

LA UNIDAD DEL PROLOGO DE SAN JUAN (1, 1-18) SEGUN TOLEDO Y MALDONADO

por

J. LEAL, S. I.

I. El Verbo Dios.

S. Juan encabeza su Evangelio con un prólogo que es la clave para la inteligencia de la Persona y Vida de Cristo que se propone narrar.

La idea del Verbo Encarnado, Luz de los hombres, ha sido para S. Juan el resultado final de sus experiencias, largas reflexiones y predicación apostólica.

S. Juan ha convivido con Jesús en una misma mesa, le ha acompañado en todas sus peregrinaciones y polémicas, ha sido testigo de todas sus obras y palabras. Y ha creído en el origen divino de su persona.

Después de la Ascensión ha revuelto mucho sus experiencias y su fe, las ha repasado consigo y con sus oyentes. Ha encontrado la fórmula feliz de su fe en Jesús de Nazaret. *Es el Verbo Encarnado, Luz de los hombres, el verbo de Dios que se ha hecho carne para iluminar las tinieblas morales de la humanidad pecadora.*

Esta es la tesis fundamental que desarrolla S. Juan en su prólogo, como clave para entender la vida del Maestro, sus hechos y sus palabras. En su vida se junta la grandeza de Dios y la debilidad del hombre. Potencia y verdad divina con lágrimas, can-

sancio, dolores y muerte de hombre. ¿Cómo entender estos claro-oscuros, luces de cielo con sombras de tierra? La clave está en la tesis del Prólogo. Jesús es Dios-Hombre, Verbo eterno, Creador del mundo, hecho carne, que ha bajado personalmente a la tierra.

Este es Cristo; no se le puede dividir, hay que aceptarlo tal y como es. Esta es la característica de los hijos de Dios ¹.

Empieza el Prólogo hablando del Verbo-Dios, Luz verdadera, que se hace carne y se cierra con Jesucristo, autor de la gracia y de la verdad.

El Verbo, la Luz y Jesucristo son una misma y única persona.

El Verbo Eterno, inmanente en Dios, Dios mismo, Creador de todo, luz de los hombres es el mismo que se hace carne, habita entre los hombres y deja ver su gloria de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad. Es Jesucristo, de quien da testimonio Juan, autor de la gracia y de la verdad, de cuya plenitud participan los hombres, Hijo Unigénito que puede revelar los secretos de Dios.

El Verbo Encarnado, Jesucristo, es también la Luz verdadera, de quien da testimonio Juan, Luz que viene al mundo, a los suyos, para dar filiación divina a los que le reciben. Esta Luz es la misma persona que ha hecho el mundo, el Verbo; una luz en quien hay que creer, y para eso testimonia Juan.

No hay la menor duda de que todo el Prólogo de S. Juan no tiene más que un solo protagonista con diversos nombres: *Verbo, Luz, Unigénito del Padre, Dios Unigénito, Jesucristo*.

Es evidente también que a este protagonista único se le considera como Dios.

Existe desde el principio, está en Dios, en el seno del Padre, participa de la naturaleza de Dios; todo lo que existe ha sido creado por él, el mundo ha sido hecho por él. En él está la vida y es la luz de los hombres, es la verdadera luz, Juan no es la luz, es un servidor suyo; es anterior y superior a Juan.

Todos deben creer en él y así recibir la filiación de hijos de Dios. Como autor de la gracia y de la verdad, es más que Moisés; la plenitud de quien reciben todos; el único que ha visto a Dios y puede hablar de Dios; es el Unigénito Dios.

En esta unidad general de tesis—la divinidad del Verbo y la

1. 1 Jn. 4, 25.

identificación personal del Verbo con la Luz y con Jesucristo—no puede haber divergencia alguna en la exegesis católica. Se trata en resumen de la cristología católica.

Los dos comentarios de Toledo y Maldonado son obras acabadas en esta Teología fundamental del Prólogo.

En el primer versículo, nos dice Toledo, expone el Evangelista la existencia y naturaleza del Verbo, su eternidad, su distinción personal del Padre y su consubstancialidad.

La Eternidad: “*In Principio erat Verbum. Magnam vim faciunt Doctores in illo verbo (erat) coniuncto cum principio. Si enim in principio incepisset, dictum esset; in principio factum est, aut saltem; in principio fuit. At dum dicitur in principio erat, et non esse factum, ante principium esse, deducitur. Et hoc est aeternum esse. Si enim principium omne praecessit; sine principio esse necesse est; omnes enim creaturae inceperunt esse. Cape ergo illud initium; quo primum, quod factum est, incepit. Si hoc praecessit Verbum, ipsum non est factum, sed aeternum...*”

La distinción hipostática: “*Verbum erat apud Deum: distinctionem convincit, ut non sit omnino idem, quod apud alterum est, cum ipso, apud quod est*”.

La consubstancialidad: “*Deus erat Verbum: consubstantialitatem convincit pro iis qui unum Deum confitentur*”².

La consubstancialidad la deduce también Toledo del v. 18: “*Qui est in sinu Patris*”. Se trata de una frase metafórica. Y explica así el sentido: “*Mihi ideo in sinu esse videtur, quia talem coniunctionem et propinquitatem habet, ut Dei occulta ei sint manifesta. Haec propinquitas et vicinitas non est alia quam identitas eiusdem naturae et substantiae. Quis enim novit quae sunt Dei, nisi Spiritus Dei, qui est intra Deum? Sinus ergo Dei est divinitatis arcanum, in quo est Filius. Unde Sancti Patres bene contra Arianos hinc intulerunt Filii consubstantialitatem*”³.

La naturaleza del Verbo la resume así al terminar la exegesis del v. 1: “*Catholica ergo fides tenet unicum esse Verbum, quod erat in principio et quod erat apud Patrem, et quod erat Deus, et hoc est consubstantiale Patri et Dei Filius*”⁴.

2. Doctōris FRANCISCI TOLETI CORDUBENSIS E SOCIETATE JESU, in *Sacrosanctum Ioannis Evangelium Commentarii*, Romae MDXIIIC (MDLXXXVIII, al final del libro); Cap. I, Annotatio X.

Las anotaciones se refieren siempre al cap. I, si no advertimos nada en contrario.

3. Annot. LIV.

4. Annot. VI.

eternos, responde sencillamente Maldonado: “Intelligat quisquis hoc obicit, Scripturae morem esse, ut cum aliquid aeternum esse significat, *in principio aut ante principium, ante caelum et terram* esse dicat... Caeterum quia non solet humanum ingenium supra principium temporis ascendere, accomodate ad homines loquens, quod aeternum esse docet, initio ante caelum et terram fuisse dicit. Quia quidquid factum est, aut in illo principio aut postea factum est; itaque quod in principio aut ante erat, factum esse non potest, aeternum est. Simile illud quod ait Christus: *Clarifica me tu Pater apud te ipsum claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te* ¹⁰. Ea enim circumlocutione non antiquitatem solum, sed aeternitatem declaravit”. Del imperfecto *erat* hace Maldonado un análisis completo para probar lo acertado de su empleo y la profundidad de su sentido.

El imperfecto *erat* es mucho más propio en este caso que el perfecto *fuit* y buscado intencionadamente por el Evangelista.

“Nam fuit potest significare esse coepisse, ut si dicas *in principio fuit caelum et terra*, non significans fuisse ante principium, sed statim in principio conditionis rerum esse coepisse, Filius autem Dei non coepit esse, sed semper fuit, semper erat.

Deinde verbum *fuit* potest significare, rem quae *fuisse* dicitur, esse desiisse. Vulgatum est illud: *Fuimus Troes*. Id non significat verbum *erat*. Denique verbum *erat* inclusam habet particulam *iam*, quam non habet verbum *fuit*. Perinde enim est: *In principio erat Verbum*, ac si diceret: *In principio iam erat Verbum*, non habuit principium, non coepit esse, quia cum omnia quae principium habuere, esse coeperunt, iam ipsum erat. Ducit nos verbum *erat*... usque ad aeternitatem...

Scio confundi nonnumquam discrimen temporum et praeteritum non tam temporis differentiam, quam actionis perpetuitatem significare. Haec scio, sed Ioannes quidem certe differentiam temporum accurate servavit.

De Ioanne dixit: *Fuit homo missus a Deo*; de Christo dixit: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*”

La divinidad del Verbo la saca Maldonado del “*Deus erat Verbum*” con una exegesis profunda y exhaustiva.

10. Jn. 17, 5.

Se preocupa primero de fijar el texto crítico y pasa después al sentido.

Nota primeramente el arte del Evangelista en el empleo de la anáfora, figura por la que se empieza una frase con la palabra que terminó la frase anterior. Es una figura grata a los hebreos. Trae Maldonado varios ejemplos ¹¹ y concluye: hubiera sido más natural empezar la frase por el sujeto y acabarla con el predicado de esta manera: *Et Verbum erat Deus*. Ha invertido, con todo, el orden por motivo de la anáfora. Explicado así el por qué empieza con el predicado, se detiene en probar que *Deus* es realmente predicado y que *Verbum* es el sujeto.

La razón es doble: Desde el principio del prólogo el sujeto de las oraciones es el Verbo; no habiendo razón para cambiar, ese mismo ha de ser el sujeto del tercer inciso.

La razón segunda es de gramática: En griego el predicado no suele llevar artículo, el cual se reserva más bien para el sujeto. Esto ocurre en nuestro inciso.

Termina esta cuestión: "Quod attinet ad sensum nullum discrimen est. Nam sive dicas Verbum erat Deus, sive *Deus erat Verbum*, necesario sequitur, Filium Dei, qui Verbum appellatur, vere Deum esse, estque illustrissima sententia quae nullis corrumpi cavillis, nullis obscurari possit tenebris".

El Verbo es Dios en el sentido propio y estricto, no en el sentido en que Moisés se llama Dios de Faraón o los Santos se llaman dioses ¹².

Maldonado, observa cómo en los casos en que se llama dios a una criatura no se usa la palabra *Yahveh*, sino *Elohim*.

En el caso de Moisés no se le llama Dios simplemente, sino dios de Faraón. Por último, no es llamado Dios, sino que fué constituido dios de Faraón.

En el texto del Salmo: *Ego dixi: dii estis*, se ve claramente por la forma, que se trata de un privilegio y gracia, no de un ser natural.

La identidad entre el Verbo y Jesucristo la expresa Maldonado desde el principio de su comentario, cuando explica por qué S. Juan ha empezado su Evangelio con este prólogo sobre el Verbo. Expone las razones que ha leído en otros autores y termina

11. Gn. 1, 1; Jn. 1, 4.

12. Ex. 7, 1; Ps. 81, 1. 6; Jn. 10, 33.

con una suya: "Addo, ut nulla de Christi divinitate, aut nata iam, aut aliquando nascitura haeresis fuisset, tamen non potuisset Ioannem aptius historiae quam scribebat, exordium reperire, si vel profanus fuisset scriptor.

Aggrediebatur historiam Christi conscribere, qui Deus simul et homo erat; oportebat prius divinae, deinde humanae originem declarare. Hoc enim ratio postulabat historiae, ut eius, de quo scribitur, genus et origo primo exponatur loco".

Casi al terminar la exégesis de la primera sentencia del prólogo, hace constar que este Verbo es el mismo que después se llama Hijo de Dios y Luz, Jesucristo ¹³.

El valor cristológico del Prólogo lo ve Maldonado en la estima que siempre han hecho de él los buenos cristianos, como prueba la sencilla anécdota que refiere al empezar: "Tanti hoc Evangelii principium Christiani faciebant ut nimia pene religione venerationentur. Nam solitos multos suspensum de collo ferre Concilium Antiochenum, Hieronymus et Chrisostomus indicant" ¹⁴.

II. El Verbo Encarnado

En el Prólogo del Cuarto Evangelio se habla varias veces de la acción y manifestación o venida del Verbo.

La luz brilla en las tinieblas; la luz ilumina a todos los hombres; la Luz viene al mundo; la luz está en el mundo; vino a los suyos y los suyos no la recibieron. El Verbo se hace carne y habita entre nosotros...

Estas manifestaciones del Verbo y actividad personal ¿se refieren a una misma y única época histórica, los tiempos últimos y novísimos de la Encarnación, o abarcan toda la historia de la humanidad desde la creación, la revelación primitiva y mosaica, la historia toda del pueblo escogido hasta los días del Mesías?

¿Habla S. Juan en el prólogo de varias intervenciones y manifestaciones del Verbo en la historia humana, o de una sola fundamental que es la venida personal a la tierra por la Encarnación?

13. Compárese Jn. 1, 1. 9. 14; 3, 19.

14. HIERONYMUS. *Commentarii in Mt.* 23 (Pl 26, 175).

CHRYSOST. *Homil.* 73 in Mt. (PG 58, 669). Hablan del evangelio en general, aunque Maldonado lo aplica al Prólogo.

Este es el problema que tratamos de resolver, con Toledo y Maldonado por guías, la unidad de la manifestación del Verbo.

Confesamos desde un principio que la desorientación de los autores en este punto es grande, así como la diversidad de sentencias y opiniones ya desde el tiempo de los Padres hasta nuestros días.

Los versículos más debatidos son el 5, 9, 10 y 11. Es extraño cómo la mayoría de los autores antiguos y modernos se resisten a ver en estos versos la manifestación suprema del Verbo por la Encarnación. Son muy pocos los que han tomado una posición fija y única. Muchos fluctúan y en un verso ven la manifestación histórica y personal del Verbo, en otro la manifestación invisible a través del tiempo que prepara la Encarnación. Sobresale en estas fluctuaciones *Knabenbauer*¹⁵, aun con abierta disonancia de la mayoría de los autores antiguos y modernos.

Lux in tenebris lucet... lo considera como una comparación tomada del mundo natural: la luz natural brilla, deshaciendo las tinieblas que no pueden sofocarla. La aplicación a Cristo es clara pero está sobreentendida. "Así el Verbo luce en las tinieblas morales de los hombres sin que pueda ser sofocado".

Esta explicación nos parece peregrina, singular y ajena al tono trágico que toma S. Juan en su prólogo y Evangelio, donde insiste tanto en la oposición de las tinieblas contra la Luz.

Para la mayoría de los autores este verso se refiere ciertamente al Verbo que brilla entre los hombres, pero éstos rechazan su luz, no queriendo recibirla.

La discrepancia empieza cuando se trata del tiempo a que se debe referir el "*lux in tenebris lucet*".

Lo refieren al Verbo en el seno del Padre, anterior a la Encarnación, gran parte de los modernos como *Tillmann*, *Sales*, *Re*, *Ceulemans*, *Prat*, *Durand*, *Fillion*, *Braun*, *Vosté* y *Simón-Prado*.

A la manifestación por la Encarnación lo aplican *Murillo* y *Bover*. Se queda en duda *Lagrange* que cita en favor de la segunda sentencia a *Calmes*, *Loisy*, *Schanz* y *Holzmann*¹⁶.

15. I. KNABENBAUER S. J. *Evangelium secundum Ioannem*, Parisiis, 1925 (Cursus Scripturae Sacrae).

16. FRITS TILLMANN, *das Johannes Evangelium*, Bonn, 1931 (Die heilige Schrift des neuen Testaments).

MARCO M. SALES O. P., *Il nuovo Testamento commentato*, Torino, 1937 (Volume I, i quattro Evangelii).

La posición que adopta aquí el Cardenal Toledo es sumamente precisa y original.

La Luz que luce en las tinieblas es el Verbo "*carne suscepta*". Aduce en su confirmación el comienzo de la primera carta de S. Juan, donde se dice que la Vida eterna que existía en el Padre se nos ha manifestado y la hemos visto ¹⁷.

"Vitam manifestatam esse et apparuisse, dicit nunc Ioannes lucem lucere. Erat prius lux invisibilis et spiritualibus oculis per fidem tantum cernebatur: et iam lucet, et visibilis facta est etiam oculis et sensibus corporeis; exteriori verbo et operibus suae potentiae illustrans homines". Estas ideas las declara y aplica con diversos textos del Antiguo y Nuevo Testamento ¹⁸.

No menos preciso y concreto es Maldonado. Empieza el comentario del v. 5 con esta lamentación: "Minus, meo iudicio, difficilis hic locus esset, si nemo exposuisset".

Y continúa exponiendo después hasta siete interpretaciones distintas donde hay para todos los gustos. La opinión octava es la de Maldonado que cita en su favor a S. Agustín, Beda, Ruperto, Eutimio y S. Bernardo ¹⁹.

"Facilis sensus... Lucem vocat Christum, eiusque doctrinam. Tenebras homines qui in peccatis, id est, in tenebris erant... Docet igitur Evangelista quid Christus fecerit, quidque potuerit ac voluerit; quid homines facere noluerint. Christus natura sua lux erat, bonitate sua vero omnes prorsus homines volebat illuminare; homines autem malitia sua oblatam ab eo lucem recipere noluerunt... Quod enim hic dixit dicit post". Y cita I, IO. II; 3,

GIOVANNI RE S. J., *Il Santo Vangelo di Gesù Cristo*, Torino, 1929.

F. C. CEULEMANS, *Commentarius in Evangelium secundum Ioannem*, Mechliniae, 1929.

FERDINAND PRAT. S. J., *Jésus-Christ*, París, 1933 (Vol. I, 52-55).

ALFRED DURAND S. J., *Evangile selon Saint Jean*, París, 1938 (Verbum Salutis).

L. CL. FILLION, *Evangile selon Saint Jean*, París, 1925 (La Sainte Bible).

François M. BRAUN O. P., *Evangile selon Saint Jean*, París, 1934 (La Sainte Bible sous la direction de L. Pirot).

JACOBUS M. VOSTÉ. O. P., *Studia Ioannea*, Romae, 1930.

H. SIMÓN-J. PRADO C. SS. R., *Praelectiones biblicae, Novum Testamentum*, I, Taurini 1930.

L. MURILLO, S. J., *San Juan, estudio crítico exegético*. Barcelona, 1908.

JOSÉ M. BOVER. S. J., *Jesús*, Barcelona, 1916, 61-95.

M. J. LAGRANGE, O. P., *Evangile selon Saint Jean*. París, 1925.

17. I Jn. I, 2.

18. Is. 52, 6; Bar. 3, 38, 2 Tim. I, 9 s.

19. S. BERN. *Lib. 5 de Consid.* (PL 192, 801).

19, donde claramente se trata del Verbo Encarnado, luz de los hombres.

Esta razón que aquí aduce Maldonado con las características propias del estilo de S. Juan en sus escritos en general y en el prólogo en especial, es la que nos mueve también a nosotros a adoptar la interpretación de nuestros dos grandes exegetas, Toledo y Maldonado, contra el abierto sentir de la mayoría de los intérpretes antiguos y modernos.

La Luz en todo lo que sigue del Prólogo tiene un sentido concreto histórico, como hemos de ver; se refiere abiertamente a Jesucristo. El brillo y manifestación de la luz, es el histórico del Verbo Encarnado. Este es también el sentido de este primer esbozo más vago y general. S. Juan, como probaremos después, va exponiendo en ondas concéntricas de amplitud siempre creciente un mismo pensamiento, una misma revelación y manifestación del Verbo Luz hasta llegar a la suprema y realista expresión del Verbo que se hace carne. Y al final del prólogo, cuando afirma que el Verbo Dios ha hablado, *ipse enarravit*.

2. *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

En este verso se presentan dos problemas bastante trabados entre sí. El primero gramatical y el segundo de sentido.

¿A quién se refiere el participio ἐρχόμενον ? ¿Al nominativo φῶς o al acusativo ἄνθρωπον ?

Los antiguos, generalmente, con la *Vetus latina*, la *Siriaca*, la *Copta* y los modernos *Knabenbauer*, *Lebreton*, *Fillion*, *Prat*, *Ceulemans*, *Sales* y *Schlatter* *, siguen la construcción de la Vulgata latina: "Luz quae illuminat omnem hominem venientem..."

Sin embargo la inmensa mayoría de hoy con *Teodoro de M.* entre los antiguos, *Calmes*, *B. Weis* *, *Belser*, *Murillo*, *Bover*, *Lagrange* (que cita a *Loisy*, *Holzmann*, *Bauer Vogels*), *Tillmann*,

* A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart, 1930.

THEODORI MOPSUESTENI, *fragmenta graeca ex catenis collecta* (PG 66, 727-785).

TH. CALMES, *L'Évangile selon Saint Jean*, Paris, 1904.

* B. WEISS, *Das Johannes Evangelium* (Komm. über das N. T., von Meyer) Göttingen, 1902.

J. BELSER, *Das Evangelium des heiligen Johannes*, Freiburg in B., 1905.

A. CRAMON, *La Sainte Bible*, Paris, 1928.

Braum, Simón-Prado (la alaba, pero no parece seguirla), *Vosté, Crampon, Plummer* * (que ve en este sentido una frase llena y en la sentencia contraria un pleonasma vacío), *Zahn* *, *Lepicier, Durand* y *Re*, unen el participio a la luz. El P. A. *Merk* sigue en su puntuación esta misma sentencia ²⁰.

En esta sentencia traduce así el P. Lino Murillo: "Presente estaba la luz verdadera, aquella que, habiendo venido al mundo, ilumina a todo hombre".

Esta es la interpretación que a nosotros nos parece también más conforme con el pensamiento de S. Juan.

La observación de *Plummer, Zahn* y *Tillmann* sobre la vaciedad de sentido que tiene "todo hombre que viene al mundo", la notó ya S. Agustín ²¹.

Es realmente una frase pleonástica sin sentido especial en un prólogo donde todo está maravillosamente pensado.

Al contrario "la Luz que viene al mundo" es una frase de sentido propísimo del Prólogo y del Cuarto Evangelio en general.

No es raro encontrar en S. Juan descrita la aparición del Verbo en el mundo, como una venida ²². Y en el prólogo es evidente que esta es la idea que prevalece.

Maldonado, partiendo del supuesto que la versión de la Vulgata es la que responde al original griego y a la mente del autor, se preguntó por qué S. Juan ha dicho: *omnem hominem venientem in hunc mundum?*

La explicación era un poco difícil: "Multae quaesitae et reditae a multis causae sunt".

Rechaza la respuesta preexistencianista de Orígenes. Las almas preexisten a su unión con los cuerpos y en este sentido vienen los hombres al mundo.

Sutil le parece la explicación de algunos que veían en esta frase indicada la iluminación espiritual del Verbo. Las almas vienen a este mundo en un sentido metafórico, en cuanto que no son de materia, son de espíritu o algo divino, celestial.

* A. PLUMMER, *An exegetical commentary on the Gospel according to St. John*. London, 1913.

* LH. ZAHN, *Das Evangelium der Johannes*. Leipzig, 1921.

H. LEPICIER, *Diatessaron*, 4 vol. Romae, 1930.

20. JULES LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*. Paris, 1927. I.

21. *Lib. I de peccator. merit. et remiss.* cap. 25 (PL 44, 130).

22. 6, 14; 9, 39; 11, 27; 12, 45; 16, 28; 18, 38.

Para indicar que el Verbo viene a ser luz, no tanto de los cuerpos, cuanto de las almas, ha puesto el Evangelista que los hombres vienen al mundo.

La explicación es realmente inadmisibile por demasiado ingeniosa: "Vera quidem sententia, sed subtilior, quam ut credere debeamus eo spectasse Ioannem".

La solución para Maldonado es fácil. Se trata de un simple *idiotismo hebreo*. "Solent Hebraei hominem ita describere "Bô' "ôlâm", venientes mundi, id est, in mundum, nascentem, quod apud eorum Rabbinos est frequens, cum humanam naturam et homines universos volunt significare et ne infantes quidem recenter natos excipere. Quod alia simili phrasi dicunt *natos de muliere*, quemadmodum loquitur Christus ²³. Venire enim in hunc mundum est nasci, sicut exire, mori ²⁴.

Hoc idioma Ioannes est imitatus, ut nullum prorsus hominem exciperet".

Es verdad lo que dice Maldonado sobre el lenguaje de los Rabinos. Y en esta explicación positiva y lingüística se coloca Maldonado por encima de todos los de su tiempo.

Adolfo Schlatter ha venido a confirmar la observación de Maldonado. Transcribe hasta 6 ejemplos de Rabinos donde al hombre se le llama "*el que viene al mundo*".

Pero, viendo los ejemplos que cita Schlatter, se puede ver cuán exacta es también la observación de Teodoro Zahn. Con este idiotismo *se sustituye* a la palabra hombre, nunca *se añade* o *junta*. Y así no se encuentra ningún ejemplo semejante al pleonismo insípido que tendríamos en S. Juan: a todo *hombre* que viene al mundo (hombre hombre).

Esta observación deshace la argumentación de Maldonado y de los que después de él, como Knabenbauer y Schalatter, se apoyan en el uso de los Rabinos para defender la traducción latina.

La distancia que separa el participio del verbo substantivo, en que pone reparo Schlatter, no es impropia del estilo de S. Juan.

Y la forma perifrástica es relativamente corriente en él ²⁵.

Toledo ha comprendido perfectamente que el sentido no es tan conforme con el pensamiento de S. Juan en la lección corriente latina.

23. Mt. II, II.

24. Cita Job. I, 21; Sap. 7, 6; Eccl. 5, 14; I Tim. 6, 7.

25. Cfr. I, 28; 2, 6; 3, 23; IO, 40; II, I; 13, 23; 18, 18. 25.

Su posición prudentísima es esta:

“Advertendum est textum graecum ambiguum facere locutionem: illud enim *venientem* potest referri ad hominem, ut habet latinus codex, et potest referri etiam ad lucem, ut sit sensus: vera lux veniens in hunc mundum illuminat omnem hominem...

Et revera non est contemnenda, immo, nisi obstaret communis expositio, probanda videretur: nam consona est verbis ipsius Christi: *Lux venit in hunc mundum et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem. Ego lux in mundum veni ut omnis qui credit in me, in tenebris non maneat* ²⁶.

Quibus in locis idem videtur sensus ac in isto praesenti, lux vera veniens in mundum, illuminat omnem hominem... Haec autem licet ita se habeant, tamen a communi lectione, cum et sic legi recte possit, et sensus verus, ac consonus sit, non est recedendum” ²⁷.

Toledo, pues, ha comprendido perfectamente la fuerza que milita en favor de la lección moderna. En su tiempo no era la común y esta sola razón le hace fuerza para seguir en el texto la contraria. Hoy día Toledo ante las razones internas que él explica y las externas de autoridad que le da la casi unanimidad de los autores modernos, no vacilaría en referir el participio a la luz.

El segundo problema que plantea este texto es su sentido.

La luz que ilumina, ¿es el Verbo preexistente en el seno del Padre o el Verbo Encarnado ya presente en el mundo?

Es natural que los autores modernos que traducen por “*la luz que viene al mundo*” refieran todo el verso a la acción del Verbo Encarnado. Y en esto no hay discrepancia.

Los que siguen la lección común de la Vulgata lo aplican generalmente al Verbo preexistente.

Adolfo Schlatter con todo, partidario del sentido latino, aun en este caso lo entiende del Verbo hecho hombre. Y da una razón que nos parece concluyente y decisiva.

La luz de que se habla en este verso 9 es la misma de que da testimonio el Bautista (vv. 7. 8). Y el Bautista no puede dar testimonio sino de la Luz Encarnada, presente en el mundo. Luego si en el 7. 8 se trata de la Luz Encarnada, también en el 9. Hubiera sido imposible para un testigo hablar sobre la luz, si la luz no hu-

26. 3, 19; 12, 46.

27. Annot. XXVII.

biera estado presente. Estaba realmente presente, no sólo como promesa o esperanza, sino como realidad tangible. El Bautista habla de Jesús como de luz presente en el mundo.

Maldonado, gran partidario de la lección latina, entiende así mismo el texto del Verbo Encarnado, y viene a dar la misma razón que Schlatter. "Dicit enim lux vera, et non dicit quis lux illa vera fuerit. Nec enim sensus est, fuisse lucem aliquam veram, sed aliquem alium praeter Ioannem fuisse veram lucem, nimirum Christum. Christus enim, quamvis non nominetur, intelligitur eo ipso, quod de illius et Ioannis comparatione Evangelista loquebatur. Cur ergo non nominavit? Quia maiorem vim et gratiam habet oratio".

La razón del tiempo presente "*illuminat*" que usa el Evangelista la encuentra Maldonado en el poder y eficacia de Cristo para iluminar. Se trata de un presente que indica más que tiempo, virtud y fuerza universal; en todo tiempo.

El Cardenal Toledo que, como vimos, por razones de orden intrínseco se inclina a la lección: *lux veniens in mundum*, pero por motivos de autoridad sigue la Vulgata, no vacila en entender todo el texto de Jesucristo, del Verbo ya Encarnado.

Su exposición es abundantísima y razonada.

Empieza por exponer las opiniones de algunos Padres: S. Ambrosio, S. Atanasio, S. Gregorio Nz., S. Cirilo, S. Crisóstomo y S. Agustín, quienes aplican el texto o al Padre en particular, o al Hijo en cuanto Dios o a toda la Santísima Trinidad.

Explica el sentido exacto y verdadero que pueden tener estas interpretaciones. La acción de iluminar la mente de los hombres por ser una acción ad extra puede aplicarse tanto al Padre, como al Hijo, como al Espíritu Santo. "Omnis enim exterior actio individua est Trinitati".

Es asimismo verdad que Cristo en cuanto Dios es también luz y que ya desde el principio de la creación viene ejerciendo su poder iluminador. "Tamen non omne quod verum est, scribentis menti consonat, sed id quod ad rationem contextus facit".

Esta es gran norma de exegesis que repite en varias ocasiones Toledo. No todo lo que es verdad, doctrina cierta y católica, hay que atribuirlo al autor sagrado.

En el Prólogo, dice Toledo, S. Juan habla del Verbo y describe lo que le es propio, no lo que es común con el Padre y con el Espíritu Santo.

El Verbo es la luz de los hombres, la vida, el creador, el que se compara con Juan. Por esto considerado el contexto, "Probabilis videtur sermonem esse de illuminatione quam fecit veniens in carne... Quando enim dicitur de Ioanne: non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine, certe inficiari non possumus, per lucem hanc Verbum in carne intelligi, de hac enim testimonium perhibuit Ioannes, et hac eadem ratione Christus se lucem vocavit. Cum igitur ista verba continuentur et rationem et ac causam contineant, cur Ioannes non sit illa lux, profecto de eadem luce intelligenda sunt, ut sit sensus: lux de qua testimonium perhibuit Ioannes illuminat omnem hominem..."

Para Maldonado Jesucristo es *lux vera* por oposición a la luz natural y del cuerpo. Estas son sus palabras que pueden servir de norma de interpretación de otros pasajes.

"Sed dicitur lux vera, metonymice, quia quod facit lux ista vera in corporibus verius atque perfectius ille in animis facit. Magis enim et verius ille animum, quam sol corpus illuminat. Eodem prorsus modo quo vitis vera dictus est ²⁸, non quod vere et proprie vitis sit, sed quod verius eos, qui in se credunt quam vitis palmites nutriat atque sustentet. Et cibus verus ²⁸ non quod sit vere cibus, cum non panem, sed vere corpus suum nobis cibum dederit, sed quod melius ac verius animos nostros, quam verus iste cibus, quo utimur, corpora nutriat".

Según Toledo, y esta interpretación en el prólogo nos parece más conforme con todo el contexto, Jesucristo es luz verdadera por oposición y relación con el Bautista.

En tres notas supera Jesucristo al Bautista en cuanto luz. En su eternidad, luz que ilumina aun antes de revelarse en la carne. En su aseidad o suficiencia completa, luz que nace dentro y no viene de fuera. Por último, en la extensión y capacidad universal de su acción, luz que ilumina a todos los hombres ²⁹.

28. 15, 1; 6, 55.

29. Annot. XXVIII.

3. **In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit...**
In propria venit et sui eum non receperunt.
Quotquot autem receperunt... ex Deo nati sunt.

¿A qué presencia del Verbo se refiere el Evangelista? ¿A qué conocimiento de los hombres?

¿Se refiere a la presencia del Verbo como Dios en el mundo creado por él o a la presencia histórica y visible en los días de su peregrinación por Palestina?

¿Se refiere al conocimiento que los hombres pudieron alcanzar del Verbo en cuanto Dios, subiendo de la creación visible al Creador invisible, o al conocimiento de Jesucristo Dios por la santidad de su persona, la sabiduría de su palabra y la potencia de sus obras, durante su manifestación en Israel?

He aquí la cuestión que divide profundamente los exegetas católicos aun modernos.

S. Juan habla aquí de la presencia del Verbo como Dios en el mundo de la creación y de la Historia judía según *Sales, Re, Lepicier, Ceulemans, Lebreton, Durand, Prat, Knabenbauer* y *Simón-Prado*.

Se trata en cambio de Jesucristo, Verbo de Dios Encarnado, de su manifestación en Israel y de su fracaso ante los jefes y directores del pueblo, según *Vosté, Braun, Tillmann, Schlatter, Lagrange, Murillo* y *Bover*.

La primera sentencia la defienden acérrimamente *Knabenbauer* y últimamente el *P. Prat*. Ambos extienden su teoría a los vv. 10 y 11. Pero con esta diferencia que en el verso 10 tienen consigo a la mayoría de los autores antiguos y modernos. No así en el v. 11, donde la mayoría de los modernos opta por el Verbo presente en el mundo después de la Encarnación. Así *Ceulemans, Lepicier, Simón-Prado, Braun, Tillmann, Lagrange, Vosté, Murillo* y *Bover*.

Concuerdan con *Knabenbauer* y *Prat* en el v. 11 *Re, Sales, Lebreton, Fillion* y *Durand*.

La síntesis que hace el *P. Prat* puede dar una idea de la sentencia adversaria que nos proponemos refutar con *Maldonado*.

sea el Verbo y que después no sale más en toda la narración del Evangelio.

Pero se trata de ver en qué sentido hay que tomar el Verbo, en qué estado lo considera S. Juan.

Hemos probado en la primera parte de nuestro trabajo que el Verbo, la Luz, el Unigénito, el Hijo Unigénito, Jesucristo eran nombres diversos de una misma persona y que la Luz, de la cual da testimonio el Bautista no podía ser sino el Verbo Encarnado presente de una manera visible en el mundo.

Toda esta argumentación bastante apriorística de Knabenbauer y de Prat parte de un falso principio y limitada inteligencia del estilo de S. Juan. Quieren establecer en el Prólogo un orden cronológico que no existe ciertamente. Y esta es la segunda razón que apunta Knabenbauer.

No hay en el Prólogo fases que se sucedan cronológicamente, como muy bien ha probado el P. Bover. Es más, hay ciertamente hechos históricos que se repiten, como el testimonio del Bautista.

Según el principio de cronología, que establece Knabenbauer, el único lugar indicado para hablar del Bautista y de su testimonio era el v. 15, después que se ha tratado en el 14 de la Encarnación del Verbo.

Si trata dos veces del Bautista, es porque trata también dos veces por lo menos de Jesucristo, una bajo el nombre de Luz verdadera y otra bajo el nombre de Unigénito del Padre y el demostrativo *HIC*, que refleja abiertamente el paso histórico de Jesús ante el Bautista rodeado de sus discípulos.

Como el Evangelista ha pasado de su historia al Prólogo el verso 31 del cap. I y lo repite dos veces, así también ha pasado los nombres de Luz y de Vida con que repetidas veces se nombra a sí mismo Jesucristo.

El Prólogo no es una historia, sino "*summa historiae*".

Si el Verbo no aparece ciertamente en la narración evangélica, tampoco aparece en el Prólogo sino solo dos veces. Al principio en el verso 1, cuanto se trata de describir la persona de Jesús y en el medio, en el v. 14, cuando se dice con toda claridad y realismo el modo cómo ha venido a la tierra, por la Encarnación. En el resto del prólogo no es el Verbo, sino la Luz, el nombre que designa la persona de Jesucristo. Nombre que él mismo se aplicó a sí en varias ocasiones.

La inversión cronológica y la reaparición distante de un mismo pensamiento son dos hechos indiscutibles en el Prólogo de S. Juan.

En el verso 10 tenemos tres proposiciones gramaticalmente independientes entre sí, unidas por la conjunción copulativa *et*. No hay entre ellas orden cronológico. La creación del mundo (segunda proposición) es anterior a la presencia de la luz en el mundo (primera proposición).

No hay subordinación gramatical, pero sí la hay lógica, como observa Bover. Las dos primeras proposiciones están subordinadas a la tercera en el orden del pensamiento. "Estando, como estaba, en el mundo, el cual había sido hecho por él, el mundo no lo conoció".

La idea fundamental que el Evangelista ha querido resaltar en este verso es el hecho del desconocimiento del Verbo o de la Luz por parte del mundo. Para *calificar* la gravedad de ese desconocimiento están las dos primeras proposiciones que son verdaderos incisos. La alusión de la creación del mundo es evidentemente un eco del verso 3. Tenemos, pues, repetida la idea de la creación, la reaparición estudiada de un pensamiento ya expuesto al principio.

La incomprensión de la luz por parte del mundo se repite tres veces en los vv. 5. 10. 11.

Los enemigos de la Luz se repiten también con diversos nombres varias veces.

Son tinieblas en el v. 5, mundo en el 10, y los propios en el 11. Todos estos son enemigos de la luz en la mente del Evangelista y repeticiones de una misma idea.

¿Nos extrañaremos ahora con Knabenbauer que el hecho más trascendental del Prólogo, la Encarnación del Verbo, su manifestación personal entre los hombres, se repita más de una vez con fórmulas distintas?

Los efectos bienhechores del Verbo se repiten también bajo diversas formas en todo el prólogo. Luz de los hombres, regeneración divina, gracia por gracia, gracia y verdad, conocimiento de Dios.

Inversión clara y manifiesta del orden cronológico, hablar de estos bienes del Verbo Encarnado, sobre todo del nacimiento espiritual y divino, que en cualquier sentencia, si no exclusivamen-

te, sí principalísimamente, se aplica a los tiempos mesiánicos, antes de mencionar la Encarnación en el v. 14.

Y a nuestro juicio, los vv. 12 y 13 no pueden referirse sino a los tiempos novísimos de la Encarnación.

El nacimiento espiritual se da exclusivamente a los que creen en el nombre de Cristo, en su misión y persona divina. Este es el valor de la frase en todo el Evangelio de S. Juan, y así lo ha entendido, cuando poco antes ha dicho que la misión del Bautista era la de dar testimonio de la Luz para que todos creyesen (en la Luz).

¿Por qué hablar de una fe en el Mesías que había de venir, si poco antes, en el testimonio del Bautista se trata de una fe en el Mesías presente?

Si alguna gracia se ha de atribuir al Verbo Encarnado, es ciertamente la primera el que podamos nacer hijos de Dios. Ahora bien al final del prólogo se dice que toda gracia pertenece a la Nueva Economía de Jesucristo: "*La ley es de Moisés, la gracia y la verdad, de Jesucristo*".

Si en la Antigua Economía se daba la gracia, era por virtud del Verbo Encarnado, pero no es fácil probar que S. Juan en su prólogo considere esta gracia.

El estilo de S. Juan tiene mucho de cíclico y ondulatorio. Su pensamiento se desarrolla algo así como un tema musical que se deja y vuelve a tomar durante todo el proceso de la composición con intermitencias y reapariciones constantes. S. Juan no es analítico; no divide la materia en partes distintas para luego ir las desarrollando sucesiva y gradualmente.

Desde el principio expone en proposiciones generales todo su pensamiento que reaparece después en frases cada vez más precisas y claras hasta que se llegue a la última forma.

"Juan, dice Allo³², integra lentamente su pensamiento. Lo presenta en bloque desde el principio, después lo desenvuelve con expresiones que apenas cambian. Parece como si el Evangelista no agotara nunca sus ideas. Tan vastas son y tan escasos los medios de expresión".

El pensamiento en S. Juan sigue siempre una línea ascendente en luminosidad.

Es lo contrario de San Lucas que, cuando habla de un perso-

32. E. P. ALLO, O. P., *Saint Jean L'Apocalypse*, París, 1933, CCXVIII.

naje cualquiera, suele darnos desde un principio todo lo que sabe de él, S. Juan nos lo da también desde un principio, pero en fórmulas condensadas que necesitan mayor amplitud de onda. La progresión va siempre del general al particular.

“Consideraciones más abstractas o universales preparan la frase energética o cumbre que debe esclarecer y justificar la primera”³³.

Todo lo que nos ha dicho al principio del Prólogo raya en el *Verbum caro factum est*.

En el discurso eucarístico Jesús procede de la misma manera, por jornadas progresivas, del alimento espiritual en general nos lleva a la afirmación suprema: *Mi carne es verdadera comida*.

Las afirmaciones decisivas y decretorias van siempre después de otras subordinadas que las preparan.

Si se observa el discurso de la Cena se ve que todo gira en torno a tres ideas fundamentales: *amor, consolación y unión*.

Las tres ideas se repiten y aparecen en tres círculos concéntricos de onda siempre creciente.

Este mismo proceso se sigue en el Apocalipsis, según Allo³⁴, y en la primera carta de S. Juan. Es lo que llama él el arte de S. Juan.

La misma ley o arte se encuentra palmariamente en el Prólogo.

Cuatro ideas fundamentales se desenvuelven en él: la divinidad del Verbo, su acción bienhechora teándrica entre los hombres, el testimonio del Bautista, y la resistencia de las tinieblas.

Ideas que se desarrollan todas en tres círculos concéntricos de onda creciente.

I

- a) Divinidad del Verbo Creador (1-3).
- b) Acción bienhechora del Verbo vida y luz de los hombres (4-5).
- c) Misión y testimonio del Bautista (6-8).
- d) Resistencia de las tinieblas (v. 5).

2

- a) El Verbo Creador viene al mundo (9-10).

33. Id. ib. CCXVII.

34. CCXIX.

- b) Acción bienhechora dando la vida divina a los que le reciben. Se hace hombre y muestra su gloria (10-14).
- c) Testimonio del Bautista (15).
- d) Resistencia de las tinieblas (10-11).

3

Aquí se interfieren y se juntan en una misma onda las diversas ideas.

a) Los cristianos lo han recibido todo de su plenitud. El Verbo es el autor de la gracia y de la verdad (16. 17).

b) El Hijo Unigénito que está en el seno del Padre nos lo ha dado a conocer (v. 18).

c) Sigue el testimonio detallado del Bautista como transición a la historia de Cristo y la actividad que toman ya ante éi los enemigos de la luz (19-34).

Este arte propio en la exposición de S. Juan es la prueba más palmaria y fuerte en favor de la unidad de la manifestación única del Verbo en los días de su peregrinación.

Todos los autores que, como *Allo, Lagrange, Bover y Muri-lló*, mejor han penetrado estas maneras literarias de S. Juan son partidarios de esta única manifestación.

Lo notable es cómo Toledo y Maldonado en su tiempo llegaron a esta conclusión.

Toledo menos positivo y lingüista que Maldonado vacila una vez y rompe la armonía del conjunto.

Los vv. 5. 9. 11. 13. los refiere a la gran manifestación del Verbo Encarnado.

Mas al llegar al verso 10 retrocede. Se hace cargo de la sentencia de S. Cirilo ³⁵ que expone este verso de la presencia corporal del Verbo en el mundo, y se esfuerza por refutarla.

Las razones que da Toledo son las siguientes:

- 1) Este verso se refiere al Verbo y no a la luz.
- 2) *Mundus per ipsum factus est* conviene al Verbo sólo por razón de su divinidad.
- 3) Si se trata de Cristo en cuanto hombre no se ve qué relación puede tener el *per ipsum factus est*. Para conocer a Cristo en

35. *Contr. Jude. Libr. I, cp. 7; cfr. not. 39.*

su humanidad no parece importe el que haya sido hecho el mundo por él en cuanto Dios.

4) Ya había dicho antes que las tinieblas no le conocieron.

Todas estas razones son débiles y de fácil respuesta.

¿Qué dificultad hay en que el verso se refiera al Verbo y no a la luz si ambos son una misma persona? Y ¿por qué no se puede referir a la luz, aunque lleve el género masculino con una concordancia al sentido? Y es lo obvio, pues el nombre que inmediatamente precede es la luz.

Aunque la creación del mundo compete a Jesucristo por razón de su naturaleza divina, es evidente que también se puede atribuir a Cristo por razón de la Persona.

El inciso que alude a la creación está puesto para subrayar la ingratitud y responsabilidad del mundo en no aceptar a Jesucristo que era su Creador.

La cuarta razón de Toledo tampoco prueba. Aunque antes había hablado de la mala acogida que dispensan las tinieblas a la luz, ¿qué dificultad hay en que repita esta misma idea bajo otra forma? Ya hemos probado antes cómo cuadra esto en las maneras literarias de S. Juan.

Maldonado es más positivo y constante en mantener la unidad del Prólogo.

Gloria suya ha sido la de defender el primero de una manera científica y resuelta la unidad de manifestación del Verbo.

Desde el verso quinto en adelante no hay más que una actuación y manifestación del Verbo, la de Cristo.

Su originalidad, en oposición a Toledo, ha estado en sostener la manifestación mesiánica en el verso 10.

Toledo, conmovido por la autoridad de los intérpretes que le precedieron, ha buscado razones de orden intrínseco y su ingenio se les ha dado, con mayor o menor acierto.

Maldonado, más positivo y lingüista, ha visto que las razones de orden interno, estaban por la presencia histórica y, admirado de la uniformidad y universalidad de la sentencia contraria, no ha retrocedido.

“Mirum quanto consensu veteres interpretes de Verbo antequam caro fierit locum intelligant... Quasi de Verbi divinitate loquatur Ioannes qua, antequam in mundum veniret, in mundo

et ubique erat, omnia implens, omnia sustinens, omnia conservans, omnia gubernans: potuisse cognosci ab hominibus ex ipsa cognitione et contemplatione rerum”.

Esta es en síntesis la sentencia adversaria y que tanto sorprende a Maldonado.

En su favor no encuentra más motivo que la probabilidad que le dan sus defensores. Examina las razones de orden intrínseco que suelen aducir y termina:

“Fateor, me praecipuam in hac interpretatione probabilitatem invenire, quod est omnium. Nam cum, remotis auctoribus, verba considero, perspicere mihi plane videor, Ioannem de Verbo loqui facti in carne”.

Esta es la sentencia de Maldonado y la seguridad con que él la ve, cuando, dejados a un lado los autores, se adentra en la consideración misma del texto de S. Juan.

No nos extrañamos nosotros de la seguridad con que propone su sentencia, entonces tan nueva, al ver las razones que aduce en su favor. Veamos con qué precisión y claridad razona.

Dos razones fundamentales aduce Maldonado. La primera la toma del verso inmediatamente siguiente. En el v. *II* se trata con toda evidencia del Verbo presente corporalmente en el mundo, luego también en el verso *IO*, pues el contexto es el mismo. Esta razón vale sobre todo contra Toledo que admite el sentido del v. *II*.

La segunda razón la toma del mismo v. *IO*. Aquí se habla de un conocimiento que el mundo ha podido tener del Verbo y que no ha adquirido por culpa suya. Esta queja en S. Juan tiene mucho más sentido si se trata del conocimiento que los hombres pudieron adquirir de Jesucristo a su paso por el mundo, que si se aplica al conocimiento general del Verbo en cuanto Dios por la sola creación. S. Juan en todo su Evangelio no habla sino del primer conocimiento, aunque la Escritura, sobre todo S. Pablo, hable del primero en contextos totalmente distintos del nuestro. Oigamos ya al mismo Maldonado.

I.ª razón: “Quis enim non videt eodem contextu, eodem tenore, ac proinde eodem sensu, dici: *In mundo erat*, quo statim dicit: *In propria venit?* Cum autem dicit *in propria venit*, haud dubie de adventu in carne loquitur: ergo et cum dicit, *in mundo erat*, loquitur de eius in carne conversatione. Nec mihi quisquam

obiciat prius dicendum fuisse, venisse in propria, deinde in mundo fuisse, si de eius in vita loquebatur. Si enim istas consecrari libet subtilitates, obiciam et ego, si in mundo prius erat, quomodo in propria venit? Non loquebatur subtiliter, sed theologicè Divus Ioannes”.

2.^o razón: “Deinde cum addit: *et mundus eum non cognovit*; non dubium, quin mundi caecitatem reprehendat, quod, cum potuerit ac debuerit Verbum sui auctorem agnoscere, errore occaecatus non agnoverit. Ante Incarnationem autem non video quomodo aut debuerit, aut potuerit Verbum mundus agnoscere. Nam ut Deum ex ipsa rerum conditione, ut ait D. Paulus ³⁶, cognoscere potuerit, certè Verbum, id est, personam Filii non potuit. Constant enim omnium theologorum sententia est, unum quidem Deum ex rebus effectis cognosci posse, tres vero personas non posse”.

3.^o razón: “Multo etiam uberior, multo vehementior sententia est, ut mundi simul caecitatem, simul malignitatem arguat, quod auctorem suum, quem coram videbat oculis et, ut ait idem Ioannes ³⁷, manibus contrectabat, agnoscere noluerit”.

4.^o razón: “Nec intelligo quorsum hic Ioannes de Verbo ante Incarnationem loqui possit, cum praecedentia omnia... et omnia sequentia de illo iam carne facto intelligantur”.

Esta última razón sobre el contexto que inmediatamente precede y sigue tiene especial fuerza contra el Cardenal Toledo, ya que él, como hemos visto antes, todo, fuera de este verso 10, lo aplica al Verbo hecho carne.

Alguno podía objetar el tiempo del verbo substantivo *Erat* del cual ha usado S. Juan al principio, cuando trataba del Verbo en su eternidad. Al referirse al tiempo concreto de su historia en el mundo hubiera sido más propio usar el perfecto.

A esta dificultad responde con amplio conocimiento del griego Maldonado.

“Nec verbum imperfecti temporis magis illam quam hanc nostram opinionem iuvat. Nam graece quidem $\eta\nu$ utriusque temporis imperfecti et perfecti vim habet”.

Es esta una observación que todos los modernos reconocen y confirman con variedad de ejemplos. El mismo Maldonado nota al explicar el valor del *erat* en el primer verso del prólogo, cómo

36. Rom. I, 19-21.

37. I Jn. I, I.

el traductor de la primera carta de S. Juan, ha traducido por *fuit* el impf. griego. Y es que el verbo ser en griego, careciendo de forma de aoristo o perfecto, la suple con el imperfecto.

Además de esta solución gramatical, tomada del empleo supletorio del imperfecto griego, aduce Maldonado otra del sentido y variedad del tiempo imperfecto mismo.

“Addē, potuisse et graece Ioannes et latine veterem interpretem cum de Verbo iam carne facto ageretur, hac de causa imperfecto potius, quam perfecto uti tempore, ut significaret Verbum non ad momentum modo temporis apparuisse, quod poterat verbum praeteritum indicare; sed diu in mundo inter homines fuisse versatum, quod declarat praeteritum imperfectum, quemadmodum si dixisset: in mundo versabatur, in mundo habitabat, et mundus eum non cognovit, inter manus eum mundus habebat, et recipere ac tenere noluit”.

Y este es el sentido propio y general del tiempo imperfecto: significar la presencia de una acción o persona con relación a otra acción pretérita y pasada.

El Verbo estaba presente en el mundo en aquel tiempo pasado en que sus enemigos, los judíos sobre todo, se negaron a recibirlo.

Termina Maldonado la defensa de su original sentencia confesando que ha encontrado en Gaudencio su misma interpretación.

Se trata de S. Gaudencio Obispo de Brescia, íntimo de S. Ambrosio, ordenado el 397. Se encontraba en Oriente al ser nombrado Obispo y por insistencia de S. Ambrosio, aceptó el Pontificado. Su fiesta se celebra a 25 de Octubre. Conservamos de él 21 sermones.

Maldonado hace alusión a un párrafo del sermón XII; sus palabras son estas: “Etenim seducens humanum genus, ut derelicto Deo, ipsum Satanam per simulacra coleret manufacta, principatum violenter tenuit et exercuit tyrannidem in tantum, ut advenientem verum principem suum non cognosceret mundus, ipsius quippe diaboli praestigiis obcaecatus. Nam in mundo erat Christus, ut Evangelista testatur, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit”³⁸. “Ex quibus verbis, nisi fallor, perspicuum est ita Gaudentium hunc locum intellexisse, ut

38. PL 20, 930; cfr. CSEL, 68.

mundus reprehendatur quod Christum ad se in carnem venientem non agnoverit”.

El hecho de que S. Gaudencio dé como obvia esta interpretación, prueba que en el siglo IV había otros que lo entendían de la misma manera. Puede, pues, Maldonado defenderse de cualquier nota de innovación y contra los que dijeren que su sentencia fué desconocida de los Padres.

No cita Maldonado en su favor a S. Cipriano, pero ya Toledo lo pone como partidario de la misma interpretación.

S. Cipriano la supone como obvia y aplica con toda naturalidad a los judíos este verso en el mismo orden y plan que les cuadra 3, 18 s.

Estas son sus palabras:

“Item in Evangelio suo (cata Ioannem): fuit lumen verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In hoc mundo fuit, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.

Item illo: Qui non crediderit, iam iudicatus est, quia non credit in nomine unici Filii Dei. Hoc autem est iudicium, quoniam lux venit in saeculum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem”³⁹.

En este texto de S. Cipriano se debe notar, además del sentido obvio que tiene de la oposición e incredulidad que Cristo encontró entre los judíos, el tiempo perfecto con que traduce el griego de S. Juan. Donde la Vg. pone *Erat* S. Cipriano ha puesto *fuit*.

Esto es una prueba más en favor de la primera solución que daba Maldonado a la dificultad que alguno podía encontrar en el tiempo imperfecto del verbo substantivo.

De toda esta larga disquisición podemos concluir el acierto de Maldonado que ya a fines del siglo XVI, con el sentimiento de verse solo o casi solo, entre todos los exegetas antiguos y de su tiempo, refiere todos los versos del Prólogo, con excepción de los 3 primeros que tratan abiertamente de la Persona del Verbo en su eternidad, a la vida terrena del Verbo, a Jesucristo, Verbo-Dios.

Maldonado ha llegado a esta conclusión por su intuición y seria consideración del texto mismo de S. Juan y su interés en in-

39. *Testimonium adv. Jud.* lib. I, 7; CSEL, III, 44-45 (PL 4, 71).

terpretar siempre el texto sagrado de una manera objetiva y positiva. No basta que muchos de estos versos se puedan aplicar al Verbo como Dios antes de su venida al mundo; es preciso que S. Juan haya pensado así. Y todo hace creer que el Evangelista, pasados los primeros versos de introducción, no tiene en su mente sino lo que él había visto y palpado, aquel de quien se proponía escribir, el Verbo Encarnado.

Hoy Maldonado no está solo, aunque no sean los más los que le siguen. Le siguen abiertamente dos españoles de gran autoridad: *Boyer* y *Murillo*, y además *Fritz Tillmann*, profesor de la Universidad de Bonn.

Lagrange no se declara tan abiertamente; su conocimiento del estilo de S. Juan le inclina, pero no se atreve a romper con la interpretación tradicional.

Allo, profesor en la Universidad de Friburgo, es más decidido en la introducción que tiene al Apocalipsis.

Braun y *Vosté* dejan entender que siguen esta sentencia, cuando ponen como título que desde 6-13 se trata de la Encarnación del Verbo en el mundo. Pero excluyen el verso 5 y ni explican ni mencionan la diversidad de setencias.

III. La Plenitud del Verbo.

Hemos visto hasta el presente en las dos partes que preceden la unidad de persona que reina en el Prólogo y la unidad de manifestación de esa misma persona. Nos queda por ver la unidad de los bienes que comunica.

La descripción que hace S. Juan de la persona del Verbo como Dios y su aparición y venida al mundo tienen un fin palpable y concreto que S. Pablo llamaría "la filantropía del Dios Salvador nuestro"⁴⁰.

Dios aparece en la tierra con fines puramente filantrópicos, de amor a los hombres, en un plan de munificencia real. Los bienes que trae a los hombres S. Juan los designa con nombres tan bellos y humanos como *vida* y *luz*, *gracia* y *verdad*. La comunicación de estos bienes la llama *lucir*, *iluminar*, *revelar los secretos de Dios*.

40. Tit. 3, 4.

Los agraciados con estos bienes reciben el *poder de ser hijos de Dios, nacen de Dios, ven su gloria, la gloria del Unigénito del Padre, reciben de su plenitud, gracia por gracia.*

No exige el Verbo más que una condición: que los hombres crean en su nombre o que lo reciban. Esta es la misión preparatoria del Bautista, decir quién es el Verbo para que todos crean en él.

Desgraciadamente las tinieblas se *oponen* a la luz; el mundo *no conoce* la luz; los que debieran ser de la luz, *los suyos, no la quieren recibir* ⁴¹.

¿En qué plano se mueve S. Juan, al expresarse en estos términos? ¿De qué vida y de qué luz habla, de qué fe, de qué resistencia por parte de los hombres?

Hé aquí otra serie de preguntas cuya respuesta divide también a los autores.

Nosotros vamos principalmente a examinar las interpretaciones de nuestros dos grandes exegetas, Toledo y Maldonado, para deducir la grande unidad de pensamiento que hay en el Prólogo de S. Juan.

1. El principio de recta hermenéutica.

Ya desde un principio, podemos establecer esta base.

Si S. Juan en todo el Prólogo mira esencialmente al Verbo Encarnado, como hemos demostrado en la segunda parte, es claro que los bienes en cuestión, han de ser los que Jesucristo trae a la tierra, la buena nueva de los Sinópticos, su Evangelio, los bienes que después expone largamente el mismo S. Juan en todo su libro.

Esta es la mente clara de Toledo.

“*Quae Ioannes in suo exordio proposuit respondent iis, quae postea in sua historia evangelica diffusius narrat*” ⁴².

“*Constat profecto hoc Joannis exordium confectum esse magna ex parte ex iis quae ipse in Evangelio suo a Christo esse dicta et pronuntiata narravit et quae in epistolis propriis exposuit*” ⁴³.

La verdad de estos principios de Toledo se puede probar muy

41. Cfr. I, 12, 7, 8, 5, 10, 11.

42. Annot. XX.

43. Annot. XVIII.

bien haciendo un análisis general del contenido lógico del prólogo y del Evangelio.

Cuatro ideas fundamentales se observan en el Prólogo.

1) La unidad de Jesucristo con el Padre (1-3). Esta doctrina se repite con mucha frecuencia en todo el Evangelio, sobre todo en aquellos discursos apologeticos que caracterizan el trato de Cristo con sus adversarios ⁴⁴.

2) Los bienes de Cristo bajo la idea de vida y luz, dominan el prólogo y todo el Evangelio ⁴⁵.

3) Las pruebas o testimonios en favor de la realidad de su persona y de su acción bienhechora. En el prólogo dos veces el testimonio del Bautista. En el Evangelio los primeros discípulos de Cristo se le acercan orientados por la palabra del Bautista. Vuelve Jesús a Judea y se hace constar un último testimonio del Bautista ⁴⁶.

De Jesús da testimonio Moisés, el Padre, las obras del Padre. El mismo Evangelista escribe su Evangelio para dar testimonio de lo que ha visto y sabe que su palabra es verdadera. ⁴⁷.

Testimonio, dar testimonio, es una de las palabras más propias de S. Juan, como puede verse en cualquier concordancia o diccionario.

4) Hay finalmente una idea que resalta en el prólogo dentro de su brevedad y que no cesa de aparecer en todo el Evangelio. Es lo que alguien ha llamado el tono trágico de S. Juan, su carácter dramático.

“Tanto en el Apocalipsis como en el Evangelio, dice Allo ⁴⁸, se observa este carácter esencialmente dramático. Si la historia del mundo se presenta como una lucha perpetua entre dos potencias contrarias, *Cielo e Infierno, ciudad de Dios y del Diablo, el Cordero y el Dragón*; la historia de Cristo en el Evangelio es asimismo el conflicto entre “*la luz que luce en las tinieblas*” y las tinieblas del mundo que quieren ahogarla en vano. Todo lo que hay en el mundo “*es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida*”. El ministerio de Cristo es la trágica ilustración de esta irreductibilidad. En uno y otro libro se

44. Cfr. cc. 5. 6. 8. 10. 14.

45. Cfr. cc. 3. 4. 9. 5. 6. 11. 15.

46. 3, 22, 36.

47. 5, 45-47; 5, 31-44; 19, 35; 20, 31; 21-24; 1 Jn. 1, 1-4.

48. CCXI s.

trata en primer lugar de un conflicto entre grupos humanos, de personas, no de una lucha interior psicológica, como en S. Pablo, entre la carne y el espíritu.

La antítesis es una ley del Evangelio y del Apocalipsis... El Evangelista lo concibe todo a manera de conflicto y de oposición".

Esta ligera comparación entre el prólogo y el Evangelio nos confirma en la idea expuesta por el cardenal Toledo de que el Prólogo, si sirve para interpretar el Evangelio, puede también ser interpretado por el Evangelio y que sin conocer el Evangelio no se puede entender el Prólogo, pues es una síntesis de las páginas que le siguen.

Lamentables desviaciones u olvidos de este sabio y objetivo principio de Toledo, conducen a estériles y errantes fluctuaciones en la exegesis de muchos autores.

2. La vida en el prólogo.

Tres veces por lo menos hace S. Juan mención de la vida en el prólogo.

In ipso vita erat et vita erat lux hominum.

Quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri. Qui... ex Deo nati sunt.

Implícitamente habla de la vida que nos da Cristo, cuando dice que *todos hemos recibido de su plenitud.*

¿Cuál es la idea exacta y precisa que S. Juan expresa en estos versos? Las frases son amplias. Por esto no se ha de extrañar que los autores se dividan en su explicación.

Desde luego, conviene advertir que todos están unánimes en el sentido de la filiación divina, a que alude en los versos 12 y 13.

Se trata evidentemente de la adopción sobrenatural que se nos confiere a los creyentes en el Bautismo, por virtud de los méritos de Jesucristo; es el segundo nacimiento; nacimiento espiritual y por el agua de que habla Jesús a Nicodemos.

La dificultad del verso 12 no está en determinar la clase de vida o filiación, sino en explicar la frase del Evangelista: *dedit eis potestatem filios Dei fieri.* ¿Por qué ha dicho *dedit potestatem* y no ha dicho llanamente *filios Dei fecit*?

Confesamos que la respuesta a esta pregunta del todo secundaria no nos satisface ni en Toledo, ni en Maldonado.

Toledo nos responde haber puesto S. Juan *potestatem*, porque la mera fe no constituye hijos de Dios, si no va acompañada de la caridad y el bautismo. El simple catecúmeno, dice Toledo, cree y se halla en este estado de que habla el Evangelista en su prólogo: *potest fieri filius Dei*, si recibe el bautismo.

Oigamos a Toledo.

“Perdifficile dubium est, cur non dictum sit, dedit eis, qui Christum receperunt, filios Dei esse, sed potestatem habeant ut filii Dei fiant”⁴⁹.

Toledo expone hasta ocho explicaciones distintas de los Padres y de algún autor moderno. Y termina de esta manera:

“In tanta responsionum varietate, mihi dicendum congruentius fortasse videtur quod superius etiam adnotavi: scilicet per fidem hominem non fieri nec renasci filium Dei, sed per baptismum, qui dat gratiam filiorum; per fidem autem solum datur potestas renascendi per baptismum, qui regenerat et facit filios Dei solos credentes in Christum: ii enim soli gratiam adoptionis recipiunt, quam Baptismus solet dare, etiam voto susceptus”⁴⁹.

Esta sentencia nos parece ajena a la mente de S. Juan y del contexto.

Si se compara el verso *12 dedit eis potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in nomine eius*: con el verso *13* donde abiertamente se explica y se dice quienes son los que reciben ese poder, se ve que no se trata de una simple potencia, sino de una potencia o facultad que implica *el hecho y la realidad*: *qui ex Deo nati sunt*.

Además, esto se podía suponer desde el momento en que consta que creer en Jesucristo para S. Juan no es simplemente un acto de la inteligencia, sino también un acto de la voluntad que implica la realización de cuantas obras se exigen para la justificación. Por tanto en la frase “*creer en su nombre*” va incluido el deseo y la suscepción del Bautismo⁵⁰.

Aunque sea, pues, verdad lo que dice Toledo, no nos parece que entra en el texto de S. Juan.

Maldonado empieza, como Toledo, confesando la dificultad de la expresión.

49. Annot. XXXIV.

50. Sobre la importancia y sentido de la fe en S. Juan cfr. J. LESSEL, *de natura et momento fidei quid eruatur ex Evangelio S. Ioannis* VD 20 (1940) 19-28; 85-93; 241-255.

“In verbis quae sequuntur magna creditur esse difficultas, quomodo Christus iis qui se receperint, potestatem dedisse dicatur, ut fierent filii Dei, cum, iam recipiendo ipsum, filii dei facti essent”.

Y que recibir a Cristo sea lo mismo que ser hijos de Dios, lo deduce Maldonado, como hemos antes mencionado contra Toledo, del verso inmediatamente siguiente.

“Ipsum enim recipere, esse filium Dei fieri... verba paulo post sequentia confirmant: Qui non ex sanguinibus... sed ex Deo nati sunt. Eos enim, quibus potestatem dedisse dicit, ut filii Dei fierent, ex Deo iam natos fuisse ait. Quid autem est aliud filium Dei esse, nisi natum esse ex Deo?”

No conoció Maldonado la explicación de Toledo, la menciona como sentencia de S. Cirilo, Teofilacto y Paciano ⁵¹.

Su juicio es el siguiente:

“Probabilior haec est, sed adhuc illud manet: Quomodo filii non erant, qui iam ex Deo nati erant?”

Maldonado abraza como explicación más probable una tercera que menciona Teofilacto y que Toledo dice siguen algunos autores modernos.

Estas son las palabras de Maldonado: “Itaque altera Theophilacti solutio magis placet; ut filios Dei Ioannes vocet eos qui filiorum fruuntur hereditate, qui in caelo quasi in domo Dei sunt. Eos enim Scriptura propriae filios appellat... Hac ratione nihil in loco manet difficultatis. Nam iis qui iam vere erant filii Dei, quique non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati erant, potestatem, id est ius dedit, ut haeredes quoque illius fierent, quod est alio sensu filii Dei”.

Como se ve, para Maldonado hay dos filiaciones: una en este mundo que termina en otra de la eternidad y es la completa y definitiva. S. Juan habla de la primera en el verso 13 y de la segunda, de la definitiva y completa en el verso 12.

Esta sentencia tiene sus dificultades en el mismo texto de S. Juan, como observa Toledo.

51. S. CIR. Lib. I, cp. 4 (PC 73; I, 51).

S. PACIANO, *Lib. de poenit. contr. Nov.* según Maldonado, pero está en *Serm. de Bapt.* (PL 13, 1093).

TEOFIL. in In. (PG, 123, 1154).

Veamos cómo la explica y refuta Toledo.

“Tertia est ut per hanc potestatem intelligamus adoptionem filiorum perfectam, quae in gloria datur: sunt quidem in hoc saeculo filii, adhuc tamen minus perfecte adoptati; et propterea dictum est, recepisse potestatem filios Dei fieri, quia id nondum consecuti sunt...

Haec responsio ut convenientior placet nonnullis ex recentioribus, vere tamen non solvit difficultatem.

Nam Evangelista loquitur de prima filiorum adoptione, quam accipiunt eum recipientes: de qua, cum nondum quidquam dictum esset, non erat cur de adoptione futura loqueretur, maxime quia dicitur fieri filios Dei: quando autem gloriam consequitur iustus non tunc primum, sed ante fit Dei filius; tunc vero consequitur haereditatem filio debitam”⁵².

Estas razones de Toledo parecen concluyentes. S. Juan no habla aquí sino de la filiación en la vida, que es la misma que la de la eternidad.

Cuando los justos entran en la gloria no reciben una filiación nueva, sino perfección en la misma y sobre todo reciben la herencia del cielo que les corresponde como hijos verdaderos que ya antes eran.

Los modernos con Zorell⁵³ notan la diferencia entre *δύναμιν* que significa mera potestad o potencia y *ἐξουσίαν*, la palabra que emplea aquí S. Juan y que puede significar título o facultad jurídica.

Jesucristo da a los que creen en él, tomando la fe en el sentido amplio en que la toma S. Juan, un título de adopción divina, una facultad jurídica que *ipso facto* tiene su realización en el orden real, como expresa el verso inmediatamente siguiente. Es un derecho enteramente gratuito y que nos viene del mismo Dios. Ya con esto indica también la diferencia que hay entre nuestra filiación y la de Cristo que es natural y *ab intrínseco*.

El verso 13 que sigue no hace sino explicar esta misma filiación divina, remontándose al origen de su nacimiento y comparándola con la vida natural también en su origen.

52. Annot. XXXIV.

53. Cfr. VOSTÉ, p. 56; ZORELL, MURILLO, KNAB., SIMÓN-PRADO, DURAND (derecho y potestad efectiva); FILLION, TILLMANN.

La dificultad mayor está en el verso 4, cuando se trata de averiguar el sentido que tiene la palabra *vida*.

Dejando a un lado la variedad de sentencias sobre la puntuación, y ateniéndonos, con la inmensa mayoría de los autores antiguos y modernos, a la que adopta Merk en su edición crítica, tratemos de averiguar el sentido, según Maldonado y Toledo.

Maldonado nos expone la diversidad de opiniones.

“Hactenus certus est sensus, significari his verbis *in ipso*, id est in Verbo, *vitam fuisse*, sed quomodo in illo *vita fuisse* dicatur, id quaeritur”.

¿De qué vida se trata y en qué sentido está en el Verbo?

¿Se trata de la vida absoluta del Verbo, sin orden a las creaturas, o de la vida del Verbo como principio de la vida de las creaturas?

Y después ¿qué vida? ¿La puramente natural o la sobrenatural?

“Quidam, dice Maldonado, sic intelligunt, ut idem sit in ipso *vita erat et ipsum vita erat*. *Vivus est enim sermo Dei*”⁵⁴.

Esta sentencia es inadmisibile por las razones que da Maldonado.

“Id quidem verum est... sed quo minus credam hoc Ioannes dicere voluisse, multa me movent.

Primum quod id erat dictum supervacaneum, cum proximis dixisset verbis, *Verbum illud fuisse Deum*; cui enim dubium esse poterat *vitam*, id est, *vivum esse si Deus erat*?

Deinde quod de *vita*, sicut et de *luce hominum loqui videatur*...

Praeterea, quod vix mihi persuadere possim dicturum fuisse Ioannem *in ipso vita erat*, si tantum dicere voluisset, *vitam habuisse aut fuisse vivum*. Dixisset enim recte, *ipsum vita erat*”.

Estas razones prueban que no se trata de la mera vida del Verbo en sí y absolutamente considerada.

Si no se trata de la Vida absoluta del Verbo, por la que él vive en sí mismo considerado, ¿se trata de una vida que dice relación a las creaturas...? ¿La vida en general, la natural, la sobrenatural exclusivamente?

Son bastantes los autores que la toman en un sentido amplio

que abarca todo género de vida y que algunos la aplican exclusivamente a la vida natural... Por no citar más que a los modernos, la aplican a la vida en general *Sales, Durand, Fillion, Lepicier, Simón-Prado, Braun*.

“No es raro, dice Murillo, interpretar esta luz y vida de dones naturales concedidos al hombre por la simple creación natural”.

Vosté cita entre los antiguos como gran defensor de la vida en general a Teodoro de Mopsuestia y, entre los modernos, a *Van Hoonacker*.

“A creatione universali omnium descenderet Evangelista ad viventia, deinde ad nobiliora entia seu viventia ratione praedita. Consideraretur ergo *creativus* influxus, in specie, quoad viventia et quoad homines...”

La mayoría de los autores que defienden esta idea de la vida general no excluyen la sobrenatural. Es más, creen que de esta sobre todo se trata. *Fillion* es de los más explícitos. Se trata de la vida en todas sus formas y en todas sus manifestaciones, según los diversos géneros y propiedades de las creaturas: vida física, vida intelectual y vida moral: vida natural y vida sobrenatural; vida del tiempo y vida de la eternidad. “No hay por qué restringir. En toda clase de vida el Verbo es la fuente”.

Con todo, bastantes de los autores modernos como *Kenabebauer, Re, Ceulemans, Lagrange, Lebreton, Prat, Vosté, Tillmann, Murillo* y *Bover*, lo entienden exclusivamente de la vida sobrenatural por la gracia, la misma vida que se comunica a los que creen en el Verbo.

Esta es la sentencia de nuestros dos grandes autores, como vamos a ver.

Maldonado nos dice que no puede aprobar la sentencia de los que entienden aquí por vida aquel poder y virtud propia del Verbo Dios para crear, conservar y gobernar el mundo en general.

Se trata de una vida propia de los hombres. En relación a ellos

“Proprie enim de hominibus loquitur. *Et vita erat lux hominum*”.

Por el mismo motivo no puede convenir con aquellos modernos que hablan de una vida natural, en el sentido de que el Verbo es fuente de toda vida.

“Quorsum enim dixisset? Egerat, inquiunt, de primo rerum genere, quae esse sine vita habet; agit nunc de viventibus, post de homine, qui praeter essentiam et vitam etiam rationem habet. Probabilis coniectura, si Aristotelem interpretemur; nunc autem Ioannem Evangelistam et piscatorem interpretamur, non aristotelico, sed divino spiritu loquentem”.

Dentro de esta ironía con que deshace la sentencia contraria, hay un gran fondo de verdad.

Veamos cómo razona ya positivamente su interpretación.

“Verum ego sensum esse arbitror, ut de vita spirituali hominum loquatur Ioannes. Egerat enim de Verbo ipso per se, ubi fuisset et quid esset. Agit nunc de eius ad nos adventu... deque eius causis: cur non semper mansisset apud Deum... Docet propterea venisse, ut vitam et lucem hominibus afferret, quae in illo erant solo... Hoc ex adiunctis manifestum est... agit enim de homine solo: *et vita erat lux hominum*”.

Maldonado indica la razón del contexto próximo y también la del contexto remoto, del uso que hace S. Juan en el Evangelio de esta palabra “vida” y del sentido espiritual que le da.

Quien más ampliamente desarrolla esta razón del contexto remoto es el Cardenal Toledo. Sobre las sentencias contrarias casi no dice nada; se contenta con enumerarlas. La propia de la vida espiritual y sobrenatural la prueba sólidamente.

“Vita enim haec, quae in Verbo esse dicitur, est qua homo vivit secundum Deum, quae fit per gratiam et consummatur in aeternum per gloriam: et ad hanc nobis elargiendam Verbum caro factum est.

Haec est quam Evangelium nuntiat et quam ipse Ioannes... semetipsum exponens, nos docuit, dicens: “*Vitam aeternam dedit nobis Pater et haec in Filio eius est. Propter hanc Petrus Christum auctorem vitae et Ioannes ipse verbum vitae, et vita manifestata est, et vidimus et testamur et annuntiamus vobis vitam aeternam quae erat apud Patrem et apparuit nobis*”⁵⁵.

Sigue después Toledo exponiendo cómo todos los escritos de S. Juan están llenos de esta vida sobrenatural y graciosa⁵⁶.

55. I Jn. 5, 11; Act. 3, 15; I Jn. 1, 1. 2.

56. Cita Jn. 4, 14; 5, 40; 6, 47; 8, 12; 10, 10; 11, 25; 14, 6; 17, 2; Annot. XVIII.

3. La Luz en el prólogo.

Luz es el nombre que aparece más veces en el prólogo. Seis veces explícitamente. Además tenemos los dos verbos *lucet* (φαίνει) e *illuminat* (φωτίζει).

¿Cuál es su sentido propio y preciso?

En varios versos (7. 8. 9.) es claro su sentido y designa abiertamente la persona del Verbo Encarnado.

Según nosotros, siguiendo a Toledo y Maldonado, también designa al Verbo Encarnado en el verso 15 "*Et lux in tenebris lucet*" conforme hemos probado antes. Para los otros autores se refiere sencillamente al Verbo como Dios.

En todos estos casos la Luz tiene un sentido personal y divino.

El verso más discutido es el 4 *Et vita erat lux hominum*. Maldonado nos dirá que la mayoría de los autores refieren esta frase a la luz natural de los hombres, esto es a la luz de la mente y de la razón. Cita a S. Juan Crisóstomo, a S. Cirilo, a Teofilacto y a Ruperto.

Este mismo es el sentir de todos aquellos autores modernos que dan a la vida un sentido amplio y general.

El Cardenal Toledo es quien más amplía y profundamente trata esta sentencia.

"Antiqui Patres non consentiunt in exponenda hac luce hominum". Y a continuación enumera tres sentencias distintas.

Todas tres convienen en referir la luz al Verbo mismo.

La primera la refiere al Verbo en cuanto creador del hombre racional. "*Et Verbum hominibus auctor est luminis, quo capaces sunt rationis et intelligunt*".

Las dos siguientes sentencias convienen en referir la luz al Verbo, autor del orden sobrenatural, de la luz sobrenatural de la fe en el hombre. Discrepan solamente en el tiempo. Unos lo aplican al Verbo ya antes de la Encarnación, otros solamente al Verbo Encarnado.

Para Toledo, lo mismo que para Maldonado, es cierto que no se trata aquí de la luz natural, sino solamente de la sobrenatural de la fe.

Las razones son, según Toledo, las siguientes :

1.^a) Se trata de una luz que lleva a la vida eterna y esta no es la natural, sino la sobrenatural de la fe.

2.^a) La luz natural no es efecto del Verbo solo, sino obra de toda la Trinidad. La luz sobrenatural de la fe es, en cierto sentido, propia del Verbo, porque se nos da en consideración a su venida por la Encarnación.

3.^a) En el Evangelio no se trata de la luz natural, sino de la luz sobrenatural.

4.^a) Finalmente, a continuación dice el Evangelista que Juan da testimonio de la luz.

Ahora bien, el Bautista no habla del Verbo, fuente y origen de la luz natural, sino del Verbo autor de la luz sobrenatural.

No tiene dificultad Toledo en que se llame al Verbo luz también por su acción sobrenatural en los hombres, aun antes de su Encarnación.

Pero se trata de una anterioridad meramente temporal, no de virtud y eficacia. Esto lo explica así Toledo:

“Christus enim Deus et homo, non solum post adventum suum, sed etiam ante, sui radios emisit, et sicut pro omnibus prioribus et posterioribus mortuus est, ita etiam eos illuminavit, ut fructum mortis perciperent. Lux ergo dicitur Verbum in carne, qui Christus est, ita tamen ut nondum carne suscepta lux sit, sicut sol, qui antequam orientem ascendat, solet radios emittere et mundum illuminare.

Quamquam fatendum est, multo magis iluxisse hominibus lucidiusque splenduisse post adventum, sicut sol post ascensum suum”⁵⁷.

Estas palabras de Toledo nos explican también en qué sentido se deba entender el *lux lucet in tenebris* y aquellas otras: *Illuminat omnem hominem*.

Estas dos acciones, las refiere Toledo, lo mismo que Maldonado, al tiempo de la Encarnación, a los días de Cristo en la tierra, y se trata de una iluminación espiritual, sobrenatural. La doctrina de Cristo, su vida, sus obras son la luz de los hombres. Luz para el entendimiento y luz también para la voluntad. La luz en S. Juan es verdad y gracia.

En el entendimiento obra en el sentido propio de iluminar, y en la voluntad obra en el sentido de mover hacia el bien. Cristo es

57. Annot. XX.

luz en cuanto es norma de fe y norma de vida, deshaciendo las tinieblas del entendimiento con su doctrina y las del corazón con su moral y gracia.

Para Toledo la luz tiene siempre un sentido personal y divino.

En el Prólogo está siempre por el Verbo Encarnado, aun en nuestro verso 4.

Dos acepciones tiene la palabra "vita" en este verso, según Toledo, creada e increada, participada e infinita.

"In Scriptura enim aliquando Verbum vita, aliquando in Verbo dicitur esse vita. Et quamvis in utraque locutione idem sit sensus, nempe Verbum esse auctorem et causam vitae nostrae, tamen non est eadem nominum significatio. Quando enim Verbum dicitur vita, tunc vita accipitur pro *ipso* Verbo, qua ratione est vitae causa...

Quando autem in Verbo dicitur esse vita, tunc vita accipitur pro ipsamet vita, quae datur in Verbo et cuius causa est Verbum. *Haec vita in Filio eius est*"⁵⁸.

La razón de esta interpretación la encuentra Toledo en la misma diversa construcción y en el uso del artículo griego.

"Magno consilio utraque locutione Ioannes in presenti usus est; dixit enim "*in ipso erat*" ubi vita pro ea quam Verbum efficit et dat nobis, ponitur. Postea subiungit: *Et vita erat lux* ubi vita pro ipso Verbo, quod est causa vitae accipitur. At ut haec distingueret, priorem vitam sine articulo, posteriorem cum articulo pronuntiavit".

La vida, pues, en la segunda frase es el mismo Verbo, según Toledo. La vida, el Verbo en cuanto fuente de vida sobrenatural para los hombres, era la luz de los hombres.

Nota también Toledo que Luz lleva artículo: era la luz. "Ut ipsum idem Verbum significaret".

El Verbo vida es también Verbo luz de los hombres. Sujeto y predicado, por tanto, se toman en sentido personal, por el Verbo mismo.

La explicación nos la da el mismo Toledo, al principio de su comentario: "Eiusdem Verbi alium effectum exponit Evangelista. *Vita*, inquit, *erat lux hominum*. Ac si diceret, Verbum in quo vita erat hominibus se manifestavit et splendentes radios, ut ab hominibus agnosceretur, et per hanc agnitionem vitam conseque-

58. Cita TOLEDO Jn. 14, 6; Col. 3, 4; 1 Jn. 5, 11.

rentur, sparsit... Ideo Verbum lux erat hominum. Omne enim quod manifestatur lux est... Ad vitam assequendam necessarium est... lumen, quo Verbum hoc luceat in cordibus nostris. Non enim vivere facit, nisi quos fide sua illuminat Christus. Ideo dicebat: *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.* Quod planius Ioannes exposuit: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum*"⁵⁹. "Ac si diceret: vita non sum nisi iis quibus lux sum".

Entre los modernos el P. Murillo sigue resueltamente esta interpretación de Toledo. Tanto vida, como luz en esta segunda parte del verso 4 están por el Verbo mismo, en cuanto que es causa de nuestra vida y de nuestra luz sobrenatural.

"El Evangelista identifica la vida con la luz... y la luz es seguramente el mismo Verbo Encarnado, como se ve por el verso 7, donde la luz es aquella de quien da testimonio el Bautista".

Murillo concreta más el pensamiento de Toledo. En el verso 4 se habla de una misma vida, de aquella que el Verbo comunicó a los hombres por el Evangelio. Si en la segunda parte se identifica al Verbo con la vida, esa identificación es solo metonímica. Vida es lo mismo que causa de vida.

De todo lo expuesto hasta aquí, se deduce que tanto la vida como la luz tienen un sentido espiritual y sobrenatural; el mismo que tienen después en el resto del Evangelio.

La vida y la luz se identifican en el Verbo. El Verbo es Vida y es Luz. Pero no se refieren al ser absoluto del Verbo, sino al Verbo Encarnado en sus relaciones con la humanidad. La vida y la luz se pueden tomar en un doble sentido, como causa y como efecto. Como efecto tanto la vida como la luz están en el hombre regenerado que ha creído en Jesucristo. Como causa, están en el Verbo y sólo en este sentido dice S. Juan que es Vida y Luz el Verbo.

La vida y la luz se identifican en la causa y en el efecto.

Una misma es siempre la fuente y la causa de la vida: el Verbo, aunque bajo diversos aspectos, o formalidades: dar el ser y dar el conocimiento.

En el hombre la vida y la luz son también una misma cosa

59. Jn. 8, 12; 17, 3.

realmente; la duplicidad de nombres viene de la duplicidad de respectos o formalidades.

La nueva vida consiste en la luz, en conocer y amar a Dios y a Jesucristo.

La luz no es sino una determinación o aclaración de la vida. Es una vida propia del espíritu, que vive conociendo y amando.

4. La verdad y la gracia.

En la segunda parte del Prólogo usa S. Juan dos nombres nuevos, uno de los cuales, la gracia, no vuelve a figurar en el Evangelio, para describir los bienes de Cristo, su plenitud desbordante sobre los hombres.

Jesucristo, el Verbo Encarnado, se deja ver glorioso, como Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad. De su plenitud todos hemos recibido, gracia por gracia.

Comparados los bienes de Moisés y los que nos trae Cristo, a Moisés se le atribuye la Ley; *la gracia y la verdad*, algo distinto y opuesto a la Ley, son obra de Cristo.

Relación con esa gracia y verdad que nos trae Cristo, tiene el conocimiento de Dios Padre, al cual nadie ha visto en su esencia. De Dios nadie ha hablado, como es en sí, sino el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre ⁶⁰.

Como se puede observar con la mera consideración del texto sagrado, la gracia y la verdad tienen relación con la misión del Verbo; su plenitud de gracia y de verdad, es una plenitud de la cual nosotros hemos recibido, la gracia y la verdad nos la ha traído Jesucristo, como Moisés trajo la Ley.

S. Juan, pues, no habla de la gracia y verdad de Cristo, sino en orden a su misión, en orden a su obra, en orden a nosotros los hombres.

Como no habló de la vida y luz del Verbo, sino en orden a su acción entre los hombres. No mira la vida absoluta del Verbo, sino la vida en relación con los regenerados. De la misma manera creemos que no mira la gracia y la verdad absoluta del Verbo, sino la vida en relación con su oficio de Redentor.

Veamos la interpretación de estos dos conceptos en Toledo y

60. Jt, 14. 16-18.

Maldonado. Maldonado se maravilla cómo alguien ha podido referir el *lleno de gracia y de verdad* al Bautista.

Bastaba, dice Maldonado, ver la traducción de la Vulgata, la interpretación universal de todos los autores antiguos, y el contexto: "Illud enim haud dubie plenum gratiae et veritatis appellaverant, de cuius plenitudine dicit omnes accepisse... illud enim vero plenum gratiae et veritatis dixerat, per quem gratiam et veritatem factam fuisse dicit".

Toledo se hace también eco de esta falsa interpretación que dice ser de algunos autores modernos apoyados en el texto griego. La refuta igualmente por el contexto y añade sobre Maldonado la explicación gramatical que puede darse.

La primera explicación que refiere Toledo no deja de tener aun hoy día su probabilidad: "Aliqui cum Verbo coniungunt, quod graece est masculini generis, et ad verbum *habitavit*, ut sit sensus: Λόγος habitavit in nobis plenus gratiae et veritatis. Illud autem: vidimus gloriam, per quamdam parenthesim exponunt".

El Crisóstomo ⁶¹ lo hace acusativo: "Vidimus eum plenum gratiae".

Teofilacto y S. Atanasio ⁶², según nos dice Toledo, lo refieren al genitivo próximo de *Unigeniti*.

La explicación que sigue Toledo en el comentario es la primera. El adjetivo πλήρης es nominativo y se refiere al Logos, que en griego es masculino. Ve aquí un hebraísmo: "Saepe enim verbum deest, ut idem sit *plenum gratiae* et plenum erat gratiae".

Esta explicación es la corriente entre los antiguos y modernamente la siguen todavía Wescott y Calmes. No tiene sino una dificultad: la distancia del sujeto.

Otros modernos lo refieren al pronombre próximo, aunque esté en genitivo. Ya Teofilacto y S. Atanasio no vieron dificultad en el genitivo. Y hoy modernamente menos, pues este adjetivo en la Koiné es indeclinable.

Aunque la explicación gramatical pueda cambiar, la idea nunca cambia. Lógicamente siempre se refiere el Verbo.

El sentido de *gracia* y de *verdad* nos lo precisan muy bien Toledo y Maldonado, aunque el primero es bastante más completo.

61. Hom. II (PG 59, 83).

62. TEOFILACTO suele seguir al Crisóstomo (PG 123, 1160).

S. ATANASIO, *oratio ad Maximum philos. de divinitate* (PG 26. 1088). Annotat. XLVI.

Los dos convienen en explicar este versículo por el 17. Los dos ven una relación a la misión redentora y docente de Cristo.

Toledo dice abiertamente: "Verba referuntur ad Verbum quod caro factum est... Dicitur autem *plenum gratiae et veritatis* ab effectu et redundantia in nos, quia nobis gratiam et veritatem communicavit...

Et haec plenitudo redundantiae processit ex affluentia perfectionis, quam in se habuit Christus, non solum ratione divinitatis, quia Deus erat, sed ratione etiam humanitatis, quae plena fuit omnibus Dei donis, virtutibus et gratiis, tamquam omnium hominum caput, a quo in reliqua membra omnis gratiae ubertas est derivata".

¿Cuál es el sentido exacto que tienen estos dos términos en S. Juan según Toledo y Maldonado?

Ambos autores convienen en su definición y determinación, aunque Toledo, más amplio precisa y concreta mejor.

La gracia para Maldonado es la misma que reciben los cristianos: "Illa ergo omni gratia, quam omnes unquam homines acceperunt, ille plenus erat". Y enumera la gracia de la Redención, la gracia que nos hace gratos a Dios, los dones del Espíritu Santo, las gracias gratis dadas. Todas estas gracias están en Cristo como en fuente y manantial "unde in rivulos, in membra derivantur".

Toledo concuerda exactamente en este punto con Maldonado. Y hace notar que *gratia* responde a la vida de que ha hablado al principio. Cristo estaba lleno de gracia "quia nos Patri gratificavit", como dice S. Pablo en la carta a los de Efeso⁶³.

Expone Toledo cómo Cristo estuvo lleno de la gracia habitual que a nosotros nos hace gratos y amigos de Dios. Pero con esta diferencia que Cristo la tuvo ilimitada, cuanta pudo tener desde el principio de la Encarnación y en Cristo no operó ese cambio que opera en nosotros de enemigos en amigos. Pues siempre, por la unión con el Verbo, fué grato y amicísimo de Dios, su Hijo Unigénito.

A nosotros la gracia nos es indebida; a Cristo le correspondía y promanaba naturalmente por razón de la unión hipostática.

Por gracia, observa Toledo, se deben entender también "dona omnia spiritualia ex ea promanantia".

63. I, 6.

Doble raíz y base de esta plenitud pone Toledo en Cristo. La unión hipostática y el oficio de cabeza del género humano redimido.

“Non solum ratione humanitatis, propter coniunctionem ad Verbum, per quam praecipue nos Patri gratificavit et nobis gratiam promeruit; sed etiam, quia tamquam caput, gratiam nobis, qua Deo grati efficeremur, communicavit”⁶⁴.

La verdad, tanto Toledo como Maldonado, la explican por la doctrina y la realización de todas las promesas y figuras de la Antigua Ley.

Maldonado parece insistir más en el segundo aspecto.

“Itaque impletio ipsa, aut id quo implebantur veteres promissiones atque figurae, veritas appellatur”. Esto lo saca sobre todo del verso 17 donde “manifeste legi veritatem opponit, id est impletionem”.

El Cardenal Toledo es más claro y completo.

Explica así el aspecto que sobre todo ha considerado Maldonado:

“Plenus etiam veritatis multifariam Christus erat. Primo quia in ipso et per ipsum, omnes Dei promissiones humano generi factae impletae sunt. Est enim veritas qua quod promissum est completur...

Secundo, plenus fuit veritatis, quia umbrae et figurae veteres in ipso et per ipsum explicatae et declaratae sunt... Veritas enim aliquando figurae et umbrae opponitur”.

Después de exponer la tercera manera cómo se puede decir que Cristo estuvo lleno de verdad, por cuanto nunca salió de sus labios mentira alguna, nos declara el cuarto modo que es el más fundamental, según él, y el que más se acomoda al texto de S. Juan.

“Quarto plenus... cognitionis Dei. Veritas enim cognitio Dei, sapientia et scientia, et fides Dei dicitur.

Hanc veritatem Christus nobis aperuit et propter hanc in mundum delapsus est: *natus sum... ut testimonium perhibeam veritati.*

De hac veritate verba haec sunt intelligenda”⁶⁵.

El P. Murillo confirma esta visión propia de Toledo. “La

64. Annot. XLVII.

65. Ib.

verdad, dice él, más bien que la realidad por contraposición a los símbolos expresa la noticia verdadera sobre la divinidad, porque la misión primaria del Verbo en el Evangelio de S. Juan aparece constantemente la de manifestar los misterios de la divinidad.

Y esta misma viene expresada en el v. 18 que sigue inmediatamente como fundamento o motivo de que el Verbo Encarnado, Cristo, sea el que ha traído al mundo la verdad: porque él sólo había visto a Dios, no Moisés, ni otro mortal alguno. Sólo él conocía los secretos del ser divino... Cuando se dice que la verdad es obra de Jesucristo no se quiere con esto decir que antes de él no hubiera verdad revelada; sólo se habla de la verdad en su plenitud... y esa no es más que la evangélica”⁶⁶.

La última observación de Toledo, cuando explica la verdad, es su correspondencia con la luz, nombre tan característico del Verbo, como lleno de verdad.

La interpretación que refiere la verdad a la doctrina de Jesucristo es la más universalmente seguida por los autores modernos, como la más obvia y clara por lo demás.

Pero no hay motivo para excluir el aspecto en que insiste Maldonado, como no lo excluye Toledo. La verdad tiene un sentido amplio y el Verbo Encarnado realmente puede llamarse lleno de ella en cuanto que en su persona y misión realiza todas las figuras y promesas de la Antigua alianza, una de las cuales era la predicación y enseñanza por el mismo Dios en persona.

En el verso 16 nos dice S. Juan que todos hemos recibido de la plenitud del Verbo; de esa plenitud de que él está lleno, plenitud de gracia y de verdad y, como para explicar la plenitud añade un inciso, *gratiam pro gratia*, que ha dado ocasión a diversas interpretaciones.

Hoy suele prevalecer la explicación del sentido plural o adverbial, gracia por gracia, multitud de gracia. Así *Lagrange, Crampon, Durand, Vosté, Braun, Tillmann, Knabenbauer, Murillo...*

Maldonado adopta una interpretación que no es la corriente. Una gracia que no es la misma para todos, en calidad y cantidad, por variar según la medida de la donación de Cristo⁶⁷.

Sin embargo, él mismo nos dice que antes había seguido como más probable la sentencia hoy común de gracia sobre gracia.

66. P. 1521.

67. Rom. 12, 3; I Cor. 12, 4.

Toledo hace mención también de esta última explicación y dice, al igual de Maldonado, cómo se trataría de un hebraísmo.

Con todo no le satisface y opta por ver en esta expresión una relación y proporción de nuestra gracia a la de Cristo. La gracia que nosotros recibimos tomada aquí en su máxima amplitud, gracia y verdad corresponde a la plenitud de Cristo. Esta sentencia la siguen modernamente *Joüon, Bauer, Bernard y Bover*. *Braun* nota cómo está más conforme con el valor de la partícula griega. *ἀντί*

IV. Las Tinieblas.

El Verbo Vida, Luz, lleno de gracia y de verdad, viene a los hombres para colmarlos de sus dones sobrenaturales.

Los que lo reciben y creen en Él, entran en la casa del Padre como hijos y con colmadas bendiciones, conforme a la plenitud y abundancia del mismo Verbo.

En este cuadro de gloria y de luz no faltan las sombras, la nota discordante de los ingratos e incomprensivos que S. Juan hace resaltar en el Prólogo lo mismo que en todo el resto del libro.

Los ingratos y rebeldes o incrédulos son las *tinieblas, el mundo, los suyos*.

Su posición rebelde e incrédula ante la luz se describe con los verbos de *no comprender*, *οὐ κατέλαβεν*; *no reconocer*, *οὐκ ἔγνων*; *no recibir*, *οὐ παρέλαβον*

Su conducta se opone a la de los que *reciben la luz, creen en el nombre* o persona del Verbo.

Más adelante, describiendo esta conducta renuente de las tinieblas contra la luz, se quejará el mismo Jesús ante Nicodemus de que, habiendo Él bajado del cielo para dar testimonio de lo que conoce por sí y ha visto, no quieren recibir su testimonio.

Y el Evangelista añade, como explicando estas palabras de Cristo:

*“Quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem: erant enim eorum mala opera”*⁶⁸.

Por todo esto, a nuestro juicio, nos encontramos también aquí ante una perfecta unidad de sujeto y acción.

Las tinieblas, el mundo, los suyos son un mismo y único sujeto real que guarda una misma y única actitud frente a la luz, la de rebeldía e indiferencia, designada con diversos verbos, como

68. 3, 11, 18.

no comprender, no recibir, no reconocer, amar más las tinieblas que la luz, no recibir el testimonio, no creer.

Nos encontramos aquí de nuevo con una trilogía tan propia del estilo de S. Juan.

Una misma idea que se completa en tres etapas distintas y formas diferentes, con claridad y perfección siempre mayor.

Las tinieblas, el mundo, los suyos, no son en concreto para S. Juan, sino los enemigos de Jesucristo, señaladamente el judaísmo contemporáneo en lo que tenía de más representación.

Su posición, su incredulidad ante el verdadero Mesías, se expresa con tres verbos distintos en el prólogo, un poco generales, que después en el Evangelio se especifican y determinan con otros más precisos, como *no recibir el testimonio de Cristo, amar más las tinieblas que la luz, no creer.*

La actuación positiva de los buenos, *recibir, creer*, explica asimismo la negativa de los malos. Recibir en los buenos es lo mismo que creer; no recibir en los malos será lo mismo que no creer.

Esta es la interpretación abierta y clara de Toledo y Maldonado, como vamos a ver.

¿Cuál es el sentido de la palabra *tinieblas*?

Toledo reconoce que no convienen los autores en su declaración.

Pasa revista a la exposición de *Origenes, Gregorio Nz., Cirilo, Crisóstomo, Teofilacto, Agustín, S. Ambrosio.*

Cada uno ve un aspecto particular y propio. S. Gregorio Nz. tiene dos exposiciones; una por vía de acomodación y otra literal y propia, que es la que Toledo abraza ⁶⁹.

Cristo, "in carne veniens, lucis suae radiis et doctrinae splendore illuxit mundo, qui erat in tenebris ignorantiae et peccati; sed tenebrae, id est, qui voluerunt manere in sua ignorantia et vitiis, non apprehenderunt hoc; sicut sole lucente super terram, qui oculos claudit non apprehendit lumen" ⁷⁰.

Las tinieblas pues, tienen en ambos incisos un mismo sentido moral: los hombres en su ignorancia y maldad. En el segundo inciso la ignorancia y maldad es más voluntaria y acentuada.

69. *Oratio in Sancta lumina* (PG 36, 336).

In orat. de fide (PG 36, 670-674). Esta obra la pone Migne entre las de SAN FEBADIO, Obispo de Agen (PL 20, 38, donde se encuentra el texto a que alude Toledo). ALTANER (*Patr.* Torino 1940, p. 252) la atribuye a GREGORIO DE ELVIRA.

70. Annot. XXI.

En el comentario del mismo verso 5 "*Et tenebrae eam non comprehenderunt*" emplea Toledo diversos verbos y palabras que aparecen en el resto del prólogo y del Evangelio para declarar el significado de tinieblas y no comprender.

Las tinieblas en abstracto se concretan por los hombres que estaban en tinieblas, los hombres que han amado más las tinieblas que la luz: los jefes de los judíos que han preferido seguir en sus vicios.

No comprender es lo mismo que no reconocer a Cristo, luz: no recibir su saludable doctrina. Cita en confirmación diversos pasos ⁷¹ del N. T. que declaran el sentido concreto de las tinieblas y del verbo comprender: "*Dilixerunt homines magis tenebras, quam lucem... Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino... Mitto te aperire oculos eorum, ut convertantur a tenebris ad lucem.*"

"*Verbum non comprehenderunt*" idem significat atque non perceperunt neque aprehenderunt, sicut illud: *Israel legem iustitiae non aprehendit*, Utrobique idem est verbum graecum".

El sentido que tiene la palabra *mundo* y *conocer* en el verso 10, lo explica así en el comentario.

"*Mundus in duobus primis locis, nempe in mundo erat, et mundus per ipsum factus est, totam hanc sensibilem machinam significat; in tertio autem loco, (Et mundus non cognovit), homines Dei ignorantiam habentes*".

En el verso 11 "*In propria venit et sui eum non receperunt*", Toledo se inclina a la unidad de sujeto. Tanto los *proprios* como los *suyos* designan un mismo sujeto.

Después de exponer las diversas explicaciones de los Padres, termina: "Tamen verius iudico, ut utrumque *ad iudaeos* referatur. Quamvis enim in mundum venerit per carnem assumptam, quia tamen caro illa sumpta est de illo populo, et rursus illi populo, carne assumpta praesens, praedicaturus venerat, ...ob id convenienter dictum est, venisse ad propria, id est, ad illum populum. Et quamvis etiam gentes incredulae fuerint, tamen hic sermo est de illa prima pervicacia, qua Iudaei, Christo Domino praedicanti, credere recusaverunt et de illa negatione qua eum Mesiam sibi promissum negarunt, ipsum occidentes repulerunt" ⁷².

⁷¹ Jn. 3, 19; Eph. 5 8; Act. 26, 18.

⁷² Annot. XXXII.

Maldonado no disiente de Toledo. Las tinieblas son los hombres sujetos a la ignorancia del pecado, quienes, ante Cristo que trata de iluminarlos y hacerlos luz, según la frase de S. Pablo ⁷³, se niegan a recibir la luz.

Este sentido lo explica Maldonado por los versos siguientes (1, 10. 11; 3, 19).

“Hunc esse verum sensum ex sequentibus apparet. Quod enim hic dixit, dicit post: *In mundo erat et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. In propria venit et sui eum non receperunt, et Lux venit in mundum et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*”.

No hay, por tanto, según Maldonado y Toledo, sino una misma idea expuesta de formas diversas, cada vez más concretas, sobre la resistencia que Jesucristo encontró en su misión salvadora.

El Evangelista fija su atención en el pueblo judío, no porque sea el único en haber resistido al Evangelio, sino por las relaciones especiales que tenía con Jesucristo y con el mismo Evangelista, por la especial gravedad que revistió en sus dirigentes y la especial obstinación de aquella raza escogida.

V. Conclusión.

Llegados al final de nuestro trabajo, se impone un resumen de la doctrina expuesta sobre la unidad lógica del Prólogo de S. Juan, según Toledo y Maldonado.

La doctrina del Prólogo se resume en cuatro ideas fundamentales.

1) *La divinidad del Verbo y de Jesucristo.* El Verbo es Dios porque existe eternamente en el seno del Padre, es Creador de todo cuanto existe, es la luz verdadera, la plenitud absoluta, el Dios unigénito.

Del primer verso del Prólogo “*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*”, vimos cómo Toledo y Maldonado dedujeron la divinidad del Verbo, su consubstancialidad con el Padre, su distinción personal y su eternidad.

Jesucristo es evidentemente Dios, según el prólogo, porque en

73. Eph. 5, 8.

todo él se identifica con la Persona divina del Verbo. Esta identidad de persona la han hecho ver claramente nuestros dos grandes exégetas y teólogos. Los primeros versos del prólogo donde S. Juan trata de la preexistencia y divinidad del Verbo, con ideas que no dejan de reaparecer en el resto del Prólogo, no tienen más razón de ser que describir la persona de Jesús, del Dios Encarnado. En el Prólogo, por tanto, reina la unidad más absoluta de persona, un solo protagonista, el Dios-hombre.

2) *La aparición histórica del Verbo en el mundo, por la Encarnación.*

Aunque S. Juan habla de diversas manifestaciones y actuaciones del Verbo en el mundo, en realidad, no es más que una repetida en diversas formas y expresiones.

En los tres primeros versos trata del Verbo en su eternidad y preexistencia como preámbulo obligado para la Encarnación. Precisaba conocer la persona divina que se debía encarnar y este es el fin de los tres primeros versos.

El verso 4, "*In ipso vita erat et vita erat lux hominum*", es el tránsito o nexo entre el Verbo preexistente y el Verbo Encarnado.

Del verso quinto en adelante, *lux in tenebris lucet*, estamos en tiempos plenamente mesiánicos, posteriores a la Encarnación. La manifestación de la luz es la aparición visible del Verbo hecho hombre. Esta es la sentencia de Toledo y Maldonado contra la explicación corriente de la época y aun hoy día.

Esta unidad de manifestación la rompe Toledo en el verso 10, *In mundo erat...*, que lo refiere a la manifestación y actuación premesiánica del Verbo en la historia del pueblo judío.

Maldonado, más consecuente y lógico en este punto, con el sentimiento de verse solo en esta interpretación, pero empujado por la evidencia del texto, mantiene la unidad de la manifestación aun en el verso 10. Algunos pocos modernos, como *Murillo, Bover, Tillmann* y *Allo* abrazan abiertamente esta opinión. *La-grange* la expone con timidez vacilante entre el peso de las razones internas en favor de la unidad, y las razones de autoridad extrínseca, en favor de la pluralidad de manifestaciones.

A nosotros, respetando siempre el peso de la corriente contraria, después de examinar sus razones y las de Maldonado, y sobre todo el estilo propio de S. Juan en múltiples lecturas del prólogo y del Evangelio, nos parece evidente la unidad de mani-

festación y actuación del Verbo. S. Juan no tiene en su pensamiento al escribir sino la imagen del Verbo luz y vida tal y como él lo ha sentido y palpado en la adorable persona de Jesús de Nazaret.

No hay ciertamente en el prólogo orden cronológico alguno, reaparecen ciertamente diversas ideas como la divinidad del Verbo, su anterioridad al mundo, su poder creador, el testimonio del Bautista, la lucha de las tinieblas, las bendiciones de los creyentes. Y sigue por tanto la misma ley de reaparición progresiva, la manifestación histórica y la actuación mesiánica del Verbo Encarnado.

Las repeticiones o reapariciones de una misma idea en S. Juan no son estériles y vacías, sino ley literaria para expresar cada vez con más luz un mismo pensamiento hasta fijarlo en una fórmula última y relevante. Esta fórmula en la manifestación del Verbo nos la da el *Verbum caro factum est*, término a donde convergen por vía de auxiliares las demás expresiones de la Encarnación.

3) *La lucha de las tinieblas.*

Se observa en su desarrollo la misma ley literaria de repetición o reaparición progresiva.

Los propios, los suyos son dos expresiones de un mismo sujeto, el pueblo judío; son al mismo tiempo una fórmula más concreta donde han cuajado dos más vagas que preceden: *las tinieblas y el mundo*.

No creer en Jesucristo, negarse a la verdad de su testimonio, es lo mismo que amar las tinieblas, resistir a la luz, no recibirla. Así como recibir la luz, es lo mismo que creer en el nombre o persona de Cristo, a donde se ordenaba el testimonio del Bautista, que fracasó en unos y triunfó en algunos pocos.

4) *Los bienes de los creyentes.*

Los bienes que el Verbo derrama sobre los que le reciben son todos de orden sobrenatural, su luz, su vida, su gracia y verdad se mueven en un plano superior al de la creación, en el plano netamente mesiánico de la redención. La acción bienhechora del Verbo como creador la menciona S. Juan de paso y con el único fin de describir la grandeza de la persona del Verbo o la ingratitud del mundo.

No es fácil encontrar esta constancia y unidad de ideas en la generalidad de los comentaristas de S. Juan, antiguos y modernos; que se encuentra en Toledo y Maldonado.