



ASPECTOS TEOLOGICOS DEL PROLOGO DE S. JUAN

ANTONIO GARCÍA-MORENO

SUMARIO: 1. El Logos joanneo. - 2. Origen del Prólogo. - 3. Un himno litúrgico. - 4. Substrato veterotestamentario. - 5. La gracia y la verdad. - 6. La Nueva Creación. - 7. El Verbo, la Palabra.

1. *El Logós joanneo.*

Para San Juan la predicación ha de estar cuajada, constituir un testimonio fehaciente, una palabra hecha cuerpo, carne. En definitiva es como una consecuencia de la Encarnación del Verbo, ese misterio fundamental por el que Juan empieza su evangelio, de forma súbita y ascendente, en vertical, con ese canto a la Palabra, ese himno litúrgico que nos ha llegado con la lozanía y el candor de la primera hora, con el encanto y el misterio de su poesía y de su prosa.

Esta página ha llamado siempre la atención por su denso contenido teológico, y también por la forma literaria que presenta. Por otra parte, siempre ha ocupado un lugar privilegiado en la liturgia. La razón podemos verla en el hecho de que en la liturgia la teología de la Encarnación ocupa un lugar preeminente, pues a través de signos humanos somos elevados a lo divino. Por otra parte el Sacrificio de la Cruz, tan central en la teología joannea, es el punto hacia el que converge la acción litúrgica. Son dos aspectos, Encarna-



ción y Cruz, típicamente joanneos¹. En definitiva, como apunta Dodd, el culto cristiano es el reconocimiento de la gloria de Dios en la persona de Jesús, hacia el cual se orienta por medio de la Encarnación y la Cruz². El interés de la liturgia por el Prólogo se reflejó durante siglos, desde San Pío V hasta la última reforma litúrgica del Vaticano II, pues se recitaba siempre al final de la Santa Misa, después de la bendición. En la actualidad también el Prólogo tiene un trato singular, ya que es el único texto evangélico proclamado dos veces dentro del ciclo de Navidad³. Aparte de esto, el pueblo lo ha venerado de modo particular, conteniéndolo a menudo en pequeñas cajas como un resumen de la fe y, en ocasiones, como un amuleto. Para muchos era una fórmula de bendición e incluso un exorcismo.

Los Santos Padres también se sintieron fascinados por esta página joannea. De entre todos cabe destacar a San Agustín que una y otra vez vuelve a esta perícopa, en la que encuentra puntos básicos para explicar lo inexplicable, el misterio de Dios Uno y Trino. Así pues, habla de la generación del Hijo fundándose en el concepto de *Logos*⁴. La palabra humana, dadas sus características, y su valor analógico respecto del *Logos*, ayuda a entender el misterio de Cristo. No obstante, San Agustín señala, convencido, la gran diferencia que hay entre el Verbo divino y la palabra humana. Sin embargo, dice que cabe insinuar «una similitud. Mirad: la palabra que os dirijo la he tenido antes en mi corazón: se asentó en ti, pero no se ausentó de mí; empezó a estar en ti lo que no estaba en ti;

1. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni: Pensiero e opera letteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, p. 305.

2. Cfr. C. H. DODD, *The Prologue to the Fourth Gospel and Christian Worship*, en el F. F. CROSS, *Studies in the Fourth Gospel*, London 1957, p. 13.

3. En efecto, nuestro Prólogo se lee como Evangelio de la Misa del día en la Fiesta de Navidad, y en la Dominica II de Navidad.

4. Así dice el Obispo de Hipona: «Cuando concibes la palabra que has de proferir intentas enunciar algo, y la concepción misma del objeto operada en tu corazón ya es una palabra: aún no ha salido a la luz, y no obstante ya ha nacido en el corazón y se encuentra dispuesta para salir... Al igual que tu alma es espíritu, también lo es el verbo o palabra que has concebido, pues todavía no se ha revestido de sonido para segmentarse en sílabas, sino que permanece en la gestación del corazón y en el espejo de la mente: así alumbró Dios al Verbo, es decir, engendró al Hijo» (*Tract. in Joann. evang.*, XIV, 7).



con todo, permaneció en mí al salir hacia ti. Por consiguiente, al modo que mi verbo ha sido proferido para tu sentido, sin ausentarse de mi corazón, así también aquel Verbo llegó a nuestro entendimiento sin ausentarse de su Padre. Mi verbo se hallaba en mí y se hizo voz, el Verbo divino estaba en el Padre y se hizo carne»⁵.

Entre los doctores y teólogos posteriores, también esta página suscitó muchas y diversas manifestaciones en torno a su significado e interpretación. A título de ejemplo nos fijamos en un pasaje de la Suma Teológica del Aquinatense, en donde se afirma que «el Verbo en su acepción propia se toma personalmente en la divinidad como nombre propio de la persona del Hijo, dado que significa cierta emanación del entendimiento, y la persona divina que procede por emanación del entendimiento se llama Hijo; y esta procedencia toma el nombre de generación»⁶.

2. Origen del Prólogo.

Entre los autores modernos también encontramos múltiples y diferentes opiniones. Se discute, en especial, acerca del origen o proveniencia del Prólogo. O. Cullmann toca el tema y refiere las diversas posturas de A. Harnack, E. Käsemann y R. Schnackenburg⁷. Posteriormente A. Feuillet estudia ampliamente la cuestión⁸. Comienza recurriendo a una comparación con el himno cristológico de la epístola a los Colosenses⁹. Reconoce la influencia que el culto tuvo en este pasaje, ya fuera a través de la liturgia bautismal, ya fuese por medio de la liturgia eucarística¹⁰. En el caso del Prólogo se puede pensar que ocurre algo similar, pero afirma al mismo tiempo que estamos en un caso mucho más complejo, co-

5. *Serm. CXIX, De verbis Ivan.*, 7.

6. *Summ. Theol.*, q. 34, a. 2.

7. Cfr. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris 1958, p. 216.

8. Cfr. A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, Paris 1968, p. 179ss.

9. Cfr. Col 1, 15-20.

10. Cfr. A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu*, Paris 1966, p. 262-269.



mo lo demuestra la abundante y variada bibliografía existente al respecto¹¹.

En primer lugar, nos fijamos en Bultmann por la resonancia que posteriormente ha tenido¹². Considera este autor que estamos ante un texto singular y original. No se trata de un prefacio al estilo del que abre el evangelio de San Lucas, ni se puede decir que sea una introducción que nos dé la clave de la obra. Se trata más bien, dice Bultmann, de una «obertura» al IV Evangelio, en el sentido que este término tiene en el «argot» musical. Respecto a su fuente de origen, subraya los contactos que el Prólogo tiene con lo que él llama «el mito de la Sabiduría», atestiguado por los libros sapienciales del Antiguo Testamento¹³, los libros de la literatura apocalíptica tardía del judaísmo¹⁴, e incluso por los mismos Sinópticos¹⁵.

En todos esos pasajes se presenta a la Sabiduría como un ser divino asociado a la creación del mundo, que llega a la tierra para establecer su morada entre los hombres, pero al ser rechazado por ellos, o al menos por su mayoría, regresa a su lugar de origen. Sin embargo, Bultmann no se limita a la literatura bíblica o parábíblica. El recurre, además, a las religiones babilónicas, egipcias, o iraníes. Pero como la Sabiduría tiene mensajeros, en la que ella se encarna, Bultmann piensa sobre todo en esos enviados celestiales de la gnosis mandea, considerando que el último emisario sería el Precursor de Cristo. Concluye que el Prólogo fue originariamente un himno de acción de gracias en honor del Bautista. Pero luego, tras diversas adiciones, se transformó en un himno cristológico. Estas curiosas suposiciones levantaron pronto una abierta crítica. Entre sus contradictores, quizá sea Schnackenburg el que más espacio y

11. De las obras anteriores a 1940 recoge Feuillet las opiniones de R. Harris, C. Cryer, H. H. Schäder, C. F. Burney, M. Goguel, y Ch. Masson. (Cfr. *Le prologue du quatrième évangile*, Paris 1968).

12. Cfr. R. BULTMANN, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes Evangelium*, en *Euchasterion II, Festschr. für H. Gunkel*, Göttingen 1923, p. 3-26. ID., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, p. 1-75.

13. Cfr. Prov; Job 28; Ecle; Sab; Bar 3, 9-4, 4.

14. Cfr. Henoc etíope 42, 1-3; 84,3; IV Esd 5, 9-11; Apocalipsis siríaco de Baruc 48, 36.

15. Mt 23, 37 y par. ; Lc 11, 49.



atención le ha dedicado. Así, después de un largo excursus, con profusión de datos comparativos, concluye este autor que el «himno al *Logos* tiene en conjunto mucha mayor afinidad con el pensamiento judeocristiano primitivo que con el gnóstico»¹⁶.

A. Wikenhauser en su comentario al Prólogo¹⁷ estima que la parte esencial de este pasaje está constituida por un himno cristiano al *Logos*, semejante a los himnos paulinos¹⁸ y que Eusebio transcribe y es atribuido a Hipólito¹⁹. Sin embargo, Wikenhauser piensa que el lenguaje y el estilo del texto permiten afirmar que su autor fue el mismo San Juan que, probablemente, lo compuso de forma independiente primero, y luego lo arregló con algunos retoques para que sirviera de comienzo solemne a su evangelio.

3. *Un himno litúrgico*

En la década de los años cincuenta destaca S. de Ausejo por su amplio estudio titulado *¿Es un himno a Cristo el Prólogo de San Juan?*²⁰. Aporta este autor el testimonio de Justino, Orígenes, Tertuliano y Eusebio de Cesarea sobre la existencia de himnos cristológicos ya desde la era apostólica. Aduce también seis himnos cristológicos paulinos²¹. Da los criterios que permiten establecer los caracteres propios de un himno²². Observa que estos himnos, al igual que el Prólogo, provienen del mismo entorno cultural de la iglesia de Efeso. Como los himnos paulinos, también nuestro texto comienza por la contemplación de Cristo, Dios y hombre (vv. 1-5. 9-11). Continúa refiriendo su humillación, expresada mediante el

16. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 307.

17. Cfr. A. WIKENHAUSER, *Das evangelium nach Johannes*, Regensburg 1948, p. 35-36.

18. Cfr. Fil 2, 6-11; Col 1, 15-20c; 1 Tim 3, 16.

19. Cfr. *Hist. Eccl.*, 5, 38, 5.

20. Cfr. «Estudios Bíblicos». 15 (1956) 223-277; 281-427.

21. Cfr. Ef 5, 14; 1 Tim 1,17; 2 Tim 4,18 (son tres himnos fragmentarios); 1 Tim 3,16 (casi completo); Fil 2, 6-11 y Col 1, 15-20 (dos himnos completos).

22. Dichos caracteres son: 1º el tema de la alabanza a Cristo, 2º la forma literaria en estrofas con un cierto ritmo y yuxtaposición de proposiciones.



contraste de la carne y la gloria (v. 14a. b). El final de la composición canta la gloria que sigue a la *Kénosis* y abajamiento del Señor (vv. 16-18). Los vv. 6-8. 15-17, dice Ausejo, serían posteriores, añadidos después por el mismo San Juan, al acoplar este himno a su Evangelio.

Posteriormente, un año más tarde, E. Käsemann²³ toca también el tema y afirma que resulta problemático el carácter precristiano del himno al *Logos*, rechazando la existencia de un original arameo, así como la de un himno al Bautista, adaptado luego a Cristo. Piensa que, más que un sumario o una introducción pedagógica, el Prólogo es una especie de contemplación teológica de Jesucristo, en cuanto autor de un mundo nuevo que nos otorga el don escatológico de la filiación divina. También en esta época publica Schnackenburg un artículo sobre el tema, bajo el título *Logos-Hymnus und Johanneischer prolog*²⁴. Posteriormente, este mismo autor en su extenso comentario vuelve a la cuestión, y matiza sus afirmaciones anteriores. En conclusión defiende que este pasaje recoge un himno cristológico preexistente en la liturgia de su tiempo, adaptándolo al evangelio mediante diversos retoques. Defiende, además, la estrecha relación que tiene esta perícopa con el pensamiento judeocristiano primitivo, así como la diferencia esencial en relación con las corrientes gnósticas, rebatiendo así la tesis de Bultman.

Sin embargo, la teoría bultmaniana es repetida, con algunas modificaciones, por S. Schulz²⁵. Por su parte J. A. T. Robinson opina que el Prólogo tiene una clara unidad literaria que apoya la tesis de una composición unitaria, es decir, escrita por el mismo autor. También la unidad del estilo apoya dicha teoría. Señala, además, el claro paralelismo que tiene este texto con el comienzo de la primera epístola de San Juan, estimando que el Prólogo sería posterior y añadido, posiblemente, en una segunda redacción del evangelio²⁶.

23. Cfr. *Aufbau und Anliegen des Johanneischen Prologs*, en *Libertas Christiana, Festschrift für F. Delekat*, München 1957, p. 75-99.

24. Cfr. «*Biblische Zeitschrift*». (1957) 69-109.

25. Cfr. *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, Stuttgart 1960.

26. Esta, como otras teorías que venimos enumerando, estimamos que es una mera conjetura no suficientemente demostrada. Respecto a las demás opiniones

Por su parte, E. Hänchen²⁷ descarta el origen gnóstico del Prólogo y piensa que es un himno cristiano compuesto con un ritmo más flexible del que se ha supuesto frecuentemente. Hay, dice, residuos paganos asumidos por el judaísmo, pero predomina el sentido cristiano del texto. Aventura la hipótesis de tres niveles redaccionales: un himno cristológico recogido por el evangelista, modificación posterior para adaptarlo a su evangelio, y en tercer lugar habría añadidos posteriores de algunos versículos.

Como podemos ver las opiniones se multiplican y se diferencian al mismo tiempo²⁸. Ello muestra la complejidad de la cuestión y la escasa fiabilidad que ofrecen las distintas opiniones, ya que ninguna ha prevalecido sobre las demás. Lo que sí está claro es que no se puede admitir sin reservas la pretendida índole gnóstica del Prólogo. Tampoco está muy claro, desde luego no es evidente, que San Juan recogiera un himno cristológico anónimo y lo acoplara a su evangelio. Con Feuillet²⁹ y otros autores pensamos que «la noción de *Logos* es tributaria, no de la filosofía griega, sino de la tradición religiosa del judaísmo, remozada y profundizada por el mensaje evangélico»³⁰. A conclusión similar llega D. Muñoz León después de su amplio e interesante estudio³¹. Lo más probable, a nuestro entender, es que San Juan compusiera este pasaje para la liturgia de sus fieles y luego lo acoplara, con posibles retoques, al evangelio que, en definitiva, es un desarrollo de las tres ideas básicas del Prólogo: Jesús que revela al Padre, respuesta de los hombres a esa revelación, salvación para aquellos que han creído en Jesucristo³².

nos limitamos a su exposición, sin que ello suponga que estamos de acuerdo con ellas. Estudiarlas con más detención desborda el objetivo que nos hemos propuesto.

27. Cfr. *Problem des Johanneischen Prologs*, «Zeitschrift Theologische und Kirche», 60 (1963) 305-334.

28. A. Feuillet cita también a C. Dempke, H. Ridderbos y W. Elteste.

29. Cfr. o.c., p. 196-203

30. J. DUPONT, *Essais sur le Christologie de S. Jean*, Brujas 1951, p. 49.

31. Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, *Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974.

32. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero ed opera letteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, p. 15ss.

4. *Substrato veterotestamentario*

Siguiendo con el estudio de este canto de la Palabra, que es el Prólogo, señalamos que laten en él diversos conceptos veterotestamentarios que hay que tener en cuenta. Nos referimos, sobre todo, a la Sabiduría y a la Ley. La Sabiduría en cuanto que tuvo un importante papel en el principio de los tiempos, cuando la vida surgió de la nada y la luz irrumpió en las tinieblas. «La *Sophia* (*hokma*) es en figura compañera de Dios y colaboradora en la creación de todas las cosas»³³. El sabio de Israel, en efecto, habla de esa existencia de la Sabiduría, previa a cuanto existe, y presente en el momento en que se encendían las primeras estrellas y los cimientos del Orbe se consolidaban. Entonces la Sabiduría «estaba allí como arquitecto»³⁴. Hay que señalar, no obstante, que la presencia del *Logos* junto a Dios es distinta: «No se trata únicamente de una sociedad o compañía activa, sino que es más: es una unión personal, de modo que ese 'estar junto al otro' implica también un estar 'el uno en el otro'»³⁵.

También se evoca a la Sabiduría cuando se dice que el Verbo era la luz verdadera que ilumina a todo hombre. En efecto, la Sabiduría se describe como luz primordial, «reflejo de la luz eterna»³⁶, «porque el resplandor que sale de ella es inextinguible»³⁷. Es también una fuerza que «todo lo renueva»³⁸. De la misma forma la Palabra, el Verbo, llena de luz la Historia entera y renueva de continuo el hálito vital que hace posible la esperanza y la realidad de una permanente eclosión de vida, la alegría de una constante primavera. Como veremos después, San Juan nos está hablando, no sólo de la primera, sino también de la nueva Creación.

En cuanto a la Ley, las referencias de nuestro texto son más explícitas aún. Por una parte nos recuerda la personificación que a

33. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 255.

34. Prov 8, 30.

35. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c. , p. 255.

36. Sab 7, 26.

37. Ps 7, 10.

38. Sab 7, 27.



veces presenta la Ley en el Antiguo Testamento, donde se relaciona con la Sabiduría, e incluso en ocasiones se identifica con ella³⁹. También San Pablo personifica a la Ley cuando afirma que «ha sido nuestro pedagogo»⁴⁰. La Ley en la Biblia (*torah*, en hebreo) tiene un sentido que va más allá de lo estrictamente jurídico. Por eso el término griego (nomos) no abarca adecuadamente el rico contenido que entraña la Ley en el lenguaje veterotestamentario. En realidad el término *torah* se aplica en el Antiguo Testamento a cuanto en los escritos antiguos depende, de una forma o de otra, de la tradiciones mosaicas⁴¹.

Al decir San Juan que de la plenitud de Cristo hemos recibido «gracia por gracia» se estaría aludiendo, según algunos intérpretes, a la sucesión de la economía antigua por la nueva, o lo que es lo mismo, a la sucesión de la Ley de Moisés por la Ley de Cristo. De todas formas es en v. 17 cuando de manera expresa se afirma que por Moisés nos vino la Ley, pero la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo. No es el único pasaje donde se contraponen la figura del gran liberador de Israel con la de Jesucristo. Ya el Deuterocanónico evocaba un nuevo éxodo en el que otra vez abandonarían Israel el destierro, para retornar a la tierra prometida. Pero entonces sería el mismo Yahvé quien caminaría al frente de los suyos, de la misma forma que el pastor camina delante de su rebaño⁴². Con Jesús se cumple esa profecía, proclamada por el Precursor para exhortar a preparar los caminos del Señor, próximo ya a llegar⁴³.

La Nueva Alianza

En el prólogo se afirma, decíamos, que en sustitución de la Ley nos llega la gracia y la verdad. Esa sustitución de la Antigua

39. Cfr. Eclo 24, 23.

40. Gal 3,24.

41. Cfr. P. GRELOT, *Ley en X. LEON DUFOUR, Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1965, p. 413.

42. Cfr. Is 40, 1-11.

43. Cfr. Mt 3, 1-12 y par.



Alianza había sido anunciada repetidas veces por los profetas. En efecto, aquellos hombres enviados por Dios, explicaban por un lado el sentido de la Alianza y sus exigencias, pero también denunciaban la infidelidad de Israel al no cumplir la Alianza, anunciando al mismo tiempo que Dios sellaría una Nueva Alianza. En efecto el pueblo y sus gobernantes rompieron de tiempo en tiempo la Alianza. Dios les castigaría, llevado de su paternal deseo de corregirlos y perdonándoles cuando se arrepentían. No obstante, aquél era un pueblo de dura cerviz, obstinado en alejarse de Yahvé. De nuevo el castigo y las amenazas que los profetas anunciaban, a veces entre lágrimas. Pero la esperanza siempre renacía, la palabra profética se llenaba de esperanza. Así Jeremías, el más trágico de los profetas, afirmará que «vienen días —dice Yahvé— en que yo concluiré con la casa de Israel y la casa de Judá una nueva alianza...Pondré mi ley en su interior, en su corazón la escribiré: y seré su Dios y ellos serán mi pueblo»⁴⁴. Oseas, por su parte, evocará nuevos esponsales en los que la esposa será distinta, llena de amor y fidelidad, en una era de paz universal, cósmica⁴⁵. También Ezequiel habla de esa renovación, de esos tiempos en los que Dios infundirá en lo hombres un espíritu nuevo y un corazón distinto⁴⁶.

Por su parte, Isaías nos habla de esa nueva época con el símbolo de los esponsales entre Yahvé y su pueblo, cuando una Nueva Alianza, tan inquebrantable como la pactada con Noé y la pactada con David, inauguraré una nueva época con la llegada del Siervo de Yahvé⁴⁷. El será puesto como Alianza de su pueblo y luz de las naciones⁴⁸. Los límites de la Alianza se ensancharán hasta alcanzar a toda la tierra. La realización de esa promesa la proclama San Juan al decir que el Verbo se hizo carne. El uso del término «carne» expresa con realismo sorprendente el hecho de la Encarnación. San Juan podía haber dicho «hombre» (*aner* o *anthropos*). En cambio, dice «carne» para subrayar con cierta crudeza que la Palabra, el

44. Ier 31, 31-33.

45. Cfr. Os 2, 20-24.

46. Cfr. Ez 16, 60; 34, 25; 36, 27.

47. Cfr. Is 54, 9; 55, 3.

48. Cfr. Is 42, 6; 49, 6.

Verbo, ha compartido nuestra humana condición en lo que tiene de fragilidad y debilidad. En efecto, el vocablo *sarx* traduce el hebreo *bashar* que, referido al hombre, expresa el aspecto efímero y débil del hombre⁴⁹. La Palabra hecha un ser humano visible, tangible, palpable⁵⁰. Así pues, con qué fuerza habla nuestro autor de la «encarnadura»⁵¹ del Verbo, esa cercanía del Hijo de Dios hecho hombre, que les permitió apoyarse en su pecho, rozarse con él. Es también San Juan el que nos refiere cómo Tomás quiso tocar el costado herido de Cristo, lo cual le concedió el Señor obligándole a palpar sus heridas. Este énfasis en la corporeidad del Verbo hay que ponerlo, decíamos, también en el concepto joanneo de la palabra. Así, pues, el evangelista recalca la humanidad de Jesús y, al mismo tiempo, hace incapié en el realismo y la potencialidad de la palabra, que no es sólo un sonido articulado, sino una fuerza viva y transformante, capaz de colmar al hombre de paz y de alegría.

5. *La gracia y la verdad*

La palabra, el Verbo «lleno de gracia y de verdad» (v. 14), ha hecho posible que recibamos «gracia tras gracia» (v. 16), pues «la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo» (v. 17). Estos tres versículos que nos hablan de la gracia, han de ser entendidos en su contexto, es decir, relacionándolos con los versículos parale-

49. Cfr. S. A. PANIMOLLE, o. c. , p. 106. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1987, t. IV, p. 119.

50. Cfr.- 1 In 1, 1.

51. Somos conscientes del matiz casi grosero de esta expresión. Pero creemos que con ella se recoge el sentido del texto original que usa precisamente «carne» (*sarx*) y no «cuerpo» (*soma*). Es la misma expresión que usa en el cap. 6 al hablar de la Eucaristía, a diferencia de los Sinópticos y San Pablo que, en los relatos de la institución, usan el vocablo (*soma*). Ese realismo se subraya al decir que su carne será verdadera comida «masticada» (el verbo griego *troquein* significa masticar). Tresmontant traduce «devoré» (cfr. o. c. , p. 181), matiz que pocas versiones recogen al traducir igual *faquein* que *troquein*. Y, sin embargo, es un matiz que tiene su importancia.



los, según la estructura chiástica del Prólogo, comunmente admitida⁵².

Así el v. 14 tiene como paralelos los v. 9-11. En ambos casos se habla de la venida del Verbo a los hombres. En efecto, en los v. 9-11 se afirma que la Palabra era la luz verdadera «que viene a este mundo», para iluminar a todo hombre⁵³, mientras que en el v. 14 se nos refiere que «el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad». En ambos versículos encontramos claros matices litúrgicos. En los v. 9-11 se habla de la luz verdadera, concepto de gran importancia, como sabemos, en la liturgia, que sin luz, por mínima que sea, perdería todo su esplendor y fuerza simbólica.

La Palabra como luz verdadera nos recuerda otros pasajes bíblicos, que nos hablan de la Palabra de Dios como lámpara que ilumina el caminar del hombre⁵⁴. La evocación litúrgica que resuena en la Palabra como luz, se refuerza al decir que «habitó entre nosotros»⁵⁵. En efecto, el verbo «habitó», en griego *skenosen*, recuerda la *shekinah* hebrea o presencia divina de Yahvé en el Templo o Tienda (en griego *skene*) pues sus consonantes son las mismas en ambos vocablos griego y hebreo⁵⁶. Con ello se está insinuando ya lo que más tarde se dirá más claramente, que Jesucristo, el Verbo hecho carne, es el nuevo Templo⁵⁷. Además, el concepto de glo-

52. Este es el esquema propuesto por Boismard en la p. 107 de su obra, ya citada, sobre el Prólogo:

- | | |
|---|---------------------------------|
| a) El verbo en Dios (v. 1-2) | a') El Hijo en el Padre (v. 18) |
| b) Su papel en la creación (v. 3) | b') En la nueva creac. (v. 17). |
| c) Don a los hombres (v. 4-5) | c') Don a los hombres (v. 16) |
| d) Testimonio del Bautista (v. 6-8) | d') Testimonio del Bta. (v. 15) |
| e) Venida del Verbo (v. 9-11) | e') Verbo hecho carne (v. 1. |
| f) La filiación divina del hombre (v. 12-13). | |

53. -Otras versiones aplican «a todo hombre» la frase «que viene a este mundo». Sin embargo, la Neovulgata, siguiendo aquí a la Vulgata, ha optado por referir dicha frase a la «luz verdadera».

54. Cfr. Ps 36, 10; 118, 105; Prov 6, 23; etc.

55. Una traducción que se suele hacer es la de «plantó su tienda». Recoge el sentido, como veremos, pero resulta más una paráfrasis que una traducción.

56. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *o. c.*, p. 285.

57. Cfr. Jn 2, 19-21.



ria, aquí presente, reafirma esta coloración litúrgica, ya que esa gloria está íntimamente ligada con el Templo, donde la gloria de la *shekinah* se hizo presente⁵⁸. En definitiva, la gloria viene a ser el reflejo de la divinidad, el peso (*Kabod* en hebreo) de la grandeza divina.

El v. 16 tiene su paralelo en los vv. 4-5. En ambos casos se habla del don que Dios concede a los hombres. En los vv. 4-5 ese don es la luz, símbolo litúrgico, que da la vida a los hombres. En el v. 16 se trata del don de la gracia (*jaris*), concepto tan fundamental en la teología. La expresión griega, *jarin anti jaristos*, no todos la traducen igualmente⁵⁹. Con frecuencia se ha traducido «gracia sobre gracia», pero es una versión que no es correcta, ya que la preposición griega es *anti* y no *epi*. Otros opinan que la preposición *anti* habría que traducirla como «por». En este caso, unos piensan que se expresaría una oposición entre la Ley Antigua y la Nueva, mientras que otros consideran que se está hablando de una permutación, recibándose una gracia en virtud de otra recibida anteriormente. Hay quienes se inclinan por la idea de una proporción entre la gracia recibida y la gracia de donde deriva aquélla. Otros, por último, estiman que se trata de una acumulación de gracias, «gracia tras gracia», expresándose así la superabundancia de la gracia divina, idea muy acorde en S. Juan⁶⁰. De todos modos esta expresión, *jarin anti jaristos*, evoca de alguna manera el tránsito de la Ley Antigua a la Nueva⁶¹, interpretación que apoya el contexto, v. 17, al hablar de Moisés, el antiguo legislador, y de Jesucristo, el dador de la gracia y la verdad.

6. La Nueva Creación

Respecto al v. 17 su paralelo es el v.3. En ambos momentos se nos habla de la acción creadora del Verbo, el Hijo de Dios. En

58. Cfr. 1 Rey 8, 11; Is60, 1, etc.

59. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *o. c.*, *ibidem*.

60. Cfr. Jn 10, 10.

61. Así lo sostenían ya Orígenes, Cirilo de Alejandría y el Crisóstomo.



el v. 3 con un paralelismo antitético se proclama que todo⁶² ha sido hecho por la Palabra. Con razón se ha visto una cierta semejanza entre el Prólogo y el primer capítulo del Génesis, en cuyo relato se nos refiere que todo llegó a la vida por la fuerza del decir divino⁶³. Ya las primeras palabras del Prólogo, *en arje*, coinciden con Gen 1, 1, según la versión griega de los LXX, que traduce así el *bereshit* hebreo. La referencia a la luz nos recuerda también el primer día de la Creación. Más adelante, en el v. 10, se repetirá que «el mundo fue hecho por él». También los siete días de Ioh 1, 18-2, 11 apoyan este paralelismo con el relato del Génesis. Sin embargo, no es un simple juego literario, la llamada semana inagural, sino que es un modo de sugerir la nueva Creación que se realiza a través de Jesucristo, el Verbo hecho carne. Una Creación distinta en la que la vida que brota es la vida misma de Dios, que se transmite a los hombres mediante el Bautismo⁶⁴.

Así, pues, la Palabra que había llamado a todos los seres para que surgieran de la nada, prolonga su acción creadora en el plano sobrenatural. Sin embargo, no se trata sólo de una prolongación, sino más bien de una renovación⁶⁵. Así el término *Logos* no designa a Cristo a la manera de un nombre propio y personal. Ese nombre expresa, sobre todo, la relación que Jesucristo tiene con el mundo, creado por medio de él, y también su relación con los hombres. De modo que, por su papel en la Creación, el Verbo es la Palabra creadora, mientras que por su papel en la obra de la salvación es la Palabra de la vida. De esta forma el término *Logos* califica al Hijo en sus dos principales intervenciones, la Creación y la Redención⁶⁶.

62. Es de notar el uso de *panta* sin artículo, forma gramatical que expresa la totalidad de cuanto existe y la singularidad de cada uno de los seres existentes. Por el contrario, cuando se pone *panta* con el artículo, se indica entonces el todo de forma global, sin referencia a cada uno de los componentes. Esto, unido a lo que sigue, «sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho», permite pensar en una verdadera creación, *ex nihilo*.

63. El verbo hebreo *wayomer* se repite una y otra vez. Así, al compás del decir divino, todos los seres van surgiendo a la existencia desde la nada.

64. Cfr. Ioh 3, 5.

65. Cfr. D. BARSOTTI, *La Parole de Dieu dans le Mystère chrétien*, Paris 1954, p. 77-78.

66. Cfr. J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de Saint Jean*, Brujas 1915, p. 58.



Los vocablos «gracia y verdad» corresponden a dos de los atributos mayores de Yahvé en el Antiguo Testamento⁶⁷. En efecto, los términos griegos *jaris* y *aletheia* son la traducción griega de los vocablos hebreos *hesed wemet*⁶⁸. La traducción más corriente es «misericordia y fidelidad», aunque también se puede traducir por «bondad y verdad», «amor y lealtad»⁶⁹. Un pasaje similar lo tenemos en Heb 2, 17, donde se habla de Jesucristo como el pontífice misericordioso y fiel⁷⁰. Esa bondad y fidelidad que nos llega por Jesucristo nos asemeja al mismo Dios⁷¹ y, si el hombre corresponde a la gracia, será posible que el día del juicio pueda oír: «Muy bien, siervo bueno y fiel... entra en el gozo de tu Señor»⁷².

Así se entiende que, mientras estaba en vigor la Ley, el hombre continuara siendo esclavo. En cambio, con Jesucristo nos llega el amor y la verdad, el *amor siempre fiel* traducíamos, que nos hace realmente libres. Es lo que el Señor afirma expresamente al decir que «la verdad os hará libres»⁷³. En nuestra opinión también en este pasaje, bajo el vocablo griego *aletheia* está el *emet* hebreo, esa fidelidad del amor divino, infundido por la fuerza del Espíritu Santo en el corazón del hombre⁷⁴, que le permite vivir y morir impulsado por ese amor, actuar siempre con entera libertad, la entrañable y atrayente *parresia* neotestamentaria⁷⁵, que capacita al hombre para actuar porque quiere, cuando y como quiere⁷⁶.

67. Cfr. Ex 34, 6; Ps 116 y 135; Mal 3, 6; etc.

68. Cfr. M. E. BOISMARD, o. c. , p. 86. También C. TRESMONTANT acepta esa correspondencia en su libro *Evangile de Jean*, Paris 1984, p. 34.

70. También en Lc 1, 54. 72 se habla de la misericordia divina que dura para siempre, y en 2 Tim 2, 13 se proclama que Cristo «permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo». Con ello se subraya, una vez más, ese «amor siempre fiel». Podría también traducirse el *hesed wemet*, de Dios nuestro Señor.

71. Cfr. Lc 6, 36 donde el Señor nos exhorta a que seamos misericordiosos como nuestro Padre celestial es misericordioso.

72. Mt 25, 21. 23.

73. In 8, 32.

74. Cfr. Rom 5, 5.

75. Este vocablo sale con mucha frecuencia en el Nuevo Testamento (Cfr. Mc 8, 32; Jn 7, 4; 11, 54; 18, 20; Hech 2, 29; 4, 13; etc.) expresa la gran libertad, rayando a menudo en la audacia, que tenían Cristo y los cristianos, en especial los evangelizadores, para proclamar el mensaje de la salvación.

76. Sobre esta interpretación de Ioh 8, 38 puede consultarse mi comunicación al VI Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra, publicado con el título *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, pp. 641-658.



7. *El Verbo, la Palabra*

En cuanto al vocablo *Logos*, como puede verse, unas veces lo traducimos por Verbo y otras por Palabra. Es esta una cuestión planteada desde antiguo. En efecto, ya los LXX al traducir el *dabar* hebreo, *memra* en arameo, se inclinaron por el término *Logos* que, al ser de género masculino, mantenía mejor el sentido original. Modernamente los autores se dividen. La versión litúrgica española ha optado por «Palabra». No obstante, la traducción «Verbo» la mantienen autores como Boismard, Mollat y Barsotti⁷⁷. Schnackenburg en su comentario opta por dejar el término *Logos* sin traducirlo mientras Tresmontant ofrece la curiosa solución de traducir el *Logos* por «le parler», considerando que tanto el Verbo como la Palabra no recogen el sentido del hebreo *dabar*, que para él es el mismo acto de hablar⁷⁸. De todas formas el Verbo o la Palabra no constituye un mero anuncio o una promesa, es Dios mismo que se nos entrega⁷⁹. El *Logos* es así un modo de expresar la personificación del Hijo de Dios, de hablarnos de la segunda Persona de la Santísima Trinidad⁸⁰. Es una forma de elevarnos a las cimas de la divinidad misma, para luego descender, en fuerte contraste, a la bajeza de lo humano, expresado precisamente mediante el término *sarx*, ese *bashar* hebreo que con tanto vigor indica lo caduco del hombre.

Recordemos, una vez más, la evocación que nos hace S. Juan del Canto de la consolación del Deuteroisaiás⁸¹, al decir lacónicamente: «y el Verbo se hizo carne». Por una parte se enfatiza la caducidad y fugacidad de la vida humana al compararla con la flor del campo, que se abre lozana al salir el sol y se cierra, ajada ya,

77. «Après hésitations, nous avons gardé l'expression de «Verbe», couramment admise, bien qu'il eût été plus juste de dire «la Parole»; mais il était difficile d'adopter une expression obligeant à mettre par la suite tous les pronoms ou féminin», BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, Paris 1957, p. 19. D. BARSOTTI, o. c., p. 129.

78. Cfr. o. c., p. 16.

79. Cfr. D. BARSSOTTI, o. c., p. 32.

80. Cfr. H. van den BUSSCHE, *Jean*, Brujas 1965, p. 74-76.

81. Cfr. Is 40, 1-11.

cuando llega el atardecer. Por otra parte, en cambio, se proclama que el Verbo de Dios permanece para siempre. San Juan contempla ambos extremos y los une. Así lo eterno se temporaliza y, entonces, la flor del heno, la carne, se transforma en una flor siempre viva, eterna.

Tenemos en el Prólogo una verdadera confesión de fe en la divinidad de Jesucristo⁸². También se proclama en el v. 1c la vida intratrinitaria, la relación del Hijo con el Padre⁸³. La misma idea se repite en el v.2, dentro de esa contrucción concatenada, tan armoniosa y propia de las anáforas litúrgicas⁸⁴. Estos dos primeros versículos tienen como paralelo, según el esquema chiástico apuntado, el v. 18, donde se nos refiere que el Dios Unigénito estaba en el seno del Padre, expresión equivalente a la de «estaba junto al Padre», aunque poniendo el acento en la intimidad existente entre el Padre y el Hijo, el cual reclina su cabeza en el pecho del Padre. Esa cercanía es la que permite el conocimiento único que tiene el Hijo del Padre, siendo por ello capaz de revelarlo a los hombres⁸⁵.

Los vv. 3 y 4-5, junto con sus paralelos 16-18, nos hablan, como vimos antes, de la primera y segunda Creación. En cuanto a los vv. 6-8, junto con el paralelo 15, se refieren al Bautista, insistiendo en su condición de Precursor de Cristo, al mismo tiempo porque se destaca su condición secundaria, respecto a Jesús, advirtiendo que no era la luz sino «el testimonio de la luz». Con ello trataría de rebatir, dicen algunos, las sectas baptistas de entonces,

82. El v. 1c dice expresamente «el Verbo era Dios». Aquí se usa el término griego *Theos* sin artículo, refiriéndose a la divinidad. En cambio cuando se añade el artículo, ese término se refiere al Padre. Por eso el v. 1b al decir *pros ton Theon*, «junto al Padre», nos habla de la unión del Hijo con el Padre.

83. La construcción *pros ton Theon* da pie para pensar en esa relación, dado el valor dinámico de *pros*. Por eso alguno traduce «el Verbo se dirigía al Padre» Cfr. *La Nueva Biblia Española*, Madrid 1975, p. 1649.

84. En cuanto a la influencia de esta forma literaria en la liturgia puede verse D. BARSSOTTI, *La Parole de Dieu dans le Mystère chrétien*, Paris 1954, p. 132. Este autor presenta en sinopsis un texto de la liturgia del Crisóstomo, en el que muestra el parecido que ese pasaje tiene con nuestro Prólogo.

85. El término griego *exegesato* significa sacar a la luz algo que estaba escondido, hacer visible lo que no lo era. Así ese Dios al que «nadie ha visto jamás... él mismo lo dio a conocer».



que ensalzaban en demasía la figura de Juan Bautista. En el v. 15 insistirá en la misma idea de subsidiaridad del Precursor, al afirmar que quien viene tras él ha sido antepuesto a él pues existía ya antes. Recordemos que estos versículos son considerados, según algunos, como interpolaciones al texto primigenio. Es cierto que rompen en cierto modo el hilo lógico y rítmico del texto, pero hay que reconocer que son interpolaciones que respetan el esquema chiástico del Prólogo y que, por otra parte, tienen el estilo propio de hagiógrafo. En cuanto a los vv. 9-11, junto al paralelo 14, nos remitimos a lo dicho antes.

La estructura chiástica de la que venimos hablando, para destacar algún aspecto, suele colocar en el centro, sin paralelo, una enseñanza determinada. Así, pues, en estos versículos está contenido algo esencial en el mensaje de Jesucristo, la filiación divina que reciben los que han acogido la Palabra hecha carne⁸⁶. Respecto al v. 13 tenemos dos posibles lecturas del verbo «nacer». Una en plural aplicada a todos los hombres. En ese caso se pone de relieve que la filiación divina es un don gratuito de Dios, en el que nada interviene el hombre. Se trata del nuevo nacimiento de que habla el Señor con Nicodemo⁸⁷. En cambio, si la lectura del verbo «nacer» la hacemos en singular, entonces se aplica al Verbo y se evoca de esa forma la concepción virginal de Cristo. Así leían algunos Padres⁸⁸, y también tiene sus adeptos⁸⁹.

Son tantas las irisaciones que produce el Prólogo al contemplarlo detenidamente, que es natural que la liturgia lo utilizara, antes incluso, según algunos, de que abriera la primera página del IV Evangelio. Por tanto, podemos decir que el Prólogo contiene en sí una larga y antigua tradición litúrgica⁹⁰. Su rico contenido teológi-

86. Es conveniente advertir cómo San Juan diferencia la filiación adoptiva del hombre, distinta de la filiación por generación del Verbo. Este es el Unigénito, el Hijo (*huios*), mientras que los hombres son los hijos (*teknoi*). En 20, 17 se advierte la misma diferencia cuando dijo Jesús «subo a mi Padre y vuestro Padre...».

87. Cfr. Ioh 3,3-8.

88. Cfr. S. JUSTINO, *Dial.* 63,2; *Apolog.* 22, 2; San Ireneo, *Advers. haer.* 17, 1; 20, 2. Para más testimonios ver R. SCHNACKENBURG, *o. c.*, p281.

89. Cfr. M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, Paris 1953, p. 62-65. *La Biblia de Jerusalén*, Bruselas 1967, p. 1412.

90. Cfr. C. HELOU, *Symbole et langage*, Paris 1980, p. 65.



co, resumido poéticamente, fue un pórtico adecuado a la grandiosa obra de nuestro hagiógrafo.

Antonio García-Moreno
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

SUMMARIUM

Primo, momentum extollitur quod haec pagina in Ecclesiae vita semper habuit, maxime in liturgia et SS. PP. exegesi. Ex diversis auctoribus visis, concluditur ad litteraturam rabbinicam adeundum esse et magis in concreto ad campum veterotestamentarium, ut ad veras huius Ioannis paginae radices perveniri possit. Intra V. Testamentum duo eminent: Lex et Sapientia, quae intime cum Logo sese referunt.

Secundo, transitus investigatur ex Antiquo in Novum Foedus, nec non et transitus novae oeconomiae, quae a «gratia et veritate» clare signatur. Duo hi conceptus relationem dicunt ad hesed we 'emet, atque magnitudinem et divinitatem Jesu Christi includunt, si consideres plenitudinem horum duorum attributorum, Yahwe propriorum, in ipso inhabitare.

Tertio, analysi subicitur relatio quae hanc inter pericopam est et Creationis narrationem, ita ut concludatur hagiographum nostrum suggerere et monstrare initium Novae Creationis quae in Christo perficitur.

Ultimo, evocatio Cantici de Consolatione manifestatur his in verbis: «Et Verbum caro factum est», ut mysterium Unionis Hipostaticae, in quo logos, qui est ab aeterno, unitur cum carne (basha), quae sicut flos agri fere ad solis durat occasum.

SUMMARY

Firstly, the article emphasizes the importance that this text has always had in the life of the Church, especially in the liturgy and in patristic exegesis. After an overview of a selection of authors we came to the conclusion that it is necessary to turn to the field of Rabbinic literature, and more specifically to the Old Testament, in order to set to the authentic roots of this Johannine text. The Old Testament emphasized two realities, the Law and Wisdom, which are in turn closely related to the «Logos» (Word).



We also studied the shift from the Old to the New Covenant, and also the new economy, characterized by «grace and truth». These two concepts are related with the «hesed we emet», and summarize the greatness and divinity of Jesus Christ, remembering that in Him these two attributes, proper in fact to Yahweh, came to fulness.

The relationship between this passage and the creation account is also analyzed, and we concluded that the hagiographer suggests and presents the beginning of the new creation that is verified in Jesus Christ. Lastly, we attempted to manifest the expression of the Canticle of Consolation with the phrase: «and the Word was made flesh». In this way, the mystery of the hypostatic union, in which the «Logos» (Word) which always remains is united with the flesh, («basha»), which like the flower of the field, hardly lasts till the sun sets.