



BERIT OLAM

revista bíblico-teológica

EL SANTUARIO COMO CLAVE HERMENÉUTICA PARA ESTRUCTURAR EL APOCALIPSIS

Richard M. Davidson, Joel Iparraguirre y Ekkehardt Mueller
davidson@andrews.edu - joeliparraguirre@upeu.edu.pe - muellere@gc.adventist.org

2021-2

RESUMEN

“El santuario como clave hermenéutica para estructurar el Apocalipsis”.

El presente estudio tiene dos objetivos. Primero, subraya la importancia de analizar un texto a través de su estructura literaria. Segundo, presenta la estructura literaria del libro de Apocalipsis. Aquí, sin embargo, la intención del autor no es mostrar cómo los eruditos han estructurado el Apocalipsis a lo largo de los años. Tampoco pretende discutir los aportes más significativos sobre un arreglo literario para este libro, pues son varios los estudios que se han centrado en ese aspecto. En lugar de ello, su intención es enfocarse en mostrar cómo el lenguaje cáltico puede ayudar a dar forma y coherencia a la estructura del Apocalipsis y así obtener una mejor comprensión de su mensaje.

Palabras clave: Hermenéutica, Apocalipsis, estructura literaria lenguaje cáltico, santuario.

ABSTRACT

“The Sanctuary Motif as a Hermeneutical Key for the Structure of Revelation”. The aim of this study is twofold. First, it highlights the importance of analyzing a text through its literary structure. Second, it presents the literary structure of the book of Revelation. Here, however, the author’s purpose is not to show how scholars have been structuring Revelation over the years. Nor does he intend to discuss the most significant contributions on a literary structure for this book, since there are several studies that have focused on that issue. Instead, the authors focus on and show how cultic language can contribute to bring the shape and coherence to the structure of Revelation and thus to obtain a better understanding of its message.

Keywords: Hermeneutics, Revelation, literary structure, cultic language, sanctuary.

EL SANTUARIO COMO CLAVE HERMENÉUTICA PARA ESTRUCTURAR EL APOCALIPSIS¹

Richard M. Davidson, Joel Iparraguirre y Ekkehardt Mueller

Introducción

El Apocalipsis es uno de los libros del Nuevo Testamento que más estudios ha producido durante los últimos años. Esto debido a que en los círculos académicos aún no existe un consenso respecto a cómo interpretar el Apocalipsis; y entre las razones para esta realidad, al menos cuatro son las que sobresalen: 1) su lenguaje simbólico,² 2) su

¹El presente estudio es una versión revisada y ligeramente actualizada de un artículo originalmente publicado como Richard M. Davidson, Joel Iparraguirre y Ekkehardt Mueller, “He aquí el tabernáculo de Dios”: El santuario y la estructura del Apocalipsis”, en *Desvendando o (Texto del) Apocalipsis: Estudos intertextuais, literários e exegeticos*, ed. Vanderlei Dorneles y Carlos Olivares (São Paulo, Brasil: Fonte Editorial, 2019), 199-230. Publicado con permiso de los editores.

²Véase, por ejemplo, G. K. Beale, “The Purpose of Symbolism in the Book of Revelation”, *CTJ* 41 (2006): 53-66; Richard D. Draper, “Understanding Images and Symbols in the Book of Revelation”, *Shedding Light on the New Testament: Acts-Revelation*, ed. Ray L. Huntington, Frank F. Judd Jr. y David M. Whitchurch (Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University, 2009), 271-289; Alan Bandy, “The Hermeneutics of Symbolism: How to Interpret the Symbols of John’s Apocalypse”, *SBJT* 14, no. 1 (2010): 46-58; Ian Paul, “The Book of Revelation: Image, Symbol and Metaphor”, en *Studies in the Book of Revelation*, ed. Steve Moyise (Edinburgh: T & T Clark, 2001), 131-148; Jon Paulien, “Interpreting Revelation’s Symbolism”, en *Symposium on Revelation—Book I*, Daniel and Revelation Committee Series 6, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), 73-97.

estructura literaria,³ 3) el uso que hace del Antiguo Testamento⁴ y 4) los enfoques para interpretarlo, i.e., el historicismo, el preterismo, el futurismo y el idealismo.⁵

³Quizá este punto es el que más debate ha causado. Véase Günther Bornkamm, "Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 36 (1937): 132-149; John W. Bowman, "The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message", *Interpretation* 9 (1955): 436-53; Mathias Rissi, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannesapokalypse*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 46 (Zurich: Zwingli, 1965), 9-26; Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Handbuch zum Neuen Testament 16 (Tübingen: Mohr, 1970), 1-3; J. Massyngberde Ford, *Revelation: Introduction, Translation, and Commentary* (New York: Doubleday, 1974), 46-9; Elisabeth Schüssler Fiorenza, "The Eschatology and Composition of the Apocalypse", *CBQ* 30 (1968): 537-69; Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Composition and Structure of the Book of Revelation", *CBQ* 39 (1977): 344-66; G. K. Beale, "The Influence of Daniel Upon the Structure and Theology of John's Apocalypse", *JETS* 27, no. 4 (1984): 413-23; David Barr, "Using Plot to Discern Structure in John's Apocalypse", *Proceedings of the Eastern Great Lakes and Mid-West Biblical Societies* 15 (1995): 23-33; Pierre Prigent, "L'Apocalypse: Exégèse Historique et Analyse Structurale", *New Testament Studies* 26 (1980): 127-137; F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective* (Berlin: De Gruyter, 1989), 331-63; Barbara W. Snyder, "Triple-Form and Space/time Transitions: Literary Structuring Devices in the Apocalypse", *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, ed. E. H. Lovering, Jr. (Atlanta: Scholars Press, 1991), 440-460; Adela Yarbro Collins, "Book of Revelation", en *Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), 5:694-708; Robert L. Thomas, "The Structure of the Apocalypse: Recapitulation or Progression?", *The Master's Seminary Journal* 4, no. 1 (1993), 45-66; Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993), 1-37; Charles Talbert, *The Apocalypse: A Reading of the Revelation of John* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 7-8; Charles H. Giblin, "Recapitulation and the Literary Coherence of John's Apocalypse", *CBQ* 56 (1994), 81-95; Christopher R. Smith, "The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions", *Novum Testamentum* 36, no. 4 (1994), 373-393; Jon Paulien, "The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary, and Temple in the

Plot and Structure of the Book of Revelation”, *AUSS* 33, no. 2 (1995): 247-255; Jon Paulien, “Seals and Trumpets: Some Current Discussions”, en *Symposium on Revelation—Book I*, 186-189; Richard M. Davidson, “Sanctuary Typology”, en *Symposium on Revelation—Book I*, 99-130; David Aune, *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary 52a (Waco, TX: Thomas Nelson, 1997); xci-civ; J. L. Resseguie, *Revelation Unsealed: A Narrative Critical Approach to John’s Apocalypse* (Leiden: Brill, 1998), 160-192; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, The New International Commentary on the New Testament, ed. rev. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 31-35; G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: 1999), 108-151; Edwin Reynolds, “Ten Keys for Interpreting the Book of Revelation”, *JATS* 11, no. 1-2 (2000), 264-266; Grant R. Osborne, *Revelation*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 27-31; Ranko Stefanovic, “Finding Meaning in the Literary Patterns of Revelation”, *JATS* 13, no. 1 (2002), 27-43; Stephen S. Smalley, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 19-21; George E. Rice, “Thematic Structure of Revelation”, en “*For You Have Strengthened Me: Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday*”, eds. Martin Pröbstle, Gerald A. Klingbeil y Martin G. Klingbeil (St. Peter am Hart, Austria: Seminar Schloss Bogenhofen, 2007), 209-221; Carlos Olivares, “Un análisis en la determinación de una estructura para el Apocalipsis: Implicaciones”, *Theologika* 22, no. 2 (2007), 214-264; Richard A. Sabuin, “Historicism: The Adventist Approach? A Response to the Challenges to Historicism”, *Journal of Asia Adventist Seminary* 11:2 (2008), 159-174; Mario Veloso, “El Apocalipsis de Juan: Una estructura de estudio basada en el contenido”, en *Como el resplandor del firmamento: Festschrift a los Dres. D Gullón y H. Treiyer* (Libertador San Martín, Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2012), 227-242; Ekkehardt Müller (Mueller), *Der Erste un der Letzte: Studien zum Buch der Offenbarung* (St. Peter am Hart, Austria: Seminar Schloss Bogenhofen, 2011), 47-64.

⁴La relación entre el Antiguo y Nuevo Testamentos es uno de los mayores y más importantes temas en la teología bíblica, y esto ha sido reconocido por varios eruditos. Por ejemplo, Henning Graf Reventlow, *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century*, trad. John Bowden (Philadelphia, PA: Fortress, 1986), 11, citado y traducido de N. H. Ridderbos, “De verhouding van het Oude en het Nieuwe

Testament”, en *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 68 (1968): 87, menciona: “La relación entre el Antiguo y Nuevo Testamentos no solo trata de la historia entera, también toda la teología está involucrada en ella”. Igualmente, Walter Kaiser, Jr., *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody, 1985), 2, escribe, “la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamentos se erige como uno de los principales, si no es el principal, problemas en la investigación bíblica de este siglo”. Un breve diagnóstico general sobre este debate puede ser encontrado en Roy Graf, “El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo: Diagnóstico y prescripción sobre el debate actual”, *Theologika* 25, no. 1 (2010): 24-47; Kenneth Berding y Jonathan Lunde, eds., *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008); Jon Paulien, “New Testament Use of the Old Testament”, en *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scripture*, ed. Ross Cole y Paul Petersen (Adelaide, South Australia: ATF Theology and Avondale Academic Press, 2014), 29-50; G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012); Richard M. Davidson, “Inner-Biblical Hermeneutics: The Use of Scripture by Bible Writers”, en *Biblical Hermeneutics: An Adventist Approach*, BRI Studies in Hermeneutics, vol. 3, ed. Frank M. Hasel (Silver Springs, MD: Biblical Research Institute/Review & Herald Academic, 2021), 235-264.

Para algunos detalles específicos en el Apocalipsis, véase, por ejemplo, Gregory (G.) K. Beale, “The Danielic Background for Revelation 13:18 and 17:9”, *TynB* 31 (1980): 163-170; G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, MD: University Press of America, 1984); G. K. Beale, “The Old Testament in Revelation”, en *It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, SSF, ed. D. A. Carson y H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 318-336; G. K. Beale, “Solecisms in the Apocalypse as Signals for the Presence of Old Testament Allusions: A Selective Analysis of Revelation 1-22”, en *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*, eds. C. A. Evans y J. A. Sanders, *Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series* 148 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); G. K. Beale, *The Book of Revelation*; G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement* 166 (Sheffield: JSOT Press, 1999); Steve Moyise, “Intertextuality and the Book of Revelation”, *ExpT* 104 (1993): 295-298; Steve Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation* (Sheffield: Sheffield Academic

Hablar de cada una de estas razones es un desafío, y los límites de espacio no permiten tal discusión. Por ello, el presente artículo se centra únicamente en la estructura literaria de Apocalipsis. Aquí, sin embargo, nuestra intención no es mostrar cómo los eruditos han ido estructurando el Apocalipsis a lo largo de los años. Tampoco pretendemos discutir los aportes más significativos respecto a un arreglo literario para este libro, pues son varios los estudios que se han centrado en ese aspecto.⁶ En lugar de ello, nuestra intención es enfocarnos en ver cómo el lenguaje cúltilo puede ayudar a dar forma y coherencia a la estructura del Apocalipsis y así obtener una mejor comprensión de su mensaje.

Press, 1995); Steve Moyise, “The Language of the Old Testament in the Apocalypse”, *JSNT* 76 (2000): 97-113; Steve Moyise, *Studies in the Book of Revelation*; Steve Moyise, “Does the Author of Revelation Misappropriate the Scriptures?”, *AUSS* (2002): 3-21; Steve Moyise, “Intertextuality and the Use of Scripture in the Book of Revelation”, *Scriptura* 84 (2003): 391-401; Steve Moyise, “Word Frequencies in the book of Revelation”, *AUSS* 43 (2005): 285-299; Steve Moyise, “Models for Intertextual Interpretation of Revelation”, en *The Book of Revelation: Theology, Politics and Intertextuality*, ed. Richard B. Hays y Stefan Alkier (Waco: Baylor University Press, 2012), 31-45; Jon Paulien, “Criteria and the Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation”, en *Studies in the Book of Revelation*, 113-130; Kayle de Waal, “Principles and Criteria for the Use of the Old Testament in the Book of Revelation”, *JAAS* 16, no. 1 (2013): 69-85; Opeyemi T. Oladosu y Caleb O. Alu, “The Use of the Old Testament in the Book of Revelation”, *American Journal of Biblical Theology* 17, no. 8 (2016); disponible en <https://www.biblicaltheology.com/Research/OladosuT01.pdf> (consultado el 20 de marzo de 2020).

⁵Para un breve panorama de estos enfoques y una respuesta adventista, véase Richard M. Davidson y Joel Iparraguirre, “¿Entiendes lo que lees?: Claves para interpretar las profecías apocalípticas”, en *“Porque cerca está el día de YHWH”*: *Estudios en escatología*, ed. Alvaro F. Rodríguez y Roy E. Graf (Lima, Perú: Ediciones Theologika - Universidad Peruana Unión, 2018), 23-58.

⁶Véase la n. 2.

El texto y la estructura literaria

Cuando hablamos de la estructura de un texto, lo primero que viene a nuestra mente es lo aprendido como: 1) título, 2) introducción, 3) desarrollo y 4) conclusión. Esta división no está mal, y en cierto grado también podría aplicarse al texto bíblico. No obstante, debido a la cantidad de géneros literarios de la Biblia, no es una tarea fácil elegir una estructura para determinada porción de las Escrituras.

Pero ¿por qué es importante una estructura literaria? Para dar una respuesta, consideremos lo que enfatiza el estructuralismo.⁷ Este enfoque quiere entender el texto (lenguaje) como una unidad literaria⁸ por medio de las “estructuras que gobernaron el pensamiento de la sociedad que producía el texto”.⁹

El estructuralismo, en sí, no tiene interés por conocer al autor de la literatura bajo estudio y tampoco está preocupado por su significado original. Como bien declara Grant R. Osborne, el estructuralismo “Únicamente busca descubrir la estructura detrás del pensamiento expresado por el escritor, el ‘mundo común’ de los

⁷El estructuralismo es un movimiento que nació en los círculos lingüístico-filosóficos de Francia y suele señalarse a Ferdinand de Saussure como el fundador de esta teoría al publicar su libro *Cours de linguistique générale* (1916). Es una “teoría filosófica sobre la forma en que se percibe el significado [del lenguaje] por medio de las estructuras de los sistemas culturales humanos”. J. Barton, “Structuralism”, en *The Anchor Yale Bible Dictionary* 6, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), 214.

⁸Francis J. Moloney, “Synchronic Interpretation”, en *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, ed. S. L. McKenzie (Oxford: Oxford University Press, 2013), 2:348.

⁹Alan Cairns, “Structural Analysis”, en *Dictionary of Theological Terms* (Greenville, SC: Ambassador Emerald International, 2002), 436.

códigos subyacentes que se dirigen directamente a nosotros”,¹⁰ y así descifrar lo que significa en el presente, que es lo que realmente importa.

De acuerdo con Grant R. Osborne, “el intérprete estudia la estructura de todos los elementos o motivos de la obra en su conjunto; estos elementos o motivos se convierten en la guía o ‘código’ que apuntan a la estructura de significados más profundos (o detallados) que se esconde detrás de las palabras superficiales del escritor”.¹¹ Esto quiere decir que el estructuralismo, en primer lugar, observa el documento a nivel macro, en sentido general, para luego pasar al nivel micro, los detalles.¹² Luego, se centra en identificar los elementos o motivos por los que a un texto se le ha dado determinada estructura.

En síntesis, si uno quiere comprender el texto como una unidad literaria, lo primero que debería buscar es su estructura a fin de “descubrir cómo el texto... trasciende el tiempo y las circunstancias”;¹³ de ese modo, podrá conocer su significado e interpretarlo.¹⁴

¹⁰Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, 2da ed. rev. y aument. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 473.

¹¹Ibíd., 472.

¹²Véase la sección que sigue y también Mueller, *Der Erste und der Letzte*, 48.

¹³C. E. Armerding, “Structuralism”, en *New Dictionary of Theology: Historical and Systematic*, ed. Martin Davie (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2016), 873.

¹⁴Cf. Stanley J. Grenz, David Guretzki y Cherith Fee Nordling, “Structuralism, Structuralist exegesis”, en *Pocket Dictionary of Theological Terms* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999), 110. Craig G. Bartholomew señala que, “debido a la fascinación del estructuralismo por una estructura profunda o detallada, algunos han llegado a la conclusión de que este no está interesado en la forma final del texto y, por lo tanto, en la interpretación. Ciertamente el enfoque estructuralista es profundo, subyacente a la estructura general; pero, sería un error concluir que no tiene ninguna preocupación por la interpretación”. Craig G. Bartholomew,

La estructura de Apocalipsis

Se ha hecho una extensa investigación sobre la estructura de Apocalipsis. En la actualidad, podemos distinguir entre macroestructura y microestructura.¹⁵ La primera se define como la organización y la estructura general de las diferentes partes de un libro. Esta funciona a nivel de secuencias de textos amplios, no solo señala los diferentes bloques de secciones contenidas en un libro, sino que también busca la relación entre ellos. La segunda, por otro lado, se centra en la organización y la estructura de las diferentes unidades pequeñas de un libro, tales como palabras, frases y párrafos cortos, además de ver cómo estas unidades se relacionan mutuamente.

La intención de la investigación a nivel macro y micro debe ser encontrar, en la medida posible, la organización y la estructura que sea fiel a la línea de pensamiento e intención del autor.

En el Apocalipsis, la macroestructura está interesada en los septetos y otros grandes bloques de secciones literarias. La microestructura, por su parte, investiga las cláusulas individuales o el motivo/elemento que está detrás de una macroestructura.

Un bosquejo o estructura del Apocalipsis nos ayudará a ver cómo encajan las diferentes partes del libro, qué secciones están relacionadas, qué objetivo trata de alcanzar el autor y cómo debemos interpretar ciertos pasajes. Desafortunadamente, como se señaló al

Introduction to Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 401.

¹⁵Estos términos, por ejemplo, son usados por David Hellholm, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, *Semeia* 36 (1986): 32-36; Edgar V. McKnight, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon Press, 1988), 190; Werner Stenger, *Strukturelle Beobachtungen zum Neuen Testament*, *New Testament Tools and Studies*, vol. 12 (Leiden: E. J. Brill, 1990), 52, 55, 96-8, 208, 244.

inicio de esta investigación, no existe un consenso absoluto entre los eruditos respecto a la estructura del Apocalipsis.¹⁶ Y entre las varias propuestas que se tienen, las que más resaltan son las siguientes:

- 1) Literatura veterotestamentaria
- 2) Literatura judía apocalíptica
- 3) Patrones litúrgicos
- 4) Drama griego
- 5) Simbolismo
- 6) Mito(s) del antiguo Cercano Oriente
- 7) Estructuralismo
- 8) Uso de septetos
- 9) Uso de sextetos
- 10) Análisis de contenido
- 11) Frases como marcadores internos
- 12) Motivos teológicos
- 13) Quiasmo

¹⁶Véase, por ejemplo, Ugo Vanni, *La struttura letteraria dell' Apocalisse*, Aloisiana no. 8a, 2da ed. rev. (Brescia, Italia: Morcelliana, 1980), quien discute más de 20 propuestas estructurales; Alberto Tasso Barros, *La macroestructura del Apocalipsis de Juan: Exposición histórica y análisis comparativo*, IBTU Tesis 1 (Lima, Perú: Ediciones Theologika, Universidad Peruana Unión, 2021), quien traza un panorama histórico en el cristianismo y adventismo, señalando los énfasis recapitulacionistas y lineales. Véase también Charles F. Darling, "The Angelology of the Apocalypse of John as a Possible Key to Its Structure and Interpretation" (Tesis doctoral, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1976), 74-87; Wayne Richard Kempson "Theology in the Revelation of John" (Tesis doctoral, Southern Baptist Theological Seminary, 1982), 38-141; y John Andrew McLean "The Seventieth Week of Daniel 9:27 as a Literary Key for Understanding the Structure of the Apocalypse of John" (Tesis doctoral, University of Michigan, 1990), 259-303, que discute las estructuras de J. Massynberde Ford, Adela Yarbro Collins, Kenneth A. Strand, Schüssler Fiorenza, J. Lambrecht, M. D. Goulder, Eugenio Corsini, J. G. Gager, y Jean-Pierre Charlier.

14) Recapitulación

15) Fuentes de redacción

El hecho de que exista un buen número de propuestas, en cierta medida, se debe a las diferentes presuposiciones de los intérpretes. Sin embargo, también es posible señalar que esta gran variedad de propuestas no significa que sean excluyentes o que compitan una con otra. Al contrario, uno puede notar que cada una de ellas tiene algo significativo que aportar a la interpretación del texto bíblico. En consecuencia, no sería un error señalar que la gran mayoría comparten presuposiciones básicas, son complementarias y una mezcla entre ellas puede ser útil para comprender el mensaje del Apocalipsis.

Sin mucho esfuerzo, por ejemplo, es posible descubrir en Apocalipsis cierto grado de estructuración séxtuple donde se subraya el número siete (serie de sietes). Esta propuesta probablemente comenzó con A. Farrer¹⁷ y fue seguida por otros eruditos de la época, como J. W. Bowman¹⁸ J. H. Moulton,¹⁹ E. Lohmeyer,²⁰ etcétera.

Farrer consideraba que el Apocalipsis debía dividirse en 1) siete mensajes (1-3), siete sellos (4-7), siete trompetas (8:1-11:14), siete visiones innumerables (11:15-14:20), 5) siete copas (15-18) y 6) siete visiones innumerables (19-22).²¹ Él vinculaba esta estructura con los días de la creación, el calendario de festividades judías y el leccionario. Luego

¹⁷A. Farrer, *A Rebirth of Imagen: The Making of St. John's Apocalypse* (Westminster: Dacre, 1949).

¹⁸J. W. Bowman, "The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message", *Interpretation* 9, (1955): 436-453.

¹⁹J. H. Moulton, *A Grammar of the New Testament*, vol. 4 (Edinburgh: T & T Clark, 1976), 145-159.

²⁰E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Handbuch zum Neuen Testament 16 (Tübingen: Mohr, 1970).

²¹Farrer, *A Rebirth of Imagen*, 45.

cambió de opinión y le dio énfasis a la media semana de tribulación en el libro de Daniel.²² “A pesar de su incapacidad para formular una interpretación satisfactoria de la estructura del Apocalipsis”, señala Adela Yarbro Collins, “la estructura sugerida en su primer libro sigue siendo la más fiel a las indicaciones de organización literaria dentro del libro de las que se han propuesto” durante el siglo veinte.²³

Yarbro Collins sigue de cerca la propuesta de Farrer. Sin embargo, ella hace una modificación en el prólogo (1:1-8) y el epílogo (22:6-21). Para ella, también existen 1) siete mensajes (1:9-3:22), 2) siete sellos (4:1-8:5), 3) siete trompetas (8:2-11:19), 4) siete visiones innumerables (12:1-15:4), 5) siete copas (15:1-16:12; más un apéndice titulado “Babilonia”, 17:1-19:10) y 6) siete visiones innumerables (19:11-21:8; más un apéndice titulado “Jerusalén”, (21:9-22:5)).²⁴

Estas y otras propuestas han sido útiles para que, años más tarde, Kenneth Strand demostrara una macroestructura quiástica del libro de Apocalipsis.²⁵ Su análisis revela dos grandes secciones: la histórica (Ap 1-14) y la escatológica (Ap 15-22), además del emparejamiento quiástico de sus correspondientes subsecciones. Strand también ha mostrado cómo el Apocalipsis se divide en una serie de ocho visiones básicas y cómo cada una de estas se abre con una escena introductoria del santuario.²⁶

²²A Farrer, *The Revelation of St. John the Divine* (Oxford: Clarendon, 1964).

²³Adela Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Chicago, Il: Harvard University, 1975), 13.

²⁴Ibíd., 19.

²⁵Kenneth Strand, *Interpreting the Book of Revelation: Hermeneutical Guidelines with Brief Introduction to Literary Analysis*, 2da ed. (Naples, FL: Ann Arbor Publishers, 1979), 43-52.

²⁶Kenneth Strand, “The Eight Basic Visions in the Book of Revelation”, *AUSS* 25 (1987): 107-121; idem, “The ‘Victorious-Introduction’ Scenes in the Visions in the Book of Revelation”, *AUSS* 25 (1987): 267-288.

C. Mervyn Maxwell sigue en general el mismo esquema quiástico, pero con percepciones adicionales sobre ciertos detalles.²⁷ Jon Paulien ha argumentado para reducir las ocho visiones básicas de Strand a solo siete, eliminando la sexta escena (16:8-17:3) que muestra a una voz que sale del templo y no una escena real del santuario.²⁸ Lazlo Hangyas también asume una organización quiástica considerando una serie de sietes,²⁹ y lo mismo hace Ranko Stefanovic.³⁰

Considerando estos estudios, uno podría estructurar el Apocalipsis siguiendo la serie de sietes en forma de quiasmo:

Prólogo (1:1-8)

A. Siete iglesias (1:9-3:22)

B. Siete sellos (4:1-8:1)

C. Siete trompetas (8:2-11:18)

D. Siete escenas de conflicto cósmico
(11:19-15:4)

C'. Siete plagas (15:5-18:24)

B'. Siete escenas de juicio (19:1-20:15)

A'. La nueva Jerusalén: Siete escenas de la única y verdadera iglesia (21:1-22:5)

Epílogo (22:6-21)

En este contexto, es posible hablar de un acuerdo general respecto a la necesidad de una estructura para la interpretación de

²⁷C. Mervyn Maxwell, *God Cares: The Message of Revelation for you and Your Family*, vol. 2 (Boise, ID: Pacific Press, 1985), 54-62.

²⁸Jon Paulien, "Seals and Trumpets: Some Current Discussions", 186-189.

²⁹Lazlo I. Hangyas, "The Use and Abuse of Authority: An Investigation of the Εξουσια Passages in Revelation" (Tesis doctoral, Andrews University, 1997), 152.

³⁰Stefanovic, "Finding Meaning in the Literature Patterns of Revelation", *Journal of the Adventist Theological Society* 13, no. 1 (2002): 32-35.

Apocalipsis.³¹ Pero, también es importante mencionar que la serie de siete tiene un marco incluso mayor, a saber, las escenas introductorias del santuario que organizan todo el libro, como se observa en la siguiente tabla:

Tabla 1: Las siete escenas del santuario y la macroestructura del Apocalipsis

Prólogo (1:1-8)	
Escenas introductorias en el santuario	Serie de siete
I. 1:9-20 —Candelabros	<i>Siete iglesias (2-3)</i>
II. 4-5 —Trono: Inauguración	<i>Siete Sellos (6:1-8:1)</i>
III. 8:2-6 —Altar del incienso: Intercesión	<i>Siete Trompetas (8:7-11:8)</i>
IV. 11:19 —Arca del pacto: Juicio	<i>Siete escenas del conflicto cósmico (12:1-15:4)</i> <i>*(Las seis últimas comienzan con kai eidon, “y vi”)</i> A. 12:1-17 —Mujer y serpiente B. 13:1-10 —Bestia marina C. 13:11-16 —Bestia terrestre D. 14:1-5 —144.000 E. 14:6-13 —Mensajes de los tres ángeles F. 14:14-20 —Cosecha G. 15:1-4 —Mar de cristal

³¹Por ejemplo, véase Donald Guthrie, *The Relevance of John's Apocalypse* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 20; Daniel E. Hartfield, “The Function of the Seven Beatitudes in Revelation”, (Tesis doctoral, The Southern Baptist Theological Seminary, 1987), 24; Stanley M. Turnbull, “An Introduction and Exegesis of Revelation 20:1-10” (Tesis de maestría en Teología, Regent University, 1990), 37.

V. 15:5-8 —Cese del santuario	<i>Siete plagas</i> (16:1-18:24)
VI. 19:1-10 —Doxología en el santuario	<p><i>Siete escenas al final del conflicto cósmico</i> (19:11-20:15). Cada escena comienza con <i>kai eidon</i>, “Y vi”.</p> <p>A. 19:11-16 —Caballo blanco B. 19:17-18 —Cena de las aves C. 19:19-21 —Batalla final D. 20:1-3 —1000 años E. 20:4-10 —Los santos juzgan F. 20:11 —Gran trono blanco G. 20:12-15 —Juicio de los muertos</p>
VII. 21:1 —Cielo nuevo y tierra nueva (el tabernáculo de Dios está entre los hombres).	<p><i>Siete escenas de la nueva Jerusalén</i> (21:2-22:5) (dividido por “y vi” o por sus sinónimos—“miré,” “contemplé” o “se me mostró”).</p> <p>A. 21:2-8 —La nueva Jerusalén descende (“y vi”, v. 2) B. 21:9-21 —Descripción de la nueva Jerusalén (“te mostraré”, vv. 9-10) C. 21:22-27 —La gloria de la nueva Jerusalén (“y vi”, v. 22) D. 22:1-5 —Río de agua de vida (“Se me mostró”, v. 1) E. 22:6-7 —“Vengo pronto” (“ha enviado su ángel para mostrar”, v. 6) F. 22:8-11 —El tiempo se acerca (“yo... oído y visto,” v. 8) G. 22:12-17 —Jesús da testimonio (“ver/contemplar...”, v. 12)</p>
Epílogo (22:18-21)	

Dentro de esta estructura literaria general, la mayoría de las imágenes sobre el santuario en el Apocalipsis ocurren en medio de las escenas del santuario que introducen las diversas visiones del libro.

La primera escena del santuario (1:12-20) se enmarca en la *tierra* y no en el santuario celestial. En ningún otro lugar del libro puede hallarse tantas alusiones a la muerte terrenal de Cristo y a su resurrección. A la vez, la mención explícita de siete candelabros evoca el candelabro de siete brazos que ardía continuamente (*tamid*) en el lugar santo del santuario.

La segunda escena del santuario (4:1-5:14) se desplaza explícitamente al santuario celestial (cf. 4:1). Paulien ha demostrado cómo la mezcla completa de imágenes de todo el santuario, pero sin la fraseología judicial, apunta a un contexto de inauguración.³² Cristo, quien no está presente en Apocalipsis 4, toma posesión en Apocalipsis 5 de su labor continua (*tamid*) en el lugar santo³³ del santuario celestial como consecuencia de su victoria en la cruz.

La tercera escena del santuario (8:2-5) revela que el objetivo básico del ministerio continuo (*tamid*) de Cristo es la *intercesión*. La

³²Jon Paulien, “The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary and Temple”, 251–2; Jon Paulien, “The Seven Seals”, *Symposium on Revelation—Book I*, 206–221; y C. Mervyn Maxwell, “In Confirmation of Prophetic Interpretation”, *JATS* 2, no. 1 (1991): 147–148.

³³Aunque se da una combinación minuciosa de imágenes del santuario en Apocalipsis 4-5, ya que todo el santuario está implicado en la inauguración, el centro de atención principal de la escena de entronización/inauguración de Apocalipsis 4-5 parece estar, con todo, en el lugar santo, el cual conduce al ministerio de intercesión de Cristo. Paulien, “The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary and Temple”, 249–250, señala que en Apocalipsis 4-5, “los códigos lingüísticos asociados más específicamente con el cuarto interior del santuario (*naos...* y *kibōtos*) están ausentes; así como el lenguaje que apunta a un juicio”. Cf. Strand, “Victorious-Introduction Scenes”, 271; y Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Doral, FL: IADPA, 2007), 409–411.

referencia a la quema del incienso en el altar de oro indica claramente un ministerio intercesor diario (*tamid*) en el lugar santo.³⁴

La cuarta escena del santuario (11:19) presenta explícitamente la apertura del “templo interior” (*naos*) o lugar santísimo y se centra en el arca del pacto. El contexto inmediato de juicio en esta escena (cf. 11:18) apoya el contexto del día de la expiación, y también apunta en esta dirección en el contexto general. A Juan se le dice que coma un rollo (10:8-11), e inmediatamente después se le da la orden de medir el templo, el altar y los adoradores (11:1-2), con una atención en el lugar santísimo del santuario celestial (11:19).³⁵

La quinta escena del santuario (15:5-8) señala el cierre o la clausura del santuario. Este se llena de humo por la gloria de Dios y

³⁴Paulien, “Hebrew Cultus, Sanctuary and Temple”, 252-3, presenta evidencia de que esta escena en el altar del incienso forma parte del ministerio diario (*tamid*) en el lugar santo y no del ministerio anual del día de la expiación (*Yoma*). En la escena de Apocalipsis 8:2-6, 1) el altar del incienso ocupa un lugar central, igual que en el *tamid*, y no es pasado por alto como en el *Yoma* (*m. Tamid* 6.2, 3; cf. *m. Yoma* 5.1); 2) el sacerdote oficiante recibe el incienso, como en el *tamid*, y no reúne el propio, como en *Yoma* (*m. Tamid* 6.2, 3; cf. *Yoma* 5.1); y 3) el incienso es ofrecido en el altar del incienso, como en el *tamid*, y no en el arca, como en *Yoma* (*m. Tamid* 6.3, cf. *Yoma* 5.5).

³⁵Varios estudios han demostrado que Apocalipsis sigue a menudo la estructura básica y las descripciones detalladas de Ezequiel (A. Vanhoye, “L’utilisation du livre d’Ézéchiél dans l’Apocalypse”, *Biblica* 43 (1962): 436-76; J. M. Vogelgesang, “The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation” (Tesis doctoral, Harvard University, 1965); J. Lust, “The Order of the Final Events in Revelation and Ezekiel”, en *L’Apocalypse johannique et l’apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. Jan Lambrecht (Lovaina: Leuven University Press 1980, 179-183) y que el modelo de Ezequiel es decisivo en Apocalipsis 10-11. A Ezequiel se le da un rollo para que lo coma (Ez 2:9-3:3) e inmediatamente se le ordena que dé un mensaje de un juicio investigador desde el lugar santísimo del santuario (3:4-8:18). Para más detalles, véase William H. Shea, “The Investigative Judgment of Judah, Ezekiel 1-10”, en *The Sanctuary and the Atonement*, ed. Arnold V. Wallenkampf y Richard Leshner (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1981), 283-91.

nadie puede entrar. El tiempo de gracia ha concluido. Siguen las siete postreras plagas, la ira de Dios sin mezcla de misericordia (16:1-21).

La sexta escena del santuario (19:1-10) describe el culto en el santuario —la alabanza a Dios por sus justos juicios—, pero no hay mención explícita al santuario. La función salvífica del santuario ha dado paso a la doxología.

La escena final del santuario (21:1-22:17) vuelve a la tierra. Ahora se deshace la tensión entre lo celestial y lo terrenal: “el tabernáculo [*skēnē*] de Dios está entre los hombres” (21:3 *LBLA*).

Las escenas introductorias en el santuario estructuran el libro de Apocalipsis y proporcionan las claves para determinar la progresión del libro. El flujo espaciotemporal de estas escenas bajo el esquema *tierra-cielo-tierra*, y yendo de la ministración diaria a la anual, e incluso al cese de todas las funciones salvíficas, puede resumirse como sigue:

I. 1:9-20	<i>Tierra</i> : Se presta atención a la obra terrenal de Cristo en el lugar santo. Cristo camina entre su pueblo.
II. 4-5	<i>Inauguración</i> del ministerio intercesor en el santuario celestial. Cristo obra por su pueblo.
III. 8:2-6	<i>Intercesión</i> en el santuario celestial, lugar santo. Cristo intercede por su pueblo.
IV. 11:19	<i>Juicio y expiación</i> en el lugar santísimo. Cristo hace expiación por su pueblo.
V. 15:5-8	<i>Cese</i> del ministerio en el lugar santísimo. Cristo cobra venganza por su pueblo.
VI. 19:1-10	<i>Alabanzas</i> en el cielo después de ¡Ya está hecho!, en el lugar santísimo. Cristo es adorado por sus hijos.
VI. 21:1-22:5	<i>Regreso a la tierra</i> : “El tabernáculo de Dios está entre los hombres” (21:3). Cristo mora con su pueblo.

Identificando el motivo teológico

Es probable que algunos se pregunten por qué se ha estructurado el Apocalipsis considerando el santuario y no otro tema que también sea dominante en este libro apocalíptico. Y es que detrás de aquella organización, hay un elemento o motivo teológico que nos impulsa a escoger el santuario. Pero antes de dar una razón, es necesario contestar una pregunta: ¿Qué es un *motivo* en la literatura bíblico-teológica?

Para Winfried Vogel, la palabra “motivo” sugiere elementos lingüísticos, literarios o conceptuales dentro de una unidad literaria específica que, por su repetición o alusión a los mismos fuera de esa unidad, contribuyen al desarrollo temático dentro de otras unidades. Además, en virtud de su frecuencia y uso particular, nos dicen algo sobre las intenciones del autor.³⁶

El motivo teológico, de cierto modo, forma parte de una microestructura, pues su intención es arrojar luz sobre una estructura mayor a fin de entender su mensaje. En otras palabras, el motivo teológico es una idea o concepto dominante; es parte del tema principal que el autor quiere transmitir, ya sea por la repetición de un personaje, de una imagen o de un patrón verbal.³⁷

En el Apocalipsis, creemos que la idea dominante es el santuario/templo de Dios.³⁸ ¿Por qué? Por el *lenguaje* cáltico que en

³⁶Winfried Vogel, *The Cultic Motif in the Book of Daniel* (New York: Peter Lang, 2009), 5-6.

³⁷J. A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, 3ra ed. (Oxford: Blackwell Reference, 1991), 558.

³⁸De hecho, el santuario/templo y sus servicios es una propuesta entre las muchas que hay para establecer el centro o principio articulador de la teología bíblica. Para más detalles, véase José Roberto Ouro Agromartín, “El santuario como centro unificador de las teologías del Pentateuco/Torá” (Murcia: Universidad de

este libro se encuentra. Por “cúltico” nos referimos 1) al modo de adoración, sea individual o colectivo, y 2) al mobiliario, objetos y acciones pertenecientes al santuario y sistema ritual del Antiguo Testamento.³⁹ Así, entre las palabras que más aparecen para apoyar nuestra idea, están las siguientes:

1) *El santuario mismo*

- a) Templo (*naos*, 3:12; 7:15; 11:1, 2, 19[2x]; 14:15, 17; 15:5, 6, 8[2x]; 16:1, 17; 21:22[2x])
- b) Tabernáculo, tienda, morada (*skēnē*, 13:6; 15:5; 21:3)
- c) Trono (*thrónos*, 1:4; 2:3; 3:21[2x]; 4:2[2x], 3, 4[3x], 5[2x], 6[3x], 9, 10[2x]; 5:1, 6, 7, 11; 13, 16; 7:9, 10, 11[2x], 15[2x], 17; 8:3; 11:16; 12:5; 13:2; 14:3, 5[¿?]; 16:10, 17; 19:4, 5; 20:4, 11, 12; 21:3, 5; 22:1, 3)
- d) Monte de Sion (*oros Siōn*, 14:1)
- e) Patio (*aulē*, 11:2)

2) *Relacionadas con el santuario*

a) *Seres*

- Cordero (*arnion*, 5:6, 8, 12, 13; 6:1, 16; 7:9, 10, 14, 17; 12:11; 13:8; 14:1, 4[2x], 10; 15:3; 17:14[2x]; 19:7, 9; 21:9, 14, 22, 23, 27; 22:1, 3).

Murcia, 2018); Roy E. Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology: An Evaluation of Current Interpretations and a Proposal*, ATSDS 11, ed. rev. (Berrien Springs, MI: ATS Publications, 2020). Véase otras propuestas en Richard M. Davidson, “Back to the Beginning: Genesis 1-3 and the Theological Center of Scripture”, en *Christ, Salvation, and the Eschaton: Essays in Honor of Hans K. LaRondelle*, ed. Daniel Heinz, Jirí Moskala y Peter M. van Bemmelen (Berrien Springs, MI: Old Testament Department, SDA Theological Seminary, Andrews University, 2009), 5-30.

³⁹Vogel, 6, 7.

- Ser/criatura viviente (*zōon*, 4:6, 7[4x], 9; 5:6, 8, 11, 14; 6:1, 3, 5, 6, 7; 7:11; 14:3; 15:7; 19:4)
 - Sacerdote (*hiereus*, 1:6; 5:10; 20:6)
- b) *Acciones*
- Matar/inmolar (*sphazō*, 5:6, 9, 12; 13:8)
 - Servir diariamente (*latreuō*, 7:15; 22:3)
 - Adorar/postrarse (*proskyneō*, 4:10; 5:14; 7:11; 11:1, 16; 14:7; 15:4; 19:4, 10[x2]; 20:4; 22:8, 9)
- c) *Mobiliario importante*
- Altar (*Thysiastērion*, 6:9; 8:3[2x], 5; 9:13; 11:1; 14:18; 16:7)
 - Arca del pacto (*kibōtos tēs diathēkēs*, 11:19)
 - Candelabro (*lychnia*, 1:12, 13, 20[x2]; 2:1, 5; 11:4); lámpara (*lychnos*, 18:23; 21:23; 22:5); y lámpara/antorcha (*lampas*, 4:5; 8:10)
 - Mar (*thalassa*, 1:5; 4:6; 5:13; 6:10; 7:1, 2, 3; 8:8[2x], 9; 10:2, 5, 6, 8; 12:11, 12, 17; 13:1; 14:7; 15:2; 16:3[2x], 6[2x]; 18:17, 19, 21; 19:2; 20:8, 13; 21:1)
- d) *Otros*
- Sangre (*haima*, 6:12; 7:14; 8:7, 8; 11:6; 14:20; 16:3, 4; 17:6[2x]; 18:24; 19:3)
 - Mandamiento (*entolē*, 12:17, 14:12)
 - Ropa/túnica larga (*podērēs*, 1:13)
 - Trompeta (*salpinx*, 1:10; 4:1, 8:2, 6, 13; 9:14)
 - Inciensario (*libanōtos*, 8:3, 5)
 - Incienso (*thymiama*, 5:8; 8:3, 4; 18:13)
 - Copa (*phialē*, 5:8; 15:7; 16:1, 2, 3, 4, 8, 10, 12, 17; 17:1, 21:9)
 - Puerta (*thyra*, 3:8, 20[2x]; 4:1)

El uso de *naos*, *skēnē*, *aulē*, oros *Siōn* y *thrónos*

Naos

La palabra *naos*, traducida como templo, se encuentra dieciséis veces en Apocalipsis. Esta describe al templo mismo, el cual está constituido por el lugar santo y lugar santísimo. La palabra “santuario”, *ton hagian/ta hagia*, que prevalece en la epístola a los Hebreos,⁴⁰ no se encuentra en Apocalipsis, aunque las palabras “santo” (como una persona de Dios: 3:7; 5:8; 8:3, 4; 11:18; 13:7, 10; 14:12; 15:3; 16:6; 17:6; 18:20, 24; 19:8 y 20:9; como característica de pureza: 4:8[3x]; 6:10; 14:10; 20:6 y 22:6, 11) y “consagrado” (como dedicado al servicio de Dios: 11:2; 21:10; 22:19) aparecen de manera más frecuente. A pesar de estas diferencias, Hebreos y Apocalipsis tratan con el concepto de santuario. Además, ambos libros utilizan el sinónimo *skēnē* (tienda, carpa, tabernáculo), lo que proporciona algunas pistas importantes sobre el templo celestial.

El templo en Apocalipsis es siempre el templo de Dios. Aunque en las Escrituras hebreas los templos están asociados con otras deidades (véase, por ejemplo, Esd 5:14; Joel 4:5), el corpus

⁴⁰Para más detalles del uso de *ta hagia/ton hagian*, véase Carl P. Cosaert, “A Study of Ta Hagia in the LXX, Pseudepigrapha, Philo, and Josephus, and Its Implications in Hebrews” (Tesis de maestría, Nazarene Theological Seminary, 2000); Carl P. Cosaert, “The Use of Ta hagia for the Sanctuary in the Old Testament Pseudepigrapha, Philo, and Josephus”, *AUSS* 42, no. 1 (2004): 91-103; Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews, The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 517. Un erudito que aborda indirectamente el asunto es Félix H. Cortez, “From the Holy to the most Holy Place: The Period of Hebrews 9: 6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition”, *JBL* 125, no. 3 (2006): 527-547; Félix H. Cortez “The Anchor of the Soul that Enters Within the Veil: The Ascension of the ‘Son’ in the Letter to the Hebrews” (Tesis doctoral, Andrews University, 2008).

neotestamentario hace referencia al templo de Dios. Juan no menciona otros templos sino únicamente el templo de Dios y los motivos cúltricos relacionados con el templo divino (cf. Jn 1:14-16; 2:11, 13-21; etc).

En la parte histórica de Apocalipsis (1-14), *naos* aparece con mayor frecuencia, especialmente en las visiones que abarcan la parte central del libro (11:19-15:4). Así, cuando el conflicto entre la iglesia de Dios y los poderes hostiles se vuelve más intenso, cuando la gente es llamada a la adoración verdadera frente a la adoración falsa, el templo de Dios toma un lugar central; luego, Dios mismo se identifica como el templo.

Ap 3:12	Los vencedores de Filadelfia se convierten en pilares del templo de Dios.	Primera visión
Ap 7:15	Los redimidos sirven a Dios en su templo.	Segunda visión
Ap 11:1 Ap 11:2	El templo de Dios es medido. El patio del templo es dado a los gentiles	Tercera visión
Ap 11:19 Ap 11:19	El templo celestial ha sido abierto. El arca del pacto está visible en el templo de Dios.	Cuarta visión
Ap 14:15 Ap 14:17	Otro ángel salió del templo. Otro ángel salió del templo en el cielo.	
Ap 15:5 Ap 15:6 Ap 15:8	El templo celestial ha sido abierto. Siete ángeles salieron del templo. El templo está lleno de humo.	Quinta visión
Ap 15:8 Ap 16:1 Ap 16:17	Nadie podía entrar en el templo. Juan oyó una fuerte voz desde el templo. Una gran voz salió del templo.	

Ap 21:22

Ap 21:22

Juan no ve ningún templo en la nueva
Jerusalén. Dios y el Cordero son el templo.Sexta
visión

Por ende, el templo de Apocalipsis no es un edificio terrenal hecho por el hombre. Es un templo que está en el cielo. La única vez que se relaciona con la tierra es en Apocalipsis 21, pero allí el contexto es la tierra nueva.

Los textos de Apocalipsis que hablan del templo pertenecen a diferentes niveles temporales. Como es evidente, el templo celestial existe en la historia y, por lo tanto, en el tiempo (véase Ap 11:19). Por otro lado, los eventos del tiempo del fin están asociados con el templo celestial de Dios:

- 1) La recompensa de los creyentes fieles (Ap 3:12)
- 2) La adoración (Ap 7:15)
- 3) La doble cosecha mundial (Ap 14:14-20)
- 4) Las siete postreras plagas y la ira de Dios (Ap 15:5-8; 16:1-17).

Algunos han señalado que cuando el plan de redención se haya completado, el santuario celestial dejará de existir porque ya no será necesario. Quienes creen esto, suelen citar Apocalipsis 21:22, donde Juan escribe sobre la ciudad santa, la nueva Jerusalén: “No vi ningún templo en la ciudad, porque el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son su templo” (NVI). ¿Este pasaje declara que el santuario/templo celestial ya no existirá cuando se haya erradicado el mal? La respuesta es un rotundo “no”. Juan no dice que no habrá más santuario celestial. De hecho, esa creencia contradeciría a Apocalipsis 7:15 (cf. 3:12), donde Juan declara que los redimidos están “delante del trono de Dios y lo sirven día y noche en su templo”.

Más bien, en Apocalipsis 21:22, Juan dice que no ve un templo *en* la ciudad santa. Él dice que el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son el verdadero templo. Esto siempre ha sido así y, en última instancia, el templo es donde está Dios; su santa presencia comprende el templo. Pero ¿esta idea elimina la existencia de un lugar espaciotemporal donde Dios habita con su pueblo? ¡Por supuesto que no! Apocalipsis 21:23 dice: “La ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna que brillen en ella, porque la gloria de Dios la ilumina y el Cordero es su lumbrera”. Según Isaías 30:26, en la Tierra nueva el sol y la luna seguirán existiendo; de hecho, ¡serán siete veces más brillantes! Las descripciones de la Tierra nueva en Apocalipsis también presuponen la existencia de las lumbreras celestiales, ya que el árbol de la vida da su fruto “todos los meses” (22:2). Pero el punto de Juan en Apocalipsis 21:23 es que, en la ciudad, la gloria de Dios será tan intensa que eclipsará la luz del sol y la luna. “Allí no habrá más noche; y no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz del sol, porque Dios el Señor los iluminará y reinarán por los siglos de los siglos” (22:5).

Como ya se afirmó, que Juan no vea ningún templo *en* la ciudad santa (21:22) no quiere decir que no haya más santuario o templo. De hecho, en Apocalipsis 21:2 se menciona explícitamente la existencia de un santuario. Él ve a la nueva Jerusalén descender del cielo a la tierra. Luego, dice: “el tabernáculo de Dios está ahora con los hombres. Él morará con ellos, ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos como su Dios” (21:3). Sí, ¡la nueva Jerusalén es el tabernáculo de Dios! Juan no vio un templo *en* la ciudad porque ahora toda la ciudad *es* el santuario de Dios. Esta interpretación es confirmada en 21:16, cuando el ángel midió las dimensiones de la ciudad y Juan da un resumen: “La longitud, la altura y la anchura de ella son iguales”. ¿Qué forma tenemos si la longitud, la altura y la

anchura son las mismas? Sí, la forma de un cubo. Esta configuración corresponde al lugar santísimo del santuario terrenal, aunque las dimensiones de la nueva Jerusalén son ciertamente mayores. Entonces, “La ciudad no necesita un templo o un lugar para la presencia especial de Dios porque toda la ciudad está llena de la presencia divina. Como resultado, la ciudad misma se convierte en un templo”.⁴¹

Por otro lado, mientras que en el Antiguo Testamento el templo (*naos*) casi siempre describe al santuario terrenal y celestial, y el Nuevo Testamento añade una dimensión cristológica y eclesiológica —Jesús es el templo (Juan 2:19-21), la iglesia (1 Co 3:16-17) y los seguidores de Cristo son templos (1 Co 6:19-20)—, la revelación divina va más allá y describe en Apocalipsis 21 la dimensión escatológica y universal del templo de Dios.⁴²

El templo celestial no es solo un símbolo. Si en Apocalipsis 7:15 Dios es un ser real, al igual que los redimidos y el trono de Dios, entonces el templo de Dios ha de ser un objeto real. Aunque no se dice mucho de qué materiales está hecho, ya que las cosas celestiales están mucho más allá de nuestra imaginación, esto jamás debe significar que lo celestial deba ser menos que lo terrenal.⁴³ Los escritores bíblicos hablaron del santuario celestial como algo real en el espacio y tiempo.⁴⁴

⁴¹Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 136.

⁴²Para más detalles, véase Leonardo G. Nunes, “The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in Revelation 21:3 and the Issue of Omnipresence” (Monografía, SDA Theological Seminary, Andrews University, 2011).

⁴³Davidson, “Sanctuary Typology”, 104.

⁴⁴Para más detalles, véase, por ejemplo, Elias Brasil de Souza, “The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible: Function and Relationship to the Earthly Counterparts” (Tesis doctoral, Andrews University, 2005); Leonardo G. Nunes, “Function and Nature of the Heavenly

Además, el templo de Dios está asociado con el juicio y la salvación. Es decir, con el cumplimiento del plan de salvación (Ap 3:12, 7:15, 14:14-20, 16:1-21). El templo trata sobre la presencia de Dios y eso está claro desde Éxodo 25:8. En Apocalipsis, la presencia de Dios es subrayada no solo por el vocabulario de 21:22, sino también por 3:12, 7:15, 16 y 17.

skēnē

La palabra *skēnē*, cuya traducción puede ser “tienda”, “tabernáculo (cabaña)” o “morada”, se encuentra tres veces en Apocalipsis (13:6; 15:5 y 21:3). En Apocalipsis 15:5, *skēnē* se utiliza como una aposición al “templo” (*naos*) y es traducida como “el tabernáculo del testimonio”. Aunque Juan conocía bien el Antiguo Testamento, es probable que él haya tomado esta idea de la LXX donde, por ejemplo, Éxodo 25 dice del santuario: “... harás todo conforme a lo que te he mostrado en la montaña, tanto el modelo de la morada [tabernáculo, *skēnōn*] como el modelo de todas las cosas que están allí” (v. 9). Así, mientras que en Éxodo 25:9 el término “morada” parece describir al santuario celestial, en Éxodo 26:1, 6, 9, etcétera, “morada” hace referencia a su contraparte terrenal.

La expresión “tabernáculo del testimonio” también aparece en Éxodo 27:21. Juan utiliza el término “tabernáculo” (*skēnē*) en relación con el “templo” (*naos*) del santuario celestial. El templo terrenal, como el de Salomón, no era el santuario terrenal principal, sino que este fue construido sobre el modelo del tabernáculo israelita. El templo de Salomón no solo era más grande, sino que también tenía cuartos y utensilios adicionales que no existieron en el tabernáculo de Moisés

Sanctuary/Temple and its Earthly Counterparts in the New Testament Gospels, Acts, and Epistles: A Motif Study of Major Passages” (Tesis doctoral, Andrews University, 2021); Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology*.

(1 R 6). Así, el tabernáculo terrenal solo era la imagen de la realidad celestial (cf. Heb 8:5)

En Apocalipsis 13:6, la bestia marina “abrió su boca para blasfemar contra Dios, para blasfemar de su nombre, de su tabernáculo [o morada] y de los que habitan en el cielo”. Dado que la conjunción “y” (*kai*) entre “tabernáculo” y “habitan en el cielo” está ausente en la mayoría de los manuscritos griegos, la cuestión aquí es si hay dos elementos, los cuales están mejor definidos por los moradores celestiales, o si se trata de tres elementos. El término “morada” en los otros dos pasajes de Apocalipsis no está relacionado con ningún ser. A lo largo del Nuevo Testamento, excepto Hechos 15:16, “morada” no tiene nada que ver con los seres humanos u otros seres. En Hechos 15:16, no obstante, está claramente definido por el genitivo “David”, “el tabernáculo de David”, y se lo describe como la dinastía davídica. Apocalipsis 13:6 difiere significativamente de este punto. El “tabernáculo/morada” no es seguido por un genitivo, sino por una construcción en participio que, como una forma plural en masculino, sigue mal el singular femenino morada. Por lo tanto, aquí se habla de tres elementos: 1) El nombre de Dios, 2) su morada, i.e., el santuario celestial y 3) los habitantes celestiales.

Así, al blasfemar el nombre de Dios, la bestia *ataca* su carácter. Al blasfemar contra el santuario, ésta *ataca* el sistema de salvación propuesto por Dios para redimir al hombre. Finalmente, al blasfemar contra los que moran en el cielo, la bestia *ataca* a la Deidad, buscando tomar su lugar a fin de instaurar su propio “tabernáculo”.⁴⁵

Por otro lado, de acuerdo con Apocalipsis 21:3 y como ya hemos mencionado antes, la morada de Dios está con su pueblo. Es la nueva Jerusalén que desciende del cielo (Ap 21:2). La voz que sale del

⁴⁵Carlos Olivares, “Blasfemias contra el santuario celestial: Un análisis literario de Apocalipsis 13:6”, *Evangelio* 8 (2015): 27.

trono proclama que Dios ahora mora con su pueblo (21:3). La nueva Jerusalén es el lugar santísimo porque está inundada por la presencia de Dios. De ese modo, los redimidos disfrutaban de la presencia ilimitada de Dios y del Cordero, Jesucristo.

Además del sustantivo *skēnē*, el verbo *skēnoō* también está presente en Apocalipsis 7:15; 12:12; 13:6 y 21:3. Dos veces se refiere a los seres celestiales y dos veces a Dios. En Apocalipsis 12:12 y 13:6, *skēnoō* está relacionado con los moradores del cielo. Este último (13:6), además, subraya la morada (*skēnē*) de Dios. En Apocalipsis 7:15, *skēnoō* está asociado con el templo y el trono de Dios. Según Apocalipsis 21:3, la morada (*skēnē*) de Dios estará con los seres humanos, i.e., él morará (*skēnoō*) con ellos. Esta idea está reforzada cuando en Juan 1:14, el único otro pasaje neotestamentario en el que aparece el verbo *skēnoō* (“Y el Verbo se hizo carne y habitó [*skēnoō*] entre nosotros”), se subraya la proximidad de Dios con el hombre. Este acontecimiento no afecta la naturaleza del santuario; por el contrario, es uno de los pensamientos más fundamentales asociados con él. El santuario es el lugar de encuentro con la Deidad. El objetivo de ese encuentro es la comunión inmediata entre Dios y el ser humano.

Aulē

Apocalipsis también menciona “... el patio [*aulē*] que está fuera del templo” (11:2). Para tal percepción, una vez más Juan hace eco del santuario israelita; la LXX usa *aulē* en Éxodo 27:9, 12, 13, 16-19. No obstante, es importante aclarar que este patio (*aulē*) debe estar en la tierra y no en el cielo, “porque ha sido entregado a los gentiles”. El patio no es el centro de atención para Juan. Lo que a él realmente le interesa es el templo y el trono del Dios, de los cuales emanan la salvación y el juicio.

Oros Sión

En Apocalipsis, solo una vez aparece el monte de Sion (14:1). Originalmente Sion era conocida como la fortaleza de los jebuseos (2 S 5:6-9; 1 Cr 11:4-8), la cual David tomó y llamó “ciudad de David” (2 S 5:7). De acuerdo con Isaías 2:3, Sion es el monte donde está la casa de Dios, su templo, su morada (cf. Is 8:18). “Es la ciudad del tiempo del fin donde Dios mora y provee seguridad para el remanente”.⁴⁶

En la descripción simbólica de los 144.000 (Ap 14:1-5), debemos asumir que el monte de Sion no es un monte terrenal literal. Apocalipsis 14:3 ofrece otro detalle. Los 144.000 no solo están en el monte de Sion, sino también delante del trono, de los cuatro querubines y de los 24 ancianos. Los 144.000 están en la presencia inmediata de Dios, en su templo. De esta forma, la expresión “Monte de Sion” podría ser ubicada en el monte del Templo y, por lo tanto, en el monte de los cielos: el santuario (cf. Ap 7:15).

Thrónos

La palabra *thrónos* es posiblemente la más importante. Aparece cuarenta y siete veces en Apocalipsis. De ellas, treinta y nueve veces están relacionadas con Dios el Padre, y únicamente dos con Jesucristo. Pero, ¿por qué es tan importante su frecuencia en el libro de Apocalipsis? Si se considera el hecho de que el trono de Dios está vinculado con el templo celestial,⁴⁷ entonces no debería sorprendernos que *thrónos* aparezca en la misma estructura de Apocalipsis.

⁴⁶G. K. Beale, *The Book of Revelation*, 732.

⁴⁷Para un análisis más detallado sobre esta idea, véase Lázló Gallusz, “The Throne Motif in the Book of Revelation” (Tesis doctoral, Károli Gáspár University of the Reformed Church, Hungary, 2011).

Tabla 2: El uso del motivo “trono” en la macroestructura de Apocalipsis

Estructura	Referencias
Prólogo (1:1-8)	1:4
Primera escena del templo (1:9-20)	—
Primera visión	2:13; 3:12(2x)
Segunda escena del templo (4-5)	4:2(2x), 3, 4(3x), 5(2x), 6(3x), 9, 10(2x); 5:1, 6, 7, 11, 13
Segunda visión (6:1-8:1)	6:16; 7:9, 10, 11(2x), 15(2x), 17
Tercera escena del templo (8:2-6)	8:3
Tercera visión (8:7-11:8)	11:16
Cuarta escena del templo (11:19)	—
Cuarta visión (12:1-15:4)	12:5; 13:2; 14:3
Quinta escena del templo (15:5-8)	—
Quinta visión (16:1-18:24)	16:10, 17
Sexta escena del templo (19:1-10)	19:4, 5
Sexta visión (19:11-20:15)	20:4, 11, 12
Séptimo escena del templo (21:1-8)	21:3, 5
Séptima visión (21:9-22:5)	22:1, 3
Epílogo (22:18-21)	—

Con esta disposición, uno puede ver que *thrónos* se distribuye a lo largo de todo el Apocalipsis, apareciendo en 17 de 22 capítulos.⁴⁸

Un ejemplo de la importancia de *thrónos* es Apocalipsis 7:15, donde la gran multitud está delante del trono de Dios sirviéndole a él en su templo. Otro es Apocalipsis 16:17, donde una gran voz salió “del santuario del cielo, desde el trono”. Así, Apocalipsis no solo conecta las palabras “santuario” y “cielo”, también lo hace con las palabras

⁴⁸Gallusz, 244-245.

“santuario” y “trono”. Esto significa que, para Juan, el trono de Dios está ubicado en el templo del cielo.

Más comúnmente, el término “trono” aparece en la visión de los sellos. Se le encuentra cuatro veces en Apocalipsis 19-20 y 21-22a. Esta última parte es de particular interés porque no se desarrolla en el cielo, sino en la tierra. En la nueva Jerusalén, que se ha convertido en la morada divina, Dios mismo es el templo y así toda la ciudad se convierte en un santuario. Allí también está el trono de Dios (Ap 22:1-3), que anteriormente solo se encontraba en el cielo.

Por otro lado, los diversos pasajes de Apocalipsis dejan claro que la acción de Dios proviene de su trono, es decir, de su templo.

- 1) Las oraciones de los santos alcanzan el trono (Ap 8:3)
- 2) Desde el trono, se completa el plan de salvación (Ap 16:17)
- 3) El juicio final tiene lugar ante el gran trono blanco (Ap 20:11, 12)
- 4) Los redimidos estarán ante el trono de Dios (Ap 14:3) e incluso se sentarán con Jesús en su trono (Ap 3:21)
- 5) El trono de Dios estará entre su pueblo (Ap 22:3)

La visión del sello con la que comienza la parte escatológica de Apocalipsis (caps. 14-22) y que establece el telón de fondo para lo que sigue, deja en claro que el trono, y por lo tanto el santuario celestial, es el centro de poder del universo. Allí en el santuario, a Dios el Creador, y a Jesús el Salvador, se les ofrece adoración (Ap 4-5). Ahí el Cordero, nuestro Redentor, abre el rollo para que el plan de salvación de Dios pueda llegar a su fin (Ap 5-6). Asimismo, del trono sale la ira de Dios y el juicio hacia los enemigos del Cordero (Ap 6:15-17). Finalmente, hay que recordar que la salvación viene desde el trono (Ap 7).

Conclusión

Sin duda, el libro de Apocalipsis es una gran obra artística. Aunque comienza y termina como si fuera una carta (Ap 1-3 y 22:6-20), su contenido es eminentemente profético y apocalíptico. Además, para entender bien su mensaje, es importante tener una idea de cómo está organizado. Si bien es cierto que son varias las formas en que uno puede estructurarlo, hay que subrayar el hecho de que Apocalipsis está lleno de expresiones propias del lenguaje cáltico, por lo que “no sería razonable considerar la interpretación del libro excluyendo la centralidad del santuario, particularmente la obra de Cristo en el santuario celestial, desde la cruz hasta su segunda venida”.⁴⁹ De este modo, “el santuario es el eje central del mensaje de Apocalipsis”, y “las escenas del santuario son puntos de referencia que nos guían para entender su significado”.⁵⁰

Con respecto al lenguaje cáltico, fueron cinco las palabras que se analizaron, todas ellas sobre el santuario mismo: *naos*, *skēnē*, *aulē*, *oros Siōn* y *thrónos*. La primera de ellas tiene su mayor incidencia en el Apocalipsis. *Naos* hace referencia al templo de Dios y, en la mayoría de los casos, apunta al santuario celestial.

La segunda palabra está directamente relacionada con el templo. En el Antiguo Testamento y en la LXX, *skēnē* se refiere a la tienda, tabernáculo (cabaña), y en el Apocalipsis se entiende como la morada de Dios (su santuario); pero, también como la presencia de Dios en la nueva Jerusalén entre su pueblo. La tercera palabra hace referencia al patio, y la cuarta al monte Sion, lugar del templo de Dios. La quinta palabra es la más importante de todas. *Thrónos* tiene una profunda afinidad con el santuario celestial y el monte

⁴⁹ Reynolds, “Ten Keys for Interpreting the Book of Revelation”, 272.

⁵⁰ Maxwell, *God Cares*, 2:164.

Sion puede recordarnos esto, pues según Apocalipsis 14:3, los 144.000 están delante de la presencia de Dios. Finalmente, es importante observar que el uso de *thrónos* está relacionado con otros conceptos clave en el libro de Apocalipsis, como se ejemplifica en la siguiente tabla:⁵¹

Tabla 3: Conceptos clave relacionados al trono de Dios

Concepto	Referencia
Soberanía de Dios	1:4; 4:1-5:14; 6:16; 7:10, 12; 11:15-17; 14:1; 16:18; 19:1-6; 20:11; 21:5-6
Juicio	6:16-17; 8:5; 11:18; 16:10, 19; 19:2; 20:4, 12-13
Adoración	4:10; 5:8, 14; 7:11, 15; 11:16; 14:3; 19:4-5; 22:3
Pacto	2:13; 7:15-17; 14:1; 20:4; 21:3; 22:4
Gobierno y sacerdocio	1:6; 5:10; 20:4; 22:3-5
Conflicto con Satanás y sus agentes	2:13; 12:4; 13:1-10; 16:10
Redención	1:5; 5:9; 7:10, 14
Victoria	3:21; 21:7

Richard M. Davidson
 davidson@andrews.edu
 SDA Theological Seminary, Andrews University

⁵¹ La presente tabla para nada pretende ser exhaustiva.

Joel Iparraguirre
joeliparraguirre@upeu.edu.pe
Facultad de Teología, Universidad Peruana Unión

Ekkehard Mueller
muellere@gc.adventist.org
Biblical Research Institute
General Conference of Seventh-day Adventists

Recibido: 28/05/20

Aceptado: 11/06/20