

REINTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO: CRISTOLOGÍA TEOCÉNTRICA EN EL APOCALIPSIS DE SAN JUAN

[REINTERPRETING THE OLD TESTAMENT IN THE NEW TESTAMENT:
THEOCENTRIC CHRISTOLOGY IN THE REVELATION OF ST JOHN]

DARIUSZ KOTECKI

Resumen: El libro del Apocalipsis puede ser un excelente ejemplo de cómo el Nuevo Testamento estaba latente en el Antiguo y éste se hace patente en el Nuevo (*Dei Verbum*, n.16). Examinando tres textos de claro contenido cristológico tomados del diálogo inicial y del *corpus* principal, se observa que los numerosos títulos que el autor del Apocalipsis aplica a Cristo tienen su origen en atribuciones similares del Antiguo Testamento aplicadas directamente a Dios. Se descubre así una cristología teocéntrica en el libro basada en una actualización de textos veterotestamentarios. El evento de Jesús es la clave para comprender el Antiguo Testamento y éste, a su vez, ilumina la comprensión de dicho evento.

Palabras clave: Cristología, Apocalipsis, Hermenéutica.

Abstract: The book of Revelation may be an excellent example of how the New Testament was latent in the Old Testament and the Old Testament is revealed in the New Testament (*Dei Verbum*, n.16). When examining three texts that have a clear Christological contents taken from the initial dialogue and the principal *corpus*, we observe that the numerous titles that the author of the Revelation attributes to Christ have their origin in similar attributions in the Old Testament that are applied directly to God. In this way a Theocentric Christology is discovered, based on the way in which the Old Testament texts are adapted to the new vision. The event of Jesus is the key to understanding the Old Testament, while the latter also illuminates our comprehension of the former.

Keywords: Christology, Book of Revelation, Hermeneutics.

La constitución sobre la revelación divina *Dei Verbum* del concilio Vaticano II subraya: «Dios, pues, inspirador y autor de ambos Testamentos, dispuso las cosas tan sabiamente que el Nuevo Testamento está latente en el Antiguo y el Antiguo está patente en el Nuevo. Porque, aunque Cristo fundó el Nuevo Testamento en su sangre (cfr. Lc 22,20; 1 Cor 11,25), no obstante los libros del Antiguo Testamento recibidos íntegramente en la proclamación evangélica, adquieren y manifiestan su plena significación en el Nuevo Testamento (cfr. Mt 5,17; Lc 24,27; Rom 16,25-26; 2 Cor 3,14-16), ilustrándolo y explicándolo al mismo tiempo» (n. 16). Una excelente ilustración de la regla mencionada arriba puede ser el Apocalipsis de san Juan. Los investigadores reconocen unánimemente que la presencia del AT en el Apocalipsis, en comparación con otros libros del NT, es más amplia y es muy singular. Es como una matriz cultural y teológica de este libro. Los exegetas difieren en cuanto al número de referencias encontradas, pues algunos admiten únicamente aquellos textos que son casi una cita exacta del AT; otros incluyen alusiones muy lejanas o ecos de los textos veterotestamentarios; finalmente, otros hablan de referencias de carácter muy general¹. Esta diversidad de opiniones muestra las dificultades que encuentran los investigadores del Apocalipsis a la hora de precisar las referencias veterotestamentarias. A. Vanhoye sugería que la influencia más grande sobre el Apocalipsis era la del libro de Ezequiel²; A. Farrer veía la influencia del libro de Daniel³, aunque no intentó probar su tesis. Lo hizo G.K. Beale, observando esta influencia tanto en la teología como en la misma estructura del libro⁴. Otros investigadores indicaban otros textos del AT, sobre todo de Isaías, Salmos y Cantar de los Cantares⁵. No pocas veces, se podría denominar el Ap un «mosaico de citas y alusiones vetero-

1. Muy útil a este respecto es una sinopsis de las posibles referencias veterotestamentarias en el Ap presentada por U. VANNI, *Apocalisse e Antico Testamento. Una sinossi*. Pro manuscripto ad uso degli studenti, Roma 1996.

2. A. VANHOYE, «L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse», en *Bib*, 43 (1962) 436-472.

3. A. FARRER, *The Revelation of St. John the Divine*, Clarendon, Oxford 1964, 7.23.

4. G.K. BEALE, «The Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John's Apocalypse», en *JETS*, 27 (1984) 413-423; IDEM, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of John*, U.P. of America, Lanham 1984.

5. Entre otros: A. FEUILLET, «Le cantique des cantiques et l'Apocalypse», en *RSR*, 49 (1961) 321-353; E. LOHSE, «Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes. Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse», en *ZNW*, 52 (1961) 122-126; A. GANGEMI, «L'utilizzazione del Dt-Is nell'Apocalisse di Giovanni», en *Euntes Docete*, 27 (1974) 109-144.311-339; B. MARCONCINI, «L'utilizzazione del testo masoretico nelle citazioni isaiane dell'Apocalisse», en *RivBib*, 24 (1976) 113-136; J.L. MONGE GARCÍA, «Los Salmos en el Apocalipsis», en *Cistercium* 28 (1976) 269-278; 29 (1977) 19-48; J. FEKKES, *Isaiah and the Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, en *JSNTSup*, 93, Sheffield 1994; S. MOYISE, *The Old Testament in the Book of Revelation*, en *JSNTSup*, 115, Sheffield 1995; G.K. BEALE, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, *JSNTSup*, 116, Sheffield 1998.

testamentarias». No cabe ninguna duda que el AT y su uso juegan un papel de primordial importancia en el Ap, aunque este papel no siempre es reconocido por los exegetas⁶. No encontramos en el Ap citas reflexivas o de cumplimiento, a ejemplo del Evangelio según san Mateo, introducidas con una fórmula de citación concreta. Los textos del AT se incluyen directamente en el discurso del autor y el grado de su contacto con el texto original es distinto: desde alusiones claras hasta otras más lejanas. G.K. Beale habla de alusiones claras, probables y posibles⁷. Muchas veces no se puede afirmar con toda seguridad si Juan depende del texto hebreo o griego del AT y menos de qué traducción.

Un ejemplo de empleo de los textos del AT por el autor es su cristología. No es el objeto de este estudio la presentación de la cristología completa del Ap. Quisiéramos solamente fijar la atención en un detalle característico. Todo el libro del Apocalipsis subraya la relación única entre Jesús y Dios, Padre de Jesús (cfr. 3,21). Desde el inicio de su obra, el autor del Apocalipsis quiere subrayar la dignidad divina de Jesucristo. El libro no usará la palabra «Dios» ninguna vez para referirse a Jesús. Sin embargo, el autor habla de Dios empleando títulos e imágenes que en otros lugares de su obra aplica a Jesús y habla de Jesús utilizando los títulos e imágenes que luego se referirán a Dios; por tanto se puede hablar de una cristología teocéntrica. En este momento hay que preguntar por las fuentes de esta cristología. Juan en su visión de Dios y de Cristo no crea todo desde el principio, sino que de una manera original y creativa alude a las tradiciones judías y judeo-cristianas. Su libro —usando las palabras de Bauckham— es «el fruto del conocimiento de Dios profundamente meditado»⁸. Este conocimiento de Dios se basa sobre todo en el Antiguo Testamento. Tenemos que darnos cuenta de que los primeros destinatarios del Apocalipsis con mucha probabilidad, mucho más que nosotros ahora, identificaban bien las alusiones bíblicas y las connotaciones históricas usadas por el autor. De esta manera, la cristología teocéntrica del Apocalipsis es un ejemplo de reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo, aunque no falten ejemplos que no se basan en el AT. En la presentación de la cristología del Ap es importante investigar el pensamiento del hagiógrafo y permanecer en sus categorías intelectuales (no tratarlo como un apéndice para la cristología de otros libros del NT o como introducción de estos datos en un esquema a priori). Luego, hay que recordar que no todos los datos cristológicos de este libro se limitan a los sustantivos (títu-

6. Uno de los ejemplos a los que puede prestarse atención con un análisis exacto de las alusiones veterotestamentarias es el comentario de G.K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Erdmans, Grand Rapids 1999.

7. G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, 78.

8. R. BAUCKHAM, *La teología dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994, 39.

los, nombres); muchos de ellos manifiestan a través de las imágenes móviles la descripción de la función de Jesús. En razón de la extensión de esta presentación, no van a ser comentados todos los ejemplos de la cristología teocéntrica. Nos detendremos solamente en aquellos que aparecen en la primera parte del Ap (Ap 1-3) y más en aquellos que tienen como fuente el AT.

1. CRISTOLOGÍA TEOCÉNTRICA EN EL DIÁLOGO INTRODUCTORIO (Ap 1,4b-8)

En Ap 1,4b-8, para la mayoría de los exegetas que admiten el carácter litúrgico del Ap, se expresa el diálogo inicial⁹. Se empieza con la fórmula del saludo inicial que en su estructura se apoya en el triple ἀπό («de»): «gracia y paz a vosotros de parte del que es y era y ha de venir, de parte de los siete espíritus que están ante su trono y de parte de Jesucristo, el testigo fidedigno, el primero en nacer de la muerte y el soberano de los reyes de la tierra». Lo que llama la atención en este saludo del Ap son las anomalías gramaticales. Después de utilizar por primera vez la preposición ἀπό, deberíamos esperar la forma del genitivo, sin embargo tenemos la forma del nominativo: ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Sorprende también la fórmula después del tercer ἀπό. El autor empieza correctamente con la forma del genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ, sin embargo inmediatamente después pasa a la fórmula en el nominativo ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς¹⁰. Tenemos aquí el llamado solecismo, es decir, la incorrecta conjunción de palabras en la frase, lo que en el mundo antiguo fue considerado, por un lado como testimonio del provincialismo del estilo, desviación de los ideales del estilo retórico; por otro lado, si era introducido con intención en la frase, conseguía el estatus de figura retórica¹¹. Hay que rechazar la tesis de que la incorrección de la sintaxis fuera el resultado del poco conocimiento de la lengua griega del autor, porque ya dentro de la misma unidad el autor aplica correctamente las reglas gramaticales. Más bien ha de notarse en estas incorrecciones una cierta intencionalidad y, en consecuencia, mirar a la

9. Cfr. U. VANNI, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, EDB, Bologna 1988, 101-113.

10. Los autores Antiguos veían esta dificultad, por tanto Victorino de Pettau o Primario después del primer «de» añadían el genitivo θεοῦ, pero Casiodoro añade el genitivo κυριοῦ. En el v. 5, para armonizar el genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ con ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς, Andrés de Cesarea y Aretas introdujeron el pronombre relativo ὅς.

11. Cfr. A. OKOPIEN-SŁAWIŃSKA, *Solecyzm*, en J. SŁAWIŃSKI (eds.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1988, 475.

fuerza de la expresión¹². Podría ser para los oyentes una señal clara que llama la atención sobre los puntos importantes de la lectura. G. K. Beale piensa que el autor utiliza los solecismos como signos de alusiones veterotestamentarias¹³.

La primera persona —la fuente de «la gracia y la paz»— es expresada por una fórmula tripartita, homogénea gracias al uso del triple artículo: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος que se repite en distintas formas en todo el Ap (1,8; 4,8; 11,17; 16,5)¹⁴. En este título, los exegetas notan la alusión clara a Ex 3,14 donde Dios, respondiendo a la petición de Moisés, le revela su nombre, cuya explicación acaba por ser la traducción de los LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Se puede observar además en este título una reflexión respecto de la doble o triple descripción temporal de Dios en Is 41,4; 43,10; 44,6; 48,12. Una analogía de esta fórmula se puede encontrar también en la tradición exegética judía: *Targum de Pseudo-Jonatan* a Ex 3,14 o Dt 32,39; *Targum Neofiti a* Ex 3,14; *Midrash Rabba* a Ex 3,14; *Midrash* a Sal 72,1. Juan es el primer autor cristiano que utilizó el nombre de Dios. Algunos exegetas creen que consideraba la paráfrasis del nombre de Dios como una forma no sujeta a declinación, por eso ha utilizado el solecismo en la fórmula, dejando así más clara la majestad, la inmutabilidad, la invariabilidad, la soberanía de Dios¹⁵. Según G. K. Beale, la fórmula no declinada en el Ap tendría que servir para subrayar que es precisamente una alusión a Ex 3,14¹⁶. Desde el punto de vista de la sintaxis, lo más frecuente es que el nominativo determine el sujeto. Quizás esta fórmula sugiere que Dios sigue siendo siempre el sujeto en la historia de la salvación¹⁷.

De los textos mencionados en la tradición exegética judía, la expresión más cercana a la fórmula del Ap es la del *Targum Pseudo-Jonatan* a Dt 32,39: «Yo soy quien soy...» אֲנִי הוּא דְהוּוּי וְהוּוּי¹⁸. Subraya la eternidad de Dios, su tras-

12. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 20-22.

13. G.K. BEALE, «Solecism in the Apocalypse as Signals for the Presence of Old Testament Allusions: A Selective Analysis of Revelation 1-22», en C.A. EVANS y J.A. SANDERS, *Early Christian Interpretation of the Scripture of Israel*, JSNTSup 148, Sheffield 1997, 421-446.

14. Ap 1,8: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ - aquí la fórmula del nominativo corresponde a la sintaxis de la frase; en Ap 4,8: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος - toda la fórmula está en nominativo en la función propia del vocativo, similar a otros dos textos: Ap 11,17: κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν; y Ap 16,5: Δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὄσιος.

15. I.T. BECKWITH, *The Apocalypse of John*, Wipf & Stock, New York 1919, 124.

16. G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, 188.

17. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1985, 28-29. El mismo autor luego se retracta de esta opinión (732).

18. Para ver toda la discusión sobre este targum, cfr. M. MCNAMARA, *New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, AnBib, 27, Roma 1966, 97-112.

endencia que supera la triple dimensión del tiempo. McNamara pensaba que el texto del Ap no depende de la tradición relacionada con los LXX, sino precisamente del *Targum Pseudo-Jonatan*. Al final, llegaba sin embargo a la conclusión que ambos textos podrían basarse en una tradición litúrgica común¹⁹. El autor del Ap, en comparación con el del *Targum*, hizo una cierta transformación añadiendo o sustituyendo la expresión «el que seré» (והייתי) que corresponde en griego a ἐσόμενος, por «el que viene» (ἐρχόμενος). Dios aparece no solamente como eterno, absolutamente trascendente, sino como aquel que con su iniciativa salvífica entra activamente en la historia de la salvación en su triple dimensión del pasado, presente y futuro.

El título de Dios, ἐρχόμενος tiene en el Ap una connotación cristológica. El verbo ἔρχομαι se aplica a Jesús siete veces: Ap 1,7; 2,5; 3,3.11; 22,7.12.20. Ya en el mismo diálogo litúrgico donde Dios es presentado, al principio y al final, como ἐρχόμενος, se dirá del mismo Jesús: «Mirad, viene (ἔρχεται) en las nubes» (1,7). Al tener en cuenta la predilección del autor por lo simbólico, no resulta causal que se use siete veces este verbo referido a Jesús. El número siete expresa la plenitud. Jesús es la plenitud del entrar de Dios en la historia humana. Entre los siete anuncios de la venida de Jesús merece atención el de 22,12: «Voy a llegar enseguida, llevando mi salario para pagar a cada uno conforme a la calidad de su trabajo». Inmediatamente después de estas palabras aparece la autodeterminación de Jesús como el «Alfa y Omega». Este texto es una clara alusión a la profecía veterotestamentaria de Is 40,10; 62,11 sobre la venida de Dios como un juicio, añadiendo el fundamento de tal juicio de Dios («según los hechos del hombre») de acuerdo con Pr 24,12. Juan opera aquí un cambio no tanto del contexto de la alusión veterotestamentaria sino más bien de la aplicación del texto: el atributo divino de juzgar en el último día pertenece a Cristo. En este lugar se omite cualquier relación a Dios Padre que se observaba todavía en 14,14-20, donde el Hijo parece esperar las órdenes del Padre respecto a la cosecha y la vendimia. Aquí, el Hijo es igual al Padre: le sustituye plenamente²⁰.

Al final del diálogo encontramos la autoexpresión de Dios «Yo soy el alfa y la omega, el que es y era y ha de venir, el todopoderoso» donde todos los títulos se ajustan en un quiasmo temático (A: «Yo soy el alfa y la omega»; B: «el que

19. M. McNAMARA, *New Testament and the Palestinian Targum*, 112. Sería difícil demostrar la dependencia directa o incluso indirecta del texto del Ap 1,4 del mencionado Targum, sobre todo por motivo de su cuestionable datación; sin embargo, no se puede rechazar la tesis de la existencia de una fuente litúrgica común a ambos textos.

20. Cfr. A. JANKOWSKI, «Transcendencia Chrystusa według Apokalipsy Janowej», en *RBL*, XLVII (1994) 95.

es y era y ha de venir»; A: «el todopoderoso»), y donde la fórmula conocida del saludo inicial es percibida en el marco de dos títulos: «Alfa y Omega» y «Todopoderoso». La expresión: «Yo soy [Yo] Alfa y Omega» se refiere a Dios también en Ap 21,6 donde aparece conjuntamente con la fórmula «Principio y Fin» (ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος). Estas dos expresiones tienen al mismo tiempo connotación cristológica. Las encontramos en relación con Jesús en Ap 22,13 donde la fórmula ha sido ampliada por el título «Primero y Último» (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος), referido a Jesús en la visión preliminar (Ap 1,17; cfr. 2,8). De esta forma, Ap 22,13 se convierte en la síntesis de los tres títulos que definen a Jesús. Todos estos sitios citados en la lectura sincrónica forman un quiasmo (A: Dios - 1,8; B: Cristo - 1,17; A': Dios - 21,6; B': Cristo - 22,13) que subraya la identificación de Cristo con Dios²¹. Apreciaremos todavía más esta identificación de Dios y Cristo a través de la búsqueda de la matriz veterotestamentaria de estos títulos. La expresión «el Primero y el Último» es una alusión al Deuteronomio que aparece como autoexpresión de Dios: «Yo soy el Primero y el último, fuera de mí no hay Dios» (Is 44,4); «Yo soy. Yo soy el primero, y también soy el último» (Is 48,12; cfr. también 41,4). Por un lado, tenemos subrayada aquí la idea de la eternidad de Dios, pero también, al fijarse en el contexto de la expresión del Dtr-Is (monoteísmo exclusivo), la unicidad de Dios. Cuando Jesús en 1,17 habla de su identidad «Yo soy el Primero y el Último», entonces este título no le define como segundo Dios, sino que le coloca en el «ser» del eterno y único Dios de Israel que es fuente y fin de todas las cosas. El contexto estrictamente escatológico de la última enunciación de Jesús en el epílogo (22,13), es decir, la apertura de las puertas de la eternidad por parte de Él como Juez, sugiere que el comienzo y el fin no significan solamente la preexistencia y eternidad sino que lo señalan a Él como un fin personal. Otra vez, Juan cambia la aplicación de las alusiones veterotestamentarias de Dios al mismo Jesucristo.

El aspecto soteriológico del nombre de Dios encontrará su continuación en los títulos referidos a Jesús en 1,15a. Desde el mismo inicio se puede notar el paralelismo estrecho entre Dios y Jesús: 1. Ya la misma estructura de los títulos es triple (ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς); 2. Se nota el uso del solecismo que no solamente puede indicar que se puede esperar una alusión veterotestamentaria, sino que, en el contexto del saludo, muestra la dignidad divina de Jesús.

A Jesús se le aplican los títulos «el testigo, este fiel, primogénito de entre los muertos y el soberano de los reyes de la tierra» (1,5a). Estos títulos aparecen en distintas formas en otras partes del libro (3,7.14; 19,11). Son títulos

21. A. JANKOWSKI, «Transcendencia Chrystusa», 86.

que tienen cierta familiaridad, por lo menos contextual, con el Sal 89,28.38, cuyo contexto directo habla de David como un rey ungido que va a dominar a todos sus enemigos y su descendencia que va a ocupar su trono para siempre (cfr. Sal 89,19-32). Este salmo fue interpretado por la tradición judía en clave mesiánica. Su relación con los textos mencionados del AT indica la reinterpretación cristiana de la profecía mesiánica. Todo el testimonio sobre Jesús, o testimonio de Jesús, se orienta hacia la historia de la salvación que precisamente llega en Él a su plenitud. Juan ve en Jesús al rey davidico ideal. El título «testigo» con referencia a Jesús no tiene paralelismos en los escritos del NT; sin embargo, se pueden encontrar modelos para él en el AT. En Is el mismo YHWH se presenta como testigo en la escena del juicio celebrado contra otros dioses paganos (41,1.21-24.29). No aparece ahí esta palabra, pero su función es parecida. Los «testigos» son llamados los israelitas, confesores de monoteísmo cuyo testimonio consiste en demostrar que solamente YHWH es Dios verdadero (Iz 43,10.12; 44,8)²². En este contexto, no se puede negar que el título «testigo» es no sólo un título mesiánico, sino que al mismo tiempo subraya la trascendencia de Jesús. Esta afirmación confirma el contexto del versículo entero.

El segundo título, «el soberano de los reyes de la tierra» (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς) expresa la idea de la dominación. La misma expresión «reyes de la tierra» tiene en el Ap connotación negativa (cfr. 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 19,19; 21,24). Los «reyes de la tierra» se manifiestan con los centros del poder por los cuales Satanás realiza su obra en la historia. El dominio de Jesús se basa en la victoria sobre ellos sometiénolos a su poder. Durante la intervención final, Cristo es descrito sólo a través del título Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων, «el rey de los reyes, el señor de los señores» (17,14; 19,16), que parece equivaler a la fórmula «el soberano de los reyes de la tierra». Este mismo título aparece en el AT sólo una vez, en Dn 4,37 (LXX) donde se refiere al mismo Dios: ὅτι αὐτός ἐστι θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων καὶ βασιλεὺς τῶν βασιλέων. Lo encontramos también en 1 Hen 9,4. Parecidos a éste los encontramos en Dn 2,47 (LXX: θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν βασιλέων), en Dt 10,17 (LXX: θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων) o en 2 Mac 13,4 (βασιλεὺς τῶν βασιλέων). En todas partes se refiere a Dios. Así pues, hay que considerar la expresión «soberano de los reyes de la tierra» como un título divino. En 17,4 y 19,16 el título κύριος, que en el NT tiene varios tonos semánticos, equivale a la palabra θεός. Juan una vez más aplica a la persona de Jesucristo textos del AT que se referían a Dios.

22. Cfr. A. JANKOWSKI, *Jam jest Alfa i Omega (Ap 22,13)*. *Dopowiedzeń chrystologii biblijnej wydanie drugie, rozszerzone*, Kraków 2000, 136.

2. TEOCENTRISMO CRISTOLÓGICO EN LA VISIÓN INICIAL (Ap 1,9-20)

El *corpus* principal del Ap se abre con la visión inicial que es la cristofanía. Sin embargo, posee algunos elementos que permiten verla como una teofanía, lo que en consecuencia lleva a reconocer la dignidad divina de Jesús que se está revelando. Ya la misma estructura de la visión sugiere que se tratará de la manifestación de un ser trascendente. U. Vanni subraya en ella la alusión estructural a Dn 10,1-21²³. El comienzo de la visión llama la atención del oyente en su elemento fónico: «oí detrás de mí una voz fuerte, como sonido de trompeta que me dijo», que se convierte sin embargo en un elemento visual: «escribe en un libro lo que ves» y luego, todavía más: «me volví para ver de quién era la voz». Esta unión del sonido y la visión es una operación típica presente en los libros proféticos (cfr. Am 1,1). En la literatura rabínica encontramos la identificación entre la voz, la palabra y el mismo Dios²⁴. Aquí empieza la propia visión que tiene como objetivo a Cristo resucitado presente en su Iglesia. Analizaremos algunos elementos de la visión que sirven como ejemplos de la cristología teocéntrica.

La voz que escucha Juan es oída como una «trompeta hablante» (1,10b-11). El genitivo λεγούσης une el habla no con la voz (tendría que ser la forma λέγουσαν), sino directamente con la trompeta. Hay que prestar atención al hecho de que Juan se detiene no tanto en el efecto acústico como en el simbólico. Sobre todo, en el contexto de la teofanía, la trompeta tenía el papel de preparar el contacto directo con Dios (cfr. Ex 19,16; 20,18). La voz de la trompeta (hbr. קוֹל שׁוֹפָר) podría ser tratada como la imitación de la voz de Dios²⁵. Se puede esperar que la voz que se oirá va a ser la del mismo Dios. En este momento, aparece «uno que parecía un hijo de hombre» (ὅμοιος υἱὸν ἀνθρώπου) que está entre siete candeleros de oro que luego serán descifrados como «siete iglesias» (1,20). Se trata de la iglesia en la cual la liturgia se convierte en un espacio pri-

23. Cfr. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 115:

1. Determinación del lugar y otras circunstancias concretas: Dn 10,1-4; Ap 1,9-11;
2. Aparición del «trascendente»: Dn 10,5-6; Ap 1,12-16;
3. La reacción de debilidad por parte del vidente: Dn 10,7-9; Ap 1,17a;
4. Intervención del que se aparece y confirmación de la misión: Dn 10,10-21; Ap 1,17b-20.

24. Cfr. J.H. CHARLESWORTH, «The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice», en *ScotJournTheol*, 39 (1986) 19-41; contra G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, 208: «Charlesworth contends that the voice in Rev. 1:12 is itself an hypostatic heavenly being, but all the Jewish parallels adduced in support of this can just as well be understood as metaphors, personifications, or the result of Jewish anthropomorphism».

25. Cfr. D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, Thomas Nelson, Nashville 1977, 85.

vilegiado e ideal de la presencia de Cristo²⁶. Él es presentado como Rey y Sumo Sacerdote (con cinturón de oro a la altura del pecho)²⁷. En el NT la expresión «hijo del hombre» es seguramente un título mesiánico y no hay ninguna duda de que el Ap se sitúa en la misma línea de interpretación. El punto de partida para esta imagen es Dn 7. Para Daniel, el Hijo del Hombre es un ser extramundano que aparece entre las nubes y se acerca al Eterno. Sin embargo, el autor del Ap hace una modificación intencionada de la imagen. El primer contacto literario con Dn 7,13 es evidente: «Miraba yo en la visión de la noche, y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre (TM: כְּבָר אִנְשִׁי; LXX y Θ: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου), que vino hasta el Anciano en días, y le hicieron acercarse delante de él». El autor del Ap en lugar del adverbio ὡς usa el adjetivo ὅμοιος (correspondiente, parecido). Este adjetivo aparece con frecuencia en Ap (21 veces de las 45 de todo el NT). En la mayoría de los casos, se une con el dativo: sólo en dos casos, donde se refiere al hijo del hombre, es decir en 1,13 y 14,14, lo encontramos con acusativo. En el primer caso, el adjetivo indica la referencia que se debe verificar entre el elemento simbólico y la realidad a la que el símbolo se refiere; en el segundo caso, al usar el acusativo, se excluye la necesidad de pasar del símbolo a la realidad. El autor del Ap ha realizado un cambio en comparación con Dn 7,13 y al mismo tiempo ha usado la construcción con acusativo para mostrar que en la persona que está entre los candeleros se realiza con pleno sentido «el Hijo del Hombre» de Dn 7,13. Juan hace más modificaciones. Describe su aspecto, empezando por la cabeza: «los cabellos de su cabeza eran blancos como la lana blanca, como la nieve» (1,14). Otra vez encontramos aquí una alusión a la visión de Dn 7,9: «Estuve mirando hasta que fueron puestos tronos y se sentó un Anciano en días, cuyo vestido era blanco como la nieve, y el pelo de su cabeza como lana limpia, su

26. En esta imagen encontramos una clara alusión a —por lo menos— dos textos veterotestamentarios, a saber, Ex 25,31 y Za 4,2 en los cuales se trata de siete candeleros de oro. Esta imagen recobra un nuevo sentido en Ap 1,20 donde se explica el significado de los siete candeleros: «y los siete candeleros representan a las siete iglesias». Un candelero de siete brazos, que en el AT era la imagen del pueblo de Dios, es referido ahora a toda la Iglesia. Los siete candeleros crean un espacio sagrado que no se queda vacío: καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, «y en medio de estos siete candeleros vi a uno que parecía el Hijo del Hombre».

27. El término ποδήρης [«que llega hacia los pies»: es un hapax legomenon en NT] aparece en LXX doce veces, de las cuales ocho se referían a las distintas partes del traje del Sumo Pontífice. La localización del cinturón («a la altura de pecho») destaca al Hijo del Hombre de otros personajes que también llevan el cinturón de oro (cfr. Ap 15,6 donde siete ángeles fueron vestidos con limpio y brillante lino y con los cinturones de oro en el pecho περὶ τὰ στήθη ζώνας χρυσᾶς), y que subraya su extraordinariedad. Él es presentado a ejemplo del Sumo Pontífice, pero su función sacerdotal es totalmente distinta, excepcional comparada con la conocida del AT.

trono llama de fuego, y las ruedas del mismo, fuego ardiente». El autor del Ap transpone la blancura del vestido del Eterno («Anciano en días») a la cabeza y cabellos del Hijo del Hombre. Le coloca no solamente en el mismo nivel de trascendencia sino que lo iguala con Dios, que es eterno e inmutable. Otra vez, Juan realiza no tanto un cambio de contexto de la imagen veterotestamentaria como una aplicación a la nueva realidad de Jesús.

La descripción de los ojos del Hijo del Hombre como «llamas de fuego» (ὡς φλόξ πυρός) encuentra su analogía también en Dn 10,6 donde los ojos del ser trascendente que aparece se comparan a «antorchas de fuego» (TM: שֵׁנֵי יְדֵיָּי; LXX: ὡς λαμπάδες πυρός). En el Ap esta imagen es reforzada por el hecho que no se trata aquí de antorchas de fuego sino de fuego en su estado puro. De esta manera, la imagen se refiere más claramente a muchas teofanías veterotestamentarias, empezando por la de la «zarza ardiente» de Ex 3,2-5²⁸. Como en la descripción de Juan pertenece a la característica personal del Hijo del Hombre, puede también indicar la expresión aplicada en el AT sólo a Dios: «Porque el Señor tu Dios es fuego consumidor (TM: אֵשׁ הִלְכָהּ; LXX: πῦρ καταναλίσκου), Dios celoso» (Dt 4,24). Otra vez, el Hijo del Hombre se considera al mismo nivel que Dios²⁹.

El autor continúa la descripción del Hijo del hombre, prestando atención a sus pies que son comparados con el «metal bruñido» (ὅμοιοι χαλκολιβάνω). El punto de partida de esta imagen es probablemente la descripción del ser trascendente de Dn 10,6: «sus hombros y pies como bronce pulido» (TM: חֲזָקוֹת וְרַגְלָיו כְּחַזְקוֹת וְרַגְלָיו כְּחַזְקוֹת; LXX: ὡσεὶ χαλκὸς ἐξαστράπτων, Q: ὡς ὄψρασις χαλκοῦ στίλβοντος). No se sabe exactamente de qué metal se trata con la palabra χαλκολίβανον. La mayoría de los investigadores ve en este metal, que se parece al bronce, quizás con un suplemento de oro e incienso, algo así como un «bronce pulido» o «puro latón»³⁰. Pero quizás nos encontramos otra vez ante el intento del autor del Apocalipsis de subrayar el carácter extraordinario del Hijo del Hombre que no es posible verificar gracias a la nociones humanas. Vanni observa la insuficiencia de las explicaciones del diccionario del término χαλκολίβανον. Según él, el autor parte de Dn 10,6, pero supera esta imagen: «χαλκο corresponde al bronce de Dn y se relaciona con otro término libanon, que permite pensar en el incienso, por tanto en la liturgia y la trascendencia»³¹.

28. A. JANKOWSKI, «Transcendencia Chrystusa», 87.

29. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 130.

30. Para descubrir todo el debate, recomiendo a: P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 55-56; D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, 96; R. TKACZ, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2, 1-3, 22)*. *Studium historyczno-egzegetyczne*, RSB 11, Warszawa 2003, 225-228.

31. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 131-132, n. 40.

Hemos de señalar que los «ojos como llama de fuego» y «sus pies semejantes al metal bruñido» vuelven en la autopresentación de Jesús ante la Iglesia en Tiatira en 2,18 como atributos de Jesús, quien sólo en este lugar del Ap lleva el título de «Hijo de Dios» (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). ¿Es solamente un título mesiánico como opina la mayoría de los comentaristas? Los «ojos como llama de fuego» son también un atributo de la Palabra de Dios que lucha en 19,12, que es vista en clave mesiánica, como lo indica la alusión al Sal 2,9 en 19,15: «él las regirá con vara de hierro». En la interpretación de este título hay que tener en cuenta que el Ap habla cinco veces de Dios como Padre de Cristo (1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1) y nunca como padre de los fieles y demás; en estos textos no siempre está presente el contexto de los salmos mesiánicos. Por tanto, se puede considerar el título «Hijo de Dios» como expresión de la trascendencia de Jesús³². Además, Jesús llama a Dios «mi Dios» (3,2.12), lo que puede testificar la mutua pertenencia interna que existe entre Cristo y Dios.

La voz de Cristo es comparada con una «voz como estruendo de muchas aguas». El autor hizo una combinación de por lo menos tres textos veterotestamentarios. Quizás, el punto de partida fue Dn 10,6 donde la voz del ser trascendente había sido descrita como «el estruendo de una multitud». Sin embargo, un punto de referencia más apropiado es la experiencia de Ezequiel, cuando el profeta ve y oye la gloria de YHWH que vuelve al templo de Jerusalén: «Y oí el sonido de sus alas cuando andaban, como sonido de muchas aguas, como la voz del Omnipotente, como ruido de muchedumbre, como el ruido de un ejército» (Ez 1,24) y también «y he aquí la gloria del Dios de Israel, que venía del oriente; y su sonido era como el sonido de muchas aguas, y la tierra resplandecía a causa de su gloria» (Ez 43,2). Se trata de la voz del mismo Dios. Esta combinación de textos ha servido —con mucha probabilidad— para identificar la voz del Hijo del Hombre con la voz del mismo Dios. Él no anuncia solamente la presencia de Dios sino que la realiza.

La descripción del Hijo del Hombre no deja ninguna duda respecto a su dignidad divina, lo cual está confirmado también por la reacción de Juan y la respuesta del mismo Jesús en la cual tenemos que ver también referencias al AT. La reacción ante la aparición del Hijo del Hombre en 1,17 («cuando le vi, caí como muerto a sus pies») y la respuesta de Jesús («y él puso su diestra sobre mí, diciéndome: No temas») manifiesta las analogías con el AT. Este tipo de reacción acompaña a las descripciones de teofanías o apariciones de los seres trascendentes. Se pueden citar aquí por lo menos tres alusiones del AT: Dn 8,18-19; 10,9-12a.15.18; Ez 1,28. Más cercanos a Ap 1,17 son los textos del

32. A. JANKOWSKI, «Transcendencia Chrystusa», 87.

capítulo décimo del libro de Daniel: el profeta cae a tierra, la mano le toca, le levanta y entonces oye unas palabras de ánimo: «no temas» (TM: אַל-תִּירָא; LXX: μή φοβοῦ: 10,12a.18). Esta fórmula, que aparece setenta y cuatro veces en el AT, acompaña a menudo a las revelaciones de Dios (cfr. Gn 15,1; 26,24; 28,13; 46,3; Jc 6,23; Is 43,1; 44,2) o a los seres provenientes de la esfera de Dios como los ángeles (cfr. Dn 10,12.19; Tb 12,17; NT: Mt 28,5; Lc 1,13.30; 2,10). En el NT varias veces se encuentra en boca de Jesús (cfr. Mt 17,7; 28,5.10; Mc 6,50; Lc 5,10). Hay que subrayar que en el AT, en la escena de la revelación de Dios, este llamamiento está vinculado con la autopresentación de Dios (cfr. Gen 26,24; 28,13; 46,3; Is 43,1-13; 44,1-8). Una combinación parecida la encontramos en Ap 1,17. Inmediatamente después del «no temas» sigue la autopresentación del Hijo del Hombre: «yo soy el primero y el último y el que vivo, y estuve muerto; mas he aquí que vivo por los siglos de los siglos, amén. Y tengo las llaves de la muerte y del Hades». En este momento se hace claro quién es el Hijo del Hombre: Cristo muerto y resucitado. «El primero y el último» tiene la misma connotación que el título «el Alfa y la Omega» referido a Dios en 1,8. No hay ninguna duda de que Jesús es igualado con el mismo Dios. Prestemos atención, sin embargo, a otros dos títulos: «vivo por los siglos de los siglos» (ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων) y «tengo las llaves de la muerte y del Hades» (καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾄδου). El primer título lo encontramos en el Ap también en referencia a Dios (Ap 4,10; 10,6; 15,7). Para los rabinos, el título «el primero» se aplicaba al Mesías, basándose en la profecía del Deutero-Isaías sobre Ciro (Is 41,27); sin embargo, en los mismos rabinos, la expresión «vivo por los siglos de los siglos», tras la huella de Dn 4,31; 12,7 se refiere sólo a Dios³³. No se puede descartar que en la corriente de esta tradición se inscriba también la visión de Juan. Para Juan, Jesús es el Mesías que en su dignidad es igual a Dios.

La segunda fórmula «tengo las llaves de la muerte y del Hades» explica las consecuencias de la victoria sobre la muerte. Bajo el término ᾄδης se entiende abismo, el país de los muertos. LXX en la mayoría de los casos traduce el término hebreo הַאֲדָמַת, precisamente por ᾄδης. Ni en el AT, ni en la literatura judaica se encuentra la expresión «las llaves de la muerte y del Hades», aunque existen en ellos textos de carácter analógico, por ejemplo en Sb 16,13: «σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις καὶ κατὰγεις εἰς πύλας ᾄδου καὶ ἀνάγεις («Porque tú tienes poder sobre la vida y la muerte, haces bajar a las puertas del Abismo y haces subir de allí»). Los textos talmúdicos y targumes, citados por H.L. Strack y P. Billerbeck, reflejan sin embargo la tradición judai-

33. H.L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, Beck, München 1961, 790.

ca que subraya que la propiedad de las llaves de las tumbas y lo que lleva consigo, revivir a los muertos, es una prerrogativa del mismo Dios³⁴.

3. TEOCENTRISMO CRISTOLÓGICO EN LAS CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS (Ap 2-3)

Todas las cartas del Ap tienen una estructura parecida. Después de la dirección sigue la autopresentación de Jesús en que se recogen sobre todo aquellos títulos e imágenes referidos a Jesús que fueron sacados del saludo y la visión inicial. Sin embargo, aparecen algunos nuevos: «Santo y Verdadero» (Ap 3,7); «Amen»; «el principio de las obras de Dios» (3,14). Hay que señalar que la autopresentación de Jesús en las respectivas cartas empieza siete veces por la fórmula τὰὐτὸ λέγει («así dice») que corresponde a la fórmula hebrea כִּי־יֹאמַר , que es la fórmula profética usada con más frecuencia en el AT para introducir las palabras del mismo Dios³⁵. Otra vez, Juan ha cambiado intencionadamente la aplicación de la fórmula veterotestamentaria para mostrar a Jesús en su dignidad divina.

El primer título «Santo y Verdadero» (ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός) encuentra su referencia a Dios dentro del mismo Apocalipsis. En 6,10 se habla de él como «santo y verdadero» (ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός). El libro constantemente subraya la santidad de Dios (Ap 4,8). Es שֵׁם־קָדוֹשׁ un *appellativum* veterotestamentario habitual. El Apocalipsis reconoce pues la divinidad de Cristo. Naturalmente, en el contexto del Ap 3,7 poner juntos los títulos «santo» con «verdadero» y «llave de David» tiene una connotación mesiánica. «Se podría recoger en una paráfrasis: el Santo y el Verdadero no es un Dios lejano e invisible, sino encarnado en Jesucristo, que ha vivido entre nosotros y como hijo de David tiene las llaves del reino mesiánico»³⁶. De la misma manera, el título ἀληθινός se refiere en el Ap, como lo men-

34. H.L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, 747; G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, 215. D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, 104, menciona también el fondo helenístico de la imagen de Cristo que tiene la llave de la muerte y del abismo. Quizás esta presentación de Jesús está relacionada con una imaginación muy popular de Hecate, la diosa de las tinieblas. Era muy popular en Asia Menor en la época helenística y romana. Primordialmente era una figura mitológica vinculada con la propiedad de las llaves del Hades.

35. En los libros proféticos tenemos dos tipos de fórmulas: I. Fórmulas que confirman que la Palabra de Dios ha llegado al Profeta (1. «la Palabra fue dirigida a x»; «me ha sido dirigida la palabra del Señor a mí» [130 veces]; 2. «El Señor me dijo; El Señor dijo a x» [103 veces]; II. Fórmulas que aseguran que la palabra transmitida por el profeta es la palabra de Dios (1. «Así dice el Señor» [425 veces]; 2. «Oráculo del Señor» [365 veces]; «dice el Señor» [69 veces]; «habla Señor» [41 veces]).

36. A. JANKOWSKI, *Jam jest Alfa i Omega*, 139.

cionábamos, directamente a Dios (6,10) y también designa distintas acciones de Dios: sus caminos (15,3), sus decretos (16,7; 19,2) o palabras (19,9; 21,5; 22,6).

Ap 3,14 es el único texto en el NT donde «Amén» es presentado como una característica de Jesús. La mayoría de los exegetas ve en Ap 3,14 una alusión clara a Is 65,16-19 donde el mismo Dios ha sido nombrado «Amén» y esto en el contexto de la nueva creación³⁷. Is 65,16-19 y Ap 3,14 son los únicos textos de la Biblia donde la palabra «Amén» se convierte en el nombre. La misma palabra se basa en el núcleo hebreo אָמֵן, y contiene en sí una idea de fidelidad, fe, constancia, seguridad, certidumbre, infalibilidad, perennidad. «El título «Amén» desde el punto de vista de la cristología es muy importante, porque a Cristo se le aplica un título vinculado exclusivamente con Dios. Al presentarse como «Amén», Cristo resume en sí mismo, personifica, la fidelidad de Dios. Él mismo es la fidelidad de Dios»³⁸.

El último título de Ap 3,14 es el «principio de las obras de Dios» (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ). El mismo sustantivo «principio» (ἀρχή) aparece en el Ap dos veces más, en 21,6 y 22,13, donde se refiere respectivamente a Dios y a Cristo quienes dominan sobre todas las cosas (con relación a los títulos «el Alfa y la Omega» en 21,6 y «al Alfa y la Omega, el Primero y el Último» en 22,13). Juntar los textos de 1,8 y 1,17 y colocarlos en los contextos adecuados, puede llevar a ciertas conclusiones. Jesús «vivo por los siglos» comparte la existencia eterna con Dios, pero esta vida eterna fue interrumpida por su experiencia de la muerte humana y Él comparte la vida eterna en su victoria sobre la muerte. Como Dios declara su soberanía sobre todas las cosas, así Cristo habla de su dominación sobre la muerte y el Hades que ha vencido por su muerte y resurrección. El principio de las obras de Dios no significa que Él sea el primer ser creado o que en su resurrección se convirtiera en el fundamento de la nueva creación³⁹, sino que tiene el mismo significado que «el Principio y el fin» (21,6; 22,13). La idea del autor en 3,14 se acerca a Col 1,15-18 o Jn 1,1-3.10 donde se trata de Cristo Creador

37. Cfr. P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 144; U. VANNI, *L'Apocalisse*, 142-143; D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, 255.

38. D. KOTECKI, «On Bogiem wiernym, a nie zwodniczym» (*Pwt 32,4*). *Refleksja biblijno-teologiczna nad wiernością Boga w Starym Testamencie*, CT LXXV (2005) n. 2, 38.

39. Hacia esta interpretación se acerca G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, pp. 191. 300-301. Beale observa en Ap 3,14 la alusión a Iz 43,10-13 (LXX), donde tanto Israel, Dios como el siervo son llamados testigos. En TM en lugar de «siervo» tenemos «mi siervo» que en el Targum es interpretado como Mesías. El contexto indica claramente que el testimonio se refiere a dos asuntos. Primero, a la unicidad del mismo Dios: «para que entiendan y crean en mí, y para que comprendan que Yo Soy. Antes de mí no fue formado ningún dios ni habrá otro después de mí» (Is 43,10). Se nota aquí un claro acento anti-idolátrico y monoteísta. Esta unicidad de Dios se apoya en su actuar. Por tanto, el testimonio se refiere al acto liberador de Dios realizado en el pasado durante la salida de Egipto (Is

(cfr. los textos inspirados por la tradición sapiencial, sobre todo, Pr 8,22, himno sobre la Sabiduría personificada). La cercanía geográfica de la ciudad de Colosas a Laodicea, o la teológica entre Jn y Ap, pueden solamente confirmar nuestras suposiciones. El estatus divino de Jesús no ha sido conseguido tan sólo en la resurrección. Él es Dios con su Padre y con el Padre es la fuente de la vida.

De nuestro análisis resulta claramente que el autor del Ap en la presentación de Cristo subraya no solamente su dignidad mesiánica, sino también la divina. Lo realiza aplicando a Jesús los títulos que al mismo tiempo refiere a Dios. Muchos de ellos se han sacado de la tradición veterotestamentaria. Para Juan, el acontecimiento de Jesús es la clave para entender el AT y los textos veterotestamentarios permiten entender más profundamente este acontecimiento. En toda la cristología de Juan, Jesús es el centro de la historia y como tal se convierte en la clave de interpretación del AT. De esta manera, la cristología teocéntrica, presentada en este artículo sólo en líneas generales, es la confirmación de la tesis citada al comienzo de esta exposición: que el Nuevo Testamento está escondido en el Antiguo y el Antiguo consigue su explicación en el Nuevo. No encuentro motivos para negar la tesis de que Juan ha empleado intencionadamente los textos o las alusiones del AT en su cristología para mostrar a Jesús, y además histórico, como el cumplimiento del AT. Juan no emplea los textos veterotestamentarios de una manera arbitraria. Varias veces, a una misma imagen le corresponden muchos textos del AT que a menudo han sido empleados en diferentes contextos. El uso joánico de estos textos se caracteriza por la libertad y la creatividad. A veces es muy difícil indicar inequívocamente alusiones concretas veterotestamentarias. Para Juan, reciben un nuevo contexto que es el acontecimiento de Jesucristo. Hemos de subrayar que Juan no cambia tanto el contexto de los textos del AT como la aplicación de los mismos: de Dios a Jesús. Parece que el fundamento de su hermenéutica consiste en la convicción de que toda la historia de la salvación está vinculada dentro de sí misma; que lo que ocurrió antes tipológicamente, corresponde a aquello que tuvo lugar después. El coronamiento de toda la historia es Jesucristo, el Dios-Hombre.

Dariusz KOTECKI
Facultad de Teología
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
TORUŃ (POLONIA)

43,12-13.16-19), pero también a la futura restauración de Israel después del exilio. Esto se construye sobre la anterior liberación de Egipto y es presentado como la nueva creación (cfr. Is 43,18-19). Como Dios era testigo en la creación del cosmos y de Israel, lo será otra vez en relación con la nueva creación. En este contexto, Jesús no es visto como *principium*, el comienzo, la fuente de la creación, sino como aquel que inaugura la nueva creación.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.