



Advenimiento

Vol. 12, Núm. 1 (2026)



UNACH

UNIVERSIDAD ADVENTISTA
DE CHILE



Vol. 12, no. 1, 2026

Revista Bíblico-Teológica
Facultad de Teología, Universidad Adventista de Chile

Decano Eduardo Franco
Director de Carrera Luis Saavedra

Editores Pablo Millanao
Francisco Higuera

Consejo Editorial

Victor Armenteros, *Campus Adventista de Sagunto, España*
Patricio Barahona, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Sergio Becerra, *Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina*
Marcos Blanco, *Asociación Casa Editora Sudamericana, Buenos Aires, Argentina*
Daniel Bosqued, *Campus Adventista de Sagunto, España*
Sergio Celis, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Víctor Choroco, *Universidad Adventista de Bolivia, Cochabamba, Bolivia*
Eduardo Franco, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Ricardo González, *Adventist International Institute of Advanced Studies, Silang, Filipinas*
Carlos Olivares, *Universidad Adventista de Sao Paulo, Engenheiro Coelho, SP, Brasil*
Ramón Pérez, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*
Juan Carlos Pizarro, *Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina*
Diana Razmerita, *Universitatea Adventus, Cernica, Rumania*
Gheorghe Razmerita, *Universitatea Adventus, Cernica, Rumania*
Pablo Rotman, *Faculdade Adventista da Bahia, Bahia, Brasil*
David Victoriano, *Universidad Adventista de Chile, Chillán, Chile*

Las opiniones vertidas en los artículos no representan necesariamente las de la Facultad de Teología de la Universidad Adventista de Chile o del Consejo Editorial de la Revista Advenimiento.

Contacto: advenimiento@unach.cl

Tabla de Contenido

Artículos

El Nuevo Testamento y las “nuevas generaciones”: Reflexiones teológicas desde la perspectiva adventista <i>Carlos Olivares</i>	1
Adventism and North American culture: between republican ideals and eschatological expectation in the development of the interpretation of Revelation 13 <i>Alberto Tasso</i>	17
“El espíritu de la profecía” en Apocalipsis: la visión profética y el pueblo de Dios a través de los tiempos <i>Vanderlei Dorneles</i>	46
La naturaleza y el papel de la Iglesia en la Primera Epístola de Pedro: breve análisis e implicaciones para la identidad adventista <i>Eduardo Rueda Neto</i>	72
Cultura y anti-teología en Jeremías 7 y 44: El culto a la “reina del cielo” y la disputa por la identidad de Israel <i>Jorge Torreblanca</i>	85

Recensiones

Pitre, Brant. <i>Jesus and Divine Christology</i> . Grand Rapids: Eerdmans, 2024. pp. 408. ISBN: 978-0-8028-8607-1.	98
---	----

El Nuevo Testamento y las “nuevas generaciones”: Reflexiones teológicas desde la perspectiva adventista

Carlos Olivares

Docente, Facultad de Teología, UNASP-EC
Brasil

carlosolivares@outlook.com.br

 <https://orcid.org/0000-0001-9019-1231>

Resumen

El traspaso de verdades y tradiciones de una generación a otra, sin duda, es un tema que merece ser examinado. Este trabajo ofrece una reflexión teológica sobre lo que el Nuevo Testamento puede enseñarnos en el contexto adventista acerca del diálogo entre las antiguas y nuevas generaciones. Tomando el evangelio de Juan como un texto fundamental para establecer ese diálogo, se analiza la historia de tres personajes bíblicos que, siendo jóvenes, rechazaron o aceptaron seguir y servir a Cristo: el joven rico, Saulo de Tarso y Timoteo. El estudio concluye señalando que el diálogo debe tener siempre a Cristo como centro, comprendiendo los relatos desde una perspectiva transformativa y aplicándolos al contexto de las nuevas generaciones presentes en la Iglesia Adventista.

Palabras clave: Nuevas generaciones, Evangelio de Juan, Evangelios sinópticos, Pablo, Timoteo

Abstract

The transmission of truths and traditions from one generation to the next is undoubtedly a subject worthy of exploration. This paper presents a theological reflection on what the New Testament can teach us, within the Adventist context, about the dialogue between older and younger generations. Using the Gospel of John as a foundational text for establishing this dialogue, the study examines the stories of three biblical figures who, as young people, either rejected or chose to follow and serve Christ: the rich young man, Saul of Tarsus, and Timothy. The study concludes by emphasizing that this dialogue must always focus on Christ, interpreting the narratives from a transformative perspective and applying them to the context of the younger generations within the Adventist Church.

Keywords: New generations, Gospel of John, Synoptic Gospels, Paul, Timothy

Introducción

Una generación, desde una perspectiva sociocultural, es un conjunto de individuos que comparten creencias, conductas y rangos de edad similares. Por otro lado, una “nueva generación” se refiere a la cohorte social que le sigue, en la cual los elementos fundamentales de la generación previa persisten o se

modifican.¹ Desde el punto de vista de la fe, y en especial de la Iglesia Adventista, comprender este traspaso es fundamental, pero aún más importante es reconocer el papel que los jóvenes desempeñan hoy en este proceso.

Para contribuir a esta discusión, este trabajo examina brevemente la vida de tres personajes del Nuevo Testamento. El plan es analizar el papel que ellos tienen, tanto positivo como negativo, dentro de la iglesia, en relación con el tema de las nuevas generaciones. Aunque el Nuevo Testamento menciona mujeres involucradas en la predicación del Evangelio (e.g., Lc 8:1-3), no hay información explícita que permita especular sobre su juventud.² Por lo tanto, este trabajo se centra únicamente en personajes masculinos. Todos ellos, como se verá, cumplen el rango etario que envuelve el concepto de juventud que la Iglesia Adventista determina en el Manual de Iglesia, lo cual incluye personas que rondan los 16 y 30+ años.³ Sin embargo, las lecciones extraídas en el desarrollo del artículo son aplicables a ambos sexos y, de hecho, a cualquier grupo etario.

La metodología propuesta se basa en un análisis semántico de determinados vocablos griegos que permitirán establecer la edad de los personajes seleccionados. Se presta especial atención a los contextos literarios e históricos donde se examinan eventos de la vida de estos jóvenes, y es a partir de estos ejemplos que surgen las consideraciones teológicas presentadas. No obstante, antes de exponer estas reflexiones, es fundamental primero mostrar el interés del Nuevo Testamento en las nuevas generaciones, especialmente al analizar el público al que el Evangelio de Juan pretende dirigirse.

El evangelio de Juan y las nuevas generaciones

Desde una perspectiva estrictamente bíblica, resulta difícil afirmar, como algunos lo han hecho,⁴ que todos los discípulos de Jesús eran jóvenes. No obstante, sin entrar en un análisis detallado, es posible sostener que al menos uno de ellos sí lo fue. Juan, el discípulo amado, quien vivió (o sobrevivió) hasta finales del primer siglo, formó parte del ministerio de Jesús siendo muy joven.

¹ Ver Jackie Scott, “Generation(s)”, en *Cambridge Dictionary of Sociology*, ed. Bryan S. Turner (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 233-235; John Scott y Gordon Marshall, *Oxford Dictionary of Sociology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 252.

² El único lugar que tal vez puede contribuir para imaginar con certeza la edad que mujeres jóvenes tenían en tiempos del Nuevo Testamento es recurrir a la literatura extra bíblica. En el *Protoevangelio de Santiago* (8,2), por ejemplo, Maria habría tenido 12 años de edad cuando fue entregada como esposa a José. Sin embargo, el objetivo metodológico de este trabajo es bíblico, por lo que no tendría sentido explorar ese tipo de especulaciones.

³ Ver Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, *Manual de la Iglesia*, ed. Walter Steger, 8ª ed. (Florida: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2022), 125.

⁴ Otis Cary y Frank Cary, “How Old were Christ’s Disciples?”, *BW* 50 (1917): 3-12.

Lo anterior se deduce a partir de evidencias históricas externas e internas. En estas se localiza cronológicamente a Juan, a quien se le vincula con el discípulo a quien Jesús amaba (cf. Jn 13:23; 19:26; 20:2; 21:7, 20), y con el evangelio que lleva su nombre, en la última mitad del primer siglo.⁵ De este modo, considerando que la muerte de Jesús ocurrió en el año 31 d. C., se espera que Juan haya sido lo suficientemente joven para vivir hasta el fin del siglo.

Es posible que, al escribir el evangelio después de la muerte de probablemente todos los apóstoles, Juan hubiera visto pasar la primera generación de cristianos. Él estaba entre los últimos testigos vivos del grupo, y al redactar el evangelio tuvo en mente la generación que venía, aquella que no había conocido a Jesús en persona.⁶ El evangelio de Juan, entonces, está construido pensando en las nuevas generaciones, para lo cual dispone sus mensajes y señales en función de este concepto.⁷

Respecto a las señales, Juan registra escenas en las que Jesús realiza proezas o sana a las personas sin tener contacto físico alguno (2:1-12; 4:43-54; 5:1-9; 6:1-15; 9:1-12; 11:1-44). Al transformar el agua en vino, por ejemplo, Jesús ordena realizar ciertos procedimientos, y el milagro sucede (2:1-12). Asimismo, al resucitar a Lázaro, este vuelve a la vida al momento en que Jesús lo llama, diciendo: “¡Lázaro, ven fuera!” (11:41-44).⁸ En ambos casos, el “toque” material de Jesús está ausente, y es su voz el aspecto que es realzado.⁹ En este sentido, el mensaje que Juan quiere comunicarle a la nueva generación es que, si bien Jesús no está físicamente con ellos, su palabra, a la distancia, es tan poderosa como su presencia corporal.¹⁰

Aunque esta interpretación resalta el énfasis de Juan en la voz de Jesús en lugar del contacto físico, es importante reconocer que esta lectura es posible, pero no necesariamente obligatoria. El propósito de Juan parece ser mucho más

⁵ Acerca de la posición que fecha el evangelio de Juan en torno al final del primer siglo AD, ver D. A. Carson and Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, 2nd edition (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 264-267.

⁶ Paul S. Minear, “The Audience of the Fourth Evangelist”, *Int* 31 (1977): 339-354.

⁷ Jon Paulien, *John: Jesus gives Life to a New Generation* (Boise, ID: Pacific Press, 1995), 19-23.

⁸ A no ser que se indique lo contrario, las citaciones de la Biblia han sido tomadas de la versión Reina-Valera 1995.

⁹ La única excepción parece ser la sanidad del ciego de nacimiento, en la que Jesús unta los ojos del discapacitado con lodo (Jn 9:6). No obstante, el ciego sólo es sanado cuando este obedece el mandato de Jesús, y va y lava sus ojos en el estanque de Siloé (9:7), una fuente ubicada a más de un kilómetro de distancia.

¹⁰ Paulien, *John*, 19-23.

complejo que lo sugerido anteriormente.¹¹ En este sentido, vale la pena señalar que una forma alternativa de entender la distinción literaria entre toque y voz está profundamente arraigada en la creencia de Juan de que Jesús es la Palabra (1:1-3, 14). Si el prólogo joánico tiene como trasfondo intertextual el relato creacional del Génesis (Jn 1:1-18; Gn 1:1-2:3), la identificación de Jesús como la Palabra en Juan representa al acto creador divino (Jn 1:1-5), donde el toque se vuelve innecesario, ya que las palabras de Dios se manifiestan en hechos concretos creados (cf. Gen 1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26).¹² Considerando que Juan fue escrito a finales del primer siglo, su intención es enfatizar que Jesús, como la Palabra, es el creador eterno que ya existía en la creación y que permanecerá con la iglesia, la generación de Juan y la nuestra, para siempre. De esta manera, la generación a la que Juan escribe es universal, trascendiendo las limitaciones temporales y geográficas impuestas por los seres humanos. ¿La razón? Jesús, la Palabra, está y estará presente con las generaciones venideras hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 28:20).

Volviendo a Juan, y con relación al objetivo evangelístico propuesto por él,¹³ el discípulo amado señala que Jesús se preocupa por los discípulos desde incluso antes de ser glorificado.¹⁴ Rumbo al jardín, Jesús ora por los discípulos, pero también por aquellos que creerán en él en el futuro (17:20). Creer es fundamental para Juan,¹⁵ por lo que al final del Evangelio declara expresamente su propósito al escribirlo, afirmando que todo ha sido registrado para que crean en Jesús y tengan vida en su nombre (20:21). Dicho de otro modo, el evangelio no tiene un fin meramente informativo, sino uno cristológico y soteriológico, resaltando la figura de Jesús y enfatizando que solo a través de él se hereda la

¹¹ Referente a las diversas propuestas que intentan determinar propósito literario de Juan, ver Andreas J. Köstenberger, “‘In Order That You May Believe’ (John 20:31): The Apologetic Thrust of John’s Gospel”, *Jurnal teologic* 21 (2022): 63-76; J. A. T. Robinson, “The Destination and Purpose of St John’s Gospel”, *NTS* 6 (1960): 117-131; J. W. Bowker, “The Origin and Purpose of St John’s Gospel” *NTS* 11 (1965): 398-408; A. Wind, “Destination and purpose of the Gospel of John”, *NovT* 14 (1972): 26-69; Donald A. Carson, “The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:31 Reconsidered”, *JBL* 106 (1987): 639-651.

¹² Para un excelente estudio entre Génesis 1 y los primeros versos del prólogo de Juan, ver Edward W. Klink, *John*, ZECNT (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016), 86-96.

¹³ Cf. Carson, “The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:31 Reconsidered”, 639-651; Köstenberger, “‘In Order That You May Believe’ (John 20:31): The Apologetic Thrust of John’s Gospel”, 63-76.

¹⁴ Minear, “The Audience of the Fourth Evangelist”, 339-354.

¹⁵ Cf. G. Barth, “πιστεύω”, *EDNT* 3:95-96.

vida eterna.¹⁶ De esta manera, Juan intenta entablar un diálogo con todas las futuras generaciones, haciéndoles notar que todo comienza y acaba en Jesús, siendo él el único camino para la salvación (11:25-26; 14:6): la Palabra de Vida (cf. 1 Jn 1:1-3).

Al analizar estos datos, el mensaje que la nueva generación debe aprender y transmitir es la persona de Jesucristo, junto con todo lo que ello implica. Esto significa que el punto de partida para crear vínculos entre la generación antigua y la nueva inicia al meditar en escenas donde jóvenes interactúan con Jesús, o con aquellos que pertenecen a la generación anterior, pero desean que el mensaje de Cristo siga avanzando. En este sentido, a continuación, se describen los desafíos y oportunidades que tres escenas del Nuevo Testamento presentan respecto al tema en cuestión. El primer ejemplo tiene matices tristes, mientras que los dos últimos transmiten esperanza. Con ello, se busca reflexionar sobre los aspectos negativos y positivos que se manifiestan en la vida misionera y activa de la iglesia al relacionarse con las nuevas generaciones.

El dignatario rico: el joven que prefirió el dinero antes que seguir a Jesús

En los tres evangelios sinópticos se cuenta la historia de un individuo que se acerca a Jesús preguntándole qué debe hacer para alcanzar la vida eterna (Mt 19:16-30; Mc 10:17-31; Lc 18:18-30). El diálogo en los tres relatos es similar. En cada uno se ve cómo el hombre, a quien se le describe como teniendo muchas posesiones, parte triste después que Jesús lo invita a que venda todo, lo dé a los pobres y le siga (Mt 19:21-22; Mc 10:21-22; Lc 18:22-23).

Según el Evangelio de Mateo, el personaje de la historia era un νεανίσκος (Mt 19:20), un vocablo griego que describe a una persona joven¹⁷ que ha pasado la etapa de la pubertad.¹⁸ Se cree que la edad representada por un νεανίσκος fluctuaba entre los veintiún y veintiocho años,¹⁹ y se podía extender hasta un máximo de treinta.²⁰

¹⁶ Adelbert Denaux, “The Twofold Purpose of the Fourth Gospel a Reading of the Conclusion to John’s Gospel (20,30-31)”, en *Studies in the Gospel of John and Its Christology: Festschrift Gilbert Van Belle*, BETL 265 (Leuven: Peeters, 2014), 519-536.

¹⁷ *BDAG*, 667; *LSJ*, 1164; cf. Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill, 2015), 1385.

¹⁸ *L&N*, 108.

¹⁹ Mark Golden, *Children and Childhood in Classical Athens*, ASH (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1990), 14.

²⁰ R. Larry Overstreet, “The Greek Concept of the ‘Seven Stages of Life’ and Its New Testament Significance”, *BBR* 19 (2009): 541-545.

Un detalle adicional que ayuda a comprender el mensaje de la historia es notar que Lucas lo llama de ἄρχων (Lc 18:18), vocablo que ha sido traducido como “principal” (RV 1960, cf. BJ), “dirigente” (PDT), “magistrado” (NBE), “prominente” (LBLA), “uno de los jefes” (DHH) o “dignatario” (NVI, RV 1995). Este término griego era usado en la antigüedad para designar a personas de influencia que ostentaban puestos de liderazgo,²¹ tales como autoridades civiles (Mt 20:25; Hch 13:27; Ro 13:3) o líderes religiosos (Lc 8:41; 24:20; Jn 3:1; Hch 14:5).²² En el contexto del relato lucano, el vocablo apunta posiblemente en esta última dirección,²³ identificando a un líder de la sinagoga (Lc 8:41) o a un miembro del Sanedrín (23:13, 35; 24:20; cf. 14:1).

En ambos casos, el énfasis está en su interés religioso. Este salta a la vista no solo en el contenido de la pregunta inicial del joven (“¿qué haré para heredar la vida eterna?” Lc 18:18), sino también al afirmar el haber guardado los mandamientos desde su juventud (Mc 10:19-20; Lc 18:20-21), es decir, desde que tenía la responsabilidad y obligación legal para hacerlo.²⁴ Esta afirmación y actitud de suficiencia surge a partir del diálogo que el joven tiene con Jesucristo. En opinión de Jesús, a fin de heredar la vida eterna, el joven debía guardar la ley de Dios, enumerando los preceptos mencionados en la segunda tabla del decálogo (Mt 19:16-17; Mc 10:17-19; Lc 18:18-20). Todos los mandamientos citados por Jesús tienen en común aspectos ligados al bien de la comunidad, en donde el respeto y valor al ser humano son determinados.²⁵ El joven, quien asegura haberlos guardado todos, miente. Pues al rechazar la invitación para vender sus posesiones y seguir a Jesús, está abiertamente quebrantando la segunda parte de la ley, la cual, según Jesús, se resume en amar al prójimo como a uno mismo (Mt 22:39; Mc 12:31; Lc 10:27). Al negarse a desprenderse de aquello que más amaba, para así ayudar al necesitado, infringe la ley por completo. Al actuar así, él demostraba amar más a sus posesiones y su título de ἄρχων que al prójimo, y por ende también al Creador.

Pero el punto clave de la historia no está en que, para obtener la vida eterna o ser un discípulo de Jesús, se deban vender las posesiones. Zaqueo, quien irrumpe en escena un poco después de esta historia, se transformó en un

²¹ James Hope Moulton y George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* (London: Hodder and Stoughton, 1952), 83; J. Reiling y J. L. Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke* (Leiden: Brill, 1971), 604.

²² *BDAG*, 140; *LSJ*, 254; Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 313.

²³ I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Exeter: Paternoster, 1978), 684.

²⁴ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*, AB 28A (Garden City, NY: Doubleday, 1981), 1200.

²⁵ Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 656-657.

seguidor de Jesús sin desprenderse de sus propiedades (Lc 19:1-10).²⁶ Él anuncia, sin embargo, su compromiso de proveer para los pobres y retornar el dinero de aquellos que había defraudado (19:8).²⁷ Jesús, al escuchar esto, anuncia que la salvación ha llegado a la vida de Zaqueo (19:9-10), demostrando así que la ecuación vida eterna y ausencia de riquezas no es un requisito soteriológico.²⁸

El asunto está en amar a Dios y hacer su voluntad, revelando públicamente su confianza en él y la imposibilidad de guardar, por sí mismo, el decálogo. Al fin y al cabo, todo es una cuestión de gracia,²⁹ en donde Dios hace posible lo que es imposible para los hombres (Mt 19:26; Mc 10:27; Lc 18:27). El joven, aunque afirmaba haber guardado la ley desde los albores de su juventud, estaba muy lejos de cumplirla, y sus riquezas eran una manifestación del problema, pues se interponían entre él y Dios. Él no comprendió que el

²⁶ Darrell L. Bock, *Luke. Volume 2: 9:51-24:53*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994), 1481-1482.

²⁷ Es complejo, desde una perspectiva gramatical, determinar si Zaqueo asegura que al momento de hablar ya había realizado tales actos (e.g. “doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le devuelvo el cuádruplo,” Lc 19:8, NC; “Señor, la mitad de mis bienes doy a los pobres; y si en algo he defraudado a alguien, se lo devuelvo cuadruplicado,” Lc 19:8, RV 1960, 1995; “Señor, doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si he defraudado en algo a alguien le devuelvo cuatro veces más,” Lc 19:8, Navarra), o si es una promesa que realizará desde el momento en que habla con Jesús (“Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré cuatro veces más,” Lc 19:8, BJ; “Ahora mismo voy a dar a los pobres la mitad de mis bienes, y si en algo he defraudado a alguien, le devolveré cuatro veces la cantidad que sea,” Lc 19:8, NVI; “He aquí, Señor, la mitad de mis bienes daré a los pobres, y si en algo he defraudado a alguno, se lo restituiré cuadruplicado,” Lc 19:8, LBLA). Para un análisis del problema sintáctico en donde una u otra posición es tomada, ver François Bovon, *El evangelio según san Lucas, Lc 15, 1-19, 27*, BEB 87 (trad. Antonio Piñero; Salamanca: Sígueme, 2004), 340; Nigel M. Watson, “Was Zacchaeus Really Reforming”, *ExpTim* 77 (1966): 282-285; Richard C. White, “Vindication for Zacchaeus”, *ExpTim* 91 (1979): 21; Alan C. Mitchell, “The Use of Συκοφαντεῖν in Luke 19,8: Further Evidence for Zacchaeus’s Defense”, *Bib* 72 (1991): 546-547; Ibid., “Zacchaeus Revisited: Luke 19,8 as a Defense”, *Bib* 71 (1990): 153-176; Dennis Hamm, “Luke 19:8 Once Again: Does Zacchaeus Defend or Resolve”, *JBL* 107 (1988): 431-437; Dennis Hamm, “Zacchaeus Revisited Once More: A Story of Vindication or Conversion”, *Bib* 72 (1991): 248-252.

²⁸ Carlos Olivares, “¿Cómo un enano, ladrón y sirvenguenza se convirtió en discípulo de Jesús? Examen Socio-Retórico de la figura de Zaqueo en el Evangelio de Lucas” en *Vi volar por en medio del cielo... ’Festschrift a Sergio Olivares y Juan Millanao*, ed. Carlos Olivares y Sergio Celis (Chillán: Universidad Adventista de Chile, 2022), 120-121.

²⁹ D. A. Carson, “Matthew” en *The Expositor’s Bible Commentary*, eds. Frank Gaebelin y J. D. Douglas; 12 vols. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), 8:424.

amor a Dios se manifiesta al amar a aquellos que rodean al creyente, y se expresa en seguir a Jesús sin importar las consecuencias.

Uno de los efectos colaterales del discipulado es la inclusión en el cuerpo de creyentes, dejando de lado realidades discriminatorias. Al renunciar a lo que más amaba, el joven llegaría a formar parte del séquito de Jesús, adoptando una posición igualitaria dentro del grupo, sin distinción económica, social ni nada que lo hiciera superior a sus compañeros. Esta acción es una cuestión de actitud y de un corazón transformado, algo que el joven rico no poseía.

La recompensa de tal acto, sin embargo, trasciende la esfera terrenal. Pues, como afirma Jesús, quien renuncie a todo cuanto posee, poniéndolo él en primer lugar, “heredará la vida eterna” (Mt 19:29; cf. Mc 10:29-30; Lc 18:29). Lamentablemente, el joven, descrito por Lucas como “sumamente rico” (Lc 18:23, LBLA),³⁰ se retiró triste (Mt 19:22; Mc 10:22; Lc 18:23-24), prefiriendo el dinero y la admiración social antes que a Cristo.

En el mundo actual, donde se venera el grado académico y se exalta el logro personal según el salario y los bienes materiales, la historia de este joven acaudalado y prominente resulta especialmente relevante. Jesús quiere que jóvenes profesionales, o quienes no tengan educación formal, pero anhelan progresar, le sigan. Marcos afirma que Jesús, al ver al joven, lo amó (Mc 10:21), y ofrece ese mismo amor a todos quienes se acercan a él. Pero al seguirlo, exige que, al ordenar las prioridades de sus vidas, él ocupe siempre el primer lugar. El dinero, así como los títulos universitarios y profesionales, son importantes, pero Jesús no busca esas cosas, sino a las personas.

Jóvenes con aspiraciones económicas y profesionales pueden lograr grandes cosas en la causa de Cristo, y él los está llamando hoy para que se unan a su rebaño. Se espera que ninguno de ellos repita la historia de este joven acaudalado e influyente, que prefirió las riquezas en lugar de a Jesús. Su nombre, olvidado a lo largo de los siglos, ha desaparecido para siempre. Lo mismo ha ocurrido con sus huesos, consumidos por el tiempo, al igual que sus riquezas. Esta imagen trágica se convierte en un símbolo de que ese joven, tristemente, no heredará la vida eterna. La esperanza, el clamor y el trabajo de la iglesia deben orientarse a que los jóvenes no sigan este ejemplo.

Saulo de Tarso: el joven perseguidor que se transformó en Pablo

Pablo de Tarso, al igual que otros personajes bíblicos (Est 2:7; Mt 4:18; 10:2; Hch 12:12, 25; 13:1), era llamado al menos de dos maneras: Saulo y Pablo

³⁰ Cf. ἤν γὰρ πλούσιος σφόδρα. El vocablo πλούσιος tiene el sentido de “having an abundance of earthly possessions that exceeds normal experience, rich, wealthy” (ver *BDAG*, 831; cf. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 1689). Por su lado, el adverbio σφόδρα destaca “a very high point on a scale of extent, very (much), extremely, greatly” (ver *BDAG*, 980; cf. *L&N*, 687). Ambas palabras en conjunto, sin duda, establecen que el hombre era sumamente rico.

(Hch 13:9).³¹ La primera noticia que tenemos de él ocurre en ocasión del asesinato de Esteban (6:8-7:60), uno de los primeros siete diáconos (6:1-6). La descripción de la muerte de Esteban es breve, pero dramática. Esteban es llevado fuera de Jerusalén, y mientras era apedreado, un joven de nombre Saulo guardaba las ropas de aquellos que lo mataban (7:58).

En esta escena introductoria, Saulo es retratado como un νεανίας, un término griego que describe en general a un hombre joven.³² Se especula, basado en una interpretación extraída de fuentes judías y griegas (Filón de Alejandría, *Cher.* 114; Diógenes Laercio, *Vidas* 8.10), que el término describe a una persona entre los veinticuatro y cuarenta años.³³ Tal interpretación, sin embargo, es cuestionable. En particular, al prestar atención al contexto en que las fuentes citadas aparecen, y al observar que el vocablo, en función de su cognado griego véος, apunta a un rango etario que va de los veinte a los treinta años.³⁴ Asumiendo que esta última información es correcta, es probable que la edad de Saulo, al momento de participar de la muerte de Esteban, fluctuara en torno a estas dos cifras.³⁵

Desde una perspectiva educacional, Saulo, también llamado Pablo (Hch 13:9), era ciertamente un joven instruido. Él afirma haber sido formado a los pies de Gamaliel (22:3), quien era erudito de la ley judía (5:34), y un hombre respetado en el siglo I d. C.³⁶ Como su maestro, Pablo era fariseo (Hch 5:33; 23:6; 26:5; Flp 3:5) y un excelente estudiante (Gl 1:14). La educación de Pablo se hace notoria al examinar las cartas que él compondría en el futuro. En estas se observa que Pablo podía escribir en griego, siguiendo las reglas de la

³¹ Para un estudio socioretórico que explica la presencia de ambos nombres, y la preferencia por el nombre Pablo, ver Carlos Olivares, “¿Por qué Pablo y no Saulo? analizando los motivos que explican el cambio de nomenclatura” en *Teologia vivente: Festschrift em homenagem a Mario Veloso*, ed. Carlos Olivares y Adolfo Suárez (Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2021), 277-300.

³² Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* (Paris: Klincksieck, 1970), 746; *LSJ*, 1163.

³³ *BDAG*, 667.

³⁴ Overstreet, “The Greek Concept of the ‘Seven Stages of Life’ and Its New Testament Significance”, 541-545.

³⁵ Cf. Stanley E. Porter, *When Paul Met Jesus: How an Idea Got Lost in History* (New York: Cambridge University Press, 2016), 20-21; Gilmore Henry Guyot, “The Chronology of St. Paul”, *CBQ* 6 (1944): 29.

³⁶ Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary. Volume 2 (3:1—14:28)* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), 1222.

retórica,³⁷ y conocía y hacía uso de la LXX, así como también de la Biblia Hebrea.³⁸ Además, hasta donde se sabe, hablaba en griego y arameo (Hch 21:37, 40), y en sus lecturas incluían obras diversas (e.g. Hch 17:28; Tit 1:12).

Lamentablemente, a pesar de esta educación formal de excelencia, el accionar de Pablo, en su etapa joven, está cargado de hechos violentos y sangrientos. El mismo, al recordar su vida pasada, informa que destruía y perseguía a hombres y mujeres hasta la muerte (Hch 22:4; Gl 1:13). Esto debe haber calado fuertemente en el inconsciente de las personas, pues, incluso, aun unos pocos años después de los eventos, la gente le recordaba como el perseguidor (Gl 1:23).

Esta evocación negativa se basa en lo que Pablo hacía, y que él recuerda al relatar su conversión. Él afirma haber perseguido a los cristianos incluso en ciudades extranjeras, encerrándolos en la cárcel, y cuando los mataban, él daba su aprobación (Hch 26:10). Además, actuando de un modo semejante a lo que hoy se conoce como *bullying*, visitaba los lugares en que se reunían, y los castigaba, forzándolos a blasfemar (26:11).

Fue en una de estas incursiones a tierras foráneas en la que Pablo tuvo un encuentro con el Cristo resucitado. Camino a Damasco, una ciudad ubicada fuera de los límites de Israel, Jesús se le aparece (1 Co 15:8), y le llama por su nombre (Hch 9:1-1; 22:6-11; 26:12-18). Jesús tenía el propósito de usar a Pablo como su testigo “ante todos los hombres” (22:15; 26:16). Este episodio cambiaría para siempre la vida de Pablo, y el objetivo de su experiencia en Damasco lo marcaría por completo, siendo más tarde enviado a trabajar al campo gentil (13:1-12), convirtiéndose en Pablo (13:9).

El arte antiguo y moderno ha ayudado a perpetuar una imagen en la que Pablo se le presenta como un hombre avanzado en edad. Esto en parte es correcto, pues al escribir su carta a Filemón alrededor del 60 d. C., Pablo

³⁷ Changwon Song, “Reading Romans through the Macro-structure of Diatribe” *SBLSP* 40 (2001): 260-277; John Fotopoulos, “The Rhetorical Situation, Arrangement, and Argumentation of 1 Corinthians 8:1-13: Insights Into Paul’s Instructions on Idol-Food in Greco-Roman Context”, *GOTR* 47 (2002): 165-198; John Fotopoulos, “Arguments Concerning Food Offered to Idols: Corinthian Quotations and Pauline Refutations in a Rhetorical *partitio* (1 Corinthians 8:1-9)”, *CBQ* 67 (2005): 611-631; Simon Gathercole, “Romans 1-5 and the “Weak” and the “Strong”: Pauline Theology, Pastoral Rhetoric, and the Purpose of Romans”, *RevExp* 100 (2003): 35-51.

³⁸ Ver Brian J. Abasciano, *Paul’s Use of the Old Testament in Romans 9:10-18: An Intertextual and Theological Exegesis*, LNTS 317 (London: T&T Clark, 2011); E. Earle Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1957).

declara ser un “anciano” (Flm 9).³⁹ Sin embargo, este autorretrato literario ocurre unos 25 años después de su conversión, la cual se cree ocurrió en torno al año 34 o 35 d. C.,⁴⁰ es decir, poco tiempo después de la muerte de Esteban. Lo anterior implica que la experiencia transformadora que este tuvo con Jesús ocurrió cuando él era aún joven, y luego, después de alrededor de diez años, Jesús lo enviaría en su primer viaje misionero (Hch 13:1-14:28).⁴¹

La influencia que Pablo tuvo en el desarrollo y formación de la iglesia es indiscutible. El libro Hechos de los Apóstoles dedica casi la mitad de su contenido a hablar de él (Hch 13-28); y Pedro, en torno al tiempo en el que Pablo se declara anciano (c. 60 d. C.), informa que sus cartas eran ampliamente conocidas en el mundo cristiano (2 P 3:15-16). Esta influencia supera incluso las barreras de su época, como el impacto que tuvo en otro joven, Martín Lutero, un sacerdote y profesor de teología católica, que encontró en la Carta a los Romanos un mensaje de salvación oscurecido por los dogmas de su época.

La misma influencia positiva que tuvo en Lutero, y en tantos otros, puede tener en la vida de una persona hoy. Pero al reflexionar en esa verdad que a Pablo le fue dada a través de una revelación especial por Jesucristo (Gl 1:12; Ef 3:3), no se debe olvidar que este hombre de influjo gigante, una vez fue un joven con un pasado ensangrentado, al que Jesús llamó, limpió y transformó,

³⁹ El término griego usado aquí es πρεσβύτερς, el que en el Nuevo Testamento describe hombres avanzados en edad (Lc 1:18; Tit 2:2). En la LXX se observa un significado análogo (e.g., LXX: Gn 25:8; Nm 10:31; Dt 28:50; 32:25; Jos 6:21; Jue 19:16–17, 20, 22; 1 S 2:22, 32; 3:21; 4:18; 1 R 1:15; 13:11, 25; 2 R 4:14; 1 Cr 23:1; 1 Esd 1:50; Tb 12:4), aunque en ciertos casos este puede significar “embajador” (e.g., LXX: 2 Mac 11:34). Considerando este último significado, algunos suponen que Pablo en Filemón 9 afirma ser un “embajador de Cristo” (cf. Robert G. Bratcher y Eugene A. Nida, *A Translators Handbook on Paul's Letters to the Colossians and to Philemon* [Stuttgart: United Bible Societies, 1977], 123). A fin de lograr este sentido, algunos proponen enmendar el texto griego de presbytēs (anciano) a presbutēs (embajador) (e.g. Peter Thomas. O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC 44 [Waco, TX: Word Books, 1982], 284, 290). Sin embargo, esta interpretación falla en dos aspectos. Primero, como es registrado en NA²⁸ (cf. NA²⁷), no existe un apoyo textual importante que avale el cambio (J. Neville Birdsall, “Presbytēs in Philemon 9: A Study in Conjectural Emendation”, *NTS* 39 (1993): 625-630). Segundo, el contexto sugiere que el término se lea como anciano, no como embajador (cf. Eduard Lohse, *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, Hermeneia [Philadelphia, PA: Fortress Press, 1971], 199).

⁴⁰ Stanislas Dockx, “Chronologie de la vie de Saint Paul, depuis sa conversion jusqu'à son séjour a Rome”, *NovT* 13 (1971): 261-304; George Ogg, “A New Chronology of Saint Paul's Life”, *ExpTim* 64 (1953): 120-123.

⁴¹ El primer viaje misionero de Pablo ocurrió alrededor del año 45 d. C. (cf. Guyot, “The Chronology of St. Paul”, 28-36). Por lo tanto, si su conversión ocurrió en torno al 34 o 35, son diez años los que transcurrieron entre ambos eventos.

para glorificar su nombre. Porque, aunque poseía una educación de excelencia, esta no bastó para transformar su vida.

Es verdad que, quizás, la historia de muchos jóvenes sea un tanto distinta. Las manos de algunos pueden estar limpias, y nunca tuvieron la intención de perseguir a la iglesia. En otros casos, quizás, el relato es diferente, y su pasado les parece vergonzoso. Con todo, en ambos casos, la crónica de sus vidas no puede variar en al menos un aspecto. Y este es que Jesús quiere invitarlos, siendo jóvenes, para permanecer o unirse a la iglesia. Para que el nombre de Dios sea exaltado, y sean, como Pablo, testigos de Cristo a donde quiera que vayan.

Timoteo: el joven de la “eterna” juventud

Timoteo aparece en escena por primera vez en el segundo viaje misionero de Pablo (Hch 15:36-18:22). En términos cronológicos, el inicio del viaje puede datarse en torno al año 49 d. C.,⁴² y es alrededor de esta fecha, según el relato bíblico, que Pablo lo toma como su ayudante (16:1-4).

Los miembros de las comunidades cristianas ubicadas en las regiones de Derbe y Listra, ambas localidades del Asia Menor en las que Pablo había instituido iglesias previamente (14:6-23), “daban buen testimonio” de Timoteo (16:1-2). A diferencia de Pablo, quien en su juventud inicialmente perseguía a los discípulos de Jesús (7:58; 9:1-2), Timoteo era valorado positivamente por su comunidad cristiana base (16:1-2). Subrayar este detalle es valioso, pues indica que existen jóvenes que desde muy temprano aman a Dios, siendo ejemplos en sus iglesias, y que están dispuestos a seguirle.

Hechos de los Apóstoles informa que la madre de Timoteo era una judía creyente, y su padre griego (16:1-2). El hecho de que Timoteo no estaba circuncidado, un rito que, para evitar conflictos con los judíos del área, Pablo lleva a cabo inmediatamente después de elegir a Timoteo como su ayudante, sugiere que su progenitor no tenía inclinaciones religiosas (16:3). Empero, a pesar de esta herencia gentil, Pablo asegura que Timoteo conocía las Sagradas Escrituras desde la niñez (2 Tim 3:15), y que había heredado la fe de su abuela Loida y su madre Eunice (1:5). Esto, sin duda, tuvo gran influencia en su vida posterior como misionero, y demuestra el peso que la madre tiene en la identificación religiosa de los niños y, por ende, también de los jóvenes.

Si bien no se especifica cuán joven era Timoteo al momento en que se convierte en el asistente de Pablo (Hch 16:1-3), esto es inferido a partir de la

⁴² Dale Moody, “A New Chronology for the Life and Letters of Paul” *PRSt* 3 (1976): 249-272.

primera epístola que Pablo le dirige.⁴³ En esta, el apóstol aconseja a Timoteo, quien actuaba como pastor de la Iglesia de Éfeso (1 Tim 1:3), a que nadie lo menospreciara por ser joven (4:12). El vocablo griego que Pablo usa para describir la juventud de Timoteo es νεότης. Este vocablo era empleado en la antigüedad para denotar el período en el cual una persona todavía podía ser considerada joven,⁴⁴ lo cual explica por qué los contemporáneos de Timoteo aún veían en él rasgos que apuntaban en esa dirección.⁴⁵

La primera epístola a Timoteo fue escrita por Pablo algún tiempo después de su primer encarcelamiento en Roma, esto es, entre el 62 o 66 d. C. Esto significa que, si Pablo tomó a Timoteo como su ayudante al comienzo de su segundo viaje misionero, es decir, alrededor del año 49 d. C., habían pasado alrededor de trece a diecisiete años entre ambos eventos. Esto ha llevado a algunos a proponer que Timoteo debió haber tenido unos veinte años, o incluso una edad mucho menor, cuando se embarcó con Pablo;⁴⁶ y que al recibir la carta tenía unos treinta y cinco años, o menos.⁴⁷

En general, a pesar de las diferencias expuestas, se puede concluir que la juventud acompañó a Timoteo tanto al comienzo de su misión itinerante como en su etapa de pastor de iglesia. Una conclusión tal es significativa. La labor de Timoteo fue importante en el desarrollo de la naciente iglesia cristiana. Timoteo acompañó a Pablo en dos de sus viajes misioneros (Hch 16:1; 17:14–15; 18:5; 19:22; 20:4), y estuvo con él cuando Pablo estaba preso en Roma (Flp 1:1; Col 1:1; Flm 1).

La tarea de Timoteo incluía actuar como emisario, siendo destinado por Pablo a diferentes comunidades eclesiales (e.g., 1 Co 4:17; 16:10; Flp 2:19; 1 Tes 3:2, 6). Esto envuelve un acto de responsabilidad importante, y sugiere que Pablo veía en él una persona digna de confianza y preparada para enfrentar

⁴³ Este no es el lugar para discutir acerca de los pormenores que tratan sobre la autenticidad de las cartas que Pablo le escribió a Timoteo. A pesar de la creciente duda, existen excelentes trabajos que informan y defienden la autoridad paulina de las Epístolas Pastorales. Ver, por ejemplo, M. Klinker De-Klerck, “The Pastoral Epistles: Authentic Pauline Writings” *EuroJTh* 17 (2008): 101-108; Edward Young Hincks, “The Authorship of the Pastoral Epistles” *JBL* (1897): 94-117; Stanley E Porter, “Pauline authorship and the Pastoral Epistles: implications for canon” *BBR* 5 (1995): 105-123. Sólo basta afirmar que en este trabajo se asume que Pablo escribió ambas cartas, y que Timoteo fue su receptor.

⁴⁴ *L&N*, 649; *BDAG*, 669.

⁴⁵ Daniel C. Arichea y Howard Hatton, *A Handbook on Paul's First Letter to Timothy* (New York: United Bible Societies, 1995), 103.

⁴⁶ Overstreet, “The Greek Concept of the ‘Seven Stages of Life’ and Its New Testament Significance,” 561.

⁴⁷ Cf. William D. Mounce, *Pastoral Epistles*, WBC 46 (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2000), 258; Ralph Earle, “1 Timothy” en *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank Gaebelein y J. D. Douglas; 12 vols. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1985), 11:374.

dificultades. Tal actitud explica por qué Pablo lo envía como pastor a Éfeso, para que, entre otras cosas, solucionase algunos problemas de tipo doctrinal que allí habían surgido (1 Tim 1:3-4).

Timoteo, con todo, carecía de ciertas aptitudes, y Pablo, preocupado por su desarrollo y desempeño pastoral, le escribe dos cartas. Una de ellas, la primera, ya fue mencionada. La segunda, Pablo la escribió antes de morir (2 Tim 4:6-8), lo cual refleja una disposición especial hacia quien él tenía en su corazón al momento de enfrentar la muerte. Esto envuelve preocupación, aunque también denota un apego personal entre Pablo y Timoteo (4:9-13, 21). En al menos dos ocasiones, Pablo se refiere a él como su “hijo amado” (1 Co 4:17; 2 Tim 1:2), y en una, como “hijo en la fe” (1 Tim 1:2). Al hacer esto, Pablo asume quizás ser el responsable de su conversión, y también muestra un interés pastoral y afectivo en aquel que él había elegido como su ayudante.

Esta actitud deja entrever que Pablo veía en él alguien con potencial, el cual, si bien aún tenía mucho por aprender, había mostrado evidencias pastorales en su vida misionera. Entre las deficiencias que al parecer Timoteo revelaba, estaban su timidez o cobardía (2 Tim 1:6-18),⁴⁸ y, en términos socioculturales, su juventud (1 Tim 4:12). El primer asunto constituía un problema fundamental para enfrentar a los falsos maestros (2 Tim 2:14-3:17), pero se podía remediar con un cambio de actitud y confianza en el poder de Dios (1:6). El segundo, en tanto, era más difícil, pues estaba vinculado con su persona, siendo imposible para Timoteo envejecer a voluntad.

En una cultura en donde se esperaba que los jóvenes reverenciaran y respetaran a los ancianos (cf. Lv 19:32; Eclo 32:7-9 [LXX]), la designación de Timoteo como pastor de la comunidad cristiana en Éfeso debe haber causado algún tipo de fricción cultural.⁴⁹ Para encontrar una solución, Pablo amonesta a Timoteo a convertirse en un ejemplo para los demás (1 Tim 4:12). Al hacer esto, Timoteo demostraría madurez en su forma de actuar,⁵⁰ y lograría alcanzar la autoridad que al parecer algunos cuestionaban. En la iglesia hoy, la invitación es que los líderes jóvenes adquieran el respeto de los creyentes, al ver en estos “un ejemplo a seguir en la manera de hablar, en la conducta” y en el “amor, fe y pureza” (4:12, NVI). Pablo ofrece algunos ejemplos al respecto. Él exhorta a Timoteo, y a quienes actualmente asumen puestos de liderazgo todavía en la juventud, a no reprender a los ancianos con dureza, sino aconsejarlos como a padres (5:1). Igualmente, al tratar con personas de su misma edad, Pablo recomienda que se les trate como hermanos, y con pureza (5:1-2). Haciendo

⁴⁸ El término griego δειλία (2 Tim 1:7) que la Reina-Valera 1995, entre otras (e.g., LBLA, VM), traduce como cobardía, también denota el sentido de timidez (cf. NVI, BJ). Ver *BDAG*, 215.

⁴⁹ I. Howard. Marshall y Philip Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 559-560.

⁵⁰ George W. Knight, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, NIGTCT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992), 205.

esto, se ganan el respeto y admiración de los creyentes, quienes, al ver un comportamiento tal, deben reconocer que la juventud de los líderes no es un impedimento eclesiástico, y que es incorrecto menospreciarlos.

En concreto, Timoteo, en virtud del testimonio bíblico, fue llamado joven y continuó siéndolo hasta la muerte del apóstol. Pablo le otorgó responsabilidades y confió en él, aunque sin despreocuparse de las cualidades que debían mejorar. Porque, si bien el ministerio de Timoteo era altamente valorado por Pablo, él estaba abierto a ayudarlo en instancias en las cuales podía fallar, animándolo a seguir adelante.

En cierta medida, Pablo, al saber que su tiempo se acababa, deseaba animar a un joven pastor para que este siguiera con la tarea, estableciendo un puente entre el pasado y el futuro. La generación antigua, representada por Pablo, estaba preocupada por la generación nueva, personificada por Timoteo, y que esta siguiera manteniendo en alto los principios del evangelio, y haciendo brillar aún más que ellos la luz de Cristo.

Los resultados, como es posible verlos en nuestros días, continúan todavía en el presente, lo cual no exime que a través de los siglos el pueblo remanente y el mensaje de Cristo hayan experimentado dificultades. Con todo, es importante destacar que estos no fueron frutos del acaso, pues en la historia hubo un Pablo y un Timoteo, y fue por medio de esta unión, entre un adulto experimentado, símbolo de la antigua generación, y un joven aprendiz, símbolo de la nueva generación, que el evangelio creció, y el nombre de Jesús, el Salvador, fue exaltado.

Conclusión

Dios no es indiferente a los cambios generacionales. Al leer el Evangelio de Juan, se percibe que existe un interés en la generación próxima, aquella que heredará el mensaje de Jesús. Este mensaje se centraba en Cristo, y es en función de esta premisa básica que la conversación entre grupos etarios distintos debe centrarse. Al considerar esto, la historia de los tres personajes bíblicos estudiados ilumina.

La iglesia está abierta para que jóvenes con convicciones, con o sin recursos, educados, emprendedores y profesionales entren por sus puertas. El llamado, no obstante, es a que pongan a Jesús en primer lugar, sirviéndole sin distinción, y usando sus recursos y dones para el avance de la obra. En el caso de aquellos que tienen más, Dios no está tan interesado en sus riquezas, su preparación o sus títulos, como sí lo está en sus corazones. En base a esto, Dios espera que ellos le sirvan con pasión y con la actitud correcta y humilde de aquellos que dicen seguir al Maestro.

En definitiva, Dios busca que adultos y jóvenes, la antigua y la generación próxima, se unan en la predicación del evangelio. Porque aprendiendo del pasado para construir el futuro, se abren los caminos del

presente, y se prepara a un pueblo, y a la generación que viene, para recibir a Jesús cuando vuelva en las nubes del cielo.

Adventism and North American culture: between republican ideals and eschatological expectation in the development of the interpretation of Revelation 13

Alberto Tasso

Docente, Facultad de Teología, UNASP-EC
Brasil

alberto.barros@unasp.edu.br

 <https://orcid.org/0009-0000-7970-0496>

Abstract

Rooted in the Millerite movement, Seventh-day Adventism shared a particular interest in Bible prophecy, and the Sabbatarian Adventists who emerged from it focused early on the two-horned beast of Revelation 13:11–17. The Seventh-day Adventist Church remains the only sizeable evangelical denomination whose prophetic system centers on the interaction between Roman Catholicism and American Protestantism, an end-time scenario lying at the core of its eschatological motif of the mark of the beast. How this distinctive reading first took shape, however, has received limited attention. This study investigates the first steps in the development of Adventist thought concerning the United States as a prophetic figure, examining how the cultural, political, and religious factors of the nineteenth century shaped this interpretation and its relationship to republican and Protestant ideals. Tracing the interpretation from its antecedents through Andrews, Loughborough, and Uriah Smith, the study shows how early Sabbatarian Adventists identified America with the two-horned beast on the basis of its western location, republican government, Protestant principles, and rapid growth, while reading Spiritualism, slavery, and Sunday legislation as its draconic acts. It further argues that, after the Civil War, Ellen G. White broadened this reading into a worldwide, principle-based framework, less bound to factual fulfillments and to the shifting course of American politics, that became the denomination's mainstream interpretation well into the twentieth century.

Keywords: Sabbatarian Adventism, history of Seventh-day Adventism, Revelation 13, United States in prophecy.

Resumen

Arraigado en el movimiento millerita, el Adventismo del Séptimo Día compartió un interés particular por la profecía bíblica, y los adventistas sabatarios que surgieron de este movimiento centraron tempranamente su atención en la bestia de dos cuernos de Apocalipsis 13:11–17. La Iglesia Adventista del Séptimo Día sigue siendo la única denominación evangélica de tamaño significativo cuyo sistema profético se centra en la interacción entre el catolicismo romano y el protestantismo estadounidense, un escenario escatológico que constituye el núcleo de su interpretación de la marca de la bestia. Sin embargo, el proceso mediante el cual esta lectura distintiva tomó forma ha recibido una atención limitada. Este estudio investiga las primeras etapas del desarrollo del pensamiento adventista acerca de los Estados Unidos como figura profética, examinando cómo los factores culturales, políticos y religiosos del siglo XIX moldearon

esta interpretación y su relación con los ideales republicanos y protestantes. Al rastrear esta interpretación desde sus antecedentes hasta las contribuciones de J. N. Andrews, J. N. Loughborough y Uriah Smith, el estudio busca mostrar cómo los primeros adventistas sabatarios identificaron a los Estados Unidos con la bestia de dos cuernos basándose en su ubicación occidental, su forma republicana de gobierno, sus principios protestantes y su rápido crecimiento, mientras interpretaban el espiritualismo, la esclavitud y la legislación dominical como manifestaciones de sus actos draconicos. Además, se argumenta que, después de la Guerra Civil americana, Ellen G. White amplió esta interpretación hacia un marco global basado en principios, menos dependiente de cumplimientos fácticos específicos y de los cambios en el panorama político estadounidense. Esta reformulación llegó a convertirse en la interpretación predominante dentro de la denominación durante gran parte del siglo XX.

Palabras clave: Adventismo sabatario, Historia del Adventismo del Séptimo Día; Apocalipsis 13; Estados Unidos en la profecía.

Introducción

Rooted in the Millerite movement, Seventh-day Adventism shared a particular interest in Bible prophecy. The certainty that the Earth is in its last days comes mainly from interpreting the prophecies of Daniel and Revelation, books so often quoted and studied at the beginning of this religious movement. After a growing understanding of the validity of the seventh-day Sabbath, the so-called Sabbatarian Adventists focused on the two-horned beast of Rev 13:11-17. The identification of this second beast was the first new doctrine the Adventists introduced after coming out of the shut-door period.¹

The Seventh-day Adventist church is the only sizeable evangelical denomination to have a prophetic system of interpretation centered on the interaction between Roman Catholicism and American Protestantism. This end-time scenario is at the core of the entire Adventist eschatological motif of the mark of the beast. This study, therefore, investigates the first steps in the development of Adventist thought concerning the United States as a prophetic figure, examining how the cultural, political, and religious factors of the nineteenth century shaped this reading and its relationship to republican and Protestant ideals.²

¹ Malcolm Bull, and Keith Lockhart, *Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream*, 2nd ed. (Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2007), 58.

² The most significant work on the development of this Adventist perspective of the two-horned beast is the one by P. Gerard Damsteegt, but because of the nature of his research, he did not go deep enough into the developmental processes of this Adventist understanding. P. Gerard Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 196-216. With a more sociological and political approach, there are the PhD dissertations of Eric D. Syme and Douglas Morgan. Both are more focused on the relationship between the Adventist Church and the nation of the United States—the same with Jonathan Butler's chapter in *The Rise of Adventism* book. The theological development of the understating of the two-horned

Antecedents of the Sabbatarian Adventist Interpretation of the Two-horned Beast

At the end of the Middle Ages and during the Renaissance, the study of the prophecies of Daniel and Revelation flourished. Gradually, biblical expositors would increasingly adopt a historicist method of interpretation. By the time of the Reformation and post-reformation, two points became common denominators: “First, the Papacy is the predicted Antichrist, under its various prophetic symbols; and second, prophetic time is to be understood on the recognized year-day principle”.³ However, regarding the interpretation of the second beast of Revelation, opinions were very much divided.

Many in the 17th and 18th centuries identified the second beast as variations of the papacy authority, some specific pope, or even the Jesuits.⁴ Others maintained the position that it was the Byzantine Empire.⁵ Some opted for England or the Holy Alliance of Russia, Prussia, and Austria.⁶ With the coming of the tumultuous French Revolution, Lorenzo Dow, the eccentric itinerant American evangelist, identified the second beast of Revelation with

beast is marginal. Eric D. Syme, “Seventh-day Adventist Concepts on Church and State” (American University, 1969), Douglas Morgan, *Adventism and the American Republic* (Knoxville, TN: The University of Tennessee Press, 2001), Jonathan M. Butler, “Adventism and the American Experience”, in *The Rise of Adventism*, ed. Edwin Scott Gaustad (New York: Harper & Row, 1974), 173-206.

³ Le Roy E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*, 4 vols. (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1948), 2:783.

⁴ Some examples that identified the two-horned beast as the papacy: Joseph Mede, *The Key of the Revelation* (London: Phil. Stephens, 1643), Matthias Hoë von Hoënegg, *Commentariorum In Apocalypsin B. Apostoli Et Evangelistae Johannis* (Lipsiae & Francofurt: Impensis Haeredum Schtirerianorum & Johannis Fritzsche, 1671). A significant example that identified the second beast as Jesuitism is Johann Albrecht Bengel, *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christ* (Stuttgart: Fr. Brodhag, 1834). Johann Burke argues that Bengel identified this beast as Jesuitism or freemasonry: Johann Christian Friedrich Burk, *A Memoir of the Life and Writings of John Albert Bengel*, trans. Robert Francis Walker (London: William Ball, 1837), 301-303. Le Roy Froom also presents a table with multiple historicistic interpretations of the second beast in this post-reformation period: Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*, 2:787.

⁵ John Wesley, *Explanatory Notes Upon the New Testament*, vol. 11 (Philadelphia: Pritchard and Hall, 1791), 299.

⁶ Morgan, *Adventism and the American Republic*, 15.

Napoleon.⁷ And few interpreters in the first half of the 19th century, arguing that the fourth beast of Daniel 7 and the first beast of Revelation 13 are not the same as the two-horned one, associated this second beast with Protestantism.⁸

The Sabbatarian Adventist inherited many of its historicist interpretations from Millerism; however, many Millerite publications did not address the topic of the two-horned beast.⁹ William Miller interpreted this beast as the papacy and the same power as the first beast of Rev. 13 in a different form.¹⁰ He reasoned that both beasts are extensions of the fourth kingdom of Daniel 7:7. Rev. 13:11, according to Miller, gives a “discovering of the same beast [first one] in his

⁷ Lorenzo Dow, “Hint to the Public, or Thoughts on the Fulfillment of Prophecy in 1811”, in *Biography and Miscellany* (Norwich, CT: Lorenzo Dow, 1834), 16-21. Froom also provides a table with the major non-millerite interpretation of Rev. 13, including the second beast in Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 4:400.

⁸ For example, John Bacon, *Conjectures on the Prophecies: Written in the Fore Part of the Year 1799* (Boston, MA: David Carlisle, 1805), 26, Samuel M. McCorkle, *Thoughts on the Millenium with a Comment on the Revelations* (Nashville, TN: Republican & Gazette, 1830), 54-58. It is possible that the first expositor to identify the second beast with America was Isaac Backus. He was a Baptist American minister and a champion of the concept of religious freedom in the 18th century. Backus accused the protestant countries of Germany, England, and America of being as intolerant and persecutors as Roman Catholicism. He linked this protestant oppression with the two-horned beast. Isaac Backus, *The Testimony of the Two Witnesses Explained and Improved* (Providence, RI: Bennett Wheeler, 1786), 33, 45. See also Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 4:1099.

⁹ William Miller’s rules of biblical interpretation were largely adopted by the Sabbatarian Adventists. So far as apocalyptic hermeneutical principles are concerned, Seventh-day Adventists introduced few if any new principles. Don F. Neufeld, “Biblical Interpretation of the Advent Movement”, in *Symposium on Biblical Hermeneutics*, ed. Gordon M. Hyde (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1974), 113. With the publication of Miller’s *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ, about the Year 1843* in 1836, he discusses in the introduction his rules of prophetic interpretation. A systematized version of his rules appeared later in 1841. Rule number 13 is particularly related to the fulfillment of prophecy as a historical event. For Miller, every word of the prophecy (after the figures are understood) must be literally fulfilled. If one word lacks fulfillment, it is because the prophecy refers to another event or has a future development. William Miller, *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ, about the Year 1843* (Troy, NY: Kemble & Hopper, 1836), 3-10, Joshua V. Himes, ed., *Views Of The Prophecies And Prophetic Chronology, Selected From Manuscripts Of William Miller; With A Memoir Of His Life* (Boston, MA: Moses A. Dow, 1841), 22. Another version of Miller’s rules appeared at Apollos Hale, *The Second Advent Manual* (Boston, MA: Joshua V. Himes, 1843), 103-106. This version contains 13 rules, and the rule mentioned above is number 12.

¹⁰ Miller, *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ, about the Year 1843*, 55.

ecclesiastical power”.¹¹ For him, both beasts of Revelation comprehend the same power as the second “exerciseth all the power of the first beast before him” (Rev 13:12). The image of the beast and the papal ecclesiastical is an image of Daniel 12:11 daily sacrifice abomination.¹²

Josias Litch, a Methodist Episcopal minister who accepted Miller's message in 1838, had assumed that Napoleon Bonaparte was the two-horned beast. He reasoned that the second beast was gradually appearing after the imprisonment of the Pope in 1798. This fitted Napoleon, appointed by the French commander-in-chief of the foreign nation army in 1798. With the notion that horns are kingdoms, the two horns represent France and Italy, which crowned Bonaparte as emperor in 1804 and 1805, respectively. Napoleon “spoke like a dragon” (Rev 13:11) when he assumed the Roman authority of the Caesars.¹³ As the beast “exerciseth all the power of the first beast before him” (Rev 13:12), Litch argues that Napoleon had restored the papacy, healing the wound (Rev 13:3).¹⁴

By 1848, Litch had given up this view and expected that power to be developed in the future, but he didn't know which power would be that. At the time, he thought that “it is a power yet to be developed or made manifest as an accomplice of the Papacy in subjecting the world. It will be a power which will perform miracles and deceive the world with them”.¹⁵ A clearer understanding of this power will be developed only in the Sabbatarian Adventism. They were the first ones to identify the two-horned beast as the United States of America.

¹¹ Miller, *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ, about the Year 1843*, 56.

¹² Miller, *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ, about the Year 1843*, 56-57.

¹³ Litch quotes a circular mandate of Bonaparte, dated July 13, 1809, illustrating this point: “Though our Lord Jesus Christ sprang from the blood of David, he sought no worldly empire; on the contrary, he required that in concerns of this life men should obey Caesar. His great object was the deliverance and salvation of souls. We, the inheritors of Caesar's power, are firmly resolved to maintain the independence of our throne, and inviolability of our rights”. Josias Litch, *Prophetic Expositions; or A Connected View of the Testimony of the Prophets Concerning the Kingdom of God and the Time of Its Establishment*, 2 vols. (Boston, MA: Joshua V. Himes, 1842), 1:106.

¹⁴ Litch, *Prophetic Expositions; or A Connected View of the Testimony of the Prophets Concerning the Kingdom of God and the Time of Its Establishment*, 1:107.

¹⁵ Josias Litch, *The Restitution, Christ's Kingdom on Earth, the Return of Israel, Together with Their Political Emancipation; the Beast, His Image and Worship: also, The Fall of Babylon, and the Instruments of Its Overthrow* (Boston, MA: Joshua V. Himes, 1848), 131-133.

The First Sabbatarian Adventists Interpretation of the Two-horned Beast

The yet incipient Sabbatarian Adventism continued to study the Bible prophecies seeking light and guidance for the scattered movement. They sustained the same millerite hermeneutical principles of typology and historicism associated with the day-year principle.¹⁶ After the Great Disappointment of 1844, these principles gave them eschatological significance for what occurred in 1844 and provided them the drive to continue understanding their living times.¹⁷ The historicist outline also gave them certainty concerning their placement near the end of history but freed them from tying that certainty to the vicissitudes of future events.¹⁸

In 1847, in one of their earliest publications, James White identified the two-horned beast as the image of the beast, the last oppressive power that “treads down the saints” during “the last struggle under the seven plagues”.¹⁹ By the time of Rev. 13:11-18, the saints will pass through the period of Jacob’s trouble (Gen 32:6-7). White argues that in “the last closing strife with the Image Beast”, a decree goes forth that “as many as will not worship the image of the beast shall be killed”.²⁰ The saints will cry day and night for deliverance, but Christ will come to rescue them.²¹ In the same pamphlet, Ellen White wrote that “the first beast changed the Sabbath and the Image Beast had followed on after,

¹⁶ For the historical development of the use of the day-year principle, see Alberto R. Timm, “Miniature Symbolization and the Year-Day Principle”, *AUSS* 42, no. 1 (2004): 149-167. Douglas Morgan proposes that the Baconian inductionism principle of knowledge organization was also a key to Miller’s rules of interpretation and also to the Sabbatarian approach to the Bible and Prophecies, so they continue to address prophecies by methodological induction and not deduction. Morgan, *Adventism and the American Republic*, 21-22.

¹⁷ Both principles of historicism and typology were key for the new understanding of the meaning of 22 October of 1844. The “cleansing of the sanctuary” (Dan 8:14) could not be the Second Coming of Christ, but the antitype of Leviticus 16 and Daniel 8. In accordance with the inductive process, Adventists combined these passages and concluded that they all point to an event in heaven; there is, the cleansing of the heavenly sanctuary by a pre-advent judgment. The methodology is evident in O. R. L. Crosier’s article that influenced the thinking of future Sabbatarian Adventists. O. R. L. Crosier, “The Law of Moses”, *The Day Star Extra*, Feb. 7, 1846, 37-44.

¹⁸ Morgan, *Adventism and the American Republic*, 23.

¹⁹ James White, Ellen White, and Joseph Bates, *A Word to the “Little Flock”* (Brunswick, ME: James White, 1947), 9.

²⁰ White, White, and Bates, *A Word to the “Little Flock”*, 10.

²¹ White, White, and Bates, *A Word to the “Little Flock”*, 10.

and kept the Pope's, and not God's Sabbath".²² Both agreed that the second beast is a different power than the first, but they did not clearly identify it.

The first Adventist pioneer that addressed this topic more extensively was Hiram Edson in 1850.²³ Edson discarded the possibility of the two-horned beast being Napoleon for two reasons, (1) the second beast was rising in 1798, and by that time, Napoleon was a well-established power, and (2) neither he exercised all the power of the first beast, associated to miracles.²⁴ He concluded that "the two-horned beast is Protestant Rome and is the seventh head [of Rev. 13:2, 17:9,10]".²⁵ The two horns are civil and ecclesiastical power and represent the beast's lamb-likeness. The liberty of conscience was the grand principle of the Protestants churches, and the civil power became deeply imbued with the same spirit, protecting, sustaining, and upholding the churches in this principle.²⁶

Edson also linked the oppressing of the second beast and the image of the beast as the imposition of the Sunday keeping instead of the seventh-day Sabbath, following the steps of the first beast, the papal Rome.²⁷ The two-horned beast performs miracles and wonders (Rev 13:13), interpreted by Edson as technological advancements such as the improvement in navigation and the

²² White, White, and Bates, *A Word to the "Little Flock"*, 19. Ellen White already presented in this publication the idea that this beast will oppress the saints in the context of observing the Sunday instead of the seventh-day Sabbath. She wrote that to receive the mark of the beast, "all we were required to do, was to give up God's Sabbath, and keep the Pope's". That concept of oppression was late developed by Hiram Edson, J. N. Andrews, and others.

²³ Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission*, 196 (note 236). Edson extensively presented his view on the second beast of Rev. 13 in Hiram Edson, "An Appeal to the Laodicean Church", *The Advent Review*, Extra, Sep., 1850, 9-13.

²⁴ Edson, "An Appeal to the Laodicean Church", 9.

²⁵ Edson, "An Appeal to the Laodicean Church", 9.

²⁶ Edson, "An Appeal to the Laodicean Church", 9. Actually, the first time this interpretation appeared was in March 1850, earlier than Edson's article. George W. Holt interpreted the lamb character of the beast as Protestantism and Republicanism, which is the first time that this understanding appeared published in a Sabbatarian publication. He also analyzed the dragon character of the beast as the doctrine of the false Sabbath, namely the catholic Sunday. George W. Holt, "Letter from Bro. Holt", *The Present Truth*, March, 1850, 64.

²⁷ The conventional Seventh-day Adventist notion that the mark of the beast is the keeping of Sunday in the context of civil imposition was already very present in the discussions of the two-horned beast and Rev. 13. Hiram Edson also recognizes the mark of the beast as keeping the Sunday, under the authority of the Roman Catholic Church. The Sunday keeping is "their most prominent characteristic MARK". Edson, "An Appeal to the Laodicean Church", 10.

magnetic telegraph that connected the world as a “common neighborhood”.²⁸ For him also, the miracles of the lamblike beast recall the counterfeiting of Jannes and Jambres, the Egyptian magicians that falsified the miracles of Aram and Moses. Edson understands the Rochester knocking spirits, a sign of the work of this second beast.²⁹

In his understanding, he wrote that when the law preventing the sabbath keepers from buying and or selling (Rev 13:17), the image of the beast “will make void the law of free toleration, and the right of liberty of conscience”.³⁰ Hiram Edson does not clearly say what he understands explicitly as Protestant Rome, but it is possible to infer that he thinks in the context of American society.³¹ That interpretation will be expanded next year, and Andrews will be the first to name the two-horned beast as the United States of America.³²

²⁸ Edson, “An Appeal to the Laodicean Church”, 12.

²⁹ It is possible that Hiram Edson was one of the first in Sabbatarian Adventism to realize the eschatological role of modern spiritism under the authority of the two-horned beast and the image of the beast. Edson, “An Appeal to the Laodicean Church”, 13.

³⁰ Edson, “An Appeal to the Laodicean Church”, 13.

³¹ By the end of 1850, Hiram Edson, and George Holt, were not alone in their understanding. In a letter to James White, published in November of 1850 in the *Present Truth*, Hiram S. Case wrote that while “Bro. Rhodes was showing me the third angel’s message, the light in relation to the two horned beast... came to my mind at once... that the two horned beast is the power of Church and State”. Since “the Papal Beast was church and state united, an image must be like the thing imitated; therefore, the image-beast is composed of church and state united - Protestant churches and Republicanism”. H. S. Case, “Letter From Bro. Case to James White”, *Present Truth*, Nov., 1850, 85. Case, in 1853, would be disfellowshipped from the Seventh-day Adventist Church and published the periodic *Messenger of Truth* to criticize James White’s Leadership and reject Ellen White’s visions. See Merlin D. Burt, “Bibliographic Essay on Publications About Ellen G. White”, in *The Ellen G. White Encyclopedia*, ed. Denis Fortin and Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2013), 152.

³² Trevor O’Reggio and Dojcin Zivadinovic propose that Edson was the first Sabbatarian Adventist to identify the two-horned beast with America. However, others, such as Douglas Morgan, prefer to identify J. N. Andrews as the first one. It is not difficult to infer that Edson meant America as Protestantism Rome, because of his description of the State and Protestant churches. However, it is very fair to say that he does not identify the beast by stating that it is America. Andrews was the first one to publish this interpretation. See Trevor O. Reggio, and Dojcin Zivadinovic, “The Connection Between Slavery and Prophecy as It Relates to the American Nation in the Writings of the Adventist Pioneers During the Antebellum Period”, *History Research* 2, no. 5 (May 2012): 321, Morgan, *Adventism and the American Republic*, 15.

The United States as the Two-horned Beast of Revelation 13 in the Adventist Sabbatarian Movement

As it is possible to see, the notion that the two-horned beast and the image of the beast are related to Protestantism was already unmistakably accepted by many Sabbatarian Adventists by 1850.³³ Even the eschatological relation between the Sabbath as the seal of God,³⁴ and the Sunday keeping imposition as the mark of the beast were also somewhat developed by this

³³ Another excellent example of this interpretation is the first Sabbatarian Adventist prophetic chart prepared by Otis Nichols in 1850. It is possible that the content of this chart was designed by Samuel W. Rhodes in September and engraved by Nichols later. In this chart, the two lamb-like horns of the beast are identified as Republicanism and Protestantism. This view is aligned with Edson's that the two horns represent civil and ecclesiastical power.

On January 31, two hundred copies of the chart were announced by James White, and the Lithographer also prepared a hundred additional copies. James White, "The Chart", *Second Adventist Review and Sabbath Herald*, Jan, 1851, 38. A high-resolution scanner of the chart can be accessed in: Otis Nichols, "A Pictorial Illustration of the Visions of Daniel and John and Their Chronology", Adventist Digital Library, last modified May 24, 2016, 1851, accessed April 21, 2023, https://adventistdigitallibrary.org/adl-421839/pictorial-illustration-visions-daniel-and-john-and-their-chronology?solr_nav%5Bid%5D=af71bef5d7d54c23e531&solr_nav%5Bpage%5D=0&solr_nav%5Boffset%5D=1. Both Ellen White and James White approved the publication of this prophetic chart. Ellen White wrote that "on our return to Brothers Nichols the Lord gave me a vision and showed me that the truth must be made plain upon tables and it would cause many to decide for the truth by the three angels' messages with the two former being made plain upon tables". James White recognized the value of the publication: "the new chart, published by bro. Otis Nichols... has been found to be a great help in examining the evidences of our position, and in teaching them to others. we esteem it a treasure. It is valuable because it beautifully illustrates the most sublime and important truths of revelation, which are particularly applicable to the present time." Ellen G. White, *Letter 28* (Nov. 27, 1850), James White, "The Design of the Chart", *Second Adventist Review and Sabbath Herald*, Feb., 1851, 46. See also Michael W. Campbell, "Nichols, Otis (1798–1876) and Mary (Bird) (1800–1868)", Sep. 29, 2022, accessed April 21, 2023, <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=DIPQ>.

³⁴ Joseph Bates was responsible for first developing an eschatological dimension of the Sabbath; however, his interpretation did not reach the identification of the two-horned beast. For Bates, the sealing message of Rev. 7 was not an abstract concept, but rather an active final proclamation just before the Time of Trouble. See for example: Joseph Bates, *A Seal of the Living God. A Hundred Forty Four Thousand of the Servants of God Being Sealed* (New Bedford, MA: by the author, 1849), 3–45.

time.³⁵ However, the crystal-clear identification of the two-horned beast and many theological and historical understandings were extensively developed by John N. Andrews in his publications.

Andrews was considered one of the most educated early Adventist ministers; the respect held for him by the community gave him a status as second in leadership only to James White.³⁶ He has the distinction of having his name on the masthead of the *Review* even longer than James White. He was a member of the editorial team or committee almost continually from 1850 to his death in 1883 in the mission field.³⁷ In 1846, he became convinced about the seventh-day Sabbath and became an apologist for Sabbatarian Adventist doctrines.³⁸

At age 21, in 1851, he published his apocalyptic interpretation of the two-horned beast in the *Review and Herald*.³⁹ The high interest of the Sabbatarian Adventists in identifying the two beasts of Rev 13 was frequently presented in the context of the third angel's message of Rev 14:9-12. From 1845 to 1849, the third angel's message emerged as the central theme of the new Sabbatarian Adventist theology.⁴⁰ As a result, to rightly understand this message, they must

³⁵ As early as 1847, Bates also designated the Sunday observance as “a mark of the beast”. Joseph Bates, *The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign, from the Beginning, to the Entering into the Gates of the Holy City, According to the Commandment*, 2nd ed. (New Bedford, MA: by the author, 1847), 59.

³⁶ Gilbert M. Valentine, *J. N. Andrews: Mission Pioneer, Evangelist, and Thought Leader*, *Adventist Pioneer Series*, ed. George R. Knight (Nampa, ID: Pacific Press, 2019), 20.

³⁷ Valentine, *J. N. Andrews: Mission Pioneer, Evangelist, and Thought Leader*, 21.

³⁸ Richard W. Schwarz, *Light Bearers to the Remnant* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1979), 60.

³⁹ John N. Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, *Second Adventist Review and Sabbath Herald*, May 19, 1851, 81-86.

⁴⁰ Damsteegt states that before 1849, the emphasis was laid on the “commandments of God” (Rev. 14:12), but after 1849, there is an additional quest into the significance of the meaning of the “beast and his image” (Rev. 14:9). Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission*, 192. That is one of the reasons that the first more comprehensive attempts to identify the two-horned beast in the Sabbatarian Adventism movement flourished in 1850 and 1851. Regarding the first two angel's messages (Rev. 14:6-8), they believed, at the time, that the millerite movement had already accomplished that. The editors of the millerite periodical *Sign of the Times* confirmed that they thought that the judgment hour of the first angel's message was at hand. J. V. Himes, J. Litch, and S. Bliss, “The World has had the Midnight Cry”, *The Signs of the Times*, Sept. 20, 1843, 36-38. Charles Fitch amplified Miller's understanding that the Babylon of the second angel's message was not only the papacy but the protestants that had to reject the message of the soon Second Coming of Jesus. William Miller, “Miller's Lectures—No. 1: The Harvest of the World”, *Signs of the*

have to define the meaning of the “beast and his image” (Rev 14:9). That is what Andrews tried to accomplish in his first article on this topic.

The kick-start made by Andrews was to locate the Sabbatarian movement in the expectancy of the second coming, the reason why they, as a people, were so interested in “the events which precede the coming of the Just One”.⁴¹ He argues that the second beast would “come on the stage of action about the close of the first beast’s dominium, at the end of the 1260 years”⁴² and was to “cause the world to worship the first beast whose deadly wound was healed, which shows that its period of action is this side of 1798”.⁴³

The identification of the two-horned beast by Andrews can be summarized in five biblical arguments: (1) the second beast is a different power; “the location of the two-horned beast is not in the ten kingdoms of the fourth beast [Dan. 7:7-8]” because the first beast of Rev 13 did not give his seat to another power.⁴⁴ (2) He assumes that the course of world empires “has been ever tending westward” from Asia, Greece, and Rome in Europe. Once the Roman Empire, represented by the ten horns, occupied the remaining territory west to the Atlantic, the rise of this power must come further west.⁴⁵ (3) The third angel’s message “pertains almost entirely to the action of the two-horned beast”, making it “the last one with which the people of God are connected”.⁴⁶ (4) The westward course of Christianity implied that the territory of the two-horned beast “is to be the field of the angel’s message... are to be brought out”.⁴⁷ Lastly, (5) the rise of the two-horned beast differed from any other beast of Daniel and Revelation. These latter beasts arose out of the water because of the striving of the winds (Dan 7:2; Rev 13:1),⁴⁸ symbolizing the overturning of “the powers that preceded them, by means of general war”.⁴⁹ This is a direct

Times, July 1, 1840, 50, Charles Fitch, ‘*Come Out of Her, My People*’ (Rochester, NY: Joshua V. Himes, 1843).

⁴¹ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 82.

⁴² Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 82.

⁴³ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 82. Andrews quoted Litch in his undertaking of the second beast as accomplice of the Papacy in subjecting the world. Litch, *The Restitution, Christ’s Kingdom on Earth, the Return of Israel, Together with Their Political Emancipation; the Beast, His Image and Worship: also, The Fall of Babylon, and the Instruments of Its Overthrow*, 131, 133.

⁴⁴ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 82.

⁴⁵ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 82-83.

⁴⁶ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 83.

⁴⁷ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 83.

⁴⁸ Based on Rev. 7:1-3; 17:15, the winds were interpreted as wars, the water as people and nations.

⁴⁹ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 82.

contrast to the second beast, which “seems to arise in a peaceful, or lamb-like manner from the earth”.⁵⁰

Based on these arguments, Andrews concluded that the two-horned beast pointed to nothing less than the United States.⁵¹ Like most Americans, the Sabbatarian Adventists believed the foundation of Americanism was unique and wonderful.⁵² The religious freedom ingrained in the constitution and the egalitarian position for all humankind was cherished as exceptional in all world history. That is why Andrews followed Edson and Holt in identifying the two horns of the lamb-like beast as the “Republican civil power, and its Protestant ecclesiastical power”.⁵³ Based on the horns of the beasts of Daniel 7 and 8, he inferred that the ten horns of the fourth beast - the Roman empire divided, and the little horn – the Papal church, symbolize the full power of the beasts. Hence, the horns denoted civil and religious powers. The same should be applied to the two-horned beast.⁵⁴

⁵⁰ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 82. Andrews added that America had been a refuge for many Christians who desired to obtain religious freedom from the persecution against protestants resulting from the Counter-Reformation movement in Europe. The fact that these people “did not stablished their power by overturning another power, but... planted themselves in an uncultivated waste and laid the foundation of a new government” could be understood as emerging out of the earth and not the sea. He also argued that the power of America has trebled since the first settlement, by the addition of vast territories. Because of its onward progress, it was seen arising from the earth. Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 83. See also Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission*, 197-198.

⁵¹ Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission*, 197. Other Adventists before had tried to see America in the prophecy, locating the United States in the Apocrypha of 2 Esdras and in the book of Daniel chapter 7, in the oppression of the little horn. They emphasized the rising rate of crimes and oppression present in the country’s government in the 19th century. E. R. Pinney, and O. R. Fasset, “The Vision of the Eagle”, *Western Midnight Cry*, 1845, 37-40. This article was published before in *The Voice of Truth* in Jan. 1845. Joseph Bates in 1847 also saw the United States in the prophecies of Revelation, but not in chapter 13. While commenting on the “third woe” of Revelation 8, Bates unleashes an attack on the United States government for its involvement in the Mexican War. He declared: “The third woe has come upon this nation, this boasted land of liberty; this heaven-daring, soul-destroying, slave-holding, neighbor-murdering country”. Joseph Bates, *Second Advent Waymarks and High Heaps or a Connected View, of the fulfillment of Prophecy, by God’s Peculiar People from the Year 1840-1847* (New Bedford, MA: Press of Benjamin Lindsey, 1847), 47-48.

⁵² Butler, “Adventism and the American Experience”, in *The Rise of Adventism*, 181.

⁵³ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 83.

⁵⁴ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 83.

Between January and May of 1855, Andrews published eight articles regarding the third angel's message and the two-horned beast in which he expanded his understanding, providing more details in his reasoning.⁵⁵ This series was published later in book format with five posterior editions.⁵⁶ In this new publication, the absence of a crown on the horns of the two-horned beast, in contrast to the first beast of Rev 13, was interpreted by him as another allusion to the United States and its republicanism. Andrews declared that "the two-horned beast is emphatically a government of the people, and whatever is done by the people may be said to be done by the beast".⁵⁷

Additional evidence for the location of the second beast was provided by John Loughborough in 1854.⁵⁸ He interpreted the characteristic of the two-

⁵⁵ John N. Andrews, "The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 1]", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Jan. 23, 1855, 161-163, John N. Andrews, "The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 2]", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Feb. 6, 1855, 168-171, John N. Andrews, "The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 3]", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Feb. 20, 1855, 177-178, John N. Andrews, "The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 4]", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, March 6, 1855, 185-187, John N. Andrews, "The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 5]", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, March 20, 1855, 191-196, John N. Andrews, "The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 6]", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, April 3, 1855, 201-204, John N. Andrews, "The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 7]", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, April 17, 1855, 209-212, John N. Andrews, "The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 8]", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, May 1, 1855, 217-218.

⁵⁶ John N. Andrews, *The Three Angels of Revelation XIV, 6-12* (Rochester, NY: Adventist Review Office, 1855), John N. Andrews, *The Three Messages of Revelation XIV, 6-12, Particularly the Third Angel's Message, and Two Horned Beast*, 2nd ed. (Battle Creek, MI: Review and Herald Office, 1860), John N. Andrews, *The Three Messages of Revelation XIV, 6-12, Particularly the Third Angel's Message, and Two Horned Beast*, 3rd ed. (Battle Creek, MI: SDA Publishing Association, 1872), John N. Andrews, *The Three Messages of Revelation XIV, 6-12, Particularly the Third Angel's Message, and Two Horned Beast*, vol. 4th (Battle Creek, MI: SDA Publishing Association, 1877), John N. Andrews, *The Three Messages of Revelation XIV, 6-12, Particularly the Third Angel's Message, and Two Horned Beast*, ed. 5th (Battle Creek, MI: SDA Publishing Association, 1886 and 1892).

⁵⁷ Andrews, "The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 6]", 201.

⁵⁸ J. N. Andrews was one of the responsible for the conversion of John N. Loughborough and his wife. In late September of 1852, Andrews was a drawcard speaker at a more extended evangelistic meeting in Rochester City, NY. Loughborough, his wife, and seven other friends attended the meetings. He was convinced at the time by Andrew's arguments that the law of God was not abolished by the cross. A week later, the Loughboroughs and the seven friends met with Andrews and studied further the complex arguments about the mark of the beast, the two-horned beast, the third

horned beast as exercising “all the power of the first beast before him” (Rev 13:12) using a New Testament translation of Nathan N. Whiting, in which the expression “before him” is translated “in his sight”.⁵⁹ Therefore, Loughborough concluded that the papal beast is located at Rome, in the eastern continent, “while the two-horned beast is located in the west, and is performing his wonders, they of the eastern world behold, wondering”.⁶⁰

Loughborough also harmonizes with Andrews in the characteristic of republicanism in the second beast. He understands the command of the two-horned beast made by those who “dwell on the earth, that they should make an image to the beast” (Rev 13:11) as clear evidence of a republican and

angel’s message, and the heavenly sanctuary. On the first Sabbath of October, the twenty-year-old part-time Adventist Christian preacher, with his wife and seven friends, attended the worship of the Sabbatarian Adventists in Mt. Hope Avenue. Valentine, *J. N. Andrews: Mission Pioneer, Evangelist, and Thought Leader*, 192. The beginning of the conference in Rochester is mentioned by George W. Holt, “Appointments”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Sept. 16, 1852, 80. Loughborough published his first article in the *Review* defending the perpetuity of the law in John N. Loughborough, “From Bro. Loughborough”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Nov. 25, 1852, 110. For the most comprehensive work about J. N. Loughborough, see Brian Strayer, *J. N. Loughborough: The Last of Adventist Pioneers* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2014).

Regarding the two-horned best, Loughborough joined Andrews in associating it with the United States. Both shares very much the same ideas. Loughborough published two articles in the *Review* with his first findings in 1854. Both articles were printed later in pamphlet format. John N. Loughborough, “The Two-Horned Beast [Part 1]”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, March 21, 1854, 65-67, John N. Loughborough, “The Two-Horned Beast [Part 2]”, *The Two-Horned Beast [Part 1]*, March 28, 1854, 73-75, 79, John N. Loughborough, *The Two-Horned Beast* (Rochester, NY: Review Office, 1854). He enlarged upon this study in four articles published in the *Review* in 1857. These four late articles were also published in book format in the same year. John N. Loughborough, “The Two-Horned Beast of Rev. XVIII, Symbol of the United States [Part 1]”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, June 25, 1857, 57-60, John N. Loughborough, “The Two-Horned Beast of Rev. XVIII, Symbol of the United States [Part 2]”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, July 2, 1857, 65-68, John N. Loughborough, “The Two-Horned Beast of Rev. XVIII, Symbol of the United States [Part 3]”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, July 9, 1857, 73-74, John N. Loughborough, “The Two-Horned Beast of Rev. XVIII, Symbol of the United States [Part 4]”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, July 16, 1857, 76, John N. Loughborough, *The Two-Horned Beast of Revelation XIII, a Symbol of the United Sates* (Battle Creek, MI: Review and Herald Office, 1857).

⁵⁹ Nathan N. Whiting, *The Good News of Our Lord, the Anointed; from the Critical Greek Text of Tittman* (Boston, MA: Joshua V. Himes, 1849), 470.

⁶⁰ Loughborough, *The Two-Horned Beast*, 25, Loughborough, *The Two-Horned Beast of Revelation XIII, a Symbol of the United Sates*, 73. See also Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission*, 198.

democratic form of government. "The dwellers on earth or the territory of this beast, it seems, have a part to act in this work".⁶¹ This clearly marks the United States as the scene of action. It portrays, he said, "the manner in which laws are made here: by representatives of the people".⁶²

Following Edson, both agree that technological and economic development was an essential characteristic of fitting America in this prophecy of Rev 13. This beast "doeth great wonders, so that he maketh fire come down from heaven on the earth in the sight of men" (Rev 13:13). Andrews observed that "the increase of knowledge in every department of the arts and sciences, has indeed been without precedent on the world's past history".⁶³ He also mentioned the speed of traveling and the control of humans in nature as elements of wonder.⁶⁴ For Loughborough, because the beast was "coming up" (Rev 13:11), he interpreted it as a figure of American progress in numbers, power, and pride.⁶⁵ America's railroads, steam engines, postal services, territorial and population expansion are the "great wonders" of the second beast.⁶⁶

Andrews also describes wonders of a different kind: the deceiving influence of American spiritualism and necromancy in the world. These communications with spirits were becoming an everyday occurrence, and "protestants are the chief actors in all this".⁶⁷ Loughborough also highlights the "astounding wonder" of Spirit Manifestations as characteristic of American

⁶¹ Loughborough, "The Two-Horned Beast [Part 2]", 74.

⁶² Loughborough, "The Two-Horned Beast [Part 2]", 74.

⁶³ Andrews, "Thoughts on Revelation XIII and XIV", 84.

⁶⁴ Andrews wrote: "We see the chariots with the speed of lightning coursing their way through the land, and with similar speed are men enabled to traverse the mighty deep. Nahum ii. 'The fire of God' (the lightning, Job I, 16 ; Exodus IX, 16) is literally brought down from heaven Such is the wonderful power man has obtained over the elements". Andrews, "Thoughts on Revelation XIII and XIV", 84. He also considered the principles of Republicanism and Protestantism as wonders by themselves as would raise the expectation of many to liberate the oppressed world. He remarked: "What is needed throughout the world to relieve its inhabitants of their oppressions, but that Republicanism should remodel all their civil governments? The leaven of its principles has deeply diffused itself throughout the nations of earth. In proof of this, witness the revolution of 1848, which shook nearly all the thrones of Europe. And what is so well calculated to develop and to maintain religious freedom, as Protestantism. With the diffusion of these free principles may we not expect a scene of prosperity and triumph to the church; a period of emancipation to the poor enslaved nations of earth?". Andrews, "Thoughts on Revelation XIII and XIV", 84.

⁶⁵ Loughborough, "The Two-Horned Beast [Part 1]", 66.

⁶⁶ Loughborough, "The Two-Horned Beast [Part 1]", 65-67.

⁶⁷ Andrews, "Thoughts on Revelation XIII and XIV", 84.

Protestantism.⁶⁸ Quoting Rev 13:14, he remarks that “in this nation men are to be clothed with some power by which they can perform miracles, and thereby deceive men” using different forms of spiritual demonstrations.⁶⁹

By the 1850s and 1860s, Uriah Smith was already emerging as a theological reference among Sabbatarian Adventists.⁷⁰ He followed Andrews and Loughborough’s steps in identifying the two-horned beast as The United States.⁷¹ Starting in June 1862, in the middle of the formal organization of the Seventh-day Adventist Church, he began to publish a weekly commentary, chapter by chapter, of the book of Revelation entitled *Thoughts on the Revelation*.⁷² He agrees with the geographical location in the west, the timing of the beast “coming up” around 1798, and the wonder-working power of Spiritualism. He also points out that the two horns without crowns represent a

⁶⁸ Loughborough, “The Two-Horned Beast [Part 2]”, 74.

⁶⁹ Loughborough, “The Two-Horned Beast [Part 2]”, 74.

⁷⁰ Uriah Smith was a teenager when gone through the 1844 disappointment with his Adventist Mother. Then in September 1852, he attended a conference of Sabbatarian Adventists in Washington, NH. There he was convinced by the perpetuity of the law. After 12 weeks of study, he decided to become a Sabbath-keeping Adventist. The next May, just after turning twenty-one, Uriah joined his sister Annie at the *Review* office in Rochester. Schwarz, *Light Bearers to the Remnant*, 81.

⁷¹ He, as an editor of the *Review*, published in 1857 a series of three articles identifying the United States with the two-horned beast. The justification of such an interpretation is very similar to what Andrews and Loughborough had proposed before. Uriah Smith, “The Two-Horned Best: Are the United States a Subject of Prophecy? [Part 1]”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, March 12, 1857, 148-150, Uriah Smith, “The Two-Horned Best: Are the United States a Subject of Prophecy? [Part 2]”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, March 19, 1857, 156-157, Uriah Smith, “The Two-Horned Best: Are the United States a Subject of Prophecy? [Part 3]”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, March 26, 1857, 164. Just three months later, Loughborough published his enlarged understanding of the topic in a new series at the *Review*.

⁷² The series was connected to the Battle Creek Sabbath School, directed by Uriah Smith. They passed at least twice by the book of Revelation, and James White acknowledges that “they had found a better harmony than they had before seen, and clear light on some portions of the book”. James White, “The Book of Revelation”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, June 3, 1862, 4. This series was published in 23 parts in the *Review* between June 3, 1862, to February 3, 1863. The text was later revised and enlarged in 1865 and published in 1867 with 330 pages. In 1881, in the third edition, the commentary about the book of Danial was added to the one about Revelation. Smith's commentary on Revelation became standard in the denomination and a best-seller. See Alberto Tasso Barros, *La macroestructura del Apocalipsis de Juan: Exposición histórica y análisis comparativo*, *Serie de Investigaciones Bíblico-Teológicas Upeenses*, ed. Alvaro F. Rodríguez (Lima: Ediciones Theologica, 2021), 157.

republican power, not monarchical or kingly, as the monarchy was the generally accepted form of government at that time.⁷³

Unfortunately, for the early Adventist Sabbatarians, the lamb-like appearance of freedom and progress defended by America was an illusion. America was considered a hypocritical power because it looked like a lamb but spoke like a dragon (Rev 13:11).⁷⁴ They fiercely criticized this other side of totalitarian and oppressive authority shown in practice by the United States. Two major issues were emphasized by them: (1) the existence of slavery and (2) the betrayal of the protestant principle of freedom with the imposition of the Sunday laws.

Slavery as an identifier of the *Modus Operandi* of the Two-horned Beast

The twofold character of the second beast of Revelation 13 is marked by looking like a lamb but speaking like a dragon. Therefore, the elevated principles are only pretense. If the American government indeed upheld the republican concept that all men are free and equal, Andrews questioned how they hold “three millions of slaves in bondage” and “why is that the Negro race are reduced to the rank of chattels personal and sold like brute beasts?”⁷⁵

Later, he criticized the “downward course” of the nation on African slavery as a warning “of the abyss into which it is about to plunge”.⁷⁶ Andrews declared that the Fugitive Act of 1850 was “the most infamous law of the nineteenth century”.⁷⁷ And then the 1854 congress, “not satisfied in this act of infamy”, had passed the Kansas-Nebraska Act opening the new territories to slavery “hitherto sacredly guarded from that withering curse. What next only God knows”.⁷⁸ For Andrews, the protestant churches were in apostasy, forming

⁷³ Uriah Smith, “Thoughts on Revelation”, *Adventist Review and Sabbath Herald*, Nov. 11, 1862, 188.

⁷⁴ Jonathan Butler proposed that Sabbatarian Adventists understood America in the lamb-like form from the 1770s through the 1830s, but in the 1840s and 1850s, it had revealed its dragon nature. Different from the Millerites that saw the United States as an inherently evil government, their Adventist successors opined that America had once been a good government and only lately had gone bad. See Butler, “Adventism and the American Experience”, in *The Rise of Adventism*, 181, 185.

⁷⁵ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 83-84. See also Morgan, *Adventism and the American Republic*, 17.

⁷⁶ Andrews, “The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 6]”, 203.

⁷⁷ Andrews, “The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 6]”, 203.

⁷⁸ Andrews, “The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 6]”, 203.

eschatological Babylon. Their sins include “war, slavery, conformity to the world, pride, intemperance, politics”.⁷⁹

Similarly to Andrews, Loughborough made a strong and explicit connection of slavery to America’s fulfillment in prophecy.⁸⁰ With a sense of imminence, looking at the slavery situation in the world, he concluded that the fact that “all other nations have abolished slavery, or declared it to be piracy, and the traffic is dying away” while it still existed in the United States was firm evidence of his identification of the two-horned beast.⁸¹ In 1957, Loughborough again argued that the institution of slavery is a mark of “the dragon spirit that dwells in the heart of this hypocritical nation” in contrast to loft claims of the constitution.⁸²

Merritt E. Cornell, a Sabbatarian Adventist evangelist that worked closely with James White and Loughborough, produced interesting material with the purpose of “remove the prejudice that everywhere exists against such truths as the ‘Second Advent near’”.⁸³ In which he compiled sayings of many “good great and good men, both in the past and present” who testified “in favor of that which the world and nominal churches now term ‘Infidelity’”.⁸⁴ He aims to show that the Adventist Sabbatarian message was not strange and exclusive. He follows the established perspective, identifying the two-horned beast as the

⁷⁹ Andrews, “The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 3]”, 178. Sometimes the concept of Babylon in Andrews’s publications had an all-inclusive meaning. Andrews defined it as comprising “all the corrupt religious bodies which have ever existed, or which exist at the present time, united to the world, and sustained by the civil power”. John N. Andrews, “What is Babylon?”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Feb. 21, 1854, 37. See also Reinder Bruinsma, “A Historical Analysis of Seventh-day Adventist Attitudes Toward Roman Catholicism: 1844-1965” (University of London, 1993), 133-134.

⁸⁰ Reggio, and Zivadinovic, “The Connection Between Slavery and Prophecy as It Relates to the American Nation in the Writings of the Adventist Pioneers During the Antebellum Period”, 323.

⁸¹ Loughborough, “The Two-Horned Beast [Part 2]”, 75.

⁸² As Andrews, Loughborough mentions the Fugitive Slave Bill of 1850 and the 1854 act for the abrogation of the Missouri Compromise as signs of this dragon characteristic of America. Loughborough, “The Two-Horned Beast [Part 2]”, 75.

⁸³ Merritt E. Cornell, *Facts for the Times* (Battle Creek, MI: The Author, 1858), v. For a valuable biography of Cornell, see Marlene Steinweg, “Merritt E. Cornell: In the Spirit of Peter”, *Lest We Forget*, First Quarter, 1996, 3-6.

⁸⁴ Cornell, *Facts for the Times*, v.

United States. He published a picture of the beast highlighting slavery and rigid creeds [dogmas] as the two identification marks.⁸⁵

With less emphasis than Andrews and Loughborough, Urias Smith also linked slavery with the two-horned beast. He admitted that the dragon voice was not yet fully developed, but enough had been heard to identify it.⁸⁶ It was counterintuitive that the same government, which declared all men equal in the Constitution, held in “abject servitude over 3,200,000 humans”.⁸⁷ In the commentary of Rev. 13 published in the *Review* in 1862, Uriah Smith reflects the same idea of the image published by Cornell in 1858. The two draconic characteristics of the beast are (1) to maintain “about four million of human beings” in the Southern states “in in the most abject and cruel bondage and servitude”; and (2) theological bodies that had adopted “a creed-power, which is as inexorable and tyrannical as is possible to bring to bear upon the consciences of men”.⁸⁸

The infamous 1850 Slave Fugitive Act could be seen as one of the great motivators behind identifying the two-horned beast as the United States. Rhoades did not write much about his ideas, but he was one of the significant voices of this interpretation.⁸⁹ Rhodes had a personal acquaintance with Gerrit Smith, a leading abolitionist and seventh-day Sabbath observer. Smith was a featured speaker in the most crucial anti-Fugitive Slave Law meetings on

⁸⁵ Cornell, *Facts for the Times*, 51. He quotes Josias Litch, John Wesley, newspapers from America and Europe, and government documents in his intent to prove that Sabbatarian Adventists were not away from reality in interpreting the second beast of Rev. 13 as the United States. Cornell, *Facts for the Times*, 51-79. In an evangelistic report that he sent to the *Review*, he referred to the Fourth of July celebration, in closing, as the “celebration of American Slavery, alias Independence and Liberty”. Merrit E. Cornell, and George W. Holt, “Tent-Meeting in Jackson, Ohio”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, 1857, 80. Because of the influence particularly of the restorationist movement, the early Sabbatarian Adventists were against any form of creed. Until today the unique form of creed to Seventh-day Adventists is the Bible. There is an emphasis on the concept of the Present Truth and in the progressives of God’s revelation. See Merlin D. Burt, *CHIS674: Development of Seventh-day Adventist Theology [Class Outlines]*, 5th ed. (Berrien Springs, MI: Center for Adventist Research, 2019), 5, 30, 69, 184, 211.

⁸⁶ Smith, “The Two-Horned Best: Are the United States a Subject of Prophecy? [Part 2]”, 156.

⁸⁷ Smith, “The Two-Horned Best: Are the United States a Subject of Prophecy? [Part 2]”, 156.

⁸⁸ Smith, “Thoughts on Revelation”, 188.

⁸⁹ The Fugitive Slave Act was signed on Sept. 18, 1850. In November 1850, there is written evidence that Rhodes was preaching about the two-horned beast. See, for example, Rhodes’ influence on H. Case’s acceptance of this message (note 30).

August 21-22 in Madison County, NY, Rhodes's hometown.⁹⁰ Furthermore, Rhodes was the first mentor to Andrews and a traveler companion in many evangelistic meetings between 1850 and 1851.⁹¹ Rhodes did not leave a written legacy of his interpretation of Revelation 13. Still, he could influence Andrews, who articulated these ideas in his *Thoughts on Revelation XIII and XIV*, published in 1851.

With the proximity of the Civil War, Adventists were, in general, Republicans, even quoting some discourses of Abraham Lincoln in the *Review*.⁹² James White noted that those Adventists who voted in the 1860 presidential election did so for Lincoln. He even mentioned that he didn't know "of not one man among Seventh-day Adventists who has the least sympathy for secession".⁹³ The reason for this position was that "for the past ten years the *Review* has taught that the United States of America were a subject of prophecy, and slavery is pointed out in the prophetic word as the darkest and most damning sin upon this nation".⁹⁴

⁹⁰ Kevin Burton is the one who proposed this trace of the Fugitive Slave Act and the role of slavery in the Sabbatarian prophecy interpretation. See Kevin M. Burton, "Adventists and the Military", in *Oxford Handbook of Seventh-day Adventism*, ed. Nicholas P. Miller (New York: Oxford University Press, 2024), 824.

⁹¹ The evangelistic meeting of Paris, MN, in late November of 1850, at Cyprian Stevens's home served as a launching platform for Andrews's public ministry. This meeting was led by Rhoads, and two weeks later, Andrews joined him in an early-winter preaching itinerary to eastern Maine and Vermont. Valentine, *J. N. Andrews: Mission Pioneer, Evangelist, and Thought Leader*, 137, 143. Ellen White was present at the meeting and enjoyed Rhodes's approach to preaching the "plain-cutting truth". Ellen White, *Letter 30* (1850).

⁹² Butler, "Adventism and the American Experience", in *The Rise of Adventism*, 185. For example, the *Review* reprinted the full text of Lincoln's "House Divided" speech in 1858 addressing the danger of slavery. "Republican Principles", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Sept. 2, 1858, 126-127.

⁹³ James White, "The Nation", *Adventist Review and Sabbath Herald*, Aug. 12, 1862, 84.

⁹⁴ White, "The Nation", 84. James White and other early Adventists were clear in addressing slavery as a moral evil. With an eschatological stance, he viewed other Protestant churches that refused to abolish slavery as part of Babylon. See, for example, James White, "The Decalogue", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Dec. 13, 1853, 177. Ellen White was also a voice against slavery. In 1858, she published the first volume of *Spiritual Gifts* and addressed the issue of slavery in eschatological terms. American slavery, and the complicity of the American churches in slavery, was an indication of a decaying world. She declared: "The cries and sufferings of the oppressed have reached unto heaven, and angels stand amazed at the hard-hearted, untold, agonizing, suffering, man in the image of his Maker, causes his fellow-man... God's anger will not cease until he has caused the land of light to drink the dregs of the cup of

During the 1860 presidential election and the civil war (1861-1865), some could argue that Sabbatarian Adventists adhered to prophetic determinism; it is to say that no matter what, no real change was possible.⁹⁵ Although they were very clear and vocal in rebuking slavery and associating it with the tyranny of the second beast, the sense of the imminence of Jesus' Second Coming made any political participation seem futile.⁹⁶ Although very significant, this emphasis on slavery was not the only reason to identify the draconic characteristics of the lamb-like beast; religious freedom and Sunday laws were also crucial to the Sabbatarian Adventist's interpretation.

his fury, and until he has rewarded unto Babylon double". Ellen G. White, *Spiritual Gifts*, vol. 1 (Battle Creek, MI: James White, 1858), 192. In 1862, at the beginning of the Civil War, she wrote that "God is punishing this nation for the high crime of slavery". Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, vol. 1 (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1948), 264.

⁹⁵ Butler proposes that during the Civil War, and with necessary adaptations, in the Reconstruction period, Seventh-day eschatology was poured into a Radical Republican mold. However, this Radical Republicanism remained a paper radicalism that evoked more verbiage than action. Butler, "Adventism and the American Experience", in *The Rise of Adventism*, 187. Although it is a possible reading, it seems that the motivation behind the Adventists in their prophetic interpretation was much more biblical driven than political one. They had a strong sense of the imminent end of the world and the second coming of Jesus. In 1859, Anson Byington wrote to Smith complaining the *Review* and the Sabbatarian Adventists was paralyzed by the prophecy of Rev. 13, and therefore doing nothing about slavery. He was threatening to cancel his subscription of the *Review*. Smith answered that the *Review* was abolitionist, but he hoped that Christ would come before Byington's subscription ran out. Uriah Smith, "Reply to A. Byington", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, March 10, 1859. See also Butler, "Adventism and the American Experience", in *The Rise of Adventism*, 187.

Douglas Morgan, on the other hand, identified a more activist approach from the Sabbatarian Adventists during the civil war. He acknowledges the tensions between those who urged pacifism and others who favored active cooperation with the war and the antislavery cause. James White held an open mind and invited for further discussion. Morgan, *Adventism and the American Republic*, 31-32, James White, "Our Duty and the Nation", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Sept. 16, 1862, 124.

⁹⁶ Before the election of 1856, in the editorial Uriah Smith declared "political neutrality". He argued that they "refuse to take part in a contest so exciting as the one which is now agitating this nation, it is right that we give an exposition of the principles on which we stand, and the reasons for our course". The basic principles that should guide their relation to the state were the "great antagonistic principles of Temperance and Intemperance, Protestantism and Catholicism, Freedom and Slavery, Republicanism and Tyranny, are all at work. And wherever these principles appear, every Christian should know which side he is on". Uriah Smith, "Politics", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Sept. 11, 1856, 152.

The Betrayal of the Protestant Principle of Freedom and the Formation of the Image of The Beast

As seen, the interpretation of the oppressive nature of the two-horned beast and the unlawful association between republicanism and Protestantism was already established in Sabbatarian Adventism as early as 1847.⁹⁷ The initial understanding that perdured within the denomination was that the persecuting power of the first beast (the papacy) would be adopted by the second beast around Sunday-keeping laws. This association between the state, Protestantism and Catholicism would be an aggression against the basic principle of freedom that, mainly, protestants should promote. Exercising “all the power of the first beast before him” would culminate in causing “that as many as would not worship the image of the beast should be killed” (Rev 13:12, 15)

The protestant principle of “the right of private judgment in matters of conscience” would be violated when the United States enforces the death penalty on those who do not follow the counterfeit Sabbath.⁹⁸ In this endeavor, the second beast forms the image of the first, and the world would receive the unique mark of the Roman Catholic Church, the power which “changes times and laws” (Dan 7:25). This mark of the beast (Rev 13:17) would be the Sunday keeping, which the creeds of the whole Protestant world already recognize as a divine institution.⁹⁹

Already in 1854, Loughborough saw trends toward religious persecution.¹⁰⁰ The articles of the American Constitution and the First Amendment were safeguards of the principles of religious freedom based on the separation of Church and State. However, these principles had been violated by the two-horned beast regarding Sunday legislation.¹⁰¹ He declares that the Constitution “is already transgressed in a large number of the States of this Union; in the northern portion there are laws respecting the resting from labor

⁹⁷ See the already mentioned references Edson, “An Appeal to the Laodicean Church”, 9; White, White, and Bates, *A Word to the “Little Flock”*, 19.

⁹⁸ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 83.

⁹⁹ Andrews, “Thoughts on Revelation XIII and XIV”, 85. Loughborough considered the establishment of creeds the first step to apostasy and the basis for the formation of the beast and his image. In the formation of the image of the beast, the nominal protestant churches would take five steps; four of those steps have been taken: (1) the making of a creed; (2) making that creed a rule of faith and test of fellowship; (3) instead of the Bible, this creed became the tribunal by which men were judged; and (4) brand all as heretics who did not subscribe to the creed. The fifth step was in the future; it was the aid of civil law to enforce penalties on those whom they had branded as heretics. John N. Loughborough, “Image of the Beast”, *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Jan. 15, 1861.

¹⁰⁰ Loughborough, “The Two-Horned Beast [Part 1]”, 67.

¹⁰¹ Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission*, 202.

on the first day of the week”.¹⁰² A year later, Andrews observes that the beast and his image is a “union of the great system of false Christianity in opposition to the saints, who are engaged in keeping the commandments of God”.¹⁰³ He also saw evidence of this scenario when “most of the state governments, which have no right to infringe upon the constitution, have already decided that the Sabbath of the Bible shall be kept on Sunday, and the judges have decided such laws to be constitutional”.¹⁰⁴

It is very possible that this cause of concern was also present here because of the Whig administration, which was enjoining a second term in the White House in the early 1850s.¹⁰⁵ The Whigs believed that religion and politics went hand in hand. They were, in general, strict Sunday keepers and thought it was the government's responsibility to maintain the sacredness of the nation.¹⁰⁶ This attitude was probably a booster for Andrews's observations in 1851 about the Sunday observance as the mark of the beast.¹⁰⁷

Although the concept of “the image of the beast”, understood as the union of church-state in America, was well established by Andrews and Loughborough in their publications between 1854 and 1855, the existence of

¹⁰² Loughborough mentions four states of the Union that such laws infringed the rights of those who keep the seventh day. He refers to the Supreme Court of Pennsylvania's decision declaring Sunday travelling illegal, and the condemnation of eight Seventh Day Baptists for working on Sunday in that State. This is “a fulfillment of the text, And he spake as a dragon”. Loughborough, “The Two-Horned Beast [Part 1]”, 67.

¹⁰³ Andrews, “The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 6]”, 204.

¹⁰⁴ Andrews, “The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 6]”, 204.

¹⁰⁵ The Whig Party was formally organized in 1834, bringing together groups united in their opposition to what party members viewed as the executive tyranny of “King Andrew” Jackson, president of the United States. They borrowed the name Whig from the British party, which opposed royal prerogatives. By 1854 most northern Whigs had joined the newly formed Republican Party. To the extent that the party continued to exist, it commanded support only in the border states and from conservatives who refused to take sides in the sectional conflict. By the time of Andrews first publication in 1851, the president was Millard Fillmore, a member of the Whig party. The Editors of Encyclopaedia Britannica, “Whig Party”, Encyclopaedia Britannica, 2023, accessed April 28, 2023, <https://www.britannica.com/topic/Whig-Party>.

¹⁰⁶ Bull, and Lockhart, *Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream*, 57.

¹⁰⁷ Bull and Lockhart argue that this Whig Party's attitude was probably the immediate cause of Andrew's observation that the beast's horns “denote the civil and religious power of this nation”. However, it is more likely to be a booster or a catalyzer element than the immediate cause, since this concept of Sunday imposition appeared before in Edson, James White, and Ellen White publications in 1947 and 1850, respectively. See Bull, and Lockhart, *Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream*, 57.

State Sunday laws was not enough for the whole fulfillment of this prophecy.¹⁰⁸ Two factors must happen to fully form the eschatological setting of Revelation 13: (1) a general disposition to use the power of the State at a national level in imposing the Sunday, and (2) the extensive proclamation of the third angel's message. This would create a polarized scenario between the beast, his image, and his mark against those who keep the seventh-day Sabbath (Rev 12:17).¹⁰⁹ Just that last remaining step, a national Sunday rest law, was necessary to form the "image of the beast" fully.¹¹⁰

While for the first Seventh-day Adventists, the identification of the two-horned beast was very possible, Uriah Smith understood the acts ascribed to this power as mainly the future.¹¹¹ The image of the beast was the protestants churches clothed with civil power, and "when this image is instated in power its first act is to cause, or decree, that all who will not yield allegiance to it, shall be put to death".¹¹² Uriah Smith highlighted, though, the deliverance of the saints in the context of this eschatological persecution. This death decree will never be able to be carried into effect "for deliverance is promised to the people of God (Dan 12:1)".¹¹³ A second decree would also be made related to the mark of the

¹⁰⁸ Morgan, *Adventism and the American Republic*, 18. R. F. Cottrell, in 1854, declared that had passed some years since he was fully satisfied with the identification of the second beast with the United States, but it was so not clear yet for him how the image would be made. However, now he was satisfied to know that the cause which would produce the image, had been working for years. He expressed a preoccupation with the expansion of Catholics in the government and, with a very intolerant perspective, saw that with this influence, the union of State and Church would happen soon. It is important to notice that the influence of Catholicism in the American government is not a major issue between Andrews and Loughborough. Both were more focused on how Protestantism would imitate Catholicism by using the force of the State. R. F. Cottrell, "What Will Cause the Image?", *The Advent Review and Sabbath Herald*, Nov. 14, 1854, 110. See also R. F. Cottrell, "Speaking of the Image", *The Advent Review and Sabbath Herald*, Dec. 12, 1854, 134.

¹⁰⁹ Andrews anticipated that by the proclamation of the third angel's message in opposition to the Sunday laws, "by the providence of God the line of separation between the worshipers of the beast and his image on the one hand, and those who keep the commandments of God and the faith of Jesus on the other, will be most distinct and visible". Andrews, "The Three Angels of Revelation XIV, 6-12 [Part 6]", 203.

¹¹⁰ Loughborough, "The Two-Horned Beast [Part 1]", 67, Loughborough, "The Two-Horned Beast of Rev. XVIII, Symbol of the United States [Part 3]", 75.

¹¹¹ Smith, "Thoughts on Revelation", 188.

¹¹² Smith, "Thoughts on Revelation", 188.

¹¹³ Smith, "Thoughts on Revelation", 188.

beast and the imposition of the Sunday as holy.¹¹⁴ These concepts of Sunday Laws and the death decree would be developed later, especially by Ellen White in *The Great Controversy* book.

As seen, identifying the two-horned beast with the United States was a consensus among early Sabbatarian Adventists. The identification marks of the two-horned beast were focused on the western geographical position of America, the unique Protestant principles of freedom and equity in the Constitution, the rapid economic development, and the republican form of government. On the other side, the growing support for Spiritualism, the sponsorship of slavery, and the enforcement of Sunday-keeping laws pointed to the draconic acts of the second beast. The complete formation of the “image of the beast” would happen when Sunday laws reach a nationwide status, persecuting those who “keep the commandments of God” (Rev 14:12).

The Sunday Laws and the Two-Horned Beast in the First Years of the Seventh-day Adventist Church

After the American Civil War and the end of slavery, the now formally organized Seventh-day Adventist Church continued with the unique interpretation of the United States as the two-horned beast. However, the emphasis was laid now on Sunday keeping laws and the mischaracterization of the freedom principles in the American Constitution, not so much on slavery. In the third edition of Andrews’s *The Three Messages of Revelation XIV* (1872), the slavery issue is still mentioned as a feature of Protestantism apostasy but as characteristic in the past.¹¹⁵ He declared that until slavery was forcibly abolished, “the institution was upheld in the most confident manner” by most

¹¹⁴ Three concepts that appeared in Smith’s commentary on Rev. 13 published in the *Review* are developments of Andrews and Loughborough’s publications on the two-horned beat. They set the foundations that later would be expanded by him and also Ellen White: (1) the one decree related to the mark of the beast, the imposition of Sunday as holy, cutting off from all business transactions all those who do not have the mark of the beast, (2) a death decree that will not be effective because of God’s deliverance, and (3) those who receive the mark in the forehead give the assent of the mind and judgment to the beast, those who receive the mark in the hand signify allegiance by some outward act. Smith, “Thoughts on Revelation”, 188.

¹¹⁵ Andrews presents eight instances of the corruption of the truths of the Bible held by Protestantism: (1) the doctrine of a thousand years of peace and prosperity before the coming of the Lord; (2) the corruption of the ordinance of baptism, such as sprinkling and pouring; (3) the change of the fourth commandment; (4) the doctrine of the natural immortality of the soul; (5) the doctrine of saints’ inheritance beyond the bounds of time and space; (6) the spiritual second advent; (7) [in the second edition] the right to hold humans beings in bondage, [in the third edition forward] the institution of slavery was upheld by most denominations; and (8) the lowering the standard of godliness in a universalism salvation doctrine. Andrews, *The Three Messages of Revelation XIV, 6-12, Particularly the Third Angel’s Message, and Two Horned Beast*, 51-53.

protestant denominations, and leading doctors of divinity used the Bible to defend it.¹¹⁶ Besides, slavery was not abolished by the churches but by the secular power.¹¹⁷

Starting in the mid-1870s, the Seventh-day Adventist Church reached different countries and established its first health and education institutions. Both developments pushed for a new rapprochement with civil authorities.¹¹⁸ With the sense of a more comprehensive gospel commission, there was a call for moderation. Ellen White counseled at the turn of the century: “The less we make direct charges against authorities and powers, the great work we shall be able to accomplish, both in America and in foreign countries”.¹¹⁹ Accordingly, prophecy’s graphic representation of the United States also changed.

The binomial slavery and creed in Cornell’s book were no longer applied. In 1855, Uriah Smith craft a woodcut of the animal, unveiling America as a repulsive, bearlike beast with a long row of sharp teeth. In 1857, a more elaborate woodcut was made, representing both beasts of Rev 13. Nevertheless, in the 1880s, new pictorial forms gradually appeared, and the beast lost its sharp teeth and became more affable.¹²⁰ By 1905 it had appeared as the usual American buffalo, and in 1947, after World War II, it looked like a playful lamb.¹²¹ Regarding the interpretation of the two-horned beast, the emphasis shifted to the betrayal of the protestant principles of religious freedom and separation of church and State in the specific context of the imposition of the Sunday laws, mainly in the future.

¹¹⁶ Andrews was astonished that many theologians were able to skillfully make out slavery from the golden rule (Matt. 7:12). Andrews, *The Three Messages of Revelation XIV, 6-12, Particularly the Third Angel’s Message, and Two Horned Beast*, 53.

¹¹⁷ Andrews, *The Three Messages of Revelation XIV, 6-12, Particularly the Third Angel’s Message, and Two Horned Beast*, 45.

¹¹⁸ For an analysis of this rapprochement with civil authorities in the church after the 1870s to the turn of the 20th century, see Butler, “Adventism and the American Experience”, in *The Rise of Adventism*, 190-199, Morgan, *Adventism and the American Republic*, 34-71.

¹¹⁹ Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, vol. 6 (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1948), 395.

¹²⁰ An example is the 1888 edition of the Bible Readings for the Home Circle which depicts the beast more like a lion than a bear and with less sharp teeth. See *Bible Readings for the Home Circle* (Battle Creek, MI: Review and Herald Publishing Association, 1888), 235.

¹²¹ Ron Graybill published an article regarding the Sabbatarian interpretation of the two-horned beast and included some of the graphical representation of the second beast of Rev. 13. It is possible to notice that as time passed by, the beast was designed in less aggressive lines. See Ron Graybill, “America: The Magic Dragon”, *Insight*, Nov. 30, 1971, 6-11.

In the 1850s and 1860s, Andrews, Loughborough, and Smith saw the United States already in the dragon phase, not the lamb-like stage. It is true that for the trio, the formation of the image of the beast was yet in the future, but they emphasized the two-horned beast already speaking like a dragon (Rev. 13:11). Besides that, in the 1880s and 1890s, national Sunday laws were introduced in the nation's Congress, raising Adventist action for religious liberty and boosting the publication of the fulfillment of this prophecy.¹²² However, Ellen G. White adopted a more balanced approach and emphasized that America still brandished the lamb-like horns of civil and religious tolerance and only in the future would speak like a dragon.¹²³

In *The Spirit of Prophecy*, vol. 4, Ellen White comprehensively addressed the two-horned beast prophecy. The lamb-like spirit of republicanism and Protestantism would give way to the spirit of persecution. For her, the formation of the image of the beast is the work of the second beast, whose peaceful rise and the mild professions render a striking symbol of the United States. But when the churches, uniting upon common points of faith, shall influence the State to enforce their decrees, Protestant America will form an image of the Roman papacy.¹²⁴ That is not different from the early Sabbatarian interpretation, except for placing the dragon phase of the beast simultaneous to the formation of the image of the beast. Andrews and Loughborough highlighted with more emphasis the draconic characteristics, such as Spiritualism, slavery, and protestant apostasy, as already present at that time.

¹²² In 1888 and 1889 national Sunday-keeping bills were introduced in Congress. In 1892, the supreme court decision in the case Church of the Holy Trinity vs the United States declared America a Christian Nation. Adventists view these new bills, along with continuous imprisonments in the South for state Sunday laws violations, as indicators that the final crisis was near than ever. Morgan, *Adventism and the American Republic*, 46. A. O. Tait, in 1891, summarized the development of the Sunday laws pushed by the National Reform Association and other Protestant leaderships as the fulfillment of prophecy towards a universal Sunday law in America. A. O. Tait, "A Fulfilling Prophecy", *The Adventist Review and Sabbath Herald*, Aug. 25, 1891, 533.

¹²³ Butler proposes that Ellen White departed dramatically from earlier interpretations of the two-horned beast in Butler, "Adventism and the American Experience", in *The Rise of Adventism*, 193. This statement seems unfair. Most of the concepts that Ellen White published in the 1880s in *Spiritual Gifts* vol. 4 and the first edition of *The Great Controversy* was already developed before. The first interpretations of the two-horned beast also had many future elements, particularly, the formation of the image of the Beast. Ellen White, now, gave new emphasis on a broader and more comprehensive theology of history and the spiritual role of the United States, opposing those who are faithful to God's commandments. The priority now was not so much focused in describing a broad political action of America but emphasized more the religious freedom issues. See Morgan, *Adventism and the American Republic*, 51.

¹²⁴ Ellen G. White, *The Spirit of Prophecy*, vol. 4 (Battle Creek, MI: Review and Herald Publishing Association, 1884), 277.

Ellen White embraced more broad principles of interpretation of Revelation 13 and refrained from searching for so many factual fulfilments as the early Sabbatarian interpretation did.¹²⁵ She was concentrated on the more general actions of the United States with the shift of the lamb-likeness characteristics of freedom to the nation's imposition of the Sunday as holy, culminating with the persecution of those who choose to keep the Seventh-day Sabbath.¹²⁶

Another contribution of her prophetic scheme is the threefold eschatological union of Roman Catholicism, Spiritualism, and Protestantism that will repudiate every principle of the Constitution and make provision for the propagation of papal doctrines.¹²⁷ Lastly, Ellen White brought the interpretation of the two-horned beast on a worldwide basis, not only located in America but in a whole world movement of restoration of the papacy authority and Sunday laws.¹²⁸ By the 1880s, Uriah Smith also assumed the basic prophetic outline of Ellen White and that became the mainstream interpretation within the denomination, at least until World War One.¹²⁹

Conclusion

In the late 1840s and the 1850s, the almost ignored prophetic symbol in Millerism became the focus of Sabbatarian Adventism. Their emphasis on preaching the third Angel's message of Rev 14 pushed for a clearer

¹²⁵ Usually, she focused on examples of persecution in the past, as the seventeenth century thousands of non-conformist ministers which suffered under the rule of the Church of England. For her the principle of religious freedom was the only way to avoid religious persecution, since "persecution always follows religious favoritism on the part of secular governments". White, *The Spirit of Prophecy*, 4:277.

¹²⁶ White, *The Spirit of Prophecy*, 4:277-286; Ellen G. White, *The Great Controversy Between Christ and His Angels and Satan and His Angels* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1888), 563-612.

¹²⁷ Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, vol. 5 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948), 451. Before, Spiritualism was seen as a mark of the American protestant apostasy and a dragon-like feature. Still, Ellen White applied an eschatological role to modern Spiritualism in the context of Revelation 13. See Andrews, "Thoughts on Revelation XIII and XIV", 84.

¹²⁸ Ellen G. White, *The Great Controversy* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1911), 578-579.

¹²⁹ Uriah Smith, *Our Country's Future: The United States on the Light of Prophecy: An Exposition of Revelation 13:11-17*, 4th ed. (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1883); Uriah Smith, *Thoughts, Critical and Practical, on the Books of Daniel and Revelation* (Battle Creek, MI: Review and Herald Publishing Association, 1883). A. T. Jones, also followed the same prophetic outline, in A. T. Jones, *The Two Republics, or Rome and the United States of America* (Battle Creek, MI: Review and Herald Publishing Association, 1891).

understanding of the two-horned beast of Rev 13:11. They started identifying it with Protestantism until Andrews clearly stated that this power refers to the United States, followed by Loughborough and Smith. They proposed that America fitted the two-fold description of the beast: the Protestant and republican lamb-like characteristics, and the apostasy, slavery, and State Sunday laws presented as draconic features. Soon, an image of the first beast would be formed in the association of the American protestant churches with the United States government to enforce national Sunday-keeping law.

They saw that in the end, the world would be polarized by those who keep the Sunday and receive that mark of the beast and those who keep the Seventh-day Sabbath and receive the seal of God in the context of the proclamation of the third angel's message of Rev 14. The Sabbatarian Adventist prophecies interpretation was very much related to what was happening in the news, at that very historical moment. But, after the civil war, especially, Ellen White would bring a broader approach to prophecy without being so focused on factual interpretations. That characteristic made her attitude less susceptible to the changing behavior of American politics and Protestantism. Further studies should focus on the impact of slavery and the 1850 Fugitive Slave Act in the association of the two-horned beast with America and on the impact of the many 20th-century wars on the interpretation of this prophecy.

“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. Gaebelin 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” (arameo רוּחַ אֱלֹהִי קַדְיִשׁ, *rûah 'elahiyn qaddiyšin*), 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 רוּחַ אֱלֹהִים (*rûah elohyim*; griego πνεῦμα θεοῦ); en Daniel, “el Espíritu de los dioses santos”, del arameo רוּחַ אֱלֹהִי קַדְיִשׁ (*rûah 'elahiyn qaddiyšin*; griego πνεῦμα θεοῦ ἁγίου). 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 profeticen (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.

La naturaleza y el papel de la Iglesia en la Primera Epístola de Pedro: breve análisis e implicaciones para la identidad adventista

Eduardo Rueda Neto

Docente de posgrado, Facultad de Teología, UNASP-EC
Brasil

eduardo.rueda.neto@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0180-3895>

Resumen

El presente ensayo analiza la naturaleza y la función de la Iglesia según 1 Pedro. Se examina cómo las metáforas e imágenes eclesiológicas, arraigadas en el Antiguo Testamento, configuran la identidad y la misión de la comunidad cristiana. La carta describe a la Iglesia como el pueblo de Dios en exilio y peregrinación, llamado a mantener su fidelidad en medio de una cultura hostil; como un edificio espiritual y un sacerdocio santo, formado por “piedras vivas” que ofrecen sacrificios agradables a Dios; y como un pueblo elegido encargado de proclamar las virtudes de aquel que la llamó de las tinieblas a su luz admirable. La continuidad entre Israel y la Iglesia, evidenciada por los títulos veterotestamentarios —“linaje escogido”, “real sacerdocio”, “nación santa” y “pueblo adquirido”— muestra que la identidad eclesial no se reduce a la pertenencia formal, sino que se manifiesta en la santidad práctica, la conducta ética y el testimonio misional. A la luz de esta eclesiología petrina, el estudio propone algunas implicaciones para la comprensión adventista de la Iglesia. El énfasis en la santidad de vida, el sacerdocio corporativo y la vocación misionera dialoga directamente con pilares de la identidad adventista, como la doctrina del santuario, el llamado escatológico a vivir de manera distinta y la centralidad de la misión. De manera especial, la metáfora de la Iglesia como comunidad peregrina resuena con el carácter escatológico adventista, que concibe su identidad desde la esperanza en el retorno de Cristo y la conciencia de que el pueblo de Dios vive en tensión con los valores del mundo. De este modo, la eclesiología de 1 Pedro ofrece fundamentos que enriquecen la autoconciencia adventista, subrayando que la identidad de la Iglesia se revela en el testimonio práctico de las acciones salvíficas de Dios y en el compromiso de encarnar, en el presente, los valores del Reino.

Palabras clave: Eclesiología; 1 Pedro; iglesia; identidad adventista; misión.

Abstract

This essay analyzes the nature and function of the Church according to 1 Peter. It examines how ecclesiological metaphors and imagery, rooted in the Old Testament, shape the identity and mission of the Christian community. The letter describes the Church as the people of God in exile and pilgrimage, called to maintain fidelity in the midst of a hostile culture; as a spiritual house and a holy priesthood, formed by “living stones” that offer sacrifices acceptable to God; and as a chosen people tasked with

proclaiming the excellencies of Him who called them out of darkness into His marvelous light. The continuity between Israel and the Church, evidenced by Old Testament titles—“chosen race,” “royal priesthood,” “holy nation,” and “a people for His own possession”—shows that ecclesial identity is not reduced to formal membership, but is manifested through practical holiness, ethical conduct, and missional witness. In light of this Petrine ecclesiology, the study proposes several implications for the Adventist understanding of the Church. The emphasis on holiness of life, corporate priesthood, and missionary calling engages directly with core pillars of Adventist identity, such as the sanctuary doctrine, the eschatological call to live distinctly, and the centrality of mission. In particular, the metaphor of the Church as a pilgrim community resonates with the Adventist eschatological character, which conceives its identity through hope in the return of Christ and the awareness that the people of God live in tension with the values of the world. In this way, the ecclesiology of 1 Peter offers foundational insights that enrich Adventist self-understanding, emphasizing that the identity of the Church is revealed in practical witness to God’s saving acts and in the commitment to embody, in the present, the values of the Kingdom.

Keywords: Ecclesiology; 1 Peter; church; Adventist identity; mission.

Introducción

La pregunta por el sentido de ser Iglesia constituye una de las cuestiones más significativas del quehacer teológico, especialmente en el ámbito de la eclesiología. Las Escrituras, y particularmente el Nuevo Testamento, ofrecen diversas respuestas a este interrogante. Sin embargo, una carta destaca de manera especial en este tema.

Redactada para alentar a creyentes de origen judío y gentil dispersos en diversas regiones de Asia Menor a mantenerse firmes frente a la oposición, la Primera de Pedro es una epístola repleta de citas y alusiones al Antiguo Testamento, cuyos vínculos con las Escrituras hebreas son esenciales para comprender su mensaje. Esta carta se cuenta entre los escritos más eclesiológicos del Nuevo Testamento, pues ofrece numerosos indicios de lo que significa ser Iglesia.

Los destinatarios de la epístola son identificados al inicio de la carta como “expatriados de la dispersión en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia”¹ (1 Pe 1:1), regiones que abarcaban una amplia franja del territorio que hoy corresponde a Turquía. La datación más probable de la carta se sitúa entre los años 62 y 64 d. C., durante el período de creciente hostilidad del Imperio Romano hacia las comunidades cristianas, aunque algunos eruditos proponen

¹ Los textos bíblicos citados en este ensayo fueron extraídos de la versión Reina-Valera 1960.

fechas ligeramente posteriores.² Los destinatarios experimentaban una forma de marginalización social: no pertenecían plenamente a la sociedad circundante, ya fuera por su origen étnico, su reciente conversión o su modo de vida diferenciado. Esta realidad de extranjería social forma el telón de fondo sobre el que se desarrolla toda la teología de la carta.³

La epístola no solo aborda la situación sociológica de sus destinatarios, sino que la transforma en categoría teológica. Pedro reinterpreta la experiencia de marginación a la luz de la historia de Israel y de la obra redentora de Cristo, ofreciendo a los creyentes un marco de comprensión que resignifica su condición y los equipa para vivir fielmente en ese contexto adverso. Esta estrategia retórica y teológica es lo que hace de 1 Pedro un texto de permanente relevancia para comunidades que experimentan tensión con su entorno cultural.

Para tal fin, el apóstol Pedro⁴ emplea comparaciones y metáforas procedentes también del Antiguo Testamento. En las páginas siguientes se examinarán algunas de estas figuras retóricas con el propósito de discernir lo que enseñan sobre la naturaleza y la función de la Iglesia. En un segundo momento, se explorarán las implicaciones de esta eclesiología para la comprensión adventista de la Iglesia.

La Iglesia como pueblo de Dios exiliado y peregrino

Al inicio de la carta (1 Pe 1:1-2), Pedro alude a dos acontecimientos decisivos de la historia de Israel: el éxodo de Egipto y el exilio babilónico. Las expresiones “elegidos” (*eklektois*)⁵ y “rociados con la sangre” (*rhantismón haimatos*) evocan el éxodo (cf. Éx 24:1-11; Dt 7:6-8), mientras que “expatriados” (*parepidemois*) y “dispersión” (*diaspora*) remiten al destierro (cf.

² Sobre la datación de 1 Pedro, véase Eduardo Rueda Neto, *O uso do Antigo Testamento em 1 Pedro e suas implicações teológicas* (tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, 2024), 58.

³ La relación entre la situación social de los destinatarios y el mensaje de la carta ha sido analizada en profundidad por Paul J. Achtemeier, *1 Peter*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 50–68.

⁴ En este artículo, se asume que el apóstol Pedro fue el autor de la primera carta que lleva su nombre. Para las razones que justifican este postulado, así como para obtener más información sobre el contexto en el que fue escrita la epístola, véase Rueda Neto, *O uso do Antigo Testamento em 1 Pedro*, 57–61.

⁵ Todas las palabras en griego y en hebreo presentes en este artículo (cuerpo del texto y notas al pie) han sido transliteradas conforme al esquema general de transliteration del *SBL Handbook of Style*, 2.^a ed. (Atlanta, GA: SBL Press, 2014). Las palabras transliteradas aparecen en cursiva.

⁶ Las expresiones y palabras en griego fueron extraídas del *Novum Testamentum Graece*, ed. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini e Bruce M. Metzger, 28.^a ed. rev. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

1 Pe 5:13). Tanto la relectura del éxodo como la del cautiverio tienen por objeto fortalecer la autocomprensión y la conducta cristianas de los destinatarios.⁷

El término griego *parepidemos* (“expatriado”, “peregrino”) designa literalmente a quien reside de manera temporal en un lugar que no es su patria. En el contexto del mundo grecorromano, este término tenía connotaciones jurídicas precisas: el *parepidemos* carecía de los derechos plenos del ciudadano y vivía en una condición de vulnerabilidad legal y social.⁸ John H. Elliott ha argumentado que esta terminología refleja no solo una metáfora espiritual, sino también la situación sociológica concreta de muchos destinatarios de la carta, que eran literalmente extranjeros y forasteros en las regiones en que residían.⁹ Sin embargo, más allá de la dimensión sociológica, Pedro transforma esta condición en una categoría teológica: ser “extranjero” en el mundo es la marca distintiva del pueblo de Dios en cualquier época y lugar.

Mediante estas dos imágenes, usadas de forma metafórica, el apóstol sugiere dos ideas: (1) la Iglesia constituye la continuación de Israel. En 1 Pedro no existe ruptura ni superposición entre Israel y la Iglesia, sino continuidad; se entiende que la Iglesia debe prolongar el legado y la misión de Israel en el mundo, ampliados por la revelación del evangelio. (2) La Iglesia es extranjera en este mundo. Roma —desde donde escribe Pedro— y la sociedad pagana del imperio eran hostiles al estilo de vida cristiano; aquella no era su patria. Debían recordar que, como los judíos en Babilonia, los seguidores de Cristo viven en el mundo por un tiempo determinado y un día retornarán a su verdadera patria (cf. Fil 3:20).

Esta tensión entre el “ya” y el “todavía no” es uno de los rasgos más característicos de la eclesiología petrina. La Iglesia vive en el presente histórico, pero con una orientación fundamental hacia el futuro escatológico. Esta tensión no es fuente de pasividad o evasión, sino de una participación activa y transformadora en el mundo. El pueblo peregrino no abandona su

⁷ Johan Konings, Waltraud Krull e Marcus Mareano, *Tiago, Pedro, João e Judas: Cartas às comunidades: Comentário-paráfrase* (São Paulo: Edições Loyola, 2019), 29.

⁸ Sobre el significado jurídico y social de *parepidemos* en el mundo grecorromano, véase J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, WBC 49 (Waco, TX: Word Books, 1988), 6–8. Michaels observa que, aunque en la literatura griega *paroikos* podía señalar con mayor precisión el estatus legal del extranjero residente, mientras que *parepidēmos* designaba al que residía temporalmente en un lugar extranjero, Pedro utiliza ambos términos de manera casi intercambiable para referirse a la condición de los cristianos como extranjeros en el mundo social en que viven. Esta “extrañeza” no deriva de la raza, el nacimiento o las circunstancias civiles previas, sino de la elección divina, que los ha separado de su antiguo mundo social y los ha convertido, precisamente por ser elegidos, en un grupo desfavorecido ante la sociedad circundante.

⁹ John H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1981), 21–58.

responsabilidad hacia la sociedad; al contrario, su conducta ejemplar en medio de ella (cf. 1 Pe 2:12) constituye una forma de testimonio y de misión.

En los versículos 3-12, Pedro prosigue con una serie de referencias directas e indirectas al Antiguo Testamento para exponer las bendiciones extraordinarias de las que gozan los cristianos como pueblo de Dios, a pesar de su condición de exiliados y peregrinos en el mundo. A partir de los versículos 13-25, el apóstol comienza a tratar las implicaciones prácticas de que la Iglesia sea el pueblo del Señor, la continuación del Israel de Dios, énfasis que se intensifica a partir de 1 Pe 2:11. Una vez liberada la Iglesia del cautiverio del pecado, del mismo modo que Israel fue rescatado de Egipto, los cristianos están llamados a: prepararse para el regreso de Jesús, como los hebreos se prepararon para el éxodo en la Pascua (v. 13); caminar en santidad durante su peregrinación en el mundo, como Dios esperaba que Israel se santificara durante su travesía por el desierto (vv. 15-17); no olvidar que fueron redimidos por la sangre del Cordero (Jesús), así como los hebreos lo fueron en la noche de la liberación de Egipto (vv. 18-19); y, finalmente, recordar que fueron regenerados por la Palabra de Dios (vv. 22-25).

La metáfora de la peregrinación tiene, además, una dimensión comunitaria que no debe subestimarse. El peregrino no viaja solo; es parte de una caravana. La Iglesia como pueblo peregrino es, ante todo, una comunidad en movimiento, solidaria en sus tribulaciones y unida en su esperanza. Esta dimensión comunitaria impide cualquier interpretación individualista de la fe cristiana y subraya la importancia de la *koinōnia* —la comunión fraterna— como rasgo esencial del ser Iglesia (cf. 1 Pe 4:8-10). La solidaridad en el sufrimiento y la práctica de la hospitalidad son expresiones concretas de esta comunidad peregrina que vive en un mundo que no es su hogar definitivo.

La Iglesia como templo y sacerdocio de Dios

En el capítulo 2, Pedro continúa exhortando a sus destinatarios e introduce un “pues” o “por lo tanto” (*oun*; v. 1). Es decir, a la luz de lo expuesto sobre la forma prodigiosa en que Dios los rescató y vela por ellos, los cristianos deben evitar la maldad, la hipocresía, la envidia y otros vicios. Por el contrario, han de anhelar fervientemente “la leche espiritual no adulterada”, que representa la misma Palabra de Dios que los regeneró (vv. 2-3).

El pasaje de 1 Pedro 2:1-10 es el más denso en citas y alusiones de toda la epístola. A partir del versículo 4, Pedro despliega una serie de metáforas tomadas del Antiguo Testamento para ilustrar de manera contundente el papel de la Iglesia en el mundo. En consecuencia, estos versículos constituyen el núcleo identitario de la epístola.

Cristo aparece como la “piedra viva” (*lithon zōnta*), rechazada por los hombres pero elegida y exaltada por Dios (v. 4; cf. Sal 118:22). La imagen de la piedra rechazada remite probablemente al contexto de la construcción, en el que ciertas piedras se descartaban por no parecer aptas para el edificio. Algunas de

estas piedras desechadas se redescubrían después como las más adecuadas para determinados fines y se empleaban finalmente para completar la estructura.

La elección de la metáfora del templo no es casual. En el contexto judío del siglo I, el templo de Jerusalén era el centro de la vida religiosa y la morada simbólica de Dios entre su pueblo. Pedro reorienta esta imagen con audacia: el verdadero templo de Dios no es una estructura de piedra, sino la comunidad de creyentes que se reúne en torno a Cristo.¹⁰ Esta reinterpretación es radicalmente innovadora y tiene implicaciones eclesiológicas de gran alcance. La Iglesia no necesita un edificio específico para ser el lugar de la presencia divina; ella misma, en su vida comunitaria y su obediencia al Señor, constituye el espacio donde Dios habita.

Al acercarnos a Cristo nos convertimos asimismo en “piedras vivas” (*lithoi zōntes*; v. 5), y Dios utiliza estas piedras para erigir un santuario, un templo espiritual. La calificación de las piedras como “vivas” (*zōntes*) es significativa: contrariamente a las piedras inertes de cualquier edificio físico, los miembros de la Iglesia son portadores de vida precisamente porque están unidos a Cristo, quien es la Piedra Viva por excelencia. Dentro de este templo también ejercemos el sacerdocio, encargados de ofrecer “sacrificios espirituales” (*pneumatikas thysias*; v. 5; cf. Ro 12:1). Según Mbuvi, las imágenes relacionadas con el templo “resuenan a lo largo de 1 Pedro”; para este autor, tales imágenes son “centrales en la elucidación del mensaje de la epístola”.¹¹

La noción de “sacrificios espirituales” merece atención especial. En contraste con los sacrificios animales del sistema levítico, Pedro apunta hacia una forma de culto que abarca toda la existencia del creyente. Los “sacrificios espirituales” incluyen la oración (cf. Heb 13:15), el servicio a los necesitados (cf. Heb 13:16), la confesión de fe y, en última instancia, la entrega total de la propia vida al servicio de Dios y del prójimo (cf. Ro 12:1-2).¹² Esta comprensión amplia del culto dismantela cualquier dualismo entre lo “sagrado”

¹⁰ Achtemeier, *1 Peter*, 154–156. Achtemeier sostiene que la imagen de la “casa espiritual” en 1 Pe 2:5 presenta a la comunidad cristiana como un nuevo templo, el lugar donde la presencia del Espíritu de Dios se manifiesta verdaderamente. Sin embargo, observa que esta alusión al templo es secundaria respecto del énfasis principal del pasaje, que consiste en describir a la Iglesia como el verdadero pueblo de Dios.

¹¹ Andrew Mutua Mbuvi, *Temple, Exile and Identity in 1 Peter* (London: T&T Clark, 2007), 70.

¹² Michaels, *1 Peter*, 100–102. Sobre el contenido de los “sacrificios espirituales” en 1 Pe 2:5, Michaels entiende que la expresión no se refiere a observancias ceremoniales, sino, ante todo, a actos de culto ofrecidos a Dios y, de manera inseparable, a un patrón de conducta social. Relaciona este lenguaje con dos paralelos neotestamentarios: el compromiso integral de hacer la voluntad de Dios en Ro 12:1 y el testimonio de alabanza y buenas obras en Heb 13:15-16.

y lo “secular”: toda la vida del creyente, en todas sus dimensiones, puede ser una ofrenda agradable a Dios.

En los versículos 6-8, Pedro cita tres pasajes del AT para corroborar su argumento: Is 28:16; Sal 118:22 —al que ya había aludido— e Is 8:14. Los tres textos tienen un contenido mesiánico y han sido aplicados al Mesías tanto en la tradición judía como en la cristiana.

La combinación de estas tres imágenes revela la sensibilidad hermenéutica de Pedro y su comprensión unitaria de las Escrituras. Cristo aparece como el fundamento decisivo establecido por Dios: para quienes creen, es base segura, honra y salvación; para quienes lo rechazan, se convierte en motivo de tropiezo y juicio. Así, la misma realidad cristológica provoca respuestas opuestas según la disposición humana ante él. Esta tensión entre fe y rechazo, salvación y juicio, atraviesa el evangelio y define también la relación de la Iglesia con el mundo.

La Iglesia como anunciadora de las maravillas de Dios

En 1 Pedro 2:9, el apóstol aplica a la Iglesia del Nuevo Testamento los títulos de Israel del Antiguo Testamento. En palabras de McKnight, “no hay pasaje en el Nuevo Testamento que asocie más explícitamente los términos del Antiguo Testamento para Israel con la Iglesia del Nuevo Testamento que este”.¹³ Concretamente, Pedro fusiona epítetos presentes en Éx 19:6 e Is 43:20-21 (en la versión de la Septuaginta). Este pasaje puede considerarse, con razón, el versículo áureo de la misionología petrina, e incluso de toda la Biblia.

“Linaje escogido” (*genos eklekton*; cf. Is 43:20)

El Israel bíblico fue un pueblo elegido y separado para manifestar al mundo el carácter del Dios verdadero. Lo mismo ocurre hoy con la Iglesia, integrada por judíos y gentiles que han acogido el evangelio.

El concepto de elección no implica exclusivismo ni superioridad, sino responsabilidad. Ser “linaje escogido” significa haber sido elegido para una misión, no para un privilegio sin obligaciones. La elección de Israel en el Antiguo Testamento tenía siempre una dimensión universal: Israel era elegido para ser bendición para todas las naciones (cf. Gn 12:2-3). Del mismo modo, la Iglesia es elegida no para sí misma, sino para ser instrumento de la gracia divina hacia el mundo.¹⁴

¹³ Scot McKnight, *1 Peter*, NIVAC (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 109.

¹⁴ Davids señala que los títulos aplicados a los cristianos en 1 Pedro proceden del Antiguo Testamento y conservan un énfasis marcadamente colectivo: la iglesia es presentada como un pueblo, un sacerdocio y una nación escogidos por Dios. Esta elección no se limita a un privilegio estático, sino que implica pertenencia a Dios y una vocación pública: anunciar las obras gloriosas de aquel que llamó a los creyentes. Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 91–92.

“Real sacerdocio” (*basileion hierateuma*; cf. Éx 19:6)

Por medio de Cristo, todos hemos obtenido acceso pleno a la presencia del Padre. En Jesús, como ya se ha indicado, todos somos ahora sacerdotes del Señor. Aunque Israel contaba con una clase sacerdotal, la nación en su conjunto también ejercía una función sacerdotal, como mediadora entre Dios y las demás naciones. De modo semejante, hoy corresponde a la Iglesia tender puentes entre el Señor y quienes se hallan alejados de Él.

La expresión *basileion hierateuma* retoma el lenguaje de Éx 19:6, donde Israel es llamado a ser un pueblo sacerdotal al servicio de Dios. Aplicada a la Iglesia, esta designación subraya que la comunidad cristiana, en su totalidad, participa de una vocación sacerdotal: acercarse a Dios por medio de Cristo y representar su presencia ante el mundo. No se trata, por tanto, de un privilegio reservado a unos pocos, sino de una identidad y una responsabilidad compartidas por todo el pueblo de Dios.

“Nación santa” (*ethnos hagion*; cf. Éx 19:6)

La idea se refuerza; el pueblo de Dios es santo, separado para servirle, y por tanto debe llevar una vida igualmente santa (1 Pe 1:15-16).

La santidad en 1 Pedro no es una realidad estática o meramente cultural, sino una categoría ética y relacional. Ser “nación santa” significa vivir de acuerdo con el carácter de Dios en todas las dimensiones de la vida: en las relaciones interpersonales, en el ejercicio de la ciudadanía, en el trato con los no creyentes. Pedro es muy concreto al respecto: la santidad se manifiesta en el trato justo a los gobernantes (2:13-17), en las relaciones domésticas (2:18-3,7), en la respuesta al sufrimiento (3:14-17) y en el uso responsable de los dones espirituales (4:10-11).

“Pueblo adquirido por Dios” (*laos eis peripoiesin*; cf. Is 43:21)

Dios “adquirió” a los israelitas de entre las demás naciones pagando un precio por ellos; fueron rescatados de Egipto para convertirse en su propiedad particular. De igual modo, la Iglesia fue comprada por la sangre de Jesús (1 Pe 1:18-19) y pertenece exclusivamente a Él.

Tras explicar el “qué” y el “por qué”, Pedro introduce el “para qué”. El apóstol afirma que la Iglesia fue adquirida por el Señor y constituida como linaje escogido, real sacerdocio y nación santa para proclamar las virtudes (*aretas*) de quien la llamó de las tinieblas a su luz maravillosa. Aquí continúa aludiendo a Is 43:21, pasaje en el que se afirma que el Señor formó a Israel para celebrar o proclamar su alabanza. De modo análogo, la Iglesia fue formada para manifestar ante el mundo la gloria de Dios, su carácter y sus obras.

El término griego *aretai* (“virtudes”, “excelencias”, “maravillas”) es notable. En el pensamiento helenístico, la *aretē* designaba la excelencia moral o la virtud de una persona; en el contexto de la Septuaginta, el término se emplea

para referirse a las grandes gestas de Dios (cf. Is 42:12; 43:21). Pedro usa esta palabra para describir la misión de la Iglesia: proclamar las obras poderosas y el carácter glorioso de Dios. Esta proclamación no se reduce a palabras; incluye el testimonio de una vida transformada, que es en sí misma una manifestación de las “virtudes” de aquel que llamó a los creyentes a la luz.¹⁵

Dios es quien llamó a la Iglesia de las tinieblas a la luz. Entre otros pasajes (cf. Is 9:2; 42:12), este lenguaje remite de inmediato a la creación de los cielos y la tierra en Génesis 1, cuando Dios, por su palabra, hizo pasar al mundo de la oscuridad a la luz. Este acto implica una nueva creación (cf. 2 Co 5:17). El plan divino es que cada cristiano se convierta en instrumento para que otros también puedan experimentar una regeneración plena.

Al concluir la perícopa, en el versículo 10, Pedro alude al contexto de Os 2:23: Israel dejó de ser pueblo del Señor al apartarse de Él, pero volvió a serlo cuando fue rescatado. Como señala Lopes, al interpretar la profecía de Oseas como referida no solo a los judíos sino también a los gentiles incorporados al pueblo de Dios, “Pedro sigue tratando a la iglesia de Cristo como la continuación legítima de Israel, siendo por consiguiente su pueblo exclusivo”.¹⁶ Así, judíos y gentiles son aceptados por el Señor y transformados en una comunidad escatológica por medio de Jesucristo. En esto consiste el mensaje cristiano que debe proclamarse (cf. 1 Pe 2:9).¹⁷

La transformación de “no pueblo” en “pueblo de Dios” y de “no compadecidos” en “compadecidos” (v. 10) evoca el drama de la gracia divina en su sentido más profundo. Esta transformación no es mérito del pueblo mismo, sino pura iniciativa y misericordia de Dios. Esta conciencia de haber sido receptores de una gracia inmerecida es la base de la humildad y el servicio que caracteriza al pueblo de Dios en 1 Pedro. La Iglesia no proclama sus propias virtudes, sino las del “que os llamó de las tinieblas a su luz admirable” (v. 9).

En última instancia, el hecho de que antes no éramos pueblo del Señor pero ahora gozamos de todos los privilegios —y responsabilidades— de ser el pueblo elegido de Dios constituye un elemento esencial del evangelio que debe

¹⁵ Jobes observa que el uso de *aretai* en 1 Pe 2,9 retoma el lenguaje de Isaías 43:20-21 LXX, donde el pueblo liberado del exilio es llamado a declarar las obras poderosas de Dios. Aunque el término podía emplearse en el vocabulario helenístico para designar virtudes o excelencia de carácter, en un contexto religioso se refiere a las manifestaciones del poder divino. Así, en 1 Pedro, *aretai* puede entenderse tanto como las alabanzas dirigidas a Dios como, más probablemente, los actos poderosos de Dios que fundamentan dicha alabanza. Karen H. Jobes, *1 Peter*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 162.

¹⁶ Augustus Nicodemus Lopes, *1 Pedro*, Interpretando o Novo Testamento (São Paulo: Cultura Cristã, 2019), 100.

¹⁷ Valdir R. Steuernagel, “An Exiled Community as a Missionary Community: A Study Based on 1 Peter 2:9–10”, *Evangelical Review of Theology* 40, n.º 3 (2016): 201.

ser anunciado “en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones” (Mt 24:14).

Implicaciones para la identidad adventista

La eclesiología de 1 Pedro, presentada en las secciones anteriores, ofrece un marco teológico particularmente fructífero para la autocomprensión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Las imágenes de la comunidad cristiana como un pueblo peregrino, un templo espiritual, un sacerdocio santo y una nación escogida no solo describen la naturaleza de la Iglesia, sino que también delinear su misión y su modo de vida en el mundo. Esta sección dialoga específicamente con el libro *Creencias de los Adventistas del Séptimo Día*,¹⁸ que condensa los artículos de fe (Creencias Fundamentales) y la comprensión teológica de la comunidad adventista.

En primer lugar, la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios en exilio y peregrinación armoniza profundamente con la identidad adventista. Según 1 Pedro, los creyentes viven en este mundo sabiendo que su verdadera ciudadanía está en los cielos (cf. Fil 3:20) y que su estancia aquí es temporal. Esta perspectiva coincide con la comprensión adventista de la historia como el escenario del gran conflicto entre el bien y el mal, en el que el pueblo de Dios vive con la mirada puesta en el regreso de Cristo y en la restauración final de todas las cosas (Creencia Fundamental n.º 8 y n.º 25). La condición de peregrinos, por tanto, no describe solamente una experiencia personal, sino también la manera en que la Iglesia se relaciona con la cultura que la rodea, evitando tanto la adaptación irreflexiva como el aislamiento. Esta visión encuentra expresiones concretas en la tradición adventista por medio de la educación, la salud y el servicio a la comunidad. Las instituciones educativas y hospitalarias adventistas reflejan el compromiso de un pueblo que espera el regreso de Cristo sin desentenderse de las necesidades del mundo. Al contrario, la esperanza escatológica impulsa una vida de servicio y compasión hacia los demás.

En segundo lugar, la imagen de la Iglesia como templo espiritual y sacerdocio santo (1 Pe 2:5) guarda una estrecha relación con la comprensión adventista del ministerio de Cristo en el santuario celestial y de la experiencia de la salvación. Los creyentes son descritos como “piedras vivas”, edificadas sobre Cristo, quien constituye el fundamento de la Iglesia. Esto recuerda que la verdadera identidad de la comunidad cristiana no depende principalmente de sus estructuras visibles, sino de su unión con el Señor. Esta realidad se vincula con la obra mediadora de Cristo y con la transformación que su gracia produce en la vida de los creyentes (Creencias Fundamentales n.º 9, 10 y 24). Del mismo

¹⁸ Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los Adventistas del Séptimo Día* (Florida: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2020).

modo, los “sacrificios espirituales” apuntan a una vida entregada a Dios en obediencia, adoración y servicio (Creencias Fundamentales n.º 11 y n.º 22).

La metáfora del sacerdocio también destaca una convicción importante para los adventistas: todos los creyentes tienen acceso directo a Dios por medio de Cristo y participan en la misión de la Iglesia. Esta enseñanza armoniza con la doctrina de los dones espirituales y con el llamado de cada miembro a contribuir activamente a la edificación del cuerpo de Cristo (Creencias Fundamentales n.º 12 y n.º 17). Al mismo tiempo, reconoce el papel de los ministerios establecidos por Dios para el cuidado y la organización de la comunidad. De este modo, la identidad adventista no se limita a la aceptación de determinadas doctrinas, sino que se expresa en una participación activa en la obra de Dios. Esta realidad también tiene implicaciones para la vida interna de la Iglesia. Cada creyente es llamado a poner sus dones al servicio de los demás y a involucrarse en la misión. Asimismo, la adoración no se restringe al culto semanal, sino que abarca toda la vida. El verdadero culto se manifiesta en una existencia marcada por la consagración, la obediencia y el servicio al Señor.

En tercer lugar, la aplicación de los títulos de Israel a la Iglesia (1 Pe 2:9-10) arroja luz sobre la comprensión adventista del remanente. Al describir a los creyentes como linaje escogido, nación santa y pueblo adquirido por Dios, Pedro subraya tanto el origen divino de la Iglesia como la responsabilidad que acompaña ese llamado. Esta perspectiva se relaciona con la doctrina adventista del remanente, entendida como una comunidad llamada a permanecer fiel a las Escrituras y a los mandamientos de Dios mientras proclama su mensaje final al mundo (Creencia Fundamental n.º 13). Sin embargo, el concepto de remanente no debe entenderse como una expresión de superioridad espiritual. En 1 Pedro, la elección siempre está vinculada a la misión. Ser un pueblo escogido significa haber sido llamado para reflejar el carácter de Dios y dar testimonio de su gracia. Por ello, la identidad del remanente solo es auténtica cuando se traduce en fidelidad a Dios, compromiso con su misión y una vida coherente con el mensaje proclamado.

En cuarto lugar, la misión ocupa un lugar central en la eclesiología petrina. Según 1 Pe 2:9, la Iglesia existe para anunciar las virtudes de aquel que llamó a su pueblo de las tinieblas a su luz admirable. Este énfasis coincide plenamente con la comprensión adventista de la misión. La Iglesia está llamada a proclamar el evangelio eterno y los tres mensajes angélicos de Apocalipsis 14, invitando a todas las personas a adorar a Dios y a prepararse para el retorno de Cristo (Creencias Fundamentales n.º 13 y n.º 25). Por esta razón, la misión no es una actividad adicional de la Iglesia; forma parte de su propia identidad. Al mismo tiempo, Pedro deja claro a lo largo de su epístola que esta proclamación va más allá de las palabras. Las virtudes de Dios también se anuncian mediante una vida transformada. Por ello, el servicio al prójimo, el cuidado de los necesitados, la integridad personal y el énfasis en un estilo de vida saludable

forman parte del testimonio cristiano y contribuyen a la credibilidad del mensaje que la Iglesia proclama.

De manera similar, el llamado a la santidad (1 Pe 1:15-16) y a una conducta ejemplar (2:12) ocupa un lugar central en la carta. La Iglesia está llamada a reflejar los valores del Reino de Dios en medio de una sociedad que con frecuencia se opone a la fe. Esto supone una vida marcada por la integridad, la pureza y el compromiso con el bien. Tal énfasis armoniza con la comprensión adventista de la ley de Dios y con el llamado a reproducir el carácter de Cristo en la vida diaria (Creencias Fundamentales n.º 19, n.º 20 y n.º 22).

Todavía en el ámbito de la misión de la Iglesia, 1 Pedro presenta a la comunidad cristiana como un cuerpo caracterizado por el amor mutuo, la hospitalidad y el servicio (cf. 1 Pe 4:8-11). Los creyentes no aparecen como individuos aislados, sino como miembros de una familia espiritual que se sostiene y fortalece mutuamente. Esta visión armoniza con la comprensión adventista de la Iglesia como una comunidad de fe unida en Cristo (Creencias Fundamentales n.º 12 y n.º 14), llamada a reflejar el carácter cristiano mediante el amor, la compasión y el servicio al prójimo (Creencia Fundamental n.º 22). En este sentido, la Iglesia posee una valiosa oportunidad de manifestar el evangelio mediante relaciones marcadas por el amor fraternal y el servicio desinteresado.

Finalmente, la continuidad entre Israel y la Iglesia, destacada a lo largo de 1 Pedro, recuerda que el pueblo de Dios forma parte de una misma historia de salvación. La Iglesia no surge de manera aislada, sino que se inserta en el desarrollo del plan divino como heredera de las promesas de Dios. Esta continuidad se relaciona con la unidad de las Escrituras y con la centralidad de Cristo como fundamento de la fe (Creencias Fundamentales n.º 1, n.º 4 y n.º 12). Por ello, la identidad del pueblo de Dios no depende únicamente de estructuras o instituciones, sino de su relación con Cristo y de su participación en la misión redentora que Él ha confiado a su Iglesia.

En síntesis, la eclesiología de 1 Pedro ofrece elementos que enriquecen la comprensión adventista de la Iglesia: una comunidad peregrina que vive en esperanza; un templo espiritual formado por creyentes transformados; un sacerdocio comprometido con el servicio; un pueblo llamado por Dios para cumplir una misión específica; y una comunidad que proclama las maravillas divinas mediante sus palabras y su estilo de vida. Estas enseñanzas no solo confirman aspectos fundamentales de la identidad adventista, sino que también la desafían a vivir de manera coherente con su vocación, anticipando en el presente los valores del Reino venidero (Creencias Fundamentales n.º 13, n.º 22 y n.º 25).

Conclusión

El presente estudio ha mostrado que la eclesiología de 1 Pedro presenta una comprensión integral de la Iglesia, en la que identidad, misión y conducta

cristiana aparecen estrechamente vinculadas. Mediante imágenes como las del pueblo peregrino, el templo espiritual, el sacerdocio santo y la nación escogida, el apóstol describe una comunidad llamada por Dios para vivir en fidelidad en medio de un mundo frecuentemente hostil, proclamando con su vida y su mensaje las obras salvíficas del Señor.

Estas categorías poseen una relevancia especial para la identidad adventista del séptimo día. La condición de peregrinos y extranjeros refuerza la dimensión escatológica de la fe adventista; la imagen del templo espiritual y del sacerdocio de los creyentes destaca la centralidad de Cristo y la participación activa de todos los miembros en la misión; y la aplicación de los títulos de Israel a la Iglesia ilumina la comprensión adventista del remanente como un pueblo llamado a la fidelidad y al testimonio. Asimismo, el énfasis petrino en la santidad práctica y en la proclamación de las virtudes de Dios recuerda que la identidad de la Iglesia no puede reducirse a sus doctrinas o estructuras, sino que debe manifestarse en una vida coherente con el evangelio.

Finalmente, el contexto original de 1 Pedro confiere a su mensaje una notable actualidad. Así como los primeros destinatarios enfrentaron presiones culturales y formas de marginación, la Iglesia contemporánea también está llamada a preservar su identidad sin caer ni en la asimilación al mundo ni en el aislamiento. En este sentido, la Primera Epístola de Pedro continúa ofreciendo un fundamento bíblico sólido para una comprensión de la Iglesia que integra esperanza escatológica, fidelidad a Cristo, vida santa y compromiso misionero, permitiendo que el pueblo de Dios anticipe, mediante su testimonio, la realidad del Reino venidero.

Cultura y anti-teología en Jeremías 7 y 44: El culto a la “reina del cielo” y la disputa por la identidad de Israel

Jorge Torreblanca

Seminario Teológico Adventista
Interamericano (SETAI)

torreblancajo@setai.edu

Resumen

Este artículo examina la referencia a la “reina del cielo” en Jeremías 7 y 44 como expresión de un conflicto teológico profundo en Israel pre y post exílico. A partir de un enfoque exegético-teológico que integra el método gramático-histórico con herramientas literario-retóricas, se sostiene que el culto denunciado por el profeta no constituye una desviación marginal, sino una configuración religiosa alternativa, socialmente arraigada y funcional dentro de la vida cotidiana del pueblo. Esta forma de religiosidad, desarrollada en el ámbito doméstico, articula una comprensión coherente del bienestar, la fertilidad y la seguridad, y propone una interpretación alternativa de la historia. Para describir este fenómeno, se aplica la categoría de anti-teología, entendida como un sistema religioso que, sin negar explícitamente a YHWH, reconfigura su centralidad y redefine la fuente del bien. En respuesta, Jeremías despliega una serie de estrategias retóricas —lenguaje judicial, inversión interpretativa, ironía y apelación a la memoria del pacto— orientadas a desarticular dicha configuración. El estudio concluye que el conflicto central no es meramente cultural, sino hermenéutico, y tiene implicaciones para la comprensión contemporánea de la relación entre identidad religiosa y cultura.

Palabras clave: Jeremías, reina del cielo, anti-teología, religión doméstica, identidad.

Abstract

This article examines the reference to the “queen of heaven” in Jeremiah 7 and 44 as an expression of a profound theological conflict in pre- and post-exilic Israel. Employing an exegetical-theological approach that integrates the grammatical-historical method with literary-rhetorical tools, it argues that the cult denounced by the prophet does not constitute a marginal deviation, but rather an alternative, socially rooted, and functional religious configuration within the daily life of the people. Developed in the domestic sphere, this form of religiosity articulates a coherent understanding of well-being, fertility, and security, while proposing an alternative interpretation of history. To describe this phenomenon, the category of anti-theology is applied, understood as a religious system that, without explicitly denying YHWH, reconfigures YHWH’s centrality and redefines the source of good. In response, Jeremiah deploys a range of rhetorical strategies—judicial language, interpretive inversion, irony, and appeals to covenantal memory—aimed at dismantling this configuration. The study concludes that the core conflict is not merely cultic, but hermeneutical, with implications for contemporary understandings of the relationship between religious identity and culture.

Keywords: Jeremiah, queen of heaven, anti-theology, domestic religion, identity.

Introducción

El estudio de la referencia a la “reina del cielo” en Jeremías 7 y 44 permite abordar un conflicto teológico decisivo: la disputa por la identidad del pueblo de Dios en medio de presiones culturales, crisis políticas y diversidad religiosa. Lejos de ser un elemento marginal, la expresión hebrea *malkat ha-shamayim* funciona como eje interpretativo desde el cual el profeta articula una crítica integral a formas de religiosidad arraigadas en la vida cotidiana de Judá.¹

El contexto histórico de los siglos VII–VI a.C., marcado por la inestabilidad política y la influencia de potencias extranjeras (asiria, babilónica o egipcia), favoreció la adaptación de prácticas religiosas provenientes del entorno del antiguo Cercano Oriente.² Estas prácticas no se limitaron sólo al ámbito oficial del templo sino que se desarrollaron principalmente en el ámbito doméstico, involucrando a familias enteras. Así se había configurado el culto a la “reina del cielo”, una religiosidad funcional orientada a la seguridad personal, la familia y la fertilidad y la estabilidad socio-económica y política.³

En este escenario, el profeta Jeremías no denuncia simplemente una desviación cultural idolátrica, sino la presencia de una construcción teológica alternativa que compite con la fe en YHWH. Para describir este fenómeno, se recurre a la categoría de anti-teología. Se la entiende como un sistema religioso coherente que, desde el interior de la experiencia del pueblo, redefine la

¹ Cornelis Houtman, “Queen of Heaven (מלכת השמים)”, en *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel Van der Toorn, Bob Becking y Pieter W. Van der Horst (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 682–685; y Peter C. Craigie, Page H. Kelley y Joel F. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1–25*, WBC 26 (Dallas, TX: Word Books, 1991), 266–268, Excursus: The Queen of Heaven.

² El culto a la “reina del cielo” en Jeremías no surge en el vacío, sino dentro de un contexto regional en el que múltiples divinidades —incluidas figuras femeninas asociadas al cielo— eran objeto de veneración. Véase en *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, eds. William W. Hallo, K. Lawson Younger, Harry A. Hoffner Jr. y Robert K. Ritner, Vol. 2 (Leiden: Brill, 2000), las inscripciones mesopotámicas y neoasirias, por ejemplo, *The Tablet of Šamaš* (268–271) y las inscripciones de Aššurnasirpal II (276–281), donde aparecen deidades como Šamaš e Ishtar; y más cercanas, en la inscripción de Panamuwa II (155–157), se invoca a divinidades siro-palestinas principales —garantes del poder real y del bienestar del reino: protección, fertilidad y estabilidad—, como Hadad y Astarté.

³ Karel van der Toorn, *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*, *BibSem* 23 (Sheffield: JSOT Press/Sheffield Academic Press, 1994), 111–113. Véase también J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), 283–285, 679–680.

relación con lo divino, reinterpreta la historia y reconfigura la fuente del bienestar en términos ajenos a la teología del pacto.⁴

Al realizar este estudio, se utilizó el método gramático-histórico como marco exegético fundamental para la interpretación y reflexión teológica del texto.⁵ Dentro de su dimensión “gramático” se incorporó el análisis literario-retórico, con el propósito de examinar la organización del discurso, las estrategias argumentativas y los recursos lingüísticos mediante los cuales Jeremías comunica su mensaje.

De este modo, la investigación procura atender integralmente los aspectos lingüísticos, literarios, históricos y teológicos del texto bíblico. El análisis retórico no constituye aquí un enfoque independiente ni alternativo al método gramático-histórico,⁶ sino una herramienta complementaria que permite

⁴ Luiz Alexandre Solano Rossi, “Los caminos de la teología y de la anti-teología en el libro de Job”, *RIBLA* 50 (2005): 53-55, emplea este término no bíblico como categoría analítica para describir discursos religiosos y prácticos que, desde el interior de la comunidad creyente, desfiguran la imagen de Dios y generan prácticas de sentido opuestas a su revelación, y que funcionan como alternativa teológica opuesta a la canónica.

⁵ Véase Richard M. Davidson, “Hermenéutica bíblica”, en *Teología: Fundamentos bíblicos de nuestra fe* (Doral, FL: IADPA, 2009), 1: 158-239; y Ángel Manuel Rodríguez, “El uso de la versión modificada del método histórico-crítico por parte de eruditos adventistas”, en *Entender las Sagradas Escrituras: El enfoque adventista*, ed. George W. Reid (Doral, FL: APIA, 2006), 415-430. Véase además Ekkehardt Müller, “Pautas para la interpretación de las Escrituras”, en *Entender las Sagradas Escrituras: El enfoque adventista* (Doral, FL: APIA, 2009), 137-165; y Jacques B. Doukhan, *The Genesis Creation Story: Its Literary Structure*, AUSDDS 5 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1978), 15-16; y Jacques B. Doukhan, *Genesis. Seventh-day Adventist International Bible Commentary*, 1 (Nampa, ID: Pacific Press, 2016), 6-7.

⁶ Se utilizó el análisis literario-retórico no como un método exegético independiente, sino como un conjunto de recursos descriptivos aplicados al estudio de la forma final del texto. El interés por la organización del discurso, la progresión argumentativa y otros recursos literarios recibió un impulso decisivo con la propuesta de James Muilenburg de avanzar “más allá” de la crítica de las formas hacia un examen más atento de la composición literaria del texto bíblico, línea posteriormente desarrollada por otros autores. Véase James Muilenburg, “Form Criticism and Beyond”, *JBL* 88, no. 1 (1969): 1-18; Phyllis Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994), 91-106; Charles D. Isbell y Michael Jackson, “Rhetorical Criticism and Jeremiah VII 1-VIII 3”, *VT* 30, no. 1 (1980): 16-33, <https://doi.org/10.2307/1517698>. Se ha de recordar que el método gramático-histórico no desarrolló por sí mismo las herramientas lingüísticas, semánticas, sintácticas, literarias o retóricas que emplea en la exégesis, sino que históricamente ha incorporado los aportes provenientes de esas disciplinas para comprender con mayor precisión el sentido del texto bíblico. En consecuencia, los recursos literario-retóricos utilizados en esta investigación son entendidos como instrumentos auxiliares al servicio del análisis

describir con mayor precisión cómo el texto construye y comunica su significado.⁷

Se garantiza de este modo la superación de lecturas reduccionistas —que se entienden a sí mismas exclusivas, ya sean históricas, arqueológicas, doctrinales, feministas⁸ y/o sociológicas— y se ofrece una comprensión integral del fenómeno.

El estudio de la “reina del cielo”

El estudio de la “reina del cielo” ha sido abordado desde diferentes perspectivas. La arqueología aporta evidencia material que sugiere la existencia de prácticas religiosas domésticas asociadas a estatuillas (*pillar figurines*, ídolos pequeños con forma femenina), inscripciones y objetos de culto.⁹ Por su parte, como ejemplo, los estudios exegético-teológicos han analizado la función literaria de la expresión en Jeremías y sus implicaciones para la identidad religiosa de Israel. El método aquí aplicado, propone una legítima integración de enfoques.

Uno de los principales cuestionamientos gira en torno de la identificación de la “reina del cielo” directamente con una deidad específica, como Ishtar,

gramático-histórico y de la reconstrucción de la intención comunicativa del texto, y no como la adopción de un paradigma hermenéutico alternativo.

⁷ El aporte técnico del análisis literario-retórico permite identificar estructuras, repeticiones, inclusiones, paralelismos, contrastes, la ironía y estrategias discursivas que contribuyen a la comprensión del sentido del pasaje dentro de su contexto histórico, literario y teológico. Se trata de un uso compatible con los principios hermenéuticos expuestos en la declaración de “Métodos de Estudio de la Biblia”, en *Entender las Sagradas Escrituras: El enfoque adventista*, ed. George W. Reid (Doral, FL: APIA, 2009), 403-414, según los cuales el análisis de las características literarias del texto forma parte del proceso exegético orientado a comprender el sentido pretendido por el autor inspirado.

⁸ Susan Ackerman, “And the Women Make Cakes for the Queen of Heaven: Jeremiah 7 and 44”, en *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-century Judah* (Leiden, Países Bajos: Brill, 2001), 33-35; Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York: Oxford University Press, 1988), 157-164. Es importante reconocer que algunos estudios feministas han cuestionado la caracterización profética del culto a la “reina del cielo”, argumentando que los textos de Jeremías reflejan una perspectiva patriarcal. Esta investigación exegética no releva sostén para tal argumento.

⁹ Karel Van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel* (Leiden, Países Bajos: Brill, 1996), 1–20, 223–240, subraya la centralidad de la religión familiar y las prácticas domésticas en el antiguo Cercano Oriente, incluyendo el uso de imágenes y objetos de culto en el ámbito del hogar.

Inanna, Anath, Astarot o Astarté, entre otras.¹⁰ La evidencia más bien sugiere que Jeremías no utiliza un nombre inequívoco sino un título deliberadamente ambiguo: “reina del cielo”.¹¹ Es apropiado para una estrategia discursiva cuya función retórica sería denunciar un sistema religioso sin legitimar plenamente su objeto de culto, en el marco de un discurso profético que confronta configuraciones teológicas rivales.¹²

En este sentido, resulta pertinente aplicar la categoría de anti-teología, lo que permite comprender la idolatría no como una desviación puntual y marginal, sino como una estructura alternativa, una configuración religiosa coherente que compite con la teología del pacto al redefinir la relación con lo divino y la interpretación de la realidad.¹³

Por otra parte, desde una perspectiva histórico-religiosa, diversos estudios han mostrado que la fe de Israel no se expresó en la práctica de manera uniforme como absolutamente monoteísta, sino que, en distintos momentos, se advierte la adopción e integración de prácticas y creencias diversas.¹⁴ Dicho de

¹⁰ Tikva Frymer-Kensky, “Ishtar”, en *DDD*, 455–458; Diane Wolkstein y Samuel Noah Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer* (Nueva York: Harper & Row, 1983), 136ss; Umberto Cassuto, *The Goddess Anath* (Jerusalem: Magnes Press, 1971), 64–66; Saul M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, *SBLMS* 34 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1988), xiii–xiv, 70–74; José María Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001), 27–39, 240–241.

¹¹ André Caquot, “La Reine du Ciel et les cultes astraux en Juda”, *Syria* 36 (1959): 321–325 y 331–334, muestra que el título “reina del cielo” es genérico y problemático, de carácter no técnico ni preciso.

¹² Walter Brueggemann en *La imaginación profética* (Santander: Sal Terrae, 1986), 12–30; y en *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 77–83, subraya que el discurso profético mismo se caracteriza por su carácter crítico y subversivo (transformador), en tanto busca dismantelar las concepciones dominantes de la realidad (una falsa teología), deslegitimando los fundamentos del sistema simbólico completo, y proponer una conciencia alternativa fundada en la acción de YHWH.

¹³ Louis Stulman, *Jeremiah* (Nashville: Abingdon Press, 2005), 85–92 (Jer 7) y 360–370 (Jer 44), enfatiza que Jeremías confronta una *counter-theology* o discurso alternativo, una visión alternativa de la realidad y no solo un problema ritual. La religión denunciada es coherente, articulada y competitiva.

¹⁴ Stulman, *Jeremiah*, 360–370, describe a un pueblo que sostiene otra interpretación religiosa funcional, señalando la coexistencia de discursos religiosos rivales; y Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1–20*, AB 21A (New Haven: Yale University Press, 1999), 473–477, apunta que prácticas como el culto a la “reina del cielo” eran reales, extendidas y normalizadas, implicando que el monoteísmo no estaba plenamente internalizado en la práctica social.

otra manera, en la práctica había sincretismo y pluralidad de culto, y resistencia al exclusivismo yahvista oficial.¹⁵

Sin embargo, este estudio sostiene que dicha diversidad no implica que la fe monoteísta de Israel estuviera viviendo un desarrollo progresivo desde el politeísmo, sino más bien viviendo una tensión constante entre la revelación de YHWH y las influencias culturales externas. De modo que este fenómeno debe situarse en el contexto más amplio en el que el monoteísmo de Israel se ha presentado en tensión con un entorno religioso predominantemente politeísta, en el que persisten prácticas y concepciones diversas, lo que explica la continuidad de configuraciones religiosas alternativas como las denunciadas por Jeremías.¹⁶

Es así como el culto a la “reina del cielo” no debe entenderse como una anomalía circunstancial, sino como una forma de religiosidad socialmente arraigada, integrada en la vida cotidiana y vinculada a prácticas que articulaban la experiencia del bienestar, la protección y la identidad comunitaria.¹⁷ Esta constatación es clave para comprender la intensidad de la crítica profética.

La “reina del cielo” en Jeremías 7 y 44

Se lee en Jer 7:17-20:¹⁸

¹⁷¿No ves lo que estos hacen en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén? ¹⁸Los hijos recogen la leña, los padres encienden el fuego y las

¹⁵ J. Severino Croatto, “La religiosidad popular: un intento de problematización”, *Cristianismo y Sociedad* 14, no. 47 (1976): 40–44, argumenta que la religión bíblica convive con prácticas populares que integran elementos diversos, dando existencia a una religiosidad no oficial.

¹⁶ Véase Othmar Keel, ed., *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1980), 15-25. No se acepta la hipótesis que el monoteísmo de Israel va madurando en un proceso no lineal de desarrollo histórico, sino que se enfrenta desde origen a ese entorno plural.

¹⁷ Othmar Keel y Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998), esp. 240-310. Los documentos de Elefantina (siglo V a.C.), aunque posteriores al período de Jeremías, ofrecen evidencia adicional de la persistencia de formas de religiosidad no exclusivista entre comunidades judías de la diáspora, incluyendo referencias a ‘Anat-Yahu’ en fórmulas de juramento. Si bien este contexto difiere del de Judá, sugiere que las tensiones entre la adoración exclusiva a YHWH y otras expresiones devocionales no desaparecieron con el exilio. Véase Bezalel Porten, *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*, 2a. ed. rev. (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011), 266; véase también 60–75 y 125–151.

¹⁸ Los textos bíblicos serán citados de la versión Reina-Valera Revisión 1995 (RV95) (Miami, FL: Sociedades Bíblicas Unidas, 1998). El nombre de Dios será reemplazado en la redacción por YHWH (se pronunciaría Yavé); integra mejor el tetragramaton original.

mujeres amasan la masa para hacer tortas a la reina del cielo y ofrendas a dioses ajenos, para provocarme a ira. ¹⁹¿Me provocarán ellos a ira?, dice YHWH. ¿No obran más bien ellos mismos su propia confusión? ²⁰Por tanto, así ha dicho YHWH, el Señor: Sobre este lugar, sobre los hombres, sobre los animales, sobre los árboles del campo y sobre los frutos de la tierra se derramarán mi furor y mi ira. Se encenderán y no se apagarán.

El análisis de Jer 7:17–20 revela una práctica cultural organizada en el ámbito familiar: los hijos recogen leña, los padres encienden el fuego y las mujeres preparan tortas rituales.¹⁹ Esta descripción subraya la dimensión comunitaria, cotidiana y estructurada del culto, que ha penetrado en el núcleo mismo de la identidad social del pueblo.

Desde el punto de vista léxico, el término *kavvānīm* (“tortas modeladas”) sugiere una elaboración ritual específica, lo que refuerza la idea de una práctica cultural establecida.²⁰ Teológicamente, el texto introduce un giro significativo: la pregunta retórica “¿Me provocarán ellos a ira?” (7:19), seguida de la afirmación de que el daño recae sobre el propio pueblo, redefine la relación entre culto e historia. La idolatría no afecta a Dios en sí mismo, sino que produce consecuencias destructivas para el propio pueblo.

El anuncio de juicio (“se derramarán mi furor y mi ira”, 7:20) presenta la ruptura del pacto como un evento con implicaciones totales, que afectan tanto la vida humana como el orden natural, que van más allá de lo meramente religioso. La idolatría es una distorsión teológica que altera la relación entre el pueblo, Dios y la creación.²¹

La referencia a la “reina del cielo” se amplía en Jeremías 44:15-19, 25:

¹⁵ Entonces todos los que sabían que sus mujeres habían ofrecido incienso a dioses ajenos, y todas las mujeres que estaban presentes, una gran concurrencia, y todo el pueblo que habitaba en tierra de Egipto, en Patros, respondieron a Jeremías, diciendo: ¹⁶ «No escucharemos de ti la palabra que nos has hablado en nombre de YHWH, ¹⁷ sino que ciertamente pondremos por obra toda palabra que ha salido de nuestra boca, para ofrecer incienso a la reina del cielo y derramarle libaciones, como hemos hecho nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y nuestros jefes, en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén. Entonces tuvimos abundancia de pan, fuimos felices y no vimos mal alguno. ¹⁸ Pero desde que dejamos de ofrecer incienso a la reina del cielo y de derramarle libaciones,

¹⁹ Caquot, “La Reine du Ciel et les cultes astraux en Juda,” 321–325; Mathias Delcor, “Le culte de la ‘Reine du Ciel’ selon Jer 7,18; 44,17–19,25 et ses survivances,” en *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für Prof. J. P. M. van der Ploeg*, ed. W. C. Delsman, AOAT, 211 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982), 101–122; y Mathias Delcor, *Religion d’Israel et Proche Orient Ancien* (Leiden: Brill, 1976), para estudios sobre el culto a Astarté.

²⁰ William L. Holladay, *Jeremiah I* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1986), 254.

²¹ J. Gordon McConville, *Judgment and Promise: An interpretation of the book of Jeremiah* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1993), 43-50.

nos falta de todo, y por la espada y el hambre somos exterminados. ¹⁹ Y cuando nosotras ofrecimos incienso a la reina del cielo y le derramamos libaciones, ¿acaso le hicimos tortas para tributarle culto, o le derramamos libaciones sin consentimiento de nuestros maridos?»... ²⁵ Así ha hablado YHWH de los ejércitos, Dios de Israel; ha dicho: “Vosotros y vuestras mujeres hablasteis con vuestras propias bocas, y con vuestras manos lo ejecutasteis, diciendo: ‘Cumpliremos efectivamente nuestros votos que hicimos de ofrecer incienso a la reina del cielo y derramarle libaciones’.

Jeremías 44 expone la lógica interna del sistema religioso denunciado. El pueblo en la diáspora en Egipto, responde al profeta, rechazando su autoridad. El pueblo afirma que su prosperidad pasada se debía al culto a la “reina del cielo”, y que su desgracia actual se debe a haberlo abandonado.²²

Este argumento constituye una contra-interpretación teológica de la historia. Desde el punto de vista retórico, el texto presenta una contra-confesión, que enfrenta abiertamente al mensaje profético. Jeremías responde invirtiendo esta lógica: la catástrofe no es resultado del abandono de la “reina del cielo”, sino de la infidelidad a YHWH. El conflicto es, por tanto, hermenéutico: ¿quién define el significado de los acontecimientos, el pueblo o el profeta y YHWH?²³

La fuerza del pasaje muestra que la idolatría no es irracional, no es un simple error doctrinal o una desviación en la adoración. Por el contrario, es un fenómeno estructural, una interpretación plausible de la realidad, basada en la experiencia colectiva. Esto explicaría su persistencia y su resistencia a la corrección profética.

Exclusividad, pacto y anti-teología

La teología de Jeremías sostiene la exclusividad de YHWH como fundamento de la identidad del pueblo, arraigada en la realidad histórica vinculada al éxodo, la elección y la formación del pueblo surgida de la relación

²² Gerald L. Keown, Pamela J. Scalise y Thomas G. Smothers, *Jeremiah 26–52*, WBC 27 (Dallas, TX: Word Books, 1995), 266. Véase también Mercedes García Bachmann, “El libro de Jeremías”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano: Antiguo Testamento, Vol. II Libros proféticos y sapienciales*, dir. Armando J. Levoratti (Estella: Editorial Verbo Divino), 375-376.

²³ Walter Brueggemann, *The Theology of the Book of Jeremiah* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), esp. caps. 1 y 2, interpreta la situación en términos de la coexistencia conflictiva de discursos teológicos o imaginarios teológicos contrapuestos, subrayando que la crítica profética apunta no solo a ritos aislados, sino a un sistema alternativo de sentido.

pactual:²⁴ “Yo soy YHWH... Ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios” (Éx 6:2, 7).

El pacto no es simplemente un acuerdo ritual, sino una estructura integral que define la existencia del pueblo y lo identifica. Integra culto, ética e interpretación de la historia.²⁵ La idolatría constituye una ruptura total de esta estructura: altera la forma misma de existir como pueblo de Dios, cuando atribuye a otra entidad funciones que pertenecen exclusivamente a YHWH, como la provisión, la protección y la bendición. En efecto, al redefinir el origen de la gratitud y la dependencia, desplaza el centro teológico del pacto.²⁶

La anti-teología: definición, alcance y estructura

La categoría de análisis anti-teología²⁷ permite describir con precisión la naturaleza del fenómeno que Jeremías enfrenta. El culto a la “reina del cielo” funciona como una lógica religiosa congruente que redefine la fuente del bienestar y la interpretación de la historia. Respecto de esto último, la anti-teología tiene la capacidad de reinterpretar la historia, como se observa en Jeremías 44. Allí el pueblo sostiene que su prosperidad pasada se debía al culto a la “reina del cielo” y que su desgracia actual es consecuencia de haberlo abandonado.

De esta manera compite con la teología del pacto al ofrecer una interpretación alternativa de la realidad, en la que no niega necesariamente a

²⁴ Fernando L. Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2019), 112, propone una epistemología teológica basada en la temporalidad histórica de la revelación, en la cual el pacto constituye el principio estructurante del pensamiento bíblico. Véase además Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Vol II: From the Exile to Maccabees* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994), 374, 387-388; o Rainer Albertz, *Israel in Exile* (Atlanta, GA: SBL Press, 2003).

²⁵ Bernard M. Levinson, *“The Right Chorale”: Studies in Biblical Law and Interpretation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 5-28, muestra cómo la ley bíblica funciona como un proceso dinámico de interpretación que reconfigura la tradición y la memoria histórica, articulando así la identidad comunitaria de Israel.

²⁶ William L. Holladay, *Jeremiah 2* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989), 304, comenta que habían conformado una *Heilgeschichte* (historia de salvación) propia.

²⁷ Véase Thomas Dixon, “Theology, Anti-Theology and Atheology: From Christian Passions To Secular Emotions”, *Modern Theology* 15, no. 3 (1999): 297-330, <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00100>.

YHWH, pero relativiza su centralidad.²⁸ Así, se revela un proceso hermenéutico complejo: el pueblo no solo remodela sus prácticas religiosas y tiene un culto diferente, sino que reconfigura su memoria colectiva, para justificarlo. La historia se convierte así en un argumento teológico.

En cuanto a las prácticas religiosas y el culto, en esta anti-teología se destaca la importancia del hogar como espacio de construcción teológica. A diferencia del templo, el ámbito doméstico permite una práctica religiosa constante, resiliente y descentralizada, en la que participan activamente las familias, ya que no está arraigada en las instituciones y puede mantenerse en contextos de desplazamiento.

Es un espacio social privado donde se configuran identidades y creencias. Esto explica su persistencia en el tiempo: no se trata de creencias aisladas, sino un sistema complejo que responde a necesidades concretas y ofrece explicaciones plausibles.

Estructura interna de la anti-teología

Este sistema religioso alternativo puede describirse como una estructura coherente que articula distintos niveles de la experiencia religiosa cotidiana:

(a) Presupone un marco simbólico en el que la divinidad femenina — identificada como la “reina del cielo”— es percibida como fuente de fertilidad, provisión y estabilidad, en continuidad con representaciones ampliamente difundidas de divinidades femeninas en el antiguo Cercano Oriente.²⁹

(b) Se estructura en torno de una lógica de salvación implícita en la que el origen del bienestar es redistribuido hacia esta figura divina, desplazando la centralidad exclusiva de YHWH; es decir, el discurso del pueblo en Jeremías 44 configura una interpretación alternativa de la historia en la que prosperidad y

²⁸ Luiz Alexandre Solano Rossi, “Los caminos de la teología y de la anti-teología en el libro de Job”, 55: “Pero son, en verdad, palabras [las de los amigos de Job] que componen una antiteología. La anti-teología se parece mucho a la teología, pero no es teología... Así es la anti-teología de los cuatro interpeladores y críticos de Job. Sus bonitas y elocuentes palabras nacen de una visión distorsionada de Dios. Por eso, Job representa la teología, y sus cuatro opositores, la anti-teología. Hoy en día, también se presentan muchas cosas como teología, pero no pasan de ser una caricatura de la teología... La anti-teología desplaza a Dios del centro exacto en que debe estar y, de una u otra forma, coloca al hombre como si fuera el punto de partida para el conocimiento de Dios. La teología presenta lo que Dios piensa sobre el ser humano. La anti-teología presenta lo que el ser humano piensa de Dios (42:7-9)... Y, a causa de esto, debemos estar atentos a las teologías que todavía surgen en el ámbito cotidiano... Es necesario tener un cierto cuidado con las teologías que andan por nuestros espacios eclesiales. Muchas funcionan como una anti-teología. No hablan de Dios, sino de un anti-Dios”.

²⁹ Keel y Uehlinger, *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*, 240–280.

calamidad son explicadas a partir de la práctica cultural, lo que supone una reconfiguración soteriológica desde parámetros no yahvistas.³⁰

(c) Este sistema se expresa en prácticas rituales domésticas reiteradas — como la preparación de tortas, libaciones y ofrendas— que refuerzan la identidad comunitaria y articulan necesidades concretas de protección, fertilidad y bienestar.³¹

(d) Finalmente, su arraigo en el ámbito familiar garantiza su continuidad y transmisión intergeneracional, de modo que esta forma de religiosidad no solo se reproduce en el tiempo, sino que se integra estructuralmente en la vida cotidiana del grupo.³²

Estrategias proféticas para desarticular la anti-teología

El culto a la “reina del cielo”, tal como es descrito en Jeremías 7 y 44, no puede ser comprendido como una práctica marginal o episódica. En este sentido, lo que el profeta enfrenta no es simplemente una desviación cultural, sino una configuración teológica alternativa capaz de generar sentido, pertenencia e interpretación de la realidad.

Frente a este sistema, el discurso de Jeremías despliega una serie de recursos literario-retóricos orientados a su desarticulación. En primer lugar, el profeta recurre al lenguaje judicial característico del género רִיב (rib), mediante el cual se formula una acusación formal contra el pueblo en clave de litigio de pacto.³³ Este recurso no solo denuncia un delito, sino que sitúa el conflicto en el marco de una relación histórica previamente establecida entre YHWH e Israel.

En segundo lugar, Jeremías emplea una inversión interpretativa que cuestiona la lectura de la realidad sostenida por sus interlocutores. Mientras que éstos atribuyen el bienestar al culto a la diosa —“desde que dejamos de quemarle incienso, nos falta todo” (Jer 44:18)—, el profeta reinterpreta la historia reciente como consecuencia de la infidelidad a YHWH o, en otras palabras, cumple la tarea profética de desarticular la interpretación dominante

³⁰ Holladay, *Jeremiah* 2, 304.

³¹ Susan Ackerman, “Women and the Worship of Yahweh in Ancient Israel”, en *Confronting the Past: Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, ed. Seymour Gittin, J. Edward Wright y J. P. Dessel (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 120-140; véase también Susan Ackerman, “At Home with the Goddess”, en *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past*, ed. Dever y Gitin (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003), 458-466.

³² Van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 17-38, 186-205.

³³ Sobre el lenguaje judicial del discurso profético, véase James Limburg, *Hosea-Micah* (Atlanta, GA: John Knox, 1988), 40-45; y Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 176-180.

de los acontecimientos históricos y proponer una comprensión alternativa fundada en la acción de YHWH.³⁴

Asimismo, el discurso profético recurre a la ironía como estrategia de desenmascaramiento. Al reproducir y exponer el razonamiento del pueblo — que vincula causalmente la prosperidad con el culto a la “reina del cielo”—, el texto pone de manifiesto la inconsistencia interna de dicha lógica religiosa, evidenciando su inadecuación frente a la experiencia histórica de juicio. El uso de la ironía en la literatura profética, ampliamente reconocido, permite revelar la distancia entre las creencias sostenidas y la realidad interpretada desde la perspectiva de YHWH.³⁵

Finalmente, Jeremías apela a la memoria histórica del éxodo y del pacto como criterio hermenéutico fundamental. Al recordar la relación fundacional entre YHWH e Israel, el profeta reorienta la identidad del pueblo hacia sus raíces teológicas, deslegitimando las prácticas actuales a la luz de esa tradición. Esta apelación a la memoria constituye un elemento central del discurso profético, en tanto reactiva los fundamentos de la identidad colectiva frente a la anti-teología, que no niega necesariamente a YHWH pero relativiza su exclusividad desplazando su centralidad en la vida del pueblo.³⁶

Conclusiones e implicaciones

El análisis demuestra que la referencia a la “reina del cielo” en Jeremías 7 y 44 constituye una confrontación a una construcción religiosa alternativa profundamente arraigada en la vida del pueblo de Judá, y capaz de generar sentido, identidad y cohesión comunitaria, como se ha evidenciado a lo largo del estudio. El conflicto central no es meramente cultural, sino hermenéutico: una disputa por la interpretación de la historia y la definición de la identidad del pueblo de Dios.

En el contexto contemporáneo, este análisis ofrece criterios para discernir la relación entre fe y cultura. La categoría de anti-teología permite identificar sistemas religiosos o culturales que, aunque funcionales, redefinen la relación con Dios en términos pragmáticos.

Asimismo, el énfasis en el ámbito doméstico, el hogar, subraya la importancia de lo cotidiano y lo privado como espacio de formación teológica.

En última instancia, Jeremías afirma que la identidad del pueblo de Dios se define por su fidelidad exclusiva a YHWH, una fidelidad que integra culto, ética e interpretación de la historia.

³⁴ Sobre la reconfiguración profética de la realidad, Brueggemann, *La imaginación profética*, 3–19; y Stulman, *Jeremiah*, 85–92.

³⁵ Para el uso de la ironía, véase Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament* (Filadelfia, PA: Westminster, 1965), 168–185.

³⁶ Sobre la apelación a la memoria del éxodo y el pacto, véase Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 119–130.

Implicaciones hermenéuticas

Desde el punto de vista hermenéutico, se confirma que una lectura adecuada de los textos proféticos requiere integrar múltiples niveles de análisis. Cualquier aproximación exclusivista, histórica, arqueológica, sociológica o literaria, resulta insuficiente para captar la densidad teológica del fenómeno, mientras que una lectura meramente doctrinal corre el riesgo de descontextualizarlo.

El enfoque exegético-teológico combinado que se adoptó, ha demostrado ser eficaz para comprender tanto el contenido como la función del discurso profético. Asimismo, el estudio pone de relieve que la interpretación de la historia es un componente central de la teología bíblica. La disputa entre Jeremías y el pueblo muestra que la identidad religiosa se construye en gran medida a partir de cómo se interpretan los acontecimientos vividos.

Implicaciones para la identidad adventista y la cultura contemporánea

Los hallazgos de este estudio ofrecen una base bíblica relevante para reflexionar sobre la relación entre la identidad del pueblo de Dios y la cultura contemporánea, particularmente en el contexto adventista.

En primer lugar, el estudio muestra que la tensión entre fidelidad a Dios y adaptación cultural no es un fenómeno nuevo. Al igual que en tiempos de Jeremías, las comunidades de fe actuales enfrentan la presión de integrar elementos culturales que prometen seguridad, bienestar y sentido.

En segundo lugar, la categoría de anti-teología permite identificar dinámicas contemporáneas en las que ciertos discursos religiosos —aun dentro del cristianismo— pueden redefinir la relación con Dios en términos pragmáticos, centrados en la prosperidad, la estabilidad o la experiencia sensorial inmediata.

En tercer lugar, el énfasis en el ámbito cotidiano y doméstico como espacio teológico invita a reconsiderar el papel del hogar en la formación de la fe. La identidad religiosa se construye, y no únicamente en contextos institucionales como la iglesia y/o la escuela, sino en prácticas cotidianas que configuran la manera como las personas entienden a Dios y su relación con el mundo.

Finalmente, el mensaje de Jeremías reafirma que la identidad del pueblo de Dios se define por la fidelidad al pacto, expresada en una relación exclusiva con YHWH que integra culto, ética e interpretación de la historia. Esta perspectiva ofrece un criterio para evaluar críticamente la relación con la cultura contemporánea, discerniendo qué elementos son compatibles con la fe bíblica y cuáles constituyen formas de anti-teología.

El estudio ha demostrado que la denuncia de Jeremías sobre la “reina del cielo” constituye una confrontación profunda entre dos maneras de entender la

realidad: una basada en la teología del pacto y otra en una anti-teología que reinterpreta la experiencia humana desde una lógica alternativa.

Este conflicto no pertenece únicamente al pasado. Continúa manifestándose en contextos donde la fe se encuentra en diálogo —y en no pocas oportunidades en tensión— con sistemas culturales que ofrecen prosperidad, seguridad y sentido al margen de la relación exclusiva con Dios.

En este sentido, el mensaje de Jeremías permanece vigente: la identidad del pueblo de Dios no se define por su capacidad de adaptarse a la cultura, sino por su fidelidad a Aquel que lo llamó a ser su pueblo.

Recensión

Pitre, Brant. *Jesus and Divine Christology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2024. pp. 408. ISBN: 978-0-8028-8607-1.

Esta obra reconoce la tensión académica respecto al Jesús de la historia y el de la fe. Sin embargo, en lugar de aceptar que la alta cristología es un desarrollo posterior, el autor reinterpreta los cuestionamientos críticos como el punto de partida para demostrar una cristología alta y temprana, reconocida por los discípulos de Jesús en el siglo I a partir del testimonio de los Evangelios. En este marco, Pitre plantea la paradoja existente entre la búsqueda del Jesús histórico y los estudios sobre la cristología primitiva: “*If Jesus himself never claimed to be divine in any sense, then how do we explain the origins of early high cristology?*” (p. 10).

Pitre respalda su estudio en base a cuatro justificaciones históricas. (1) El judaísmo del segundo templo permitía un mesías divino; (2) Jesús se identificó como un figura mesiánica; (3) Jesús hizo afirmaciones divinas en los sinópticos, no solamente en Juan; y (4) otras figuras históricas afirmaron ser divinas (pp. 12-22). Con este marco, el autor examina pasajes de los evangelios sinópticos y de Juan bajo una doble premisa lógica: primero, que habría una explicación histórica plausible para que los primeros seguidores judíos de Jesús lo consideraran más que meramente humano; y segundo, que si la noción de un “Hijo del Hombre divino” existía en el judaísmo de la época, y Jesús fue acusado de blasfemia debido a sus propias declaraciones, entonces se amerita volver a examinar el presupuesto crítico de que el Jesús histórico jamás afirmó ser más que un ser humano (pp. 23, 24).

Para el análisis de los pasajes, Pitre recurre al método del triple contexto propuesto por E. P. Sanders (*Jesus and Judaism*, 1985),¹ con el fin de evitar que los presupuestos del investigador condicionen los resultados —un sesgo que el autor denuncia como recurrente en la erudición crítica (p. 38, *passim*). Mediante este enfoque, los mismos criterios aplicados para fundamentar la historicidad de un pasaje sirven también para desmentirla (aspecto que se aborda en cada capítulo).

Los capítulos 2 al 5 analizan una selección de perícopas evangélicas organizadas temáticamente. La primera categoría (capítulo 2) aborda los milagros “epifánicos”, denominados así por revelar la identidad divina de Jesús a través de tres episodios: la calma de la tempestad, la caminata sobre el agua y la transfiguración. Pitre argumenta que al examinar estos milagros en el marco del judaísmo del siglo I, se comprueba que Jesús habla y actúa con atribuciones

¹ (1) Plausibilidad contextual en el judaísmo del siglo I; (2) coherencia con otras evidencias sobre Jesús; y (3) consecuencias/efectos en la iglesia primitiva.

propia mente divinas. Este capítulo establece una plantilla que se replica en los siguientes.

El capítulo tres aplica este modelo a tres dichos/acertijos de Jesús. Las condiciones para ser su discípulo (amarlo más que a padre y madre); la manera en que se relaciona con el “Dios bueno” que entregó el decálogo (“¿por qué me llamas bueno?”); como su acertijo respecto del Señor de David (“Pues si David lo llama Señor, ¿cómo es su hijo?”), apuntan a que se puede inferir su identidad divina. En el cuarto capítulo, se analizan dichos apocalípticos de Jesús que lo configuran como el “Hijo del Hombre” celestial; un personaje considerado por muchos —al menos— como supra-terrenal o divino (pp. 182-184). En el quinto, se estudian los episodios en que las palabras de Jesús resultan en acusaciones de blasfemia, único motivo histórico plausible —desde la perspectiva judía— para su ejecución en la cruz: que se ha identificado como el mesías divino (p. 316).

El sexto capítulo comienza con una tabla que sintetiza las doce perícopas analizadas (p. 328) y expone las implicaciones de las declaraciones y acciones deliberadas de Jesús sobre su identidad divina. La primera implicación —y la más conectada con la paradoja planteada al inicio de la obra— sostiene que la tradición académica que niega la existencia de evidencias sobre la autocomprensión divina de Jesús debe ser abandonada como “la reliquia que es” (p. 329). Otra implicancia es que no es necesario depender de Juan para una alta cristología temprana. Diez de las doce perícopas analizadas pertenecen a los Sinópticos (p. 330). La última implicación se ramifica en tres, pues los efectos en la cristología primitiva y posterior, al igual que la separación entre Iglesia y Sinagoga deben tener su origen en las palabras y acciones de Jesús, pues “nada viene de la nada” (*ex nihilo nihil fit* [p. 330]). Estos tres aspectos son desarrollados brevemente en el resto del capítulo.

Se trata de una obra bien estructurada, con una tesis clara, una hipótesis plausible y una argumentación fundamentada. Aunque sus evidencias están abiertas al debate, constituyen una invitación convincente a reevaluar los presupuestos críticos sobre la separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe (véase, por ejemplo, el apartado *Early Christology Was Also Very Low Christology* [pp. 345-348]). Asimismo, resulta valioso que el texto —sin proponérselo explícitamente como objetivo central— modela una práctica de hermenéutica intrabíblica al identificar alusiones y ecos del Antiguo Testamento en los evangelios. Este aporte se inserta con en una línea de investigación vigente, convirtiendo a la obra en una lectura altamente recomendable para todo estudioso riguroso del Nuevo Testamento y la cristología.

Pablo Millanao T.

 <https://orcid.org/0000-0002-5063-7339>

Universidad Adventista de Chile