

Manuel de Tuya

El Prólogo de San Juan

El capítulo I de Jn tiene dos partes muy diferenciadas. La primera es el prólogo a todo su evangelio; la segunda comprende el testimonio oficial del Bautista presentando a Cristo a Israel como el Mesías, y la primera recluta que Cristo hace de sus discípulos. Por eso, su división es la siguiente:

- a) Prólogo (v.1-18);
- b) primer testimonio oficial mesiánico del Bautista ante los representantes venidos de Jerusalén (v.19-28);
- c) segundo testimonio oficial mesiánico del Bautista ante un grupo de sus discípulos (v.29-34);
- d) recluta de los primeros discípulos de Cristo (v.35-51).

Prólogo. 1,1-18

La estructura literaria del prólogo está realizada conforme a los esquemas literarios semitas, especialmente de los sapienciales (cf., v.gr., Prov c.8; Sab 9,9-12). Es un procedimiento llamado de «inclusión semítica», y que consiste en dividir la exposición del pensamiento de tal manera que haya en el desarrollo y proceso del mismo una semejanza conceptual, aunque por un orden inverso, entre el principio y el fin y los diversos miembros intermedios del pasaje. Se da como ejemplo el esquema que presenta, a este propósito, Boismard del prólogo de Jn:

a) El Verbo en Dios 1-2		18 El Hijo en el Padre
a')		
b) Su papel en la creación 3		17 Su papel en la re-
creación	b'	)
c) Don a los hombres 4-5		16 Don a los
hombres		c')
d) Testimonio de J. B. 6-8		15 Testimonio de J.
B.	d	)
e) Venida del Verbo al mundo		14 Encarnación e') 9-
11		

12-13

**Por el Verbo encarnado
nos hacemos hijos de Dios.**

A este procedimiento se añade en ocasiones otro, el «paralelismo», que consiste aquí en repetir la misma idea en forma un tanto distinta (paralelismo sinónimo) o haciéndola avanzar algún tanto y completándola (paralelismo sintético). Aquí también se utilizará el «encadenamiento semita», tomando por sujeto de una oración, para desarrollarla, lo que era predicado de la oración anterior.

Algunos autores han propuesto que el prólogo del evangelio de Jn es todo él un himno a Cristo encarnado. Y que incluso tuvo existencia independiente y anterior al evangelio. Lo que supondría que diversos grupos de versículos (6-8.12-13.15.17) fueron inter-calados en el mismo a la hora de su adaptación al prólogo.

El prólogo puede dividirse, conforme al esquema expuesto, en dos partes generales: el Verbo en si mismo y el Verbo encarnado.

a) EL VERBO EN SUS RELACIONES CON DIOS, CON EL MUNDO Y CON LOS HOMBRES

I) En sus relaciones con Dios (v.1-2)

El evangelista comienza a describir al Verbo con relación «al principio» (en arjé). Es generalmente admitido que, con esta ex-presión, el evangelista evoca el pasaje de la creación en el Génesis. Lo que se confirma con las referencias y alusiones que hace en su estructura el cuarto evangelio al A.T. Toda la obra creadora que se describe en el Génesis, fue hecha por la palabra creadora de Dios; es precisamente lo que aquí se va a decir del Verbo. Este «principio» es, pues, punto de referencia con relación al existir del Verbo. ¿Es un «principio absoluto» o relativo sólo al momento de la creación? Es una valoración absoluta. En lenguaje bíblico, antes de la creación de las cosas no hay más que la eternidad de Dios (Prov 8,22; Jn 17,24; 8,58). Por tanto, si en el «principio», en la creación de las cosas, pues todas van a ser creadas por el Verbo, éste existía ya, es que no sólo es anterior a ellas, sino que es eterno. A esta misma conclusión se llega lógicamente por la conexión psicológica con el final de este mismo versículo (ic), donde se dice explícitamente que este Verbo era Dios. Luego eterno, «principio» absoluto.

Por eso el evangelista utiliza la forma imperfecta de «existía». No limita su duración ni a un tiempo pasado —fue— ni a un tiempo presente existe—, sino que lo acusa en su duración indefinida. El imperfecto de un verbo expresa, ordinariamente, en contraposición a un aoristo, la duración de una acción.

Juan en esta primera parte del versículo expresa la eternidad de este Verbo.

En el segundo hemistiquio del mismo va a expresar la distinción entre este Verbo y el Padre. Pues el Verbo «estaba en Dios»; pero la forma griega es mucho más expresiva, *pros tōn theōn*. Es una proximidad interna, íntima, de

persona a persona (Jn 10,30; 14,20; 17,20.23). Esta expresión griega que se utiliza parecería a primera vista muy sugerente, ya que los verbos de quietud, como es el verbo «ser», aquí usado—«era», existía—, reclaman normalmente partículas proporcionadas, y, por el contrario, aquí aparece un verbo de quietud con una partícula de movimiento. ¿Acaso está puesto, con una intención muy marcada por el evangelista, para indicar que ese estar el Verbo con el Padre no era estático, sino dinámico: en íntima vitalidad con él? Nada de esto puede concluirse por vía bíblica. Pues es una licencia admitida en la Koiné. Sabido es que, en el griego de la Koiné, las partículas perdieron, en muchos casos, la inflexibilidad y fijeza que tenían en el clásico, para venir a permutarse indistintamente unas por otras. El mismo Jn usa indistintamente en otros pasajes partículas de movimiento con verbos de quietud (Jn 1,18; 1 Jn 1,2; pero en contra, cf. Jn 7,15), lo que hace ver que el evangelista no le da un valor estricto.

La conclusión es que el Verbo estaba «en Dios». La forma *tan theón*, con artículo, significa al Padre, en contraposición a la misma palabra sin artículo, que sólo expresa la divinidad. Esta distinción —revelación—de personas en el seno de la Trinidad es tema del evangelio de Jn (Jn 10,30).

En este mismo segundo hemistiquio, a la eternidad del Verbo, enseñada antes, añade ahora Jn una distinción en el seno de la divinidad. Lo que se ve incluso por filología: que el Verbo estaba con «el Padre». Dios tiene, pues, un Hijo eterno. Si no se distinguiese personalmente este Verbo del Padre (tan *theón*), se seguiría que el Padre se había encarnado (v. 84), y se caería en la herejía patripasiana.

En el tercer hemistiquio se proclama explícitamente la divinidad del Verbo: «y el Verbo era Dios».

Sintéticamente resume el evangelista todo su pensamiento en una expresión final: este Verbo así descrito estaba eternamente con el Padre. Al pronombre demostrativo por el que comienza la frase (*outos*) se le suele dar un valor enfático, aunque parece más probable que hace de pronombre personal, conforme a la Koiné (Jn 1,7; 3,2, etc.).

2) En sus relaciones con el mundo (v.3)

Esta teología del Verbo en sí mismo la va a exponer ahora en su relación con el mundo: toda la obra creadora fue hecha por medio de El.

Juan expone esta enseñanza en forma «paralelística antitética». Todas las cosas que —sin artículo, no indica las cosas globalmente, sino que señalan a cada una en particular— fueron hechas por El (forma positiva), expresión que probablemente está sugerida por el relato del Génesis: «DIOS dijo... y fue hecho (Gén 1,3.6ss), y sin El no fue hecho nada (forma negativa); y acusándose enfáticamente (Is 39,4; Jer 42,4) que «ni una sola cosa» existe que no haya sido hecha por El. Si todo fue creado por El, se trata de una creación «ex nihilo», ya que lo contrario supondría una materia caótica,

creada o existente al margen de El (Jn 17,24).

Como los códices griegos no fueron puntuados hasta el siglo V, de ahí que la lectura de este versículo se prestase a varias interpretaciones o lecturas. Pero, teniendo en cuenta la estructura semita del prólogo y su «paralelismo antitético», se ve que la lectura recta es la siguiente: «Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no fue hecho nada». Añadir la expresión siguiente a este hemistiquio es romper manifiestamente la estructura de este versículo por una adición, lo mismo que romper la estructura del siguiente por restar-le una parte del hemistiquio.

Si el Verbo es Dios, ¿qué causalidad o qué mediación tiene el Verbo en la obra de la creación?

En primer lugar hay que excluir que el Verbo sea causa «ejemplar» exclusivamente suya en la creación, ya que la causa ejemplar próxima de la divinidad en sus obras «ad extra» es obra de la inteligencia divina. Y el Verbo ni tiene una inteligencia distinta de la divinidad ni tiene una causalidad exclusiva de la causalidad de las tres divinas personas en su obra «ad extra». Solamente podría, por «apropiación», atribuírsela al Verbo como causa «ejemplar».

Pero el pensamiento de Jn sobre esta causalidad ha de valorárselo en su ambiente bíblico.

En la Escritura aparece un doble grupo de textos relativos a la obra creadora o eficiente de Dios. En unos se acusa la acción eficiente o causadora de Dios. Tales son los que hablan del «soplo de Dios», del «Espíritu de Dios», de la «palabra» de Dios, mediante lo cual los seres son creados. Todos estos textos son muy abundantes (Is 40,26; 44,24ss; 48,13; Sal 33,6; 14,15ss; Jue 16,17; Ecli 42,15; 43,26). Otro grupo es el que presenta a Dios mirando, teniendo en cuenta, para su obrar, a la «Sabiduría» (Prov 8,27-30; Job 28,24-28). Si los primeros acusan una causalidad «eficiente», los segundos, sin excluir indirectamente ésta, acusan preferente-mente una causalidad «ejemplar». Este mismo aspecto se encuentra en las especulaciones rabínicas sobre la Ley. A este propósito se ha escrito de algún texto: «Da la impresión que Dios organiza el mundo teniendo los ojos fijos sobre la Sabiduría».

En los recientes descubrimientos de Qumrán, en el documento llamado Regla de la Comunidad, se lee:

«Por su ciencia [de Dios] es por lo que existen todas las cosas, y por su plan [o consejo] establece todo lo que existe, y sin él [Dios] nada se hace».

¿A cuál de estos dos grupos de ideas arriba indicados está literariamente más próximo el pensamiento del evangelista? Literaria-mente tiene más afinidad con el primero, en que Dios obra, v.gr., por «su palabra». Pero acaso no se

excluya, conceptualmente, su entronque bíblico con los dos. Pues para Jn, siendo el Verbo Dios, la causalidad que tiene es tan profunda como ha de ser la que le corresponde a Dios en la obra creadora.

3) Relaciones del Verbo con los hombres (4-5)

Conforme al ritmo y estructura semitas del pensamiento antes expuesto (v.3), se admite la siguiente forma en el v.4-5:

«Lo que fue hecho es vida en El (v.4),
y la vida es la luz de los hombres,
y la luz luce en las tinieblas (v.5),
y las tinieblas no la han vencido».

Admitida esta lectura, su puntuación hipotética, ya que los códices griegos no se puntuaron hasta el siglo 1v-v, presenta una forma muy seguida por tendencias heréticas.

«Lo que fue hecho en El, era vida». La coma va después de El, del Verbo. Esta lectura fue sostenida por grupos heréticos, ya que le daban un sentido heterodoxo. Así los maniqueos, los gnósticos, los eunomianos, los macedonianos, los pneumatómacos y, según San Ambrosio, los arrianos, que pretendían deducir de ese texto que el mismo Verbo era una criatura.

Críticamente hay oscilación entre leer si cuanto fue hecho por El «es» vida, o «era» vida en El, lo mismo que su correspondiente «era» o «es» luz de los hombres. Fundamentalmente no afecta grandemente al sentido.

El pensamiento es manifiestamente que las cosas que fueron hechas por el Verbo (v.3) tienen vida en El. ¿En qué sentido? No se trata de la vida de Dios—del Verbo—en sí mismo, pues no dice que «el Verbo era la vida», sino de la vida divina en cuanto va a ser ampliamente participada. Pues esa «vida» va a ser «luz» de los hombres. Esto sitúa el problema. Y su complemento para penetrarlo está en ver que el pensamiento de Jn está influido, embebido, en el pensamiento judío, no en el de la filosofía griega.

En las especulaciones rabínicas y en los pasajes bíblicos sapienciales, los conceptos de la Ley, la Sabiduría y la Palabra tienen un paralelismo o identificación con el concepto de «luz». Así como la luz ilumina al hombre en su caminar diario, y bajo ella no tropieza o cae, como en la noche (Jn 9,9-10), así el hombre, caminando moralmente a la «luz» de la Ley, de la Sabiduría o de la Palabra divina, no tropieza ni cae en su marcha moral hacia Dios: «Tu Palabra es una lámpara para mis pasos, una luz en mi sendero» (Bar 3,38-4,3; Sal 119,105; 19,9; Prov 4,18-19; 6,23; Sab 6,12; 7,10.30; Ecl 2,13).

Estos dos conceptos de «vida» y de «luz» andan parejos en el A. T. Si no son sinónimos, están íntimamente entrelazados. La «luz» conduce a la «vida». Con esta (luz) se «vive» la vida verdadera. Es la misma forma de expresarse

Jn en su primera epístola (1 Jn 1, 5-11; 2,8-11). Así, el pensamiento del evangelista en el prólogo es el siguiente: Esta misma «vida» (Apoc 4,2) es «luz» para los hombres. ¿Cómo?

Toda la obra de la creación era, de suyo, «luz» para que los hombres pudiesen venir en conocimiento de Dios y de la vida moral (Rom 1,19-22). Pero no sólo era «luz» para conocerle teóricamente, sino para conocerle y encuadrarse en esta «luz», lo que era «vivirla»: vivir la vida religioso-moral. Por eso, esa «luz» que les viene y conduce al Verbo era ya en él mismo, en el sentido bíblico expuesto, «vida» para los hombres.

Varios autores piensan que se trata de la «luz» que ilumina la razón, la «luz» natural, que, procediendo del Verbo creador, puede iluminar al hombre éticamente, ser alcanzada por él mediante la razón y con la cual puede discernir la verdad del error, lo honesto de lo malo, y el reconocimiento y culto del verdadero Dios. Así, sobre todo, los griegos, especialmente Teodoro de Mopsuestia; modernamente Van Hoonacker. San Justino ha hecho ver cómo toda la verdad que alcanzaron los filósofos les venía del Verbo,

Sin embargo, no se ve razón que justifique esta exclusiva limitación. Pues toda luz de «vida» antes de encarnarse el Verbo procedía del mismo: tanto en la gentilidad, en un orden ético, como la luz sobrenatural de la revelación que se hizo por Moisés, los profetas y los hagiógrafos del A.T.

La expresión «La luz luce (en presente) en las tinieblas» se explica bien teniendo en cuenta la acción permanente de la irradiación de la luz del Verbo: es un sol permanente. Pero, frente a El, «las tinieblas» tomaron una posición hostil a esta luz. ¿Quiénes son estas «tinieblas»? ¿Cuál es el significado aquí del verbo *katélaben*, que la Vulgata traduce por *non comprehenderunt*?

Instintivamente se piensa en que estas «tinieblas» sean los hombres malos, hostiles a la luz. Así lo interpretaron muchos autores, siguiendo a San Cirilo de Alejandría.

Pero, frente a esta interpretación, hay otra, hoy generalmente seguida, y que valora tanto las «tinieblas» como el verbo en un sentido muy distinto. Siguiendo a Orígenes y a la mayor parte de los Padres griegos, se da al verbo *katélaben* el sentido de «cohibir», «sofocar», «superar», «vencer». En efecto, Jn en estos versículos se sitúa en una perspectiva atemporal, no se refiere precisamente al Verbo encarnado. Por otra parte, las «tinieblas» del v.5 no pueden ser los hombres. En otros pasajes del mismo evangelio se dice que los «hombres» caminan en las «tinieblas» (Jn 8,12; 12,35; 1 Jn 2,11), o que ellos permanecen en las «tinieblas» (Jn 12,46; 1 Jn 2,9-II), o que las «tinieblas» amenazan sorprender a los hombres (Jn 12,35); pero jamás se dice que los hombres sean las «tinieblas». Estas aparecen como un medio maldito en el cual los hombres pueden sucumbir o ser echados (Mt 8,12; 22,13; Col 1,13; 1 Pe 2,9). En los manuscritos de Qumran hay un largo fragmento que se titula «Guerra de los hijos de la luz y de los hijos de las

tinieblas», y en él se lee:

«En manos del Príncipe de la luz está el gobierno de los hijos de la justicia, que caminarán por los senderos de la luz; en manos del Ángel de las tinieblas está el gobierno de los hijos de iniquidad, que caminarán por los senderos de las tinieblas». Por el término de tinieblas no hay que pensar en los hombres incrédulos, sino en el mundo satánico, opuesto a Dios. Hay aquí una alusión a un dato teológico recibido en el judaísmo: el combate del Mesías (Logos) contra Satán .

A esta misma conclusión llevan otras razones. Jn está imbuido en los «sapienciales». Y en ellos se dice que a la «Sabiduría no la vence la maldad» (Sab 7,30). El mismo pensamiento se lee en las Odas de Salomón, en donde se dice que «la luz no sea vencida por las tinieblas» (18,6).

El pensamiento del evangelista es que esa «luz» del Verbo que luce en el mundo no pudo ser «vencida» ni aplastada por los poderes del mal—demoníacos y gobernadores del mal en los hombres—que influyen en el mundo en su lucha contra la verdad y el misterio del Mesías. San Pablo dirá que nuestra lucha es (contra... dominadores de este mundo tenebroso» (Ef 6,12).

b) EL BAUTISTA APARECE COMO PRECURSOR, ANUNCIANDO LA ENCARNACIÓN DEL VERBO (v.6-8)

El Verbo hasta ahora no había ofrecido a los hombres más que una cierta participación de su luz; ahora va a darla con el gran esplendor de su encarnación. Para esto aparece introducida la figura del Bautista.

Juan (Yohannan, abreviatura de Yehohannan = Dios hizo gracia) aparece situado en un momento histórico ya pasado (ao.) en contraposición al Verbo que siempre existe. Juan no viene por su propio impulso; «es enviado por Dios». Trae una misión oficial. Viene a «testificar» (martyrese), que en su sentido original indica preferentemente un testigo presencial. Viene a testificar a la Luz, que se va a encarnar, para que todos puedan creer por medio de él. El prestigio del Bautista era excepcional en Israel (Jn 1,19-28), hasta ser recogido este ambiente de expectación y prestigio por el mismo Flavio Josefo.

El v.8 insiste en algo evidente: que Juan no era la Luz, sino que venía a testificar a la Luz. ¿Cuál es el significado de esta extraña insistencia? Para unos es el situar la Luz, que va a encarnarse, en una esfera totalmente superior a la del Precursor; otros ven en ello un indicio polémico, con el cual se quieren combatir ciertas sectas «bautistas» que, elevando a Juan, rebajaban a Cristo. Los Hechos de los Apóstoles (19,1ss) y las Recognitiones Clementis (1,50,60) hablan de sectas que se bautizaban, aun tardíamente, sólo en el bautismo de Juan. La relación que puede tener esto con la secta «mandea» del siglo II es muy oscura.

Se ha pensado, salvada siempre la inspiración y canonicidad del texto, si este pasaje no habría tenido primitivamente otro lugar antes del v.19, como introducción al testimonio que allí se pone del Bautista, lo mismo que si no sería insertado posteriormente al evangelio por discípulos del evangelista, a la hora de divulgar su evangelio. Las razones que han hecho plantear esta hipótesis son, no sólo la forma estereotipada en que está redactado su comienzo (v.6) al estilo de pasajes del A.T. (Jue 13,2; I Sam 1,1), sino principalmente que, con 61, se rompe el desarrollo del pensamiento, que lógicamente se desenvuelve del v.5 siguiendo al 9; lo mismo que la construcción de los v.1-5 y 9-11 tienen una estructura específica, que se acerca al ritmo del verso, mientras que el grupo 6-8 tiene una estructura de tipo (prosaico). Esto ha hecho que muchos autores modernos consideren este grupo como una adición hecha por los discípulos del evangelista a la hora de la divulgación del evangelio

C) MANIFESTACIONES DEL VERBO (9-II)

La sección que abarca los v.9-II tiene un alcance discutido. ¿Se refiere ya a la acción del Verbo encarnado? ¿Se trata de diversas manifestaciones del Verbo no exclusivas desde su encarnación, aunque incluyendo ésta? Esta última es la que parece más probable.

El Verbo es luz verdadera. Así como de Dios se dice que es «verdadero» en oposición a los ídolos (Jn 17,3; 1 Jn 5,20), o lo mismo que Cristo es el pan «verdadero» en oposición al maná (Jn 6,32), así el Verbo es llamado luz (verdadera) porque en él se incluyen todas y plenamente las cualidades, metafóricamente, de la luz.

Esta luz del Verbo ilumina a todo hombre. No se trata de la estrechez racial judía. Son los hombres. Mas de este texto hay dos lecturas con dos significaciones distintas. Son las siguientes:

- a) «Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo».
- b) «Luz verdadera que ilumina a todo hombre, (luz) que está viniendo a este mundo».

En la primera lectura, «el que viene» (erjómēnon) es un caso de oposición en acusativo masculino con «hombre» (ánthropon).

En la segunda, el sujeto que está viniendo a este mundo es la «luz» (phos), forma neutra en griego. La fuerte razón que se alega contra la primera es que en los escritos rabínicos «el que viene a este mundo» (Koj bae 'olam) es un sinónimo de hombre. Por lo que, admitida la primera lectura, resultaría una tautología en Jn. Sustituido el segundo miembro de la frase por su sinónimo, hombre, resultaría: «luz que ilumina a todo hombre, hombre...» Es la razón que lleva a la casi unanimidad de los autores a admitir la segunda lectura.

Además, la segunda de estas lecturas encuentra fuertes analogías en el

mismo Jn. Así dirá en otros pasajes que (vino la luz al mundo» (Jn 3,19; 9,39; 12,46).

Por eso, esa «luz» así descrita gestaba en el mundo», y lo estaba precisamente porque el «mundo fue hecho por el Verbo». La expresión (mundo» (kósmos) en Jn, lo mismo puede tener una amplitud cósmica que restringida a los (hombres», y más aún a los «hombres malos», de los cuales, por su influjo en ellos, Satán es el jefe (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Acaso esté sugerida esta conjunción de ideas. Aquí se refiere a la creación, pues «estaba en el mundo», que «fue hecho por El», pero acusando especialmente a los hombres, como parte de la misma y seres inteligentes que pueden, por ella, adoptar una posición de vida... o muerte ante el reflejo de esta Luz.

Pero el «mundo» no «conoció» a esta Luz: a Dios Verbo. Los hombres debieron conocerlo. Las obras les llevaban a su conocimiento y servicio (Sab 13,1-9; Rom 1,19-23). Pero este «conocimiento» no es un simple conocimiento intelectual; hay que valorarlo en el sentido semita: un conocimiento que entraña una vida y una actitud moral y servicio a Dios. Así se lee en Jeremías: «Hacía justicia al pobre y al desvalido... Esto es conocerme, dice Yahvé» (Jer 22,16; cf. Os 4,1-6). Los hombres, teniendo motivos para conocer y servir a Dios, no lo hicieron: (el mundo no le conoció».

Pero no sólo el «mundo», sino «que vino a los suyos... y no le recibieron». La casi totalidad de los Padres antiguos y la mayoría de los comentaristas modernos interpretan esta expresión de Israel, pueblo especialmente elegido de Dios y por título especialísimo suyo (Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; IS 19,25; 47,6; Jer 2,7, etc.). Así se dice en Ezequiel: (Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ez 37,27). De lo contrario, sería una repetición del v. IOC.

Vino la Luz a Israel con su Ley, con sus profetas, con sus enseñanzas; le anunciaron un Mesías..., y fueron rebeldes— ¡tantas veces!—a esta Luz de Dios, del Verbo. Y vino el Verbo encarnado a ellos, a su pueblo, al pueblo que le esperaba, y cuando llegó a ellos..., Israel no lo conoció, no lo recibió..., y ¡crucificó! al Mesías.

d) EL GRAN DON DE LA FILIACIÓN DIVINA DE LOS HOMBRES DADO POR EL VERBO ENCARNADO (V.12-13)

Frente a este panorama del paganismo y de Israel, que no reciben la Luz del Verbo, tono trágico con que el evangelista expone esta actitud del mundo frente a la Luz, va a describir, por contraste, la ventaja incomparable que se sigue a los hombres de dejarse iluminar por esta Luz de Dios.

Se hace el comentario sobre el texto inspirado tal cual está hoy recibido por la Iglesia, dejando a un lado la crítica (Harnack, Bernard, Bultmann, W. Bauer, Wikenhauser) que tiene todo o parte de los v.12-13 por glosa, o por

añadidura posterior al texto primitivo, hecha por el mismo evangelista o por otro discípulo, lo mismo que dos formas distintas, más cortas, de leer los v.12-13, y que aparecen citados así por algunos Padres.

San Juan ha afirmado que no recibieron, no «aceptaron» esta Luz ni los paganos ni los judíos. El modo semita de hablar gusta de hacer afirmaciones rotundas, de fórmulas absolutas, sin matizar ni acusar las excepciones (Jn 3,31-32). Por eso podría ser que el evangelista pensase sólo en grupos—incluso mayoritarios judíos y paganos que no recibieron esta Luz. Y hasta no sería improbable que influyesen sobre él, para esto, o los hechos—grupo de creyentes—, o la promesa de existencia de un «resto» santo en el Israel fiel. Pero hubo un sector que «le recibieron». ¿Cómo? «Creyendo en su nombre» (12c; cf. Jn 3,11-12; 12,46-50; 5,43-44). Esta expresión es característica de Jn. Treinta y cuatro veces la usa en su evangelio, y tres en su primera epístola, mientras que en el resto de todo el Nuevo Testamento sólo sale nueve veces. Nombre, según el modo semita, está por persona. «El que cree a alguien, recibe su testimonio; pero el que cree en alguien se entrega totalmente a él». En el vocabulario de Jn, «creer en El» es entregársele plenamente.

A estos que así «creen», que así se entregan al Verbo, en esta perspectiva de Jn, les confiere el mismo Verbo, sujeto de todo el desarrollo oracional, un gran don: el poder ser hijos de Dios.

Este «poder» (exousía), ¿qué valor tiene? Al propósito de este contexto, «poder» no tiene sólo un simple valor jurídico o titular, ni sólo potencia física para ello, sino que es el verdadero dominio que uno ejerce con relación a una cosa. Así aparece en otros pasajes de Jn. Cristo dirá que tiene «poder» de dar la vida y volver a tomarla (Jn 10,18; cf. Jn 5,27; 17,2; 19,10), es decir, que tiene poder sobre su propia vida. Si se interpreta este pasaje del prólogo en el mismo sentido, habría que decir que Dios concede a los creyentes el poder total de que dispongan de venir a ser o no hijos de Dios. Sin embargo, siendo esta obra de santificación y «divinización» fundamentalmente divina; siendo «vida» y perteneciendo ésta absolutamente a Dios, no parece que en la mentalidad semita de Jn se acuse un poder del hombre—libertad—con relación a esta «vida». Por otra parte, se ha hecho ver que esta expresión es la formulación griega de una mentalidad judía—San Juan—o de un vocabulario arameo—que el «prólogo hubiese sido escrito primitivamente en arameo—, en cuyo caso este «poder» responde al verbo hebreo natán, «dar», y que significa simplemente un don hecho. En este caso, el sentido es sencillamente que Dios concedió al hombre el don de poder ser hijo suyo, sin acusarse en ello un motivo especial de concurrencia, por parte del hombre, a esta obra (Apoc 13,5-7, donde indistinta-mente se usa análogamente un mismo pensamiento).

La gracia de este don del Verbo es ser «hijos de Dios». ¿En qué sentido? Por un «nacimiento» (v.13d). Pero este «nacimiento» no se realiza:

a) por obra de la «sangre». Según la concepción se-mita, en la sangre está la vida (Lev 17,11). Es un eufemismo por indicar el principio humano de la

generación. Pero el texto griego pone literalmente «sangres». Se pensó que con ello se tratase de expresar el doble principio humano, masculino y femenino, de la generación, ya que en hebreo se usa, aunque a otro propósito, el plural «sangres» en lugar de sangre (Ex 22,1.2; 4 Re 9,7). Pero se ha hecho observar que esta concepción es griega y no semita, y San Juan es un semita. O es un «plural idiomático» eufemístico (Vosté) o, hipotéticamente, podría ser índice de una (retracción» del texto primitivo, o la versión griega de un original—mental o literario aramaico.

b) Este nacimiento tampoco se realiza «por voluntad carnal», es decir, de la voluntad que sigue al instinto. «Carne y sangre» es la expresión hebrea ordinaria para indicar lo débil y caduco humano en contraposición a lo eterno e inmutable de Dios (Gén 6,3; Mt 16,17; 1 Cor 15,50; y en un orden inverso, cf. Heb 2,14). Así, «sangre» y «carne» podrían ser aquí formas pleonásticas, sometidas a un ritmo en el desarrollo literario, para indicar lo mismo.

c) Tampoco lo es (por voluntad de varón». El determinarse expresamente el varón, se debe probablemente al valor de principio generador que tiene. Esta insistencia y repetición en excluir de esta generación la iniciativa humana es de estilo semita.

d) Excluida la iniciativa humana, sólo queda ya que este «nacimiento» procede de Dios. Pero esto plantea un importante problema crítico. Hay dos lecturas totalmente distintas del v.13d. Son las siguientes:

- a) «Sino (ellos) son nacidos de Dios».
- b) «Sino (el Verbo) es nacido de Dios».

La primera lectura (a) la traen absolutamente todos los códices griegos conocidos y la casi unánime tradición de Padres, versiones y críticos modernos.

La segunda (b) se encuentra en los manuscritos de la Vetus latina (códices de Verona y Liber Comicus), en un manuscrito de la versión etiópica. Y es usada por algunos Padres de los siglos II, III y IV. Entre los autores modernos, Braun, en el artículo Qui ex Deo natus est, en «Mélanges M. Goguel»; pero lo contrario en La Sainte Bible, de Pirot, dom Charlier, dom Dupont, A. Mollát, M. E. Boismard. Y entre los no católicos: Loisy, Blass, Resch, Zahn, Burney, Seeberg, Buchsel y MacGregor .

Valorados los testimonios a favor de la lectura a o b, el valor diplomático a favor de la primera—a—es tan abrumador, que decide indudablemente a favor de esta lectura.

Por crítica interna se alega por algunos de sus defensores que la lógica de la estructura postula el que se hable del nacimiento —generación eterna o nacimiento temporal, ya que ambas opiniones se sostienen por sus defensores—de Cristo. Con ello se tendría también una profesión del nacimiento virginal de Cristo. Además se vería en ello la causa por la cual

Cristo puede dar esta vida divina a los hombres: porque «nació de Dios».

Sin embargo, por lógica interna, puede ser postulada también la lección primera—a—, la tradicional. En efecto, el evangelista acaba de deplorar que tanto los paganos como los judíos rechazaron esta Luz de vida. En contraposición va a decir cuál es la ventaja o premio que tienen los que «creen en El», que es el tener un nuevo «nacimiento», no al modo humano, sino «ser nacidos de Dios». La ventaja de tener un testimonio explícito más del nacimiento virginal, o de la consonancia de la segunda lectura—b—con la doctrina de Cristo, que da la vida a los que creen en El precisamente por tenerla El (Jn 11,25; 12,36; 14,12), no es criterio positivo para aceptar esta lectura. También la lectura a está en plena consonancia con la doctrina yoaannea del «renacimiento» espiritual de los cristianos por su fe en Cristo (Jn 3,1-16; I Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,4.18).

Este «nacimiento» no se precisa explícitamente en qué consiste. Se logra por la fe (v.12), se comienza por el «agua y el Espíritu Santo» (Jn 3,5), es decir, como definió de fe este pasaje de San Juan el Concilio de Trento, por el bautismo. Por lo cual, el hombre es «regenerado» por la gracia; por ella participa físicamente la naturaleza divina, y así se hace en verdad—adopción intrínseca—hijo de Dios (1 Jn 3,1.9).

e) SE PROCLAMA EXPLÍCITAMENTE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO (V.14) Y SE AÑADE UN DOBLE GRUPO DE TESTIMONIOS SOBRE ESTA OBRA DE LA ENCARNACIÓN (V.14C)

En esta sección se proclama la encarnación del Verbo (v.14a), y se la garantiza luego con un doble grupo de testimonios: uno sus discípulos (v.14b), y luego el testimonio del Bautista (v.15), para hacer ver después (v.16) el tema central de esta sección: por el Verbo encarnado se dispensan todas las gracias, y así la gracia enseñada de la filiación divina.

El evangelista, que no explicitó desde el v.3 al Verbo, lo vuelve a tomar por sujeto explícito, como si quisiese precisar bien que el Verbo del que habló, estando en el seno de la Divinidad, es el mismo sujeto que ahora se va a encarnar. Al Verbo, que se lo describía en su existencia eterna: «era», «existía», ahora actuó en un momento histórico: «fue», «se hizo». A la duración eterna sucede una actuación temporal. Se hizo «carne». No dice, como en otras ocasiones, que se mudó (Jn 2,9), sino que se hizo, que tomó «carne», sin dejar de ser Verbo. No sólo todo el evangelio de Jn estaría contra esto, sino que explícitamente lo dice el v.18be.

¿Por qué Jn dice que se hizo «carne» y no que tomó cuerpo o que se hizo hombre? No dice «cuerpo», probablemente porque no implica vida; ni «hombre», para indicar mejor el contraste que se pro-puso expresar entre la grandeza del Verbo y el nuevo estado que va a tomar. «Carne», en el lenguaje bíblico, no es carne sin vida, sino que es el hombre todo entero, pero acusando el aspecto de su debilidad, de su humildad inherente a su condición de criatura (Sal 56,5; Is 40,6; Mt 24,22; Jn 3,6; 17,2). Ni se

excluye tampoco la posibilidad de que en esta expresión, como en las epístolas, haya un sentido polémico contra el «docetismo», que negaba la realidad de la carne de Cristo (I Jn 6,1-3; 2 Jn 7).

1) Primer testimonio (v.14b)

Una vez proclamada explícitamente la encarnación del Verbo, el evangelista hace ver que fue un hecho real, pero no desconocido, sino que presenta un doble testimonio de este hecho histórico. El primero es el de un grupo—«nosotros»--, que son ciertamente los apóstoles, y probablemente un grupo mayor: discípulos y aquellos que en Palestina fueron testigos. El autor del evangelio se incluye, por tanto, en el grupo de estos testigos. Este mismo testimonio lo traerá en la primera epístola (1,1-3a). Alega este testimonio por-que el Verbo encarnado «habitó entre nosotros». Por eso ellos son un testimonio irrefutable.

El verbo griego con que expresa el evangelista este «habitar» entre ellos, es muy expresivo. Literalmente significa «puso su tabernáculo (eskénosen) entre nosotros». Es verdad que en el uso vulgar la palabra pierde frecuentemente su significación etimológica precisa primitiva para tomar un significado general; en este caso, significando etimológicamente «plantar un tabernáculo», vino a significar sencillamente «habitar», «morar» . Sin embargo, el significado primitivo es de un máximo enraizamiento bíblico, y, puesto que in está reflejando este ambiente bíblico, es muy probable que la use en su sentido originario y bíblico. Moisés levanta en el desierto el tabernáculo, símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo (Ex 25,8; 29,45; 40,34.35; Sal 78,60), y donde El se manifestaba sensiblemente: la célebre Shekhinah (Ex 24,16; 40,32; Núm 9,15ss; Lev 16,2; 1 Re 8,10-13, etc.). Por eso, posteriormente «habitar bajo el tabernáculo», «erigir el tabernáculo», se hizo sinónimo de la presencia de Dios en Israel (Núm 12,5; 2 Sam 7,6; Sal 78,60; Joel 4,17.21; Zac 2,14; Sab 24,8; Apoc 21,3). De aquí la evocadora riqueza teológica que tiene esta expresión en Jn: así como Yahvé habitaba en el tabernáculo en medio de su pueblo, «llenando» la morada (Ex 40,34; r Re 8,10), así la humanidad que asume el Verbo es como el tabernáculo que llena la divinidad (Col 2,9), y mediante este tabernáculo de su humanidad mora el Verbo en medio de todos los hombres redimidos: su pueblo.

Por eso, al morar «entre nosotros», dice enfáticamente el evangelista, «nosotros vimos su gloria». Este «ver» (theáomai) que dice el evangelista es una visión sensible. Este verbo nunca significa en el N.T. una visión intelectual, sino sensible. Estos testigos han «visto con sus ojos» lo que garantizan; pero acaso no se excluya con esta expresión un sentido más amplio de percepción, aunque sensible (i Jn 1,1-3).

Lo que el evangelista «vio», lo que este grupo testifica, es que «vieron (con sus ojos) su gloria». Aludiéndose a la presencia de la divinidad en el tabernáculo, con el verbo citado (eskénosen), esta «gloria» de Cristo responde también a la gloria de Yahvé, que llenaba el tabernáculo (Ex 40,34-35). La expresión «gloria» (dóxa) —gloria de Dios—reviste muchas

significaciones en el Antiguo Testamento. Así, en el Sinaí el fuego humeante es símbolo de la «gloria de Dios» (Ex 24,17); la nube que llena el tabernáculo (Ex 40,34; 3 Re 8,11), todos los prodigios de Yahvé protegiendo a su pueblo, son «su gloria» (Ex 15,1-7; 16,7ss). Lo mismo reviste diversas modalidades en el N.T. Pero las que aquí responden al texto están encuadradas entre dos elementos: un reflejo de la divinidad (v.14d) y la percepción de este reflejo sensiblemente. Lo que Moisés pedía a Yahvé: «Muéstrame tu gloria...» (Ex 33,18), se le revela ahora al creyente (Jn 11,40). Por eso son aquí los milagros de Cristo. Así dice Jn, después del milagro de las bodas de Caná, que con él Cristo «manifestó su gloria» (Jn 2,11; cf. Jn 11,40); es también su doctrina admirable, sus actitudes de majestad (Jn 18,5-8), y para Jn no podía ser de ninguna manera ajena a confesar esta gloria de Cristo la escena de la transfiguración, en la que él había sido testigo, y donde el Padre proclamó que El era «su Hijo muy amado» (Mt 17,1-13), lo mismo que la «epifanía» de su bautismo (Mt 3,17).

Esta «gloria» no era otra cosa, como dice el evangelista, que la que le correspondía al que era «Unigénito del Padre». La conjunción «como» (hos) no indica una comparación de semejanza, como si el Verbo encarnado disminuyese en su esencia, sino que tiene valor, como en tantos otros casos, de una afirmación de identidad. Así, v.gr., se lee en Mc: Cristo «les enseñaba como (hos) quien tiene autoridad» (Mc 1,22), es decir, teniendo verdaderamente esta autoridad (Mt 7,29; Lc 6,22; Rom 6,13; 2 Cor 2,17, etc.). Lo contrario iría contra toda la doctrina del prólogo y del evangelio mismo de Jn.

Esta «gloria» que tenía, le mostraba también «estar lleno de gracia y de verdad». Esta «plenitud» está expresada por un adjetivo (pléres) en nominativo, y debería referirse al «Verbo» del v.14a. Su sentido sería: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros... lleno de gracia y de verdad». Los v.14b-d serían una especie de paréntesis. Otros lo consideran como forma irregular, indeclinable en la Koiné, y lo concuerdan, sea con «su gloria, llena de...», sea con el genitivo «gloria de él, lleno de...» (Apoc 1,5; 2,20; 3,12, etc.). Considerada la forma «lleno» como forma indeclinable, da una lectura excelente junto con la más lógica posibilidad gramatical, por proximidad, al concordarlo con «Unigénito». Es el Verbo encarnado, el Unigénito del Padre, al que testifican estos discípulos, al que vieron lleno de «gracia y de verdad» ¿Cuál es el significado de estas expresiones?

Esta locución binaria aparece en el A.T. con un significado preciso: es la hesed we 'emet. Cuando Dios en el Sinaí hace la alianza con el pueblo, declara el nombre de Yahvé: «Dios misericordioso y compasivo, tardo a la cólera y rico en misericordia (hesed) y en fidelidad» ('emet) (Ex 34,6). El sentido de hesed es, en general, el de benevolencia hacia otros, y, tratándose de Dios, se le une generalmente el matiz de misericordia. Más tarde, en los profetas, v.gr., Jeremías (Os 2,16-22), tomará un matiz más afectivo, indicando el amor entre Dios y su pueblo (Os 2,16-22). La segunda expresión, 'emet, que es traducida en griego por aletheia, lo mismo que en los latinos por veritas, expresa fundamentalmente la idea de firmeza, de solidez, de estabilidad. En un orden moral indica la fidelidad. ¿Tiene esta

expresión en Jn este sentido de «misericordia» y «fidelidad» que tiene en el A.T.? No deja de pesar, condicionando el A.T. sobre los autores del N.T. Así, San Pablo utiliza estas mis-mas expresiones, aunque no tan estereotipadamente, pero en el mismo sentido que tenían en el A.T. (Rom 15,8.9; Heb 2,17). Hasta el punto de traducirse la expresión 'emet, «fidelidad», por la griega aletheia, como en Jn, que significa preferentemente «verdad», y que-riendo expresar con ella el sentido de «fidelidad». Interpretadas en esta línea, el pensamiento del evangelista sería: que el Verbo encarnado estaba, como Dios se proclamaba en el Sinaí al hacer la antigua alianza con su pueblo, «lleno de misericordia y fidelidad»: «fidelidad» a su eterna alianza, y «misericordia» en la obra de redención que traía.

Los que traducen el pensamiento de Jn interpretando las palabras «gracia» y «verdad» en su exclusivo sentido etimológico, lo interpretan así: «Gracia dice abundancia de dones espirituales, tanto para sí mismo (Col 2,9) como para otros (cf. v.16); y verdad, en el estilo yoanneo, significa el verdadero conocimiento de Dios, (que procede de Dios y lleva a Dios (cf. 8,46ss; 18,37), la verdadera estimación de las cosas espirituales, la genuina noticia de las cosas celestes y, en consecuencia, el concepto idóneo de las terrestres»,

2) Segundo testimonio

V.15. El evangelista aporta al misterio de la encarnación del Verbo un segundo testimonio: el del Bautista. El v.15 parece romper el hilo del pensamiento y se piensa si no sería, aun siendo inspirado, intercalado posteriormente, lo mismo que los v.6-8.

El evangelista, discípulo del Bautista, evoca aquí el testimonio del Precursor, en correspondencia estructural con el v.6-8. El Bautista tenía la misión de testimoniar al Verbo encarnado. Acabada de afirmar la encarnación, al punto le brota la escena en que el Bautista testifica que Cristo es el Verbo encarnado. La escena es vívidamente descrita. Está redactada al modo de los antiguos profetas. Usa el enigma, tan del gusto oriental, para excitar más la atención de los oyentes. La expresión antes que yo, nunca se dice en el N.T. de prioridad temporal. Es la confesión de la preexistencia de Cristo (Jn 3,30).

f) TODA GRACIA VIENE DEL VERBO ENCARNADO (V.16.17)

Terminado este evocador paréntesis, estos versículos se unen conceptualmente al 14e, al que desarrollan. Allí se proclama al Verbo encarnado «lleno de gracia y de verdad...», «por lo que de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia».

Se ha discutido bastante el sentido preciso de la expresión «gracia sobre gracia» (jarin anti járitos).

Suele traducirse «gracia sobre gracia», pero esta traducción no es exacta, pues el texto original no pone «sobre» (epí), sino anti. En su comprensión ha

de tenerse en cuenta el sentido de anti, que tiene un sentido de oposición o de permutación. Así, las soluciones principales son:

a) Oposición. —San Juan Crisóstomo veía en ello la oposición entre la Ley antigua y la Ley nueva. San Juan mismo parecería establecer una cierta oposición entre la Ley antigua y la nueva en el v. t 7.

b) Permutación. —Se trataría de una gracia dada en virtud de la anteriormente recibida. Parece fuera del tono general, dando un matiz de precisión excesivo.

c) Proporción o relación, que es, en cierto sentido, permutación. Habiéndose dicho que la «gracia» está en plenitud en el Verbo encarnado, y diciéndose ahora que se recibe toda gracia de su plenitud, el anti podría expresar muy bien ambas gracias en función relativa: «recibimos una gracia en armonía con la que se encuentra en plenitud en el Verbo encarnado» o como expone Braun: «Una plenitud de gracia proporcionada a la plenitud considerada en su fuente: en el Logos» . Sería una permutación de proporción.

Por eso, el sentido parece que es: en la nueva economía recibimos todos una gracia torrencial, como participada y dispensada y proporcionada al Verbo encarnado, que la tiene en plenitud.

Esta economía maravillosa, dispensada por el Verbo hecho carne, evoca en el evangelista la antigua economía, promulgada en el Sinaí (Ex c.33 y 34), contraponiendo ambas. Allí fue «dada» por Moisés. Moisés era ministro y servidor. Aparece su Ley como algo normativo y oneroso. Pero en contraposición de esto está la obra de Jesucristo. «A medida que el evangelista desciende de los esplendores celestes al dominio de la historia propiamente dicha, la designación del Logos viene cada vez más concreta: Lógos (v.1), Luz (v.5ss), Hijo (v.14), Jesucristo (v.17)» . A la Ley se contraponen con superación la «gracia» y la «verdad». Estas «fueron», es decir, vinieron por Jesucristo. ¿En qué sentido? ¿En el sentido de que aparecieron en El? ¿O en el sentido de que son dispensadas por El?

Este segundo sentido es el que se impone: primero, por la contraposición con Moisés: éste dio la Ley a Israel; Cristo da, dispensa, a los hombres la «gracia...»; pero también porque este versículo es continuación manifiesta de los 14-16, y especialmente de este último, en el que se dice que de «su plenitud recibimos todos» la gracia correspondiente a la gracia, que se encuentra en plenitud en el Verbo encarnado; en tercer lugar se ha hecho ver con numerosos ejemplos que el verbo «fueron» (v.18) es equivalente a la forma pasiva del verbo «hacer». Y se comprende mal el interpretar esto de la simple manifestación de los atributos divinos del Verbo encarnado en cuanto los manifiesta a los hombres. Tanto la forma pasiva como el contexto llevan al sentido de dispensación, por Cristo, de la (gracia y verdad» a los hombres.

g) REFLEXIÓN FINAL DEL EVANGELISTA (v.18)

Quedaba por decir cómo la «verdad», la gran revelación, vino al mundo con el advenimiento del Logos. Implícitamente ya se desprende de los versículos primeros, pero el evangelista lo va explicitar, al resolver una objeción que era una convicción en el A.T.: no se podía ver a Dios sin morir (Ex 33,20; Jue 13,21. 22, etc.). Así dice terminantemente Jn: que a Dios nadie le vio. No le vieron, pues, ni Moisés (Ex 32,22.23) ni Isaías (Is 6,1.5). No vieron a Dios «facialmente»; sus manifestaciones fueron teofanías simbólicas. La naturaleza divina es inaccesible al ojo humano (1 Jn 3,2). Pero lo que no puede ver el ojo humano, lo puede descubrir a él el que es Dios. Del v. r 8 hay tres lecturas. Se admite: «Dios unigénito», por su buena testificación en códigos, cuanto por ser lectura más difícil, lo que supone un sentido original, aunque algunos piensan que la lectura original pudiera ser la que pone sólo: «el Unigénito».

La expresión «en el seno del Padre», en lenguaje bíblico, expresa la idea de afección e intimidad. Así, el niño reposa en el seno de su madre (1 Re 3,20; cf. Núm 11,12), la mujer reposa por afección sobre el seno de su marido (Dt 28,54-56) Noemí toma al hijo de su nuera y lo pone con afección sobre su seno (Rut 4,16), el discípulo (amado de Jesús) estaba «recostado sobre el pecho de Jesús» (Jn 13,23). Por eso, con la expresión «el Unigénito del Padre», que está perennemente en el «seno del Padre», se está acusando la constante intimidad y afección entre ambos, por lo que, estando en sus secretos, puede comunicarlos.

Estando así el Verbo en la intimidad de conocimiento y afección eternas con el Padre, en el seno de la divinidad, como lo exige la «inclusio semitica» de los v.1-2 con el 18, al tomar carne es, naturalmente, el que puede «explicar» (Lc24,35; Act 10,18; 15,15; 21,19) a Dios: el misterio de la intimidad trinitaria. También se propone que pudiera significar este verbo «conducir»: sería «conducirnos» al seno del Padre. Estaría en relación con la doctrina de la filiación divina que nos dispensa el Verbo encarnado 38. El verbo en cuestión (esegéomai) significa (sacar fuera de...», y habría de entenderse en cuanto nos saca del orden creado, mundano, para llevarnos al seno de la divinidad. Sin embargo, valorado este verbo en el contexto del evangelio de Jn (15,15.17b) el primer sentido parece más probable.

FINALIDAD DEL «PRÓLOGO» DEL EVANGELIO DE JN

¿Cuál es la finalidad que se propone Jn con este «prólogo»? Se han propuesto varias hipótesis:

- a) Baldensperger habla de (la misteriosa esfinge que aún no abrió a los exégetas sus arcanos» 39.
- b) Es para impugnar las nacientes herejías cristológicas del gnosticismo, docetismo y ebionitismo. Sin duda que estas herejías quedan impugnadas con la doctrina del prólogo. Pero lo que interesa saber es si el evangelista se

propuso precisamente esto.

c) Teniendo en cuenta la «oposición» que el evangelista resalta entre Cristo y el Bautista, pretenden otros que el intento directo del evangelista es exponer la absoluta superioridad de Cristo—Verbo encarnado—sobre el Bautista, para atacar con ello a las sectas «bautistas» que existiesen (Act 18,25ss; 19,3ss; Recogn. Clement. I 50.60...). Así también Baldensperger.

Pero, evidentemente, es totalmente desproporcionado el contenido del prólogo a este objetivo. Y si ésa fuese su finalidad, tendría una factura más directa a este propósito. Aparte de que las secciones en que se trata de esto (v.6-8.15) parecen añadidos al esquema principal y primitivo del prólogo.

d) Otros se basan en el vocablo Logos, que el evangelista usa, para ver en ello un punto de contacto que posibilita al evangelista exponer esta doctrina a los gentiles, donde en diversas escuelas era conocido, aunque de contenido muy vario, el término Logos. Sería un puente que facilitase el paso doctrinal a la gentilidad. De suyo, la tesis es sugestiva. Pero ¿de dónde toma Jn el vocablo? Por otra parte, es verdad que introduce ese término como si fuese ya conocido y familiar a los lectores. Así, v.gr., Harnack. Pero ¿y si el prólogo es una versión griega de un original arameo?

e) Otra hipótesis, seguramente más probable, es la que ve el prólogo en relación íntima con el resto del evangelio. Un prólogo es siempre una introducción a toda una obra. Esta va a presentar la obra del Verbo encarnado y probar con su desarrollo la divinidad de Cristo, fin directo del cuarto evangelio. Toda esta obra teándrica de Cristo queda iluminada al descubrir el evangelista en su prólogo la vida de ese Verbo que va a encarnarse, al remontarse sobre el tiempo, al seno mismo de la divinidad, donde El está. No sólo sus obras hablarán de la divinidad de Cristo. Es el Verbo-Dios que se encarna y comienza su obra de salud de los hombres. Así, (el prólogo explica y eleva el evangelio, como el evangelio explica y desenvuelve históricamente el prólogo».

(Profesores de Salamanca, Manuel de Tuya, *Biblia Comentada*, B.A.C., Madrid, 1964).