; 19:19, 20).

³¹ Aune, *Revelation 17-22*, 1039. Cf. Hch 2:33-35; Ro 8:33-35; Heb 10:12-13.

³² Aune, *Revelation 17-22*, 617.

³³ Beale, *The Book of Revelation*, 684.

³⁴ Olivares, “El testimonio de Jesús y el remanente,” 128.

³⁵ Peter J. Leithart, *Revelation 12-22*, ITC (New York: Bloomsbury, 2018), 264.

³⁶ Leithart, *Revelation 12-22*, 265.

³⁷ Desde la perspectiva de Juan, los “santos” serían asesinados por no adorar a la bestia (Ap 13:7-8, 15). Este motivo de persecución también resultaba evidente para los Padres de la Iglesia. Tertuliano, en *Apología*, afirma que los cristianos “ponían en peligro la seguridad del Estado” al negarse a adorar a los “dioses” que los romanos consideraban los verdaderos gobernantes del Imperio. Asimismo, señala que los cristianos ofendían a los romanos por no rendir culto a las deidades de Roma (cap. XXIV). Además, sostiene que los romanos profesaban “mayor veneración a sus emperadores que a sus dioses” (cap. XXVIII); por consiguiente, no adorar a los emperadores constituía una ofensa aún mayor. Justino Mártir, en su *Primera Apología*, indica que los cristianos eran odiados y perseguidos porque no adoraban ni a los dioses romanos ni al emperador (cap. LXVIII). Por otra parte, Ignacio relata que los emperadores romanos amenazaban a los cristianos para que “adoraran a los demonios, tal como hacían todas las demás naciones”, obligándolos a “sacrificar [a los ídolos] o morir” (*El martirio de Ignacio*, cap. II).

En otras palabras, mantener “el testimonio” colocaba a los primeros cristianos en una trayectoria de conflicto con el Imperio romano, tal como le sucedió a Juan. Este aspecto sugiere que dicho “testimonio” despertaba una actitud de rechazo y aversión hacia el Imperio romano, visto como un instrumento del mal. Por consiguiente, debido a su perspectiva profética, los cristianos eran considerados “supersticiosos” en relación con el Imperio.

Dado que Juan afirma ser “copartícipe en la tribulación” junto con los creyentes de Asia, es evidente que ellos también poseían “la palabra de Dios” y “el testimonio”, al igual que él (Ap 1:9). Así, en Ap 1:2 y 9, Juan sugiere que los cristianos de los primeros siglos poseían “el testimonio”, el cual constituye “el espíritu de la profecía” (cf. 19:10). A partir de ello, mantenían una visión negativa del Imperio romano. Los creyentes sufrían persecución por aferrarse a la revelación profética y dar testimonio de ella. Desde esta perspectiva, poseer “el espíritu de la profecía” no implica únicamente retener las profecías, sino también comprenderlas y aplicarlas a las realidades temporales.

“El testimonio” y los mártires cristianos

El segundo contexto es el de los mártires. En el relato del quinto sello, Juan dice que vio “debajo del altar las almas de los que habían sido muertos a causa [διὰ] de la palabra de Dios y del testimonio que ellos tenían” (Ap 6:9). La asociación con “la palabra de Dios” sugiere que esos mártires tenían el mismo “testimonio de Jesús” (cf. Ap 1:2, 9; el texto BYZ dice τὴν μαρτυρίαν τοῦ ἀρνίου, “el testimonio del Cordero”). En vista de Ap 19:10, esos mártires también tenían “el espíritu de la profecía”. Aune entiende que, si bien la identidad de esos mártires no está clara, los motivos centrales son “la palabra de Dios y el testimonio” (cf. Ap 1:2, 9). La frase griega ἣν εἶχον, “que tenían” (Ap 6:9), se refiere “al testimonio que habían recibido y conservado”.³⁸ Por tanto, la reivindicación de la perspectiva profética sobre Roma podría ser la causa de su martirio. Koester sostiene que Ap 6:9 contempla “tanto a los mártires judíos anteriores como a los seguidores de Jesús asesinados bajo el altar”.³⁹ Por su parte, Beale sostiene que los mártires de “diferentes épocas”, según Ap 6:9, “han sido perseguidos por dar testimonio, de palabra y de obra, de la obra redentora de Cristo”.⁴⁰ Leon Morris destaca que “las palabras de Juan nos recuerdan que, a lo largo de la historia, ha existido una hostilidad persistente hacia los cristianos profundamente comprometidos por parte de quienes detentan el poder”.⁴¹

³⁸ David E. Aune, *Revelation 6-16*, WBC 52b (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998), 406.

³⁹ Koester, *Revelation*, 399.

⁴⁰ Beale, *The Book of Revelation*, 390.

⁴¹ Leon Morris, *Revelation*, TNTC 20 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 105.

Cualquiera que fuera su identidad, el compromiso de los mártires cristianos a lo largo del tiempo con la Palabra de Dios y con el testimonio de Jesús suscitó persecución contra ellos.⁴² Así, los cristianos de los primeros siglos consideraban al Imperio romano como la cuarta bestia de Daniel 7, basándose su interpretación en las profecías del AT. En consecuencia, después de la caída de la Roma pagana (año 476 d. C.), los cristianos que sostenían esta misma visión aplicaron el concepto de la bestia a la Roma cristiana y, por tanto, provocaron también su ira. Esto ya se pone de manifiesto en el propio libro del Apocalipsis, donde Juan describe a la bestia que surge del mar combinando características de las cuatro bestias de Daniel 7.

Por tanto, en el amplio contexto del martirio —tanto judío como cristiano—, el compromiso del pueblo de Dios con su palabra y su testimonio suscitó hostilidad. Su relación con los poderes temporales se vio directamente afectada por la comprensión profética que dicho “testimonio” les proporcionaba. Así, no solo fueron perseguidos, sino incluso asesinados por causa de este “testimonio”, el cual poseían y del que daban fe ante el mundo.

“El testimonio” y los Remanentes

El tercer contexto de persecución por causa del “testimonio” es el de los remanentes. Juan dice que “el dragón se enfureció contra la mujer, y se fue para hacer guerra contra los demás descendientes de ella” porque ellos “guardan los

⁴² Kenneth A. Strand, “The Two Witnesses of Rev 11:3-12”, *AUSS* 19, no. 2 (1981): 131.

mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús” (Ap 12:17).⁴³ La ira de los enemigos se debe a la misma causa que en los contextos anteriores.

Este grupo de creyentes, llamados “remanentes”, se menciona nuevamente en Ap 20:4. Son mencionados en el contexto posterior a la guerra de Miguel contra el dragón (cf. Ap 12:7-9) y después del período de 1260 “días” de persecución del dragón contra la mujer (12:6, 14).⁴⁴ Se sitúan en el contexto de la “imagen de la bestia” (Ap 13:15-17), que sucede a la primera bestia. Posteriormente, Juan dice que vio “las almas de los degollados ... que no habían adorado a la bestia ni a su imagen” (20:4). En este contexto, la primera bestia es reemplazada por su imagen (cf. Ap 13:5, 15).⁴⁵ Esos remanentes no adoran la imagen de la bestia, sino al Creador mismo (Ap 14:6), porque poseen “el testimonio”, que es “el espíritu de la profecía”.

⁴³ Los “mandamientos de Dios” en Apocalipsis 12:17 tienen diversas interpretaciones (cf. Aune, *Revelation 6-16*, 709-710; Osborne, *Revelation*, 485, 543; Koester, *Revelation*, 554). Sin embargo, las alusiones a Nehemías parecen indicar que el remanente mencionado en el Apocalipsis posee el “testimonio” dado a través de los profetas y está comprometido con la totalidad de la Torá. Los términos griegos empleados son λοιπών para “el remanente”, ἐντολὰς para “los mandamientos” y μαρτυρίαν para “el testimonio”. Además, en Ap 19:10, Juan utiliza la expresión griega τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. Este conjunto de términos también aparece en el libro de Nehemías. Neh 9:29-30 (LXX) afirma que el Señor había “testificado” (ἐπεμαρτύρω) ante los judíos mediante su “Espíritu” (πνεύματι) a través de los “profetas” (προφητῶν); por tanto, los judíos de la antigüedad ya poseían dicho “testimonio”. Asimismo, Neh 10:28-30 señala que “el resto” (κατάλοιποι) del pueblo “se comprometió bajo maldición y juramento a andar en la Ley de Dios, dada por medio de Moisés... y a guardar y cumplir todos los mandamientos” (ἐντολὰς) del Señor. Ambos contextos presentan paralelismos tanto verbales como temáticos (cf. Elton Lima, “Origem e identidade do remanescente em Apocalipse 12”, en *Desvendando o (Texto del) Apocalipsis: Estudos intertextuais, literários e exegéticos*, eds. Vanderlei Dorneles; Carlos Olivares [São Paulo: Fonte Editorial, 2019], 75-99). Las referencias del Antiguo Testamento griego provienen de A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes*, 2nd rev. ed. by Robert Hanhart (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft), 2006.

⁴⁴ Los personajes principales de Apocalipsis 12 (la mujer, el dragón y Miguel el Mesías) provienen de Gn 3:15, que destaca la enemistad primordial entre la “serpiente” y la “mujer” (Aune, *Revelation 6-16*, 708). La visión de Juan actualiza el tema al resaltar que el Mesías prometido ya ha venido. La mujer encinta es una metáfora del verdadero Israel, que aguardaba el cumplimiento de la promesa mesiánica durante los tiempos del AT. Schreiner propone que, “así como Jesús es a la vez León y Cordero (5:5-6) y así como el pueblo de Dios está constituido por los 144.000 y la multitud incontable (7:1-14), de igual manera la mujer y la descendencia describen la misma entidad desde perspectivas diferentes” (Schreiner, *Revelation*, 452).

⁴⁵ Desde una perspectiva histórica, Pfandl afirma que “el remanente, por tanto, se refiere a aquellos que viven después de 1798, la fecha en que llegaron a su fin los 1260 días proféticos” (Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 302-303).

La forma verbal plural griega ἐχόντων (“tienen”), en Ap 12:17, conectada con la frase también plural τῶν λοιπῶν (“los remanentes”), indica que todos los remanentes poseen “el testimonio de Jesús”.⁴⁶ Por lo tanto, ese remanente posee “el testimonio” que Jesús le otorga a través del ministerio profético. Pero eso no es todo. En efecto, ellos dan testimonio *acerca de* ello ante el mundo, según Ap 14:9-10: “Si alguno adora a la bestia y a su imagen, y recibe su marca [...] él también beberá del vino del furor de Dios”. Además de no adorar la imagen de la bestia, instan al mundo a no hacerlo. De hecho, llaman al mundo a adorar al Creador (Ap 14:7).

Por consiguiente, al reiterar las declaraciones de Ap 1:9 y 6:9, Juan no indica que dicho “testimonio” sea exclusivo de los “remanentes” mencionados en 12:17. De hecho, así como Juan y los mártires cristianos fueron perseguidos por poseer la perspectiva profética que aporta este “testimonio”, los remanentes también son perseguidos por un poder de la misma naturaleza, representado ahora por el “dragón” (Ap 12:17) o la “imagen de la bestia” (13:15).

Así, en estos tres contextos distintos del Apocalipsis, el pueblo de Dios se mantiene fiel a su palabra y posee “el testimonio” que llega a través de los profetas. Al custodiar la palabra y el testimonio, y al dar fe de ellos ante el mundo, se enfrentan a la hostilidad y a la persecución. El significado de la palabra y el testimonio de Dios en el Apocalipsis puede esclarecerse a partir de su origen en las Escrituras y en la tradición judía.

Los orígenes bíblicos del “testimonio”

Dado que Juan emplea la combinación de “la palabra de Dios” y “el testimonio” de manera tan constante, es posible que “los mandamientos de Dios” en Ap 12:17 (cf. 14:12) sean paralelos a “la palabra de Dios” en Ap 1:2, 9; 3:8, 10; 6:9; 12:11; 19:10 y 20:4. Asimismo, es posible que “el testimonio de Jesucristo” en Ap 12:17 sea el mismo “testimonio” mencionado en 1:2, 9; 6:9; 11:7; 12:11; 19:10 y 20:4. Desde esta perspectiva, resulta plausible la ambigüedad “intencionada” de la expresión “de Jesús” —ya sea como genitivo subjetivo u objetivo—, puesto que los creyentes de diversos contextos se aferran al testimonio que Dios les dio a través de los profetas del AT y NT, y a la vez dan testimonio de ello ante el mundo. ¿De dónde extrae Juan estos conceptos?

Al buscar los antecedentes de estos dos conceptos en el AT, parece que Is 8:20 —“a la ley [תּוֹרָה; *torah*] y al testimonio [תְּעוּדָה; *teudah*]”— constituye el

⁴⁶ Ranko Stefanovic destaca que el verbo griego ἔχω [“tener”] en el NT significa “poseer”, en el sentido de “retener firmemente lo que uno posee” (*Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation*, 2nd ed. [Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009], 401).

origen de “la palabra de Dios” y “el testimonio” en el Apocalipsis.⁴⁷ Pfandl sostiene que el paralelismo entre la “palabra” y la “ley” en Is 1:10 (“¡Escuchen la palabra [דָּבָר; *davar*] del Señor, oh gobernantes de Sodoma! ¡Escuchan la ley [תּוֹרָה; *torah*] de nuestro Dios, ¡oh pueblo de Gomorra!”; cf. Is 2:3; 5:24) indica que “Isaías considera que la palabra de Dios y la ley de Dios son intercambiables”.⁴⁸ Por consiguiente, “la ley” y “el testimonio” en Is 8:20 equivalen a “la palabra de Dios” y “el testimonio” en el Apocalipsis. Kenneth A. Strand añade que la Ley del AT exige al menos dos testigos (Dt 19:15) para dar fe de cualquier verdad. Esta noción impregna el NT. Así, en Ap 1:2, 9; 6:9; 12:17; 19:10 y 20:4, “la palabra de Dios y el testimonio de Jesús” constituyen esos dos testigos en contextos de juicio y persecución.⁴⁹

Siguiendo a Isaías, Juan alterna entre “la palabra de Dios” y “los mandamientos de Dios”, y luego define “el testimonio de Jesús” como “el espíritu de la profecía” (Ap 19:10). Por tanto, el binomio “la palabra de Dios” y “el testimonio de Jesús” podría ser su propia fórmula para referirse a “la Ley y los Profetas”, expresión empleada en el NT (cf. Mt 5:17; Lc 16:16; Jn 1:45; Hch 13:15). Desde esta perspectiva, los creyentes de diversos contextos se aferran a la totalidad de la palabra de Dios (la Ley y los Profetas) y por eso sufren persecución.

Al abordar “el testimonio de Jesús” en el Apocalipsis y “el testimonio” dado a través de los antiguos profetas, conviene recordar que Juan llama a Jesús λόγος (cf. Jn 1:1-14; Ap 19:13).⁵⁰ La palabra griega λόγος suele emplearse en la

⁴⁷ Todas las referencias de la Biblia hebrea provienen de la K. Elliger; et al. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5th rev. ed. by Hans Peter Rüger (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997).

⁴⁸ Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 307, 308.

⁴⁹ Strand, “The Two Witness of Rev 11:3-12,” 134.

⁵⁰ David Aune considera probable que Juan el apóstol sea el autor del Apocalipsis, pero no del cuarto evangelio, y diferencias lingüísticas y temáticas son alegadas (*Revelation 1-5*, WBC 52A [Dallas, TX: Word Books, 1997], p. lv). Otros argumentan que las similitudes entre los dos escritos son evidentes: (1) hay términos y expresiones comunes como “agua de la vida” (Ap 21:6; 22:17; cf. Jn 4:10; 7:37-38), “guarda (mi) palabra” (Ap 3:8, 10; cf. Jn 8:51, 52, 55; 15:20), el uso de “nombre” (Ap 6:8; cf. Jn 1:6; 3:1); solo el cuarto Evangelio y el Apocalipsis aplican el concepto de “cordero” a Jesús (Ap 5:6, 27; cf. Jn 1:29, 36); ambos se refieren a Jesús como “la Palabra” (Ap 19:13; cf. Jn 1:1, 14); y solo estos dos escritos utilizan el verbo griego para “habitar” (Ap 7:15; cf. Jn 1:14; cf. Kistemaker, *Revelation*, p. 22; Koester, *Revelation*, p. 80; David Chilton, *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation* [Tyler, TX: Dominion Press, 1987], p. 1-3). A esto se suma la evidencia gramatical de que el griego no era la lengua materna de Juan, y que habría sido posible contar con ayuda editorial en Éfeso para el Evangelio, pero no en Patmos para el Apocalipsis (cf. Laurențiu Florentin Mot, *Morphological and Syntactical Irregularities in the Book of Revelation: A Greek Hypothesis* [Boston: Brill, 2015]). Robert Mounce menciona el llamado “Apócrifo de

LXX para traducir דָּבָר (*davar*; véase Is 38:4; Jr 1:4; Ez 28:1). Los profetas acostumbran a personificar la Palabra del Señor. Ez 28:1 dice: “Vino a mí la palabra del Señor, diciendo...” (lo mismo ocurre en Is 38:4 y Jr 1:4, entre otros). La LXX dice: καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς με λέγων (Ez 28:1; “y vino a mí la palabra del Señor, diciendo...”).

Teniendo en cuenta que el AT se refiere a este binomio como “la Ley y el Testimonio” (Is 8:20; cf. v. 16), pareciera que Juan alude a la designación neotestamentaria de “la Ley y los Profetas” a través de Isaías. De hecho, “la Ley” y “el testimonio” aparecen estrechamente asociados en el AT. El arca de la Ley también recibe el nombre de “arca del Testimonio” (Éx 25:16; Nm 7:89). El libro de la Ley es llamado “el Testimonio” (2 Cr 23:11). El salmista afirma que Dios estableció un “testimonio” e instituyó una “Ley” en Israel (Sal 78:5; cf. 19:7). Además, la función del “testimonio” por medio de los “profetas” consiste en llamar al pueblo a obedecer la “Ley” (cf. Dt 32:46; 2 Re 17:13, 15).

Por consiguiente, el binomio de Juan “la palabra de Dios” y “el testimonio de Jesús”, tan frecuente en el Apocalipsis, constituye su manera particular de referirse tanto a la expresión del NT “la Ley y los Profetas” como a la del AT “la Ley y el Testimonio”. Así pues, vincular “el espíritu de la profecía” con “el testimonio” dado a través de los profetas cuenta con respaldo bíblico.⁵¹

Desde esta perspectiva, “el testimonio” en el Apocalipsis está claramente vinculado al ministerio profético y a la totalidad de la Palabra de Dios. Además, aunque Juan habla del “testimonio de Jesús”, el trasfondo veterotestamentario de esta expresión indica que tenía en mente el testimonio profético del AT, como el de Isaías, Daniel y otros. Por consiguiente, los mártires cristianos sostenían una visión de los poderes temporales de su época derivada directamente de los profetas del AT. Juan define este “testimonio” como “el espíritu de la profecía”. ¿Qué se puede decir acerca de este concepto singular?

El origen del “espíritu de la profecía”

Juan toma la expresión “el testimonio” del AT, donde tanto la entrega de la Ley como su amonestación por los profetas se denominan “el testimonio”. Sin embargo, no está claro de dónde toma Juan la expresión “el espíritu de la

Juan”, datado a finales del siglo I, a más tardar en el año 150 d. C., un material gnóstico descubierto en 1945 en Chenoboskion, Alto Egipto, y que cita Ap 1:19 y afirma que fue escrito por “Juan, hermano de Santiago, ambos hijos de Zebedeo” (*The Book of Revelation*, p. 11). Por otro lado, George Ladd afirma que, por el estilo del libro, resulta evidente que el autor era “un cristiano hebreo, profundamente versado en el Antiguo Testamento” (*A Commentary on the Book of Revelation* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983], p. 7). Aune (*Revelation 1-5*, 1) sostiene que existen pruebas suficientes para considerar que el autor era un judío palestino con amplio conocimiento del pensamiento hebreo.

⁵¹ Cf. Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 295-333.

profecía” ni cuál es su intención al usarla. Por lo tanto, es necesario buscar su origen en la vasta memoria del vidente, que incluye el AT y la cultura y literatura judías en las que vivió.

Aune afirma que la frase en genitivo τῆς προφητείας (Ap 19:10, “de la profecía”) sugiere que “el Espíritu se caracteriza principalmente por manifestaciones proféticas”, un concepto del Espíritu que es “característico del judaísmo del Segundo Templo tardío y que fue adoptado por el cristianismo primitivo”.⁵² Según Eduard Schweizer, la frase τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας debe entenderse como “el Espíritu profético”, que “da visiones que el hombre común no puede tener”.⁵³ Frederick E. Greenspahn destaca que la tradición judía consideraba la profecía como un don del Espíritu Santo, visión que también comparte Pablo (cf. 1 Co 12:8-10:28). Señala que “*rûaḥ nēbû ’ā*” (“espíritu de la profecía”) y “*rûaḥ qûdšā*” (“espíritu santo”) se utilizan casi indistintamente para traducir las referencias bíblicas al “Espíritu” de Dios en diversos targumim”.⁵⁴ Stefanovic afirma también que “el espíritu de la profecía” — expresión utilizada una sola vez en el NT— “no fue una frase nueva acuñada por Juan”, sino que “era de uso común entre los judíos del siglo I”.⁵⁵ Aune también aborda la expresión “el Espíritu profético”, que aparece con cierta frecuencia en autores cristianos de los siglos II y III para referirse a la “inspiración profética”.⁵⁶ Así pues, “el espíritu de la profecía” se relaciona aquí con el don de profecía.

Entre la memoria y la literatura judías se encuentran los Targumim.⁵⁷ El Targum escrito más antiguo disponible data de los siglos II o III d.C. Sin embargo, su forma oral podría remontarse al periodo postexílico, cuando el arameo sustituyó gradualmente al hebreo como lengua hablada por los judíos.⁵⁸ Inicialmente, “si bien estas versiones eran orales, existen buenos fundamentos para sostener que pronto adquirieron cierto grado de fijeza”.⁵⁹ Así, Pfandl afirma que “lo que finalmente se puso por escrito era lo mismo que los judíos del siglo I d.C. escuchaban en las sinagogas”.⁶⁰ El judaísmo rabínico equiparaba las

⁵² Aune, *Revelation 17-22*, 1039.

⁵³ Eduard Schweizer, s.v. “πνεῦμα, ...” *TDNT* 6:449; cf. Aune, *Revelation 17-22*, 1039.

⁵⁴ Frederick E. Greenspahn, “Why prophecy ceased,” *JBL* 108, no. 1 (1989): 37.

⁵⁵ Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ*, 553.

⁵⁶ Aune, *Revelation 17-22*, 1039.

⁵⁷ Jon Paulien, “Dreading the Whirlwind: Intertextuality and the Use of the Old Testament in Revelation”, *AUSS* 39, no. 1 (2001): 7.

⁵⁸ See J. P. Schäfer, “Die Termini ‘Heiliger Geist’ und ‘Geist der Prophetie’ in den Targumim und das Verhältnis der Targumim Zueinander”, *VT* 20, No. 3 (1970): 310.

⁵⁹ Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969), 227.

⁶⁰ Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 318.

expresiones del AT “Espíritu Santo”, “Espíritu de Dios” o “Espíritu de Yahvé” con “el Espíritu de la Profecía”.⁶¹

Resulta llamativo que la propia expresión “el espíritu de la profecía” aparezca en el Targum de Onkelos en Gn 41:38 y en Éx 33:16.⁶² Beale razona que, si estos textos sirven de trasfondo para Apocalipsis 19:10, entonces la frase indica el cumplimiento del prometido “Espíritu de la profecía”, el cual había de ser “un testimonio de la presencia de la era mesiánica”. Desde esta perspectiva, “este Espíritu habría de ser posesión de todos aquellos que vivieran en la comunidad de fe de los últimos tiempos”, conforme a las promesas de Jl 2:28-32 y Ez 39:29.⁶³

Por consiguiente, “el espíritu de la profecía” se considera aquí una realidad dentro de la perspectiva judía sobre la manifestación del Espíritu Santo en los últimos tiempos o en la era mesiánica. Se entiende como un don del Espíritu Santo otorgado a través de los profetas. No obstante, Juan habla del “testimonio” como algo que posee toda la comunidad de fe en diversos contextos. Y, como se ha señalado anteriormente, “el testimonio” ya estaba presente en los tiempos del AT. Así pues, la visión de Juan sobre el “espíritu de la profecía” requiere aún mayor aclaración.

José y “el Espíritu de la profecía”

La tradición judía no utiliza la expresión “el espíritu de la profecía” únicamente para referirse al don de profecía. De hecho, la primera aparición de esta expresión se encuentra en el Targum de Génesis 41:38, que dice: “Y Faraón dijo a sus siervos: “¿Podemos hallar a un hombre como este, en quien esté el Espíritu de la profecía del Señor?”⁶⁴ ¿Qué tipo de habilidad define el faraón como poseer “el espíritu de la profecía”?

Al comentar el uso que hace el Targum de este término, en términos generales, Stefanovic afirma que “el espíritu de la profecía” se utiliza “exclusivamente para el ministerio profético”.⁶⁵ En consecuencia, Schäfer afirma que “un análisis de los versículos en los que el AT emplea el término “el Espíritu de la profecía revela que, en casi todos los casos, existe una relación

⁶¹ Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 295.

⁶² John W. Etheridge, *Pentateuchal Targumim: The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uziel on the Pentateuch*, disponible en: <http://targum.info/targumic-texts/pentateuchal-targumim/>, revisado en 20/06/2025. La expresión “espíritu de la profecía” también aparece en el Targum de Éx 35:31, Nm 27:18 e Is 61:1. Sin embargo, en estos pasajes el énfasis no recae en recibir sueños en calidad de profeta.

⁶³ Beale, *The Book of Revelation*, 948.

⁶⁴ Etheridge, *Pentateuchal Targumim* to Gen 41:38. Otros casos son Gn 45:27; Éx 35:21, 31; Nm 11:17, 25, 26, 28, 29; 24:2; Jue 3:10; 1 Sam 10:6; 19:10, 23; 1 Re 22:24; 2 Cr 15:1; 18:22, 23; 20:14; Sal 51:13; Is 11:2.

⁶⁵ Stefanovic, “The ‘spirit of prophecy’ in Revelation of John”, 193.

directa con la profecía”. No obstante, destaca que, en Gn 41:38, se dice que José posee “el Espíritu de la profecía” porque “fue capaz de interpretar el sueño del faraón”, y no por haber recibido sueños proféticos.⁶⁶ Este es un punto crucial al abordar “el espíritu de la profecía” como un don para toda la comunidad de fe.

En el contexto de Gn 41, el Faraón tuvo un sueño dividido en dos partes y mandó llamar a “todos los magos de Egipto y a todos sus sabios”, pero nadie pudo interpretarlo (Gn 41:8). El énfasis de la narración recae en la capacidad de *interpretar* el sueño profético. El sustantivo hebreo פִּתְרוֹן (*pitron*; “interpretación”) se utiliza cuatro veces en Gn 40 (vv. 5, 8, 12, 18) y una vez en Gn 41 (v. 11). Por su parte, el verbo hebreo פָּתַר (*patar*; “interpretar”) aparece tres veces en Gn 40 (vv. 8, 16, 22) y seis veces en Gn 41 (vv. 8, 12 [dos veces], 13, 15 [dos veces]). Además, el verbo hebreo נָגַד (*nagad*; “explicar”) se emplea dos veces en Gn 41 (vv. 24, 25). Estas palabras subrayan el énfasis del relato en la capacidad de interpretar la revelación profética.

José fue presentado ante el Faraón como un “joven hebreo” que poseía la capacidad de “interpretar” sueños (Gn 41:12). Al escuchar el sueño, procedió a interpretarlo sin vacilación (cf. v. 25). “Entonces dijo el Faraón a sus siervos: “¿Podremos hallar otro hombre como este, en quien esté el espíritu de Dios?” (Gn 41:38).

Lo llamativo de este texto es que el Faraón no reconoce que José posee el “Espíritu de Dios” —o “el Espíritu de la profecía”, según el Targum— por ser profeta o por haber recibido un sueño profético, sino por su capacidad para “interpretar” dicho sueño. Ciertamente, el Faraón recibe el sueño, como si fuera un profeta (cf. Nm 12:6), pero recibir el sueño profético no equivale a poseer el discernimiento profético sobre el mismo. El sueño simbólico requiere ser descifrado y explicado. Debido a que el “Espíritu de Dios” (o “el Espíritu de la profecía”) estaba sobre él, José pudo discernir el lenguaje simbólico y dar su significado.⁶⁷

⁶⁶ Schäfer, “Die Termini ‘Heiliger Geist’ und ‘Geist der Prophetie’”, 310.

⁶⁷ Además de definir “el espíritu de la profecía” tanto como el don de profecía como los escritos de los profetas como el “testimonio” de las revelaciones de Dios (Ellen G. White, *3SM*, 30; disponible en: Ellen G. White Estate, 20/06/2025 [www.egwritings.org]; Letter 92, 1900; Ellen G. White, *Ev*, 257; disponible en: Ellen G. White Estate, 20/06/2025 (www.egwritings.org); Letter 388, 1906), Ellen G. White también habla del “espíritu de la profecía” como la capacidad de interpretar y discernir el mensaje profético. Ella afirma que Simeón reconoció a Jesús como el Mesías (cf. Lc 2:25, 26) porque “el espíritu de la profecía” estaba sobre él. En este contexto, señala que “las cosas espirituales se disciernen espiritualmente” (*DA*, 55; disponible en: Ellen G. White Estate, 20/06/2025 [www.egwritings.org]). El contexto no indica que Simeón fuera profeta, sino que tenía el Espíritu Santo. Lo que resulta aún más llamativo es que, más adelante, Ellen G. de White afirma que “estos humildes adoradores [Simeón y Ana] no habían estudiado las profecías en vano” (*DA*, 55). Aunque ella dice que “María meditaba en la amplia y trascendental profecía de Simeón” (*DA*, 55), ella también dice

En Éx 33, Moisés habla de la “presencia” de Dios con los israelitas. El Targum de Éx 33:16 dice: “¿En qué se sabrá que he hallado gracia ante tí, sino en el trato de tu Shejiná con nosotros... [y] en que se retenga *el Espíritu de la profecía* de las naciones, y en que tú *hables por el Espíritu Santo a mí y a tu pueblo*, para que seamos distinguidos de todos los pueblos sobre la faz de la tierra?”⁶⁸ Aquí se pone énfasis en que Dios habla a través de Moisés (véase el v. 9). En Éx 33:13, Moisés pidió al Señor que le diera a conocer (יָדָע, *yada*) “su camino” (דֶּרֶךְ, *derek*).⁶⁹ Lo que distinguiría a los israelitas de otras naciones, en este contexto, sería su conocimiento de los caminos de Dios, revelados a través de su siervo Moisés.⁷⁰ Este conocimiento sería compartido por todo el pueblo, pero se negaría a otras naciones. El Targum lo interpreta señalando que “el Espíritu de la profecía” se *retendría* “de las naciones”, pero se manifestaría mediante el hecho de que Dios “*habla por el Espíritu Santo a mí* [Moisés] y *a tu pueblo*”. Dado que el “Espíritu de la profecía” hablaría a todo el pueblo, este no es exclusivo de Moisés en su calidad de profeta. Al igual que en el caso de José, el “espíritu de la profecía” representa cierto conocimiento sobre los caminos y planes de Dios, revelado a través de los profetas mediante un lenguaje simbólico.

Así, la expresión “el espíritu de la profecía” pone de relieve un paralelismo verbal entre Ap 19:10 y el Targum de Gn 41:38. De hecho, este pasaje del Génesis es el primero en emplear dicha frase dentro de los comentarios judíos sobre la Biblia hebrea. Por consiguiente, es probable que Juan utilice esta expresión para resaltar la capacidad del pueblo de Dios de los últimos tiempos para discernir las declaraciones proféticas y aplicarlas a los acontecimientos históricos.

que las palabras de Simeón le trajeron a la mente las declaraciones proféticas de Is 6, 9 y 11.

⁶⁸ Etheridge, *Pentateuchal Targumim* to Exod 33:16, la cursiva es nuestra.

⁶⁹ Cf. Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy”, 317; ver también Aune, *Revelation 17-22*, 1039. El verbo hebreo utilizado aquí también aparece en Génesis 41, cuando el faraón se refiere a José: “Puesto que Dios te ha dado a conocer [יָדָע; *yada*] todo esto, no hay nadie tan perspicaz y sabio como tú” (Gn 41:39). Parece tratarse de una expresión técnica empleada cuando Dios revela cosas mediante sueños proféticos. Su uso más conocido se encuentra en Dn 2:28: “Él [Dios] ha dado a conocer [יָדָע; *yeda*, en arameo] al rey Nabucodonosor lo que sucederá en los últimos días” (cf. Dn 2:45, donde יָדָע; [*yeda*] se traduce como σημαίνω en la LXX, el mismo verbo utilizado en Ap 1:1).

⁷⁰ Ver Walter C. Kaiser Jr., “Exodus,” en *Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers*, vol. 2 de *Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein y J. D. Douglas (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990), 483.

Daniel y “el Espíritu de la profecía”

Una narración similar a la de José ante Faraón se encuentra en Dn 5, donde Daniel es presentado a Belsasar como un hombre con una habilidad especial para interpretar visiones proféticas. Así como José tuvo sueños proféticos, Daniel también los tuvo. Pero no se le presenta al rey como un profeta, sino más bien como un intérprete.

En el contexto, el rey Belsasar estaba dando un banquete a sus funcionarios y señores. Mientras los caldeos estaban de fiesta, una mano misteriosa escribió un enigmático mensaje en el muro del palacio. Los “pensamientos lo turbaron” y “se desencajaron las articulaciones de sus caderas y sus rodillas se chocaban la una contra la otra” (Dn 5:6). Todos los sabios y astrólogos “no pudieron leer la escritura ni dar a conocer al rey su interpretación” (v. 8). Entonces la reina entró en el palacio y dijo: “En tu reino hay un hombre en quien mora el espíritu de los dioses santos ... en este Daniel, [fueron hallados] excelencia de espíritu, conocimiento, entendimiento, interpretación de sueños ...” Ella dijo: “Llaman a Daniel, y él dará la interpretación” (Dn 5:11-12).

Como en Gn 41, el énfasis del texto está en la capacidad de interpretar el lenguaje enigmático del mensaje profético. La palabra aramea פֶּשָׁר (*peshar*) (“interpretación”) aparece 8 veces en este capítulo, otras 13 veces en el capítulo 2 y 8 veces en el capítulo 4 donde Daniel interpreta los sueños de Nabucodonosor. Así como en Gn 41, la reina identificó a Daniel como poseedor del “Espíritu del Dios Santo” (aram. רִיחַ אֱלֹהִי קַדִּישׁ, *rûah 'elahiyn qaddiysin*), no para recibir sueños, aunque últimos los recibió como profeta, sino porque supo *interpretar* el lenguaje simbólico del mensaje profético (cf. Dn 5:12, 14; cf. 4:8, 9, 18). Esta capacidad está vinculada a la “comprensión”, la “inteligencia”, el “conocimiento” y el discernimiento para “interpretar”, como una especie de habilidad lingüística. Dn 1:17 dice que Dios le dio “entendimiento de todas las visiones y sueños”.

Se nota también aquí un paralelo verbal entre Dn 2, 4, 5 y Gn 41. Ambos pasajes emplean la expresión de tener “el espíritu” (en Génesis, “el Espíritu de Dios”, del hebreo רִיחַ אֱלֹהִים (*rûah elohyim*; griego πνεῦμα θεοῦ); en Daniel, “el Espíritu de los dioses santos”, del arameo רִיחַ אֱלֹהִי קַדִּישׁ (*rûah 'elahiyn qaddiysin*; griego πνεῦμα θεοῦ ἁγίων). Tener “el espíritu” en ambos textos es tener la capacidad de interpretar las revelaciones proféticas.

Es muy probable que Juan tuviera presentes esos textos —incluidos los comentarios judíos sobre Gn 41:38— al utilizar la expresión “el espíritu de la profecía” en Ap 19:10. De hecho, emplea una expresión singular que apareció por primera vez en el Targum de Gn 41:38, y el contexto común es el del pueblo de Dios en relación con los imperios.

La distinción entre tener un sueño profético y ser capaz de interpretarlo es un aspecto destacado tanto en Génesis como en Daniel, y probablemente también en Apocalipsis. El relato del sueño profético carece de valor sin su

interpretación. El “testimonio” de los profetas que reciben sueños reveladores del Señor requiere un intérprete para resultar útil. La diferencia entre los reyes de Egipto y Babilonia, por un lado, y José y Daniel, por otro, radicaba en que los primeros tenían el sueño o “el testimonio” profético, pero solo José y Daniel conocían su significado gracias a que poseían “el Espíritu de la profecía”. En consecuencia, la diferencia entre el mundo y el pueblo de Dios que guarda sus mandamientos —tal como se describe en Apocalipsis— es que el mundo posee las profecías bíblicas en sus manos, pero estas requieren ser interpretadas y aplicadas por quienes tienen “el Espíritu de la profecía”.

A Daniel se le llama “sabio” porque podía interpretar los mensajes proféticos (Dn 2:28; 5:15). Lo mismo ocurre con José en Egipto (Gn 41:39). En los últimos tiempos, los “sabios” descifrarán la profecía y, por lo tanto, brillarán ante el mundo (Dn 12:10, 3). Los sabios en Daniel, por consiguiente, están en paralelo a los que tienen “el espíritu de la profecía” en Apocalipsis. Ellos se distinguen de las demás personas por tener el Espíritu de Dios, el Espíritu de la profecía.

Por tanto, poseer las profecías no implica tener el Espíritu de la profecía. Solo quienes viven conforme a los mandamientos de Dios poseen el Espíritu de la profecía que les permite descodificar el lenguaje para comprender y aplicar el mensaje profético a los acontecimientos históricos. En Apocalipsis, ambas características son inseparables. Así pues, es probable que la intención de Juan al utilizar la expresión “el espíritu de la profecía” sea resaltar la capacidad, otorgada por el Espíritu de Dios, de comprender el lenguaje profético. Solo aquellos capaces de descodificar el testimonio profético pueden dar testimonio de él ante el mundo.

“El Espíritu de la profecía” y el pueblo profético

Según se relata en Ap 19, Juan se postró para adorar al ángel “que le mostró” las visiones (cf. Ap 1:1). Pero el ángel le dijo: “¡Mira, no lo hagas! Yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos que tienen el testimonio de Jesús. ¡Adora a Dios! Pues el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía” (19:10). Adelante, Juan volvió a postrarse ante el ángel, quien repitió: “¡Mira, no lo hagas! Pues yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos los profetas y de los que guardan las palabras de este libro. ¡Adora a Dios!” (22:9).

A primera vista, la afirmación de Ap 22:9, en tanto que explicación de 19:10, sugeriría que “el Espíritu de la profecía” es lo mismo que el “don de profecía”, y que los “hermanos” de Juan en este pasaje son los “profetas”.⁷¹ De hecho, al centrarse en la dimensión del genitivo subjetivo de “el testimonio *de Jesús*”, el énfasis recae en la “posesión” del mensaje profético que *proviene de Jesús*. Sin embargo, ¿por qué se perseguiría a las personas por poseerlo? En realidad, es el hecho de proclamar este “testimonio” ante el mundo —y, en

⁷¹ Olivares, “El testimonio de Jesús y el remanente”, 123-124.

consecuencia, negarse a adorar a la bestia para adorar en su lugar a Dios, el Creador— lo que provoca la persecución destacada en Ap 1:9, 6:9, 12:17 y 20:4. El énfasis en “el testimonio” dado al mundo desplaza el foco de atención de los profetas a los creyentes como comunidad profética. De hecho, según Ap 12:17 y 20:4, todo el remanente de la mujer “tiene” el “Espíritu de la profecía”, al igual que los cristianos fieles de otros contextos (cf. Ap 1:9; 6:9). Así pues, en el Apocalipsis, la posesión del “testimonio” es colectiva.⁷²

Se observa que las palabras del ángel en Ap 19:10 y 22:9 están en plural (ἀδελφῶν, “hermanos”; προφητῶν, “profetas”). En el contexto del Apocalipsis, Juan se presenta a sí mismo como “hermano” (ἀδελφός) y “compañero” (κοινωνός) de los hermanos de las siete iglesias de Asia (Ap 1:4, 9). Por tanto, en el contexto inmediato, esos hermanos parecen ser los “hermanos” (ἀδελφῶν) a los que se refiere el ángel como aquellos que poseen el Espíritu de la profecía. Además, Ap 12:17 utiliza el sustantivo “resto” (λοιπῶν) en plural, lo que indica que todos los remanentes poseen “el testimonio” que es el Espíritu de la profecía. Así pues, si se considera a los “hermanos que tienen el testimonio” de Ap 19:10 —según 22:9— como los “profetas” en ejercicio, entonces todos los “mártires” de 6:9 y todos los “remanentes” de 12:17 serían “profetas”.

El ángel le dice a Juan: “Soy consiervo tuyo y de tus hermanos los profetas y de los que guardan las palabras de este libro” (Ap 22:9). La partícula griega καὶ en la frase καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου (“y de los que guardan las palabras de este libro”) parece introducir un tercer grupo de personas, además de Juan y sus hermanos los profetas. Sin embargo, esta partícula podría tener un carácter epexeagético (explicativo). En este caso, el texto se leería así: “los profetas, es decir, aquellos que guardan las palabras de este libro” (Ap 22:9; véase también 1:3; 3:8; 22:7). De hecho, identificar a los “profetas” de este texto con todos los “siervos” (creyentes) no parece coherente, dado que el ángel se identifica a sí mismo como uno de los “consiervos”, y él no es un profeta en ejercicio. Además, los términos “hermano” (ἀδελφός) y “compañero” (κοινωνός) en Ap 1:9 se entienden en referencia a “todos los cristianos”, y lo mismo debería aplicarse en 22:9. De hecho, en el Apocalipsis no son solo los profetas quienes profetizan (cf. Ap 10:11; 11:3, 6, 10). Desde esta perspectiva, Juan es “hermano” de un “grupo general” de creyentes, aunque

⁷² Cf. Larry L. Lichtenwalter, “The meaning of ‘to prophesy’ in 1 Corinthians 14”, *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, eds. Alberto R. Timm; Dwain N. Esmond (Silver Springs, MD: Review and Herald, 2015), 184.

también forma parte de una “clase restringida de profetas y apóstoles del Nuevo Testamento que dan continuidad al oficio profético del Antiguo Testamento”.⁷³

Además, cuando el ángel afirma ser “consiervo” de Juan y de sus hermanos (Ap 19:10), se incluye a sí mismo en el grupo de personas que poseen “el testimonio de Jesús”, lo cual él explica como el “espíritu de la profecía”. La función del ángel en los acontecimientos proféticos consiste en interpretar las visiones.⁷⁴ Esto se evidencia en Ap 17:7-17; Dn 7:15-18; 8:15-16; y 9:21-23; así como en Zac 1:9-10; 4:1-6; 5:5-11; y 6:4-5. Dn 7:16 señala que el ángel “me dio a conocer la interpretación de las cosas”. En Dn 8, el papel de Gabriel es claramente interpretativo: él es enviado para hacer comprensible la visión a Daniel (v. 16). El ángel le dice a Juan: “Yo te diré el misterio de la mujer y de la bestia” (Ap 17:7). Por tanto, el patrón en este ciclo profético es el siguiente: se presenta la visión profética simbólica; surge una dificultad para comprenderla; el profeta indaga al respecto; el ángel celestial ofrece la interpretación; y, finalmente, se comprende el mensaje. Esto sucede en los episodios protagonizados por el faraón y Nabucodonosor, donde José y Daniel actúan como los intérpretes, desempeñando un papel análogo al del ángel. Desde esta perspectiva, al declararse “consiervo” de Juan y de sus hermanos, el ángel intérprete se sitúa en paralelo con José y Daniel, quienes poseían el “espíritu” y tenían la capacidad de interpretar las visiones simbólicas.

Además, antes de combinar Ap 19:10 y 22:9 para concluir que “el Espíritu de la profecía” es exclusivo de los profetas, es preciso notar que Ap 22:9 repite la frase ya escrita en 19:10.⁷⁵ Juan a menudo repite cierta información y, al hacerlo, suele abreviar la frase. Por ejemplo, en Ap 13:8 dice: “Y le adorarán todos los habitantes sobre la tierra, cuyos nombres no están inscritos en el libro de la vida del Cordero, quien fue inmolado desde la fundación del mundo”. En general, repite esto en Ap 17:8, pero lo abrevia así: “Los habitantes de la tierra, cuyos nombres no están inscritos en el libro de la vida desde la fundación del mundo, se maravillarán ...” Con este último texto, Juan parece defender la predestinación. Sin embargo, como suele hacer, está repitiendo una frase y la abrevia omitiendo la expresión “del Cordero, que fue

⁷³ Beale, *The Book of Revelation*, 948, 1128. John W. Reeve y Rodrigo Galiza hallaron pruebas de la existencia de “profetas” en la Iglesia cristiana primitiva y en la Edad Media, identificándolos como “predicadores itinerantes” que proclamaban, enseñaban y profesaban a Jesús como el Mesías, y que vivían conforme a sus enseñanzas (John W. Reeve; Rodrigo Galiza, “The Gift of Prophecy in the Early Church and Middle Ages”, *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, eds. Alberto R. Timm; Dwain N. Esmond [Silver Springs, MD: Review and Herald, 2015], 205, 211).

⁷⁴ Aune señala que Apocalipsis 17 contiene la primera aparición narrativa en este libro de un *angelus interpres* —un “ángel intérprete”—, “una figura convencional de la literatura apocalíptica judía primitiva mencionada por la primera vez en Apocalipsis 1:1” (*Revelation 17-22*, 915).

⁷⁵ Osborne, *Revelation*, 784.

inmolado”. En Ap 7:14, aquellos que estaban ante el trono de Dios “han lavado sus vestidos y los han emblanquecido en la sangre del Cordero”. Más adelante, dice, “Bienaventurados los que lavan sus vestiduras, para que tengan derecho al árbol de la vida” (Ap 22:14). Aquí, al suprimir la frase “en la sangre del Cordero”, Juan parece recomendar la justificación por las obras. Pero la segunda frase debe entenderse a la luz de la primera, que contiene la información completa. Siguiendo el mismo patrón, Juan repite en Ap 22:9 una información ya dada. La información resumida debe entenderse considerando la declaración completa de Ap 19:10. Así, él parece resumir la frase completa, “tus hermanos que tienen el testimonio de Jesús ... el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía” mediante la frase breve “tus hermanos los profetas, es decir, los que guardan las palabras de este libro” (22:9).

Aune coincide en que Ap 19:10 y 22:9 son dobles y pone en paralelo “tus hermanos y hermanas que mantienen el testimonio acerca de Jesús” (19:10) y “tus hermanos y hermanas los profetas”.⁷⁶ Asimismo, afirma que Ap 13:8 y 17:8 constituyen también dobles. Esta información duplicada mediante la repetición sirve como un “marco estructural” que se comprende mejor al considerarlos en conjunto.⁷⁷

En consecuencia, siguiendo el patrón de los tres textos que aparecen por duplicado en el Apocalipsis, Juan sugiere que, al transmitir el mensaje profético que han recibido, los “hermanos” que poseen “el Espíritu de la profecía” *profetizan* tal como lo hacen los profetas (cf. 10:11). En Ap 11:3, los dos testigos —otra forma de referirse a quienes mantienen el testimonio— deben “profetizar”. Dado que Juan se refiere a toda la iglesia como aquellos que profetizan, el acto de profetizar es el resultado de poseer el Espíritu de profecía.⁷⁸ En consecuencia, Aune afirma que “la profecía no se limita a aquellos que son designados como profetas”.⁷⁹

En otro contexto, Pablo expresa su deseo de que todos los corintios profetizen (1 Co 14:5). Sin embargo, afirma que el don de profecía no es para todos (Ef 4:11-14). ¿Por qué habrían de profetizar sin poseer el don? Desde la perspectiva del NT, podían hacerlo porque poseían el Espíritu de la profecía. Bajo este enfoque, “el Espíritu habla a las iglesias a través de los profetas, y al mundo a través de las iglesias”.⁸⁰ Según Larry L. Lichtenwalter, profetizar es una “recepción y transmisión dinámica de una revelación originada en el Espíritu Santo”. Desde la perspectiva de Ap 12:17 y 19:10, “el espíritu de la

⁷⁶ Aune, *Revelation 17-22*, 940.

⁷⁷ Aune, *Revelation 17-22*, 1037. Desde su perspectiva histórico-crítica, Aune entiende que el versículo 13:8 es posterior debido a la frase añadida: “el Cordero degollado”.

⁷⁸ Cf. Beale, *The Book of Revelation*, 1128.

⁷⁹ Aune, *Revelation 17-22*, 1039.

⁸⁰ Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 161-162. Cf. Osborne, *Revelation*, 678.

profecía desempeña un papel fundamental, interpretativo y formativo de gran alcance en la cosmovisión del pueblo de Dios del tiempo del fin, a un nivel equiparable al de los profetas del siglo I”.⁸¹

Por tanto, al igual que José en Egipto y Daniel en Babilonia, el pueblo de Dios que guarda sus mandamientos (Ap 12:17) posee —a lo largo de la historia, pero especialmente en los últimos días— la capacidad singular de discernir e interpretar el mensaje profético. Al descifrarlo, pueden profetizar al respecto ante el mundo. Además, por poseer el mensaje profético, adoran únicamente al Creador del cielo y de la tierra (Ap 14:7; cf. 20:4), ya que la primera actitud de quienes tienen el “espíritu de profecía” es adorar solo a Dios (cf. Ap 19:10; 22:9). Asimismo, exhortan al mundo a no adorar a la bestia ni a su imagen (Ap 14:9, 11; cf. 13:4, 8, 12, 15; 16:2), lo cual les acarrea persecución (12:17; 20:4).

Conclusión

La expresión “el espíritu de la profecía” (Ap 19:10) constituye la explicación de Juan sobre “el testimonio de Jesús”. Según sus visiones, los cristianos de diversos contextos poseen “el testimonio de Jesús” y, por ello, enfrentan persecución. Desde su perspectiva, el discernimiento del mensaje profético es una característica colectiva del pueblo de Dios.

El origen bíblico de los conceptos juaninos de “el testimonio” y “la palabra de Dios” se encuentra en Isaías; allí, estos términos definen la Ley de Dios dada a través de Moisés y el testimonio de los profetas respecto a dicha Ley. Juan utiliza estas expresiones como su propia forma de referirse a “la Ley y los Profetas”, tal como aparecen en el NT. Esto implica que, según el Apocalipsis, el pueblo de Dios —en distintos contextos— está comprometido con la totalidad de la Palabra de Dios. Por otra parte, la expresión “el espíritu de la profecía” tiene su origen en el Targum, donde define la capacidad de José para interpretar sueños proféticos.

Considerando el amplio contexto bíblico, el Espíritu Santo —quien otorga los dones— es el agente principal en el proceso de la revelación profética de Dios (cf. 1 Co 12:8-10:28; 14:5; 2 Pe 1:21); por tanto, él es “el Espíritu de la profecía”. El término “el testimonio” se aplica a los relatos o escritos de las revelaciones proféticas que Dios entrega a su pueblo. Así, resulta bíblicamente correcto asociar “el testimonio” con los mensajes proféticos disponibles para el pueblo de Dios. Además, dado que “el testimonio” —que es “el espíritu de la profecía”— se transmite a través de los profetas, también es bíblicamente correcto vincularlo con el don de profecía. No obstante, Dios entrega dicho “testimonio” mediante los profetas a la iglesia, la cual debe descifrar y comprender el mensaje para dar testimonio de él ante el mundo.

⁸¹ Lichtenwaller, “The meaning of ‘to prophesy’ in 1 Corinthians 14”, 176, 186. Cf. 1 Cor 13:9; 14:1, 3-5, 24, 31, 39; Ap 10:11; 14:6-10.

Desde esta perspectiva, parece razonable proponer un ciclo del “testimonio” que fluye desde Dios (el Espíritu Santo) hacia los profetas, de estos a la iglesia y, finalmente, de la iglesia al mundo. El ciclo profético puede dividirse en cinco etapas: (1) el Espíritu de Dios comunica la revelación al profeta (cf. Ez 8:3; Nm 12:6); (2) el Espíritu inspira al profeta para que la plasme por escrito (2 Pe 1:21); (3) el Espíritu guía a las personas a leerla o escucharla (Jn 16:13); (4) el Espíritu instruye al pueblo para que la comprenda (Gn 41:38; Dn 5:11); y (5) el Espíritu capacita a las personas para vivir conforme a ella y proclamarla al mundo (Ap 10:11; 14:6-10).

En este ciclo, los profetas actúan como mediadores entre Dios y la humanidad (Nm 12:6). Reciben la revelación profética de Dios y la transmiten al pueblo mediante declaraciones orales o escritos. Sin embargo, el pueblo de Dios también ejerce una función mediadora, dado que la etapa final del ciclo consiste en dar testimonio ante el mundo (Ap 14:6-10). De este modo, se sitúan en su debida perspectiva tanto la dimensión subjetiva como la objetiva del genitivo griego Ἰησοῦ (“de Jesús”) en la expresión τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (“el testimonio de Jesús”) que aparece en Ap 1:2, 9; 12:17; 19:10 y 20:4.

Para que el ciclo no se interrumpa, la iglesia debe discernir e incorporar el mensaje profético, convirtiéndose así en un “pueblo profético”. Si el faraón no hubiera recibido la interpretación de los sueños proféticos que se le comunicaron, el ciclo no se habría completado. Desde esta perspectiva, parece que la intención de Juan al aludir a Gn 41:38 es resaltar la importancia fundamental de este aspecto: “el testimonio” requiere ser descifrado y comprendido por el pueblo de Dios, el cual tiene la misión de proclamarlo al mundo.