

LA ILUMINACIÓN DEL LOGOS

Una exégesis a partir de Juan 1, 9

Fray José Alejandro Torrado Mendoza, OFM



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

BOGOTÁ D. C.

2016

LA ILUMINACIÓN DEL LOGOS

Una exégesis a partir de Juan 1, 9

Fray José Alejandro Torrado Mendoza, OFM

Trabajo de grado para optar por el título de

TEÓLOGO

Director

Dr. Juan Alberto Casas Ramírez

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

CARRERA DE TEOLOGÍA

BOGOTÁ D. C.

2016

Lado sea Dios, a Él “las gracias por nuestro Señor Jesucristo, quien nos trasladó de las tinieblas a su luz admirable, por cuanto estas luces que exteriormente se nos han dado nos disponen para entrar de nuevo en el espejo de nuestra alma, en la que relucen las perfecciones divinas”

(San Buenaventura. Itinerario de la mente a Dios II, 13).

Gracias al profesor Juan Alberto Casas Ramírez. Este trabajo no hubiera sido posible sin su acompañamiento brillante, paciente y respetuoso. Siempre nos ha enseñado con una mano en la Biblia, la otra en el corazón y su mirada puesta en la comunidad eclesial pobre, que ella “siempre se merece lo mejor, por eso, hay que ser rigurosos”.

A Liz y Denise por la luz de su acompañamiento
y confianza incondicional.

Nota de aceptación

Firma del presidente del Jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en sus trabajos de síntesis; sólo velará por que no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia.

(Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana. Artículo 23 de la Resolución No. 13 del 06 de junio de 1964).

Bogotá, D.C., 2016

Tabla de contenido

1. INTRODUCCIÓN	11
2. CAPÍTULO I: IDENTIDAD Y FUNCIÓN DE ΤΟ ΦΩΣ ΤΟ ΑΛΗΘΙΝΟΝ EN JN 1, 9	15
2.1. Texto y contexto de Jn 1,9	15
2.1.1. El Texto Jn 1, 9.....	15
2.1.1.1. Delimitación.....	15
2.1.1.2. Morfología y sintaxis de Jn 1, 9.....	18
2.1.1.3. Estructura de Jn 1, 9.....	20
2.1.2. El Contexto Literario de Jn 1, 9.....	22
2.1.2.1. El texto del Prólogo y la traducción al castellano.....	22
2.1.2.2. Jn 1, 9 y su lugar en la estructura del Prólogo.....	27
2.2. Análisis de los Términos en Jn 1,9	31
2.2.1. τὸ φῶς - Φωτίζει.....	31
2.2.2. ἐρχόμενον.....	33
2.3. Balance del capítulo: Identidad y función de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν en Jn 1,9.	40
3. CAPÍTULO II: LA ILUMINACIÓN DEL LOGOS Y EL ALUMBRAMIENTO BIOLÓGICO: CONTEXTO HISTÓRICO Y TEOLÓGICO DE JN 1, 9	42
3.1. Contexto judío.....	42
3.1.1. El Templo de Jerusalén.....	43
3.1.2. La fiesta de los Tabernáculos.....	47
3.1.3. Qumrán.....	51
3.1.4. Filón de Alejandría.....	54
3.2. Contexto bíblico	58
3.2.1. Tradición veterotestamentaria.....	58
3.2.1.1. El libro del Génesis.....	59
3.2.1.2. El profeta Isaías.....	61
3.2.1.3. Los Salmos.....	62
3.2.2. Tradición neotestamentaria.....	63
3.2.2.1. Evangelios sinópticos.....	64
3.2.2.2. Pablo.....	65
3.2.2.3. Primera carta de san Juan.....	67
3.2.2.4. Apocalipsis.....	68
3.2.3. El Cuarto evangelio.....	70

3.3.	Algunos Padres de la Iglesia y pronunciamientos del Magisterio Pontificio	
	78	
3.4.	Balance del capítulo: La iluminación del Logos y el alumbramiento biológico	82
4.	CAPÍTULO III: ILUMINACIÓN Y ALUMBRAMIENTO	85
4.1.	Alumbrados por el Logos: una nueva vida en abundancia	85
4.2.	Iluminados para reflejar a “la luz verdadera”	87
4.2.1.	Reflejar la luz verdadera en la realidad del mundo	88
4.2.2.	La iluminación que trae vida en abundancia	90
4.3.	Balance del capítulo: Iluminación y alumbramiento	94
5.	CONCLUSIONES	97
6.	BIBLIOGRAFÍA	100

1. INTRODUCCIÓN

He is the light, not because he give us the brightness by which we can light up those things in the world which we need and which interest us, but because he gave us the brightness in which existence itself is illumined and comes to itself, come to life. The φῶς τοῦ κόσμου gives the φῶς τῆς ζωῆς.
(R. Bultmann, *The Gospel of John*, 342)

En el desarrollo de una de las clases de Teología Fundamental, el profesor nos enseñaba que la Biblia en tanto texto escrito es inspirado y no revelado. En ese sentido, afirmó que la Escritura es “partera de revelación” para quien se acerque a ella. Es decir, que la Biblia nos ayuda a “caer en la cuenta de” la revelación que desde siempre habita en nosotros.

La expresión “partera de la revelación” me resultó cruda al oído y al corazón cuando se le aplicó a la Escritura. Sin embargo, movido por la fuerza de la expresión fui a buscar el contexto de esta idea en el texto “Repensar la revelación”¹, entonces, no solo aclaré mis dudas sino que me apasioné con este tema.

Fue así como motivado por la mayéutica histórica, decidí elaborar mi trabajo de grado teniendo en cuenta las categorías Escritura y partera, desde la perspectiva del énfasis bíblico que escogí durante mi estudio teológico.

En el intento por estructurar el trabajo con los elementos anteriores, literalmente me tocó dar “un paso atrás”. Es decir, cuando empecé a explorar el tema sobre la Escritura encontré que el λόγος (*dabar*) es la fuente de toda palabra que va más allá de la simple locución, por lo tanto, para hablar de la Escritura debía dirigirme primero a su principio, el λόγος.

Asumiendo el λόγος como punto de partida, la expresión “partera” debía ser reemplazada, ya que el λόγος es revelación de Dios y, por consiguiente, no podría ser partera de sí mismo. Fue así como después de un proceso de discernimiento, encontré en el Prólogo del cuarto evangelio una expresión que me permitía conservar la intuición inicial de la expresión “partera” y, a la vez, se relaciona con el λόγος: la iluminación o alumbramiento

¹ Torres Queiruga, Andrés. *Repensar la revelación. La Revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta, 2008.

(Jn 1, 9). Es decir, ante una situación de alumbramiento se necesita la asistencia de una partera. De acuerdo a esto, la Escritura es partera en la medida que “la luz verdadera”, que es el λόγος, “alumbra a todo ser humano”.

En resumen, el paso atrás consiste en ir desde la Escritura, partera de revelación (mayéutica histórica) hacia la iluminación o alumbramiento del λόγος (Jn 1, 9). De ahí que, algunas de las categorías principales que guiarán mi estudio serán: λόγος, luz y alumbramiento o iluminación.

Antes de continuar, es fundamental dejar claro que cualquier afirmación que se haga en la búsqueda por responder a los cuestionamientos que el trabajo vaya proponiendo, se hará en el marco de lo dicho por el Concilio Lateranense IV² y que Karl Rahner comenta muy bien:

A mí me interesa algo que pertenece a la esencia de la analogía y que con demasiada frecuencia se olvida o ni siquiera se tiene en cuenta en un caso concreto, y es la retirada de la predicación de un contenido conceptual al mismo tiempo que se predica ese contenido. El Concilio IV de Letrán dice expresamente que, partiendo del mundo, es decir, desde cualquier punto de partida concebible del conocimiento, no se puede afirmar sobre Dios ningún contenido de índole positiva, sin que se haga notar a la vez una radical inadecuación entre ese enunciado positivo y la realidad misma en que se piensa³.

Habiendo hecho esta clarificación y en atención a ella, nos planteamos la siguiente pregunta polémica: ¿se puede establecer una relación analógica entre la iluminación de “la luz verdadera” a todo ser humano en Jn 1, 9 y el alumbramiento biológico? Con la intuición de que a través de este camino se podrán encontrar elementos interesantes para aportarle a la vida de la comunidad eclesial y con el apoyo del profesor Juan Alberto Casas Ramírez, decidí embarcarme en la búsqueda de la respuesta a este cuestionamiento.

El escenario de estudio que aparece inmediatamente como punto de partida es el de la luz/tinieblas que tiene un uso destacado en el cuarto Evangelio. Ya desde el Prólogo (1,1-18), donde se trazan las líneas esenciales de esta obra, la mención de la luz ocupa un

² «Porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza [*quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*]» Denzinger, “*El Magisterio de la Iglesia*”, 806. Citando por: Rahner, *Sobre la inefabilidad de Dios*, 21.

³ Ibid, 20-21

espacio considerable (vv. 5-9). En el desarrollo del Evangelio Juan, se retomará esta imagen de forma explícita (caps. 8-9.12,35-36) o implícita (3,1-2).

En el versículo 9 del primer capítulo se anuncia: Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (“era la luz verdadera que ilumina a todo ser humano viniendo a este mundo”). En este verso se establece una relación entre la luz y todo ser humano. Dicha relación, nos conecta con aquella expresión popular “dar a luz” o “alumbramiento” para indicar el nacimiento de una nueva criatura⁴.

El punto de encuentro entre el alumbramiento biológico y la iluminación de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, se podría plantear de la siguiente manera: el momento biológico en el que todo ser humano viene a este mundo es el instante de su concepción. Por lo tanto, el alumbramiento es posterior a su llegada a este mundo. A partir de esta comprensión, la iluminación de la luz verdadera a todo hombre se ubica después de haber sido concebidos por el Padre (momento de llegar a este mundo). En consecuencia, el Padre engendra y “la luz verdadera” ilumina, permitiendo nacer de Dios y, de este modo, otorgando la posibilidad de llegar a ser hijos suyos a todos aquellos que reciben la luz y creen en ella (Jn 1, 9-13), es decir, que se dejan iluminar por “la luz verdadera”.

Asumiendo esta propuesta, quedamos situados en un mismo círculo relacional en el que la llegada a este mundo se plantea en términos de concebir-alumbrar en el caso biológico y engendrar-iluminar en el caso creyente. Hemos de distinguir los juegos del lenguaje biológico y creyente, pero sin separar el vínculo vital que brota de cada uno de ellos, en atención a la relación analógica que se podría establecer en los procesos de alumbramiento e iluminación.

Cabe advertir que la relación que se propone es en términos analógicos y no pretende identificar el alumbramiento biológico y la iluminación de “la luz verdadera”. Más bien, supuesto el primero, nos valemos de esta figura para rastrear una aproximación en la comprensión de la luz desde Jn 1, 9 en el campo de la interpretación creyente y encontrar

⁴ Cuando se hablan de alumbramiento, nos referimos al nacimiento de un nuevo ser humano, es decir, a su paso desde el vientre materno al mundo extrauterino. En la definición que la Real Academia de la lengua Española, nos ofrece de la palabra “alumbramiento”, en la segunda acepción dice “parto de una mujer”. Fundados en ello, en este trabajo seguiremos esta definición. RAE, “alumbramiento”. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=29BhvwB> [consultado 25/10/2016]

en ella una vertiente que nos aporte elementos concretos para iluminar la vida de la comunidad que en repetidas ocasiones se ve amenazada por las tinieblas de la opresión y la exclusión que atentan contra su vida digna.

Entonces, para responder a la pregunta polémica, hemos diseñado el siguiente itinerario: consideramos que lo primero que debemos hacer es clarificar la identidad y función de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. Para esto, debemos realizar una exégesis al texto Jn 1,9. Luego, rastrear el trasfondo histórico y teológico del uso de φῶς - φωτίζει (Jn 1,9) y establecer la posible relación analógica con el alumbramiento biológico, para lograr una aproximación en la comprensión de la luz desde la época del segundo Templo y en la tradición cristiana. Todo ello, para aportar en la construcción de la comunidad eclesial desde la relación encontrada en este trabajo entre el alumbramiento biológico y la iluminación de “la luz verdadera”, como posibilidad creyente para luchar contra las situaciones de tinieblas que atentan contra la vida digna de la comunidad eclesial.

Finalmente, queremos indicar que en el desarrollo de este trabajo cuando utilicemos la expresión “alumbramiento” nos estamos refiriendo al escenario natural, y cuando hablemos de “iluminación” estamos señalando el escenario creyente. También, que haremos el esfuerzo por integrar a manera de síntesis, contenidos aprendidos en las tres especializaciones funcionales de la teología, estudiadas durante el ciclo teológico: la bíblica, la sistemática y de la acción humana.

2. CAPÍTULO I: IDENTIDAD Y FUNCIÓN DE ΤΟ ΦῶΣ ΤΟ ἈΛΗΘΙΝΟΝ EN JN 1, 9

En este capítulo se va presentar el análisis gramatical y el contexto literario de Jn 1,9. El objetivo es clarificar qué o quién es τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν y cuál es su función según el Prólogo del cuarto evangelio. Lo haremos en dos movimientos, primero desde lo particular hacia lo general y luego, retornar a lo particular. Es decir, desde el versículo en estudio (delimitación, morfología, sintaxis y estructura de 1, 9) hacia el texto del Prólogo (texto y estructura de 1, 1-18), para después volver al versículo 1,9 (análisis de términos).

2.1. Texto y contexto de Jn 1,9

En la primera parte de este capítulo, vamos hacer el análisis del versículo 1, 9 y a ubicarlo en el texto del Prólogo. Esto lo haremos en dos momentos: primero, delimitaremos Jn 1,9, consideraremos su morfología, sintaxis y estructura. Luego, lo situaremos dentro del texto del Prólogo. Para esta última parte, haremos la presentación del texto griego del Prólogo y tres traducciones al castellano, además, de la estructura de Jn 1, 1-18.

2.1.1. El Texto Jn 1, 9

La cita Jn 1, 9 del cuarto evangelio, hace parte del Prólogo de esta obra. Para ubicar el texto y su forma, vamos a dar tres pasos. Primero, a delimitar el versículo a partir de la relación o diferencia con los versículos anteriores y posteriores. Segundo, se indicará la morfología de cada palabra que conforma esta oración. Posteriormente, analizaremos la estructura de 1, 9 para conocer su dinámica interna.

2.1.1.1. Delimitación

Juan 1,9 dice:

Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον
[ēn to phōs to alēthinon o phōtizei panta anthrōpon erchomenon eis ton kosmon]
Era la luz verdadera, que ilumina a todo ser humano, viniendo a este mundo⁵

⁵ Los textos canónicos que seguiremos, corresponden a las siguientes versiones, a menos que se indique lo contrario: Para el griego del Nuevo Testamento, el texto maestro de ²⁸Nestlé-Aland (Nestle, Eberhard y Aland, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012). Para el texto griego del Antiguo Testamento, la edición preparada por Rahlfs (Rahlfs, Alfred [ed]. *Septuaginta. Old Greek Jewish Scriptures*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935). Para el texto en español, la Biblia de Jerusalén (Escuela Bíblica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009).

La traducción es literal. Se ha vertido ἐρχόμενον como “viniendo” porque de esta forma no se compromete el complemento “a este mundo” ni con τὸ φῶς ni con πάντα ἄνθρωπον, sino que abre las dos posibilidades que trae ἐρχόμενον en el texto griego. Consideramos que esta traducción es la más favorable en la búsqueda por responder al objetivo de este capítulo porque nos obliga analizar las dos posibilidades de traducción, enriqueciendo los contenidos de este trabajo. En su debido momento analizaremos cada palabra y la particularidad de la forma ἐρχόμενον en este versículo.

La unidad y el sentido de este verso son completos. Por sus características nos encontramos ante una oración compuesta. Se puede identificar un sujeto principal: la “luz”, la “phōs” [gr. τὸ φῶς]; un verbo principal conjugado en presente: φωτίζει [phōtizei] “ilumina” o “alumbra”, y un complemento que se beneficia de la acción del sujeto principal. Nótese que el complemento posee un sujeto subordinado: “todo ser humano”⁶, “πάντα ἄνθρωπον” [panta anthrōpon]; un verbo en gerundio: “viniendo” “erchomenon” [ἐρχόμενον], y un complemento de lugar: “a este mundo” “εἰς τὸν κόσμον” [eis ton kosmon].

Si bien hemos identificado a τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν como el sujeto principal de esta oración, debemos advertir que, en el contexto del Prólogo, el sujeto principal es el *Logos*. Por lo tanto, en este caso la “luz” toma el lugar del sujeto del Prólogo. Atendidos a esta clarificación, cuando afirmamos que la “luz” es el sujeto principal de la oración, nos estamos refiriendo al *Logos*. Para ello, nos fundamos en el siguiente argumento de León-Dufour⁷:

Si se hace de la luz el sujeto de la frase, hay que unir el verbo «era» con «viniendo al mundo»; pero esta operación es gramaticalmente difícil en virtud de la proposición relativa intercalada: «que ilumina a todo hombre». Por eso es preferible suponer, según la disposición del prólogo, que la «luz» es aquí el atributo del sujeto, implícito, de la frase, que sigue siendo todavía el Logos. De ahí la traducción: «El (Logos) era la luz...»

⁶ “Con esta [...] designación Jn no alude a la humanidad en general (habría empleado el plural), sino a cada hombre en su singularidad.” León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 79. Esta clarificación recuerda aquel sentido de universalidad que no se limita a expresar la suma de todo, sino también, que aquello que significa el todo, acontece plenamente en cada uno.

⁷ León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 78.

Habiendo hecho esta aclaración que nos ayuda a identificar a τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν con ὁ λόγος, continuemos por el camino que nos ha trazado el objetivo de este capítulo, ahora, buscando los argumentos para delimitar nuestro texto de estudio (1,9).

En los versículos 6-8 encontramos un sujeto distinto: v. 6 “Juan”, (Iōannēs [Ἰωάννης]); v. 7 “Éste”, (outos [οὗτος]) y v. 8 “Este” (ekeinos [ἐκεῖνος]). Enviado por Dios para dar “testimonio” [gr. μαρτυρήση] de la “luz”⁸. Según esto, podemos afirmar que 6-8 y 9 son oraciones diferentes en tanto se produce un cambio de sujeto. De ahí que la oración que nos interesa inicia en v. 9. Sin embargo, no termina allí, debemos mencionar la relación que establece con los versículos siguientes. Los versículos 10-13 conservan el mismo sujeto, la “luz”, pero cada uno enfatiza un elemento distinto con relación al sujeto.

El v. 10 anuncia el lugar donde estaba: el “mundo” (κόσμος [kosmō]); v. 11 fue “rechazada” por los suyos (οὐ παρέλαβον [ou parelabon]); v. 12 a los que la “recibieron” (ἔλαβον [elabon]) y creyeron (πιστεύουσιν [pisteuousin]) en ella, les da la posibilidad de “llegar a ser hijos de Dios” (τέκνα θεοῦ γενέσθαι [tekna theou genesthai]); v. 13 y, de este modo, “nacer de Dios” (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν [ek theou egennēthēsan]).

De acuerdo a lo anterior, los vv. 9-13 conforman una unidad⁹, en el contexto del Prólogo del cuarto evangelio. Dentro de esta parte, el versículo 9 realiza la tarea de clarificar quién es la “luz” y le aporta unidad con los primeros versículos del Prólogo. Así lo expresa la nota a este versículo la Biblia de *Jerusalén*: “Este v. 9 debe unirse a los vv. 4-5: es la Palabra-luz (y no el Bautista) la que viene al mundo... porque fue enviada por Dios a él”¹⁰. Además, el v. 9 presenta la función de la luz en este mundo “ilumina a todo ser humano”. Los versículos 10-13 desarrollan las consecuencias para quienes reciben o rechazan a la “luz”. Con estas sencillas observaciones, tenemos los elementos suficientes para delimitar la oración objeto de estudio en este trabajo, Jn 1, 9.

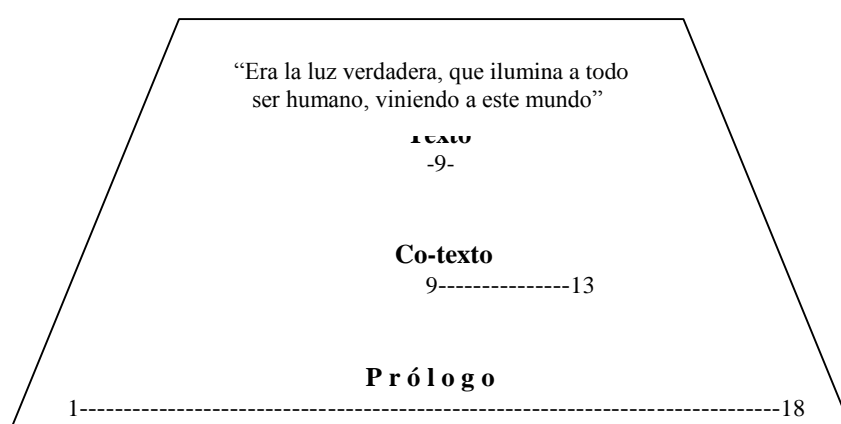
⁸ Juan el Bautista es un punto de referencia y encuentro entre el AT y el NT. Representa a Moisés y a los profetas. De allí proviene su importancia. Por lo tanto, es un testigo de la luz. Ahora debe dar paso y dejar pase adelante Aquel que existía desde el principio. La figura del Bautista está al servicio de Jesús (Jn 5, 33-36) y es clarificador el uso del “yo no soy” en contraste con el “yo soy” de Jesús (Jn 1, 21).

⁹ En el versículo 14, se deja de hacer referencia al *Logos* “luz” y se pasa al anuncio de la encarnación del *Logos* [λόγος]. Es decir, se produce un cambio temático con relación a los anteriores versículos.

¹⁰ Mollat, *Biblia de Jerusalén*, 1543. Brown, *El Evangelio según Juan*, 200.

Por otra parte, el contexto narrativo inmediato no presenta dificultades para ser identificado. Juan 1, 9 hace parte del Prólogo, referido por Barret como “«prosa rítmica»”¹¹. A su vez, se puede “establecer como co-texto narrativo 9-13, que puede funcionar como texto independiente”¹². En el co-texto se pueden distinguir tres partes: “la repetición relativa al Logos-luz (v. 9), luego el rechazo global del Logos (vv. 10-11), y finalmente la acogida del Logos y su fruto (vv. 12-13)”¹³.

Podemos diagramar lo dicho hasta ahora, de la siguiente manera:



En síntesis, hemos presentado el texto y la traducción al castellano de 1,9 que seguiremos en este trabajo. Luego, dimos los argumentos para delimitar el versículo en estudio. Por último, hicimos un sencillo diagrama para visualizar esta primera parte. En el gráfico se puede observar que el v. 9 se encuentra ubicado justo en la mitad del Prólogo, de acuerdo a la distribución actual por versículos de la Biblia de Jerusalén.

2.1.1.2. Morfología y sintaxis de Jn 1, 9

Ubiquemos lo dicho en la delimitación dentro de la morfología y sintaxis del v. 9. Hacer esto es importante para visualizar y distinguir la forma de cada una de las palabras que componen el texto en estudio. Asimismo, es útil para entender la traducción que seguimos.

¹¹ Barrett, *El evangelio según san Juan*, 227.

¹² Sarasa, *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 51.

¹³ León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 77.

Ἔστιν	Verbo indicativo, imperfecto activo, tercera persona del singular, εἰμί [eimi], ser.
τὸ	Artículo neutro, nominativo singular, ὁ, ἡ, τὸ [ho, hē, to], el, la, lo.
φῶς	Sustantivo neutro, nominativo singular, φῶς, φῶτός, τό, [phōs, phōtos, to], luz.
τὸ	Artículo neutro, nominativo singular, ὁ, ἡ, τὸ [ho, hē, to], el, la, lo.
ἀληθινόν	Adjetivo neutro, nominativo singular, ἀληθινός [alēthinos], veráz, verdadero.
ὃς	Pronombre relativo neutro, nominativo singular, ὃς, ἧ, ὃ [hos, hē, ho], que, quien, el que, el cual.
φωτίζει	Verbo indicativo, presente activo, tercera persona singular, φωτίζω [phōtizō], iluminar, alumbrar, sacar a la luz.
πάντα	Adjetivo indefinido masculino, acusativo singular πᾶς, πᾶσα, πᾶν [pas, pasa, pan], todo, cada.
ἄνθρωπον	Sustantivo masculino, acusativo singular, ἄνθρωπος, ου, ὁ [anthrōpos, ou, ho], hombre, ser humano.
ἐρχόμενον	Tiene doble posibilidad: Verbo participio presente, voz media, acusativo masculino singular (en concordancia con πάντα ἄνθρωπον) o verbo participio presente, voz media, nominativo neutro singular (en concordancia con τὸ φῶς), ἐρχομαι [erchomai], venir, ir.
εἰς	Preposición, εἰς [eis], a, hacia, hasta.
τὸν	Artículo masculino, acusativo singular, ὁ, ἡ, τὸ [ho, hē, to], el, la, lo.
κόσμον	Sustantivo masculino, acusativo singular, κόσμος, ου, ὁ [kosmos], mundo, universo y orden.

La morfología no presenta complicaciones. En cuanto a la sintaxis, destacamos la importancia que representan en el horizonte de este capítulo, τὸ φῶς y su verbo conjugado correspondiente φωτίζει. Además, el verbo ἐρχόμενον por la doble posibilidad de relación que ofrece, con τὸ φῶς o con πάντα ἄνθρωπον. En el apartado dedicado al análisis de términos, se estudiarán cada uno de ellos.

2.1.1.3. Estructura de Jn 1, 9

Ahora consideremos la manera como está organizado el v. 9. Esto nos dará elementos para comprender, más adelante, la relación estructural entre el versículo y el Prólogo. Igualmente, nos permitirá contrastar el contenido del versículo con la forma como está construido y nos facilitará el camino para clarificar de una mejor manera la función de τὸ φῶς.

Se van a proponer dos modelos de estructura, asumiendo como referente el verbo ἐρχόμενον. La primera con relación a πάντα ἄνθρωπον, y la segunda, respecto a τὸ φῶς.

A favor de πάντα ἄνθρωπον:

- a) Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν
- b) ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον
- c) ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

A favor de τὸ φῶς:

- a) Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν
- b) ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον
- a') ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

La primera opción nos ofrece una estructura lineal (a, b, c). Esto significa que quien “viene a este mundo” es “el ser humano”. Entonces, el contacto entre τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν y πάντα ἄνθρωπον ocurre cuando éste último está viniendo al mundo. Es similar a un parto biológico, donde el recién nacido se encuentra con la luz del mundo extrauterino justo al salir del vientre materno. Por eso se ha utilizado popularmente la expresión de “alumbramiento” para referirse a este procedimiento obstétrico.

La segunda posibilidad nos ofrece un esquema quiásmico (a, b, a'). Como el quiasmo lo indica, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (a) se corresponde con el verbo ἐρχόμενον (a'). Esto implica que quien viene a este mundo es “la luz verdadera”. ¿Se sugiere que “la luz” se alumbraba así misma? Es posible, en el primer relato del libro del Génesis la luz es creada antes que

la vida y que el sol (Gn 1, 3-5), es decir, se está refiriendo a “la luz primordial”. Asumiendo esta explicación, recordemos lo que se dijo anteriormente sobre la identidad de τὸ φῶς para entender esta relación: “la luz verdadera” es el *Logos*. Entonces lo que se encuentra en esta estructura es una referencia a la encarnación. Con razón Borg y Crossan¹⁴ al recordar que “Juan no contiene un relato del nacimiento”, afirman que “este pasaje desempeña prácticamente una función equivalente.”

Lo que no se discute en ninguna de las dos opciones estructurales, es la relación de iluminación de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν a πάντα ἄνθρωπον. Por eso, en las dos posibilidades se percibe un movimiento “en salida” de *to phōs*, tanto por la llegada del *Logos* al mundo, como por el dinamismo que posee la luz al iluminar. Además, en las dos propuestas, el centro de la estructura es el ser humano que se beneficia al ser alumbrado.

En conclusión, habernos detenido a estudiar la estructura de 1,9 nos ha permitido reconocer su riqueza, en virtud del verbo ἐρχόμενον que, por su ubicación y forma, abre una doble posibilidad esquemática para este versículo. Nos parece prudente asumir los elementos que ofrecen las dos estructuras, ya que responden a las búsquedas del objetivo de este capítulo y del trabajo en general. Es decir, las dos propuestas nos ubican en un contexto de nacimiento o alumbramiento, sea de “todo ser humano” (primer caso [alumbramiento]) o de “la luz” (segundo caso [encarnación]). Más aún, el contenido mismo del versículo sugiere que la función de la luz es “iluminar” a “todo ser humano”, independiente de quién sea que venga llegando.

Antes de continuar, procuremos recoger lo dicho en esta primera parte. Se ha presentado el texto de estudio (Jn 1,9) y la traducción al castellano que seguimos. Luego, dimos las razones para delimitar 1, 9. Con relación a los versículos anteriores: 6-8 tiene un sujeto distinto (Juan Bautista). Respecto a los versículos posteriores: 10-13 conforman una unidad con el mismo sujeto, sin embargo, cada uno enfatiza un elemento distinto del sujeto. De v. 9 destacamos la unidad que le aporta al Prologo en referencia a la primera parte (vv. 4-5) y que en el énfasis que hace del sujeto, se determina su función: iluminar “a todo ser humano”. Igualmente, se identificó la forma gramatical de cada uno de sus componentes. Este ejercicio nos sirvió para comprender que τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν es el

¹⁴ Borg y Crossan, *La primera Navidad*, 177.

mismo λόγος y, por tanto, que el λόγος es τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. Por último, después de analizar la estructura de 1, 9, decidimos asumir los dos esquemas propuestos: el lineal (respecto a τὸ φῶς) y el quiásmico (respecto a πάντα ἄνθρωπον) porque le aportan elementos significativos al objetivo de este trabajo, en la medida que ubican el contenido en un contexto de nacimiento o alumbramiento, de “todo ser humano” (natural) o de “la luz” (encarnación).

2.1.2. El Contexto Literario de Jn 1, 9.

Habiendo delimitado Jn 1, 9 y analizado cada uno de sus componentes, en esta segunda parte, vamos a situarlo dentro de la estructura del Prólogo. Esto es muy importante porque nos ayuda a comprender que nuestro texto de estudio no se encuentra ubicado en medio de un desierto, sino que hace parte de un conjunto más amplio. Allí ocupa un lugar que le otorga una función específica por su forma y/o contenido.

En este apartado, haremos dos cosas: primero, presentaremos el texto Jn 1, 1-18 y su traducción al castellano; segundo, analizaremos la estructura del Prólogo para identificar el lugar que ocupa 1, 9.

2.1.2.1. El texto del Prólogo y la traducción al castellano

Acercarnos al texto del Prólogo nos ayudará a comprender de una mejor manera la exposición de la estructura del mismo. También, nos permitirá entender algunas de las afirmaciones que haremos sobre 1,9 durante este trabajo, con relación a otros versículos del Prólogo.

Para la presentación, utilizaremos una tabla comparativa. En la primera columna estará el texto de ²⁸Nestlé-Aland; en la segunda, la versión de la Biblia de Jerusalén¹⁵, en la tercera y cuarta columna, las reconocidas versiones: la traducción de Luis Alonso Schökel¹⁶ y la Reina Valera¹⁷.

¹⁵ *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009.

¹⁶ *Biblia de Nuestro Pueblo*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2008.

¹⁷ *La Santa Biblia. Reina Valera*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1995.

<i>Griego</i>	<i>Biblia de Jerusalén</i>	<i>Biblia de Nuestro Pueblo</i>	<i>Reina Valera</i>
<p>(1) Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.</p> <p>(2) οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. (3) πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν</p> <p>(4) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·</p> <p>(5) καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.</p> <p>(6) Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννης·</p> <p>(7) οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.</p> <p>(8) οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.</p> <p>(9) Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.</p> <p>(10) ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.</p>	<p>(1) En el principio existía la Palabra la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios.</p> <p>(2) Ella estaba en el principio junto a Dios.</p> <p>(3) Todo se hizo por ella, y sin ella nada se hizo. Lo que se hizo</p> <p>(4) en ella era la vida, y la vida era la luz de los hombres;</p> <p>(5) y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron.</p> <p>(6) Hubo un hombre, enviado por Dios: se llamaba Juan,</p> <p>(7) Éste vino para un testimonio, para dar testimonio de la luz, para que todos creyeran por él.</p> <p>(8). No era él la luz, sino quien debía dar testimonio de la luz.</p> <p>(9) La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre cuando viene a este mundo.</p> <p>(10) En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, pero el mundo no la conoció.</p> <p>(11) Vino a los suyos, mas los suyos no la recibieron.</p> <p>(12) Pero a todos los que la recibieron les dio poder de</p>	<p>(1) Al principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios.</p> <p>(2) Ella existía al principio junto a Dios.</p> <p>(3) Todo existió por medio de ella, y sin ella nada existió de cuanto existe.</p> <p>(4) En ella estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres;</p> <p>(5) la luz brilló en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron.</p> <p>(6) Apareció un hombre enviado por Dios, llamado Juan,</p> <p>(7) que vino como testigo, para dar testimonio de la luz, de modo que todos creyeran por medio de él.</p> <p>(8) Él no era la luz, sino un testigo de la luz.</p> <p>(9) La luz verdadera que ilumina a todo hombre estaba viniendo al mundo.</p> <p>(10) En el mundo estaba, el mundo existió por ella, y el mundo no la reconoció.</p>	<p>(1) En el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios.</p> <p>(2) Este estaba en el principio con Dios.</p> <p>(3) Todas las cosas por medio de él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho.</p> <p>(4) En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres.</p> <p>(5) La luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no la dominaron.</p> <p>(6) Hubo un hombre enviado por Dios, el cual se llamaba Juan.</p> <p>(7) Este vino como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por medio de él.</p> <p>(8) Él no era la luz, sino un testigo de la luz.</p> <p>(9) La luz verdadera que alumbraba a todo hombre venía a este mundo.</p> <p>(10) En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por medio de él;</p>

<p>(11) εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.</p> <p>(12) ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,</p> <p>(13) οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.</p> <p>(14) Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.</p> <p>(15) Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.</p> <p>(16) ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·</p> <p>(17) ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.</p> <p>(18) Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς</p>	<p>hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre;</p> <p>(13) éstos no nacieron de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nacieron de Dios.</p> <p>(14) Y la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado la gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad.</p> <p>(15) Juan daba testimonio de él, proclamando: "Éste era del que yo dije: El que viene detrás de mí se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo."</p> <p>(16) De su plenitud hemos recibidos todos gracia por gracia.</p> <p>(17) Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad no han llegado por Jesucristo.</p> <p>(18) A Dios nadie lo ha visto jamás: lo ha contado el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre.</p>	<p>(11) Vino a los suyos, y los suyos no la recibieron.</p> <p>(12) Pero a los que la recibieron, a los que creen en ella, los hizo capaces de ser hijos de Dios:</p> <p>(13) ellos no han nacido de la sangre ni del deseo de la carne, ni del deseo del hombre, sino que fueron engendrados por Dios.</p> <p>(14) La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Y nosotros hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y verdad.</p> <p>(15) Juan grita dando testimonio de él: Éste es aquél del que yo decía: El que viene detrás de mí, es más importante que yo, porque existía antes que yo.</p> <p>(16) De su plenitud hemos recibido todos: gracia tras gracia.</p> <p>(17) Porque la ley se promulgó por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad se realizaron por Jesús el Mesías.</p>	<p>pero el mundo no lo conoció.</p> <p>(11) A lo suyo vino, pero los suyos no lo recibieron.</p> <p>(12) Mas a todos los que lo recibieron, a quienes creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios.</p> <p>(13) Estos no nacieron de sangre, ni por voluntad de carne, ni por voluntad de varón, sino de Dios.</p> <p>(14) Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad; y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre.</p> <p>(15) Juan testificó de él diciendo: "Este es de quien yo decía: "El que viene después de mí es antes de mí, porque era primero que yo"".</p> <p>(16) De su plenitud recibimos todos, y gracia sobre gracia,</p> <p>(17) porque la Ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo.</p> <p>(18) A Dios nadie lo ha visto jamás; el</p>
---	---	---	---

<p>τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.</p>		<p>(18) Nadie ha visto jamás a Dios; el Hijo único, Dios, que estaba al lado del Padre. Él nos lo dio a conocer.</p>	<p>unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer.</p>
---	--	--	--

En términos generales, las diversas traducciones no distan considerablemente las unas de las otras. No obstante, aparecen algunas variaciones interpretativas del traductor. Algunas de ellas son:

- Mientras *Jerusalén* y *Alonso Schökel* traducen ἦν ὁ λόγος del v. 1 como “existía la Palabra”, *Reina Valera* lo hace como “era el Verbo”.
- *Alonso Schökel* traduce ἐγένετο, del v. 3, como “existió”, *Jerusalén* y *Reina Valera* utilizan “hizo” y “hechas”, respectivamente.
- En su versión, *Jerusalén* les da continuidad a los vv. 3 y 4 “lo que se hizo en ella era la vida”, mientras que *Alonso Schökel* y *Reina Valera* separan los dos versículos.
- El verbo κατέλαβεν del v. 5, es interpretado por cada versión de manera particular. Aunque se podrían asociar *Jerusalén* que dice “vencieron” y *Reina Valera* “dominaron”. Las dos expresiones hacen referencia a un contexto de confrontación. Por su parte, *Alonso Schökel* lo traduce como “comprendieron”, proponiendo un escenario más referido al conocimiento.
- *Jerusalén* inserta la expresión “La Palabra” en el v. 9, que no aparece en el texto griego seguido en este trabajo.

- *Reina Valera* traduce el verbo φωτίζει del v. 9 como “alumbra”, mientras que *Jerusalén* y *Alonso Schökel* lo hacen como “ilumina”.
- Además, ante la expresión ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, *Jerusalén* la interpreta así: “que ilumina a todo hombre cuando viene a este mundo”. Por su parte *Alonso Schökel* la interpreta de este modo: “que ilumina a todo hombre estaba viniendo al mundo” y *Reina Valera*: “que alumbra a todo hombre venía a este mundo”. Nos encontramos ante una expresión que ofrece dos posibilidades de interpretación. Esta situación quedó evidenciada en la presentación de la morfología de este verbo. Dada la importancia de este verbo en orden a responder al objetivo de nuestro trabajo, se estudiará en el análisis de términos de este capítulo.
- Mientras *Alonso Schökel* interpreta la expresión ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι del v. 12, como “los hizo capaces de ser hijos de Dios”; *Jerusalén* propone “les dio poder de hacerse hijos de Dios”; y *Reina Varela* “les dio potestad de ser hijos de Dios” Estamos ante una diversa interpretación de la palabra *exousian*¹⁸.

Con esta presentación, nos hemos acercado al texto griego del Prólogo y a algunas versiones castellanas. En este sentido, logramos identificar ciertas variaciones que dan cuenta de las diferentes posibilidades de interpretación que ofrecen las expresiones del texto griego, y a su vez, de las opciones de los traductores. Nos llamó la atención de manera particular la doble posibilidad de llamar al *Logos*: Palabra o Verbo. También, la continuidad que le da *Jerusalén* a los vv. 3-4, enlazando de una manera particular el *Logos* y la vida, además, la inserción de “la Palabra” en v. 9, que no aparece en el texto griego. Asimismo, la doble alternativa en la traducción de φωτίζει: “alumbra” o “ilumina”, este elemento es importante para responder al objetivo de este trabajo. Por último, la complejidad del verbo ἐρχόμενον que ofrece la posibilidad de aplicárselo a τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν o a πάντα ἄνθρωπον.

¹⁸ Este tema es tratado en Sarasa Gallego, Luis Guillermo. *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*. Bogotá: PUJ, 2009. 96-109.

2.1.2.2. Jn 1, 9 y su lugar en la estructura del Prólogo

A Jn 1, 1-18 se le designa como la “introducción” o el “Prólogo”¹⁹ del cuarto evangelio. Sarasa afirma que sobre este tema se han realizado “numerosísimos intentos por un análisis «científico»”²⁰. Frente a tal universo de estudios, nos parece importante traer a colación dos propuestas estructurales del Prólogo que siguen métodos distintos (diacrónica y sincrónica). Consideremos que de este modo se enriquece el estudio de este tema. En cada una de las estructuras, ubicaremos el lugar que ocupa el v. 9.

La primera propuesta, de tipo diacrónico, se dedica a analizar la conformación de 1, 1-18²¹. Lo que Brown propone con relación a la composición del cuarto evangelio ahora Rochais, conservando la esencia de la propuesta, lo aplica al Prólogo²²:

1	1; 3-5; 11	Fragmento de himno judeo-helenístico
2	1; 3-5; + 10-12ab	Prólogo original escrito por el Evangelista
3	1; 3-5; + 10-12ab; + 14; 16	Adiciones de un miembro anónimo
4	1; 3-5; + 10-12ab; + 14; 16 + 2; 6-9; 12c-13; 15; 17-18	Redactor final perteneciente a la comunidad juánica.

Según esta propuesta, el v. 9 es integrado al Prólogo en la última etapa por el redactor final. Ello supone un largo proceso de reflexión, lo que le otorga una fuerza teológica a este versículo que se ha insinuado en las páginas anteriores. Por eso, creemos que el lugar que ocupa el v. 9 en el proceso de conformación de 1, 1-18 no es fruto del azar, tendemos a pensar que enfatiza el sujeto principal del Prólogo y su relación con la humanidad.

La segunda propuesta es de tipo sincrónico. Plantea una estructura con forma concéntrica o quiásmica. Antes de abordar este tema, nos parece importante destacar que desde su primer proponente hasta nuestros días, se puede identificar un hilo conductor a lo largo de los años que le ha dado continuidad a esta propuesta estructural, contando con algunas

¹⁹ Sobre este tema se ha logrado el mayor consenso entre los estudiosos, ante la estructura la situación se torna compleja. Sarasa. *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 69.

²⁰ *Ibíd.* 69.

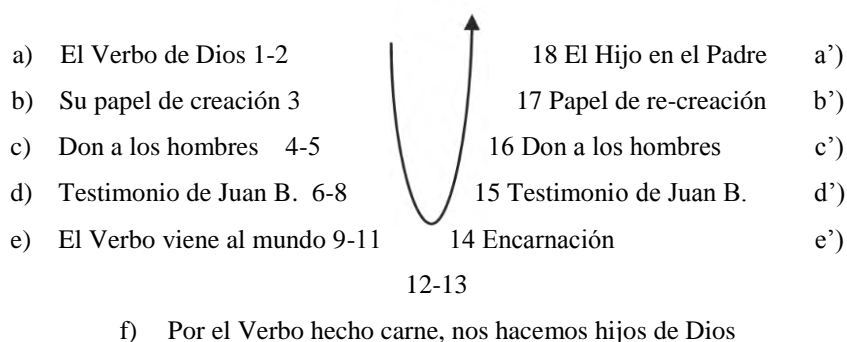
²¹ En la bibliografía propuesta en el curso de San Juan (2016-1), en la cuarta sesión se consideró el tema de la composición de cuarto evangelio, enfatizando la propuesta de Raymond Brown. Brown, *El evangelio según Juan*, 40-47.

²² Rochais, “*La formation du Prologue (Jn 1,1-18)*”, 5-44. Citado por: Sarasa. *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 83.

variaciones. Entre los autores que han defendido este esquema, conviene mencionar a Lund, Boismard, Lamarche, Feuillet, Hull, Borgen, Hooker, Cahill, De la Potterie y Culpepper²³.

En este apartado vamos a indicar las propuestas de Boismard y Culpepper, especialmente por su distancia cronológica de uno a otro autor. Esto nos permitirá evidenciar la pervivencia del esquema a lo largo de los años y las variaciones más evidentes que ha sufrido la estructura, ya que Culpepper lleva “hasta el máximo la división de las unidades” que permitiría el Prólogo.

Iniciemos con la propuesta de Boismard. Jn 1, 1-18 propone un movimiento parabólico que se remonta al principio en Dios (v. 1). Poco a poco va ingresando en la historia hasta instalarse en ella con la encarnación del *Logos* (v.14), para retornar al seno del Padre (v. 18). Con ello, nos damos cuenta que el Prólogo “está encaminado por un poderoso movimiento interno, que subraya su estructura literaria”²⁴, a la vez, que es el resultado del encuentro entre “el ritmo del pensamiento de algunos himnos a la Sabiduría” y “ciertos esquemas literarios” utilizados en el Antiguo Testamento por la literatura profética o sapiencial. Su propuesta se representa de la siguiente manera²⁵:

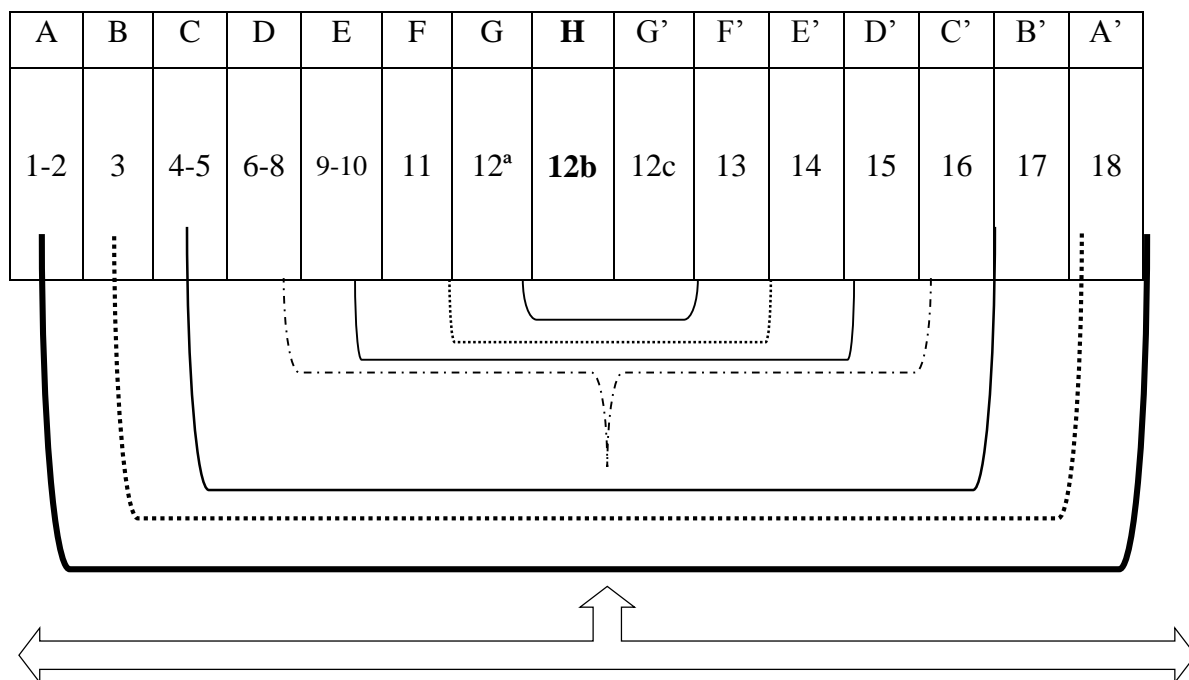


²³ Este es el recorrido realizado en su presentación por Guillermo Sarasa quien finalmente se inclina “fuertemente por una estructura concéntrica para la lectura sincrónica, sin olvidar que el texto tiene varios estratos”. Sarasa. *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 78.89.

²⁴ Boismard, *El Prólogo de san Juan*, 117-118.

²⁵ *Ibíd.*, 126.

Por su parte, Culpepper conserva la estructura de Boismard (abcdd'c'b'a') en esencia. La estructura contiene dos septenarios que rodean el versículo central. En este punto, la cercanía con Boismard es evidente, su intuición sostenía que el cuarto evangelio, al igual que el Apocalipsis, tenían una estructura septenaria. Culpepper en su esquema lleva hasta el extremo la división de los versículos. La propuesta se visualiza de la siguiente manera²⁶:



Esta propuesta encuentra el centro en τέκνα θεοῦ. “Este concepto [...] está tras otras expresiones y bien establecido en relación con el linaje davídico e Israel como un todo. Dicha relación se concibe en términos sobre todo legales y morales, más que físicos, y conlleva las obligaciones y promesas de las alianzas con Abrahán, Moisés y David.”²⁷

Con relación a la ubicación del v. 9, nos damos cuenta que tanto Boismard como Culpepper lo ubican en el mismo lugar. Además, este análisis estructural confirma la intuición que nos surgió cuando indicamos que la llegada de τὸ φῶς a este mundo, se podía entender como una referencia a la encarnación, ya que era el mismo λόγος. Esa relación identitaria entre τὸ φῶς y el λόγος queda demostrada en la estructura quiásmica

²⁶ Culpepper, “The Pivot”, 16. Citado por: Sarasa. *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 79.
²⁷ *Ibíd.*, 79.

que acabamos de presentar, en la que la venida del Verbo al mundo (9e), se corresponde con la encarnación (14e’).

En este movimiento parabólico se insinúa de manera sutil (desde Dios hacia el mundo y, luego, desde mundo hacia el *κόλπον* de Dios). En este tránsito, se abre la posibilidad de llegar a ser τέκνα θεοῦ. Esta situación nos ubica en un contexto de filiación. No obstante, supone un momento anterior de alumbramiento, que visto de forma simbólica o natural, nos ofrece un trasfondo o marco literario y teológico para sostener el tema principal de este trabajo: “la iluminación de la Palabra a todo ser humano viniendo a este mundo” (v. 9) y su posible relación con el alumbramiento biológico.

En correspondencia con esta idea, Casas, citando a Ricoeur y al profeta Isaías, nos recuerda la manera como Dios sale al encuentro del hombre y las consecuencias que este gesto salvador de Dios genera:

La Palabra de Dios expresa, ante todo, la dinámica de Dios que «va al encuentro del hombre en forma de palabra» (Ricoeur, 1976: 237). Al respecto, resultan significativos los versos conclusivos del segundo Isaías: «Como baja la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá sin haber empapado la tierra, sin haberla fecundado y haberla hecho germinar, para que dé la simiente para sembrar y el pan para comer, así será la palabra que salga de mi boca. No volverá a mí con las manos vacías sino después de haber hecho los que yo quería, y haber llevado a cabo lo que le encargué» (Is 55, 10-11)²⁸.

En síntesis, existen varios esquemas a partir de los cuales se intenta responder a la posible estructura del Prólogo. Aquí hemos indicado dos propuestas, una de tipo diacrónico y la otra de carácter sincrónico. Adviértase que por su metodología, no se oponen la una a la otra, más bien se podrían complementar. La primera sigue a Rochais y propone cuatro etapas en el proceso de construcción del Prólogo (1, 3-5/11; 10-12ab; 14/16; 2/6-9 /12c-13/15/17-18). La segunda, es la propuesta de Culpepper. Asume el texto tal como nos ha llegado y encuentra en él un quiasmo (a,b,c,d,e,f,g,h,g’,f’,e’d’c’b’a’). Esta figura aplicada a 1, 1-18, implica un movimiento de salida del *Logos* desde Dios hacia el mundo, para luego retornar desde el mundo hacia el *kolpon* de Dios. Esa será la estructura de todo el cuarto evangelio (1-12 y 13-21).

Con relación a la ubicación del v. 9 en las dos estructuras, dijimos que se integró al texto final del Prólogo en la última etapa, por manos del redactor final. Ello sugiere un proceso anterior de reflexión que le da fuerza teológica a este versículo. Con relación al quiasmo,

²⁸ Casas, “La contingencia de la Palabra de Dios”, 144.

nos llamó la atención la correspondencia entre la venida del Verbo (v. 9) y la encarnación (v. 14). Esto propone que el v. 9 es una anticipación de la encarnación, ya que “la luz verdadera” es el mismo *Logos*. El contexto de iluminación (v. 9) y nacimiento (v. 14) se presentan con claridad.

2.2. Análisis de los Términos en Jn 1,9

En la primera parte del capítulo, hemos delimitado el v. 9, analizado su morfología y estructura. Esto nos ayudó a saber que τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν es ὁ Λόγος y que su función es φωτίζει a todo ser humano, independientemente de la estructura que se siga. Después, nos sumergimos en el texto del Prólogo y analizamos su estructura. En este ejercicio pudimos conocer el esquema del texto (1,1-18), el lugar y las implicaciones de ello para el v. 9.

A partir de lo anterior, para el análisis de términos nos vamos a centrar en los que son, a nuestro criterio, los más importantes y juegan un papel determinante en el horizonte de este trabajo. Ellos son: τὸ φῶς porque es el *Logos*, el sujeto principal del Prólogo y en el objetivo de este capítulo nos hemos trazado la tarea de conocer su identidad y misión. Φωτίζει, porque de acuerdo a los hallazgos en la primera parte, esta es la función principal del *Logos* en 1,9. Y ἐρχόμενον, por su particularidad morfológica: es un acusativo masculino singular (en concordancia con πάντα ἄνθρωπον) o nominativo neutro singular (en concordancia con τὸ φῶς). Dada la estrecha relación entre τὸ φῶς y φωτίζει, los analizaremos en el mismo aparatado.

2.2.1. τὸ φῶς - Φωτίζει

En este apartado nos interesa conocer el significado en hebreo y en griego de τὸ φῶς y φωτίζει, igualmente, considerar algunos elementos del trasfondo de esta expresión y la frecuencia de uso en el NT. En el contexto de este trabajo, este será el primer paso porque en el segundo capítulo nos dedicaremos a rastrear su trasfondo histórico y teológico en la cultura judía. Por eso, esta parte será breve pero no menos importante.

Para empezar, veamos algunos elementos del trasfondo de τὸ φῶς:

La referencia primaria en el mundo del Cercano Oriente es a la luz del día, pero pronto entran en la asociación el sol, la luz, la salvación y la vida, y los atributos de la luz se

transfieren también a los portadores de luz diferentes del sol. En Irán encontramos los ámbitos de la brillantez y de la oscuridad, pero no hay un desarrollo temprano de la antítesis²⁹.

Es interesante ver como la comprensión de la luz en la historia, se ha movido en el mismo sentido que nos llega la luz natural, de afuera hacia el interior, desde la luz del día hacia la vida pasando por el sol y la salvación.

Con respecto a su significado en hebreo, se utiliza la expresión אור [ôr], para señalar a la luz literal o simbólicamente. De esta expresión dependen el verbo «brillar», «hacer brillar», y el sustantivo «luz del día» o «luz de los astros», la «luz» que caracteriza la vida natural y espiritual³⁰.

En griego φῶς indica luz, resplandor, fuego, santidad y lámpara. Y φωτίζει puede significar iluminar, alumbrar, sacar a la luz, esclarecer y brillar³¹. Entonces:

La luz es tanto un medio como un objeto para la vista. Nos capacita para captar el mundo y dominarlo; ver la luz es vivir. La luz trae libertad, liberación y esperanza. Es por lo tanto objeto de alabanza. Denota lo que es públicamente conocido. Acompaña las manifestaciones divinas. La luz del conocimiento trae iluminación³².

Además, Kittel nos enseña que “denota relación” y Fernández Ramos que “comprende las dos esferas: lo visible y lo invisible, lo terreno y lo celeste, lo humano y lo divino.”³³ Esto es significativo porque en cierta medida explica la relación dualista a la que se ha visto sometida la significación de la luz. También ayuda a entender la relación de encuentro que surge desde un uso positivo de la luz, por ejemplo, luz y vida que se intuye en el libro del Génesis (1, 1-2, 3) o cuando en el argot popular se habla del alumbramiento para referirse al nacimiento de una nueva criatura (madre e hijo o hijo y mundo).

²⁹ Conzelmann, Hans. “φῶς”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 1021. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.

³⁰ *Ibíd.*, 1021.

³¹ Ritt, H. “φῶς”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 2024. Salamanca: Sígueme, 1998.

³² Conzelmann, Hans. “φῶς”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 1020. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.

³³ Fernández Ramos, Felipe. “luz”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por Felipe Fernández Ramos, 649. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

Φῶς aparece 73 veces en el Nuevo Testamento, distribuido de la siguiente manera: veintitrés veces en el evangelio de Juan, allí se utiliza literal (5, 35) o figurativamente (12, 34-36). Seis veces en la primera carta de Juan, el énfasis en este uso es definir a Dios como luz (1, 5), esa es su naturaleza. Quince veces en los Sinópticos y diez en Hechos. En estos textos se encuentra un triple uso: literal (Mc 14, 54; Lc 8, 16; Hch 9, 3; 22, 6), figurativo (Mt 5, 14; Lc 2, 32; Hch 13, 47) y trasferido (Mt 10, 27; Lc 16, 8; Hch 26, 23). Seis veces en Pablo, donde predomina el trasfondo escatológico (1Cor 4, 5; Flp 2, 15; Rm 13, 12). Cinco veces en Efesios, que recoge el concepto de un misterio de Dios (3, 9) y hace un énfasis ético (5, 14). Cuatro veces en Apocalipsis, especialmente en las visiones que evocan la esperanza de un cambio de la situación (caps. 12; 21-22). Y una vez en Colosenses, Timoteo, Santiago y Pedro: Col 1,12: se refiere al reino de Cristo en la perspectiva de la escatología realizada, es decir, que ya se nos ha dado la liberación. 1 Tm 6,16: se refiere a Dios, luz primordial. Sant 1,17: habla de Dios como “el Padre de las luces”, es probable que esta expresión sea de corte apocalíptico. 1Pe 2,9: se refiere a la conversión. Como se puede ver, en cada caso se debe acudir a su “matiz semántico”³⁴ debido a que su uso y significado es variado.

Con los elementos expuestos hemos logrado un acercamiento a τὸ φῶς y Φωτίζει. Esto nos ha permitido formarnos una primera idea de los diferentes usos y significados de la expresión. Igualmente, del trasfondo que la sitúa en relación con la luz natural para luego trascenderla. Por último, la frecuencia y variación en su uso en el NT.

2.2.2. ἐρχόμενον

En el análisis de ἐρχόμενον, nos vamos a extender un poco más con relación al apartado anterior dedicado a τὸ φῶς y φωτίζει. La razón es muy sencilla, el objetivo de este trabajo no nos brinda otro espacio para desarrollar este tema. En consecuencia, el plan de esta parte será el siguiente: primero, presentar el significado de ἐρχομαι en el NT e indicar sus usos en el cuarto evangelio. Luego, en el horizonte del objetivo de este capítulo, considerar sus características especiales en 1, 9.

³⁴ Ritt, H. “φῶς”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 2024. Salamanca: Sígueme, 1998. Conzelmann, Hans. “φῶς”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 1023. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.

En el Nuevo Testamento, el uso del verbo ἔρχομαι se aplica con frecuencia para referirse “a la gente que entra en escena o a acontecimientos decisivos o fenómenos naturales”³⁵. Dado al uso del griego en la Septuaginta (con un trasfondo hebreo), es importante saber que:

...se usa para 35 vocablos hebreos, principalmente en sentido espacial, pero a veces cultico, p. ej. para el llegar a la casa de Dios, o el llegar a Dios la oración, o la oración por la venida de la misericordia de Dios, o la venida de Dios, su palabra, los ángeles, el Mesías, las edades, el día de salvación, el Espíritu, o la venida de las naciones a la heredad de Dios. En los Salmos, Job, etc., tanto las cosas buenas como las malas vienen; especialmente las malas³⁶.

En este uso queda claro que ἔρχομαι significa “ir” o “venir” con un fuerte contenido religioso que identifica la venida de Dios hacia su creación o de los seres humanos hacia Dios. Esta usanza está en consonancia y confirma, tanto lo que dijimos en el estudio de la estructura de 1,9 como la intuición que tenemos en este trabajo en el sentido del “ir” o “venir” de Dios (en este caso el *Logos*) hacia la humanidad para alumbrarla (φωτίζει). La implicación de esta intuición se verá en la segunda parte del siguiente capítulo.

Combinando ἔρχομαι con el verbo φωτίζει, se denota una relación entre el “alumbramiento biológico” y la “iluminación del *Logos*”, en la medida que un “venir” o “ir” (ἔρχομαι) desde el vientre materno es dirigirse hacia la luz que lo alumbraba (φωτίζει) en la realidad extrauterina. En el caso de 1,9, por lo dicho en la morfología de esta palabra, tenemos dos posibilidades: “la luz verdadera viniendo (ἐρχόμενον)” a este mundo alumbraba (φωτίζει) a todo ser humano o “todo ser humano viniendo (ἐρχόμενον) a este mundo” es alumbrado (φωτίζει) por la luz verdadera. En una u otra posibilidad, el contenido y las consecuencias son las mismas.

El verbo ἔρχομαι aparece 157 veces en el cuarto evangelio, “constituyendo el porcentaje más alto de todo el NT.”³⁷ Este detalle nos llama la atención porque le otorga una nota de dinamismo en salida a la revelación salvadora de Dios en su Hijo Jesucristo. Es decir, que

³⁵ Schneider, J. “ἔρχομαι”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 203. Grand Rapids: Libros de Desafío, 2003.

³⁶ *Ibíd.*, 203.

³⁷ Noratto, *La venida de Cristo*, 141. El profesor José Alfredo Noratto, analiza con detenimiento el uso del verbo ἔρχομαι, enfatizando su aplicación a la venida de Cristo, en Noratto Gutiérrez, José Alfredo. *La venida de Cristo según san Juan. Clave hermenéutica de la escatología joánica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

la presencia de ἔρχομαι en 1, 9, lo ubica dentro del dinamismo salvador de Dios en su Hijo, luz del mundo (8, 12).

Por otra parte, los sentidos en los que se utilizan ἔρχομαι en el evangelio son variados. Schneider los clasifica en cinco grupos: la venida de Jesús, venir a Jesús, la venida del Señor Resucitado, la venida de Jesús por segunda vez y la venida de la hora. Los sentidos que se refieren a “la venida de Jesús” y “la venida de la hora”, tienen especial importancia en la perspectiva de este trabajo porque señalan la llegada de Jesús desde Dios (caps. 1-12) y su retorno al *kolpon* del Padre (caps. 31-21). Detengámonos un momento a considerar cada uno de ellos para conocer las implicaciones.

Ante el sentido de “la venida de Jesús”, Schneider dice:

ἔρχεσθαι tiene aquí un contenido teológico todavía más fuerte, junto con un uso figurativo más amplio. En primera persona, los dichos de Jesús con «venir», tanto positivos como negativos, tienen un matiz polémico. Jesús no ha venido por su propia cuenta (Jn. 7:28). Su pretensión descansa sobre su envío divino (8:42). Viene en nombre del Padre (5:43) para traer vida (10:10) y para salvar al mundo (12:47). Aun cuando no ha venido para juzgar (12:47), su venida implica juicio (9:39), puesto que, con la venida de la luz, los que aman las tinieblas rechazan la luz (3:19). Él ha venido a dar testimonio de la verdad (18:37) y será oído por aquellos que son de la verdad. Su pretensión mesiánica va dirigida contra aquellos que piensan que conocen su origen (7:27) y contra aquellos que piensan que el Mesías todavía está por venir (cf. 4:25). Cuenta con el apoyo del Bautista, quien ha venido a dar testimonio (1:7) y quien reconoce a Jesús como el que ha de venir (1:15), cuyo camino prepara (1:31) con un bautismo que tiene significación escatológica como manifestación suya. Otros que habían venido antes de Cristo eran ladrones y salteadores (10:8).³⁸

En resumen, Jesús viene porque ha sido enviado por el Padre, para traer vida en abundancia (10, 10). De esto podemos inferir que en 1,9 se anticipa la llegada de Jesús, la luz verdadera que viene al mundo. Esta inferencia identifica implícitamente a Jesús con el *Logos* luz. Esta identificación nos plantea una cuestión ¿se refiere el *Logos* joánico a Jesús? Antes de continuar debemos resolver este interrogante.

Según Ritt, “el prólogo del Evangelio de Juan (Jn1, 1-18), está estructurado rítmicamente, es un himno (del cristianismo primitivo) que identifica a Cristo mismo –en el uso absoluto de la palabra– con el *λόγος personal*”. Dice esto, a partir de la convergencia de “los enunciados –que pueden leerse en el texto mismo– sobre el camino redentor de Cristo: en

³⁸ Schneider, J. “ἔρχομαι”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 204. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.

su preexistencia eterna (v. 1a) y en su vinculación personal con Dios (vv. 1b.2), el *Logos* tiene una completa actividad causal en la creación (v. 3) y una función salvífica (que comunica «luz» y «vida») para el mundo (v. 4)”³⁹. Por eso, “la palabra no es una mera función; es personal, idéntica con la persona en quien se hizo carne. La preexistencia del *λόγος* es la del propio Cristo”⁴⁰.

Entonces, el *Logos* joánico se refiere a la persona de Jesús, el Cristo, el elegido de Dios (Jn 1, 34). De ahí que, si la misión de Jesús es dar vida en abundancia, entonces, el alumbramiento del *Logos* asume esta nota vital. De manera que, al igual que en un alumbramiento biológico la vida se salva de la muerte, el alumbramiento del *Logos* acontece para darnos vida y arrancarnos de las tinieblas de la muerte, dándonos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios por la fe (1, 9-13).

Analicemos ahora la morfología del participio ἐρχόμενον. Como se dijo al inicio de este capítulo, en 1,9 ἐρχομαι toma la forma de un participio presente de la voz media, en nominativo neutro singular (en concordancia con τὸ φῶς) o de un participio presente de la voz media, en acusativo masculino singular (en concordancia con πάντα ἄνθρωπον). Barret nos ilustra sobre las implicaciones de cada una de estas formas verbales:

En el primer caso, parece que se atribuye al imperfecto perifrástico ἦν τὸ φῶς..., ἐρχόμενον una referencia a la encarnación; en cambio, si se acepta la segunda hipótesis, habría que traducir: «...a todo hombre que llega (o, ha llegado) al mundo». A favor de la segunda posibilidad está el hecho de que כל באי העולם, «a todos los que llegan al mundo» es una expresión común entre los rabinos para referirse a «todo hombre» (cf., por ejemplo, *Lev. R. 31,6*: «Tú iluminas (מאיר ל) a los que están en lo alto y a los que están debajo, y a todos los que llegan al mundo (כל באי עולם)», o sea, a todos los hombres⁴¹.

Respecto a este tema, Dodd se inclina por la interpretación “a todo hombre”. Dice que

³⁹ Ritt, H. “λόγος”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 77. Salamanca: Sígueme, 1998.

⁴⁰ Kittel, G. “λόγος”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 503. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.

⁴¹ Barrett, *El evangelio según san Juan*, 241. Al respecto, estos son algunos de los autores que se inclinan por una de las dos opciones: “a) «hombre» = «la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo». Ésta es la interpretación de las versiones antiguas (VL, Vb., VS, Boháfrica), los Padres griegos (Eusebio, Cirilo de Alejandría, Crisóstomo) y muchos investigadores modernos (Burney, Schlatter, Bultmann, Wikenhauser). b) «luz» = «la luz verdadera... estaba viviendo al mundo». apoyan esta versión la Sahídica, los Padres latinos (Tertuliano y Cipriano) y muchos investigadores modernos (Lagrange, Braun, Dupont, Westcott, Macgregor, Bernard, Boismard).” Brown, *El Evangelio según Juan*, 202. El profesor de la Facultad de Teología, según su libro *La venida de Cristo según san Juan*, se cuenta en el grupo de autores que se inclinan por la primera interpretación. Noratto, *La venida de Cristo*, 141.

“apenas cabe duda que «todo hombre que viene al mundo» representa la expresión hebrea, muy común, *kol-bā'ē hā'ōlān* [כל באי העולם], que significa «todo mortal»⁴². Boismard también se inclina por esta interpretación. Asumiendo el argumento de la expresión semita mencionada por Dodd, afirma que la idea de referirse a “todo hombre que viene a este mundo”, la habría repetido San Juan en el Prólogo “un poco como en Jn 16, 21 hace decir a Cristo: «cuando la mujer ha dado a luz, ya no se acuerda de su dolor por la alegría de que un hombre ha nacido al mundo»⁴³. Es decir, la alusión de “venir al mundo” aplicada al ser humano en 1,9, se asocia con el ser dado a luz o alumbrado. Esta correspondencia insinúa una relación entre “luz” y “vida”, ya que ese es el resultado, tanto de la mujer cuando alumbrando da una nueva vida al mundo, como de la vida que es la luz de los hombres⁴⁴ (Jn 1,4-5).

Entonces, en el contexto de lo dicho desde el principio de este capítulo, 1,9 se puede incluir dentro del sentido de “la venida de Jesús”, en la medida que τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν es ὁ λόγος. Ὁ λόγος identifica a Cristo y Jesús es el Cristo, el elegido de Dios (Mc 1,1; Mt 3, 16-17; Lc 4, 16-24; Jn 1, 34). La implicación de esta identificación para πάντα ἄνθρωπον es que el *Logos* con su alumbramiento le da vida en abundancia, semejante a un alumbramiento biológico donde la vida queda a salvo de la muerte y es motivo de gozo (Jn 16, 21). De esta manera, vamos encontrando la identidad y la misión de τὸ φῶς en 1,9.

Pasemos ahora a analizar el sentido “la venida de la hora”. Para este cometido, Noratto nos ilustra sobre este uso en el siguiente párrafo:

En el cuarto Evangelio, el verbo ἔρχομαι, también se usa para referirse a la hora que todavía no llega (cfr. 7, 30 y 8, 20), característica de la primera parte del Evangelio, y que es anunciada como llegada, en la segunda parte de la obra, a partir de 13, 1: “Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que *había llegado* ἔρχομαι su hora de pasar de este mundo al Padre...” Aquí se nota que esta hora es precisamente la hora de la pasión y de la gloria de Jesús (cfr. 17, 1: “Así habló Jesús, y alzando los ojos al cielo, dijo: Padre *ha llegado* ἔρχομαι la hora; glorifica a tu Hijo para que tu hijo te glorifique a ti”). Esta hora de plenitud (cfr. 4, 21: “Jesús le dice: Créeme, mujer, que *llega* ἔρχομαι la hora”). Jesús la confirma como ya iniciada en él, el Mesías (cfr. 4, 23: “Pero *llega* ἔρχομαι la hora, ya estamos en ella” y 5, 25: “En verdad, en verdad os digo: *llega* ἔρχομαι, la hora —ya

⁴² Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 210-211.

⁴³ Boismard, *El Prólogo de san Juan*, 55.

⁴⁴ En el cuarto evangelio, “cuando Cristo dice: «Yo soy la luz de la vida», quiere decir que Él es la luz que conduce a la vida, que engendra la vida. Por lo tanto, si la luz es anterior a la vida, parece preferible hacer de ella el sujeto de la proposición; la vida sería el atributo, la luz de los hombres es la vida.” *Ibíd.*, 41-42.

estamos en ella-, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán”). En este contexto, la plenitud de la hora es la de la pasión y muerte, o en otras palabras, la hora de la exaltación y glorificación de Jesús, con la cual coincide (cfr. 12,23: “... *Ha llegado ἔρχομαι*, la hora de que sea glorificado el Hijo del Hombre”)⁴⁵.

Nos parece oportuno detenernos en este uso, porque nos llama la atención el contraste entre la luz y su estrecha relación con la vida (1, 4-5), manifestada en todo ser humano “viniendo” a este mundo (1, 9), y la “llegada” de la hora, que nos sitúa en un contexto de “pasión y muerte o de exaltación y glorificación de Jesús” en su vuelta al Padre. Allí nos aflora la siguiente intuición: al ser alumbrados por la Palabra, fuimos hechos partícipes de su vida por la fe (1, 12-13). Entonces, siendo Jesús la luz verdadera (1, 9; 8, 12), la vida recibida por la iluminación, a partir de 13, 1, nos orienta de cara al Padre y hacia Él. Es decir, somos alumbrados para Él, más aún, para permanecer en Él (17, 21-26).

Por otra parte, en el cuarto evangelio este verbo:

se ha convertido en el portador de los enunciados cristológicos... el Cristo joánico habla que él ha venido de Dios; por ser el Enviado de Dios, él es el Mesías; él no viene en su propio nombre, sino en el nombre del Padre; su venida significa vida y luz para el mundo que, sin él, se halla en tinieblas y está muerto; él ha venido a salvar al cosmos; lo hace dando testimonio de la verdad.”⁴⁶

Esta expresión, igualmente, juega un papel importante en los escritos bíblicos y “sirve como circunlocución para expresar la venida de Dios”⁴⁷. Según Perrin, el Jesús joánico, “a diferencia de la terminología judía y de la terminología cristiana primitiva «usa habitualmente el verbo `venir´ para referirse al reino de Dios» y evita el empleo de otros verbos.”⁴⁸

Ahora bien, el ἐρχόμενον, sea que se aplique a la luz o al ser humano, se dirige hacia el κόσμος. Veamos el significado de éste último término. El Diccionario del mundo joánico nos enseña que:

es una de las palabras que más presencia encontramos en el evangelio de Juan (aparece en él setenta y ocho veces) y no tiene en él un significado único. Mencionamos a continuación los

⁴⁵ Noratto, *La venida de Cristo*, 144-145.

⁴⁶ Schramm, T. “ἔρχομαι”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. I*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 1594-1595. Salamanca: Sígueme, 1998.

⁴⁷ *Ibíd.*, 1589.

⁴⁸ *Ibíd.*, 1593.

tres principales: el mundo en cuanto creación, el universo creado, el cosmos, que, evidentemente es una obra en la que Dios se complació al contemplarlo; en segundo lugar, designa la realidad o la sociedad humana, el mundo de los hombres, la humanidad, que es objeto de amor de Dios (Jn 3, 16: *Dios amó al mundo hasta el extremo de entregarle a su Hijo único*); finalmente, indica *el mundo cerrado en sí mismo y hostil a Dios*. Sólo en este tercer sentido la palabra tiene un sentido peyorativo, hasta el punto de que Jesús ni siguiera ora por él: “Yo te ruego por ellos (por los discípulos). *No ruego por el mundo, sino por los que tú me has dado, porque te pertenecen* (Jn 17,9)⁴⁹.

Esto implica según 1,9, que el sentido de κόσμος integra los tres significados mencionados. En primera instancia “el mundo en cuanto creación”, lugar hacia donde se dirige τὸ φῶς y a donde llega o se encuentra ya πάντα ἄνθρωπον. En segunda instancia, si la misión de τὸ φῶς es dar vida en abundancia, esta es una expresión de amor de Dios hacia la humanidad, en esa medida estamos hablando de otro sentido del “mundo” en el cuarto evangelio. Y si abrimos el radio a la unidad donde se encuentra 1, 9, es decir, 1, 9-13, el sentido se orienta hacia “el mundo cerrado en sí mismo y hostil a Dios”. Esto implica que los tres sentidos de κόσμος no son incompatibles entre sí. De ellos, dos aparecen en nuestro versículo de estudio y el tercero en la unidad donde está ubicado.

En síntesis, en la segunda parte de este capítulo nos hemos dedicamos a analizar los términos más importantes en 1,9, a saber, τὸ φῶς, Φωτίζει y ἐρχόμενον. Con relación a τὸ φῶς y Φωτίζει aprendimos que la luz es medio y objeto para la vista, nos pone en relación con el mundo, simboliza a Dios (al *Logos*) y como consecuencia de ello, a la vida en abundancia. Distinguimos un uso literal, figurativo y trasferido en el NT. Se le han atribuido varios sentidos tales como: la definición de Dios (1Jn 1,5), símbolo de esperanza (visiones en Apocalipsis) y escatología realizada (Pablo). Respecto a ἐρχόμενον, aplicado a un contexto religioso simboliza a Dios, significando el dinamismo de su venida. Por lo tanto, en 1,9 se identifica al *Logos* con la persona de Jesús el Cristo. De ahí que en este versículo se anticipe la llegada de Jesús, la luz verdadera del mundo (1, 9; 8, 12). Esto llena de contenido la misión de τὸ φῶς que al simbolizar a Jesús, trae vida en abundancia. Semejante a un alumbramiento biológico donde la vida queda a salvo de la oscuridad de la muerte. Con relación al sentido de “la venida de la hora”, al ser alumbrados por la Palabra, somos hechos partícipes de su vida por la fe (1, 12-13). Entonces, siendo Jesús la luz verdadera (1, 9; 8, 12), la vida recibida por la iluminación, a partir de 13, 1 nos orienta de cara al Padre y hacia Él. Por último, nos detuvimos en el significado de κόσμος

⁴⁹ Fernández Ramos, Felipe. “Mundo hostil a la realidad divina”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por Felipe Fernández Ramos, 712. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

y nos encontramos que, en 1, 9-13 aparecen los tres usos presentados: como creación, amor de Dios a la humanidad y como hostilidad hacia Dios.

2.3. Balance del capítulo: Identidad y función de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν en Jn 1,9.

En este capítulo nos propusimos encontrar la identidad y función de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν en Jn 1,9. Para eso, trazamos un camino por este versículo que nos llevó a través de las relaciones de semejanza o diferencia con los versículos que lo preceden o suceden, su morfología, su doble posibilidad estructural, el lugar que ocupa en el Prólogo del cuarto evangelio y, por último, con el significado y sentido de los términos τὸ φῶς, φωτίζει y ἐρχόμενον. Este recorrido nos sirvió para juntar una serie de elementos que nos fueron ayudando a responder al objetivo que nos planteamos.

Con relación a la identidad de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, hemos encontrado que τὸ φῶς toma el lugar del λόγος, sujeto principal del Prólogo. Es decir, cuando afirmamos que τὸ φῶς es el sujeto principal de la oración, nos estamos refiriendo al λόγος. Como lo expresa la Biblia de *Jerusalén*: “Este v. 9 debe unirse a los vv. 4-5: es la Palabra-luz (y no el Bautista) la que viene al mundo... porque fue enviada por Dios a él”. Pero dimos un paso más, encontramos que el *Logos* joánico se refiere a la persona de Jesús, el Cristo, el elegido de Dios (Mc 1,1; Mt 3, 16-17; Lc 4, 16-24; Jn 1, 34). Es decir, “la luz verdadera” se identifica con Jesucristo.

Por otra parte, en el estudio de la estructura del Prólogo, nos dimos cuenta que 1,9 se encuentra en la primera parte, en la salida del *Logos* desde Dios hacia el mundo. De igual manera ocurre en el movimiento de la luz, sale para alumbrar a todo ser humano. Hay una consonancia estructural de 1,9 con la primera parte de la estructura del 1, 1-18 que refuerza la identidad de la “luz” con Jesucristo.

Además, con relación a la ubicación del v. 9 en las dos estructuras del Prólogo, encontramos que se integró al texto final en su última etapa. Ello sugiere un proceso anterior de reflexión que le da fuerza teológica a este versículo. Respecto al quiasmo, nos llamó la atención la correspondencia entre la venida del Verbo (v. 9) y la encarnación (v. 14). Esto propone que el v. 9 es una anticipación de la encarnación, ya que “la luz verdadera” es el mismo *Logos*. El contexto de iluminación (v. 9) y encarnación (v. 14) se presentan en un nivel de correspondencia.

En cuanto a la función de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν vimos que su finalidad es φωτίζει (“alumbrar” o “iluminar”) a todo ser humano. Respecto al sentido que comporta esta misión, hallamos que establece una directa relación con la vida que provienen de la identificación de τὸ φῶς con Jesucristo, en el entendido que Él ha venido a traer vida en abundancia (Jn 10, 10).

En conclusión, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν es el λόγος y el λόγος identifica a Cristo. De ahí que, si Jesús es el Cristo (identidad), el elegido de Dios (Mc 1,1; Mt 3, 16-17; Lc 4, 16-24; Jn 1, 34) cuya misión es dar vida en abundancia y salvar, uno de los sentidos que señalan la misión de φωτίζει en 1,9 es darle vida en abundancia a πάντα ἄνθρωπον en ὁ κόσμος (misión).

Finalmente, queremos terminar este capítulo citando una enseñanza de Boismard que recoge en gran parte nuestra intuición:

cuando Cristo dice: «Yo soy la luz de la vida», quiere decir que Él es la luz que conduce a la vida, que engendra la vida. Por lo tanto, si la luz es anterior a la vida, parece preferible hacer de ella el sujeto de la proposición; la vida sería el atributo, la luz de los hombres es la vida⁵⁰.

Y darle gracias a Dios, Padre misericordioso por Cristo nuestro Señor, luz verdadera que con su iluminación anticipó su venida en nuestra carne (Jn 1, 9.14), nos abrió la posibilidad de hacernos partícipes de su filiación divina (Jn 1, 12-13), “realizó el plan de redención trazado desde antiguo y nos abrió el camino de la salvación...”⁵¹

⁵⁰ Ver nota al pie 43.

⁵¹ Misal Romano, Prefacio de Adviento I.

3. CAPÍTULO II: LA ILUMINACIÓN DEL LOGOS Y EL ALUMBRAMIENTO BIOLÓGICO: CONTEXTO HISTÓRICO Y TEOLÓGICO DE JN 1, 9

En este capítulo, nos proponemos rastrear el trasfondo histórico y teológico del uso de φῶς - φωτίζει (Jn 1,9) durante la época del segundo templo y la tradición cristiana, para establecer una posible relación analógica con el alumbramiento biológico⁵².

Para lograr este objetivo, haremos un recorrido a través del contexto judío (algunos datos de la arqueología, la fiesta de los Tabernáculos, Qumrán y Filón de Alejandría), el contexto bíblico (tradición veterotestamentaria y neotestamentaria), el cuarto evangelio y algunos padres de la Iglesia. Por último, haremos el balance del capítulo con el propósito de responder a la finalidad de esta parte del trabajo.

En el desarrollo irán apareciendo categorías como filiación, tinieblas o *kolpon*. Es importante estar atentos a su significado y relación con τὸ φῶς, dada la relevancia literaria de estas expresiones en el cuarto evangelio. También, es importante precisar que en el presente análisis solo consideraremos el uso de “luz – iluminar” en aquellos casos en los se logre establecer algún tipo de entronque con el sentido que aparece en Jn 1, 9, dado que el uso de este término en las fuentes mencionadas se emplea en diversos contextos con significaciones distintas al tema de este trabajo. En el caso que se emplee un uso distinto de la “luz”, se indicará el motivo.

3.1. Contexto judío

“La luz es un símbolo arquetípico antiguo”⁵³. Entendemos por arquetipo “el modelo original y primario de un arte o una cosa”⁵⁴, en nuestro caso, “grabado en la conciencia humana desde tiempos antiguos, desde ‘el principio’”⁵⁵. Su uso se ha podido evidenciar, a pesar de la distancia geográfica y temporal, en diversas culturas.

⁵² En la introducción de este trabajo, se clarificó la manera como vamos entender la expresión “alumbramiento” biológico. Es decir, como referido al parto o nacimiento y, por tanto, a la vida en su tránsito desde el vientre materno hacia la existencia extrauterina. Entonces, los elementos fundamentales a tener en cuenta son: vida y paso de un lugar (vientre) a otro (mundo).

⁵³ Borg y Crossan, *La primera Navidad*, 169.

⁵⁴ RAE, “arquetipo”. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=3diOqEt> [consultado 25/10/2016].

⁵⁵ Borg y Crossan, *La primera Navidad*, 171.

Conocido en todas las culturas, el arquetipo de la luz, junto con su contrario, las tinieblas, es fundamental en tradiciones religiosas de todo el mundo. También lo es, [...] en la Biblia judía, el Nuevo Testamento y la teología imperial romana.⁵⁶

Un elemento que debemos tener presente en esta comprensión, es la novedad de la luz eléctrica en la historia de la humanidad. Al respecto, se considera que Thomas Alva Edison, en 1878, construyó la primera lámpara incandescente. Hasta entonces, la relación del ser humano con la luz y la oscuridad, se planteaba de una forma muy distinta a la que tenemos en nuestros días.

La iluminación nocturna de las ciudades es un hecho reciente; al parecer, Londres fue la primera en tenerla, allá por el siglo XVII. Hasta la invención de la luz de gas, a finales del siglo XVIII, no se hizo habitual en las ciudades. También la iluminación doméstica es reciente. Según una exposición titulada *La historia de la luz*, que se realizó hace pocos años en el Rijksmuseum de Ámsterdam, la gente corriente –es decir, la mayoría de la población- no pudo permitirse tener velas hasta alrededor del año 1800. Cuando caía la noche, estaba oscuro, muy oscuro. Nuestros antepasados conocían las tinieblas de una manera que a nosotros nos resulta desconocida.⁵⁷

Por ello, la luz del día se tenía en tan alta estima. En contraste, en las grandes ciudades de nuestro tiempo, lugares como los casinos o los centros comerciales no le dan lugar a la oscuridad. Por ello, nuestros antepasados:

Daban la bienvenida al amanecer y celebraban el regreso de la luz en el solsticio de invierno. No cabe sorprenderse de que las tradiciones religiosas estén llenas del lenguaje de la luz: de iluminación, ver, despertar, visiones y epifanías. No cabe sorprenderse de que la gloria –que significa resplandor, luminosidad- sea una cualidad fundamental de lo sagrado.⁵⁸

Por eso, para la búsqueda del uso histórico y teológico de φῶς - φωτίζει en el contexto judío tendremos en cuenta algunos datos de la arqueología del Templo de Jerusalén, la fiesta de los Tabernáculos y algunos textos de Qumrán y de Filón de Alejandría.

3.1.1. El Templo de Jerusalén

En el rastreo bibliográfico, nos hemos encontrado con algunos datos que se relacionan con la arqueología bíblica y que nos han llamado la atención por los elementos que

⁵⁶ *Ibíd.*, 171.

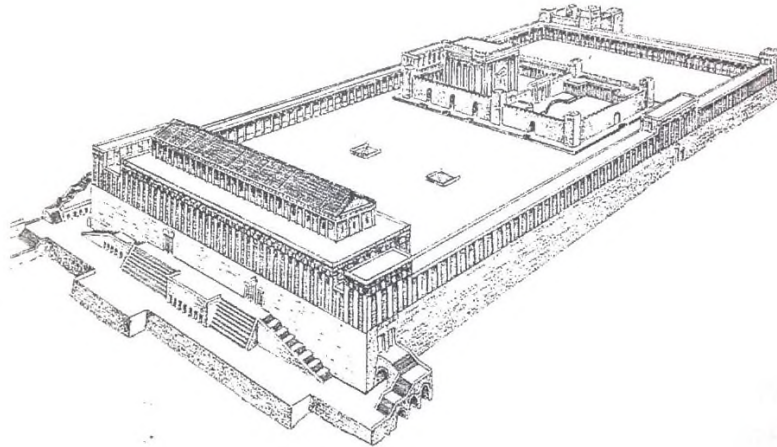
⁵⁷ *Ibíd.*, 171.

⁵⁸ *Ibíd.*, 172.

podrían aportar para responder al objetivo de este capítulo. El referente que tendremos en cuenta por el interés que nos suscita será el Templo de Jerusalén después de la reconstrucción llevada a cabo por Herodes (después del año 20 a.C. aproximadamente).

El testimonio de las excavaciones ha permitido reconstruir el probable itinerario de acceso de los peregrinos al templo en aquella época. Así lo describe González Echegaray:

El acceso al templo por parte de los fieles piadosos se hacía por el sur a través de las puertas llamadas de Hulda. Se subían por una doble escalinata hasta una plataforma al pie del muro imponente del templo, donde se abrían sendos conjuntos de puertas. A la derecha se encontraba la llamada «Triple Puerta», y a la izquierda la «Doble Puerta». Los fieles, que acudían al santuario para sus prácticas piadosas, atravesaban la Triple Puerta, mientras que la «Doble» parece que estaba destinada a la salida, pues el recorrido en el lugar sagrado debía hacerse girando de derecha a izquierda, como se leen los renglones de la escritura hebrea. Franqueada la triple puerta, se pasaba a través de un amplio y suntuoso pasadizo subterráneo, que atravesaba el subsuelo de la gran basílica o Pórtico Real. El túnel tenía un recorrido de más de 50 metros y estaba profundamente adornado con elementos arquitectónicos de carácter decorativo en paredes y techos. A su salida en medio del inmenso patio central del templo, conocido como Atrio de los Gentiles, el fiel ascendía por unas escaleras y, ya sobre el pavimento de la plaza, podía contemplar a sus espaldas la gran basílica o Pórtico Real que había atravesado bajo tierra⁵⁹.



Reconstrucción del templo herodiano de Jerusalén. Vista ideal desde el ángulo sureste, inspirada en un dibujo de M. Ben-Dov. En primer término, se ven las Puertas de Hulda; después la Basílica Real; más allá la salida al Atrio de los Gentiles de los pasos subterráneos; a continuación el Atrio de la Mujeres y el acceso al santuario; al fondo la Torre Antonia. (Fuente: González Echegaray, 176)

De acuerdo con la descripción que se ilustró en el dibujo, el ingreso de los peregrinos al templo representaba un verdadero paso de las tinieblas a la luz. Cuando hablamos de

⁵⁹ González Echegaray, *La Biblia desde la arqueología*, 175-176.

tinieblas, nos estamos refiriendo al paso subterráneo por el túnel de 50 metros aproximadamente, entre la calle y el atrio de los Gentiles al que se ingresaba por una escalinata en ascenso. Por su parte, la luz está representada por el día que le da forma a cada uno de los detalles que embellecen el Templo y con el que los peregrinos se reencuentran al salir del túnel. Desde un plano físico y natural, consideramos que la analogía es totalmente válida

Consideremos ahora la analogía desde el plano de la fe. Según los estudios, los peregrinos debían cumplir con una serie de ritos de purificación antes de subir al Templo. El objetivo era estar puros ante la presencia de Dios.

Este acercamiento gradual al santuario interior recordaba a los peregrinos y a los fieles que estaban haciendo una *'aliyyah* (subida) a un orden del ser completamente diferente. Tenían que prepararse para ello sometiéndose a varios ritos de purificación que intensificaban este sentido al situarlos a cierta distancia de su vida normal. Estaban a punto de entrar en la esfera separada de su Dios santo y para el tiempo que durara su visita tenían que encontrarse en el mismo estado de pureza ritual que los sacerdotes⁶⁰.

Habiendo terminado el proceso de purificación ritual⁶¹, los peregrinos completaban su ascenso penetrando por la Triple Puerta que los llevará al interior del Templo. El recorrido por este pasaje subterráneo se podría entender como el último paso antes de acceder a la luz representada no solamente por el sol “el cual es día y por el cual nos alumbras,”⁶² sino por el templo mismo que se convierte en la luz que ilumina a los peregrinos que van ascendiendo hacia el atrio de los Gentiles:

... la imponente fachada del santuario propiamente dicho, de 60 metros de altura, como un inmenso y extraño edificio tan alto como ancho, con cuatro enormes columnas corintias que llegan casi hasta el techo. En medio puede verse una gran puerta coronada por un frontón, sobre la que, algo más tarde cuando los resplandores del sol naciente comiencen a distinguirse tras el Monte de los Olivos, se producirá un destello cegador al caer la luz sobre una gigantesca parra de oro macizo, que asemeja trepar por la fantástica fachada del santuario, para instalarse sobre el friso. De todos modos, el oro también recubre los detalles arquitectónicos de la puerta y de la propia fachada, ya que, como dice Josefo «todo estaba recubierto por todos lados por gruesas placas de oro, y así, cuando salían los primeros rayos del sol producían un esplendor muy brillante y a los que se

⁶⁰ Armstrong, *Jerusalén*, 171.

⁶¹ No debemos perder de vista que así como los ritos de purificación implican la ablución en baños rituales, el encuentro con Jesús implica el beber del agua que él da para que en el interior fluyan ríos de agua viva. Ambas imágenes conservan la analogía del nacimiento en el que hay que pasar por un medio acuoso antes de ser alumbrados. Entonces luz y agua están íntimamente relacionadas tanto en el plano biológico como en el terreno de la fe.

⁶² Guerra, *San Francisco de Asís*, 49.

esforzaban por mirarlo les obligaba a volver los ojos, como si fueran rayos solares» (*Guerra V*, 222)⁶³.

En esta escena vemos una auténtica iluminación o alumbramiento del Templo a todos los peregrinos que ingresan al recinto sagrado. La luz que emana el templo ya no está asociada al día solamente, es una la luz sagrada que recibe a todos los que se acercan al Templo o, también, la “luz verdadera que ilumina a todos ser humano viniendo a este mundo” (1, 9), en palabras del cuarto evangelio.

Una vez llegados a la plataforma, los visitantes se encontraban con un plano intrincado de atrios, cada uno de ellos más santo que el anterior, que conducían a la santidad central del *debir*. Primero los peregrinos entraban en el atrio de los gentiles, que estaba abierto a todos. Estaba separado del atrio de los israelitas (reservado a los judíos varones en estado de pureza ritual) por una elegante balaustrada. Con las inscripciones que había en los muros se advertía a los extranjeros que no pasaran de ahí bajo pena de muerte. Al otro lado de la barrera se encontraba el atrio de las mujeres, un área cubierta con una galería elevada que permitía a las mujeres ver los sacrificios realizados en el atrio del altar. Después se hallaba el atrio de los levitas y, finalmente, el atrio de los sacerdotes, que contenía el gran altar de los sacrificios⁶⁴.

Después de haber sido iluminados por el Templo, los peregrinos continúan con la participación en los ritos convenientes a cada uno. Luego, terminado el oficio religioso, se dirigían hacia la escalinata que los llevará hacia la Doble Puerta, destinada al parecer, para la salida. Un dato arqueológico importante, es que las puertas de ingreso y salida al templo, han sido puestas “a la vista por las excavaciones arqueológicas allí realizadas”⁶⁵. En este sentido, vale la pena recordar que “es a la salida del templo, donde Jesús se encontró con el ciego de nacimiento, [...] haciéndole descender las escaleras y enviándole hacia la piscina de Siloé, que se halla precisamente en esa dirección (Jn 8, 59; 9, 1-7)”⁶⁶. Este tema se retomará más adelante, por ahora tengamos presente la oposición que aparece entre la dirección en la que envía Jesús al ciego (hacia el “enviado” -Siloé-) opuesta al camino que conduce al templo. Quizá habría un cuestionamiento a la luz que proviene del Templo, pues, no logra devolver la vista a los ciegos, más aún, pareciera que enceguece. Por el contrario, Jesús es “la luz verdadera” (1, 9; 8, 12), enviada para iluminar la ceguera y luchar contra las tinieblas. Más aún, desde lo dicho en Jn 2, 21, el cuarto evangelio podría estar proponiendo una oposición entre el Templo de Jerusalén y el

⁶³ González Echegaray, *La Biblia desde la arqueología*, 178-179.

⁶⁴ Armstrong, *Jerusalén*, 172.

⁶⁵ González Echegaray, *La Biblia desde la arqueología*, 184.

⁶⁶ *Ibíd.*, 184.

cuerpo de Jesús, Santuario por excelencia. Además, según Jn 4, 21-22, los adoradores verdaderos no adorarán al Padre ni en “este monte ni en Jerusalén” sino “en espíritu y verdad”.

En conclusión, este apartado nos ha servido para intuir la relación de oposición luz-tinieblas que ocurre en el proceso de ascenso e ingreso de los peregrinos al Templo. Esta relación la consideramos desde dos escenarios: uno natural, referido a la oscuridad del túnel de ingreso y a la luz del día que aparece al final del recorrido. Y otro de fe, en el que la oscuridad se asocia a la impureza de los peregrinos que se deben someter a una serie de ritos de purificación, y la luz con los destellos del Templo por el oro que lo recubre, significando la luz sagrada que alumbra a todos los que se acercan. En este sentido, se puede establecer una relación analógica entre el alumbramiento del templo a los peregrinos y el alumbramiento biológico. El proceso es similar y el punto de encuentro en los dos procesos es la vida, en el primer caso que se recibe de Dios, pues en el templo “se condensa toda la existencia del peregrino”⁶⁷ y, en el segundo caso de la madre, porque se anuncia la llegada a una nueva creatura a este mundo.

En esta presentación vemos que se conserva el esquema de la presentación de la luz en el Prólogo del cuarto evangelio, primero una referencia a la luz que las tinieblas no lograron vencer (1, 5), relacionada con el paso de los peregrinos por el túnel de ingreso, y luego, la presentación de “la luz verdadera” (1, 9), que desciende desde el templo, como el *Logos* que viene al mundo a poner “su tienda” entre nosotros (1, 14).

3.1.2. La fiesta de los Tabernáculos

Abordemos ahora el tema correspondiente a las fiestas judías, en las que aparece la “luz” ocupando un papel importante. Encontramos dos de ellas, los Tabernáculos y Hanuká. Jesús aparece participando en la dos, según da a entender el cuarto evangelio (caps. 7-10). Sin embargo, en este trabajo nos centraremos en los Tabernáculos porque en este contexto histórico y teológico ocurre la autorrevelación de Jesús como luz del mundo (8, 12).

⁶⁷ Armstrong, *Jerusalén*, 172.

La fiesta de los Tabernáculos (הג הסוכות [hag ha-sukkot] o fiesta de las tiendas). Aparece instituida y mencionada en el Antiguo Testamento en Lv 23, 33-36.39-43; Dt 16, 13-15; Ex 23,1 6. Por su parte, *la Misná* considera esta fiesta en el tratado *Sukká*. Allí tiene lugar su descripción:

se instalaban candelabros de oro... coronados por cuatro cuencos también de oro, y con cuatro escaleras por candelabro... De las calzas y cinturones viejos de los sacerdotes se hacían mechas para encender los candelabros, y no había un solo patio en Jerusalén que no reflejara la luz que procedía de la Casa de Aguas. Hombres de probada religiosidad bailaban delante de los candelabros blandiendo antorchas y entonando cánticos de alabanza (5, 2-4)⁶⁸

Además de la ceremonia de la luz, se efectuaban otros dos ritos que complementaban la festividad: la ceremonia de la libación del agua y el rito de la mirada hacia el templo. Se realizaban de la siguiente manera:

La ceremonia de la libación del agua. Al amanecer de cada uno de los siete días, una procesión dirigida por los sacerdotes y los levitas, acompañados por una enorme cantidad de gente, bajaban hasta la alberca de Siloé para recoger agua en un recipiente de oro. Acompañada por la gran muchedumbre y haciendo sonar el *shofar*, la procesión regresaba al templo a través de la Puerta del Agua. [...] Al llegar a la zona del templo, hacían una procesión en torno al altar y cantaban los salmos 113-118 (el Hallel). La *lubab*, un manojito de ramitas de mirto, palmeras y sauces, atado junto con unas ramas de cidro, se balanceaba al tiempo que se decían las palabras del Sal 118,1: «Dad gracias al Señor porque es bueno», y de nuevo con el v. 25: «¡Yahvé, danos la salvación! ¡Danos el éxito, Yahvé!». Al llegar al altar, el sacerdote correspondiente, según el turno, vertía el agua de Siloé y el vino se derramaba sobre el altar (cf. *m. Sukk* 4,9). En el día séptimo de la fiesta, la procesión en torno al altar se repetía siete veces (cf. *m. Sukk*. 4,5).

El rito de la mirada hacia el templo. Al amanecer de cada uno de los siete días, los sacerdotes se dirigían a la puerta oriental del templo y miraban desde allí en dirección hacia el oriente. Cuando el sol salía, le daban la espalda y miraban hacia el santuario del templo mientras recitaban: «Nuestros padres, que estuvieron en este lugar con sus espaldas hacia el templo y con sus rostros dirigidos hacia el oriente, se postraron vueltos hacia el sol (cf. Ez 8,16); nosotros, en cambio, tenemos nuestros ojos vueltos hacia el Señor» (*m. Sukk*.5,4). El espíritu de Zac 14,9 aparece en estos sentimientos: «Y el Señor será el rey sobre toda la tierra; en aquel día, el Señor será uno y su nombre será uno». También están presentes las palabras finales del Hallel cantando durante la procesión: «Tu eres mi Dios, te daré gracias; tú eres mi Dios, yo te alabaré. ¡Oh! Dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (Sal 118,28-29). Yahvé era reconocido como el único Dios verdadero a quien se debía toda alabanza y fidelidad⁶⁹.

A la sazón, son tres escenarios celebrativos los que componen la fiesta de las tiendas: la ceremonia de la libación de agua (*Sukk* 4,9-10), la ceremonia de la luz (*Sukk* 5, 1-4) y el

⁶⁸ Josefo, Flavio. *Antigüedades Judías*, VIII, 100. Citado por Barret, *El Evangelio según san Juan*, 507.

⁶⁹ Moloney, *El evangelio de Juan*, 251-253.

rito de la mirada hacia el templo (*Sukk* 5,4). Nos llama la atención, la presencia de elementos como el agua y la luz por la relación que tiene con la vida y por el uso que se hace de ellos en otros pasajes del cuarto evangelio. Por ejemplo, el agua que se toma de Siloé evoca la sanación del ciego (cap. 9) que enfatiza la autorrevelación de Jesús como “luz del mundo” (8, 12). O el papel que juega el sol naciente en el rito de la mirada hacia el templo, recuerda “la luz verdadera que ilumina a todo hombre viniendo a este mundo” (1, 9).

Es muy probable que los Tabernáculos, fuese la fiesta más popular para los judíos. Flavio Josefo (Ant. VIII, 100) dice que “era la fiesta más importante y más sagrada (ἐπιρὴ ἀγιωτάτη καὶ μεγίστη)”⁷⁰ para los miembros del pueblo hebreo.

Esta fiesta tenía lugar en otoño. Para ella, además, elaboraban unas chozas o tiendas en los viñedos por el tiempo de las cosechas, “en virtud de una adaptación teológica se relacionó con la estancia de los israelitas en el desierto después del éxodo, durante la cual vivieron en tiendas.”⁷¹ Cuando Jesús se presenta como la luz del mundo en Jn 8, 12, lo hace en el contexto de esta fiesta.

Pero antes que el evangelista estableciera una relación entre Jesús y la luz, los rabinos la asociaban con la Ley⁷². Dodd sospecha “que el evangelista conocía la bien establecida tradición que utiliza la luz como un símbolo de la Torá” y que ante esta realidad es importante “observar que muchas de las proposiciones que se refieren al *Logos* en el Prólogo son contrapartida de afirmaciones rabínicas que se refieren a la Torá”. Por eso, el evangelista, continúa Dodd, “escribe decididamente con la intención de hacer ver cómo la revelación en Cristo ofrece en realidad lo que el judaísmo pretendía ofrecer, pero no podía proporcionar: un genuino conocimiento de dios, que comunica vida a los hombres.”⁷³

⁷⁰ *Ibíd.*, 470.

⁷¹ Brown, *El Evangelio según Juan*, 589.

⁷² Así *Sifré* sobre Nm 6,52, § 41, explica la cláusula de la bendición sacerdotal, «el Señor haga brillar su rostro sobre ti», «es decir, la luz de la Torá», refiriéndose a Prov 6,23: «porque el mandamiento es lámpara y la Torá es luz». Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 96.

⁷³ Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 96-98. También encontramos referencias sobre este tema en Barrett, *El evangelio según san Juan*, 64.

De igual forma, en el Génesis Rabbah⁷⁴ sobre Gn 1, 3, los rabinos interpretan la creación de la luz, no como aquella que emanan los astros sino como la luz primordial, “reflejo de la belleza misma de Dios” (III, 4). Esta luz primordial la identifica con el Rey Mesías, título mesiánico para aquél que será la luz de Israel (I, 6).

Entonces, en el trasfondo histórico y teológico la tradición rabínica le aporta elementos importantes a la presentación de Jesús como la “luz del mundo” (8, 12). Encontramos la creación de la luz primigenia, fuente de toda otra luz. El acompañamiento de Dios al pueblo durante su estancia en el desierto que se hace patente, sobre todo, con la rememoración de la *Shekinnah*, a través de la cual Dios mismo pone su tienda en medio de los hombres (Jn 1, 14). La Torá que ilumina al pueblo y el anuncio del rey mesías que será la luz de Israel. Es probable que el evangelista vea realizado todo ello en Jesús, el enviado de Dios para iluminar al mundo.

La otra fiesta judía en la que la “luz” juega un papel central es la Hanuká. Aunque ella no juega un papel tan central en el cuarto evangelio como los Tabernáculos, Hanuká:

era (y sigue siendo) una celebración de la luz que se prolongaba durante ocho días al acercarse el solsticio de invierno. Tuvo su origen en el siglo II AEC y conmemora la nueva dedicación del templo de Jerusalén tras su profanación por parte de un soberano extranjero. La nueva dedicación del templo como morada de la gloria de dios se celebra mientras las tinieblas se hacen más intensas⁷⁵.

Por la ubicación cronológica, se percibe una relación con la Navidad cristiana que ocurre en el solsticio de invierno. Esto podría estar indicando la interpretación teológica cristiana de la llegada del Hijo de Dios como luz que vence aún las tinieblas más intensas y prolongadas que desde ese día irán ocupando menor espacio durante el día. Esto confirma la relación que aparece en la tradición cristiana entre Dios y la luz.

Entonces, del calendario judío resaltamos dos fiestas por la importancia que tiene la luz en ellas, los Tabernáculos y Hanuká. La primera con un tinte agrícola y la segunda con un tono religioso determinando por el recuerdo de la dedicación del templo. En las dos celebraciones la luz recuerda la vida, por las cosechas que requieren de agua y de la luz

⁷⁴ Tasini, *En el principio*, 73-75.

⁷⁵ Borg y Crossan, *La primera Navidad*, 174-175.

para producir fruto y alimentar al pueblo, y por la dedicación que celebra la gloria de Dios que vence las tinieblas de la muerte, encarnadas en el imperio romano. Es decir, en estas fiestas judías donde la luz juega un papel determinante, se celebra la presencia de Dios que acompaña y cuida la vida que le ha dado a su pueblo.

3.1.3. Qumrán

El trasfondo histórico y teológico en el que se podrían encontrar el cuarto evangelio y Qumrán tiene que ver con la presencia del dualismo en sus escritos, especialmente, en la oposición entre la luz y las tinieblas.

En este apartado vamos a rastrear la forma como aparece en Qumrán este dualismo para encontrar elementos que nos ayuden en la construcción de una aproximación en la comprensión de la “luz” y su relación con la vida en la cultura judía. Para ello, traeremos a colación algunos textos de Qumrán que plantean el dualismo entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. Además, nos detendremos a presentar algunas exigencias para los hijos de la luz. Esta última parte nos parece importante porque puede arrojar algunos elementos para caracterizar la vida de aquellos que han sido alumbrados por Dios.

La relación que se ha podido establecer entre el cuarto evangelio y los rollos de Qumrán, según Brown, alcanzan un paralelismo más claro que con escritos contemporáneos al mismo evangelio como los mandeos o herméticos⁷⁶. Por eso, Schnackenburg, después de comparar juiciosamente los textos llegó a la conclusión de que “algunas formas de enunciación están en estos escritos tan próximas entre sí como en ninguna otra parte de la literatura judaica tardía: luz-tinieblas, verdad-mentira, (engaño o cosa parecida), espíritu-carne.”⁷⁷

En el libro de los Proverbios encontramos una referencia a la luz y a las tinieblas: “La senda de los justos es como la luz del alba, que se va esclareciendo hasta pleno día. Pero el camino de los malvados es tenebroso, no saben dónde tropiezan.” (4,18-19). Según se puede leer, la luz [קְאוֹרִי (τῶν φωτῖ)] está asociada a los justos [δικαίων] y las tinieblas [קְאַפְלֵהָ (τῶν σκοτεινῶν)] a los malvados [ἀσεβῶν]. Esta misma figura aparece en algunos

⁷⁶ Brown, *El Evangelio de Juan*, 80.

⁷⁷ Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan*, 159.

rollos encontrado en Qumrán, especialmente en la Regla de la Guerra⁷⁸, probablemente influenciada por la cultura persa de la luz:

El primer ataque de los hijos de la luz será lanzado contra el lote de los hijos de las tinieblas, contra el ejército de Belial, contra la tropa de Edom y de Moab y de los hijos de Amón. [...] En la guerra, los hijos de la luz serán los más fuertes durante tres lotes para aplastar a la impiedad [...] Y el séptimo lote será la gran mano de Dios que someterá [a Belial y a to]dos los ángeles de su dominio y a todos los hombres de [su lote.] [...] los santos, brillará en ayuda de [...] verdad, para la destrucción de los hijos de las tinieblas [...]. (1QM I, 1.13-16)

La relación de oposición que aparece en la cita de Proverbios, se puede clasificar dentro de las fronteras de la moral: justicia y maldad. El dualismo es claro, sin embargo, la relación de la “luz” con el origen de la vida no es directo, se ubica en un estadio posterior, en el de una vida según la justicia.

En el texto de Qumrán, la relevancia del dios de Israel es determinante. Como creador de todo lo que existe, incluyendo los espíritus de la luz y las tinieblas, es quien les puede poner un límite (1QS III, 26). La oscuridad no alcanza a Dios “él sigue siendo el Señor y como tal el garantizador de la esperanza escatológica de los hijos de la luz.”⁷⁹

La lucha entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, está liderada por su respectivo caudillo. Se perciben en estos textos, además de una mentalidad dualista, una terminología que no aparece en AT⁸⁰:

Al caudillo de la luz (1QS III, 20; CD V, 18; 1QM XIII, 10) se contraponen, como el señor del «mundo» un ángel de las tinieblas (1QS III, 20-21). Los ámbitos de ambos antagonistas se remiten de una forma eficaz y casi predestinacionista a la división bipartita de los hombres «En la morada de la luz se hallan los orígenes de la verdad, pero del abismo de las tinieblas proceden las razas del error. En la mano del caudillo de la luz se halla el imperio de la justicia sobre todos los hijos de la justicia... Pero en la mano del ángel de las tinieblas se halla todo el poder sobre los hijos del error» (1QS III, 19ss).⁸¹

⁷⁸ García Martínez, *Texto de Qumrán*, 145-146.

⁷⁹ Hahn, H. “φῶς”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento Vol I*, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 855. Salamanca: Sígueme, 2003.

⁸⁰ Brown, *El Evangelio según Juan*, 78.

⁸¹ Hahn, H. “φῶς”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento Vol I*, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 855-856. Salamanca: Sígueme, 2003.

Caudillo de la luz y ángel de las tinieblas, son nombres que no se encuentran en el AT y, por lo tanto, no dan lugar en la tradición veterotestamentaria, al tipo de dualismo que acontece entre ellos en los textos de Qumrán.

Por otra parte, creemos importante destacar en los textos de Qumrán algunas de las exigencias para aquellos que reciban la luz, pues, juzgamos que se relacionan con aquellas que aparecen en el Prólogo del cuarto evangelio: recibir y creer en la luz verdadera (1, 10-13).

Aquellos que han ingresado a la alianza, deberán estar orientados hacia el cumplimiento de la Torá y la Regla de la Comunidad⁸²:

Y Todos los que entren en la Regla de la comunidad profesarán una alianza ante Dios para cumplir todo lo que ordena y para no apartarse de su seguimiento por ningún miedo, terror o aflicción, durante el dominio de Belial. Cuando entren en la alianza, los sacerdotes y los levitas bendecirán al Dios de la salvación y a todas las obras de su fidelidad, y todos los que entren en la alianza dirán después de ellos: Amén. Amén. (1QS I, 16-20)

Maldito sea quien por los ídolos que venera su corazón entra en esta alianza pero tropieza con el obstáculo de su propia culpa y por ella cae. Cuando escucha las palabras de esta alianza, se alegra en su corazón diciendo: Tendré paz, a pesar de que marché en la obstinación de mi corazón. Pero su espíritu será destruido, lo seco con lo mojado, sin posibilidad de perdón. (1QS II, 11-14)

Así pues, que refuerce sus pasos para caminar rectamente por los caminos de Dios, como lo ordenó sobre los tiempos fijados en sus preceptos, y no se aparte de derecha ni izquierda, ni quebrante una sola de sus palabras. Así será aceptado mediante sacrificios agradables a Dios y será suya la alianza de una comunidad eterna. (1QS III, 9-12)

Sobresalen en estas exigencias para aquellos que hayan entrado a la alianza como hijos de la luz, la bendición, apartarse de cualquier tipo de idolatría, prevenirse de cualquier tipo de obstinación de corazón, caminar con rectitud de vida y cumplir los preceptos. Llama la atención, que estas características son propias de una organización humana, en este caso de corte religioso, que cuida la vida en comunidad.

En síntesis, en este apartado se clarifica que entre los textos de Qumrán y el cuarto evangelio existe una estrecha relación en el uso de la terminología, especialmente, aquella de tinte dualista que opone la luz y las tinieblas. En esta oposición, se intuye un trasfondo

⁸² Vásquez Allegue, *La «Regla de la Comunidad» de Qumrán*, 71-79.

de vida y muerte sobre el que reposan los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas respectivamente. Para los hijos de la luz, hemos encontrados una serie de exigencia que procuran un proceso de elevación personal que a la vez cuida y garantiza la vida en comunidad.

3.1.4. Filón de Alejandría

En esta sección, indicaremos algunos usos que Filón hace de la luz. Conjuntamente, haremos una breve mención a Platón que habla del dualismo entre luz y tinieblas en el “mito de la caverna” y al *corpus Herméticum* cuya mención sería imposible obviar, por la perspectiva terminológica que utiliza.

Los textos de Filón se acercan al cuarto evangelio desde la idea del *logos* que construye en su obra, “aunque se da una acusada diversidad de contenido” y “notables diferencias”. Sin embargo, “es ya digno de consideración por el mero hecho de constituir una expresión estereotipada.”⁸³ Esto denota un uso del simbolismo bastante común.

En el cuarto evangelio y los textos Filón, la luz en tanto símbolo está incorporada a la divinidad como mediación para relacionarse con el hombre y el mundo⁸⁴. Dodd, en su magnífica obra, logra una juiciosa comparación en el uso de la luz entre los dos autores mencionados:

«Dios es luz», dice Filón (*De Somn.* I,75) ... De forma semejante, la Sabiduría, que es también el *Logos* divino (*Leg. All.* I, 65), o bien procede del *Logos* como de su fuente (*Fuga* 97), o es «la luz arquetípica de Dios» (*De Migr. Abr.* 40). El equivalente joánico de «luz arquetípica» es «luz verdadera» (*Jn* 1,9). Este simbolismo de la luz se encuentra por doquier en los escritos de Filón, en múltiples y diferentes contextos. Una de las ideas fundamentales asociadas con él es la del carácter autorrevelador de la luz: «Dios veía antes del principio de las cosas, sirviéndose de sí mismo como luz» (*Quod Deus* 58). Y también: «¿No se ve la luz por medio de la luz? De la misma manera Dios, al ser su propio rayo luminoso, se contempla únicamente por medio de sí mismo... Buscan la verdad quienes forman su idea de Dios por medio de Dios mismo, -la luz por medio de la luz-» (*De Praem.* 45-46)⁸⁵.

⁸³ Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan*, 152-153.

⁸⁴ No obstante, Raymond Brown, aunque opina que entre el cuarto evangelio y Filón podría existir “un trasfondo común”, da a entender que la influencia del Filón no es determinante y, trayendo a colación una cita de Jean Braun, afirma que “si Filón nunca hubiera existido, lo más probable es que el cuarto Evangelio no hubiera sido distinto de como es”. Brown, *El Evangelio según Juan*, 72.

⁸⁵ Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 70-71.

Filón comprende a Dios como “la primera luz” y “arquetipo de cualquier otra luz” (Som. I, 75). Por esta razón, “entre las virtudes no ocupa el primer lugar el eros filosófico, sino la piedad que se refiere a Dios, el amor hacia Dios único, cuyo reino, el cielo, en Filón se supone luminoso [...] Filón trata de vincular la filosofía helenística con las concepciones religiosas de Israel.”⁸⁶

Por otra parte, Filón alcanza a intuir una relación entre la luz y la vida, cuando afirma que “el *Logos* es el «lugar» de las fuerzas divinas, y como Dios, es la «fuente de la vida» y el origen de la «luz arquetípica» [...]”⁸⁷. Fuente y arquetipo quedan ubicados al mismo nivel, si esto es así, la consecuencia es que la vida y la luz también. Entontes, luz y vida se podrían relacionar en Dios y, según el cuarto evangelio, también en el ser humano por la iluminación de la luz verdadera (1, 9).

Como vemos, entre el cuarto evangelio y Filón se da un llamativo parecido. Sin embargo, Dodd anota que “el tratamiento que se da a esas ideas es sin duda, notoriamente distinto”⁸⁸. Aun así, al hablar de luz, implícitamente hay una referencia a la dimensión vital que de ella proviene. En consecuencia, en la iluminación o alumbramiento del *Logos*, la vida –en Dios– se abre paso generando una nueva relación con Dios, la de ser sus hijos⁸⁹.

De forma semejante, Platón desarrolla una metafísica de la luz: “el verdadero ser es luz, hay un ascenso hacia la luz, las ideas son luz, el conocimiento le da luz al ser, la luz y la verdad se corresponden. Para Platón la iluminación es ontológica; en la investigación uno se entiende a sí mismo a la luz de la revelación del objeto.”⁹⁰ Recordemos el mito de la caverna que ilustra el proceso de relación y oposición entre luz y tinieblas. Salir de la caverna somete a quien la habite a un proceso de alumbramiento y de abandono de la oscuridad y lo sumerge en una nueva vida en el mundo inteligible donde habita la bondad que es la luz misma, “señora y productora de la verdad y de la inteligencia”⁹¹. En el

⁸⁶ Hahn, H. “φῶς”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento Vol I*, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 856. Salamanca: Sígueme, 2003.

⁸⁷ Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 93.

⁸⁸ *Ibíd.*, 85.

⁸⁹ *Ibíd.*, 84.

⁹⁰ Conzelmann, Hans. “φῶς”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 1020. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.

⁹¹ “Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada–prisión, y la luz del fuego que

Prólogo del cuarto evangelio⁹² esta oposición queda asumida cuando se afirma “la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la vencieron” (1, 5).

Con relación al *Corpus Herméticum*, Brown advierte que deben ser leídos con cautela, pues, son textos escritos después del evangelio y “Juan... está más cerca del lenguaje del Antiguo Testamento griego que de esos escritores”. Lo más que se atreve a proponer, y esto a favor de nuestro trabajo, es “que las respectivas terminologías presentan ciertas semejanzas (por ejemplo, el vocabulario de «luz», «vida», «palabra») porque dependen de una terminología teológica más antigua que todas estas obras, concretamente, la que se formó al combinarse la especulación oriental acerca de la Sabiduría y el pensamiento abstracto griego.”⁹³ Es decir, en los *Hermética* también aparecen, al menos en el uso de la terminología, palabras que han ido cobrando importancia en nuestro trabajo como la relación luz y vida.

Finalmente, hagamos una corta mención a la teología imperial en la que aparece claramente una relación entre el nacimiento del emperador Augusto (Octaviano) y el dios de la luz. Veamos:

Concebido por el dios Apolo en su madre humana, Hacia, fue “Hijo de Dios” por ser hijo de Apolo –Apolo era el dios de la luz (también del orden y la razón) –. Además, en la noche de su concepción, el marido de Hacia, Octavio, tuvo un sueño en el cual vio que el

hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público. Platón. *La República*, 514a.

⁹² “los filósofos helenistas se sirvieron de la cosmogonía platónica y de la física estoica, e incluso del pitagorismo, de la ética proclamada por todas las escuelas, y de ciertas contribuciones no griegas, para elaborar una filosofía capaz de proporcionar una base científica a la religión y una guía satisfactoria para la vida. Juan refleja ese estado de cosas, pero jamás da pie para que el lector atento se olvide de que él es, ante todo, un teólogo y, en cierto sentido, un historiador, más que un filósofo. Es decir, Juan encuentra su «guía para la vida» (el camino, la verdad y la vida) no en un sistema abstracto, sino en un personaje histórico.” Barrett, *El evangelio según san Juan*. 68-69.

⁹³ Brown, *El Evangelio según Juan*, 74. “La secuencia «vida-luz» es una de las características más acusadas de los tratados herméticos primero y decimotercero. Por ejemplo, el dios Νοῦς es ζωὴ καὶ φῶς (1,9); y el hombre arquetípico participa de esos mismos atributos: ὁ δὲ Ἄνθρωπος ἐν ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν, ἐκ μὲν ζωῆς ψυχὴν, ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν (1,17); el hombre que recibe la salvación da testimonio εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶν (1,32). Por supuesto, el principio fundamental del pensamiento gnóstico es que sólo el don de la luz (el conocimiento) pueda dar vida (salvación). También las odas de Salomón hacen referencia frecuente a la luz y la vida.” Barret, *El evangelio según san Juan*, 237.

sol nacía del vientre de su esposa. César Augusto, en su calidad de hijo del Dios Apolo, era la llegada de la luz al mundo.⁹⁴

Leyendo esta cita desde la relación que procuramos establecer en este trabajo, entre la iluminación del *Logos* y el alumbramiento biológico, podríamos decir que en este breve texto hallamos una gran riqueza.

El nacimiento de una persona, también es llamado alumbramiento. Esta expresión encierra una significación que se relaciona directamente con la luz que se abre paso entre las tinieblas. El padre de Augusto es Apolo, el dios de la luz, y es comparado con el sol que se encontraba en el vientre de Hacia. Es decir, la luz personificada por Apolo, engendra la vida de Augusto. Por eso, su nacimiento es entendido como la llegada de la luz al mundo. Entonces, hablar de nacimiento como “alumbramiento” resulta lógico y perfectamente comprensible para referirse a Augusto, pues, en él ocurre literalmente un proceso de alumbramiento desde el vientre materno hacia este mundo. No obstante, mientras Augusto es alumbrado por ser hijo del dios de la luz, el *Logos*, luz primordial, alumbrando dando vida al mundo. Un desarrollo literario como respuesta a la historia del nacimiento de Apolo aparecerá con mayor claridad en el libro del Apocalipsis que retomaremos más adelante.

En resumen, en Filón de Alejandría encontramos un uso de la expresión “luz” referida a Dios como “luz arquetípica” y “fuente de toda luz”. Esto nos permite vislumbrar en Dios, fuente de la vida, una relación con la luz semejante a la que se aborda en el Prólogo del cuarto evangelio (1, 4-5). Por su parte, en Platón encontramos la oposición dualista entre luz y tinieblas con la alegoría de la caverna que bien se puede relacionar con el vientre materno (caverna) y con el alumbramiento (salida de la caverna) para nacer a este mundo. En los *Hermética*, se encuentra el uso de las expresiones luz y vida fundados en una terminología teológica antigua, de la que seguramente bebieron Filón y el cuarto evangelio. Todo esto nos permite evidenciar que en los textos de corte filosófico consultados también se da una relación entre luz y vida, con matices y formas diversas que van ampliando el espectro relacional entre estas dos categorías. Por último, nos encontramos con la narración del nacimiento de Augusto, que de una forma sugestiva insinúa algunas relaciones en el significado de nacimiento y alumbramiento. Por ejemplo,

⁹⁴ Borg y Crossan, *La primera Navidad*, 188.

el nacimiento del hijo de la luz se denomina alumbramiento, porque una nueva vida llega al imperio a traer luz.

3.2. Contexto bíblico

Después de haber considerado algunos elementos importantes del contexto judío en la búsqueda del uso histórico y teológico de φῶς - φωτίζει, conservando este mismo horizonte de búsqueda, vamos a analizar el contexto bíblico teniendo en cuenta algunas citas de las tradiciones veterotestamentaria (Génesis, Isaías y Salmos) y neotestamentaria (evangelios sinópticos, san Pablo, primera carta de san Juan y el Apocalipsis). Esta parte es muy importante porque es un paso más que no acerca hacia el cuarto evangelio donde se encuentra el versículo de estudio en este trabajo (Jn 1, 9). Borg y Crossan dirán que aunque este camino “pueda parecer a veces un desvío, es la vía principal para entrever lo que esta imagen arquetípica significaba dentro del contexto del mundo en el cual tuvieron su origen los relatos del nacimiento.”⁹⁵

3.2.1. Tradición veterotestamentaria

Iniciemos recordando lo que Raymond Brown afirma sobre el trasfondo del pensamiento joánico: “Son muchos los investigadores que van coincidiendo en que el trasfondo principal del pensamiento joánico fue el judaísmo palestinese de tiempos de Jesús,”⁹⁶ representado principalmente en el Antiguo Testamento, el judaísmo rabínico y Qumrán.

Aparentemente el cuarto evangelio utiliza poco el testimonio del Antiguo Testamento. Sin embargo, no es así; las alusiones son más bien “sutiles”. Braun afirma que “Juan refleja, incluso con más claridad que los sinópticos, las grandes corrientes del pensamiento veterotestamentario,”⁹⁷ la diferencia radica en “que el uso que hace de él es completamente distinto del que ponen en práctica los demás escritores neotestamentarios. [...] Para sus citas, Juan acude regularmente a la versión de los LXX”⁹⁸

Teniendo en cuenta lo anterior, empecemos el rastreo de las palabras φῶς - φωτίζει, en el Antiguo Testamento. Vamos a identificar la relación que se pueda establecer con la vida,

⁹⁵ *Ibíd.*, 172.

⁹⁶ Brown, *El Evangelio según Juan*, 74.

⁹⁷ Braun, *Les grandes traditions d'Israël*: Jean-Théol II. Citado por Brown, *El Evangelio según Juan*, 75.

⁹⁸ Barrett, *El evangelio según san Juan*, 57.

como categoría que recoge uno de los sentidos de φωτίζει en el v. 9, y del alumbramiento biológico por circunstancias que saltan a la vista y que ya se ha mencionado. Para esto, nos focalizaremos en tres libros Génesis, Isaías y Salmos. Por sus características, desde ellos se logra abordar en cierto modo el Pentateuco, los profetas y los escritos sapienciales.

A manera de introducción, recordemos que en el capítulo que preside este trabajo dijimos que en el hebreo se “utiliza la expresión אור, para significar la luz literal o simbólicamente”. Por su parte, para referirse a “dar a luz, alumbrar, ser padre de”, el hebreo emplea la palabra יָלַד [yalád], esta expresión se encuentra en Gn 4,1; 16, 15; 30, 19 y emparentada con יָלַד [yéled (niño) Gn 21, 8], מוֹלֵדֶת [moledet (nacimiento, hogar, parientes) Gn 31, 13] y תּוֹלְדוֹת [toledot (genealogía, orígenes históricos, engendramientos) Gn 2, 4]. En Job 39, 1 y Proverbios 25, 23 se utiliza יָלַד con referencia al alumbramiento⁹⁹. En un primer momento, no encontramos entre estas dos expresiones hebreas alguna relación morfológica o semántica.

Por su parte, en varios pasajes del AT se utiliza el significado de la palabra “luz” en sentido físico para referirse al hecho de estar con vida¹⁰⁰. Por ejemplo, en Job 3, 20-22 a la palabra “luz” se le confiere el mismo significado que “vida”:

¿Por qué dio luz a un desdichado,
vida a los que viven amargados,
que suspiran en vano por la muerte
y la buscan con más ansia que a un tesoro,
que gozarían ante el túmulo funerario
y se alegrarían al encontrar la tumba...?

Después de esta introducción, centrémonos en los libros que mencionamos en la introducción de este apartado: Génesis, Isaías y Salmos.

3.2.1.1. El libro del Génesis

En el primer relato de la creación, “la luz es el primero de los actos creadores de Dios [...] es la luz primordial, la luz que existía antes que el Sol, la Luna y las estrellas.”¹⁰¹ (Gn

⁹⁹ Biblioteca en línea. “nacimiento”. Disponible en: <http://wol.jw.org/es/wol/d/r4/lp-s/1200000748#h=1> [consultado 25/10/2016].

¹⁰⁰ León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 68.

¹⁰¹ Borg y Crossan, *La primera Navidad*, 173.

1, 3-5). Dios crea primero la luz que la vida. Para Boismard este hecho da a entender que la vida es “una consecuencia de la luz, como si la luz fuera causa de la vida”¹⁰². Por eso, la luz es entendida no solo como un símbolo que ilumina el camino hacia la vida, sino como la vida misma:

Nacer, como todavía ahora lo decimos nosotros, es venir a la luz, ver la luz. Al contrario, el reino de los muertos, el Sheol, situado en las regiones subterráneas, es el lugar donde impera la sombra, donde jamás penetra la luz del sol. Morir, es ir a las regiones de las tinieblas y de la sombra densa. Según las leyes del mundo, hay pues una especie de equivalencia de hecho entre luz del sol y vida, entre las tinieblas y la muerte; entonces era natural que la luz se convirtiera en símbolo de la vida, y las tinieblas en símbolo de la muerte.”¹⁰³

Entonces se va ampliando el campo semántico de “la luz” que ahora debe ser entendida en estrecha relación con “la vida” y en oposición radical a “las tinieblas/muerte”.

En otros relatos que se encuentran en el libro del Génesis, se emplea el simbolismo de la luz, en relación con Abrahán, “padre” del pueblo. Y Jacob, “padre” de las tribus de Israel.

En Abrahán, el padre de Israel, la presencia de Dios adopta la forma de “un horno humeante y una antorcha de fuego” que se le aparece “en medio de unas tinieblas profundas y aterradores” (Gn 15, 12-17). El nieto de Abrahán, Jacob, padre de las doce tribus de Israel, ve en medio de la noche una escala ígnea por la que descienden y ascienden los ángeles, y exclama: “Ésta es la puerta del cielo (Gn 28, 17)”¹⁰⁴.

En estos ejemplos, los patriarcas del pueblo a través del uso simbólico de la luz, entran en relación con Dios. Nótese que, al hablar de patriarcas, se supone una relación con la vida por ser la fuente de una descendencia. De ahí que, la relación que se establece con Dios se configura como una relación con la fuente de la vida. Dios, que ha suscitado a estos patriarcas para cumplir su promesa, los acompaña y guía para preservar esta vida que ha suscitado.

En cuanto al libro del Éxodo, es importante recordar, que en su proceso de liberación de la esclavitud, “los antepasados de Israel son conducidos ‘de noche’ por ‘una columna de fuego para alumbrarlos’¹⁰⁵. En estos usos, la “luz” representa la presencia de Dios y su

¹⁰² Boismard, *El Prólogo de san Juan*, 41.

¹⁰³ *Ibíd.*, 175.

¹⁰⁴ Borg y Crossan, *La primera Navidad*, 173.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 173.

acción liberadora. Si bien aquí no aparece una relación directa luz-vida, consideramos valioso mencionar esta cita porque aporta elementos importantes para caracterizar la calidad de la vida que proviene de Dios simboliza en la "luz".

En resumen, en estas citas del Pentateuco la luz es presentada como causa de la vida, forma de comunicación de Dios con los patriarcas y presencia que acompaña a su pueblo en el camino de su liberación. En estas tres referencias, la vida aparece mencionada directa e indirectamente. Esto evidencia un proceso reflexivo en el pueblo que le otorga un valor teológico a la luz que toma forma en la vida que proviene de Dios a través de la creación y de su pueblo escogido.

3.2.1.2. El profeta Isaías

En la primera y segunda parte del libro del profeta Isaías, la "luz" se emplea en términos mesiánicos para designar la llegada o "alumbramiento" de aquel que vencerá al tirano, traerá la paz, la libertad, la equidad y la justicia al pueblo:

El pueblo que andaba a oscuras percibió una luz cegadora.
A los que vivían en tierra de sombras una luz brillante los cubrió.
Porque una criatura nos ha nacido, un hijo se nos ha dado (Is 9, 1.5a).

Yo, Yahvé, te he llamado en nombre de la justicia; te tengo asido de la mano,
te formé y te he destinado a ser alianza de un pueblo,
a ser luz de las naciones; para abrir los ojos a los ciegos,
para sacar del calabozo al preso, de la cárcel al que vive en tinieblas (Is 42, 6-7).

En estos pasajes se percibe un simbolismo de la "luz" profundamente emparentado con el nacimiento de un nuevo rey y la liberación del pueblo de la esclavitud. En la primera cita (9, 1.5a), se evidencia la relación luz-vida simbolizada en el nacimiento del mesías. La segunda cita (42, 6-7), aporta datos para caracterizar la vida digna que proviene de Dios.

En la tercera parte del libro del profeta Isaías, a Jerusalén se le promete la gloria de Dios, después de haber perdido el templo de Salomón por la invasión de Babilonia (586 a.C.). "En este pasaje, la luz está vinculada no sólo con Dios, sino con el sueño de Dios para Jerusalén y el mundo."¹⁰⁶ El profeta utiliza imágenes repletas de luz:

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 173.

Levántate y brilla, Jerusalén, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti. Es verdad que la tierra está cubierta de tinieblas y los pueblos de oscuridad, pero sobre ti amanece el Señor y se manifiesta tu gloria. A tu luz caminarán las naciones, y los reyes al resplandor de tu aurora (Is 60, 1-3).

La luz simboliza la gloria de Dios que exalta al pueblo de Israel y anuncia un cambio en la situación que está de sufrimiento que está viviendo. En este pasaje, la situación de sufrimiento y dolor del pueblo se transforma en restauración por la presencia Dios. Nuevamente, la vida lesionada del pueblo es preservada por la intervención de Dios. La luz que simboliza la gloria de Dios, aparece para transformar la vida del pueblo.

3.2.1.3. Los Salmos

Por otra parte, en el libro de los Salmos cantamos con el salmo 119, 130: “Al manifestarse, tus palabras iluminan [אִירָא] (אִירָא)], dando inteligencia a los sencillos”. Y en los salmos 36, 19 y 56, 14 se reconoce que la “luz de la vida” es la presencia del Señor en oposición a la muerte. En estos ejemplos, se evidencian dos significaciones distintas de la luz. En los dos últimos salmos, aparece la secuencia luz-vida-Dios. Es decir, la “luz” se pone en relación con la presencia de Dios y la vida. En el otro ejemplo, la aplicación que se hace de la “luz” es de corte cognoscitivo¹⁰⁷.

De acuerdo a lo anterior, nos damos cuenta que:

como hijos de su tiempo, los autores bíblicos viven inmersos tanto en el misterio de la luz como en el de las especulaciones sobre ella. [...] Para ellos la luz es la manifestación más general y más adecuada de la acción divina en el mundo que, prescindiendo de él, del Creador, es oscuridad y caos¹⁰⁸.

De ahí, que encontremos en el Antiguo Testamento algunas citas que enfatizan una interpretación de la luz en estrecha relación con la vida:

La luz designa la vida, pero la vida no considerada simplemente como una realidad que tenemos ante nosotros, sino como una *posibilidad* que nos ha sido dada. Ver la luz es vivir (Job 3, 16; 33, 28-30). *La luz designa la salud-salvación*. De ahí que la luz y la vida aparezcan frecuentemente unidas: «Porque en ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos

¹⁰⁷ Tengamos en cuenta que la relación luz-inteligencia desborda el objetivo de este trabajo. Sin embargo, aprovechamos la oportunidad para recordar que en el Prólogo del cuarto evangelio, encontramos la influencia de la Sabiduría personificada en la construcción de esta composición literaria, protagonizada por el *Logos*: “el trasfondo de esta descripción poética (especialmente en Sab 9 y Eclo 24) se halla en la concepción veterotestamentaria de la Sabiduría personificada [...], que estaba con Dios desde el principio en la creación del mundo y descendió a morar entre los hombres...” Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 449.

¹⁰⁸ Fernández Ramos, Felipe. “luz”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por Felipe Fernández Ramos, 650. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

la luz»¹⁰⁹. «Porque tú arrancas mi vida de la muerte, y tú libras mis pies de falsos pasos, para que pueda andar en la presencia de Dios, en la luz de la vida» (Sal 36, 19; 56, 14). La existencialidad de la luz pone de manifiesto la posibilidad que ella concede en orden a la autocomprensión y en el descubrimiento de los propios sentimientos: «Ya alumbró la luz para el justo y la alegría para los rectos de corazón» (Sal 97, 11).»¹¹⁰

En conclusión, la expresión “luz”, de acuerdo al Antiguo Testamento, está presente desde el relato de la creación como luz primordial, atravesando la tradición profética desde un enfoque mesiánico que anuncia la llegada del enviado de Dios para traer la justicia y la paz. Y en un contexto sapiencial, la luz representa la gloria de Dios que preserva la vida de la muerte.

3.2.2. Tradición neotestamentaria

Por otra parte, en el libro de los Salmos cantamos con el salmo 119, 130: “Al manifestarse, tus palabras iluminan [אִירָא (אִיר)], dando inteligencia a los sencillos”. Y en los salmos 36, 19 y 56, 14 se reconoce que la “luz de la vida” es la presencia del Señor en oposición a la muerte. En estos ejemplos, se evidencian dos significaciones distintas de la luz. En los dos últimos salmos, aparece la secuencia luz-vida-Dios. Es decir, la “luz” se pone en relación con la presencia de Dios y la vida. En el otro ejemplo, la aplicación que se hace de la “luz” es de corte cognoscitivo¹¹¹.

De acuerdo a lo anterior, nos damos cuenta que:

como hijos de su tiempo, los autores bíblicos viven inmersos tanto en el misterio de la luz como en el de las especulaciones sobre ella. [...] Para ellos la luz es la manifestación más general y más adecuada de la acción divina en el mundo que, prescindiendo de él, del Creador, es oscuridad y caos¹¹².

De ahí, que encontremos en el Antiguo Testamento algunas citas que enfatizan una interpretación de la luz en estrecha relación con la vida:

¹⁰⁹ En la versión griega *παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτὶ σου ὁψόμεθα φῶς*. “Un versículo que probablemente influyó en el pensamiento de Juan”. Barrett, *El evangelio según san Juan*, 237.

¹¹⁰ Fernández Ramos, Felipe. “luz”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por Felipe Fernández Ramos, 650. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

¹¹¹ Tengamos en cuenta que la relación luz-inteligencia desborda el objetivo de este trabajo. Sin embargo, aprovechamos la oportunidad para recordar que en el Prólogo del cuarto evangelio, encontramos la influencia de la Sabiduría personificada en la construcción de esta composición literaria, protagonizada por el *Logos*: “el trasfondo de esta descripción poética (especialmente en Sab 9 y Eclo 24) se halla en la concepción veterotestamentaria de la Sabiduría personificada [...], que estaba con Dios desde el principio en la creación del mundo y descendió a morar entre los hombres...” Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 449.

¹¹² Fernández Ramos, Felipe. “luz”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por Felipe Fernández Ramos, 650. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

La luz designa la vida, pero la vida no considerada simplemente como una realidad que tenemos ante nosotros, sino como una *posibilidad* que nos ha sido dada. Ver la luz es vivir (Job 3, 16; 33, 28-30). *La luz designa la salud-salvación*. De ahí que la luz y la vida aparezcan frecuentemente unidas: «Porque en ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz»¹¹³. «Porque tú arrancas mi vida de la muerte, y tú libras mis pies de falsos pasos, para que pueda andar en la presencia de Dios, en la luz de la vida» (Sal 36, 19; 56, 14). La existencialidad de la luz pone de manifiesto la posibilidad que ella concede en orden a la autocomprensión y en el descubrimiento de los propios sentimientos: «Ya alumbra la luz para el justo y la alegría para los rectos de corazón» (Sal 97, 11).»¹¹⁴

En conclusión, la expresión “luz”, de acuerdo al Antiguo Testamento, está presente desde el relato de la creación como luz primordial, atravesando la tradición profética desde un enfoque mesiánico que anuncia la llegada del enviado de Dios para traer la justicia y la paz. Y en un contexto sapiencial, la luz representa la gloria de Dios que preserva la vida de la muerte.

3.2.2.1. Evangelios sinópticos

Por otra parte, en el libro de los Salmos cantamos con el salmo 119, 130: “Al manifestarse, tus palabras iluminan [אִירָא] (אִירָא)], dando inteligencia a los sencillos”. Y en los salmos 36, 19 y 56, 14 se reconoce que la “luz de la vida” es la presencia del Señor en oposición a la muerte. En estos ejemplos, se evidencian dos significaciones distintas de la luz. En los dos últimos salmos, aparece la secuencia luz-vida-Dios. Es decir, la “luz” se pone en relación con la presencia de Dios y la vida. En el otro ejemplo, la aplicación que se hace de la “luz” es de corte cognoscitivo¹¹⁵.

De acuerdo a lo anterior, nos damos cuenta que:

como hijos de su tiempo, los autores bíblicos viven inmersos tanto en el misterio de la luz como en el de las especulaciones sobre ella. [...] Para ellos la luz es la manifestación más general y más adecuada de la acción divina en el mundo que, prescindiendo de él, del Creador, es oscuridad y caos¹¹⁶.

¹¹³ En la versión griega *παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτὶ σου ὁψόμεθα φῶς*. “Un versículo que probablemente influyó en el pensamiento de Juan”. Barrett, *El evangelio según san Juan*, 237.

¹¹⁴ Fernández Ramos, Felipe. “luz”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por Felipe Fernández Ramos, 650. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

¹¹⁵ Tengamos en cuenta que la relación luz-inteligencia desborda el objetivo de este trabajo. Sin embargo, aprovechamos la oportunidad para recordar que en el Prólogo del cuarto evangelio, encontramos la influencia de la Sabiduría personificada en la construcción de esta composición literaria, protagonizada por el *Logos*: “el trasfondo de esta descripción poética (especialmente en Sab 9 y Eclo 24) se halla en la concepción veterotestamentaria de la Sabiduría personificada [...], que estaba con Dios desde el principio en la creación del mundo y descendió a morar entre los hombres...” Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 449.

¹¹⁶ Fernández Ramos, Felipe. “luz”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por Felipe Fernández Ramos, 650. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

De ahí, que encontremos en el Antiguo Testamento algunas citas que enfatizan una interpretación de la luz en estrecha relación con la vida:

La luz designa la vida, pero la vida no considerada simplemente como una realidad que tenemos ante nosotros, sino como una *posibilidad* que nos ha sido dada. Ver la luz es vivir (Job 3, 16; 33, 28-30). *La luz designa la salud-salvación*. De ahí que la luz y la vida aparezcan frecuentemente unidas: «Porque en ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz»¹¹⁷. «Porque tú arrancas mi vida de la muerte, y tú libras mis pies de falsos pasos, para que pueda andar en la presencia de Dios, en la luz de la vida» (Sal 36, 19; 56, 14). La existencialidad de la luz pone de manifiesto la posibilidad que ella concede en orden a la autocomprensión y en el descubrimiento de los propios sentimientos: «Ya alumbra la luz para el justo y la alegría para los rectos de corazón» (Sal 97, 11).¹¹⁸

En conclusión, la expresión “luz”, de acuerdo al Antiguo Testamento, está presente desde el relato de la creación como luz primordial, atravesando la tradición profética desde un enfoque mesiánico que anuncia la llegada del enviado de Dios para traer la justicia y la paz. Y en un contexto sapiencial, la luz representa la gloria de Dios que preserva la vida de la muerte.

3.2.2.2. Pablo

La vocación de san Pablo, según los Hechos de los Apóstoles, se inicia por el encuentro con el resucitado como luz.

Hechos cuenta la historia tres veces (9, 1-18; 22, 6-16; 26, 12-18). En la primera narración, narrada en tercera persona, se nos dice: “De repente lo envolvió un resplandor del cielo” (9,3). Lo mismo se dice en la segunda narración, pero en esta ocasión contado en primera persona: “Iba, pues, camino de Damasco y, cuando estaba ya cerca de la ciudad, hacia el mediodía, de repente brilló a mi alrededor una luz cegadora venida del cielo” (22,6). La experiencia de Cristo resucitado como “una gran luz” cegó inicialmente a Pablo, pero tres días después recuperó la vista y “se le cayeron de los ojos una especie de escamas” (9,18).¹¹⁹

El encuentro del Saulo lucano con Jesucristo resucitado está lleno de luz. Se percibe un proceso de encuentro con la luz que va a la par de su vocación. Primero, en el camino a Damasco queda ciego por el resplandor y cae, nótese el impacto del encuentro en todo el cuerpo. Luego, se focaliza en los ojos cuando caen la especie de escamas, superando la

¹¹⁷ En la versión griega *παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτὶ σου ὁψόμεθα φῶς*. “Un versículo que probablemente influyó en el pensamiento de Juan”. Barrett, *El evangelio según san Juan*, 237.

¹¹⁸ Fernández Ramos, Felipe. “luz”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por Felipe Fernández Ramos, 650. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

¹¹⁹ *Ibíd.*,175.

ceguera. Pablo recupera la luz de sus ojos y se convierte en testigo de la luz, en testigo de Jesucristo.

Dentro de la narrativa de la segunda parte de la obra Lucana, además de la ceguera (de origen divino y con carácter punitivo) que recae sobre Elimas Bar Jesús (ver Hch 13,6-11), ocupará un lugar destacado el ennegrecimiento de Saulo narrado en Hch 9,13-19 y recontado por el mismo Pablo a los judíos de Jerusalén en 22,6-16 y luego ante el rey Agripa en 26,12-18. Como acota Wilson, de su situación de poder y autoridad, Saulo pasa a una situación de dependencia y pérdida de control sobre su propio cuerpo que culmina con la pérdida de su visión. Y a pesar del mandato de Jesús de levantarse en 9,6 (ἀνάστηθι), Saulo sólo puede hacerlo con la asistencia de otros (sugerido por el uso lucano del verbo ἐγείρω en forma pasiva: ἠγέρθη, “fue levantado”) y requiere ser llevado de la mano hasta Damasco (ver Hch 9,8) donde estará a merced, en total pasividad y vulnerabilidad, de Ananías (uno de los seguidores del camino a quienes persigue), para recuperar su visión (ver Hch 9,10-19). Tales contrastes muestran la relación entre visión-poder/autonomía y ceguera-debilidad/dependencia. A partir de ese momento, el Pablo lucano entenderá su misión como obrar en los gentiles lo mismo que hizo Jesús en él: abrirles “los ojos, para que vuelvan de las tinieblas a la luz” (16,17-18; ver, también 28, 25-28)¹²⁰.

En el *corpus* paulino predomina el uso escatológico de la luz. En 1Cor 4, 5, se alude a venida del Señor que “iluminará los secretos de las tinieblas y pondrá de manifiesto las intenciones de los corazones”. En Flp 2, 15 se invita a la comunidad a trabajar por la salvación, evitando las murmuraciones y las discusiones; así brillarán “como estrellas en el mundo, manteniendo en alto la palabra de la vida”. Y en Rm 13, 12 se recuerda a la comunidad que es hija de la luz y, por tanto, deben vivir como tal: “la noche está avanzada; el día se acerca. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz”.

De acuerdo a lo dicho en los párrafos anteriores, en el Saulo lucano el uso de la luz aparece relacionado con su vocación (9, 1-18; 22, 6-16; 26, 12-18). Y en el *corpus* paulino (1Cor 4, 5; Flp 2, 15; Rm 13, 12), la luz tiene un uso escatológico que trae consigo una serie de exigencias a las comunidades, que les demandan coherencia entre la vida y la fe que profesan.

¹²⁰ Casas Ramírez, Juan Alberto. “Entre la oscuridad y el silencio: ciegos y sordomudos en el mundo de la Biblia”. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 27 (2012): 9-32.

3.2.2.3. Primera carta de san Juan

Después de una lectura de la Primera Carta de san Juan, salta a la vista la cercanía en el uso de la imágenes con el cuarto evangelio¹²¹. Entre ellas debemos anotar el uso de la imagen de τὸ φῶς de forma explícita en dos ocasiones. La primera para definir a Dios: ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν (1, 5) y la segunda, hablando del mandamiento nuevo que se hace realidad en Jesucristo: τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει (2, 8).

Son interesantes las relaciones que propone esta carta para τὸ φῶς con los verbos ἐστὶν y φαίνει, de cara al objetivo de este capítulo. El uso de ἐστὶν tiene una forma de indicativo presente activo, en la tercera persona del singular (εἶμι), de lo que podemos inferir que está señalando la identidad de θεὸς por las características propias del verbo “ser”. En cuanto a φαίνει, también tiene la forma de indicativo presente activo, en la tercera persona del singular (φαίνω). Por sus rasgos, indica la función de τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, “iluminar”.

A partir de estos dos usos en 1Jn, vemos que en otro texto del NT τὸ φῶς se utiliza no como un atributo sino para otorgar identidad y para recordar la función de τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν (como en Jn 1,9). Nótese que para referir esta misión, el cuarto evangelio y la Primera Carta de san Juan utilizan verbos distintos, pero con significado similar. Aquí seguimos la forma intransitiva¹²² de φαίνω cuyo significado es semejante al de φωτίζω.

Otro elemento para destacar, es la oposición que se plantea en los dos textos entre la “luz” y las “tinieblas” (σκοτία). En este sentido, la garantía para caminar en la luz es la comunión con Dios (1, 5-7) y el amor a los hermanos (2, 8-11). Entonces, la “luz” se pone en relación con las categorías comunión y amor. Así se va ampliando el campo semántico para τὸ φῶς en el NT que hasta ahora en nuestro trabajo incluye: la vida (ζωή), la comunión (κοινωνία) y el amor (ἀγάπη). De estas tres categorías, la más evidente y constante es con la vida.

Detenernos en 1Jn nos ayudó a encontrar un uso parecido de τὸ φῶς en el NT con relación al cuarto evangelio. Aquí también se utiliza para dar identidad e indicar la función del

¹²¹ Respecto a la relación de dependencia causal en el uso de las imágenes entre el cuarto evangelio y la primera carta de san Juan, la crítica de la tradición no es clara.

¹²² R. Bultmann y D. Lührmann. “φαίνω”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 979. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.

sujeto. Además, se vuelve sobre el uso dialéctico luz-tinieblas para simbolizar la comunión con Dios y el amor a los hermanos.

3.2.2.4. Apocalipsis

En el rastreo por el libro del Apocalipsis logramos identificar dos textos en los que la “luz” se pone en relación con la vida: la visión de la mujer a punto de dar a luz (cap. 12) y la descripción de la llegada de la “nueva Jerusalén” (caps. 21-22).

El trasfondo histórico y teológico de la primera visión, es probable que sea la historia del nacimiento de Apolo, que el autor del Apocalipsis conoce bien y utiliza pero aplicándola a Jesús¹²³. En Ap 12, 1-5 leemos:

Apareció en el cielo un signo sorprendente: una Mujer vestida de sol, con la luna bajo sus pies y tocada con una corona de doce estrellas. Está encinta, y grita por los dolores del parto, por el sufrimiento de dar a luz (τεκειν). Apareció después otro signo en el cielo: un gran Dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, que llevaba sobre sus cabezas siete diademas. Barrió con su cola la tercera parte de las estrellas del cielo, las precipito sobre la tierra. El Dragón se detuvo delante del Mujer que iba a dar a luz (τεκειν), para devorar a su Hijo en cuanto naciera. La Mujer dio a luz (ετεκεν) a un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro. Pero su hijo fue arrebatado y llevado hasta Dios y su trono. (12, 1-5)

En el mito de Apolo y Pitón, que se encuentra dentro de la teología imperial, se narra el nacimiento de Apolo se la siguiente manera:

Apolo fue concebido por Zeus en su madre humana, Leto (o Leda). Mientras ésta se encontraba a punto de dar a luz a Apolo, un monstruo serpentino llamado Pitón aguardaba para devorarlo. [...] Pero Zeus acude al rescate de Leto y Apolo, les libra de la amenaza de Pitón y les lleva a un lugar seguro. Una vez crecido, Apolo da muerte a Pitón, trayendo la luz, el orden y la razón al mundo. Apolo, dios de la luz, triunfa sobre el caos primordial¹²⁴.

La semejanza entre estas dos narraciones es indiscutible. Por eso, se ha interpretado esta visión del Apocalipsis como una réplica a la teología imperial de Roma. Más allá de esta discusión, nos interesa resaltar en los dos relatos, la importancia transversal de la “luz” y la relación que se establece con la vida. Expresiones como “mujer vestida de sol”, “mujer en cinta”, “dar a luz”, “dios de la luz”, evidencia la relación luz-vida en el contexto de un parto o alumbramiento, además, la oposición frente a las tinieblas y la muerte.

¹²³ *Ibíd.*, 192-193.

¹²⁴ *Ibíd.*, 192-193.

En cuanto a la narración de la llegada de la “nueva Jerusalén”, encontramos en esta visión, una posible relación con la fiesta de los Tabernáculos. En la descripción de la visión, se mencionan elementos luminosos (luz de lámpara o de sol, irradiar luz), las cosechas y el agua. Recordemos que en los Tabernáculos se celebran las cosechas, se construyen tiendas y se realizan los ritos del agua, la luz y la mirada al templo. Vamos al texto:

El ángel del Señor me mostró a mí, Juan, el río del agua viva, luciente como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. A mitad de la calle de la ciudad, a ambos lados del río, crecía un árbol de la vida; da doce cosechas, una cada mes del año, y las hojas del árbol sirven de medicina a las naciones. Allí no habrá ya nada maldito. En la ciudad estará el trono de Dios y el del Cordero, y sus siervos le prestarán servicio, lo verán cara a cara y llevarán su nombre en la frente. Ya no habrá más noche, ni necesitarán luz de lámpara o de sol, porque el Señor Dios irradiará luz sobre ellos, y reinará por los siglos de los siglos. (Ap 21, 1-5)

Otras citas que conectan con la fiesta de los Tabernáculos son Ap 7, 15 y 21, 3. Allí se hace una referencia directa al corazón del *Sukkot*: Dios que pone su tienda en medio de su pueblo:

Por esto están delante del trono de Dios, dándole culto día y noche en su Santuario; y el que está sentado en el trono extenderá su tienda sobre ellos. (Ap 7, 15)
Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: «Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él Dios - con - ellos, será su Dios. (Ap 21, 3)

Por otra parte, la “nueva Jerusalén” que desciende desde el cielo hacia la tierra, recuerda el movimiento de alumbramiento de la luz verdadera a todo hombre viniendo a este mundo en Jn 1, 9. La ciudad santa llega llena de esplendor por la gloria de Dios, y el Cordero, que es Jesucristo, la alumbrará:

La ciudad no necesita sol ni luna que la alumbrará, porque la ilumina la gloria de Dios; y su lámpara es el Cordero. Las naciones caminarán a su luz, y los reyes de la tierra irán a llevarle sus riquezas. (Ap 21, 23-24)

Entonces, esta luz primordial erradicará las tinieblas para siempre, pues, es la misma gloria de Dios que no da lugar a ningún tipo de oscuridad ni de muerte: “Ya no habrá noche. Sus moradores no necesitarán luz de lámpara ni luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará, y reinará por los siglos de los siglos (22,5). Con su luz, Dios abre la posibilidad de participar de su vida y de su gloria, por su presencia radiante.

Vemos, de este modo, en el libro del Apocalipsis un trasfondo histórico y teológico semejante al que aparece en el cuarto evangelio respecto al uso de la luz. En las dos visiones mencionadas, luz y vida se encuentran para anunciar la llegada de la justicia y animar la esperanza del pueblo en la persecución o adversidad. Y, por último, en las citas referentes a la tienda que Dios pone en medio de su pueblo, encontramos una referencia a la fiesta de los Tabernáculos.

3.2.3. El Cuarto evangelio

Dado que el versículo de estudio de este trabajo está tomado del Prólogo de san Juan (1, 9), el cuarto evangelio es nuestro punto de llegada. Por eso, se ha considerado conveniente dedicarle un apartado independiente como colofón de la tradición neotestamentaria en la estructura de este trabajo.

En ese sentido, para rastrear el uso de τὸ φῶς tendremos como referentes el Prólogo (1, 1-18), el diálogo de Jesús con Nicodemo (cap. 3), la curación del ciego de nacimiento (cap. 9) y la autoproclamación de Jesús como luz del mundo en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos (8, 12).

Para iniciar, ubiquemos al *Logos* que es la luz verdadera (1, 9) y contemplemos cómo nos precede llegando como vida, “vida que es la luz” (1, 4) y que “alumbra a todo ser humano viniendo a este mundo” (1, 9). Castro Sánchez dirá en este sentido: “La Palabra que se encuentra dentro de la esfera de la divinidad, se diferencia del Padre; se halla en su regazo (κόλπος). Procede de él como de un foco o fuente maternos (16, 28; 17, 23-24) y subsiste en referencia de permanente intimidad con él (10, 30; 11, 41-42).”¹²⁵

Ὁ κόλπος cobra importancia en nuestro trabajo porque significa “seno”, “comuni3n de amor”¹²⁶, “vientre” o “uter0”¹²⁷. En el contexto del cuarto evangelio se utiliza para indicar el lugar donde se encuentra *el Logos* (1, 18) y el discipulo amado (13, 23). Con el uso de

¹²⁵ Castro S3nchez, *Evangelio de Juan*, 34.

¹²⁶ Meyer, R. “κόλπος”. En *Compendio del Diccionario Teol3gico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 351. Grand Rapids: Libros desafío, 2003. Hofius, O. “κόλπος”. En *Diccionario Exeg3tico del Nuevo Testamento Vol. I*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 2371. Salamanca: Sígueme, 1998.

¹²⁷ Liddell, Henry George and Robert Scott. “κόλπος”. En *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Edited by Sir Henry Stuart Jones and Roderick McKenzie. 9th ed., 2197. Oxford: Clarendon, 1996.

esta expresión, se aprecia una secuencia: *κόλπος* del Padre-*Logos* y *κόλπος* de Jesús-discípulos amado. Es llamativa esta imagen por la relación analógica que se puede establecer con el alumbramiento biológico, dónde la creatura se encuentra en el “seno” de su madre expresando comunión de amor. Resaltar esta imagen nos ayuda a comprender la relación de amor entre el Padre y el *Logos*, entre Jesús y sus discípulos, entre la madre y su hijo. A partir de esta comprensión, podemos decir que la iluminación del *Logos* a “todo ser humano” es una manifestación del amor. Es decir, el alumbramiento es una expresión de amor de la madre a su hijo que viene a este mundo como del *Logos* a “todo ser humano” desde el momento de la iluminación.

En el cuarto evangelio τὸ φῶς es utilizada en sentido literal (3, 20-21; 5, 35) y en sentido figurativo (12, 35-36). En cuanto a la teología, el dualismo es interpretado desde Cristo, luz del mundo (8, 12). Quien se niega a creer en ella (1, 13) y prefiere las tinieblas (1, 11), está rechazando al mismo Cristo y demuestra su incredulidad. En Juan, la luz está en combate con las tinieblas, entre creer en Jesús y amar a los hermanos o a las tinieblas¹²⁸. De ahí que “el evangelista no especula, como la gnosis, sobre el origen de la luz y las tinieblas, sino que afirma sencillamente: las tinieblas están ahí porque se ha rechazado a la luz. Y los hombres necesitan de la luz para poder vivir.”¹²⁹ Rechazar la luz implica resistirse a la vida y hacer opción por la muerte.

Conjuntamente, para que la comprensión de la luz abarque un radio más amplio, se debe tener en cuenta a la comunidad en la que se compone este himno, pues ella es el *Sitz im Leben* del Prólogo. En este sentido, es en la comunidad donde se comprende la participación del misterio de Dios, de su luz y de su vida. Esto es lo que se celebra en la liturgia. Blank expresa esta idea con las siguientes palabras:

la comunidad es la que en alabanza y acción de gracias exalta las obras salvadoras de Dios; por las que el hombre es hecho partícipe de la luz y la vida, la gracia y la verdad de Dios. La comunidad se sabe afectada por ese acontecer e incorporada a su círculo operativo de salvación. Sabe además que el acontecimiento soteriológico que ella exalta tiene una importancia universal y cósmica. Afecta a todos los hombres en conjunto y a cada uno en particular. En la solemnidad y en la sencilla ilación del himno, en las que no faltan por completo notas oscuras, se refleja algo de lo que experimentaba una primitiva comunidad cristiana en su liturgia con profunda emoción creciente.”¹³⁰

¹²⁸ León-Dufour, Xavier. “luz”. En *Diccionario del Nuevo Testamento*, dirigido por Xavier León-Dufour, 385. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002

¹²⁹ Lohse, *Teología del Nuevo Testamento*, 221-222.

¹³⁰ Blank, *El Evangelio según san Juan*, 78.

Por eso, en el Prólogo se asocia la luz verdadera¹³¹ con el *Logos* y la vida (vv. 3-5.9).¹³²

Esta doble relación propone una situación un tanto compleja:

una especie de duplicidad en la mente del evangelista: por un lado, se retrae de afirmar que Dios es luz; por otro lado, siente la necesidad de decir que *la vida* y *la luz* son realidad preexistente, eterna, vinculada al Logos (Jn 1,4-5). Partiendo de la realidad física, de la luz del día, el cuarto evangelio utiliza dicha realidad como imagen de la presencia de la revelación, que después se manifiesta en su plena identificación con el Revelador. Revelación significa ser iluminado, lo cual posibilita y exige la conducta adecuada. De este modo la luz significa la clarificación de la existencia humana. La luz es el bien escatológico que el logos encarnado, *ensarkós*, representa y regala en el “Yo soy la luz”. El Logos es el dador de la vida y el portador de la revelación divina.”¹³³

Ante esta doble relación que se dice de la luz, Boismard, intenta disipar cualquier confusión. Al respecto, dice que la luz a la que se refiere en un primer momento el Prólogo (vv. 4-5), es la luz natural. Cuando se dice “la vida es la luz de los hombres, no está hablando del Verbo-Luz, sino de la luz del día, que ilumina a los hombres y es fuente de vida para ellos. A esta luz natural se opondrá, en el versículo 9, la «verdadera luz», que es el Verbo; lo mismo que en Jn 15, 1 Cristo se llama a sí mismo la «vid verdadera» por contraposición a la vida material.”¹³⁴ Esta explicación eleva a un plano trascendente no solo la iluminación de la Palabra en el v. 9, sino también la nueva vida que concede a los que la reciben, pues, la iluminación los incorpora en la vida verdadera¹³⁵, donde nunca las tinieblas podrán hacerles daño.

Por su parte, Dodd considera los conceptos luz y vida como gemelos.¹³⁶ En este sentido hay que tener en cuenta que “el puente entre la Palabra y el hombre lo tiende el concepto «la vida», que aflora tanto del lado de la Palabra como del lado del hombre. Se dice ante todo que la vida es propia de la Palabra divina desde su mismo origen, de tal modo que

¹³¹ “a este propósito escribe R. Bultmann: «Él es la auténtica luz, la luz verdadera: sólo él puede arrogarse la pretensión de dar al destino la propia comprensión de sí mismo... La exclusividad de la revelación que aconteció en Jesús se recalca asimismo por la oración de relativo ὁ φωτίζει... [hó phōtízei...]: para todos los hombres es él y sólo él el revelador» (KEK II, 32...).” Hahn, H. “φῶς”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento Vol I*, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 857. Salamanca: Sígueme, 2003.

¹³² Conzelmann, Hans. “φῶς”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 1024. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.

¹³³ Fernández Ramos, Felipe. “luz”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por Felipe Fernández Ramos, 650-651. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

¹³⁴ Boismard, *El Prólogo del san Juan*, 38-39

¹³⁵ “Tan sólo el *Logos* está en capacidad de comunicar a los hombres «la luz de la vida» (8,12) y con ella la vida misma. El Logos es la luz, o el iluminador de los hombres, no importa que éstos se abran o se cierren a su luz. El hecho de que su luz ilumine a todo hombre quiere indicar que la única fuente de la revelación divina es él, y que todo el que está en la luz, de él la recibe.” Wikenhauser, *El Evangelio según san Juan*, 72.

¹³⁶ Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 208.

tiene la capacidad radical de poder comunicar la vida y que en ella está el origen de la vida para todos.”¹³⁷

Por eso, los seres humanos han recibido la posibilidad de “llegar a ser hijos de Dios”, pero para esto deben estar dispuestos a recibir la luz y creer¹³⁸ en ella (Jn 1, 10-13). Surge, de este modo, una nueva categoría a partir del alumbramiento de la Palabra, la filiación divina. Nótese que la filiación está precedida por la vida. Ésta no supone la filiación, para llegar a ser hijos de Dios, no basta la comprobación genealógica, es necesario “recibir y creer” en la luz verdadera. Solo así se puede nacer de Dios y llegar a ser sus hijos (1, 9-13). Con esta categoría se nos abre una vertiente para una futura profundización, a partir de la mutua implicación entre la vida y la filiación divina. Casas recoge estas categorías y las proyecta desde la Palabra como “auto-donación dialogal, creadora y salvífica” de Dios:

Pero a todos los que la recibieron, a los que creen en su Nombre, les dio la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1,12), continúa el cuarto evangelio, indicando con ello la condición de filiación divina a la que puede acceder quien acoge (cree) a la Palabra y permanece en ella. Así, la Palabra devela la naturaleza misma de la semejanza primigenia entre la criatura y el creador: el acto de comunicación; no de simple transmisión de un mensaje sino de auto-donación dialogal, creadora y salvífica, capaz de otorgarle sentido y existencia a la realidad. «Palabra de Dios –dirá Baena (2000)– es la acción creadora de Dios que continúa y permanentemente mantiene a la criatura en el ser y la renueva desde adentro»¹³⁹.

Entonces, en el Prólogo τὸ φῶς se refiere a la luz natural (vv. 3-5) y al *Logos* (vv. 9-10). En ambos casos, se abre la posibilidad de recibirla o rechazarla, como en el caso de las tinieblas o “los suyos”. En uno y otro caso, aparece una relación directa con la vida (vv. 4-5.9).

Acerquémonos, ahora, al encuentro de Jesús con Nicodemo. Este diálogo ocurre en un trasfondo de luz y oscuridad. La visita de Nicodemo a Jesús acontece de noche (3, 21), se podría insinuar el paso de la oscuridad a la luz que es Jesús (8, 12). Es decir, ser alumbrado

¹³⁷ Blank, *El Evangelio según san Juan*, 90.

¹³⁸ Para Juan la fe es la revelación por excelencia a la autorrevelación del singularísimo y único Enviado de Dios, que nos trae la revelación vida, luz y salvación. El profundo valor simbólico del lenguaje -plasmado en el ámbito de la mística helenística y de los sistemas gnósticos (CorpHerm, OdSI, escritos mandeos)- se emplea aquí en el par de concepto «luz y vida». Ritt, H. “φῶς”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 2025. Salamanca: Sígueme, 1998.

¹³⁹ Casas, “La contingencia de la Palabra de Dios”, 144.

por la luz en las tinieblas de la noche. Esta construcción literaria le podría ofrecer un campo semántico al “nacer de nuevo [γεννηθῆ] del agua y del Espíritu”¹⁴⁰, que aparece en el transcurso del diálogo. Esta interpretación cobra relevancia en este trabajo, en la medida que la expresión “nacer” [ἐγεννήθησαν] se encuentra en el Prólogo como consecuencia directa para aquellos que son alumbrados por el *Logos*, por recibirla y creer en ella. Solo acudiendo a la “luz” que es Cristo se puede nacer de nuevo, o mejor, solo dejándose alumbrar por la “luz” que es Cristo se puede nacer de nuevo.

En el caso del ciego de nacimiento, según Castro Sánchez, hay una alusión a la creación del hombre. Jesús hace barro de la tierra, se inclina para re-crear al ser humano con el barro de la tierra que se mezcla con el agua de su saliva, que representa su espíritu: “El barro amasado con saliva es una prolongación de la realidad de Cristo (ungido)... El ciego, una vez lavado, volvió viendo. El ciego es un iluminado”¹⁴¹. Cabe resaltar que en este gesto de Jesús aparece el motivo del agua ligado a la luz y a la vida. Ellos son elementos constitutivos que posibilitan la existencia de cualquier organismo vivo.

Este gesto sanador, “está en función de la autorrevelación de Jesús y el σημεῖον está subordinado a Jn 8, 12 («Yo soy la luz del mundo...»), cf. 9, 5). [...] la historia sirve de ilustración a 1, 5: «La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la acogieron»¹⁴², especialmente, cuando aquellos que pueden ver con sus ojos, están ciegos porque no reconocen a Jesús, en contraste con el ciego que termina profesando su fe en Él.

Moloney logra una relación genial entre los elementos propios de la fiesta de los Tabernáculos y esta curación. Lo que señala es bien interesante y destaca la agudeza del cuarto evangelio en el uso del simbolismo:

En el contexto de la fiesta de los Tabernáculos, es importantísima la mención de las aguas de Siloé. El narrador añade una explicación para dejarlo claro. No es el contacto con las aguas de Siloé lo que produce la curación, sino el contacto con el Enviado. Esta identificación, que se hace sobre la base de la proximidad lingüística y, quizá, por ciertas

¹⁴⁰ “La carta a los Hebreos describe la naturaleza de los creyentes llamados “iluminados”: “Porque quienes, una vez *iluminados*, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo... Recordad los días pasados en los cuales, después de *iluminados*, soportasteis una grave lucha de padecimientos” (Heb 6,4; 10,32). Y el bautismo cristiano fue llamado *fontismós*, iluminación. Fernández Ramos, Felipe. “luz”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por Felipe Fernández Ramos, 6491. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

¹⁴¹ Castro Sánchez, *Evangelio de Juan*, 214-215.

¹⁴² Bornkamm, *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, 314.

asociaciones mesiánicas que había con Siloé, sirve perfectamente bien al relato. Se pone a prueba la afirmación que Jesús había hecho durante su estancia en el templo de que él era el agua viva (7,37) y la luz del mundo (8,12). Jesús, la luz del mundo (9,5), el Enviado (9,7; cf. 3,17.34; 5,36), ha devuelto la vista a un hombre que nunca había visto la luz. Las primeras dos escenas del drama funcionan como promesa (vv. 1-5) y cumplimiento de la promesa (vv. 6-7) (cf. Staley «Stumbling in the Dark» 64-65).¹⁴³

El agua viva, la luz del mundo, el Enviado, todos nombres distintos para mencionar a la misma persona, Jesús. En esta narración cada detalle está en función de presentar el carácter divino de Jesús, el enviado del Padre como “la luz del mundo”. Otro elemento que surge desde esta narración, es la relación analógica que se da entre el agua y luz. El ciego debe ir hasta la piscina para luego ver la luz, como ocurre cuando la creatura se encuentra en el vientre materno en un lugar acuoso (líquido amniótico) como condición previa de gestación, para ser alumbrado posteriormente por la madre. En el horizonte de este trabajo, se confirma la relación entre el agua, la luz y la vida.

Antes de dejar la narración de la sanación del ciego de nacimiento analicemos brevemente lo que significa “ver” en el cuarto evangelio. El uso de este verbo expresa más que la experiencia física sensible, la novedad de la visión, “nace del encuentro total y existencial con la realidad de Jesús, un nuevo comprenderse a sí mismo en el amor de Dios y en la revelación del *Logos*”¹⁴⁴. Más aun, puede conducir a la fe (9, 37; 20, 8.29) o ser consecuencia de ella (11, 4). También, se asocia a la capacidad para “ver creyendo... mediante esta ‘manera joánica de ver’, los discípulos y el Bautista (1, 34) están cualificados para dar testimonio a favor de Jesús y de su obra (3, 11; 19, 35; 1Jn 1, 2), exactamente igual que Jesús pudo dar testimonio de Dios (Jn 3, 32; cf. 6, 46)”¹⁴⁵. En conclusión, estas dos formas complementarias del ver sensible (βλέπω) y el ver de la fe (ὁράω), nos aportan elementos interesantes para aplicarlos al objetivo de este capítulo. Por ejemplo, para comprender la “iluminación del *Logos*” desde un ámbito natural en cuanto vemos la “luz” del *Logos* por la vida que hemos recibido (1, 4-5) y la podemos comprender desde un ámbito creyente como la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios (1, 9-13).

¹⁴³ Moloney, *El evangelio de Juan*, 307-308.

¹⁴⁴ Müller, P. “βλέπω”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. I*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 668. Salamanca: Sígueme, 1998.

¹⁴⁵ Kremer, J. “ὁράω”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 584. Salamanca: Sígueme, 1998.

Pasemos ahora a los capítulos 7-8. En ellos se presenta a Cristo manifestado al mundo como vida y luz, pero rechazado. Estos capítulos hacen la tarea de eje integrador en el libro de los signos. Dodd elabora su interpretación al respecto, de una forma admirable:

Esta presentación, con su clara referencia a los términos del prólogo, ocupa acertadamente la posición central en el libro de los signos. En los tres episodios precedentes, el aspecto predominante era el de la vida (nuevo nacimiento, agua viva, vivificación, pan de vida). Ahora se nos ofrece un episodio en el que el aspecto que predomina es el de la luz. La palabra clave que indica la conexión con el episodio anterior: «soy luz del mundo» (9,5, que repite 8,12). Evidentemente, la curación del ciego es concebida como un «signo» del triunfo de la luz sobre las tinieblas en el sentido del prólogo: la «luz verdadera» brilla sobre las tinieblas, y las tinieblas, lejos de «vencerla», son vencidas y dispersadas. Este tema está sutilmente ligado, según el estilo del autor, a los discursos sobre la vida mediante la reaparición del símbolo del agua. Como los hombres entran en la vida verdadera mediante el nuevo nacimiento por medio del agua, así reciben la luz verdadera al lavarse con agua. Pero, de igual forma que el agua «de las purificaciones de los judíos» es convertida en vino, y el agua del pozo de Jacob es reemplazada por el agua viva que Cristo da, así también el agua de la piscina sólo ilumina si es el verdadero «Siloé», el «Enviado», el Hijo que el Padre envió. Observamos que en este episodio la significación de signo es expuesta no mediante un discurso unido a la narración, sino mediante breves inserciones en el relato mismo.¹⁴⁶

Según Brown, en el capítulo 8 Jesús se presenta en el atrio de la mujeres proclamándose como la luz del mundo, más allá de la fronteras de Jerusalén¹⁴⁷ (8, 12). Esto ocurre en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos o las tiendas. ¿Qué relación establecen las fiestas en el proceso de elaboración teológica judía? J. Tuñi nos ofrece una respuesta bastante aclaratoria:

Debemos tener presente que “las fiestas judías son el *locus theologicus* por excelencia de la teología judía. Por eso, el marco de las fiestas es también un marco teológico donde se presenta a discutir y cuestionar la teología judía. En particular, las fiestas de la Pascua y de las Tiendas-Tabernáculos tienen un lugar especialmente importante en este sentido. Y quizás desde el punto de vista doctrinal todavía más las Tiendas que la Pascua. En efecto, las Tiendas era la fiesta mesiánica por excelencia, era la fiesta más cargada de sentido escatológico, la fiesta de la esperanza judía. La Pascua podía ser el centro de la fe judía, pero las Tiendas constituía el punto doctrinal más profundo. No nos ha de extrañar, por tanto, que tengamos la mayoría de las discusiones de Jesús con los judíos enmarcadas en la fiesta de las Tiendas (Jn 7-9); de hecho, la fiesta de la Dedicación (10, 22) era llamada también la fiesta de la Tiendas de invierno. En el fondo, desde el punto de vista teológico, hay en Jn una fuerte concentración de las discusiones entre Jesús y los judíos en el contexto de la fiesta de las Tiendas.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, 357.

¹⁴⁷ Brown, *El Evangelio según Juan*, 639.

¹⁴⁸ Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 49.

Teniendo en cuenta lo dicho, hemos de mencionar las dos posiciones con las que nos hemos encontrado ante la hipótesis de una posible relación entre la fiesta de los Tabernáculos y la autorrevelación de Jesús como luz del mundo.

Si bien la fiesta de los Tabernáculos le otorga un contexto de luminosidad a la presentación de Jesús como luz, Wikenhauser resta veracidad a esta intuición y orienta la fuente de inspiración de Jesús hacia el sol, partiendo del Antiguo Testamento “donde el Mesías es llamado luz de los gentiles”. El ser luz de Jesús “no quiere indicar la universalidad de su mensaje; más que a la doctrina, alude a la vida, que Jesús, en cuanto luz, da al mundo, o sea, al conjunto de los hombres, que crecen de ella”¹⁴⁹.

Al otro lado de esta interpretación, se encuentra Van Tilborg¹⁵⁰. Para él, la proclamación de Jesús como “la luz del mundo” justo en la fiesta de las Tiendas indica que “todo está unido”, pues, “las muchas luces, el alumbrado nocturno que saliendo del Templo ilumina toda Jerusalén; la tiniebla que se transforma en luz”, los bailes y festejos que se organizaban alrededor de los candelabros encendidos sumergen a cualquier habitante en un ambiente luminoso. “La vida brotaba a la luz de las lámparas: «luz de la vida»”. Cada uno de estos elementos genera un vínculo tal con la proclamación de Jesús, que es muy difícil descartar la existencia de algún tipo de relación.

Para nosotros, la fiesta de los Tabernáculos y de la Hanuká, tienen mucho que ver con el momento que escoge Jesús para su autorrevelación como el agua viva y la luz del mundo. Allí encuentra el evangelista un trasfondo histórico y teológico favorable para hablar de la luz y sus respectivas relaciones (1, 4-5.9; 8, 12; 9).

En resumen, el cuarto evangelio nos ha enseñado que la relación luz-vida se debe comprender desde diferentes significaciones complementarias entre sí, que favorecen la relación entre la iluminación del *Logos* y el alumbramiento biológico. Entre ellas encontramos:

- El alumbramiento es una expresión de amor de la madre a su hijo que viene a este mundo como del *Logos* a “todo ser humano” desde el momento de la iluminación.

¹⁴⁹ Wikenhauser, *El Evangelio según san Juan*. 256

¹⁵⁰ Tilborg, *Comentario al Evangelio de Juan*, 164. También, Castro Sánchez, *El Evangelio de Juan*, 190.

- La iluminación tiene una dimensión trascendente, ya que la luz que se recibe posee el carácter de “verdadera”. Es decir, la iluminación incorpora al ser humano en la vida verdadera donde nunca las tinieblas podrán hacer daño.
- La relación luz-vida en el contexto de este evangelio abre la posibilidad de la filiación divina pues quien reciba la luz verdadera y crea en ella, llega ser hijo de Dios.
- Solo acudiendo a la “luz” que es Cristo se puede nacer de nuevo, o mejor, solo dejándose alumbrar por la “luz” que es Cristo se puede nacer a una nueva vida.
- Otro elemento interesante que surge, es la relación analógica que se da entre el agua y la luz. El ciego debe ir hasta la piscina para luego recobrar la vista y poder ver la luz, como ocurre cuando la creatura se encuentra en el vientre sumergida en el líquido amniótico como condición previa para ser alumbrado por la madre.

Por último, la fiesta de los Tabernáculos y de la Hanuká crean un contexto teológico e histórico para que Jesús escoja ese escenario para autorrevelarse como el agua viva y la luz del mundo.

3.3. Algunos Padres de la Iglesia y pronunciamientos del Magisterio Pontificio

Habiendo hecho el recorrido por el contexto judío, bíblico y el cuarto evangelio, proponemos cerrar este círculo, considerando lo dicho por algunos Padres de la Iglesia y algunos pronunciamientos del reciente Magisterio Pontificio sobre “la luz verdadera” (Jn 1, 9). Ellos han estudiado, predicado y enseñado de diversas maneras y en diferentes tiempos, a partir del cuarto evangelio. En el rastreo que hemos seguido en este trabajo, nos fijamos en aquellas citas en las que hacen alguna referencia a nuestro texto de estudio (Jn 1,9) y de manera particular, en el uso de la simbología de la luz en relación con la vida. En esta presentación, nos limitamos a mencionar las citas encontradas y al final intentamos recoger el aporte de los Padres desde un aparte de lo dicho por Benedicto XVI en la exhortación *Verbum Domini*.

Empecemos citando a Cirilo de Alejandría. En su magisterio, afirma que la iluminación de Dios a todo hombre debe ser entendida desde la creación de Dios que llama al ser humano a la existencia y lo va dotando de lo necesario para vivir. Esta mención denota el carácter histórico y cognitivo de la iluminación, a la vez, establece una relación entre la luz y la vida de ser humano desde el momento de la creación. Todo esto es posible por la

mediación del Hijo, luz verdadera que hace partícipe al hombre de las cosas sobrenaturales:

El Verbo de Dios «ilumina a todo hombre que viene a este mundo», no mediante una enseñanza, como conviene a los ángeles o a los hombres, sino sobre todo creando como Dios. Él llama a la existencia a cada una de las criaturas, infunde la semilla de la sabiduría, es decir, el conocimiento divino, y planta la raíz de la inteligencia, y de esta manera hace razonable la criatura, haciéndola partícipe de su naturaleza e infundiendo en la inteligencia, por así decir, los efluvios lúcidos de su inefable esplendor, en la proporción y medida que Él sabe.... En efecto, sabemos que nuestro primer padre Adán consiguió la sabiduría no con el tiempo... [sino] desde el primer momento de su nacimiento [es decir, desde que fue alumbrado], y la luz que recibió de Dios fue innata en él, conservando íntegra la dignidad de su naturaleza... Así pues, el Hijo, en cuanto Creador, es el que ilumina, puesto que es la luz verdadera, mientras que la criatura es iluminada, ya que participa de la luz, y se eleva hacia las cosas sobrenaturales mediante las gracias de Dios que la glorifica y la adorna de distintos honores.¹⁵¹

Por su parte, Gregorio Nacianceno invita a “nacer de nuevo”. Esta enseñanza la ubica dentro del tiempo y la vida de cada ser humano. Este re-nacimiento es posible a través de “la luz” como respuesta a los permanentes ataques del enemigo, simbolizado en las tinieblas. Todo se ha obrado por la victoria de Dios ante las tinieblas, para abrirnos la posibilidad de ser engendrados por la luz perfecta:

Es tiempo de regeneración: ¡nazcamos de nuevo! Tiempo para nuestra reforma: ¡retomemos el primer Adán! No sigamos siendo como ahora somos, ¡seamos como fuimos! «La luz resplandece en las tinieblas», es decir, es esta vida, en esta vida carnal. Es perseguida por las tinieblas, mas no apresada. Me refiero al poder del enemigo que sí, imprudente como era, atacó a quien parecía Adán, enfrentado con Dios fue vencido para que nosotros, apartados de las tinieblas, nos acerquemos a la luz y luego lleguemos a ser luz perfecta, o sea, engendrados por la luz perfecta.¹⁵²

En San Juan Crisóstomo, se intuye la interpretación del verbo ἔρχομαι aplicada a todo ser humano en su llegada a este mundo. Además, enfatiza la universalidad de la iluminación de la “luz” y la libertad que posee el ser humano para aceptarla o rechazarla. Al final se entrevé una identificación entre la iluminación y la gracia:

Si ilumina a todo hombre que viene a este mundo, ¿cómo es que no todos son iluminados? Es un hecho que no todos reconocen el culto de Cristo. Entonces, ¿cómo ilumina a todo hombre? Lo ilumina en la medida en que está en él. Pero si alguno, por propia voluntad, cerrando los ojos de la mente, no quiere recibir los rayos de esa luz, no es culpa de la

¹⁵¹ Cirilo de Alejandría. *Comentario al Evangelio de Juan, 1,9*. Citado por Elowsky, Joel. *La Biblia comentada*, 86-87.

¹⁵² Gregorio Nacianceno. *Discurso sobre la Natividad, 39, 2*. Citado por Elowsky, Joel. *La Biblia comentada*, 382.

naturaleza de esa luz el que ese tal permanezca en las tinieblas, sino producto de la maldad de cuantos libremente se privan del don. La gracia ha sido derramada sobre todos: no se rehúsa al judío, ni al griego... ni al anciano ni al joven. A todos por igual admite a gozar de sus beneficios y honores.¹⁵³

En cuanto a San Justino, la iluminación viene a ser la misión de la Sabiduría. Esta es una relación interesante. Ya que, si la Sabiduría personificada en el AT hace parte del trasfondo literario y teológico del Prólogo de san Juan, cuyo protagonista es el *Logos*. Y el *Logos* es “la luz verdadera que ilumina a todo ser humano viniendo a este mundo” (Jn 1, 9). Justino interpreta fielmente al cuarto evangelio, pues, así como la iluminación a todo hombre es la misión de la Sabiduría, lo es también del *Logos* según Jn 1, 9:

San Justino habló de «la semilla del Logos innata en todo el género humano»; según él, Sócrates había conocido parcialmente a Cristo, ya que «todos los principios justos que los filósofos y los legisladores descubrieron y expresaron, se lo deben a que encontraron y contemplaron parcialmente al Logos». Al obrar así, el prólogo corona lo que se había dicho de la Sabiduría: ésta había recibido la misión de iluminar a todos los hombres, sin restricción, mucho más allá de las fronteras de Israel. Esto es finalmente lo que señala Jn al hablar de las ovejas que son de otro rebaño y de los hijos dispersos de Dios. Esa es la «filantropía» de Dios (Tit 3,4).¹⁵⁴

En la edad media, san Buenaventura, en un fragmento bellísimo de su *Itinerarium mentis in Deum* (II, 7), explica la forma como el ser humano es *vestigia Dei* a través de la “luz eterna” que ha engendrado al Hijo y por Él a toda creatura cognoscible. Vemos en esta enseñanza una referencia a la luz primordial, principio de todo lo que existe. Además, aparece una alusión a la filiación divina, cuando se habla de la reducción al Padre por el Hijo engendrado:

Y todas estas cosas son vestigios donde podemos investigar a nuestro Dios. Porque siendo la especie que se aprehende semejanza engendrada en el medio e impresa después en el órgano, y llevándonos, en virtud de la impresión, al principio de donde nace, es decir, al conocimiento del objeto, nos da a entender de modo manifiesto no sólo que aquella luz eterna engendra de sí una semejanza o esplendor coigual, consubstancial y coeterno, sino también que aquel que es imagen del invisible, esplendor de su gloria y figura de su substancia, existente en todas partes por su generación primera, el objeto engendra su semejanza en todo medio, se une por la gracia de la unión - la especie se une al órgano corporal - a un individuo de la naturaleza racional para reducirnos mediante tal unión al Padre como a fontal principio y objeto. Luego todas las cosas cognoscibles, teniendo como tienen la virtud de engendrar la especie de sí mismas, proclaman con claridad que

¹⁵³ Juan Crisóstomo. *Homilias sobre el Evangelio de Juan*, 8,1. Citado por Elowsky, Joel. *La Biblia comentada*, 86.

¹⁵⁴ León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 80.

en ellas, como en espejos, puede verse la generación eterna del Verbo, Imagen e Hijo que del Dios Padre emana eternalmente (II, 7)¹⁵⁵.

Lo que acabamos de presentar sobre los aportes de los Padres a la comprensión de la “luz” como alumbramiento, creemos que se puede recoger y concluir con lo dicho por el Papa Benedicto XVI en Exhortación *Verbum Domini* 11:

...La Palabra eterna, que se expresa en la creación y se comunica en la historia de la salvación, en Cristo se ha convertido en un hombre «nacido de mujer» (Ga 4,4). La Palabra aquí no se expresa principalmente mediante un discurso, con conceptos y normas. Su historia única y singular es la palabra definitiva que Dios dice a la humanidad. Así se entiende por qué «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva». La renovación de este encuentro y de su comprensión produce en el corazón de los creyentes una reacción de asombro ante una iniciativa divina que el hombre, con su propia capacidad racional y su imaginación, nunca habría podido inventar.

Con esta intervención, Benedicto XVI propone un escenario de encuentro entre Cristo alumbrado por una mujer y la humanidad, quien, sin la iniciativa divina, no habría podido nacer de Dios, ser alumbrada por Él.

Finalmente, el Papa Francisco, casi terminando la Carta encíclica *Lumen Fidei*, nos recuerda que:

En la concepción virginal de María tenemos un signo claro de la filiación divina de Cristo. El origen eterno de Cristo está en el Padre; él es el Hijo, en sentido total y único; y por eso es engendrado en el tiempo sin concurso de varón. Siendo Hijo, Jesús puede traer al mundo un nuevo comienzo y una nueva luz, la plenitud del amor fiel de Dios, que se entrega a los hombres. (LF 59)

De acuerdo a esto, María en tanto madre, conjuga el alumbramiento de Cristo y la llegada al mundo de la “luz”, plenitud del amor de Dios a los hombres. Por consiguiente, la luz verdadera, Cristo, en María es alumbrada (encarnación) para que alumbré a todo ser humano, viniendo a este mundo, concediéndole un nuevo comienzo por la fe.

En síntesis, a partir de los Padres que hemos citado y los pronunciamientos del Magisterio Pontificio referidas, entendemos que la iluminación o alumbramiento, se ha de concebir en términos creacionales, reconociendo la posibilidad que se le ofrece a todo ser humano, sin distinción, para nacer de nuevo. Por el amor de Dios y de su luz eterna, hemos sido

¹⁵⁵ San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, 77-78.

hechos huella de Dios que en María alcanza una manifestación privilegia, pues ella, alumbró la luz de la humanidad.

3.4. Balance del capítulo: La iluminación del Logos y el alumbramiento biológico

Después de haber rastreado algunas fuentes importante de la tradición judía, bíblica y cristiana en la búsqueda del trasfondo histórico y teológico del uso de φῶς - φωτίζει (Jn 1, 9), hemos llegado a la conclusión que es posible establecer una relación analógica entre el alumbramiento biológico y el proceder del *Logos* en el momento de iluminar a “todo ser humano viniendo a este mundo”, según Jn 1,9. Y con ello, nos hemos aproximado en la comprensión de la “luz” durante la época del segundo templo y la tradición cristiana.

Antes de avanzar, recordemos una aclaración importante que hicimos en la introducción de este trabajo: toda afirmación que hagamos se encuentra dentro de las coordenadas del lenguaje analógico y no se pretende identificar el alumbramiento biológico con la iluminación del *Logos*.

Dicho eso, nos permitimos afirmar que el más sólido hallazgo en la búsqueda por responder al objetivo planteado en este capítulo, fue que la luz, según las fuentes consultadas, simboliza y es la vida. De ahí que, la relación que proponemos en este trabajo entre la iluminación del *Logos* y el alumbramiento biológico, se fundamenta sobre esta constatación.

En consecuencia, iluminar y alumbrar se pueden emparentar con estar vivo, facilitar o permitir la vida. Esta comprensión es llevada a su límite en el libro del Génesis (1, 3-5), cuando nos percatamos que la luz fue creada antes que la vida y que el sol. Es decir, en el uso simbólico de la luz al hablar de “iluminación o alumbramiento”, se entraña una significación vital en términos fontales referidos a Dios, luz primordial. Entontes, si Dios es la luz y la luz simboliza la vida, la presencia de Dios es iluminación creadora dando vida.

Por consiguiente, como dice Boismard, “nacer es venir a la luz” o recibir la luz es nacer, ser iluminado o alumbrado. De este modo, proponemos que cuando Dios ilumina (en nuestro caso el *Logos*), lo hace para dar vida (Jn 1, 9). Así ocurre en el alumbramiento

biológico. Cuando una persona es alumbrada, se está indicado a la vez que una nueva vida ha llegado a este mundo.

Otro elemento que encontramos en esta búsqueda, fue que la iluminación del *Logos* y el alumbramiento biológico, si bien se ubican en escenarios distintos, no se oponen. Al contrario, encuentran en la vida, a la que cada uno esta referenciado de manera particular, un lugar de coincidencia. La persona alumbrada biológicamente, puede ser iluminada por el *Logos* a través de la fe. En este punto, se abre un nuevo horizonte, el de la filiación natural y/o creyente. Esta nueva realidad filial viene a ser una posibilidad del “alumbramiento bilógico” o de la “iluminación del *Logos*” respectivamente.

La posibilidad de la filiación divina, se le ofrece a todo ser humano, sin distinción. Acontece cuando una persona, además de ser alumbrada biológicamente, se deja iluminar por la luz verdadera y la acoge en la fe (1, 9-13).

Esto realidad, comporta una serie de exigencias que nos convierten en testigos de la luz. Nos permitimos mencionar algunas de ellas a partir de lo que fue apareciendo en el desarrollo de este capítulo:

- Si bien la iluminación del *Logos* es para todo ser humano, es condición de posibilidad para que esto ocurra recibir y creer en la luz verdadera. Es decir, disponerse para dejarse iluminar.
- Todos aquellos que se han dejado iluminar por la luz verdadera, han recibido la vida en abundancia que trae Jesús (10, 10). Por lo tanto, asumen el compromiso de ser vida que produce frutos de vida en abundancia.
- Así como la columna de fuego guiaba al pueblo por el desierto, quien ha recibido la filiación por adopción, está llamado a ser una luz que orienta hacia la liberación, en oposición a las situaciones tinieblas como la opresión y la exclusión.
- Al compartir la paternidad divina, se genera una forma relacional de tipo fraterno. Por lo tanto, quien ha sido iluminado por el *Logos*, está invitado a relacionarse como hermano de todos y de todo.

- Ya que Jesucristo es “la luz verdadera”, “la luz que nace de lo alto” e “ilumina nuestros pasos por el camino de la paz”, quienes se ha dejado iluminar, están llamado a ser agentes de reconciliación, paz, justicia y esperanza.

- Como el pueblo de Israel celebraba cada año la fiesta de los Tabernáculos por las cosechas o la Hanuká, recordando la presencia de Dios que cuida y acompaña la vida de su pueblo, del mismo modo, quien ha recibido la filiación por adopción, está llamado a integrar la dimensión festiva a su vida, como actualización de la presencia de Dios que es un Padre misericordioso.

En síntesis, hemos procurado identificar algunos elementos comunes que nos permitan relacionar analógicamente el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos*. En este proceso, llegamos a la conclusión que el eslabón de encuentro entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos* es la vida. En ella, la existencia natural y creyente tienen un escenario común. Además, el alumbramiento y la iluminación son el fundamento de una nueva relación: la filiación natural y creyente (Jn 1, 9-13). Ello comporta algunas exigencias para vivir como hijos de la luz.

4. CAPÍTULO III: ILUMINACIÓN Y ALUMBRAMIENTO

En este capítulo, nos proponemos aportar en la construcción de la comunidad eclesial desde la relación analógica encontrada en este trabajo entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos* como posibilidad creyente para luchar contra las situaciones de tinieblas que atentan contra la vida digna de la comunidad.

Creemos que para responder a este objetivo es importante analizar las implicaciones de los hallazgos en los capítulos anteriores para iluminar la comunidad eclesial. Por eso, decidimos organizar este capítulo en dos partes. La primera, para considerar las consecuencias de la relación analógica encontrada entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos* a todo ser humano referidas a la comunidad eclesial. La segunda, para proyectar la vida que reciben los creyentes por la iluminación del *Logos* como la misión de reflejar esa misma luz a todo ser humano que viene a sus vidas.

4.1. Alumbrados por el Logos: una nueva vida en abundancia

En este apartado vamos a presentar las consecuencias que se pueden inferir de este trabajo a partir de la iluminación del *Logos* a todo ser humano y su relación con el alumbramiento biológico. El destinatario a quien nos dirigimos en esta tarea es la comunidad eclesial. Esto, de entrada, nos sitúa en un ámbito creyente que hemos tenido presente a lo largo de este recorrido.

Las implicaciones, de acuerdo a lo que surgió en las páginas que preceden este capítulo, están orientadas a destacar la vida en abundancia como eje articulador de la relación entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos*. En palabras de Blank, en el cuarto evangelio, “el simbolismo de la luz presenta un marcado acento antropológico y soteriológico más que metafísico”¹⁵⁶.

Recordemos que en el primer capítulo encontramos que τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν es el λόγος y que el λόγος se identifica con Cristo. De ahí que, si Jesús es el Cristo (identidad de τὸ φῶς), el elegido de Dios (Mc 1,1; Mt 3, 16-17; Lc 4, 16-24; Jn 1, 34), φωτίζει consiste en dar vida en abundancia (10, 10) a πάντα ἄνθρωπον en ὁ κόσμος (1, 9).

¹⁵⁶ Blank, Josef. *El Evangelio según san Juan*, 96.

Después de haber clarificado la identidad y la función de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, nos dispusimos a rastrear el trasfondo histórico y teológico de φωτίζει (1, 9) y su relación analógica con el alumbramiento biológico (segundo capítulo). El hallazgo más sólido con el que nos encontramos fue que la luz en 1, 9 simboliza y es la vida. Ahora bien, en este momento cabe preguntarnos ¿a qué tipo de vida se refiere? Con los presupuestos de los capítulos anteriores podemos arriesgar una respuesta.

Se refiere a la vida que se recibe de Dios por el *Logos*. Es decir, a la vida en Dios y que acontece en todo ser humano y debe ser vivida desde dos escenarios que se complementan entre sí, uno natural en cuanto creaturas (Gn 1, 3-5) y otro creyente, en tanto recibimos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1, 9-13). De ahí que nacer es venir a la luz (alumbramiento) y recibir la luz es nacer para Dios (creer).

Por eso, no nos parece casualidad que Jesús en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos, se proclame como la luz del mundo (8, 12) probablemente desde el atrio de las mujeres¹⁵⁷. Fundados en una lectura sincrónica del cuarto evangelio, en este acontecimiento se cruzarían el escenario natural (las mujeres son las únicas que pueden dar a luz) que se relaciona con la fecundidad y la vida, y el escenario creyente (entender a Jesús como la luz del mundo solo es posible desde la fe) que anuncia la salvación por la victoria de la luz (vida) sobre las tinieblas de la muerte eterna.

Lo dicho nos hace caer en la cuenta que el alumbramiento o la iluminación suponen un momento anterior, el de ser engendrado para esta vida y para Dios. Benedicto XVI recoge nuestra intuición en la siguiente enseñanza en *Verbum Dómini*:

Recibir al Verbo quiere decir, dejarse plasmar por Él hasta el punto de llegar a ser, por el poder del Espíritu Santo, configurados con Cristo, con el «Hijo único del Padre» (Jn 1, 12). Es el principio de una nueva creación, nace la criatura nueva, un pueblo nuevo. Los que creen, los que viven la obediencia de la fe, «han nacido de Dios» (cf. Jn 1, 13), son partícipes de la vida divina: «Hijos en el Hijo» (cf. Ga 4, 5-6; Rm 8, 14-17). (VD 50a)

¹⁵⁷ Brown, *El Evangelio según Juan*, 639. Además, desde una lectura sincrónica del evangelio, podríamos decir que el atrio de las mujeres es un posible lugar desde donde Jesús se autorreveló como luz del mundo (8, 12), teniendo en cuenta que el episodio anterior los sitúa en el Templo, ante una mujer acusada de adulterio (8, 1-11) y al finalizar esta narración, el evangelio no menciona un cambio de lugar, sino que presenta a Jesús hablando de nuevo.

En consecuencia, para que la iluminación del *Logos* llegue a feliz término se requiere disponibilidad desde la fe. Entonces, la iluminación es universal –a todo ser humano– y la filiación es particular, puedo o no aceptarla. En caso de recibirla, la iluminación del *Logos* nos vincula con Dios, pues, habiendo sido engendrado por el Padre, Jesús que es “la luz del mundo”, nos abre la posibilidad de hacernos hijos de Dios. Por lo tanto, para ser hijos de Dios, no basta ser alumbrados biológicamente, debemos dejarnos iluminar o alumbrar (crear) por el *Logos* para “nacer de Dios” (1,13). San Agustín nos da su interpretación sobre cómo funciona esta relación:

[Dios] envió a este mundo a su mismo único Hijo, de Él engendrado y por quien todo lo creó, para que no fuese solo, sino que tuviera otros hermanos por adopción. Nos hacemos nosotros de Dios como el Unigénito. Hemos sido adoptados por su gracia. Vino el Unigénito a desligar los vínculos de los pecados, que nos tenían esclavizados, verdadero obstáculo de nuestra adopción. Es el mismo Unigénito quien rompe las cadenas de quienes sean hermanos suyos y coherederos... no teme tener coherederos.¹⁵⁸

En síntesis, la vida en abundancia es el eje articulador de la relación entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos*. La vida a la que nos referimos, acontece en dos escenarios, uno natural, en tanto fuimos creados; y otro creyente, en cuanto recibimos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios por la fe. Esto se podría comprender simbólicamente, asumiendo el acontecimiento de la autorrevelación de Jesús como luz del mundo (8, 12) durante la fiesta de los Tabernáculos desde el atrio de las mujeres. Por último, hicimos una mirada retrospectiva desde la respuesta al objetivo de este trabajo para indicar que el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos*, suponen el ser engendrado para esta vida y para Dios, ya que la filiación divina no implica directamente el engendramiento¹⁵⁹.

4.2. Iluminados para reflejar a “la luz verdadera”

En este apartado nos proponemos proyectar la vida en abundancia que reciben los creyentes por el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos*, como la misión de reflejar esa misma luz a todo ser humano que se acerca a sus vidas.

¹⁵⁸ Agustín. *Tratados sobre el Evangelio de Juan*, 2, 13. Citado por Elowsky, Joel. *La Biblia comentada*, 91-92.

¹⁵⁹ Sarasa, *La filiación de los creyentes*, 303-350.

Iniciemos trayendo a colación unas palabras de Wengst que apuntan al corazón para animar la vida y el compromiso de fe de los hijos de Dios:

Con Gesù è brillata in mezzo al mondo una realtà *diversa* dal decorso effettivo della storia, una realtà che la *cambia* ricordando la creazione, una realtà che si fa strada mediante la sua sequela (cfr. 8,12). Il mondo può e deve essere diverso, e lo è nella sequela di Gesù.¹⁶⁰

Por lo tanto, al proyectar nuestra misión desde la iluminación del *Logos*, nos reconocemos como “hijos de la luz” (12, 36) y seguidores de Jesús. Desde lo que encontramos en este trabajo podríamos decir que así como el alumbramiento biológico implica una posterior formación y desarrollo en una cultura, de igual modo, la iluminación del *Logos* conlleva a la iniciación en la vida cristiana como seguidores de Jesús, enfatizando la vida en abundancia que se ha recibido:

[...] The picture offered by the Gospel in one of a light shining in the darkness and attracting men by its radiance. Drawn to the source of light they come to attach themselves to it, extending and magnifying it and thereby limiting still further the domain of darkness: ‘While you have the light,’ Jesus tells his followers, ‘believe in the light, that you may become sons of the light’ (12: 36). The community becomes conscious that in assuming Jesus’ mission, sent into the world as he was, it takes on both his pains and his responsibilities.¹⁶¹

Por consiguiente, ser alumbrados e iluminados comporta una serie de tareas que nos convierten en testigos de la luz en oposición a las tinieblas. En ese sentido, queremos insinuar, a manera de propuesta, dos consideraciones sobre el tema de este trabajo, con el objetivo de iluminar la vida de la comunidad eclesial.

4.2.1. Reflejar la luz verdadera en la realidad del mundo

La teología imperial romana, de acuerdo con el capítulo anterior, narra el nacimiento de Augusto como la llegada de la luz a este mundo. Esta es una forma “oficial” de relacionar la fuerza simbólica de la luz, la divinidad y la humanidad en una misma persona.

Al igual que en aquella época, en nuestro tiempo se nos siguen presentando algunos personajes que simbolizan imperios económicos y políticos, como figuras luminosas que prometen proyectar su luz para generar salvación y bienestar en su entorno. Pero en realidad, lo que quieren es:

¹⁶⁰ Wengst, *Il Vangelo di Giovanni*, 51.

¹⁶¹ Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, 389-390.

Negociar la vida de los pueblos, imponer una cultura, recurrir a los métodos más desvergonzados para imponer sus políticas, hacer primar los intereses del gran capital sobre la vida de los seres humanos, emplear para sus fines los grandes medios de comunicación del mundo entero, exigir una obediencia ciega por parte de todas las naciones...¹⁶²

En este sentido, consideramos que las campañas electorales se han convertido en un espacio privilegiado para presentar en sociedad aquellas figuras que compiten por ser reconocidas como la luz del mundo, de sus países y regiones. Para ello, históricamente se han diseñado sistemas propagandísticos que les permitan perpetuarse en el poder. Por ejemplo, en las campañas políticas de los imperios, se han podido identificar las siguientes características que no distan mucho de lo sucede hoy en nuestros países: “un líder con un gran poder absoluto, portador de esplendor y engaño... El miedo como táctica para establecer orden... Una estrategia sistémica: lo político - lo religioso - lo cultural - lo económico... Multiplicadores del mensaje...”¹⁶³

Ante esta realidad, proponemos un criterio de discernimiento para distinguir, desde la perspectiva creyente en y por la iluminación del *Logos*, las pretensiones de estos personajes en beneficio o detrimento de la sociedad.

Los anuncios que aparecen en esas campañas, enfatizan la luminosidad del líder que lo destaca por encima de las demás personas. El referente es el personaje en sí mismo que busca ser reconocido y beneficiar a un reducido grupo que lo sostiene. Por su parte el *Logos*, que es la luz verdadera (Jn 1, 9), se centra en su misión, iluminar a todo ser humano. El referente son los destinatarios de la iluminación. Entonces, hay una diferencia entre los personajes que pretenden ser la luz de este mundo y el *Logos*. Los primeros poseen una dinámica de autorreferencialidad, mientras que la luz verdadera con su iluminación trae “vida en abundancia” (Jn 10, 10), dándose plenamente en su misión.

A partir de lo anterior, el criterio de discernimiento consiste en localizar el punto de referencia de los líderes según sus dichos y hechos. Si se encuentra en sí mismos tratando de eclipsar con su luz a los destinatarios hasta la ceguera para ocultar sus prácticas de

¹⁶² Gaitán y Jaillier, “Apocalipsis: fe y resistencia”, 130.

¹⁶³ *Ibíd.*, 113-120.

corrupción o en la misión que pretenden asumir para mejorar la calidad de vida de sus comunidades.

Creemos que el criterio que acabamos de proponer, es un sencillo aporte desde este trabajo para que la comunidad eclesial tenga elementos iluminadores para discernir la suficiencia de sus líderes y representantes, durante el proceso de candidatización, elección y ejecución de sus planes de gobierno.

4.2.2. La iluminación que trae vida en abundancia

En el desarrollo de este trabajo encontramos que es posible establecer una relación analógica entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos*. Esta analogía tiene como punto de encuentro la vida que llega a este mundo por el alumbramiento materno y por la iluminación del *Logos* que trae vida en abundancia. De ahí que, si la vida aún continúa abriéndose paso en nuestro mundo en la búsqueda diaria por mejorar su calidad, tenemos allí una poderosa manifestación de la perenne iluminación del *Logos*. Es decir, el *Logos* sigue iluminando al mundo.

Esto sitúa el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos* en el ámbito del acontecimiento, no de la doctrina o de la idea. Y dado que la iluminación no se impone sino que se recibe y se cree en ella, el *Logos* sigue iluminando a todo ser humano que viene a este mundo en la medida que éste se abre a su encuentro, a la luz verdadera en su propia vida en la que va construyendo su historia.

Ahora bien, la vida que recibimos por la iluminación de la luz verdadera en la encarnación de Jesucristo, según san Ireneo, libera al ser humano de la corrupción: “La luz del Padre irrumpe en la carne de nuestro Señor, y de esa carne sus rayos se reflejan en nosotros, para que el ser humano, rodeado por la luz del Padre, se haga incorruptible.”¹⁶⁴

Entonces la vida del ser humano alumbrada por la madre, adquiere unas notas de abundancia e incorruptibilidad por la iluminación del *Logos*. Es decir, la revelación de Dios que se hizo historia en Jesucristo al ser alumbrado por María, se sigue actualizando en la vida de cada ser humano que es alumbrado por su madre y queda abierta a la

¹⁶⁴ San Ireneo, *Contra los herejes*, IV, 20,2. Citado por Molteni, “La envidia de la gracia ajena...”, 455.

abundancia e incorruptibilidad que ofrece la iluminación del *Logos* que habrá de recibirse por la fe.

En este punto, la vida de cada ser humano se sitúa en la dinámica de la gracia, del don. Es decir, la vida que se recibe por el alumbramiento de la madre se ubica dentro del orden de la creación de Dios y las notas de abundancia e incorruptibilidad que nos ponen de cara al Padre (Jn 13, 1ss), nos llegan por la iluminación del *Logos*¹⁶⁵ (Jn 1, 9). De ahí que el primer requisito para ser alumbrados e iluminados auténticamente por la luz verdadera, sea solamente recibir y creer en esta luz, nada más (Jn 1, 12). La iluminación no nos llega como resultado de un proceso activista que procura “hacer” que el *Logos* nos ilumine, sencillamente es un movimiento de amor y misericordia de Dios (Lc 1, 78-79) que viene a poner su tienda en medio de nosotros (Jn 1, 14; Ap 7, 15; 21, 3). El Papa Benedicto XVI, refiriéndose a la Iglesia, recoge esta intuición:

No caigamos en la tentación de pensar que somos nosotros los que ‘hacemos’ la Iglesia y que ella surge a través de discusiones, acuerdos y decisiones. Está muy difundida hoy día, incluso en la cristiandad, la idea de que una persona es tanto más cristiana cuanto más está comprometida en la actividad eclesial. Se impulsa hacia una especie de terapia eclesial de la actividad, del hacer: se trata de asignar a cada uno un comité, o, por lo menos, un compromiso en el interior de la Iglesia. Así, se piensa, que debe existir una actividad eclesial, que se debe hacer algo por la Iglesia o en ella. Pero un espejo que se refleja a sí mismo deja de ser un espejo. Puede suceder que alguien se dedique ininterrumpidamente a actividades asociativas eclesiales y ni siquiera sea cristiano. Puede suceder que alguien viva de la gracia y del sacramento sin haber integrado jamás un comité eclesial y sea un cristiano auténtico. No tenemos necesidad de una Iglesia más humana, sino de una Iglesia más divina; sólo entonces ella será verdaderamente humana¹⁶⁶.

Y todos aquellos que han recibido la gracia de la iluminación están llamados a reflejar la luz del *Logos* en las situaciones concretas del mundo. En primera instancia, porque en Cristo resplandece la gloria del Padre, pues, Él es:

testis verus et fidelis (Ap. 3,14) del amor trinitario, “que es participativo, concorde, y comporta sobreabundancia de delicia, goce de alegría incesante”; y esto, porque en la misma vida trinitaria él es *splendor gloriae* (Hb 1,3), reflejo lleno de resplandor de la

¹⁶⁵ “La esencia de Dios es su *actus essendi*, su presencia. El acontecimiento cristiano es así el *adesse* intratrinitario que se prolonga en la historia, que se hace presente tanto en la creación como en el acontecimiento de Cristo. De este modo, lejos de una concepción estáticamente metafísica, el Dios de la tradición hebreo-cristiana es un Dios que actúa en la historia (que “acontece”), cuyo ser es reconocible por su presencia”. Molteni, “La envidia de la gracia ajena...”, 454.

¹⁶⁶ Ratzinger, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, 133. Citado por Molteni, “La envidia de la gracia ajena...”, 460

gloria luminosa del Padre, *lumen de lumine*, como rezan todos los cristianos en el Credo¹⁶⁷.

Esto significa que estamos invitados a reflejar en el mundo la luz del *Logos*, como la luna lo hace al recibir la iluminación del sol. En este sentido, san Ambrosio afirmó refiriéndose a la Iglesia: *Fulget Ecclesia non suo sed Christi lumine* (“la Iglesia no resplandece por luz propia, sino por la luz de Cristo”)¹⁶⁸:

Ésta [enseñanza] ha sido retomada por la tradición cristiana hasta llegar al bellissimo inicio de la *Lumen gentium*: “Siendo Cristo la luz de los pueblos (*lumen gentium cum sit Christus*) [...] que brilla sobre el rostro de la Iglesia (*super faciem Ecclesiae resplendente*)”. La Iglesia “no tiene otra vida que la de la gracia”, decía Pablo VI en su Credo del pueblo de Dios. La Iglesia, como la luna, no tiene luz propia, sino vive del reflejo de la “gloria de Dios que la ilumina, y su lámpara es el Cordero” (Ap 21,23)¹⁶⁹.

Entonces, la iluminación del *Logos* exige no solo dejarse iluminar sino que el recibir esta luz comporta también la misión de convertirse en el reflejo de ella misma, en reflejo de Cristo en el mundo. Por consiguiente, nuestra misión en el mundo a partir de lo encontrado en los dos primeros capítulos y de lo dicho en los párrafos anteriores, nos llama a poner nuestra esperanza no en nuestras propias fuerzas y ni en nuestros procesos de renovación evangelizadora, sino en el resplandecer sobre ellos la luz de Cristo (Jn 8, 12)¹⁷⁰. Esto nos aporta, o mejor, nos recuerda el horizonte de bendición al que está llamado a seguir nuestra vida y nuestra comunidad eclesial (y cada uno de sus proyectos), hacer que la luz del rostro de Dios refleje sobre cada uno de nosotros y nuestra comunidad eclesial en un contexto de paz (Nm 6, 24-26).

No obstante, la vida y misión que surge del alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos* tiene que abrirse paso en el mundo, donde las tinieblas se niegan a reconocerlo (Jn 1, 10). Consideramos que las tinieblas, a la luz de la exegesis realizada al versículo Jn 1, 9, se manifiestan al menos de tres formas, en oposición a la iluminación del *Logos*: la cultura de la muerte, la incredulidad y la soberbia, impidiendo que una nueva sociedad, una nueva Iglesia y una nueva generación sea alumbrada.

¹⁶⁷ Molteni, “La envidia de la gracia ajena...”, 469.

¹⁶⁸ San Ambrosio. Citado por Cappelletti, “Luz refleja”, 48.

¹⁶⁹ Molteni, “La envidia de la gracia ajena...”, 452.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 460.

Con relación a la primera forma de manifestación de las tinieblas, en este trabajo concluimos que la vida es un punto indiscutible de encuentro entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos*. Por consiguiente, cualquier manifestación que vaya en contra de la generación y la calidad de la vida de la humanidad, es un rechazo directo a Cristo, luz del mundo (Jn 8, 12) que ilumina a todo ser humano (Jn 1, 9). Por tanto, se ubican en el terreno de las tinieblas de la muerte.

Respecto a la segunda forma de aparición de la tinieblas, debemos situarnos en el ámbito creyente. De acuerdo a lo dicho en los capítulos anteriores, para que la vida en abundancia que trae el *Logos* produzca sus frutos en cada ser humano, se debe recibir su luz y creer en ella (Jn 1, 11-12). Por ende, aquellos que incluso ostentando un rol religioso sean motivo de escándalo y con ellos produzcan el rechazo o la incredulidad en Jesucristo, se alejan de la luz de la vida prefiriendo habitar en las tinieblas.

Y por último, la manifestación de las tinieblas nos ubica en el terreno del don y de la gracia. El alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos* son dones gratuitos de Dios que por su amor y misericordia nos traen vida en abundancia (Jn 10, 10), en la llegada de la luz verdadera (Jn 1, 9) que anuncia la encarnación de Jesucristo (Jn 1, 14). De ahí que, cualquier pretensión y acto de soberbia o envidia con relación a la vida y la gracia recibida gratuitamente de Dios, son un pecado contra el Espíritu. Al respecto, en un artículo que trata este tema, Molteni afirma que este tipo de soberbia o envidia, “niega el contenido y el método como Dios ha querido salvar al hombre a través de la humanidad”¹⁷¹, pues, se opone a reconocer la salvación que Dios realiza en la misma carne en la que se encarnó. Escoger este camino, sería optar por cerrar los ojos (*in-videre*) y preferir la oscuridad del pecado antes que la luz de la gracia divina que nos humaniza, dándonos vida en abundancia como la luz verdadera (1, 9) que fue alumbrada biológicamente por María para iluminar al mundo (8, 12).

Ante este panorama, se abre paso la pregunta ¿cómo actuar ante dichas tinieblas? Creemos que la respuesta se encuentra implícita en cada una de las formas de manifestación de las tinieblas que acabamos de mencionar. Es decir, la iluminación del

¹⁷¹ Molteni, “La envidia de la gracia ajena...”, 463.

Logos acontece y se verifica en el cuidado y calidad de la vida de cada ser humano y de todos en comunidad. También, en la apertura creyente a Jesucristo, el Hijo de Dios que nos abre la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1, 12). Y, por último, asumiendo una actitud de regocijo por la gracia que se ha recibido de Dios como manifestación de su amor y misericordia, para que abramos nuestros ojos y reflejemos la luz de la gracia que hemos recibido.

Para terminar, queremos advertir que en el propósito por incorporar estas propuestas en la vida de la comunidad eclesial, la tarea no será fácil, como lo previene el mismo Bultmann:

Just as in v. 4 it was said that the ζῶή, of the Logos was the light of men, so too here the Logos is himself called the φῶς, indeed the light which has appeared in history, and for whom the Baptist bears witness. He is the *proper, authentic* light, who alone can fulfil the claim to give existence the proper understanding of itself. In this it is assumed that human existence searches for the light, i.e. that it searches for an understanding of itself, and that in this very search it can err, can mistake a false light for the true light, that it can misunderstand its own significance. And it is claimed that only in the revelation which occurred in Jesus can a man receive the proper understanding of his existence which he constantly seeks and fails to find. The “proper” light is also the divine light, the light which shines in the revelation. It is the “light of the life” (8,12); for life in its authenticity is possible only in the clarity of the self understanding which is gives through the revelatio¹⁷².

Debemos estar atentos para dejarnos iluminar por Dios y poder cantar con el salmista “lámpara es tu Palabra para mis pasos, luz en mi camino” (Sal 119, 105). Solo así podremos gozar de la nueva vida que nos viene al ser alumbrados para este mundo e iluminado por el *Logos* para alcanzar la salvación que se les ha prometido a los hijos de Dios.

4.3. Balance del capítulo: Iluminación y alumbramiento

En este capítulo nos propusimos aportar elementos para la construcción de la comunidad eclesial desde la relación analógica encontrada en este trabajo entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos* como posibilidad creyente para luchar contra las situaciones de tinieblas que atentan contra la vida digna de la comunidad.

¹⁷² Bultmann, *The Gospel of John*, 52-53.

Para esto, organizamos el tercer capítulo en dos partes. La primera, para considerar las consecuencias de la relación analógica entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos* a “todo ser humano” que aparecieron en los capítulos anteriores. Y la segunda, para proyectar la vida en abundancia que reciben los creyentes por la iluminación del *Logos*, como la misión de ser testigos de la luz en este mundo.

Respecto a la primera parte, iniciamos recordando las conclusiones a las que llegamos en los dos capítulos anteriores respecto al objetivo de este trabajo, a saber, que la vida en abundancia es el eje articulador de la relación entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos*. La vida a la que nos referimos, de acuerdo con las conclusiones, acontece en dos escenarios, uno natural en tanto fuimos creados y otro creyente, en cuanto recibimos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios por la fe. Esto se ilustró de manera simbólica en el acontecimiento de la autorrevelación de Jesús como luz del mundo (8, 12) durante la fiesta de los Tabernáculos desde el atrio de las mujeres. Por último, hicimos una mirada retrospectiva ante la respuesta al objetivo de nuestro trabajo para indicar que el alumbramiento o la iluminación suponen el ser engendrado para esta vida y para Dios, mientras que la filiación creyente no supone directamente el engendramiento biológico.

Con relación a la segunda parte de este capítulo, creemos que para proyectar la vida que se recibe por el alumbramiento y la iluminación, es preciso convertirnos en testigos de la luz. Para ello, propusimos dos consideraciones que enfatizaron la responsabilidad de reflejar la luz del *Logos* después de haber sido iluminados. Con relación a la primera consideración, se asumió como punto de partida el simbolismo de la luz utilizado por el imperio romano ante el nacimiento del emperador Augusto. A partir de este ejemplo, consideramos conveniente proponer un criterio de discernimiento que consiste ubicar la referencialidad de líderes o representadas sociales y comunitarios, con el propósito de desenmascarar las intenciones egoístas que los mueven a postularse en estos cargos y que ponen en riesgo la vida de los pueblos por la corrupción. Respecto a la segunda consideración, presentamos tres formas de manifestación de las tinieblas a partir de la exégesis realizada a Jn 1, 9. Las tinieblas aparecen cuando se construyen relaciones en el marco de una cultura de la muerte, cuando no recibimos ni creemos en Jesucristo, luz verdadera que nos trae vida en abundancia y cuando la soberbia humana nos impide reconocer la gratuidad de la gracia divina.

Frente a esta realidad, proponemos el cuidado y respeto de la vida de cada ser humano y sus de sus comunidades, la apertura creyente a Jesucristo, el Hijo de Dios que nos abre la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1, 12) y una actitud de regocijo por el amor y la misericordia de Dios que nos regala su gracia para que reflejemos la luz de su rostro en el mundo.

De este modo, procuramos aterrizar los contenidos encontrados a lo largo de este trabajo. Le pedimos a Dios que nos conceda la gracia caminar inmersos en su luz verdadera para vivir en Él (Hch 17, 28), como hijos y testigos de la fuente de toda luz.

5. CONCLUSIONES

La simbología de la luz ha tenido un uso arquetípico en las diversas culturas. En este trabajo nos sumergimos en ese universo luminoso desde una perspectiva bíblica, teológica e histórica. El referente que guio el desarrollo de la indagación por las diversas fuentes fue el versículo 9 del Prólogo del cuarto evangelio: “era la luz verdadera que ilumina a todo ser humano viniendo a este mundo” (Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον), al lado de lo que popularmente se ha comprendido como alumbramiento para referirse a lo experimentado por una mujer en el momento de dar a luz. La semejanza entre iluminar, dar a luz y alumbrar, generó en nosotros una serie de preguntas que se sintetizaron en la siguiente pregunta problémica: ¿se puede establecer una relación analógica entre la iluminación de la luz verdadera a todo ser humano en Jn 1, 9 y el alumbramiento biológico?

A partir de esta pregunta problémica, nos trazamos el siguiente itinerario: primero, clarificar la identidad y la función de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν en del Prólogo del cuarto evangelio, a partir de la exégesis a Jn 1, 9. Luego, rastrear el trasfondo histórico y teológico del uso de φῶς - φωτίζει (Jn 1,9) para establecer una posible relación analógica con el alumbramiento biológico. Para ello, hicimos una aproximación en la comprensión de la luz durante la época del segundo Templo y en la tradición cristiana. Todo eso para aportar en la construcción de la comunidad eclesial a partir la relación encontrada entre el alumbramiento biológico y la iluminación del *Logos*, como posibilidad creyente para luchar contra las situaciones de tinieblas que atentan contra la vida digna de la comunidad.

En la exégesis realizada a Jn 1, 9 en el primer capítulo, encontramos que τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν es el λόγος y que el λόγος se identifica con Cristo. Por consiguiente, si Jesús es el Cristo (identidad de τὸ φῶς), el elegido de Dios (Mc 1,1; Mt 3, 16-17; Lc 4, 16-24; Jn 1, 34), φωτίζει (1, 9) consiste en darle vida en abundancia (10, 10) a πάντα ἄνθρωπον en ὁ κόσμος (misión).

Habiendo clarificado la identidad y la función de τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, nos dispusimos, en el segundo capítulo, a rastrear el trasfondo histórico y teológico de φωτίζει y su posible relación analógica con la expresión alumbramiento biológico. El hallazgo más sólido con el que nos encontramos fue que la luz en 1, 9 simboliza y es la vida. Entonces nos

preguntamos a qué tipo de vida se refiere. Vimos que es a la vida que se recibe de Dios por el *Logos*. Es decir, a la vida en Dios y que acontece en todo ser humano y está llamada a ser vivida desde dos escenarios que se complementan entre sí, uno natural en cuanto creaturas (Gn 1, 3-5) que han sido alumbradas por la madre, y otro creyente, en tanto recibimos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1, 9-13). De ahí que, nacer es venir a la luz (alumbramiento) y recibir la luz (iluminación) es abrirnos a la posibilidad de llegar a ser hijos en el Hijo (creer). El escenario biológico nos pone en relación con la vida natural y el escenario creyente con la filiación divina. Esta distinción nos recuerda que no todo el que es alumbrado biológicamente recibe la posibilidad de llegar a ser hijo de Dios, ya que, solo es hijo quien es adoptado por el padre y llega a parecerse a él y obra como él obra.

Con esos elementos que aparecieron en los dos primeros capítulos, nos dispusimos a proponer una actualización de los contenidos que surgieron en el desarrollo del trabajo. Al respecto, hicimos dos consideraciones con el objetivo de aportarle algunos elementos a la vida de la comunidad eclesial para poder reflejar en el mundo la luz del *Logos* que hemos recibido y de este modo luchar contra aquellas luces artificiales encarnadas en algunos líderes o representantes sociales y comunitarios, que con la corrupción están atentando contra la vida de los pueblos. Y contra las tinieblas de la muerte, la incredulidad y la soberbia que pretenden oscurecer la vida de la comunidad en el mundo. Con razón, Borg y Crossan afirman:

Como gran parte del lenguaje de la Biblia, la imagería de la luz es a la vez personal y política. Los contrastes entre las tinieblas y la luz guardan correlación con otros contrastes fundamentales: entre cautiverio y liberación, exilio y regreso, injusticia y justicia, violencia y paz, falsedad y verdad, muerte y vida. Todos estos contrastes tienen tanto un significado personal como un significado político. Es importante ver ambos.¹⁷³

En consecuencia, todo este recorrido nos sirvió para confirmar la riqueza que se esconde en la Palabra de Dios, que lejos de conducirnos por senderos ajenos a nuestra existencia, nos sitúa delante de nosotros mismos para preguntarnos por nuestra vida, aquella que recibimos en abundancia como un gesto de amor y misericordia el día de nuestro alumbramiento y que desde ese mismo instante se nos ofreció, por la iluminación del *Logos*, como posibilidad para llegar a ser hijos de Dios por la fe.

¹⁷³ Borg y Crossan, *La primera Navidad*, 193-194.

Finalmente, recordar que este trabajo de grado es la conclusión del estudio del primer nivel de la sagrada teología. Considero que el tema estudiado, me dio la posibilidad de entender mi labor teológica como un proceso de acompañamiento para que otros se abran a la iluminación del *Logos* y puedan gozar de la vida en abundancia que brota de su luz. Por eso, creo firmemente que la teología es un ministerio al servicio de la vida que es la luz de los seres humano (Jn 1, 4).

6. BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Schökel, Luis (ed). *La Biblia de Nuestro Pueblo*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2008.
- Armstrong, Karen. *Jerusalén. Una ciudad y tres religiones*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Barrett, Charles Kingsley. *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- Benedicto XVI. *Exhortación apostólica postsinodal "Verbum Dómini"*. Bogotá: San Pablo, 2010.
- Blank, Josef. *El Evangelio según san Juan. Cap. I-IV y VI*. Barcelona: Herder, 1984.
- Boismard, Marie-Émile. *El Prólogo de san Juan*. Madrid: FAX, 1966.
- Borg, Marcus y John Dominic Crossan. *La primera Navidad. Lo que los evangelios enseñan realmente acerca del nacimiento de Jesús*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009.
- Bornkamm, Günther. *Estudios sobre el Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Brown, Raymond. *El Evangelio según Juan I - XII. Introducción, traducción y notas*. Madrid: Cristiandad, 1999.
- _____ *Introducción al Nuevo Testamento. Tomo I*. Madrid: Trotta, 2002.
- Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John. A commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1971.
- Casas Ramírez, Juan Alberto. "La contingencia de la Palabra de Dios, un presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica". *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 27 (2012): 137-164.
- _____ "Entre la oscuridad y el silencio: ciegos y sordomudos en el mundo de la Biblia". *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 27 (2012): 9-32.
- Cappelletti, Lorenzo. "Luz refleja". Disponible en http://www.30giorni.it/articoli_id_21691_12.htm [Consultado 05/12/2016].
- Castro Sánchez, Secundino. *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 200.
- Concilio Vaticano II. "Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación."

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html [Consultado 10/10/2016].

Conzelmann, Hans. “φῶς”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 1020-1024. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.

Dodd, Charles Harold, Interpretación del Cuarto Evangelio. Madrid: Cristiandad, 1978.

_____ *Interpretación del Cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 2004.

Elowsky, Joel. *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4a. Evangelios según san Juan (1-10)*. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.

Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén (ed). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009.

Fernández Ramos, Felipe. *Diccionario del mundo joánico*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

_____ “luz”. En *Diccionario del mundo joánico*. Dirigido por Felipe Fernández Ramos, 649-651. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

_____ “Mundo hostil a la realidad divina”. En *Diccionario del mundo joánico*, dirigido por *Idem*, 712. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

Francisco. Carta encíclica “Lumen fidei”. Bogotá: San Pablo, 2013.

_____ *Exhortación apostólica “Evangelii Gaudium”*. Bogotá: San Pablo, 2014.

García Martínez, Florentino. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1992.

González Echegaray, Joaquín. *La Biblia desde la arqueología*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.

Guerra, José Antonio (ed). *San Francisco de Asís. Escritos – Biografía – Documentos de la época*. Madrid: BAC, 2000.

Hahn, H. “φῶς”. En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento Vol I*, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 855-856. Salamanca: Sígueme, 2003.

Hofius, O. “κόλπος”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. I*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 2371. Salamanca: Sígueme, 1998.

Jiménez Rodríguez, Manuel José. *Teología de la paz. Aporte a la transformación misionera de la Iglesia*. Bogotá: PPC, 2016.

- Kittel, G. “λόγος”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 503. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.
- Kremer, J. “ὄραω”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*. Dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 584. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Léon-Dufour, Xavier. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.
- _____ *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1 – 4. Vol. I*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Liddell, Henry George and Robert Scott. “κόλπος”. En *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Edited by Sir Henry Stuart Jones and Roderick McKenzie. 9th ed., 2197. Oxford: Clarendon, 1996.
- Lohse, Eduard. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Meyer, R. “κόλπος”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 351. Grand Rapids: Libros desafío, 2003.
- Moloney, Francis. *El evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005.
- Molteni, Agostino. “La envidia de la gracia ajena y sus implicaciones para la vida cristiana”. *Theologica Xaveriana*. Vol. 61 N° 172 (2011): 449-472.
- Müller, P. “βλέπω”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. I*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 668. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Nestle, Eberhard y Aland, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Noratto Gutiérrez, José Alfredo. *La venida de Cristo según san Juan. Clave hermenéutica de la escatología joánica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Parra, Alberto. *Texto, contextos y pretexto. Teología Fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003.
- Platón. *La República, Libro VII*. Madrid: Gredos, 1992.
- RAE, “arquetipo”. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=3diOqEt> [consultado 25/10/2016].
- Rahlfs, Alfred (ed). *Septuaginta. Old Greek Jewish Scriptures*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.
- Ritt, H. “λόγος”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 77. Salamanca: Sígueme, 1998.

- Ritt, H. “φῶς”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 2024-2025. Salamanca: Sígueme, 1998.
- San Buenaventura. *Itinerario de la mente a Dios*. Buenos Aires: Aguilar, 1953.
- Sarasa Gallego, Luis Guillermo. *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana, 2009.
- Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según san Juan. Versión y comentario. Introducción y capítulos 1-4*. Barcelona: Herder, 1980.
- Schneider, Gerhard. “ἐρχομαι”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 203-204. Grand Rapids: Libros Desafío, 2003.
- Schramm, T. “ἐρχομαι”. En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. I*, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 1589-1595. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Sociedades Bíblicas Unidas (ed). *La Santa Biblia. Reina Valera*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1995.
- Tasini, Giovanni Paolo. *En el principio. Interpretaciones hebreas del relato de la creación. I. El Midrás*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1994.
- Tilborg, Sjef van. *Comentario al Evangelio de Juan*. Estella: Verbo Divino, 2005.
- Tuñi, Josep-Oriol y Xavier Alegre. *Escritos joánicos y cartas católicas*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005.
- Vásquez Allegue, Jaime. *La «Regla de la Comunidad» de Qumrán*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Wengst, Klaus. *Il Vangelo di Giovanni. Tomo primo. Capitoli 1 – 10*. Brescia: Queriniana, 2005.
- Wikenhauser, Alfred. *El Evangelio según san Juan*, Barcelona: Herder, 1972.