

Universidad Adventista del Plata

Facultad de Teología

UN ESTUDIO HISTÓRICO DE LA INTERPRETACIÓN
DEL TÉRMINO ΛΟΓΟΣ EN EL PRÓLOGO
DEL CUARTO EVANGELIO

Tesis

presentada en cumplimiento parcial de los

requerimientos para el título

Licenciado en Teología

por

Gabriel Matías Cevasco

Abril de 2001

RESUMEN DE TESIS

Universidad Adventista del Plata

Facultad de Teología

Título: UN ESTUDIO HISTÓRICO DE LA INTERPRETACIÓN DEL TÉRMINO
ΛΟΓΟΣ EN EL PRÓLOGO DEL CUARTO EVANGELIO

Nombre del investigador: Gabriel Matías Cevasco

Nombre y título del consejero: Roberto Pereyra, Ph. D.

Fecha de terminación: Abril de 2001

Propósito

El propósito de la investigación es hacer un estudio histórico de las principales interpretaciones del término λόγος del prólogo del cuarto evangelio y compararlas con el uso juanino.

Descripción de la Investigación

El capítulo 1 revisa la literatura sobre el tema e introduce el estudio. El capítulo 2 analiza los antecedentes, uso y significado del vocablo λόγος en el cuarto evangelio. El capítulo 3 explora el concepto del *Logos* y su interpretación en los Padres de la Iglesia, analizando específicamente los escritos de Justino Mártir, Ireneo y Atanasio. El capítulo 4 expone las principales interpretaciones de los eruditos modernos en cuanto al uso juanino

del término *λόγος*. Este capítulo investiga las distintas interpretaciones de los eruditos contemporáneos, los argumentos que emplean y expone el estado del problema en el presente. El capítulo 5 presenta una evaluación comparativa entre el uso juanino del término *λόγος* y las distintas interpretaciones que se han ofrecido examinando las semejanzas y diferencias que se advierten. El capítulo 6 ofrece las conclusiones del estudio y sugiere implicaciones para futuras investigaciones.

Conclusiones

Este estudio revela que los antecedentes del *Logos* juanino pertenecen a los conceptos de la Palabra de Dios y la Sabiduría divina del Antiguo Testamento. También encuentra antecedentes en el cristianismo primitivo. Sin embargo, el uso del término *λόγος* como título cristológico es una originalidad juanina en el Nuevo Testamento. El evangelista identifica al *Logos* con Jesucristo caracterizándolo como el ser preexistente, divino, creador y encarnado, cuyas funciones son: revelar y redimir.

La evaluación comparativa de las distintas interpretaciones advierte que existen múltiples diferencias lingüísticas, teológicas e históricas que discrepan con el uso juanino del vocablo *λόγος*. Por su parte, la interpretación pluralista del *Logos* juanino no sólo se diferencia del prólogo del cuarto evangelio, sino que es opuesta a la teología del Nuevo Testamento.

La investigación sugiere que hubo un alejamiento cronológico progresivo en las interpretaciones del uso juanino del término *λόγος*. Esta distorsión que comenzaría a partir del período patrístico con Justino, continuando con interpretaciones exegéticas modernas, alcanzaría sus mayores diferencias en el pluralismo religioso.

LISTA DE ABREVIATURAS

ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BJ	<i>Biblia de Jerusalén</i>
BSac	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
CF	<i>Ching Feng</i>
CBA	<i>Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
DT	<i>Diálogo Teológico</i>
DTNT	<i>Diccionario Teológico del Nuevo Testamento</i>
EB	<i>Estudios Bíblicos</i>
EQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
ERT	<i>Evangelical Review of Theology</i>
ExT	<i>The Expository Times</i>
FP	<i>Faith & Philosophy</i>
GJ	<i>Grace Journal</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
In	<i>Interpretation</i>

JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JES	<i>Journal of Ecumenical Studies</i>
JETS	<i>Journal of Evangelical Theological Society</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
LTQ	<i>Lexington Theological Quarterly</i>
MTJ	<i>Michigan Theological Journal</i>
NT	<i>Novum Testamentum</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
RB	<i>Revista Biblica</i>
Rex	<i>Review and Expositor</i>
RV	<i>Reina-Valera</i>
RS	<i>Religious Studies</i>
SFT	<i>Studium Filosofía y Teología</i>
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
STJ	<i>Stulos Theological Journal</i>
Sth	<i>Scripta Theologica</i>
TD	<i>Theology Digest</i>
TJ	<i>Trinity Journal</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
Them	<i>Themelios</i>
Thka	<i>Theologika</i>

VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZTK	<i>Zeitschrift Theologische und Kirche</i>

TABLA DE CONTENIDO

LISTA DE ABREVIATURAS.	v
-----------------------------	---

Capítulo

I. INTRODUCCIÓN.	1
Problema.	2
Propósito.	2
Revisión Bibliográfica.	3
Justificación del estudio.	7
Limitaciones del Estudio.	8
Delimitaciones del Estudio.	8
Presuposición.	8
Metodología.	8
II. SIGNIFICADO, TRASFONDO Y USO DE ΛΟΓΟΣ EN EL CUARTO EVANGELIO.	11
Significado del Término Λόγος.	11
Trasfondo.	11
Λόγος en la Filosofía Griega.	12
Λόγος en el Antiguo Testamento	14
Λόγος en el Judaísmo Helénico.	17
Λόγος en el Nuevo Testamento.	19
Λόγος y el Judaísmo Rabínico.	22
Uso Juanino del Término Λόγος.	23
Preexistente.	26
Divino.	28
Creador.	30
Encarnado.	33
Revelador.	35
Redentor.	39
Conclusiones.	41

III. ESTUDIO DE ΛΟΓΟΣ EN JUSTINO, IRENEO Y ATANASIO.	43
Justino.	43
Ireneo.	50
Atanasio.	56
Conclusiones.	65
IV. UN ESTUDIO DE LAS PRINCIPALES INTERPRETACIONES MODERNAS DEL <i>LOGOS</i> JUANINO.	67
Interpretaciones del <i>Logos</i> Juanino según el Trasfondo Bíblico.	67
Interpretaciones del <i>Logos</i> Juanino según el Estudio Histórico de las Religiones.	70
El <i>Logos</i> Juanino de acuerdo al Judaísmo Helénico.	71
El <i>Logos</i> Juanino y el Uso Rabínico de <i>Memra</i>	74
El <i>Logos</i> Juanino como Concepto Mitológico.	74
Interpretaciones del <i>Logos</i> Juanino como un Concepto Cristiano.	76
Interpretaciones del <i>Logos</i> Juanino en base al Propósito Evangelístico.	78
Interpretaciones del <i>Logos</i> Juanino en base al Propósito Antiherético.	80
Interpretaciones Pluralistas del <i>Logos</i> Juanino.	81
Corriente Pluralista Moderada	81
Corriente Pluralista Radical.	84
Conclusiones.	92
V. EVALUACIÓN COMPARATIVA DE LAS INTERPRETACIONES DEL <i>LOGOS</i> JUANINO.	94
Interpretaciones Patrísticas.	94
Justino.	94
Ireneo.	97
Atanasio.	99
Interpretaciones Modernas.	99
El Problema del Trasfondo.	100
El Problema del Propósito.	109
La Interpretación Pluralista del <i>Logos</i> Juanino.	114
Conclusiones.	122
VI. CONCLUSIÓN.	124
Recomendaciones Para Otras Investigaciones.	129
BIBLIOGRAFÍA.	131

CAPITULO I

INTRODUCCIÓN

El prólogo del evangelio de Juan es uno de los pasajes más importantes del Nuevo Testamento. Al mismo tiempo, se debe reconocer que es uno de los que más controversias ha generado a lo largo de la historia.¹ Las características que exhibe este prólogo juanino han atraído la atención de los exégetas desde los tiempos de su redacción. Entre estas peculiaridades se destacan la profundidad teológica del lenguaje,² la estructura quiásmica de la perícopa,³ la hipótesis de que este pasaje haya sido un himno cristiano,⁴ el uso del término λόγος (1:1 y 1:14), el cual “ocupa un lugar predominante en la cristología clásica de la Iglesia antigua”, considerado incluso como la expresión más acabada de toda la cristología.⁵

¹Morna Hooker, “John the Baptist and the Johannine Prologue”, *NTS* 16 (1970): 354.

²Antonio García-Moreno, “Aspectos teológicos del prólogo de S. Juan”, *STh* 21 (1989): 411.

³Ibid.

⁴La gran mayoría de los comentadores modernos consideran el prólogo como un himno o poema que ha sido tomado y adaptado por el autor de acuerdo a sus propósitos. Véase, S. de Ausejo, “¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?”, *EB* 15, (1956): 223-277, 281-427; Ernst Käsemann, “Aufbau und Angliegen des Johanneischen Prologs”, en *Libertas Christiana F. Delekat Festschrift*; Munich: Kaiser, 1957), 75-99; y R. Schnackenburg, “Logos-Himnus und Johanneischer prolog”, *BZ* 1 (1957): 69-100, citados en Antonio García-Moreno, “Aspectos teológicos del prólogo de S. Juan”, *STh* 21 (1989): 416.

⁵Oscar Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, trad. Carlos T. Gattinoni (Buenos Aires: Methopress, 1965), 287.

El vocablo λόγος como título cristológico ha sido interpretado en una diversidad de maneras, lo que se hace evidente al observar la diversidad de publicaciones, comentarios y artículos que expresan su significado. La exploración de estas fuentes revela que existe discrepancia de opinión en cuanto al significado del vocablo en sí,¹ la razón de su uso por parte de Juan,² sus antecedentes,³ y su connotación en la cristología juanina.⁴ Además, en los últimos años han aparecido corrientes teológicas que sobre la base del *Logos* juanino tratan de fundamentar el pluralismo de las religiones.⁵

Problema

El problema de las diferentes interpretaciones del término λόγος suscita los siguientes interrogantes: ¿Cuál es el uso del vocablo λόγος en el prólogo del cuarto evangelio? ¿Qué interpretaciones se han hecho de este término y en qué argumentos se basaron? ¿Armonizan estas con el uso juanino?

Propósito

El propósito de esta investigación es hacer un estudio histórico de las principales

¹Thomas Tobin, “Logos”, *ABD*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 4:352.

²J. N. Birdsall, “Logos”, *Nuevo diccionario bíblico*, primera edición, J. D. Douglas ed. (Barcelona: Editorial Certeza, 1991), 355.

³El uso de la expresión en el prólogo dependerá de la identificación del trasfondo religioso y conceptual del término (Tobin, 352; Birdsall, 355).

⁴Thomas D. Lea, “La exégesis de textos significativos en Juan”, trad. David A. Daniells, *DT* 32, (1988): 18.

⁵Guido Vergauwen, “El rol de Jesucristo en la teología pluralista de las religiones”, *SFT* 2, n° 3 (1999): 3-35.

interpretaciones del término λόγος del prólogo del cuarto evangelio y compararlas con el uso juanino.

Revisión Bibliográfica

El evangelio de Juan ha sido muy estudiado a través de los siglos, al mismo tiempo ha sido uno de los libros bíblicos más criticado. En la segunda mitad del siglo XX se han multiplicado los trabajos monográficos, artículos en revistas especializadas y comentarios acerca de Juan. Especialmente, el prólogo es uno de los temas que más ha atraído la atención de los eruditos.

Un examen de las fuentes bibliográficas revela que no existen estudios sobre las distintas interpretaciones del término λόγος en los últimos trece años.¹

Una revisión de las obras sobre el tema propuesto arrojó los siguientes resultados:

W. F. Howard reseña los estudios, comentarios y el estado de la investigación sobre el evangelio hasta mediados de siglo.² Sin embargo, él no investiga el término λόγος en el prólogo; más bien se dedica a presentar los trabajos críticos de los eruditos y el resultado de los métodos hermenéuticos utilizados en el evangelio de Juan.

Frank Pack enumera las siguientes mayores áreas de estudios: autoridad, fecha y propósito del cuarto evangelio, y su relación con el pensamiento religioso contemporáneo.³ No obstante, omite las investigaciones relacionadas con el prólogo,

¹*Pro-Quest, Dissertation Abstracts on CD-ROM* (Surrey: UMI, 1987-1999).

²W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, edición revisada por C. K. Barrett (Londres: Epworth Press, 1955).

³Frank Pack, "The Gospel of John in the Twentieth Century", *Restoration Quarterly* 7 (1963): 173-185.

específicamente, las discrepancias en la interpretación de λόγος.

En forma similar, Harold S. Songer comenta el estado de la investigación juanina en un informe que llega hasta el año 1965.¹ En su artículo, Songer resume los principales problemas investigados identificando a los eruditos que trabajaron en ellos y los últimos comentarios sobre el evangelio de Juan publicados (hasta 1965). Sin embargo, dada la corta extensión de su trabajo, sólo provee un panorama general acerca de la investigación del evangelio. George A. Turner elaboró un trabajo similar, pero al igual que los anteriores sólo llega a la década del '60.² Han aparecido también varios artículos en publicaciones periódicas, con respecto al trasfondo, uso y significado de λόγος en el prólogo del cuarto evangelio no necesariamente coincidentes. Estas nuevas interpretaciones han surgido especialmente en las últimas dos décadas (1980-2000).

Entre otros autores son de mencionar D. Moody Smith y Gordon H. Clark. Smith hace una reseña de los principales eruditos que han publicado trabajos sobre el evangelio de Juan, demostrando que son cada vez más los teólogos que reconocen el trasfondo judío del evangelio, en contra de la hipótesis bultmanniana referida a un origen mandeano.³ Clark, por su parte realiza un análisis exegético del término λόγος, basado en algunos diccionarios y léxicos reconocidos.⁴ Su estudio está limitado a la relación del concepto juanino de

¹Harold S. Songer, "The Gospel of John in Recent Research", *REx* 62 (1965): 417-428.

²George A. Turner, "A Decade of Studies in John's Gospel", *Christianity Today* 9, (1964): 221, 222.

³D. Moody Smith, "Johannine Studies", *The New Testament and its Modern Interpreters*, ed. Eldon Jay Epp y George W. McRae (Atlanta: Scholars, 1989), 272.

⁴Gordon H. Clark, *The Johannine Logos*, An International Library of Philosophy

λόγος con el resto del prólogo y del evangelio. Si bien es cierto que la obra de Clark es relevante, no cubre las áreas que propone esta investigación.

Lo mismo puede decirse con respecto a las teologías del Nuevo Testamento cuyos autores explican el término λόγος en el contexto de Juan, pero no pretenden ofrecer una historia de las interpretaciones. Ejemplos de estos trabajos son Dwight Moody Smith,¹ George E. Ladd,² Max Meinertz,³ Hans Conzelmann,⁴ Alan Richardson,⁵ Karl Schelkle⁶ y Hall Harris.⁷

Si bien aparecen artículos dedicados al término λόγος en la mayoría de los diccionarios, en general falta información con respecto a las diversas interpretaciones que

and Theology, Biblical and Theological Studies (Nutley, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1972).

¹Dwight. Moody Smith, *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995, reimpreso 1996), 74.

²George E. Ladd, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982), 241-242.

³Max Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, segunda edición revisada, trad. Constantino Ruiz-Garrido (Madrid: Fax, 1956), 557.

⁴Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, trad. John Bowden (New York: Harper & Row Publishers, 1969), 335-336.

⁵Alan Richardson, *An Introduction on the Theology of the New Testament* (New York: Harper & Row, 1958), 162, 165.

⁶Karl Hermann Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 4 vols. trad. Marciano Villanueva (Barcelona: Editorial Herder, 1977), 2: 267.

⁷W. Hall Harris, "A Biblical Theology of the New Testament", en *A Biblical Theology of the New Testament*, ed. Roy B. Zuck (Chicago: Moody Press, 1994), 191-192.

se han ofrecido en la patrística y en la teología moderna.¹ De hecho, dada la naturaleza de las mismas, el enfoque respectivo es más bien general e incompleto,² al punto de que algunas de estas obras omiten toda referencia al término λόγος.³

En comentarios sobre el evangelio de Juan se mencionan aspectos relacionados a las interpretaciones de λόγος. William Barclay expone en una síntesis de las cuestiones del prólogo las principales hipótesis sobre el trasfondo del término λόγος.⁴ Sin embargo, omite interpretaciones de teólogos destacados en la investigación juanina. Ernst Haenchen presenta un panorama resumido del estado de la cuestión, pero por la naturaleza misma de

¹H. Ritt, “Logos”, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vols. eds. Horst Balz y Gerhard Schneider (Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 1991), 2: 359; B. Klappert, “Palabra”, *DTNT*, 4vols., eds. Mario Sala y Araceli Herrera, segunda edición (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 3: 274, 275; Alan Richardson y John Bowden, “Logos”, *The Westminster Dictionary of Christian Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), 340; Kittel, “λέγω”, *TDNT*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, trad. Geoffrey Bromiley (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1964-1976), 4: 134, 136.

²Xavier Léon-Dufour ed., “Word of God”, *Dictionary of Biblical Theology*, trds. Joseph Cahill y E. M. Steward, segunda edición (London: Geoffrey Chapman, 1988), 668, 670; Karl Kertelge, “Palabra de Dios”, *Diccionario de conceptos teológicos*, ed. Peter Eicher, trad. Claudio Gancho (Barcelona: Herder, 1990), 2: 152; D. H. Johnson, “Logos”, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Joel Green, Scot McKnight y Howard Marshall (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), 484; A. F. Walls, “Logos”, *Evangelical Dictionary of Theology*, Walter A. Elwell ed. (Grand Rapids: Baker Book House, 6ª reimpresión 1989), 646; G. Iammarrone, “Logos”, *Diccionario teológico enciclopédico*, eds. Luciano Pancomio y Vito Mancuso (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995), 578;

³Leo Scheffczyk, “Word of God”, *Encyclopedia of Theology*, ed. Karl Rahner (S/L: Burns & Oates, reimpreso 1986), 1821; Siegfried H. Horn, “Palabra”, *Diccionario Bíblico Adventista del Séptimo Día*, trad. Rolando Itin, Gastón Clouzet y Aldo Orrego. (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1995), 881.

⁴William Barclay, *Introduction to John and the Acts of the Apostles* (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), 146-161.

su trabajo, resulta incompleto.¹ En forma similar, Raymond E. Brown,² Rudolf Schnackenburg³ y George R. Beasley-Murray⁴ muestran el estado de los estudios sobre el evangelio de Juan, incluyendo distintas teorías sobre el origen del prólogo. No obstante, ninguno de los comentarios mencionados hace referencia al concepto de *Logos* ni en los escritos de los Padres de la Iglesia, ni en las interpretaciones de los teólogos modernos.

Como puede observarse, los estudios mencionados han hecho diferentes aportes al evangelio de Juan, pero carecen de un análisis de las distintas interpretaciones del vocablo griego objeto de esta investigación. Esta sentida carencia justifica el objeto de la presente investigación.

Justificación del estudio

“La cristología del *Logos* del evangelio de Juan es una de las cumbres más elevadas del pensamiento teológico del Nuevo Testamento”.⁵ Quien no entiende el prólogo y específicamente el concepto del *Logos*, pierde en gran parte el mensaje del evangelio y su comprensión. Por este motivo, dada la diversidad de interpretaciones y la falta de un

¹Ernst Haenchen, *A Commentary on the Gospel of John*, 2 vols., trad. Robert W. Funk (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 1: 135-139.

²Raymond E. Brown, *The Gospel of John*, The Anchor Bible, segunda edición (Garden City, New York: Doubleday & Company, duodécima impresión, 1978), LII-LXIV.

³Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 2 vols., trad. Kevin Smith (Wellwood: Burns & Oates, 1984), 192-217.

⁴George R. Beasley-Murray, *Word Biblical Commentary: John* (Waco, Texas: Word Books, 1987), 6-10.

⁵David Hill, “The Relevance of the Logos Christology”, *ExT* 78, (1967): 136.

estudio que las presente comparativamente, esta investigación contribuirá con el conocimiento y evaluación de las mismas.

Limitaciones del Estudio

Este trabajo está limitado por la disponibilidad de fuentes en la Biblioteca E. I. Mohr de la Universidad Adventista del Plata. Se hará sobre la base de obras en español e inglés.

Delimitaciones del Estudio

Sin omitir referencias a obras de la patrística y posteriores, este estudio se concentrará mayormente en autores modernos a partir de Rudolf Bultmann¹ y cuya repercusión haya adquirido suficiente notoriedad.

Presuposición

La presuposición de esta tesis es que el apóstol Juan es el autor del evangelio y las epístolas que llevan su nombre, como así también del Apocalipsis, tal como han llegado hasta nuestros días. Sus escritos fueron inspirados por el Espíritu Santo (1 Ped. 1:29) y describen realidades históricas objetivas.

Metodología

El presente estudio es de naturaleza descriptiva. Presenta el desarrollo histórico de las interpretaciones de los Padres de la Iglesia sobre el λόγος juanino y las principales

¹Se menciona a R. Bultmann por la influencia y el rumbo exegético que abrió su interpretación en la investigación juanina y por la carencia de las fuentes anteriores a él.

interpretaciones de los teólogos modernos. Además, evalúa los argumentos literarios e históricos en relación con el significado y origen del término λόγος.

El capítulo 1 presenta el problema que justifica el estudio y propone evidencias que muestran la carencia de una investigación que trate las diferentes interpretaciones del término λόγος en el prólogo del cuarto evangelio.

El capítulo 2 analiza el uso y significado del vocablo λόγος en el cuarto evangelio. Este capítulo contribuye a la investigación por proveer una perspectiva general del concepto en el contexto del evangelio.

El capítulo 3 explora el concepto del *Logos* y su interpretación en los Padres de la Iglesia, analizando específicamente los escritos de Justino Mártir, Ireneo y Atanasio.¹ Esta sección aporta al estudio por proporcionar el testimonio de la Iglesia cristiana primitiva, considerando la cercanía cronológica de estos escritores con los escritos del apóstol Juan.

El capítulo 4 pretende reseñar las principales interpretaciones de los eruditos modernos en cuanto al uso juanino del término λόγος. Este capítulo contribuye a la investigación porque 1) presenta las distintas interpretaciones de los eruditos contemporáneos; 2) los argumentos que emplearon y 3) expone el estado del problema en el presente.

El capítulo 5 evalúa comparativamente las distintas interpretaciones. Esta parte

¹El tema del *Logos* aparece en la mayoría de los Padres, sin embargo Clemente y Orígenes trataron el tema en un modo muy similar al de Justino. No obstante en Justino, el concepto de *Logos* llega a ser más representativo y característico. También Tertuliano afirma la encarnación del *Logos* en Cristo, “aunque él prefiere la designación de Hijo más que *Logos*” (Williston Walker, *History of the Christian Church* [New York: Charles Scribner’s Sons, 1927], 69).

examina las semejanzas y diferencias entre el uso juanino del término λόγος y las distintas interpretaciones que se han ofrecido.

Finalmente, se ofrecen las conclusiones y recomendaciones del estudio.

CAPITULO II

SIGNIFICADO, TRASFONDO Y USO DE ΛΟΓΟΣ

EN EL CUARTO EVANGELIO

Este capítulo estudia el uso del término λόγος en el contexto del cuarto evangelio. Se divide en tres partes: significado, trasfondo y uso juanino del término λόγος.

Significado del Término Λόγος

El término griego λόγος tiene una amplia variedad de significados. Λόγος es el sustantivo verbal del verbo λέγω y tiene los significados básicos de “contar” o “relatar”, “decir” o “hablar”, “palabra”, “razón”, “discurso”, “mensaje”.¹ En la siguiente sección se presenta el empleo del vocablo en diferentes períodos.

Trasfondo

Para distinguir el uso juanino del vocablo λόγος es necesario conocer su trasfondo cultural y religioso. Existen múltiples antecedentes del empleo del término a lo largo de la historia.²

¹H. G. Lidell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, novena edición, ed. Henry Stuart Jones y Roderick McKenzie (Oxford: Clarendon Press, 1940), 1057-1059; James Moulton y George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982), 379.

²Tobin, *ABD*, 4:352.

Λόγος en la Filosofía Griega

“Λόγος tiene una larga, distinguida, y muy compleja trayectoria en la filosofía griega”.¹ Originariamente el verbo λέγω indicaba el trabajo que hacía el sembrador de recoger y seleccionar cuidadosamente. Este verbo no tiene originariamente ninguna relación con decir o hablar.² Hermann Kleinknecht sostiene que el filósofo griego Heráclito (540-475 A.C.) fue el primero en utilizar el término λόγος en una dimensión metafísica. Según él, en este sentido se lo utiliza de diferentes maneras. “Constituye el ser del cosmos y del hombre, es el principio conector que forma el puente y posibilidad de comprensión entre el hombre y el mundo, entre el hombre y Dios y finalmente entre este mundo y el mundo superior”.³ Para Heráclito, el *Logos* es de una ley cósmica y metafísica.⁴

Después de Heráclito, los sofistas interpretan la palabra gradualmente como si fuese un sinónimo del término νοῦς (“mente”, “pensamiento”, “razón”) para llegar a ser finalmente el poder racional puesto en el hombre, su capacidad de pensar y hablar.⁵

Platón (429-347) usa la palabra λόγος en sus diálogos asociándola con la idea de “discurso o explicación racional”. “En contraste con μῦθος (“mito”), λόγος era un relato

¹Ibid., 4:348.

²Gerhard Fries, “Palabra”, *DTNT*, 3: 252.

³Hermann Kleinknecht, “The Logos in the Greek and Hellenistic World”, *TDNT*, 4: 81. Ver, Ed. L. Miller, “The Logos of Heraclitus: Updating the Report”, *HTR* 74 (1981): 161-176.

⁴Kleinknecht, 81.

⁵Ibid., 82.

verdadero y racional”.¹

En el estoicismo el concepto de *Logos* ocupa un lugar preponderante. “Para los estoicos, *Logos*, Dios y naturaleza eran en realidad uno”.² En un sentido cosmológico, el *Logos* era el principio creador del mundo, ordenándolo y constituyéndolo. Es la fuerza que se extiende a través de la materia y que obra inmanentemente en todas las cosas.³ “Es la ley suprema del mundo, que rige el universo a la par de estar presente en la razón humana”.⁴ De acuerdo a esta idea impersonal y panteísta de *Logos*, los estoicos añaden que dentro del orden cósmico determinado por el *Logos* se encuentran centros individuales de potencialidad, vitalidad y crecimiento, considerados “semillas del *Logos*” (λόγοι σπερμᾶτικοί).⁵ El *Logos* del hombre es solamente una parte del gran *Logos* general.⁶ En el estoicismo el *Logos* adquiere un sentido dual: la razón y su expresión. La razón es llamada λόγος ἐνδιᾶθετος y la exteriorización del pensamiento a través del habla λόγος προφορικός.⁷ En síntesis, es un poder racional de origen divino que ordena y dirige el universo, y por ende, a través de la facultad de la razón, todo ser humano participa de la razón divina.

¹Tobin, *ABD*, 4: 348.

²Ibid., 349.

³Kleinknecht, 85.

⁴Cullmann, 289.

⁵Kleinknecht, 85.

⁶Ibid.

⁷Ibid.

Pero este vocablo también tiene antecedentes en el Antiguo Testamento.

Λόγος en el Antiguo Testamento

La LXX usa el término λόγος con el significado de “narrar”, “hablar”, “dialogar”, “palabra”, “oráculo” o “proverbio” para traducir la expresión hebrea דְּבַר. También emplea el vocablo ρῆμα, pero la mayoría de las veces se utiliza el término λόγος.¹

El concepto de “palabra de Yahwéh” (דְּבַר יְהוָה) se encuentra 241 veces en el Antiguo Testamento, 221 de las cuales aparece señalando un mensaje profético. Esto indica que la expresión “palabra de Dios” es un concepto específico que designa la revelación de Dios.²

Por otro lado, existen una serie de pasajes donde la “Palabra de Dios” aparece personificada y se la considera como una “entidad independiente... que pasa a ser objeto de reflexión teológica, en razón de la potencia enorme de su acción”.³ “Toda la acción creadora de Dios se efectúa por medio de su Palabra (Gn. 1:3); y esta palabra es Dios mismo, en tanto que se comunica al mundo”.⁴ Por este motivo, en Sal. 33:6 aparece el término λόγος asociado con el acto creador de Dios (“por la Palabra de Jehová fueron hechos los cielos, y todo el ejército de ellos por el aliento de su boca”).

¹Con menos frecuencia aparecen los términos מִלָּה, y אָמַר como sinónimos de דְּבַר (Otto Procksch, *TDNT*, 92)

²Berthold Klappert, *DTNT*, 3:255.

³Cullmann, 294.

⁴Ibid.

En forma similar a la anterior, “la Palabra de Dios tiene poder en la naturaleza (Sal. 147:15, 18), para crear y liberar (Sal. 107:20), para juzgar y condenar (Os. 6:5)”.¹ En el pensamiento hebreo, “la palabra, una vez pronunciada, tiene por sí misma una especie de existencia sustantiva”.² “Porque como descende de los cielos la lluvia y la nieve, y no vuelve allá, sino que riega la tierra, y la hace germinar y producir.... así será mi palabra que sale de mi boca; no volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero, y será prosperada en aquello para que la envíe” (Is. 55:10, 11).

“Las palabras de Dios representan su voluntad y están dotadas de poder para que esa voluntad sea efectiva”.³ Esta personificación de la palabra de Dios advertida en Isaías, aparece también en Salmos 29:3, donde la palabra es Dios mismo (“Voz de Yahveh sobre las aguas; el Dios de gloria trueno, ¡es Yahveh, sobre las muchas aguas!”).

W. Albright ha intentado reconstruir el origen de esta expresión en el pensamiento hebreo. El afirma que el concepto es plenamente oriental y no griego como se había pensado. La idea se remonta “al tercer milenio a.C. donde la voz de Dios actúa como entidad diversa con poder propio”.⁴ “Textos sumerios y cananeos muestran que la voz o mandatos divinos eran representados concretamente por el fragor del trueno. Más tarde

¹José Carlos Ramos, “El concepto juanino del Logos y la cristología del cuarto evangelio”, *Thka* 9 (1994): 389.

²C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, trad. J. Alonso Asenjo (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), 267.

³Francis D. Nichol ed., *CBA*, 7 vols., trad. V. E. Ampuero Matta, (Boise: Publicaciones Interamericanas, 1978-1990), 4:335.

⁴William Foxwell Albright, *De la edad de piedra al cristianismo*, trad. Compañía de Jesús (Santander: Editorial Sal Terrae, 1959), 292.

encontramos en la literatura egipcia, cuneiforme y bíblica muchos pasajes en que el mandato divino, y la palabra de su boca, quedaban virtualmente hipostizadas”.¹ Sin embargo, en el Antiguo Testamento (a diferencia de las culturas adyacentes) la palabra de Dios nunca es una mera fuerza de la naturaleza. “La palabra de Yahweh es personal, trascendente y moral desde el principio de la historia hebrea... Es la expresión actuante del Dios trascendente”.²

Aunque este concepto encuentra un antecedente muy cercano en relación al título cristológico (“la Palabra”, Jn. 1:1) en los libros proféticos, la descripción de la *actividad* creadora de la Palabra en el prólogo juanino, se observa señaladamente en el libro de Proverbios, donde aparece la figura de “Sabiduría” (específicamente 8:22-31).³ “Jehová me poseía en el principio, ya de antiguo, antes de sus obras. Eternamente tuve el principado, desde el principio, antes de la tierra”.⁴ Si bien el término “σοφία” no aparece traduciendo el vocablo דְּבַר sino a חֵכְמָה (“sabiduría”), λόγος y σοφία tienen significados similares. También en el Antiguo Testamento “sabiduría” y “palabra” “son

¹Ibid.

²Edgar J. Lovelady, “The Logos Concept: A Critical Monograph on John 1:1”, *GJ* 4, (1963): 19. Para una explicación más amplia del significado de la palabra de Dios en el Antiguo Testamento, ver, Walter Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, trad. Daniel Romero (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 2:77-87; Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol 2, *Teología de las Tradiciones Proféticas de Israel*, ed. Luis A. Schökel (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990), 109-130.

³Brown, *The Gospel of John*, 522.

⁴Elena G. White cita el texto aplicándolo a Cristo, lo que posibilita la interpretación cristológica del pasaje (Patriarcas y Profetas [Boise, Idaho: Publicaciones Interamericanas, 1954], 12); Nichol, *CBA*, 3: 586.

términos prácticamente equivalentes”.¹

Fuera del texto bíblico, el término λόγος fue utilizado en los escritos judíos del período intertestamentario.

Λόγος en el Judaísmo Helénico

Aristóbulo (150 aC.), mencionado en 2 Macabeos 1:10, un exégeta judío que interpretaba el Antiguo Testamento a la luz de la filosofía estoica, interpretaba el *Logos* como la sabiduría originadora del universo.²

Asociaciones similares entre sabiduría y *Logos* aparecen también en el libro Sabiduría de Salomón, escrito en Alejandría en el siglo I aC. En este libro aparecen “la palabra de Dios” y “la sabiduría de Dios” como formas equivalentes para describir la creación de Dios (Sab. 9:1-2).³

El concepto de *Logos* llegó a su clímax en los escritos del exégeta judío-helenista Filón de Alejandría (20 aC.- 50 dC.), el exponente más representativo del pensamiento judío helenizado. En sus escritos el término λόγος ocupa un lugar importante, ya que aparece unas 1.300 veces.⁴

¹Ramos, 390. Así lo demuestran Sal. 33:6, Prov. 3:19 y Jer. 10:12.

²Tobin, *ABD*, 4: 350.

³Tobin, *CBQ*, 256. Otras referencias de este período de la literatura judía con respecto al uso del término λόγος en lugar de sabiduría aparecen en Eclesiástico (1: 15; 24: 3-12), Sabiduría (6: 12; 7: 22-8: 1; 8: 13, 26; 9:9) y en Baruc (3: 12, 31; 3:37-4: 1). Es necesario destacar que estos libros del período intertestamentario recibieron la influencia del neoplatonismo alejandrino (Cullmann, 294).

⁴Walls, 645.

Se discute sobre el trasfondo del *Logos* filónico. Existe la hipótesis de que Filón haya adoptado el término de su lectura de la Septuaginta, en relación con el concepto hebreo de la “palabra de Dios”. Sin embargo, el modo de utilizarlo indica una estrecha vinculación con la filosofía estoica. Kleinknecht sostiene que aunque Filón toma el término del “vocabulario académico de la filosofía helenista”, lo reforma y lo emplea en sentido mitológico.¹ “La conceptualización que Filón hace del *Logos* y el puesto que ocupa en todo su pensamiento no podría entenderse sin una influencia y conexión” con el estoicismo² y el neoplatonismo, donde el *Logos* adquiere la figura de un intermediario.

Aunque Filón emplea el vocablo λόγος frecuentemente, los comentaristas concuerdan que es difícil determinar un significado definido.³ Según Tobin, el *Logos* filónico tiene tres funciones diferentes. La primera es la función cosmológica, donde el *Logos* es el instrumento a través del cual el mundo se ordena.⁴ La segunda es la función antropológica, en la que el *Logos* es el modelo de acuerdo al cual la mente de los seres humanos fue creada. La última función es la analógica. El *Logos* era el medio para guiar el alma al reino de lo divino, ya que para Filón la meta del ser humano es el conocimiento y la visión de Dios. En esta perspectiva, “el *Logos* es el medio y la guía en este ascenso místico”.⁵ Como otros neoplatonistas, Filón no podía concebir que Dios pudiera

¹Kleinknecht, 89.

²José Luis Moreno Martínez, “El Logos y la creación”, *Sth* 15 (1983): 418.

³Guillermo Hendriksen, *Comentario del Nuevo Testamento: evangelio según San Juan* (Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 1981), 74, 73; Tobin, *ABD*, 4:350.

⁴Ibid.

⁵Ibid.

trascender al universo material. Por eso utiliza la figura de un mediador, el *Logos*.¹

Debido al uso cristológico exclusivo del término λόγος en el evangelio de Juan, es necesario considerarlo en la totalidad del Nuevo Testamento.

Λόγος en el Nuevo Testamento

El término λόγος se halla 331 veces en el Nuevo Testamento (a excepción de las epístolas a Filemón y de Judas). De acuerdo a Klappert, significa entre otras cosas:

afirmación (Mt. 5:37), sentencia (Mt.12:32; 15:12; Lc. 20:20), pregunta (Mt. 21:24), orden (Lc. 4:36), informe, noticia, rumor (Mt. 28:15; Mr. 1:45; Lc. 5:15; Hch. 1:22), discurso (Mt. 15:22), sentido exacto (1 Co. 15:2), expresión oral (Hch. 15:27; 2 Co. 10:10). También significa palabra escrita (Hch. 1:1), la palabra de la Escritura (1 Co. 15:54), exhortación (Heb. 5:11), dar cuenta (Ro. 14:12), motivo (Hch. 10:29), mensaje, instrucción, enseñanza (Lc. 4:32; 10:39; Jn. 4:41; 17:20), la palabra de Dios o del Señor, la palabra de la promesa, de la verdad, de la vida, la palabra de Jesús, Jesús como la palabra (Jn. 1:1, 14).²

Por otro lado, Tobin sostiene que “lo que caracteriza el uso de λόγος en el Nuevo Testamento no es algún nuevo significado para la palabra más allá del que se encuentra en la Septuaginta, sino la referencia a la revelación de Dios, específicamente la revelación divina a través de Jesucristo y sus mensajeros”.³ “En muchos casos ‘la Palabra de Dios’ es

¹Sobre el pensamiento de Filón y la posible relación con el evangelio de Juan, ver, Alfred Edersheim, *La vida y los tiempos de Jesús el Mesías*, 2 vols. trad. Xavier Vila (Terrasa, Barcelona: Clie, 1988), 1:67-84.

²Klappert, *DTNT*, 3:266.

³Tobin, *ABD*, 4:351. Ver, Karl Hermann Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 4 vols., trad. Marciano Villanueva (Barcelona: Editorial Herder, 1977), 4:350-353.

simplemente el mensaje cristiano, el evangelio”.¹ Los apóstoles “hablaban con denuesto la palabra de Dios” (Hch. 4:31), la “anunciaban” (13:5), la “enseñaban” (18:11). “Desde que la revelación es traída por Cristo, la ‘palabra del Señor’, la ‘palabra de Cristo’ o las ‘palabras’ de Jesús pueden ser usadas en el mismo sentido como la ‘palabra de Dios’ (Jn. 5:24; 12:48; 18:32; Col. 3:16)”.²

El término λόγος también aparece calificado con otros sustantivos en genitivo en frases tales como “la palabra del reino” (Mt. 13:19), “la palabra de salvación” (Hch. 13:26, BJ), “la palabra de la reconciliación” (2 Co. 5:19), “la palabra de la cruz” (1 Co. 1:18), “la palabra de justicia” (Heb. 5:13). Asimismo el vocablo designa el mensaje cristiano como tal (Mt. 13:20-23; Mr. 2:2; Lc. 8:12, 13; Hch. 6:4; Ga. 6:6; Stg. 1:21).³ Especialmente en Hechos, la expresión “palabra de Dios”⁴ aparece como una designación frecuente para designar la predicación apostólica (Hch. 4:29; 6:2, 7; 8:4; 11:19; 13:5, 7, 44, 46; 16:32; 17:13; 18:11). El mensaje (λόγος) apostólico se basa en la historia de la persona de Jesucristo (Hch.10:36) y tiene esta historia como contenido.⁵

En la teología de Pablo la expresión “palabra de Dios” refiere al mensaje de la cruz (1 Co. 1:18) y de la reconciliación (2 Co. 5:19), que constituyen en realidad un sólo

¹Ibid.

²Ibid.

³Ibid.

⁴También aparece como “palabra del Señor” (Hch. 8:25, 12:24; 13:49; 15:35; 19:10, 20).

⁵Klappert, *DTNT*, 3:272.

mensaje y es el centro de su proclamación: Jesucristo¹ (1 Co. 2:2). Pero es en la homilía a los Hebreos donde el empleo paulino del término λόγος se asemeja al juanino. Aunque son otras las palabras que usa Pablo, en el fondo está diciendo lo mismo que la frase introductora del prólogo: “Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyo heredero de todo y por quien asimismo hizo el universo” (Heb.1:1-2). Aunque no aparece el vocablo λόγος, la acción de hablar presupone un λόγος (las palabras y el mensaje). Este hablar de Dios a través del Hijo es a la vez una exhortación a no perder el reposo prometido (4:1, 11). Pero Pablo provee la razón de este llamamiento en 4:12 donde justifica que “la palabra de Dios es viva y eficaz”, y a la vez advierte que es comparable a una espada.² “En contexto, el pasaje enfatiza que exponerse a la palabra de Dios es exponerse a Dios mismo”.³ Esta palabra de Dios que se inició en la palabra de Jesús (2:3), tiene su apoyo en la exaltación del Hijo a la diestra del Padre (1:5) y en su posición de sumo sacerdote (2:17; 4:15; 8:1).⁴

En suma, λόγος en el Nuevo Testamento llega a ser “la palabra del mensaje

¹El uso de los dos nombres juntos (Mt. 1:18; 16:20; Mr. 1:1), Jesús y Cristo, constituye una confesión de fe en que Jesús de Nazaret, es realmente el Mesías (Mt.1:1; Hch. 2:38) (Horn, 631). De este nombre Pablo es ministro, y su ministerio es anunciar “cumplidamente la palabra de Dios” (Col. 1:25).

²Algunos exégetas sugieren que en Hebreos hay una teología idéntica a la juanina que identifica a Jesús con la palabra. Véase, Ronald Williamson, “The Incarnation of the Logos in Hebrews”, *ExT* 95, (1983): 4-8; James Swetnam, “Jesus as Logos in Hebrews 4:12-13”, *Bib* 62, (1981): 214-224.

³Roberto Pereyra, *Un comentario exegético a la homilía a los Hebreos* (Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 1999), 66.

⁴Klappert, *DTNT*, 3:272.

cristiano”,¹ el mensaje de salvación que es traído por la revelación de Dios en Cristo y extendida por sus creyentes a todo el mundo.

Aunque el cuarto evangelio fue escrito con anterioridad a los tǎrgumes rabínicos, se ha sugerido un trasfondo arameo para el λόγος juanino.

Λόγος y el Judaísmo Rabínico

“En los targumim (paráfrasis del Antiguo Testamento en arameo) las expresiones que designaban originalmente a la persona de Dios o su nombre fueron sustituidas por מִמְרָא (“palabra”). Por ejemplo en Ex.19:17, ‘al encuentro con Dios’ aparece como ‘al encuentro de la Palabra de Dios’ (BJ)”.² “En Ex. 3:12 Dios dice: ‘Yo estaré contigo’, y en el Targum Onkelos Dios dice: ‘Mi *Memra* será tu apoyo’”.³ Según Edersheim, *memra*, aplicada a la Palabra de Dios, es usada unas 600 veces en los targumim. En muchos textos Dios y el Ángel del Señor fueron sustituidos por este término.⁴ Dada la difusión y el empleo de los tǎrgumes en la liturgia de la sinagoga, se ha presentado el vocablo *memra* como un posible trasfondo del término λόγος en el prólogo juanino.

Seguidamente, se estudiará el uso del vocablo en el contexto del prólogo del cuarto evangelio.

¹William Barclay, *Palabras griegas del Nuevo Testamento*, sexta edición, trad. Javier José Marín (El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1996), 136.

²Ibid.

³Brown, 524.

⁴Edersheim, 2:620.

Uso Juanino del Término Λόγος

Si bien en el Nuevo Testamento el término λόγος aparece con frecuencia y no tiene un sentido único, en la literatura juanina emerge con un significado exclusivo, al ser presentado como referencia explícita a Jesús en Jn. 1:1-18, 1 Jn. 1:1-4 y Ap. 19:13.¹

En el evangelio el término λόγος en sentido cristológico aparece sólo en el prólogo (1:1, 14). Este hecho ha generado muchos interrogantes para los exégetas, como lo demuestra el hecho de que ha sido uno de los pasajes más debatidos del Nuevo Testamento. Aunque hay consenso general de que los versículos 1-14 constituyen un himno cristológico, las discusiones están centradas en el origen y composición del prólogo. Algunos intérpretes piensan que fue escrito por el apóstol Juan.² Otros creen que el himno era preexistente a Juan, pero que éste lo tomó y adaptó a sus propósitos.³ Rudolf Bultmann sustenta la hipótesis de que fue originalmente un himno gnóstico arameo en referencia a Juan el Bautista.⁴ Algunos otros aseguran que es la forma final de varios estadios de redacción y edición de la comunidad juanina.⁵ Sin embargo, lo más importante

¹Juan es el evangelio que más utiliza el término λόγος: Mateo, 33; Marcos, 24; Lucas, 32; Juan, 40 (Ritt, 2: 357).

²Henri Van den Bussche, *El evangelio según San Juan*, trad. Eloy Requena (Madrid: Studium, 1972), 80.

³De Ausejo, 223-277, 281-427

⁴Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, trad. G. Beasley-Murray, R. Hoare y J. Riches (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), 18.

⁵Ernst Hänchen, "Problem des Johanneischen Prologs", *ZTK* 60 (1963): 305-334, citado en García-Moreno, 417. Una variante de esta afirmación es la hipótesis de que primero se escribió el evangelio y luego se añadió el prólogo. Esta teoría supone que el prólogo expresa las creencias y experiencia de la comunidad juanina que escribió el

no es si Juan compuso o tomó de la liturgia de la iglesia cristiana el himno al *Logos*. “El problema significativo es el uso que él hizo de este canto al Hijo de Dios encarnado”.¹

El prólogo del evangelio es más que un prefacio. “Es una sección introductora al lector para sugerir cómo debiera leerse y entenderse el evangelio”.² Es necesario tomar en cuenta este aspecto dado que el *Logos* constituye la figura principal en el prólogo. Y si el prólogo no es una mera introducción, como ya fue dicho, el *Logos* representa una descripción de Cristo que el autor tiene en cuenta a lo largo de su evangelio. “En el cuarto evangelio todas las descripciones que intentan expresar el significado redentor de Cristo aparecen para simplificar y concentrar en sí mismas la final y última identificación de la persona y substancia. ‘La Palabra fue hecha carne’”.³ En armonía con esta afirmación se encuentran todas las respuestas a las cuestiones del evangelio.⁴ Aunque el término *λόγος* aplicado a Cristo no aparece en el evangelio fuera del prólogo, las tres ideas básicas del

evangelio, tal como el rechazo de la sociedad circundante, especialmente de la sinagoga. Algunos ejemplos son Warren Carter, “The Prologue and John’s Gospel: Function, Symbol and the Definitive Word”, *JSNT* 39 (1990): 35; J. A. Robinson, “The Relation of the Prologue to the Gospel of St John”, *NTS* 9 (1962-63): 120-129.

¹Raymond Bryan Brown, “The Prologue of the Gospel of John” *Rex* 62 (1965): 430.

²Roberto Pereyra, *Introducción general a los evangelios* (Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 1997), 140. Morris comparte esta afirmación (Leon Morris, *The Gospel According to John*, 2 vols. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971), 1: 71). En el prólogo está contenido todo el pensamiento y teología de Juan (George Vanderlip, *Christianity According to John*, [Philadelphia: The Westminster Press, 1975], 51).

³Herman Ridderbos, “The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John”, *NT* 8 (1960): 200, 201.

⁴*Ibid.*

prólogo son desarrolladas a lo largo de la narrativa del evangelio: “Jesús revela al Padre, respuesta de los hombres a esa revelación y salvación para aquellos que han creído en Jesucristo”.¹

Mucho se ha discutido sobre la estructura del prólogo y del evangelio en sí.² Aunque varían las opiniones en cuanto a la organización del prólogo, los eruditos, en general, reconocen la existencia de una estructura concéntrica.³ Pero más allá de la disposición de las afirmaciones, Juan usa el término *λόγος* para referirse a Cristo como Dios (v.1) y como hombre (v.14). Serafín de Ausejo define la esencia del prólogo de este modo:

el prólogo es un verdadero himno a Cristo celebrado como *Logos*. En todo este himno se trata del *Logos en sarkós*, de Jesús, Cristo e Hijo de Dios, de la persona histórica de Jesucristo. Así el tema del prólogo es el mismo que en todo el evangelio y el mismo que cantan los himnos a Cristo recogidos en el Nuevo Testamento... viene a ser el tema de la predicación apostólica o primitivo *kerigma*:

¹García-Moreno, 417.

²G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (Roma: Biblical Institute, 1987), 17-85, presenta veinticuatro modelos diferentes de estructurar el evangelio de Juan, aplicados por unos treinta exégetas en los últimos cincuenta años.

³La posición tradicional es ubicar el centro del quiasmo en el v.14. Véase, Ridderbos, 201; Miguel Rodríguez-Ruiz, “Estructura del Evangelio de San Juan desde el punto de vista cristológico y eclesiológico”, *EB* 56, (1998): 81, 82; Brown, “The Prologue of the Gospel of John”, 437. Sin embargo, otros estudios afirman que el centro del quiasmo es el v. 12. Véase, R. Alan Culpepper, “The Pivot of John’s Prologue”, *NTS* 27, (1980): 1-31; Jeff Staley, “The Structure of John’s Prologue: Its Implications for the Gospel’s Narrative Structure”, *CBQ* 48, (1986): 247; Pereyra 140. Jan G. van der Watt, “The Composition of the Prologue of John’s Gospel: The Historical Jesus Introducing Divine Grace”, *WTJ* 57, (1995): 311-32, ofrece otra posibilidad de estructura quiástica del prólogo al dividirlo en una sección histórica (1-13) y otra temática (14-18). Esta nueva correspondencia coloca el centro teológico entre los v. 12 al 14, armonizando las posiciones mencionadas anteriormente.

quién es Cristo; su vida, pasión y muerte; su triunfo glorioso.¹

Son cuatro las características del uso del vocablo λόγος como título cristológico en el prólogo del cuarto evangelio.²

Preexistente

La primera singularidad es la preexistencia. El evangelio comienza con una declaración semejante al inicio del Antiguo Testamento:³ “En el principio existía la Palabra” (Jn. 1:1, BJ; ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος).⁴ La expresión ἐν ἀρχῇ hace referencia a la creación (“En el principio creó Dios los cielos y la tierra”, Gn. 1:1).⁵ En esta declaración falta el artículo definido. Si en griego llevara artículo, “tendería a indicar algún momento particular de tiempo... Sin el artículo definido y dentro del contexto de los vers. 1-3, la frase denota el tiempo más remoto que se pueda concebir, antes de la creación de ‘todas las cosas’ (vers. 3), antes de todo y de cualquier otro ‘principio’. Es decir, la eternidad

¹Serafín de Ausejo, “El concepto de ‘carne’ aplicado a Cristo en el IV Evangelio”, *EB* 17, (1958): 427.

²Edwin D. Freed, “Theological Prelude to the Prologue of John’s Gospel”, *SJT* 32 (1979): 268; E. D. Miller, “The Logic of the Logos Hymn: A New View”, *NTS* 29 (1983): 558, 559.

³“Si bien es cierto que el Evangelio según Juan es nuevo y definidamente cristiano en sus conceptos, se estima que 427 de sus 879 versículos reflejan el AT, ya sea por cita directa o por alusión” (Nichol, *CBA*, 5: 872).

⁴También en la primera epístola, el apóstol decide abrir el discurso con una sentencia similar al inicio del evangelio: “Lo que existía desde el principio” (1 Jn. 1:1, BJ; ὃ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς).

⁵El primer libro del Antiguo Testamento comienza diciendo “en el principio” (Gn. 1:1). De hecho, el título de Génesis en la Biblia hebrea significa “principio” (בְּרֵשִׁית), lo que sugiere que la expresión era ampliamente conocida.

pasada”.¹ Juan asume la idea expresada en el libro de Proverbios refiriéndose a la Sabiduría: “Jehová me poseía en el principio, ya de antiguo, antes de sus obras. Eternamente tuve el principado, desde el principio, antes de la tierra” (Pr. 8:22,23). “Cuando formaba los cielos, allí estaba yo” (8:27). Según estos versículos, la Sabiduría precedió a la creación y acompañaba a Dios en su obra.² En consecuencia, el término ἀρχὴ connota la eternidad del *Logos*.³

En forma similar, el vocablo ἦν (imperfecto de εἶμι, “ser”) refiere la preexistencia del *Logos*. Este verbo “expresa continuidad de existencia”.⁴ Aparece tres veces con el mismo significado para referirse al *Logos*. El término ἦν se halla en contraste con el verbo ἐγένετο (aoristo de γίνομαι, “llegar a ser”), empleado “en el v. 3 al referirse a la creación de todas las cosas (“literalmente, ‘todas las cosas por él llegaron a ser’”).⁵

El concepto del *Logos* preexistente, se halla más allá del prólogo. En Jn. 8:58, Jesús dice: “antes que Abraham fuese (γίνομαι), yo soy (εἶμι)”.⁶ De hecho, en distintas

¹Nichol, *CBA*, 5: 874.

²Juan Mateos y Juan Barreto, *El evangelio de Juan*, segunda edición (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982), 41.

³La conexión del vocablo ἀρχὴ con referencia a Cristo, también se halla en Apocalipsis, donde Juan declara que Jesús es “el principio de la creación de Dios” (3:14). También, 1:8; 21:6; 22:13. Asimismo, Pablo llama a Cristo “el principio” (Col. 1:8).

⁴Nichol, *CBA*, 5: 874.

⁵Ibid.

⁶“El mismo contraste aparece en la LXX, en el Sal. 90: 2: ‘Antes que las montañas llegaron a ser (γίνομαι), desde el siglo y hasta el siglo tú eres (εἶμι) Dios’” (ibid., 875).

ocasiones Jesús se identifica con las palabras “Yo soy”.¹ También en 17:5, Jesús manifiesta su preexistencia orando: “Padre, glorifícame tú al lado tuyo, con aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese”.

“La utilización del término λόγος, en el sentido cristológico y preexistente, supone una comprensión reflexiva de la correspondencia entre Cristo y Dios, que responde a la que se da entre la palabra de Dios y Dios mismo” en el Antiguo Testamento.²

De este modo, emerge la primera característica del uso juanino del término λόγος. El evangelista destaca la preexistencia del Hijo. La segunda cualidad es la divinidad.

Divino

La naturaleza divina del *Logos* es afirmada desde el comienzo del prólogo; καὶ ὁ λόγος πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (“y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios”, Jn. 1:1, BJ). Se destaca la distinción entre el *Logos* y Dios mismo, a la vez que se expresa la estrecha relación existente entre ambos.³ Esta relación, es indicada por la preposición πρὸς (“con”), que no implica una mera compañía, “sino la más íntima comunión”.⁴ En la estructura quiasmática del prólogo, los dos primeros versículos tienen

¹Jn. 4:26; 6:20, 35, 41, 48, 51; 8:12, 24, 28; 9:5; 10:7, 9, 10, 11, 14; 11:25; 13:19; 14:6; 15: 1, 5; 18:5 ,6 ,8. Sobre los dichos “Yo soy” de Jesús, ver, Conzelman, 338, 339; León Morris, *Jesús is the Christ: Studies in the Theology of John* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company), 107-125.

²Kertelge, 152.

³F. F. Bruce, *The Gospel of John*, (Grand Rapids: W. Eerdmans Publishing Company, 1984), 31.

⁴W. E. Vine, “Palabra”, *Diccionario Expositivo de Palabras del Nuevo Testamento*, trad. y adaptación S. Escuin, 4 vols. (Barcelona: Clie, 1984), 3: 119.

correspondencia con el v. 18 donde se dice que el único Dios estaba “en el seno del Padre”, “poniendo el acento en la intimidad existente entre el Padre y el Hijo”.¹

El clímax del versículo 1 del prólogo se produce en la tercera referencia al *Logos*; “y la Palabra era Dios”. Juan no está diciendo que el *Logos* es idéntico a Dios.² El está afirmando que “es de la misma naturaleza divina, igual a él en dignidad”.³ “No se puede decir nada más sublime. Todo lo que puede decirse de Dios, puede decirse adecuadamente de la Palabra”.⁴ “Juan pretende que todo el evangelio sea leído a la luz de este versículo. Los hechos y palabras de Jesús, son los hechos y palabras de Dios”, porque el *Logos* es Dios.⁵

La distinción de personas entre el *Logos* y Dios en el prólogo, permite establecer la diferencia con los sistemas filosóficos griegos, que los consideraban como un solo ente.

¹García-Moreno, 427.

²En el v. 1 dice expresamente “θεός ἦν ὁ λόγος”. Juan usa el término griego θεός sin artículo, refiriéndose a la divinidad. No debe leerse “Dios era la Palabra” porque el vocablo θεός carece de artículo definido. Tampoco, “la Palabra era un dios”. La referencia tiene un significado definido, no así cualitativo. Sobre esta afirmación existe consenso general entre los exégetas. Ver, Ed. L. Miller, ““The Logos Was God””, *EQ* 53, (1981): 65-77.

³Ricardo Gárret, *Comentario al evangelio de Juan* (Terrasa, Barcelona: Clie, 1997), 13.

⁴Morris, *The Gospel According to John*, 1: 77.

⁵Bruce, 31. En Jn. 20:28 queda clara la concepción de la naturaleza divina de Jesús en el evangelio, cuando Tomás declara: “mi Señor y mi Dios”. “Aquí esta la culminación de las afirmaciones sobre la Palabra introducidas en el prólogo” (W. Hall Harris, 220). Este reconocimiento está en estrecha relación con los propósitos de Juan; “pero estas cosas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengáis vida en su nombre” (20:31).

Además la característica divina y preexistente del *Logos* juanino, se contrasta con el *Logos* filónico que era un ser intermedio.¹

El evangelista resume las tres afirmaciones con respecto al *Logos* en el versículo 2, “este era en el principio con Dios”. Esta declaración, no deja dudas de la distinción entre el *Logos* y Dios, a la vez que sirve de transición apuntando a la creación que se describirá en los versículos 3 al 5 y 10.²

Creador

En la introducción del prólogo ya se ha dicho que el *Logos* es preexistente y divino. En el versículo 3 se añade que el *Logos* es el agente de la creación de Dios, “todas las cosas por él fueron hechas” (ἐγένετο, “llegar a ser”, “llegar a existir”).³

Juan presenta el *Logos* de acuerdo con el concepto veterotestamentario de “Palabra de Dios”, que aparece en el primer capítulo del Génesis como el medio por el cual Dios lleva a cabo su creación, “Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz” (Gn. 1:3). Salmos 33:6 dice que “por la Palabra de Jehová fueron hechos los cielos”. “La Palabra de

¹En Juan, el *Logos* no se presenta en forma metafísica o como un principio racional. En todo el evangelio se manifiesta como una persona histórica. Esta es la principal diferencia con la filosofía griega y sus posteriores derivaciones (T. W. Manson, *On Paul and John*, Studies in Biblical Theology, no. 38 (London: SCM Press, 1963), 140).

²Gárret, 14.

³El verbo ἐγένετο aparece nuevamente contrastando la creación en un acontecimiento, con la existencia continua (“εἶμι”) mencionada en el versículo 1 (Archibald T. Robertson, *Imágenes verbales del Nuevo Testamento: Juan y Hebreos*, 5 vols. [Terrasa, Barcelona: CLIE, 1990], 5: 30).

Dios es Dios mismo en su acción creadora”.¹ De este modo, Juan identifica la “Palabra de Dios” del Antiguo Testamento con la persona del *Logos* que está presentando en el prólogo.² De acuerdo con este antecedente, queda excluido el trasfondo targúmico del *Logos* juanino, dado que el vocablo *memra* se usaba para no pronunciar el nombre divino, no para expresar el “concepto de la Palabra de Dios”.³ Por esto, el único paralelo entre las expresiones *memra* y λόγος es semántico, no conceptual.⁴

El prólogo de Juan no es el único lugar del Nuevo Testamento que presenta a Cristo como agente creador.⁵ En consecuencia, tampoco existe base para suponer que

¹Bruce Milne, *The Message of John* (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1993), 31.

²Ramos, 405. La discusión sobre el trasfondo del término λόγος en el prólogo y en general de todo el evangelio, ha sido objeto de continuo debate. Sin embargo, a partir del descubrimiento de los rollos del Mar Muerto en 1947 se comenzó a comparar el evangelio con la literatura judía. Se llegó a calificarlo como “el más judío de todos los evangelios”(James H. Charlesworth ed., *John and the Dead Sea Scrolls* [New York: Crossroad, 1990], xv. En la actualidad, la mayoría de los eruditos juaninos están volviendo a aceptar un trasfondo judío en rechazo del helénico. Para un panorama de la cuestión ver, Smith, *The Theology of the Gospel of John*, 10-20.

³Al igual que la expresión יְיָ (‘‘Señor’’) o שְׁמִי (‘‘nombre’’) en lugar de יהוה Edmond Jacob, *Teología del Antiguo Testamento*, trad. Daniel Vidal (Madrid: Ediciones Marova, 1969), 61, 62).

⁴Tobin, *ABD*, 4:352. Por otro lado, aunque la datación de los tǎrgumes está en discusión, la mayoría los sitúa en el siglo III dC. o aún después (ibid., 4:353).

⁵En Col. 1:16, Pablo afirma: “Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él”. También en Heb.1:2 declara que por medio del Hijo, Dios “hizo el Universo”.

Juan toma la idea del *Logos* creador de Filón.¹ De manera similar, es posible notar la distancia con la filosofía griega, el neoplatonismo y el gnosticismo, que despreciaban todo lo corpóreo y material.²

La capacidad creadora del *Logos* aparece nuevamente en el versículo 4. “En él estaba la vida” (“ζωή”).³ Aquí se describe al *Logos* como el originador del más significativo elemento en la creación, la vida. Esta vida originada en él, está destinada a los hombres; “y la vida era la luz de los hombres”. De este modo, en la exposición que Juan hace del *Logos* no solo lo describe en relación con el Padre (v. 1) sino también con la humanidad. “Su actividad hacia los hombres consiste en traerles vitalidad y visibilidad”.⁴

Juan emplea los conceptos de vida⁵ y luz⁶ en todos sus escritos. Aquí los combina

¹Theodore Zahn, *Introduction to the New Testament*, 3 vols. trad. John M. Trout y otros (Grand Rapids: Kregel Publications, 1953), 3:314.

²Nichol, *CBA*, 6:57.

³“Generalmente, en Juan ζωή significa vida espiritual, pero aquí el término carece de limitaciones y es inclusivo de toda vida; sólo que no se trata de βίος (forma de vida), sino del principio mismo o esencia de la vida” (Robertson, 32).

⁴Brown, “The Prologue of the Gospel of John”, 432.

⁵Vida (“ζωή”) es un concepto característico de Juan. En el cuarto evangelio el término aparece 36 veces, con más frecuencia que cualquier otro libro del Nuevo Testamento. Después del evangelio, le sigue Apocalipsis con 17 ocurrencias, Romanos con 14 y 1 Juan con 13, lo que manifiesta un concepto típicamente juanino. El concepto de vida en el pensamiento de Juan está asociado al de *Logos*. Así en 6:63 Jesús declara que sus palabras “son espíritu y son vida”. Y en 6:68 Pedro confiesa que Jesús tiene “palabras de vida eterna”. Las palabras de Cristo dan vida porque son la expresión de su voluntad y su persona. De modo que el que escucha su palabra recibe la vida. Jesús se refiere a la vida diciendo: “Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quien has enviado (17:3).

⁶Juan presenta a Jesús como “la luz del mundo” (1:9; 8:12; 9:5). En 12:46 Jesús dice: “Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo aquel que cree en mí no permanezca

para presentar al *Logos* antes de la encarnación en relación con el hombre. “El propósito de Dios en crear el mundo por medio de su Hijo, el *Logos* fue totalmente positivo. Quiere que todos los hombres tengan vida en toda su plenitud, que tengan luz”.¹

De este modo, Juan manifiesta que el *Logos* no solamente es eterno y divino, sino también es el creador del mundo, que le da vida y luz a los hombres. Y es, precisamente, a causa de la humanidad que se manifiesta en la encarnación.

Encarnado

Esta es la cuarta característica del uso juanino del término λόγος. En el v.14 Juan retoma la descripción del *Logos* que hace en los primeros versículos, pero esta vez para afirmar “su verdadera humanidad”.² “Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο” (“Y la Palabra se hizo carne”, BJ).³

De Ausejo destaca la palabra σὰρξ (“carne”) como preferida por Juan, en contraste con σῶμα (“cuerpo”).⁴ Este término aplicado a Cristo ocurre sólo en 1:14 y 6:51-56. El vocablo σὰρξ es la palabra griega que corresponde a su equivalente hebreo

en tinieblas”. De hecho, el hombre que lo siga “no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida” (8:12).

¹Gárret, 16.

²Nichol, *CBA*, 5: 880.

³La traducción “se hizo”(BJ), por “fue hecho” (RV) refleja más apropiadamente la voluntad del *Logos* en la encarnación. Ver, Mario Veloso, “*La actividad del Hijo en la iniciativa del envío según el evangelio de Juan*” (Tesis Doctoral en teología, Universidad del Salvador, San Miguel, Buenos Aires, 1973).

⁴De Ausejo, “El concepto de ‘carne’ aplicado a Cristo en el IV Evangelio”, 412.

בֶּשֶׂר, cuyo significado “supone la naturaleza humana íntegra, el hombre real y verdadero”.¹ De este modo, Juan expresa que el *Logos* se ha hecho un ser humano total.²

Al mismo tiempo que destaca su humanidad, declara la divinidad que había expresado en los primeros versículos. Con la declaración “καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν” (“y puso su morada entre nosotros”, BJ). Literalmente, “levantó su carpa entre nosotros”. La mayoría de los comentaristas ven en esta declaración una alusión directa al tabernáculo del desierto donde se manifestaba la presencia de Dios.³ La referencia de Juan a la presencia de Dios en el tabernáculo, parece clara en la inmediata mención de la gloria (“δόξα”) del *Logos*.⁴ En el Antiguo Testamento, la gloria resultante de la inmediata presencia del Señor es conectada con la palabra שָׁכַן (“habitación, morada, presencia de Dios”), que refiere la idea de Dios habitando entre su pueblo. De acuerdo con esto, la innovación de Juan es decir que la *morada* de Dios es el *Logos en sarkós*.

Por otra parte, si bien el *Logos* del prólogo encuentra su origen en el Antiguo

¹Ibid., 414, 421.

²“Aunque originalmente Cristo era ‘en forma de Dios’, él ‘no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo (‘se despojó de sí mismo’, BJ)’ y ‘hecho semejante a los hombres’ estuvo ‘en la condición de hombre’ (Fil. 2: 6-8). En él estaba corporalmente ‘toda la plenitud de la Deidad’ (Col. 2: 9); sin embargo, ‘debía ser en todo semejante a sus hermanos’ (Heb. 2:17) (Nichol, *CBA*, 5: 879).

³Beasley-Murray, 14; Morris, *The Gospel According to John* 1: 104; Bruce, 40.

⁴La gloria (“כְּבוֹד”) era asociada con el tabernáculo. Así, por ejemplo, en Ex. 40:34, Moisés menciona que “la gloria de Jehová llenó el tabernáculo” (Morris, *The Gospel According to John*, 1: 103).

Testamento, es en la encarnación donde se produce la novedad del concepto juanino.¹ En forma similar, la encarnación del *Logos* en el cuarto evangelio demuestra la diferencia del concepto filosófico, helénico o gnóstico.

De acuerdo con la identificación de las cuatro características descritas precedentemente, se pueden definir dos funciones del *Logos* en el prólogo; revelar al Padre y redimir la humanidad del pecado.

Revelador

El prólogo, al igual que el evangelio, pretende revelar al *Logos* para que los hombres puedan recibirle, creer en su nombre y llegar a ser hijos de Dios (1:12; 20:31),² y mostrar el rechazo que este tuvo no sólo a lo largo de su ministerio terrenal, sino que también perduró en tiempos del apóstol y aún después.³ Pero es en el aspecto de la encarnación donde se concentra su función como revelador.⁴ “Y hemos contemplado su

¹Herbert Schneider analiza este pasaje (1:14) aseverando que en él se encuentra el problema teológico central del evangelio. Es decir, el por qué del rechazo de los judíos a Jesús y, por consiguiente, la imposibilidad de que Jesús pudiera manifestar el espíritu de verdad durante su vida terrenal (Herbert Schneider, “The Word Was Made Flesh”, *CBQ* 31, [1969]: 344).

²El evangelio de Juan fue escrito primariamente con propósitos evangelísticos (G. Ted Martinez, “The Purpose of John’s Gospel”, *MTJ* 31, [1992]: 51).

³Schneider., 346.

⁴Karl Barth, *Witness to the Word: A Commentary on John 1*, ed. Walther Fürst, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 26.

gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único” (Jn 1:14, u.p., BJ).¹

Juan declara que ha contemplado (ἐθεασάμεθα) la gloria de Dios en la persona del *Logos*. De manera similar, en el prólogo de la primera epístola dice:

Lo que era desde el principio, lo que hemos oído y lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida (porque la vida fue manifestada, y la hemos visto, y testificamos, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre, y se nos manifestó (1 Jn.1:1-2).

Juan ha podido ver la gloria del *Logos* a través de los acontecimientos de la vida de Jesús. El primero y el último milagros son descriptos como revelaciones de gloria (2:11; 11:40). “Su experiencia y comprensión no se refieren únicamente al sólo momento de su encarnación, sino a toda la vida, pero pensando de una manera más precisa en el término de la misma, en ‘la hora’”(2:4; 7:30; 8:20; 12:27; comp.12:28; 17:5, 22, 24).²

La manifestación del *Logos* ha sido “llena de gracia y de verdad” (χάριτος καὶ ἀληθείας). Los conceptos de gracia y verdad³ aparecen en el Antiguo Testamento dentro

¹“Καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας”. En cuanto a aspectos de traducción ver, Nichol, *CBA*, 5: 880, 881.

²Van den Bussche, 123.

³El concepto de ἀληθεία es semejante al de λόγος. Así, la oración de Jesús es que los discípulos sean santificados en su verdad; y añade “tu palabra es verdad” (17:17). “De todas las sentencias en el cuarto evangelio, esta es la más cercana al uso de *Logos* como título de Jesús en el prólogo” (J. Suggit, “John 17:17: ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν”, *JTS* 35, [1984]: 104). Los conceptos de palabra, verdad y vida son sinónimos en el cuarto evangelio. De hecho, Juan presenta a Jesús de las tres formas (1:1, 14; 14:6). Aunque fuera del prólogo no se dice que Cristo es el *Logos*, en el resto del evangelio la palabra de Jesús posee las mismas cualidades que su persona: vida y verdad. De la equiparación de λόγος con ἀληθεία y con ζωή, sólo queda reconocer en las palabras de Jesús: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (14:6). El trae la luz porque es la luz

de un marco claramente mesiánico.¹ “Fueron esos atributos de Dios los que especialmente Cristo vino a revelar. Mientras estuvo en la tierra, estuvo ‘lleno’ de ellos, y así pudo dar una revelación plena y completa del Padre. Dios es siempre fiel a su propio carácter, y su carácter se revela más completamente en su misericordia o gracia”.² De acuerdo con esto, en el versículo 17, Juan contrasta la ley dada a través de Moisés con Jesucristo.³ “La Torá se concebía como palabra del Señor; su contenido y carácter se describían como ‘gracia y verdad’. El evangelista afirma que la Torá no trajo, en sentido pleno, la gracia y la verdad, pero sí Cristo. Por tanto, la Torá no es más que una sombra de la verdadera palabra de Dios, que vino en su plena realidad con Cristo Jesús”.⁴

De este modo, Juan identifica por primera vez al *Logos* con la persona de Jesús.

(8:12); sus palabras son verdad porque él es la verdad, sus palabras son vida porque él es la vida (Edwin D. Freed, “Variations in the Language and Thought of John”, *ZNW* 55, [1964]: 187).

¹“De acuerdo con Sal. 85: 9-10, el día de salvación traería nuevamente la ‘gloria’ de Dios para habitar en ‘la tierra’, y en ese tiempo la ‘misericordia (o gracia) y la verdad’ se encontrarían. Este y otros pasajes mesiánicos del Antiguo Testamento encuentran un paralelismo cercano con Juan 1: 14, donde (en la encarnación) la gloria que procede únicamente de la presencia del Padre se manifestó en el *Logos* encarnado y “habitó entre nosotros”, “lleno de gracia [misericordia], y de verdad” (Nichol, *CBA*, 5: 881).

²Ibid., 881.

³Juan presenta a Jesús como el cumplimiento de todos los símbolos, ceremonias y tradiciones del Antiguo Testamento. Los judíos resaltaban la función de la ley (Antiguo Testamento). Afirmaban que Dios, a través de la ley había creado el mundo. La ley era la revelación del carácter y la persona de Dios. Sin embargo, el evangelista aclara que toda la ley prefigura a Cristo (Jn. 5:39, comp. Lc. 24:27). Jesús es la plena revelación de Dios (Stephen J. Casselli, “Jesús as Eschatological Torah”, *TJ* 18 [1997]: 38-41).

⁴Dodd, 297. Véase, Ruth B. Edwards, “Xarin Anti Xaritos (John 1:16): Grace and the Law in the Johannine Prologue”, *JSNT* 32, (1988): 3-15.

De aquí en adelante, no vuelve a utilizar el término λόγος, sino que lo llama por su nombre histórico. El *Logos* “se ha encarnado (como hombre entre los hombres) y por eso, a partir de este pasaje, Juan habla de él como tal”.¹

La declaración más explícita en el prólogo que presenta la función reveladora del *Logos* se encuentra en el versículo 18; “a Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer”.²

Ni Moisés, ni ninguno de los profetas pudieron ver a Dios.³ Jesús, el *Logos* vino para revelar al Padre, y los que lo vieron, vieron al Padre; “Si me conocieseis, también a mi Padre conoceríais; y desde ahora le conocéis, y le habéis visto” (Jn. 14: 7). Sólo él lo puede revelar (ἐξηγήσατο), porque él “está en el seno (κόλπον, “intimidad”) del Padre”. En virtud de esta intimidad entre el “Padre” y el “Hijo” es que Jesús puede ser el *Logos*, la Palabra reveladora de Dios.⁴

¹Nichol, *CBA*, 5: 883. En el resto del evangelio, Juan no vuelve a utilizar el término λόγος para referirse a Jesús. Sin embargo, el vocablo aparece con distintos matices. El λόγος como elemento de juicio (12:48). Así, todo aquel que rechaza el λόγος (las palabras de Jesús) será juzgado por este mismo. El λόγος purifica (15:3). La palabra que Jesús ha hablado ha limpiado el corazón de aquellos que decidieron recibirla (Barclay, *Palabras griegas del Nuevo Testamento*, 138). También se habla de la actitud que debe tener el hombre para con el λόγος. Es necesario permanecer en el λόγος (8:31). “Es claro que para el evangelista las palabras pronunciadas de Cristo, que constituyen su λόγος, su mensaje total al mundo, son en un sentido específico una fuerza que da vida y el medio a través del cual él se da a los hombres” (6:63) (Dodd, 269).

² La evidencia textual favorece el texto μονογενῆς θεὸς (“único Dios”), referido a Cristo. Ver, Kurt Aland y otros, “Jn. 1:18”, *The Greek New Testament*, 4 ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 314.

³Ex. 3:2; 3:20; Dt. 4:12; 1 Re. 19:13; Is. 6:5; Jn. 5: 37; 6: 46.

⁴Van den Bussche, 129.

Esta función del *Logos* en el prólogo, está vinculada con la segunda actividad, la redención.

Redentor

La función redentora del *Logos* se motiva en la reconciliación del Creador y sus criaturas. “Aquella luz verdadera , que alumbra a todo hombre, venía a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo por él fue hecho; pero el mundo no le conoció. A lo suyo vino, y los suyos no le recibieron” (Jn. 1:9-11).

Juan el Bautista presenta la función de Jesús diciendo que “quita los pecados del mundo” (1:29).¹ Esta redención de los pecados que permite acceder a la “vida eterna” en el evangelio, se obtiene a través de la fe (πίστις) en Jesús (Jn. 3:16).

Si bien en el prólogo no se habla en términos de pecado y redención, es claro que la misión del *Logos* no es solamente de revelación.² De hecho, Juan ubica en el centro de la estructura quiásmica del himno una declaración que manifiesta el objetivo de que los

¹Peter M. Head argumenta que si desde el prólogo Juan el Bautista es el testigo ideal del *Logos*, esta presentación (Cordero) revela el carácter soteriológico de su misión. Por otro lado, esta comparación refleja el concepto veterotestamentario de ofrenda de sacrificio, que en el evangelio es aplicado a Jesús (Is. 53:7). También en la primera epístola aparece el concepto de muerte sustitutoria, donde la sangre de Jesús limpia los pecados (1 Jn. 1:7) (Peter M. Head, “The Self-Offering and Death of Christ as a Sacrifice in the Gospels and the Acts of the Apostles”, en *Sacrifice in the Bible*, ed. Roger T. Beckwith y Martin J. Selman (Grand Rapids: Baker Book House, 1995), 121.

²La función redentora de la encarnación se ve aludida en el término σάρξ, que expresa “la situación kenótica del Cristo-*Logos*, destinado a dar la vida al mundo por la muerte en cruz” (De Ausejo, “El concepto de ‘carne’ aplicado a Cristo en el IV Evangelio”, 426).

hombres lleguen a ser “hijos de Dios”.¹ “Esto implica un concepto de adopción y regeneración” que posteriormente lo desarrolla en la conversación de Jesús con Nicodemo (3:1-21).² También, en la primera epístola, Juan contrasta entre ser “hijos de Dios” (3:1,2) y ser “hijos del diablo” (3:10). Esta diferencia se da en relación a la obediencia y el pecado (3:8).

Tanto en el prólogo, como en el evangelio o la primera epístola, el ser hijo de Dios está condicionado por creer, recibir y conocer el nombre de Jesús.³ “Esto implica aceptación de Jesús en la completa extensión de su revelación”.⁴ Por eso “a todos los que le recibieron (al *Logos*), a los que creen en su nombre, les dio potestad (ἐξουσία) de ser hechos hijos de Dios” (1:12). El término ἐξουσία pertenece al lenguaje judicial e indica un derecho o una autoridad. Este derecho concedido por el *Logos*, que posibilita al hombre llevar el título “hijo de Dios”, resalta “el carácter gratuito e inesperado de semejante don”.⁵ Es en esta manifestación de la gracia de Dios, que Juan decide ubicar el

¹Τέκνα θεοῦ, “niños de Dios”(11: 52; 1 Jn. 3: 1-2, 10; 5: 2). Juan aplica la palabra literal “hijo” (υἱός) sólo a Jesús. La expresión “hijo de Dios”significa que “Yahvé, mediante un acto libre de gracia” decide colocar al hombre “en una relación de peculiar intimidad con él, como el objeto de su cuidado y disciplina, y le exige una lealtad y obediencia como la que un buen hijo tributa al cabeza de familia”. Esta relación implica que el hijo de Dios “vive bajo el cuidado y disciplina divinos, en obediencia fiel a la ley de Dios” (Dodd, 256, 257).

²Beasley-Murray, 13.

³Los términos πιστεύω, λαμβάνω, γινώσκω normalmente connotan la relación entre personas. En el evangelio aparecen frecuentemente referidos a Jesús (1:12, 18, 2:23; 3:18). Creer, recibir y conocer al *Logos* implica la aceptación de Jesús (Van den Bussche, 115).

⁴Ibid.

⁵Ibid, 116.

centro de su himno al *Logos*-redentor.

Después de analizar la información presentada en este capítulo, pueden establecerse las siguientes conclusiones.

Conclusiones

Los filósofos griegos entendieron el *Logos* como una ley o principio racional universal que crea y dirige el universo. El *Logos* juanino, se distingue de este concepto en que además de ser divino y creador, aparece en forma personal en la encarnación.

El *Logos* del prólogo se diferencia con el del judaísmo helénico, en que no es un ser intermedio, sino preexistente, divino, y que además llegó a ser un ser humano total.

En el Antiguo Testamento la “Palabra de Dios” es el medio de revelación divina, el agente de creación, sustentación y sanidad que trasciende y actúa en el mundo. En forma similar, se presenta la actividad creadora de la “Sabiduría”. De esta manera, el *Logos* del prólogo evidencia un trasfondo veterotestamentario y adquiere características similares a la “Palabra” y “Sabiduría” divina.

En forma similar, el Nuevo Testamento emplea el término λόγος para referir el mensaje cristiano, la palabra de Dios, que tiene su centro en la revelación traída por Jesucristo. De este modo, aunque sólo en los escritos juaninos se usa el vocablo como título cristológico, su empleo refleja la influencia cristiana.

El apóstol Juan caracteriza al *Logos* en el prólogo del cuarto evangelio como el ser preexistente, divino, creador y encarnado, cuyas funciones son la de revelar a Dios y redimir la humanidad del pecado. Juan identifica este *Logos* con la persona histórica de

Jesucristo.

CAPITULO III

ESTUDIO DE ΛΟΓΟΣ EN JUSTINO, IRENEO Y ATANASIO

El presente capítulo estudia la referencia a Cristo como *Logos* en las obras de Justino, Ireneo y Atanasio.¹ Se divide en tres partes respectivas a cada autor.

Justino

El segundo siglo fue escenario de distintas luchas en contra del cristianismo. Por un lado, y como su enemigo más visible, se hallaba el paganismo. Por el otro, el judaísmo, que veía amenazadas sus tradiciones. Aún dentro de la propia iglesia cristiana comenzaban herejías a consecuencia del sincretismo producido por la expansión en tierras paganas. En este contexto surge Justino (100-165).² En su rol de apologista cristiano, Justino escribe

¹Los Padres de la Iglesia adoptan el término *λόγος* como título cristológico del prólogo del evangelio de Juan (Hans Schwarz, *Christology* [Gran Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998], 150; G. Iammarrone, “Logos”, *Diccionario teológico enciclopédico*, eds. Luciano Pancomio y Vito Mancuso [Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995], 578; F. L. Cross y E. A. Livingstone ed., “Logos”, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* [Oxford: Oxford University Press, 1978], 833.

²Justino es el apologista griego más importante de mediados del siglo II. Hijo de Prisco y nieto de Bacquio, nació en la Palestina siria, en Flavia Neápolis. En su juventud, incursionó en la filosofía pagana del estoicismo, aristotelismo, pitagorismo y platonismo. Después de su conversión al cristianismo alrededor del 130, abrió una escuela de filosofía desde la cual defendió al cristianismo hasta su martirio por el año 165. Los escritos que se conservan son dos apologías en las que defendió a los cristianos frente a los cargos de ateísmo y sedición contra el Estado romano y otro libro llamado “Diálogo con Trifón” que recoge una discusión real mantenida en Éfeso con un judío (Theodore Stylianopoulos,

tanto para dentro como para fuera de la iglesia. Así, se considera que su obra tiene tanto valor catequético como apologético.¹ Para Justino en el cristianismo se halla la más antigua, verdadera y divina de todas las filosofías, porque es revelada por el Antiguo Testamento y por el *Logos* divino.²

En general, los patrólogos coinciden en que la doctrina más importante y característica de Justino es el *Logos*.³ Ya en su primera *Apología* dirigida al Senado Romano, Justino compara la rectitud del *Logos* con la justicia de los gobernantes romanos que perseguían a los cristianos:

El Verbo,⁴ que es el rey más alto, el gobernante más justo que sabemos, *después de Dios que le engendrara*.⁵

“Justin Martyr”, *Encyclopedia of Early Christianity*, Everett Ferguson ed., segunda edición, 2 vols. [New York: Garland Publishing, 1997], 1:647, 648).

¹A. J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 1.

²Walker, 53. Los Padres Griegos, en general, revelan la influencia del pensamiento secular en sus escritos. “Con el lenguaje griego, un mundo lleno de conceptos, categorías de pensamiento, metáforas heredadas y connotaciones sutiles de significado entran al pensamiento cristiano... A menudo, leían la Biblia griega a través de los ojos de la filosofía griega... Algunas de las dificultades doctrinales de los Padres de la Iglesia tienen su punto de partida aquí” (David F. Wright, “Christian Faith in the Greek World: Justin Martyr’s Testimony”, *EQ*, 54 [1982]: 77). Justino, lo demuestra en la explicación de la doctrina del *Logos*.

³Johannes Quasten, *Patrología*, Ed. Ignacio Oñatibia, 2 vols. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961), 1: 202.

⁴Algunos traductores eligen el término “verbo” para traducir el vocablo λόγος. Esta elección se fundamenta en que en la Vulgata Latina, λόγος aparece traducido como *Verbum* en Jn. 1:1. Pero el término verbum es una forma derivada del griego εἶπω y este es la raíz de ρῆμα no de λόγος (Clark, 15).

⁵Justino, *Apología* I 12:7 (Daniel Ruiz Bueno, trad., *Padres apologistas griegos* [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954], 192,193) (énfasis agregado).

En estas palabras puede reconocerse la posición que ocupa el *Logos* en la teología de Justino. Este subordinacionismo es declarado explícitamente en esta cita:

Y luego demostraremos que con razón honramos también a Jesucristo, que ha sido nuestro maestro en estas cosas y que para ello nació, el mismo fue crucificado bajo Poncio Pilato, procurador que fue de Judea en tiempo de Tiberio César, que hemos aprendido ser el hijo del mismo verdadero Dios y *a quien tenemos en el segundo lugar, así como al Espíritu profético, a quien ponemos en el tercero.*¹

Justino defiende la fe cristiana valiéndose de comparaciones con la mitología pagana conocida para su destinatario, el emperador Antonino Pío.

Cuando nosotros decimos también que el Verbo, que es el primer retoño de Dios, nació sin comercio carnal, es decir, Jesucristo, nuestro maestro, y que éste fue crucificado y murió y, después de resucitado, subió al cielo, nada nuevo presentamos, si se atiende a lo que vosotros llamáis hijos de Zeus.²

Así, compara a los hijos de Zeus, entre ellos: “Hermes, el Verbo interpretador y maestro de todos” con Jesús, el hijo de Dios.³ De esta manera, se vale de figuras conocidas para los paganos, para dejar en claro que la teología cristiana no resulta tan incoherente comparada con las propias creencias del César. En otros pasajes compara al Verbo en la crucifixión, con la muerte de los hijos de Zeus,⁴ el nacimiento virginal con el origen de Perseo,⁵ los milagros de sanidad y resurrección con “las cosas semejantes a lo

¹Ibid., 13:3; 32:10. También declara que Platón reconoció este orden trinitario dándole el segundo lugar al Verbo y el tercero al Espíritu (60:7) (énfasis agregado).

²Ibid., 21:1 (*Padres apologistas griegos*, 204).

³Ibid., 21:2 (*Padres apologistas griegos*, 204, 205).

⁴Ibid., 22:3 (*Padres apologistas griegos*, 206).

⁵Ibid., 22:5 (*Padres apologistas griegos*, 206).

que se cuenta haber hecho Asclepio”.¹

Justino afirma que si bien el *Logos* se presentó en su plenitud en Cristo, el λόγος σπερματικός (la semilla del *Logos*) estaba esparcida en todos los hombres que creen en él.²

Porque lo que el Espíritu divino llama por el profeta “su vestido”, son los hombres que creen en El, en los que mora la semilla que de Dios procede, que es el Verbo.³

El apologista declara que no sólo los profetas del Antiguo Testamento, sino también los filósofos paganos, entre ellos Heráclito y Sócrates⁴ llevaban en sus almas el σπέρμα del λόγος.⁵ Por lo tanto, Justino no duda en asegurar que “quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos”.⁶ Para él, los hombres que vivieron antes de Cristo tenían una “parte del Verbo seminal”; en tanto que los que conocen a Jesús viven de acuerdo al “Verbo Total, que es Cristo”.⁷ Así lo demuestra en otra declaración:

Así, pues, nuestra religión aparece más sublime que toda humana enseñanza, por la sencilla razón de que el Verbo entero, que es Cristo, aparecido por nosotros, se hizo cuerpo y razón y alma. Porque cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás

¹Ibid., 22:6 (*Padres apologistas griegos*, 206).

²Esta afirmación coincide con la teología del *Logos* de Orígenes, quien entiende que el *Logos* (λόγος σπερματικός) habitó en la persona de Jesús y se unió con él más que con cualquier otra persona (Orígenes, *Contra Celsum*, V, 39)

³*Apología I*, 32:8 (*Padres apologistas griegos*, 216); *Apología II*, 7:1.

⁴Ibid., 46:2-3 (*Padres apologistas griegos*, 232, 233).

⁵*Apología II*, 13: 4-6, (*Padres apologistas griegos*, 277).

⁶*Apología I*, 46:3 (*Padres apologistas griegos*, 233).

⁷*Apología II*, 7:3 (*Padres apologistas griegos*, 269).

filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, *según la parte de Verbo que les cupo*, por la investigación e intuición; mas como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros.¹

En consecuencia, “Justino ha abierto el camino para que el cristianismo pueda reclamar cuanto de bueno pueda encontrar en la cultura clásica, aun a pesar de haber sido una cultura pagana”.²

Por otro lado, Justino reconoce en Cristo un emisario de Dios que actúa dando a conocer al Padre. Por esta razón hablando del *Logos* como el que estaba presente en la zarza ardiente frente a Moisés dice:

Ahora bien, el Verbo es Hijo suyo, como antes dijimos. Y también se llama mensajero y embajador, porque El anuncia lo que hay que conocer y es enviado para manifestarnos cuanto el Padre nos comunica. El mismo Señor nuestro lo dio así a entender cuando dijo: El que a mí me oye, oye a Aquel que me ha enviado...³ Las palabras citadas bastan para demostrar que Jesucristo es Hijo y Embajador de Dios, el que antes era Verbo, y que apareció unas veces en forma de fuego, otras en imagen incorpórea...⁴

Pero la idea de Justino acerca del origen y naturaleza de Cristo se evidencia

¹Ibid., 10:1-3 (*Padres apologistas griegos*, 272) (énfasis agregado). Entre los hombres que tuvieron parte del *Logos* menciona a Sócrates y Homero (10: 5, 6). Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 5; IV, 17; VII, 10.

²Justo L. González, *Historia del Cristianismo*, 2 vols. (Miami: Editorial Unilit, 1994), 1:75. En forma similar, Clemente de Alejandría justifica el valor religioso de la filosofía griega antes del cristianismo: “Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora es útil para conducir las almas a Dios... Dios es, en efecto, la causa de todas las cosas hermosas; de unas lo es de una manera principal, como del Antiguo y Nuevo Testamento; de otras, secundariamente, como la filosofía. Y ésta tal vez ha sido dada a los griegos antes de que el Señor les llame también: porque ella condujo a los griegos hacia Cristo, como la Ley a los hebreos” (*Stromata* I, 5:28 [*Patrología*, 1:316]).

³*Apología* I, 63:4,5 (*Padres apologistas griegos*, 253).

⁴Ibid., 63:10.

confusa en algunos pasajes de sus escritos.

Os voy a presentar, ¡oh amigos! -dije-, otro testimonio de las Escrituras sobre que Dios engendró, en el principio antes de todas las criaturas, cierta potencia racional de sí mismo, la cual es llamada también por el Espíritu Santo Gloria del Señor, y unas veces Hijo, otras Sabiduría; ora Ángel, ora Dios; ya Señor, ya Palabra; y ella misma se llama a sí misma Capitán General, cuando se aparece en forma de hombre a Josué, hijo de Navé. Y es así que todas esas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre y de haber sido engendrada por querer del Padre.¹

Porque ya he indicado, tal como por los Recuerdos² hemos aprendido, que El es el unigénito del Padre del universo, particularmente nacido de éste como Verbo y Potencia y luego, como hombre, nacido de la virgen.³

En sus esfuerzos por conectar la teología ontológica del platonismo con la teología histórica del Antiguo Testamento, Justino relaciona la filosofía pagana y el cristianismo y los explica reinterpretando la doctrina del *Logos* juanino.⁴ Esta inclinación se debe en parte a su trayectoria en la filosofía estoica⁵ o platónica y al enfrentarse a “uno de los

¹Justino, *Diálogo con Trifón*, 61:1 (*Padres apologistas griegos*, 409).

²Justino se refiere al libro “Hechos de los apóstoles”.

³Ibid., 105:1 (*Padres apologistas griegos*, 486)

⁴González, 74; Quasten, 1:202. Platón afirmaba que el agente creador del mundo había sido el Demiurgo, menor que Dios, pero mayor que las criaturas. Tal demiurgo le había dado forma a la materia (Platón, *Timeo* 28-29). Además, sostenía “que sólo era posible comprender a Dios basándose en los ‘descendientes de Dios, y Jesús había dicho algo similar al declarar que ‘nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre sino el Hijo, y aquel a quién el Hijo se lo quiere revelar’. En consecuencia el Demiurgo del *Timeo* de Platón era el Verbo creador que aparece en el relato del Génesis y en el prólogo del evangelio según san Juan” para Justino (Jaroslav Pelikan, *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura* [Barcelona: Herder, 1989], 61, 62).

⁵Aunque la mayoría de los estudiosos de los apologistas opinan que Justino concibe este *Logos* divino desde una perspectiva estoica, Price asegura que el uso del término λόγος como favorito por Justino no proviene de su afinidad con la filosofía griega, sino de su lectura de la LXX donde “palabra de Dios” es traducida por λόγος (R. M. Price, “‘Hellenization’ and Logos Doctrine in Justin Martyr”, *VC* 42 [1988]: 20). Por otra parte, M. J. Edwards sugiere que el *Logos* de Justino se refiere a la Torá (M. J. Edwards,

problemas más graves de la teología de su época: el de la relación del cristianismo con el Antiguo Testamento y con la cultura pagana”.¹ No obstante, “al identificar al *Logos* con el mediador ontológico a la manera en que era postulado por los filósofos, introduce una concepción que inevitablemente tenderá al subordinacionismo y finalmente al arrianismo”.²

Posteriormente, el concepto del *Logos* de Justino repercutió en Clemente de Alejandría (150-215)³ y Orígenes (185-254).⁴ Al igual que el mártir, ambos evidencian en sus escritos el subordinacionismo y el entendimiento del *Logos* a la luz de la filosofía

“Justin’s Logos and the Word of God”, *JECS* 3 [1995]: 261-280). Estas podrían ser otras importantes razones para explicar su predilección por el término *λόγος*. Sin embargo, la evidencia interna muestra que las tendencias filosóficas favorecieron la simpatía de Justino con el término y la doctrina del *Logos*.

¹José Vives, trad., *Los Padres de la Iglesia*, segunda edición (Barcelona: Herder, 1982), 74.

²“Cuando Justino afirma que el Dios supremo no podía aparecerse con su gloria trascendente a Moisés y los profetas, sino sólo su *Logos*, implícitamente afirma que el *Logos* no participa en toda su plenitud de la gloria de Dios y que es en alguna manera inferior a Dios” (Ibid).

³Clemente de Alejandría concibe al *Logos* como la sabiduría que lleva al hombre hacia Dios. Venido el *Logos* ya no son necesarias Atenas o cualquier escuela filosófica para conocer a Dios, porque el *Logos* es consejero, guía, maestro y sobre todo el pedagogo. Toda la idea del *Logos* de Clemente, se resume a este concepto, el *Logos* pedagogo (Clemente, *Pedagogo* I, 1:1; *Protréptico*, 111).

⁴De acuerdo con el neoplatonismo, Orígenes creía que el *Nous* (la razón o intelecto) procedía del Ser Divino. Así, el Hijo procedía del Padre como la voluntad procede del hombre (Orígenes, *De Principis* I, 2:6). La diferencia entre el subordinacionismo de Orígenes y el de Justino radica en la eternidad de la *génesis* del *Logos*. Para el alejandrino, el *Logos* es la razón que procede del Padre como persona desde siempre; es una hipóstasis desde la eternidad (Ibid., 2:9; IV, 28; *Against Celsus* V, 37).

neoplatónica.¹

En contraste con las concepciones subordinacionistas y neoplatónicas de la escuela alejandrina, en Asia menor surge Ireneo que se caracteriza por el fundamento bíblico de su teología.

Ireneo

En el marco de la crisis gnóstica del segundo siglo que cuestionaba la humanidad de Cristo, Ireneo, obispo de Lyon (140-202),² se dedicó a la tarea de combatir las herejías gnósticas³ por medio de sus escritos. En este contexto, la encarnación tiene una

¹Bien critica Tertuliano, esta actitud de conciliar las Escrituras con la filosofía griega, aún cuando él mismo no puede evitarlo: “Una vez que estamos en posesión de Cristo, no queremos participar en nuevas disputas o indagaciones curiosas, después de disfrutar del evangelio. ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? (Tertuliano, *Sobre la prescripción contra los herejes* 7, citado en Pelikan, 88).

²Considerado como el teólogo más importante de su siglo, nació en Esmirna, Asia Menor y siendo joven escuchó predicar al obispo Policarpo, que a su vez fue discípulo del apóstol Juan. Estudió y enseñó en Roma antes de ir a Lyon. Como anciano se dirigió al obispo Eleuterio de Roma para pedir tolerancia con respecto a los adherentes del montanismo en Asia Menor. Tras su regreso a Lyon fue hecho obispo (177) en reemplazo de Fotino, quien había muerto como mártir (Ibid., 276; Mary T. Clark, “Irenaeus”, *Encyclopedia of Early Christianity*, 2: 587).

³Este movimiento religioso que se desarrolló durante los siglos II y III planteó un desafío para la cristiandad ortodoxa. La mayoría de las sectas gnósticas provenían del cristianismo. Para el gnosticismo la salvación está en el conocimiento (γνῶσις) por el que el hombre toma conciencia del elemento divino que lleva en sí y logra liberarse de la contaminación de la materia y el mal. Por esta razón, también rechazaba al Dios del Antiguo Testamento por haber sido creador de la materia (Jerald C. Brauer ed., “Gnosticism”, *The Westminster Dictionary of the Church History* [Philadelphia: The Westminster Press, 1971], 361-363). “Estas ideas se mezclaban confusamente con muchos elementos cristianos... Cristo aparecía como enviado del principio del bien para salvar al hombre no tanto del pecado o mal moral, cuanto del mal cósmico y esencial del universo” (Vives, 112).

importancia singular en los escritos de Ireneo en contraste con sus adversarios, los gnósticos docetas y ebionitas.

Ireneo, aunque fue influenciado por los apologistas, reflejó más la teología de Pablo y Juan.¹ A diferencia de Justino, no hace especulaciones en cuanto a la generación del *Logos* y su relación con el Padre.²

Nada absolutamente de lo que ha sido creado y está bajo el dominio de Dios puede compararse con el Verbo de Dios, por quien todo ha sido hecho (Jn. 1:1), que es nuestro Señor Jesucristo. En efecto, los ángeles y los arcángeles y los tronos y las dominaciones han sido creados por el Dios que está por encima de todos y, como indica Juan, han sido hechos por medio del Verbo. Efectivamente, después de decir del Verbo que “estaba en el Padre”, añadió: “Todas las cosas fueron hechas por medio de él, y sin él nada se hizo” (Jn. 1:3).³

Por lo tanto, nada se puede decir en cuanto al modo de la generación del *Logos*. Basta saber que desde la eternidad él ha sido con el Padre: “el Hijo, eternamente coexistiendo con el Padre”.⁴

Para Ireneo la clave del conocimiento de Dios es la revelación de Dios el Padre a

¹John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Doctrines*, segunda edición (New York: Harper & Row, 1960), 147.

²“Si alguno nos dijere: ¿Cómo, pues, fue producido el Hijo por el Padre?, le diremos que esta producción, o generación, o pronunciación o eclosión, o cualquiera que sea el nombre con que se quiera llamar a esta generación, que en realidad es inenarrable, no la entiende nadie... sino solamente el Padre que engendró, y el Hijo que fue engendrado. Y supuesto que esta generación es inenarrable, todos los que se afanan por narrar generaciones y producciones no están en su sano juicio, pues prometen explicar lo que es inexplicable” (Ireneo, *Adversus Haereses* II, 28:6 [*Los Padres de la Iglesia*, 129]).

³Ibid., III, 8:2 [*Los Padres de la Iglesia*, 129].

⁴Irenaeus, *Against Heresies*, II, 30:9 (ed. Alexander Roberts y James Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers* [Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1957], I: 406).

través de su Palabra en la creación y salvación.¹ Sólo el *Logos* conoce y revela al Padre.

Nadie puede conocer al Padre sin el Verbo de Dios, es decir, sin que el Hijo se lo revele; y nadie puede conocer al Hijo sin el beneplácito del Padre... Y el Padre, aunque para nosotros es invisible e inexpressable, es conocido por su propio Verbo; y aunque es inexplicable, el Verbo nos lo explica para nosotros (Jn. 1:18). Recíprocamente, el Verbo sólo es conocido de su Padre. Esta es la doble verdad que nos manifestó el Señor. Por esta razón, el Hijo, con su manifestación, revela el conocimiento del Padre, ya que la manifestación del Hijo es conocimiento del Padre, puesto que todas las cosas son manifestadas por el Verbo.²

De esta forma, Ireneo le da importancia en sus escritos a la función reveladora del Hijo. “El *Logos*, pues, ha sido Dios desde la eternidad, así como el Padre, por determinación de quien, junto a la suya, actúa como revelación del Padre”.³

El obispo de Lyon deja en claro su perspectiva en cuanto al empleo juanino del término λόγος cuando refuta las interpretaciones de los gnósticos valentinianos.⁴

¹Irwin W. Reist, “The Christology of Irenaeus”, *JETS*, 13 (1970): 245. Cf. Clemente de Alejandría, *Protréptico* I, 7:1-3.

²Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 6:3 (*Los Padres de la Iglesia*, 111).

³Reinhold Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, 2 vols., *Historia de Doctrinas en la Iglesia Antigua*, trad. José Míguez Bonino (El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1963), 1:132.

⁴Una de las sectas gnósticas más importantes fundada por Valentín (siglo II d.C.). “Su sistema refleja la influencia del platonismo y del dualismo oriental (zoroastrismo) tanto como del cristianismo. Dio por sentada la existencia de un reino espiritual (*pleroma*), que consiste en una sucesión de eones (del griego, ‘emanaciones’) que evolucionaban a partir de un ser original divino. El eón *Sofía* (del griego, ‘sabiduría’) produce un demiurgo (identificado con el Dios del Antiguo Testamento) creador del universo material, malo en esencia, en el que las almas humanas, que en principio formaban parte del reino espiritual, se encuentran encarceladas. El eón Cristo se unió con el hombre Jesús para aportar el conocimiento (*gnosis*) redentor del reino divino a la humanidad. Sólo los seres humanos más espirituales, los gnósticos, están capacitados de una forma plena para recibir esta revelación y, por lo tanto, regresar al reino espiritual después de la muerte” (“Valentín”, *Enciclopedia Microsoft Encarta 99*. [S/L: Microsoft Corporation: 1993-1998]).

They also maintain that there was another Saviour, and another *Logos*, the son of *Monogenes*, and another Christ produced for the re-establishment of the *Pleroma*. Thus it is that, wresting from the truth every one of the expressions which have been cited, *and taking a bad advantage of the names, they have transferred them to their own system*; so that, according to them, in all these terms John makes no mention of the Lord Jesus Christ. For if he has named the Father, and *Charis*, and *Monogenes*, and *Aletheia*, and *Logos*, and *Zoe*, and *Anthropos*, and *Ecclesia*, according to their hypothesis, he has, by thus speaking, referred to the primary Ogdoad, in which there was as yet no Jesus, and no Christ, the teacher of John. *But that the apostle did not speak concerning their conjunctions, but concerning our Lord Jesus Christ, whom he also acknowledges as the Word of God*, he himself has made evident.¹

De esta manera, Ireneo combate la herejía de Valentín, argumentando que el título cristológico *Logos* aplicado a Jesús por Juan, fue transferido a las enseñanzas gnósticas. Para él está claro que el apóstol no estaba pensando en términos de la filosofía neoplatónica; y para demostrarlo acude a la doctrina cristiana de la encarnación, lo que representaba una herejía para el gnosticismo.

As it has been clearly demonstrated that the Word, who existed in the beginning with God, by whom all things were made, who was also always present with mankind, was in these last days, according to the time appointed by the Father, united to His own workmanship, inasmuch as He became a man liable to suffering, [it follows] that every objection is set aside of those who say, "If our Lord was born at that time, Christ had therefore no previous existence." For I have shown that the Son of God did not then begin to exist, being with the Father from the beginning.²

“El *Logos* eterno llegó a ser el Jesús histórico mediante la encarnación. Jesús era el Cristo, hecho que se subrayaba en oposición a los gnósticos”.³ El Hijo de Dios es el

¹Irenaeus, *Against Heresies*, I, 9:2 (*The Ante-Nicene Fathers*, 329) (énfasis agregado).

²Ibid., III, 18:1 (*The Ante-Nicene Fathers*, 446).

³Seeberg, 132.

Hijo del Hombre.¹ “Jesucristo es *vere homo, vere deus* (IV, 6:7; cf. la ‘Palabra unida a la carne’, IV, 34:4).² “Esta unión de Dios con la naturaleza humana es de la mayor importancia religiosa para Ireneo. De esa manera, Dios mismo ha penetrado en la raza humana y ha venido a ser una fuerza activa dentro de la misma. En cuanto el *Logos* asumió carne de nuestra carne, ha unido toda la carne a Dios”.³ Ireneo se refiere a la encarnación perfecta de Cristo hombre, no simplemente como “Verbo encarnado, sino como *Logos* hecho imagen y similitud perfecta de Dios en la carne glorificada de Cristo”.⁴

A menudo, Ireneo se refiere a Cristo como el medio por el cual se redime al hombre.

Since the Lord thus has redeemed us through His own blood, giving His soul for our souls, and His flesh for our flesh, and has also poured out the Spirit of the Father for the union and communion of God and man, imparting indeed God to men by means of the Spirit, and, on the other hand, attaching man to God by His own incarnation, and bestowing upon us at His coming immortality durably and truly, by means of communion with God.⁵

De esta manera, la idea de encarnación y redención están estrechamente ligadas. Ya que él entendía que “sólo si la Palabra divina entraba completamente en la vida humana se podría lograr la redención”.⁶

¹Irenaeus, IV, 33:11, (*The Ante-Nicene Fathers*, 509).

²Seeberg, 132.

³Ibid., 133.

⁴Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988), 534.

⁵Irenaeus, V, 1:1, (*The Ante-Nicene Fathers*, 527).

⁶Kelly, 147.

Con respecto a la encarnación del *Logos*, Ireneo es mucho más enfático que Justino. “Quién se reveló a sí mismo en la creación del mundo y en las teofanías del Antiguo Testamento, actualmente se hizo hombre. La diferencia entre ellos es que, mientras Justino acentúa la distinción entre el *Logos* y el Padre, incluso llamando al último un ‘segundo Dios’, para Ireneo... él es la forma en la cual la Divinidad se manifiesta así misma”.¹ Para Ireneo el Hijo siempre existió con el Padre, siempre reveló al Padre, y siempre fue Dios que se reveló a sí mismo. El es verdadero Dios y no hay distinción de esencia entre él y Dios.²

El obispo de Lyon veía el *Logos* y su obra desde el punto de vista de la encarnación. Para él Cristo es la completa revelación del Padre, pero también, es el *Logos* hecho hombre que vino a otorgar la salvación que perdimos desde Adán.³

Así como Ireneo fundamentó su cristología en la Biblia haciendo frente a las tendencias heréticas de sus días, posteriormente Atanasio sostuvo la ortodoxia en el debate sobre la naturaleza de Cristo.

Atanasio

En el intento de llevar el mensaje cristiano al mundo helénico, durante el siglo II y III se había presentado el conflicto entre las Escrituras y la filosofía. Este problema se había solucionado de dos formas. En primer lugar, Justino relacionó el *Logos*

¹Ibid., 148. Ireneo se diferencia del subordinacionismo de los teólogos del siglo II y III en que él declara la igualdad de Jesús con el Padre sin entrar en especulaciones y justificaciones. Cf. Tertuliano, *Adversus Praxeam* 8:5-7;

²Adolf Harnack, *History of Dogma*, 4 vols, trad. Neil Buchanan (New York: Dover Publications, edición 1961) 2:264.

³Irenaeus, *Against Heresies* III 18: 1 (Ibid., 446.)

intermediario de los griegos con el prólogo del cuarto evangelio, intentando mostrar la compatibilidad de la filosofía pagana con el cristianismo.¹ En segundo lugar, Clemente y Orígenes introdujeron en la iglesia el método alegórico de interpretación de las Escrituras que permitía leerlas a la luz de la filosofía griega.

Pero debido a la diferencia entre los presupuestos bíblicos y filosóficos, en el siglo IV se generaron controversias en cuanto a la naturaleza de la encarnación de Jesús. Los teólogos de la escuela de Alejandría tendían a subrayar la divinidad de Jesús a expensas de su humanidad, y sus numerosos oponentes de la escuela de Antioquía, subrayaban la humanidad de Jesús a costa de su divinidad.²

¹Para los griegos, Dios no se podía revelar al mundo, sino a través de un intermediario. Los cristianos de origen pagano, comenzando por Justino, encontraron en el *Logos* juanino la respuesta a la trascendencia de Dios, de acuerdo con sus presuposiciones filosóficas (González, 171).

²El énfasis alejandrino era “el lado divino de la persona de Cristo y la encarnación del *Logos* enseñada por los maestros ortodoxos de la iglesia, que dio expresión doctrinal en Atanasio” (Otto W. Heick, *A History of Christian Thought*, 2 vols. [Philadelphia: Fortress Press, 1965], 1:177). En esta perspectiva surgió el apolinarismo. Conocida como una de las primeras herejías, el apolinarismo en oposición al arrianismo rechazaba la completa humanidad de Jesús. Su originador fue Apolinario el Joven (310-390), amigo de Atanasio y maestro de Jerónimo. En su empeño por asegurar la divinidad de Cristo llegó a negar su completa humanidad. Argumentaba que el *Logos* divino tomó el lugar del ser humano en Jesús y que el cuerpo de Cristo era una forma espiritualizada y glorificada de la humanidad. El apolinarismo fue condenado en el primer concilio de Constantinopla en el año 381 (Brauer, “Apollinarius”, 47). En Antioquía, los representantes más destacados fueron Diodoro de Tarso (m. 378), Teodoro de Mopsuestia (m. 428) y Nestorio (m. 451). Esta escuela manifestó su rechazo a la especulación metafísica y los elementos místicos del cristianismo. Se opuso a la exégesis alegórica y utilizó el método histórico gramatical en la interpretación de las Escrituras (haciendo hincapié en el sentido literal y en el contexto histórico). En su énfasis sobre la humanidad de Cristo rechazó el docetismo y el apolinarismo (Heick, 1:175).

En este contexto, surge la persona de Atanasio (295-373).¹ Nació en la ciudad de Alejandría, Egipto; que en este tiempo era “el centro de la vida intelectual” del Mediterráneo.² Su cristología difiere de sus antecesores Clemente y Orígenes cuyos pensamientos helenistas reflejan en sus escritos tendencias marcadamente neoplatónicas que los llevaron a un extremo subordinacionista.³ En opinión de Trevor A. Hart, lo que distinguió a Atanasio de sus predecesores de la escuela de Alejandría y de la tradición apologética “fue un profundo reconocimiento de la bancarrota del pensamiento helénico como marco de referencia dentro del cual proclamar y exponer la llegada de Dios en la encarnación”.⁴ En forma similar, Robert A. Case señala que no hay elementos que

¹Nació en Alejandría donde recibió formación teológica. En el año 319 fue ordenado diácono por su obispo Alejandro, a quien acompañó como secretario al concilio de Nicea en el 325. Adquirió fama en este concilio por su enérgica oposición frente al arrianismo. Tres años más tarde sucedió a Alejandro como obispo de Alejandría. En los próximos cuarenta y cinco años fue exiliado en cinco ocasiones por su ortodoxia nicena en la lucha política entre el Imperio y la iglesia (Brauer, “Athanasius”, 68).

²Alejandría fue una de las ciudades más importantes de los primeros siglos de la era cristiana. Debido al progreso de la intensa actividad comercial que generaba su posición estratégica, era una ciudad rica. La ciudad estaba habitada principalmente por griegos, judíos y egipcios y por tanto, “se mezclaban y confundían toda suerte de doctrinas”. Con antecedentes como la traducción del Antiguo Testamento al griego (Septuaginta) y la famosa biblioteca que a principios del siglo III a.C. contaba con casi 500.000 volúmenes (la mayor colección de libros del mundo antiguo), se constituía en la sede de distinguidos pensadores (González, 1:92; Birger A. Pearson, “Alexandria”, *AB*, 1:152-157).

³Kelly, 126-132. Aunque su cristología es eminentemente bíblica, también fue influenciado por el platonismo. Por ejemplo, presenta la doctrina de Dios citando el *Timeo* de Platón (*On The Incarnation Of The Word* 2:3 [Schaff, *St. Athanasius: Select Works and Letters*, 37]).

⁴Trevor H. Hart, “The Two Soteriological Traditions of Alexandria”, *EQ*, 61 (1989): 258.

procedan de Orígenes en la teología de Atanasio.¹ No obstante, tiene una distintiva influencia patrística del siglo II en la doctrina del *Logos*. Case asegura que existen múltiples paralelos entre los escritos de Ireneo y Atanasio, en especial, en lo que respecta a la naturaleza y encarnación del *Logos*.²

El error de presentar a Cristo en términos de la filosofía griega, específicamente como *Logos* mediador, trajo como consecuencia la confusión en cuanto a su verdadera divinidad.³ De este modo, surgió en Alejandría una serie de desacuerdos teológicos entre Alejandro (obispo) y Arrio (anciano).⁴ La controversia puede resumirse a la cuestión de si el Verbo era coeterno con el Padre o no. Este debate tuvo su desenlace en el Concilio de Nicea (325), convocado por el emperador romano Constantino I el Grande para procurar reafirmar la unidad de la Iglesia seriamente quebrantada por la disputa surgida en torno a

¹Robert A. Case, “Will the Real Athanasius Please Stand Up”, *JETS*, 19 (1976): 293.

²Ibid., 294, 295.

³González, 171.

⁴Arrio nació en Libia en el 256 y murió en Constantinopla en el 336. Estudió en la escuela teológica de Luciano de Antioquía. El eje fundamental de su cristología era que sólo el Padre era eterno y, en consecuencia Dios. El Hijo era engendrado, y por esto, tenía principio. Por lo tanto no era Dios. La finalidad de la producción del Hijo era que sirviera de intermediario entre Dios y el mundo y de instrumento en la creación de los demás seres. También el Espíritu Santo era a su vez una criatura del Hijo. Arrio reelaboró el demiurgo platónico: cercano al Padre por su santidad, alejado por naturaleza de él y cercano al mundo por constitución, estaba distanciado de este por la excelencia de su vida. “Si para Platón el demiurgo no era ni Dios ni hombre y, para los cristianos, Cristo era Dios y hombre, Arrio lo colocaba a medio camino, aunque más cercano a lo primero” (Francesco Trisoglio, *Cristo en los Padres de la Iglesia* [Barcelona: Editorial Herder, 1986], 35-37).

la naturaleza de Jesucristo.¹ Atanasio asistió como secretario de Alejandro. Es entonces cuando comenzó a ocupar una posición relevante en la gran lucha teológica. En Nicea, se opuso firmemente a la doctrina de Arrio.² “Toda la teología de Atanasio casi puede reducirse a un esfuerzo por defender la verdadera divinidad del Verbo”.³ “Y de hecho, ha expuesto de manera más clara que los teólogos precedentes la naturaleza y generación del Verbo”.⁴ Arrio había llevado hasta los límites la idea del subordinacionismo del *Logos*. Por esto Atanasio, “defenderá ardorosamente que la mediación reveladora y salvadora del Verbo no implica distinción sustancial con respecto al Padre, sino que el Verbo es de la misma esencia y sustancia del Padre y constituye con él una misma y única divinidad, aunque como Verbo engendrado se distinga de él verdaderamente”.⁵

¹Harnack, 3: 12.

²Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. 2, *Ante-Nicene Christianity* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, reimpresso 1962), 886.

³Vives, 439.

⁴Berthold Altaner, *Patrología*, trad. Ursicino Domínguez-Del Val, quinta edición revisada y ampliada (Madrid: Espasa Calpe, 1962), 262.

⁵Ibid., 440. Una postura moderada entre el radicalismo arriano y la ortodoxia de Atanasio en Nicea está conformada por los que intentaban suavizar la discusión cristológica con “elásticas admisiones parciales”. El representante modelo de esta facción se encuentra en Eusebio de Cesarea que rechazaba la divinidad del *Logos* por temor del Sabelianismo y consideraba al Hijo como un segundo Dios y al Espíritu Santo como un tercero. “Fue subordinacionista como los arrianos, pero rechazó su idea de que Cristo procediera de la nada y tendió a considerarlo como eternamente generado por el Padre” (Trisoglio, 75). Cf. Eusebio, *De laudibus Constantini*, 1:26-29.

Atanasio demostró el error de la cristología de Arrio al exponer las derivaciones a las que conducía. Si Arrio estaba en lo cierto, no solo la eternidad de Cristo estaba en peligro, sino también la divinidad misma del Padre, puesto que había necesitado un intermediario para crear el mundo.

Dios existe desde la eternidad: y si el Padre existe desde la eternidad, también existe desde la eternidad lo que es su resplandor, es decir, su Verbo (λόγος). Además, Dios, “el que es”, tiene de sí mismo el que es su Verbo: el Verbo no es algo que antes no existía y luego vino a la existencia, ni hubo un tiempo en que el Padre estuviera sin *Logos* (ἄλογος). La audacia dirigida contra el Hijo llega a tocar con su blasfemia al mismo Padre, ya que lo concibe sin Sabiduría, sin *Logos*, sin Hijo... Mas, decidnos vosotros, los arrianos...: ¿El que es, tuvo necesidad del que no era para crear todas las cosas, o necesitó de él cuando ya era? Porque está en vuestros dichos que el Padre se hizo para sí al Hijo de la nada, como instrumento para crear con él todas las cosas. Ahora bien, ¿Quién es superior, el que tiene necesidad de algo o el que viene a colmar esta necesidad? ¿O es que ambos se satisfacen mutuamente en sus respectivas necesidades? Si decís esto, mostráis la debilidad de aquel que hubo de buscarse un instrumento por no poder por sí mismo hacer todas las cosas... Este es el colmo de la impiedad.¹

Por otro lado, sólo se puede hablar de un Dios trino si tanto el Padre como el Hijo y el Espíritu Santo participan de la misma naturaleza y substancia. De no ser así, el arrianismo estaría impulsando un politeísmo análogo al pagano. O en palabras de Atanasio: “Se ven obligados a hablar de dos dioses, uno el Creador y el otro creado, y adoran a dos señores”.² Pero Atanasio ataca otra de las debilidades de Arrio en cuanto a las incoherencias de dos naturalezas distintas entre el Padre y el Hijo. Si el *Logos* puede cambiar de un estado a otro, ¿cómo puede revelar al Padre que no cambia?

¹Atanasio, *Orationes contra Arianos* I: 25-26 (Vives, 445). También otros contemporáneos de Atanasio defendían la preexistencia del *Logos* (Gregorio Nacianceno, *Oraciones teológicas* 3:17; Agustín, *Confesiones* 11:3, 5-11; 9:11).

²Ibid., III:15,16.

For if the Word be alterable and changing, where will He stay, and what will be the end of His development? how shall the alterable possibly be like the Unalterable? How should he who has seen the alterable, be considered to have seen the Unalterable? At what state must He arrive, for us to be able to behold in Him the Father? for it is plain that not at all times shall we see the Father in the Son, because the Son is ever altering, and is of changing nature. For the Father is unalterable and unchangeable, and is always in the same state and the same; but if, as they hold, the Son is alterable, and not always the same, but of an ever-changing nature, how can such a one be the Father's Image, not having the likeness of His unalterableness?¹

De este modo, Atanasio se opuso a la negación de la divinidad del *Logos*. Sin embargo, también reconoció la completa humanidad de Cristo. Su entendimiento de la encarnación del *Logos* es claramente influenciado por el prólogo del cuarto evangelio:

ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐκ αὐτὸν ὄλον σάκρα νοοῦμεν τὸν Λόγον, ἀλλὰ σάκρα ἐνδυσάμενον, καὶ γενόμενον ἄνθρωπον.²

Porque, como dice Juan: “El Verbo se hizo carne” (Jn. 1:14), y la Escritura acostumbra a llamar “carne” (σάκρα) al “hombre” (ἄνθρωπον).³

En su enfrentamiento con el arrianismo, Atanasio fue el teólogo que profundizó por primera vez en la historia de la iglesia cristiana las distintas concepciones que se habían suscitado en cuanto a la persona de Cristo. En el concilio de Nicea, se condenó el arrianismo y se difundió el credo niceno: el Hijo preexistente fue declarado como “Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, de una sola

¹Athanasius, *Discourses Against The Arians* I: 35 (Philip Schaff and Henry Wace ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 4, *St. Athanasius: Select Works and Letters* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1957), 326,327.

²Athanasius, *Contra Arianos* II, 47, en John R. Meyer, “Athanasius’ Use of Paul in his Doctrine of Salvation”, *VC*, 52 (1998): 157.

³Atanasio, *Orationes contra Arianos* III: 30 (Vives, 450).

sustancia (ὁμοούσιος, de sustancia idéntica) con el Padre”.¹ Atanasio enfatizó en todos sus escritos el concepto de ὁμοούσιος.² De esta forma lo expresa en su explicación de Jn. 14:10 (“Yo en el Padre y el Padre en mí”):

El Hijo está en el Padre, en cuanto podemos comprenderlo, porque todo el ser del Hijo es cosa propia de la naturaleza del Padre (ὁμοούσιος)... De esta suerte, el que contempla al Hijo contempla lo que es propio de la naturaleza del Padre (ὁμοούσιος), y piensa que el Padre está en el Hijo. Porque la forma y la divinidad del Padre es el ser del Hijo, y, por tanto, el Hijo está en el Padre, y el Padre en el Hijo. Por esto con razón habiendo dicho primero “Yo y el Padre somos uno” (Jn. 10:30), añadió: “Yo en el Padre y el Padre en mí”: así manifestó la identidad de la divinidad y la unidad de su naturaleza (ὁμοούσιος).³

Debido a este énfasis en la unidad de Dios, algunos⁴ han sospechado la influencia del monarquianismo modalista.⁵ No obstante, es claro que él rechazó este punto de vista.

Sin embargo, son uno pero no a la manera con que una cosa se divide luego en dos, que no son en realidad más que una; ni tampoco como una cosa que tiene dos nombres, como si la misma realidad en un momento fuera Padre y en otro momento Hijo. Esto es lo que pensaba Sabelio, y fue condenado como hereje. Se trata de dos realidades, de suerte que el Padre es Padre, y no es Hijo; y el Hijo es Hijo, y no es Padre.⁶

¹Earl Richard, *Jesús: One and Many*, (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1988), 455.

²La expresión ὁμοούσιος no se registra en Alejandro (Harnack, 3:23). Esto señala la peculiaridad e influencia de Atanasio en el empleo de esta designación.

³Atanasio, *Orationes contra Arianos* III: 3-4 (Vives, 441).

⁴Seeberg, 212; Brauer, 69.

⁵Los modalistas o patripasianos creían en la divinidad de Cristo, pero consideraban la Trinidad como las tres manifestaciones, o modos, de un único ser divino. Proclamaban que el Padre había venido a la Tierra y había sufrido y muerto bajo la apariencia del Hijo; de ahí su nombre (*patris*, padre; *passus*, sufrir). Esta doctrina fue predicada por el obispo Sabelio entre otros (Walker, 73, 74).

⁶Atanasio, *Orationes contra Arianos* III: 4 (Vives, 441).

En opinión de Seeberg,

Atanasio comienza con la concepción de un Ser divino único, pero este Dios lleva una vida doble. Como quien engendra y quien es engendrado, como Hijo y Padre, estas dos vidas se confrontan mutuamente como dos personas, pero no como dos dioses. Son una sola naturaleza (μία οὐσία), la misma naturaleza (ὁμοούσιος)... Atanasio dio a la iglesia algo realmente nuevo: redujo las múltiples representaciones de Cristo a una fórmula simple y estableció firmemente la necesidad de esa fórmula mostrando su relación con la doctrina de la redención.¹

La singularidad de la cristología de Atanasio se halla en que concibió a Cristo como Redentor y definió su naturaleza de acuerdo con su obra salvadora.²

Vio el Verbo que no podía ser destruida la corrupción del hombre sino pasando absolutamente por la muerte; por otra parte, era imposible que el Verbo muriera, siendo inmortal e Hijo del Padre. Por esto tomó un cuerpo que fuera capaz de morir en lugar de todos y al mismo tiempo permaneciera inmortal a causa del Verbo que en él moraba.³ Así se imponía fin para adelante a la corrupción por la gracia de la resurrección. Así, él mismo tomó para sí un cuerpo y lo ofreció a la muerte como hostia y víctima libre de toda mancha, y al punto, con esta ofrenda ofrecida por los otros, hizo desaparecer la muerte de todos aquellos que eran semejantes a él. Porque el Verbo de Dios estaba sobre todos, y era natural que al ofrecer su propio templo y el instrumento de su cuerpo por la vida de todos, pagó plenamente la deuda de la muerte. Y así, el Hijo incorruptible de Dios, al compartir la suerte común mediante un cuerpo semejante al de todos, les impuso a todos la inmortalidad con la promesa de la resurrección.⁴

La función soteriológica del *Logos* es destacada en todos los escritos de Atanasio, por el “mismo hecho de que este al asumir la carne humana, la diviniza, liberándola así de la sujeción al pecado, a la muerte y a la corrupción”.⁵ O en sus propias palabras: “Dios se

¹Seeberg, 214.

²Ibid., 210.

³Atanasio reconoce que en Cristo no murió la divinidad sino sólo la carne. Cf., Novaciano, *De Trinitate* 25:3-9.

⁴Atanasio, *De Incarnatione Verbi* 9 (Vives, 459- 460).

⁵Altaner, 262.

hizo hombre para endiosar a los hombres, es decir, para hacerlos hijos adoptivos de Dios”.¹ El obispo de Alejandría emplea el tema de la salvación para afirmar que el *Logos* es el sujeto ejecutor de redención, a través de la verdadera humanidad de Cristo.² Por esto, Atanasio cree que el motivo de la encarnación del *Logos* no es solamente revelarse, sino traer la salvación a la humanidad caída.

The Word, then, visited that earth in which He was yet always present; and saw all these evils. He takes a body of our Nature, and that of a spotless Virgin, in whose womb He makes it His own, wherein to reveal Himself, conquer death, and restore life... Not simply will to become embodied, or will merely to appear. For if He willed merely to appear, He was able to effect His divine appearance by some other and higher means as well... And thus taking from our bodies one of like nature, because all were under penalty of the corruption of death He gave 'it over to death in the stead of all, and offered it to the Father--doing this, moreover, of His loving-kindness.³

A juzgar por sus escritos y la opinión de los eruditos en general, la doctrina de la redención, que se remonta hasta la tradición del cuarto evangelio en Asia Menor, es el elemento más importante en la teología de Atanasio. Los Padres de la Iglesia que le sucedieron, reemplazaron progresivamente la doctrina filosófica del *Logos*, en la interpretación de la persona de Cristo, por la concepción de Hijo.⁴ La experiencia había

¹Atanasio, *Or. C. Arianos I*, 39 (Sigfrido Huber, *Los santos padres*, 2 vols. [Buenos Aires: Descleé de Brouwer, 1946], 2: 390).

²Meyer, 147.

³Athanasius, *On The Incarnation Of The Word* 8:1, 3-4 (Schaff, *St. Athanasius: Select Works and Letters*, 40).

⁴Ya en el Credo niceno se reemplaza la designación de *Logos* por la de Hijo.

enseñado que el término λόγος era fácilmente entrelazado con las teorías cosmológicas del helenismo y se lo confundía con un ser mediador, distinto de Dios.¹

Después de estudiar la referencia a Cristo como *Logos* en los escritos de Justino, Ireneo y Atanasio, puede arribarse a las siguientes conclusiones.

Conclusiones

La iglesia cristiana de los primeros siglos adoptó el término λόγος como título cristológico tomado del prólogo del cuarto evangelio. Debido a los antecedentes en la filosofía pagana, algunos teólogos cristianos entendieron al *Logos* de acuerdo con estas especulaciones. Esta actitud encuentra su representante modelo en Justino mártir.

Justino entendió al *Logos* de acuerdo con las características del mediador neoplatónico. Visto desde esta perspectiva, el *Logos* no podía ser igual al Padre, por lo que lo consideró subordinado al Padre. El objetivo del apologista es defender la fe cristiana y demostrar que el cristianismo, el judaísmo y la filosofía pagana armonizan, dado que tienen un eje común, el *Logos*.

Por otro lado, Ireneo, en la lucha contra los gnósticos, argumenta que ellos han transferido el término λόγος del cuarto evangelio para aplicarlo al Demiurgo de su sistema neoplatónico. Según Ireneo, el *Logos* es el revelador de Dios a través de la creación y la encarnación. Es perfectamente hombre y Dios, no hay subordinación.

De la misma manera, Atanasio rechaza toda doctrina de subordinación en la Trinidad. Cristo, el *Logos* de Dios es de la misma naturaleza que el Padre. El *Logos*

¹H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesús Christ* (Edinburgh: T & T Clark, reimpreso 1972), 187.

encarnado no es otra cosa que Dios mismo. Pero también Jesucristo es Dios, que se hizo hombre en favor del hombre. Es el redentor que se hizo carne para morir por los pecados de la humanidad. La cristología del *Logos* en Atanasio tiene su centro en la redención.

CAPITULO IV

UN ESTUDIO DE LAS PRINCIPALES INTERPRETACIONES
MODERNAS DEL *LOGOS* JUANINO

La evolución del significado del término *λόγος*, sus distintas connotaciones religiosas y la creciente discusión sobre las fuentes del evangelio, han multiplicado las interpretaciones modernas del vocablo. Es el propósito de este capítulo revisar las principales interpretaciones contemporáneas del uso juanino del término *λόγος* en el prólogo del cuarto evangelio. Esto no será posible, sin antes presentar los argumentos basados en los antecedentes del vocablo y del evangelio, que subyacen en dichas interpretaciones.

El contenido del capítulo ha sido organizado en seis secciones de acuerdo a las categorías de interpretación encontradas: 1) los que interpretan el uso juanino del vocablo a partir del trasfondo bíblico; 2) los que lo hacen desde el estudio histórico de las religiones; 3) los que lo conciben como una innovación cristiana; 4) los que consideran el uso del término por una razón evangelística; 5) o antiherética; y 6) los que, en base al *Logos* juanino, fundamentan el pluralismo religioso.

Interpretaciones del *Logos* Juanino según el Tránsito Bíblico

Algunos intérpretes consideran que Juan utiliza el término *λόγος* en el prólogo del

cuarto evangelio, evocando el concepto veterotestamentario de la Palabra de Dios.¹

Así, Eric May señala que el uso juanino del vocablo expresa la idea de la palabra creadora y reveladora de Dios.² Karl Kertelge reconoce que el uso juanino de λόγος es una “prolongación de la teología del Antiguo Testamento sobre la palabra de Dios”.³ En forma similar, D. H. Johnson afirma que Juan emplea λόγος porque es la palabra natural para expresar el significado del vocablo hebreo דְבַר (“palabra”) cuando se la usa en el contexto de la revelación de Dios.⁴ Henri Van den Bussche concluye que “Jesús es la última, la más alta, la definitiva revelación de Dios, la realización y el cumplimiento de la palabra de Dios en el Antiguo Testamento”.⁵

Algunos comentadores entienden que el término λόγος, usado como título

¹Sobre el trasfondo veterotestamentario de λόγος véase pág. 15-18.

²Eric May, “The Logos in the Old Testament”, *CBQ* 8 (1946): 438-447.

³Kertelge, 2:152.

⁴Johnson, 484.

⁵Henri Van den Bussche, 88. Otros autores comparten la idea de que el apóstol quiere destacar la suprema revelación de Dios en Jesucristo. Véase, W. F. Howard, *The Gospel according to John* (New York: Abingdon Press, 1952), 47; R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. John's Gospel* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1963) 4: 29-30; M. E. Boismard, *El prólogo de San Juan* (Madrid: Ediciones Fax, 1967), 130; J. A. T. Robinson, 120-129; Léon-Dufour, 668; Lovelady; Freed, 269; Edwards, 3-15; Hendricksen, 73-74; Manson, 148; Manuel de Tuya, *Biblia Comentada*, Profesores de Salamanca ed., tercera edición (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977), 5:258; Herschel H. Hobbs, *An Exposition of the Four Gospels, The Gospel of John* (Grand Rapids: Baker Book House, reimpreso 1978), 25; Sinclair B. Ferguson, David F. Wright y J. Packer, “Logos”, *Nuevo diccionario de teología*, primera edición, trad. Hiram Duffer (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1992), 575; Mario Veloso, *Comentario del evangelio de Juan* (Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1997), 47; J. Ramsey Michaels, *New International Biblical Commentary: John* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1984), 21.

cristológico en el prólogo, no sólo refiere a la palabra creadora y profética del Antiguo Testamento sino también a la Torá (Deut.4:2; 9:5).¹ De todos modos, el uso del vocablo evocaría la revelación de Dios.

Según J. Suggit, Juan hace un paralelismo entre Jesús y la Torá en el prólogo. De acuerdo con esto, el cuarto evangelio refleja la controversia entre la sinagoga y la iglesia sobre el foco de la revelación, el contraste entre la Palabra de Dios en Cristo y la Torá.² La Torá revela la naturaleza y divinidad de Dios, pero la completa revelación de Dios sólo es visible en Jesús, la Palabra, la Torá, hecha carne.³ Así, el verdadero significado de la Torá se encuentra en Jesús.⁴ Alan Richardson, agrega que Juan sigue la línea de pensamiento rabínico que equipara la Ley o Torá con la sabiduría.⁵ De manera similar, Raymond Brown destaca que en el Antiguo Testamento, especialmente en la literatura rabínica, se identificaba a la sabiduría con la Torá (Is. 2:3; Sir. 24:23; Bar. 4:1).⁶ De acuerdo con esto, el vocablo λόγος refiere a la persona de Jesús en la figura de dos conceptos esenciales del judaísmo del primer siglo: la sabiduría y la Torá. Este hecho sería

¹El pensamiento rabínico consideraba la Torá como un intermediario entre Dios y el mundo. Dentro de esta categorización, la Torá había sido creada antes de la fundación del mundo. Además se creía que a través de la Torá Dios había creado al mundo.

²Suggit, 112.

³Ibid., 115.

⁴Ibid., 115-116. De la misma manera, William Barclay fundamenta este uso del vocablo argumentando que el evangelio de Juan está dirigido a judíos; y aunque fuera orientado a gentiles, presenta a Jesús como la consumación del judaísmo (Barclay, 141, 150).

⁵Richardson, 161.

⁶Brown, 523.

otra razón por la cual el autor del evangelio decidió utilizar el término λόγος.¹

Por otro lado, Raymond F. Collins, aunque reconoce el énfasis en la revelación de Dios en el prólogo, distingue que el término λόγος no sólo hace referencia a la Torá, sino también al templo, debido a que en el Antiguo Testamento el sitio de la autorrevelación de Dios se da en el tabernáculo.² Según él, Juan intenta identificar a Jesús como el verdadero tabernáculo de reunión, el templo real, la suprema revelación de Dios (1:14).³ “El es el modo escatológico de la presencia de Dios entre los hombres, el sitio de revelación y el lugar de salvación. En él todos los hombres pueden contemplar la gloria del Señor”.⁴

De modo que, de acuerdo a los autores citados, se usaría el término λόγος en el prólogo juanino en armonía con el Antiguo Testamento para referirse principalmente a la revelación de Dios en Jesucristo.

La siguiente sección, expone las explicaciones del *Logos* juanino ofrecidas por el estudio comparado de las religiones a través del método histórico-crítico.

Interpretaciones del *Logos* Juanino según el Estudio Histórico de las Religiones

Dentro de esta categoría, un grupo de eruditos considera el uso juanino del

¹Ibid.

²Raymond F. Collins, *These Things Have been Written: Studies on the Fourth Gospel* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 205.

³Ibid.

⁴Ibid., 216.

vocablo de acuerdo con la literatura sapiencial del período intertestamentario.¹

El *Logos* Juanino de acuerdo al Judaísmo Helénico

De acuerdo con esta caracterización, se reconocen tres subcategorías de interpretación. La primera considera que el autor del evangelio fue influenciado por los escritos de Filón de Alejandría.² De este modo, E. F. Scott sostiene que aunque Juan ha modificado en el evangelio el concepto del *Logos*, su origen está en el pensamiento filónico.³

La segunda, admite que el autor del cuarto evangelio estuvo influenciado por los mismos mitos helénicos que Filón de Alejandría, aunque no dependió de él.⁴

La tercera, es la de mayor consenso entre los eruditos. De acuerdo con esta interpretación, el prólogo de Juan refleja las ideas corrientes del pensamiento judío helenizado respecto al mito de la sabiduría personificada, tal como aparece en la literatura sapiencial. De este modo, J. Rendel Harris, relaciona el prólogo del evangelio con la literatura sapiencial, afirmando que el significado del *Logos* juanino debía buscarse en las

¹Véase pág. 18.

²Véase pág. 18-20.

³E. F. Scott, *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology* (Edimburg: T. & T. Clark, 1908), citado en Guthrie, 328. Véase también, Alan Richardson y John Bowden, “Logos”, *The Westminster Dictionary of Christian Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), 340; Klappert, 274-75; Birdsall, 826; Zahn, 3: 314.

⁴John P. Lange, *The Gospel according to John*, trad. y ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, reimpreso 1976), 55; Schelkle, 2: 231; Jean Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría* (Madrid: Taurus, 1962), 214..

especulaciones del judaísmo helénico acerca de la sabiduría.¹

Otros eruditos, comparten que en el período intertestamentario el concepto judeohelénico de la sabiduría personificada alcanzó tal influencia que dio origen a la literatura sapiencial. En dicha literatura se reconoce a la sabiduría como el agente creador del mundo y se la identifica con la Torá (Is. 2:3; Sir. 24:23; Bar. 4:1). De acuerdo a estos intérpretes, el autor del evangelio presenta la persona de Jesús en el prólogo como la sabiduría encarnada y utiliza el término *λόγος* por su similitud conceptual con el vocablo σοφία (“sabiduría”).²

En forma similar, Ernst Haenchen sostiene un empleo mitológico del concepto. Afirma que la Sabiduría era representada como la compañera femenina de Dios. Pero como el término σοφία es femenino, el autor del himno eligió su contraparte masculino *λόγος*. Sostiene que

el himnólogo cristiano fue hábil para superar el antiguo mito de Sabiduría. De acuerdo a la tradición judaica, sabiduría retornaba al cielo como un resultado de su desesperanza y miraba su lugar entre los ángeles; el himno de alabanza de la

¹J. Rendel Harris, *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel* (Cambridge: University Press, 1917), citado en Collins, 203; “Athena, Sophia and the Logos”, *Bulletin of the John Ryland's Library*, (1922): 56.

²Ernst Käsemann, *The Testament of Jesús: According to John 17*, trad. Gerhard Krodel (Philadelphia: Fortress Press, reimpresso 1978), 54; “The Structure and Purpose of the Prologue to John's Gospel”, *New Testament Questions of Today* (1969), 138-167; Brown, LXIV; Eduard Lohse, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), 217; Ritt, 359; Piet Schoonenberg, “A Sapiential reading of John's Prologue: Some Reflections on Views of Reginald Fuller and James Dunn”, *TD* 33 (1986): 403, 406; Thomas Tobin, “The prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation”, *CBQ* 52 (1990): 252-269; Josef Blank, *El evangelio según San Juan*, trad. Claudio Ganchó (Barcelona: Editorial Herder, 1991), 1:83; W. Leonard, *Verbum Dei: comentario a la Sagrada Escritura*, B. Orchard y otros eds. (Barcelona: Editorial Herder, 1957), 3:674.

comunidad cristiana puede proclamar un diferente y feliz giro de los eventos: el *Logos* llegó a ser carne y como hombre encontró la comunidad que ahora le da gracias como el emisario de la revelación de Dios.¹

John Painter cree que el término λόγος pertenece a un himno a la Sabiduría-Torá de una comunidad judía sectaria.²

Finalmente, Oscar Cullmann afirma que el *Logos* es una concepción pre-cristiana corriente en el judaísmo tardío acerca de la sabiduría.³ Las “concepciones filosóficas y mitológicas han ayudado al autor a comprender y hacer comprender el misterio de la persona de Jesús”, que concibe como el centro de la revelación de la verdad divina.⁴ Sin embargo, Cullmann agrega que la utilización de especulaciones contemporáneas no significa un “universalismo sincretista, sino uno propiamente cristiano”.⁵ En resumen, concluye que el autor del evangelio “se vale de este vocablo para expresar el universalismo cristológico”.⁶

¹Haenchen, 1: 139.

²John Painter, “Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel”, *NTS* 30 (1984): 460. De igual manera John Ashton considera el prólogo como un himno a la Sabiduría compuesto por una comunidad judeo-cristiana (John Ashton, “The Transformation of Wisdom, a Study of the Prologue of John’s Gospel”, *NTS* 32 [1986]: 161-186). Dentro de esta tercera postura hermenéutica, hay consenso general en cuanto a la composición del evangelio por parte de una “comunidad juanina”. Para un panorama de esta hipótesis, véase: E. L. Allen, “The Jewish Christian Church in the Fourth Gospel”, *JBL* 74 (1955): 88-92; Fernando Segovia, “The Significance of Social Location in Reading John’s Story”, *In* 49 (1995): 378; Urban C. von Wahlde, “Community in Conflict”, *In* 49 (1995): 379-389.

³Cullmann, 289, 295.

⁴*Ibid.*, 302, 299.

⁵*Ibid.*, 309.

⁶*Ibid.*, 289.

En general, estas interpretaciones entienden que el autor usa el término λόγος en el prólogo de acuerdo a conceptos helénicos para expresar el fenómeno de la revelación de Dios, ya sea en un himno a la Sabiduría adaptado a Jesucristo, o por considerar a Jesús como la encarnación de la Sabiduría.

Por otra parte, en base a los estudios de la literatura y costumbres rabínicas, se presenta una teoría del uso juanino del vocablo λόγος.

El *Logos* Juanino y el Uso Rabínico de *Memra*

Martin McNamara argumenta que aunque los tǎrgumes son posteriores al primer siglo, el autor del evangelio pudo haber sido influido por el uso del vocablo *memra* como sustituto del nombre divino en la sinagoga, y que por eso eligió su equivalente griego (λόγος) en la composición del prólogo.¹ Otros comentadores consideran esta interpretación como un posible elemento en la elección del vocablo por el autor de evangelio.²

El *Logos* Juanino como Concepto Mitológico

Hay quienes interpretan el término λόγος del prólogo juanino a partir de los mitos y teorías del *Logos* del primer siglo.

¹Martin McNamara, “Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 12:42)”, *ExT* 79 (1968): 115-117. Su hipótesis original ha sido seguida por pocos. Véase, C. T. R. Hayward, “The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St. John’s Gospel”, *NTS* 25, N° 1 (1978): 16-32; Peder Borgen, “Observations on the Targumic Character of the Prologue of John”, *NTS* 16 (1969-70): 288-295.

²Brown, por ejemplo, la menciona como una posible causa para el uso juanino de λόγος, suponiendo que Juan no tuvo acceso al texto hebreo del Antiguo Testamento ni a la LXX (Brown, 523); Crossan, 968.

Johann David Michaelis, Wilhelm Wrede, Richard Reitzenstein y Wilhelm Bousset interpretan el cuarto evangelio de acuerdo a supuestos gnósticos. Pero Rudolf Bultmann da un impulso decisivo a la teoría del origen gnóstico de Juan.¹ Bultmann explica que el significado del término λόγος del prólogo no se puede entender sobre la base del Antiguo Testamento, ni de la filosofía griega, sino en el contexto de la mitología gnóstica.² Así, el *Logos* juanino al igual que el evangelio, no representa una realidad histórica, sino un mito.³ De acuerdo con esto, la comunidad juanina entendía que Jesús era el *Logos*, un intermediario entre Dios y los hombres cuya función soteriológica consistía en la revelación.⁴

En forma similar, Karl Barth sugiere en su comentario del prólogo, que el uso juanino del término debe entenderse de acuerdo al “concepto helenístico del *hieros logos*, de las deidades mandeas portadoras de revelación o las especulaciones y mitos de los griegos y egipcios. En consecuencia, el *Logos* es el principio de revelación.⁵

Por otra parte, Kittel sostiene que las especulaciones de la “Palabra” en el mundo

¹Alfonso de la Fuente, “Trasfondo cultural del cuarto evangelio, sobre el ocaso del dilema judaísmo/gnosticismo”, *EB* 56 (1998): 493.

²Bultmann, 21. Declara que el evangelio de Juan fue escrito por un gnóstico convertido al cristianismo (Ibid., 6-11).

³Ibid., 23.

⁴Ibid., 28. En el gnosticismo (como en el neoplatonismo) la salvación viene a través del conocimiento y este por medio del *Logos* (Ibid., 16, 18, 51). Aunque su hipótesis no tiene la adhesión de los eruditos, motivó la elaboración de numerosos estudios al respecto. Para una revisión del desarrollo de la hipótesis de Bultmann, véase: William E. Hull, “The Gnostic Library from Nag Hammadi”, *Rex* 58 (1961): 200-218.

⁵Barth, 25.

circundante tuvieron su influencia en el prólogo. Es así como “los mitos del λόγος y las teorías de su tiempo” dieron origen a este eslogan de Jn. 1:1 con el “vocabulario de la Biblia y del cristianismo primitivo”. Para Kittel el prólogo refleja los “valores religiosos tradicionales en la persona y el evento de Jesucristo en una forma nueva y personal”.¹

David Hill propone que “el autor del cuarto evangelio eligió la idea del *Logos* como la mejor disponible para decir lo que para él era el significado de Jesucristo”. En este tema se conjugan las ideas filosóficas helénicas y las expresiones teológicas judías.² Hill agrega que a partir de las fuentes hay que reexpresar y reinterpretar el *Logos* en un modo significativo para hoy. Para el Antiguo Testamento es la palabra creadora y reveladora y para los griegos era el principio racional, la mente eterna que encuentra expresión y se incorpora en la vida de Jesús. El *Logos* es el hombre ideal tal cual Dios quiere que llegue a ser el ser humano.³

Además, se han ofrecido explicaciones que intentan demostrar la independencia de antecedentes en el uso del término λόγος como título cristológico.

Interpretaciones del *Logos* Juanino como un Concepto Cristiano

E. Miller argumenta que primero se escribió el cuerpo del evangelio (1:6-20:30), luego la primera epístola y por último el prólogo (1:1-5). Con estos presupuestos, rastrea

¹Kittel, 4: 134, 136. Igualmente, Werner G. Kümmel expresa que el evangelio presenta a Jesús en lenguaje mitológico (Werner G. Kümmel, *The Theology of the New Testament* [Nashville, New York: Abingdon Press, 1973], 282).

²Hill, 138.

³Ibid., 139.

el empleo de λόγος desde un uso escaso en el evangelio, hasta un título cristológico acabado como se presenta en el prólogo.¹ Primero, en el evangelio se dice que Jesús habla palabras de vida (6:63). Segundo, en la primera epístola el autor se refiere a Cristo como el “*Logos* de vida”. Y tercero, en el prólogo del evangelio se alcanza la maduración del concepto al emplearlo para referir la preexistencia, divinidad, agencia creadora, vida, luz, salvación, encarnación y por último la identificación con Jesucristo.² La hipótesis de Miller concluye declarando que el origen y uso del título *Logos* en el prólogo radica en la “relativa independencia y originalidad de este evangelio”.³

Otros eruditos sostienen que el uso del término λόγος en el prólogo del cuarto evangelio se debe a que era un concepto cristiano difundido a fines del primer siglo para referirse a Jesús y su mensaje evangélico. Por ejemplo, G. B. Caird advierte que “el evangelista escribe con un trasfondo de 60 años de teología cristiana. El trasfondo cristiano es decisivo para el entendimiento juanino”.⁴ Por lo tanto, Juan emplea la terminología de la iglesia cristiana (λόγος) y luego la utiliza como un título cristológico.⁵

¹Ed. L. Miller, “The Johannine Origins of the Johannine Logos”, *JBL* 112 (1993): 445.

²Ibid., 455.

³Ibid., 457. Una suposición semejante presenta William D. Davies (William D. Davies, *Invitation to the New Testament* [Garden City, New York: Doubleday & Company, 1966], 397-399, 425).

⁴G. B. Caird y L. D. Hurst, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 331-332.

⁵Ibid. Interpretaciones similares han sido presentadas por diferentes teólogos. Hans Conzelmann, por ejemplo, sugiere que el término λόγος en el prólogo no depende del Antiguo Testamento ni de los mitos de la época. Es un título cristiano (Conzelmann, 336). Igualmente, D. George Vanderlip señala que “emerge del kerigma de la iglesia

Mientras tanto, distintos intérpretes observan en el uso juanino del término λόγος un motivo evangelístico.

Interpretaciones del *Logos* Juanino en base al Propósito Evangelístico

Debido al propósito evangelístico de Juan (20:30-31), otros comentadores sostienen que se usa el término λόγος en el prólogo como un título cristológico para atraer la atención de las personas del mundo griego.

Charles K. Barret considera que el vocablo λόγος representaba un concepto conocido tanto para judíos como para griegos. Para los judíos era el poder creador de Dios y para los griegos era el principio universal creador del mundo. De este modo, el evangelista quiere expresar la revelación de Dios en Jesucristo que se hace accesible a todos los hombres.¹

primitiva arraigada en la experiencia de los primeros discípulos de Jesús” (Vanderlip, 56). Ridderbos explica que λόγος refiere a la preexistencia de Jesús y que “tiene un único, específico y limitado carácter que está condicionado por el resto del evangelio, de tal forma que solamente puede ser descrito como típicamente juanino” (Herman N. Ridderbos, *The Gospel of John*, trad. John Vriend (Grand Rapids, Michigan: W. Eerdmans Publishing Company, 1997), 36). Véase también, García-Moreno, 417; Nichol, 872.

¹Charles K. Barrett, *Essays on John* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982), 78. Otros exégetas apoyan la misma afirmación. Véase, James Montgomery Boice, *The Gospel of John: An Expositional Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975), 1:37-40; Lesslie Newbigin, *The Light has Come* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, reimpreso 1987), 29; Walls, 646; Gárrret, 13; Vincent Taylor, *The Person of Christ* (New York: MacMillan, 1966), 108-109; Morris, *The Gospel According to John*, 1:123-125; Juan Leal, Severiano Páramo y José Alonso, dirs., *La Sagrada Escritura*, 9 vols., texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961) 7:802; J.H. Bernard, *The International Critical Commentary: A Critical and Exegetical Commentary on St. John's Gospel* (Edinburgh: T. & T. Clark Limited, reimpreso, 1985), 1: cxlvi; Ramos, 403.

E. C. Hoskyns presenta una postura más radical al afirmar que Juan “concientemente adopta la fraseología de la filosofía griega para interpretar el cristianismo en términos de pensamiento griego y recomendarlo al mundo gentil como una filosofía respetable”.¹ F. F. Bruce señala que el término λόγος es una palabra puente que utiliza Juan para acercarse a la gente familiarizada con la filosofía griega, igual que lo hizo Justino Mártir en el siglo II.²

En forma similar, Charles H. Dodd interpreta que “el prólogo se transforma en la primera introducción a la fe cristiana” del lector del mundo helénico, debido a la familiaridad de éste con los conceptos presentados.³ No obstante, justifica el uso de λόγος como fruto del sincretismo del Antiguo Testamento y el helenismo.⁴ D. Moody Smith afirma que al igual que Filón, Juan era un judío helenista mediador entre la filosofía griega y la religión bíblica.⁵

Por otra parte, distintos comentadores ven en el *Logos* juanino una intención antiherética.

¹E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (London: F. N. Davey, 1947), 157, citado en Barclay, 151.

²Bruce, 29.

³Dodd, 285.

⁴Ibid., 283.

⁵Smith, 12. Diferentes comentadores sugieren una interpretación semejante. Véase, D. M. Crossan, “Logos”, *New Catholic Encyclopedia*, 17 vols., (Washington: The University Catholic of America, reimpreso 1981), 7: 968-969; Vanderlip, 54, 56; Barth, 23; Harris, 191; Beasley-Murray, 9-10.

Interpretaciones del *Logos* Juanino en base al Propósito Antiherético

Los intérpretes que consideran el empleo del término λόγος en forma antiherética argumentan que el concepto del *Logos* no sólo era conocido para los destinatarios del evangelio, sino también que estos relacionaban a Cristo con las ideas religiosas del mundo helénico.

Por un lado, Gordon H. Clark sostiene que Juan utiliza λόγος basado en el concepto de palabra de Dios del Antiguo Testamento para advertir a los cristianos gentiles contra las falsas doctrinas griegas del *Logos*.¹ Asimismo, Archibald T. Robertson agrega que con este término Juan rebatía a los gnósticos que negaban la verdadera humanidad de Cristo (los gnósticos docetistas) o que separaban al eón Cristo del hombre Jesús (los gnósticos seguidores de Cerinto).²

Por otro lado, Rudolf Schnackenburg enfatiza el carácter antignóstico del término λόγος en el prólogo, debido a que hablar de la encarnación del *Logos* era derrumbar la cristología docetista.³ Del mismo modo, G. Iammarrone asegura que la comunidad que compuso el himno al *Logos* fue influida por su contexto cultural helénico; tomó el concepto desde la perspectiva filónica y la especulación sapiencial judía para expresarlo en una forma distinta, y con objetivos antignósticos.⁴

¹Clark, 18.

²Archibald T. Robertson, *Imágenes verbales del Nuevo Testamento: Juan y Hebreos* (Terrasa, Barcelona: CLIE, 1990), 30.

³Schnackenburg, 1: 231, 239, 268.

⁴Iammarrone, 578. Otros comentaristas comparten la interpretación antiherética del término λόγος. Véase, Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove,

Además de las explicaciones presentadas, otros proponen una interpretación pluralista del *Logos* juanino.

Interpretaciones Pluralistas del *Logos* Juanino

El pluralismo religioso,¹ basándose en el prólogo del cuarto evangelio, enseña la presencia universal del *Logos* en todas las religiones. Esta teoría permite grados de revelación divina en las religiones no cristianas. El principio fundamental es que “la revelación está presente en todas las religiones”.² Dios permite a todas las naciones caminar en su propia cultura y religión.³ Dentro de esta teología del *Logos* se distinguen dos corrientes.

Corriente Pluralista Moderada

En esta corriente se encuentran los teólogos que sostienen que en la persona y la

Illinois: Inter-Varsity Press, 1981), 329-330; C.F.D. Moule, *Theology* 76, (1973): 562-572, citado en Guthrie, 329; Ben Witherington, III, *John's wisdom: a Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville, Kentucky, 1995), 53; Ramos, 401; Ladd, 241-242; Franz J. Schierse, *Cristología* (Barcelona: Herder, 1983), 122.

¹Sostiene que “las grandes religiones mundiales constituyen concepciones y contestaciones variantes a una última realidad divina”. Sus principales opositores son el exclusivismo y el inclusivismo. El primero sostiene que no hay salvación fuera de determinada iglesia cristiana; el segundo, admite que las personas de otras religiones pueden alcanzar la salvación a través de Jesús. El pluralismo pretende ampliar el alcance del inclusivismo, afirmando que todas las religiones son verdaderas y que sus fieles alcanzarán la salvación de acuerdo a sus creencias sin necesidad de la mediación salvadora de Jesucristo (Seena Fazel, “Religious Pluralism” [<http://www.bahai-library.org/enciclopedia/pluralism.html>], noviembre de 2000).

²George W. Peters, “Current Theological Issues in World Missions”, *BSac* 135 [1978]: 154.

³Ibid., 155.

vida de Jesucristo se “revela de la manera más clara y decisiva, el amor de Dios por los hombres”.¹ Jesús es “el paradigma para los otros mediadores”.² Desde esta perspectiva se presentan paralelismos del *Logos* juanino en las diferentes religiones mundiales.

Ninian Smart, por ejemplo, fundamenta la teología del *Logos* comparando los paralelos entre el prólogo juanino y la literatura sagrada del hinduismo, budismo y taoísmo.³ Por un lado, encuentra semejanzas entre Brahman⁴ y el *Logos* del prólogo.⁵ Por el otro, describe analogías entre el concepto del *Logos* de Juan y el budismo. En primer lugar, señala un paralelo en el aparente modo de presentarse el Absoluto en diferentes formas. En segundo lugar, afirma que la encarnación del *Logos* juanino encuentra su paralelo, por excelencia, en la figura de Buda.⁶

Por último, Smart menciona algunas asociaciones con el taoísmo, donde el Tao es el principio subyacente en el universo, la fuente creadora y el medio para lograr la vida

¹Comisión Teológica Internacional, “El cristianismo y las religiones” (Roma: 1997), 19, citado en Vergauwen, 4.

²Ibid., 12.

³Ninian Smart, “The Logos Doctrine and Eastern Beliefs”, *ExT* 78 (1967): 168. Smart reconoce que el término *λόγος* del prólogo juanino es el resultado del misticismo contemplativo de la doctrina filónica del *Logos* (Ibid., 169).

⁴En el Vedanta (una de las seis filosofías ortodoxas del hinduismo), Brahman es lo Absoluto y de forma simultánea, la realidad omnipresente concebida como aquello que llena todo. Es el fundamento del universo.

⁵Ibid., 168-169.

⁶Ibid., 170.

eterna.¹ Sin embargo, reconoce que con el taoísmo es más difícil trazar paralelos.²

Por otra parte, Joseph Cahill observa que todas las religiones tienen su “centro”, hecho que se revela por el estudio de sus literaturas sagradas.³ Ahora bien, él descubre en el evangelio de Juan y específicamente en el término λόγος,⁴ un “centro” cosmológico, religioso y antropológico.⁵

Cahill expresa que “todas las características de los centros en las tradiciones religiosas clásicas están presentes en el *Logos*”. No obstante, admite que Juan en su prólogo, coloca un centro absoluto que supera y reemplaza todos los otros centros. En consecuencia, cree que esto puede contribuir al diálogo con otras religiones, ya que toda literatura religiosa tiene su centro y en el *Logos* del cuarto evangelio se observa esto en

¹Ibid., 171. Es importante destacar que el vocablo chino “tao” es un equivalente de los términos griegos λόγος (“palabra”) y ὁδός (“camino”). La traducción china del evangelio de Juan utiliza el vocablo “Tao” para traducir λόγος (Lukito, 119).

²Ibid. Asociaciones similares a la de Smart han sido presentadas por otros autores, pero utilizando los mismos argumentos y llegando a conclusiones análogas. Véase, Khoo Kay-keng, “The Tao and the Logos: Lao Tzu and the Gospel of John”, *CF* 38 (1995): 271-286; “Logos, Tao and Wisdom”, *CF* 40 (1997): 149-172.

³Joseph Cahill, “The Johannine Logos as Center”, *CBQ* 38 (1976): 67.

⁴Cahill explica que *Logos* no aparece como título cristológico en el resto del evangelio porque el “autor puede conceder el centro para generar nuevo entendimiento y nuevos términos una vez que él establece el centro, porque el centro es precisamente, un centro en términos de significado... los versículos 1 y 14 proveen el centro, o más sencillamente, el *Logos* es el centro del evangelio juanino” (Ibid., 68).

⁵Ibid., 67. El *Logos* como símbolo cosmológico, presentado como una fuente de energía portadora de vida, luz y creadora del mundo, según Cahill es presentado en lenguaje “mitopoético” (Ibid., 66). El aspecto antropológico aparece en la encarnación del *Logos* (Ibid., 67). Sin embargo, esto representa un simbolismo religioso (Ibid., 68).

una forma acabada.¹

De este modo, ha habido algunos intentos pluralistas moderados de relacionar el concepto del *Logos* juanino con las religiones orientales, especialmente el budismo, hinduismo y taoísmo; aunque también han sido propuestas religiones como el behaísmo.²

Sin embargo, la corriente pluralista radical va más allá de trazar paralelos con las escrituras sagradas de las religiones orientales.

Corriente Pluralista Radical

Esta corriente surge a consecuencia de la influencia de la teología pluralista mencionada anteriormente. En esta postura, “Jesús es considerado como una de las manifestaciones de la trascendencia divina... no hay mediador único y exclusivo”.³ Afirmar el rol salvífico único de Jesucristo, sería negar el rol salvífico de otros fundadores religiosos como Buda o Mahoma.⁴ Esta corriente rechaza los Concilios de Nicea y Calcedonia. “La encarnación no es sino una expresión metafórica, poética y mitológica. Esta es sólo ‘el amor de Dios que se encarna en los hombres y las mujeres cuyas vidas

¹Entre esas religiones menciona al budismo, el hinduismo y el taoísmo (Ibid., 71, 72).

²Curtotti afirma que el behaísmo es una de las religiones actuales más inclinadas al pluralismo. En consecuencia, encuentra ciertos paralelos en el sistema de creencias del behaísmo y el pensamiento cristiano primitivo; especialmente con el *Logos* juanino. Michael Curtotti, “The Divine Logos and Redemption: A Comparison of Baha’i and Early Christian Perspectives”, *JES* 30 (1993): 227-244.

³Vergauwen, 4.

⁴J. A. Dinoia, “Christian Universalism: The Nonexclusive Particularity of Salvation in Christ”, en *Either/or: the Gospel or Neopaganism*, ed. Carl E. Braaten y Robert W. Jenson (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 37.

reflejan la acción de Dios”¹.

Solamente para los cristianos Él es la forma humana de Dios, haciendo adecuadamente posible el encuentro del hombre con Dios, aunque sin exclusividad. El es *totus Dei*, porque es el amor activo de Dios sobre esta tierra, pero no *totum Dei*, ya que no agota en sí el amor de Dios... *Totum Verbum, sed non totum Verbi*. Al ser el *Logos* mayor que Jesús, puede encarnarse igualmente en los fundadores de otras religiones.²

De acuerdo a A. C. Bouquet, todos los hombres tienen una continuidad básica con el *Logos* divino, y por creación son dotados con una “semilla” (*sperma*) del *Logos*.³

Además, sostiene que el *Logos* “mientras ciertamente es *apo tou theou*, su operación no está confinada al Jesús histórico, sino que funciona también, aunque en menor grado, en *todos* los líderes religiosos, cuya obra es comparada a la de Jesús”.⁴

En otras palabras el *Logos* divino trabaja en todas las culturas y en todas las religiones porque El es la ‘luz verdadera que alumbra a todo hombre’ (Jn. 1:9). Este *Logos* universal o principio de razón divina llega a ser personal y es manifiesto supremamente en Jesucristo, pero también es encontrado en otros hombres y en otras religiones. Así, el principio abstracto, o la realidad metafísica impersonal existe antes de la existencia histórica personal en el sentido que es el *Logos* universal que se encarnó en Jesucristo (así como en otros hombres tales como

¹Comisión Teológica Internacional, “El cristianismo y las religiones”, 20, citado en Vergauwen, 4.

²Ibid., 21.

³A. C. Bouquet, *The Christian Faith and Non-Christian Religions* (New York: Harper & Brothers, 1958), 152, citado en Daniel Lucas Lukito, “Logos Christology: an Interaction between Early Christian Beliefs and Modern Scholars' Attempts to Relate them to the Asian Context”, *STJ* 1 (1993): 118. También Hans Küng presenta la teoría del λόγος σπερματικός para validar a Mahoma como medio de la revelación divina (Hans Küng y otros, *El cristianismo y las grandes religiones* [Madrid: Libros Europa, 1987], 51).

⁴Ibid., 155 (énfasis en el original). Bouquet cita a Justino Mártir.

Sankara, Lao-tzu, etc).¹

Bouquet “concluye que el evangelio de Juan fue escrito con el uso griego de *Logos* en mente, es decir, ve la Razón Divina inmanente en toda la creación que llegó a ser encarnada en Jesucristo”.²

En forma similar, Paul Tillich presenta el *Logos* del cuarto evangelio como un “*símbolo conceptual*”, tal como aparece en el estoicismo o en Filón de Alejandría.³

De la afirmación del cuarto evangelio de que el “Logos se hizo carne” debería inferirse una interpretación distinta del término “encarnación”. *El “Logos” es el principio según el cual se da la automanifestación divina* en Dios lo mismo que en el universo, en la naturaleza lo mismo que en la historia. El término “carne” no significa una substancia material, sino que designa la existencia histórica.⁴

A menudo, el término “encarnación” se entiende erróneamente de este modo, y algunas expresiones pictóricas o artísticas del simbolismo trinitario abonan esta remitologización al identificar el principio universal de la automanifestación divina

¹Ibid., 138, en Lukito, 118. Declaraciones similares a la de Bouquet son encontradas en los escritos de William Temple (1881-1944) donde, impresionado por los elementos en común de las religiones afirma: “By the Word of God (that is to say by Jesus Christ) Isaiah and Plato, Zoroaster, Buddha, and Confucius uttered and wrote such truths as they declared. There is only one Divine Light, and every man in his own measure is enlightened by it” (citado en N. Anderson, *Christianity and World Religions: The Challenge of Pluralism* (Downers Grove: IVP, 1984), 170.

²Richard M. Pope, “Logos Christology And The Non-Christian Religions: Some Notes On A Type Of Anglican Theology”, *LTC* 1, n° 1 (1966): 35. “Esto lleva a Bouquet a encontrar una justificación en el Nuevo Testamento y en los Padres de la Iglesia para la interpretación actual que todas la búsquedas religiosas de la humanidad son llevadas a cabo a través del *Logos*, lo divino, actividad inmanente que testifica la actividad de Dios entre todos los hombres” (Ibid., 35).

³Paul Tillich, *Teología Sistemática*, 3 vols., trad., Damián Sanchez-Bustamante (Barcelona: Ediciones Ariel, 1973), 2:151.

⁴Ibid., 130 (énfasis agregado). Respecto al término “encarnación” agrega que “quizás sea desaconsejable su uso, ya que es prácticamente imposible preservar este concepto de connotaciones supersticiosas” (Ibid., 131).

con la figura histórica de Jesús de Nazaret... Contra tales *absurdos* se ha iniciado ya -y tiene que proseguir- una *desmitologización del símbolo del Logos*.¹

En resumen, de acuerdo a la interpretación de Tillich, el *Logos* del cuarto evangelio es “la presencia del principio eterno de la automanifestación divina en Jesús de Nazaret”; lo que no significa que el *Logos* sea personal, ni que se lo pueda identificar como Jesucristo. Ante todo, el *Logos* es un símbolo conceptual.²

Según Kevin J. Vanhoozer, el impulso de las interpretaciones pluralistas del *Logos* se difunde a causa de la obra de John B. Cobb en la década del 70'.³ Cobb considera que el uso del término *λόγος* en el prólogo del cuarto evangelio “designa la realidad divina que entra al mundo decisivamente en Jesús, y así la idea del *Logos* fue un puente para el pensamiento helénico de la deidad como el principio universal de orden y significado”.⁴ Sin embargo, aunque reconoce que Jesús es el *Logos* presentado en Juan, menciona que existe una relación entre el *Logos* y Jesús, dejando en claro la diferenciación de personas.⁵ De este modo, Cobb afirma que su interpretación “de la encarnación del *Logos* en Jesús la describe en términos de un entendimiento contemporáneo del *Logos*, una ontología

¹Ibid., 152 (énfasis agregado).

²Ibid., 211.

³Kevin J. Vanhoozer, “The Three-in-One and the Many”, en *The Trinity in a Pluralistic Age*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), x.

⁴John B. Cobb, *Christ in a Pluralistic Age* (Philadelphia: The Westminster Press, 1975), 72.

⁵Ibid., 132.

moderna de los eventos y el resultado de la reciente erudición histórica”.¹ Cobb llega a la conclusión de que el *Logos* encarnado en Jesús “es verdadero pero insuficiente”. “El *Logos* está encarnado en todos los seres humanos, y de hecho en toda la creación”.² Jesús es el paradigma de la encarnación,³ “porque él estaba abierto al *Logos*”.⁴

Para Cobb, el que Jesús sea la palabra, tiene que “ser interpretado en forma puramente psicológica, en el sentido de que Jesús estaba completamente poseído de la esperanza del reino”.⁵

La obra de Cobb trata de sacar de escena al hombre Jesús porque la figura y enseñanzas de Jesús difieren y son incompatibles con las otras religiones. Pero del *Logos* juanino como tal, sólo se sabe que era Dios y se revela a los hombres. Este *Logos*, sí tiene paralelo en las otras religiones.⁶ De manera que el *Logos* está presente en todas las tradiciones religiosas.⁷

En suma, la interpretación de Cobb afirma que si bien el *Logos* estaba en Jesús,

¹Ibid., 147.

²Ibid., 138, 171.

³Ibid., 138.

⁴Ibid., 146. “This should not mean an identification of God as Jesús. Immanence is not identity” (ibid., 168).

⁵Ibid. Cobb añade que cada ser humano puede estar lleno del *Logos* como lo estuvo Jesús, sin perder su identidad humana. Esto contribuye a la vida psíquica para superar emociones de dolor y pánico (Ibid., 140).

⁶Cobb compara el budismo con el cristianismo, diciendo que tienen muchas cosas en común. Pero a diferencia del cristianismo, el budismo no pretende tener en la figura de Gautama el salvador universal (Ibid., 205-207).

⁷Ibid., 203.

éste era sólo un ser humano abierto a la inmanencia de la divinidad como lo pueden hacer todos los seres humanos. Por esto, es posible hallar manifestaciones del *Logos* en otras religiones. De este modo, la obra de Cobb inicia un cambio de paradigma en la cristología tradicional. Actualmente, esta interpretación encuentra su principal exponente en John Hick a quien se reconoce como uno de los más destacados referentes de esta corriente pluralista.¹

Entre los argumentos que fundamentan su hipótesis pluralista,² se encuentra su interpretación del *Logos* juanino. Según él, “el *Logos* interviene a través de varias mediaciones históricas concretas. Como figura categorial, histórica, Jesús no es el único mediador. Pero es la misma realidad trascendente la que está en el origen de las diferentes mediaciones”.³

Toda salvación es obra de Dios. Las diferentes religiones tienen designaciones diferentes para Dios y su obrar salvífico en favor de los hombres. Si elegimos un concepto de nuestra conceptualización cristiana y si llamamos a Dios, cuando se refiere a su relación con los hombres, el *Logos*, entonces debemos decir que toda salvación en los hombres es obra del *Logos*, y que los hombres de las diferentes culturas y confesiones de fe encuentran este *Logos* bajo diferentes imágenes y símbolos y pueden encontrar en Él la salvación. Lo que no podemos decir, es que todos los que son salvados, hacen la experiencia de esa salvación a través de Jesús de Nazaret. La vida de Jesús fue un punto en el cual el *Logos*, es decir, Dios en su

¹Vergauwen, 5; Klaas Runia, “Why Christianity of All Religions”, *ERT* 22 (1998): 251.

²La “hipótesis pluralista” de Hick sostiene que todas las religiones son respuestas culturales a la misma Realidad. Véase, John Hick, *God Has Many Names* (London: Macmillan, 1980); *An Interpretation of Religion* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989); Keith E. Johnson, “John Hick's Pluralistic Hypothesis and the Problem of Conflicting Truth-Claims” (<http://web.bu.edu/STH/BTI/colloquium/btshaigh.htm>), noviembre de 2000).

³Ibid.

relación con los hombres, ha obrado. No somos llamados y no tenemos el derecho de hacer la constatación negativa que el *Logos* no ha obrado o no obra en todas partes en la vida humana. Al contrario, debemos reconocer con alegría, que la Realidad¹ última ha tocado la conciencia humana en su liberación o en su salvación de las maneras más diversas en las formas indias, semíticas, chinas, africanas...²

Esta declaración deja en claro que este tipo de pluralismo concibe a Jesús como una de las manifestaciones del *Logos*. Por lo tanto, el *Logos* es Jesús, pero Jesús no es el *Logos*.³

Hick está abiertamente en contra de la cristología tradicional. Para él, la reflexión teológica debe centrarse en Dios y no en Cristo (teocentrismo), puesto que niega la divinidad de Jesucristo.⁴ El evento de la encarnación debe entenderse como la presencia

¹“En vista de la connotación exclusivamente teísta de ‘divino’, prefiero hablar generalmente de ‘Realidad’ (John Hick, “Religious Pluralism and the Divine: A Response to Paul Eddy”, *RS* 31 [1995]: 417).

²John Hick, citado en Vergauwen, 5.

³Esta afirmación es un principio en el pluralismo moderno. Raimundo Panikkar, uno de los principales teólogos pluralistas asiáticos, afirma: “while we may truly say as Christians that, ‘Jesús is the Christ’, we may not say, ‘The Christ is Jesus’. Similary for ‘Lord’ and other christological titles. In Jesus we make a Christian identification of an identity larger than the location given to it in Jesus. Jesus is simply one among other concrete historical names for the ‘Supername’- that is, the Christ, which is always ‘the name about every name’ (Phil. 2:9)” (Vinoth Ramachandra, *The Recovery of Mission: Beyond the Pluralist Paradigm* [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995],81). En forma similar, T. N. Hart sostiene: “The reality of God is larger than the reality of Jesus” (T. N. Hart, *To Know and Follow Jesus* [New York: Paulist Press, 1984], 139.

⁴“The question... is wether it makes coherent sense to hold that Jesus Christ had both all essential divine and all essential human attributes, so as to be both fully God and fully man. On the face of it, this does not make sense. For how cold anyone have both divine omniscience and human ignorance, divine omnipotence and human weakness, divine goodness and human temptability, divine omnipresence and finite human body” (John Hick, citado en Vergauwen, 9).

de Dios en la historia humana.¹ Por lo tanto, Jesús es un modelo ejemplar de la realidad de Dios en los hombres.² “Es necesario desmitologizar, es decir deshelenizar esta doctrina y volver más allá de la doctrina de Nicea y Calcedonia hacia la persona histórica de Jesús de Nazareth y su evangelio del amor de Dios”.³

Para Hick Jesús es el hombre perfecto, porque está abierto a Dios, lleno del Espíritu Santo y de su amor. Es la encarnación del amor de Dios. De este modo, la doctrina bíblica de la encarnación es interpretada en forma simbólica y metafórica. “Es leída desde la categoría de relación y no de substancia”.⁴

La intención de Hick es eliminar las diferencias entre el cristianismo y las demás religiones.⁵ En su propósito, recurre a un cambio en la cristología, igualando a Jesús con los líderes de las distintas religiones mundiales y encontrando en ellos distintas

¹El significado de la encarnación, en esta perspectiva, no es objetivo, sino metafórico, poético y mitológico. Sólo intenta expresar el amor de Dios que es encarnado en los hombres y mujeres cuyas vidas reflejan la acción de Dios. Pueden explicarse aserciones del significado salvífico exclusivo de Jesucristo en términos del contexto histórico-cultural (John Hick, “The Latest Vatican Statement on Christianity and Other Religions” [<http://astro.ocis.temple.edu/~arcc/hick.html>], noviembre de 2000).

²“A Christian theology can be incarnational in the sense of declaring not only that God is always involved in human life, but also that in the life of Jesus God was involved in a particular and specially powerful and effective way. In other words, Jesús was not just an ordinary man, but one whose relationship to God has a universal significance (John Hick citado en Vergauwen, 9).

³Vergauwen, 9.

⁴Ibid.

⁵Para Hick, las religiones son fenómenos culturales e históricos. Ellas encuentran su origen en experiencias interpretadas según los contextos culturales de las distintas comunidades (John Hick, *An Interpretation of Religion*, 246, 247 citado en Kelly James Clark, “Perils of Pluralism”, *FP* 14 [1997]: 305).

manifestaciones del mismo *Logos*.¹ De acuerdo con esto, queda superada la exclusividad, unicidad e identidad de Jesús como el *Logos* encarnado, revelador del Padre y Salvador del hombre .

Habiendo presentado las principales explicaciones modernas del *Logos* juanino, es posible ofrecer las conclusiones del capítulo.

Conclusiones

En primer lugar, entre los intérpretes que consideran el uso juanino del término *λόγος* de acuerdo al Antiguo Testamento, los argumentos varían, pero hay consenso general de que este título alude la suprema revelación de Dios en la persona de Jesucristo.

En segundo lugar, los comentadores que interpretan el prólogo de acuerdo al estudio histórico de la religiones, admiten mayormente que el concepto del *Logos* juanino refleja los mitos y teorías de la época referidos a la sabiduría personificada en el ambiente judeohelénico, el *Logos* mediador del estoicismo o un sincretismo de diversas concepciones filosóficas y religiosas. De acuerdo con esto, la identificación del *Logos* con Jesús no es una realidad histórica, sino el producto de una obra literaria y mitológica que refleja las creencias de la comunidad juanina. Sin embargo, para esta comunidad el *Logos* es el portador de la revelación que se hace efectiva en Jesús de Nazaret.

En tercer lugar, algunos comentadores manifiestan que el empleo juanino del vocablo *λόγος* como título cristológico es independiente de las concepciones similares judías o griegas. Su uso corresponde a una innovación de la iglesia cristiana, o en todo

¹John Hick, *An Interpretation of Religion*, 362, citado en Johnson.

caso juanina.

En cuarto lugar, se argumenta que la referencia a Jesús como *Logos* se debe a la intención del autor de presentar su evangelio en las categorías del pensamiento griego.

En quinto lugar, otros sugieren un propósito antiherético del término λόγος al señalar que el evangelista estaría refiriendo y combatiendo las enseñanzas del gnosticismo incipiente del primer siglo.

Por último, dentro de las interpretaciones pluralistas, la corriente moderada concibe el *Logos* juanino como la más clara (no la única) revelación de Dios a la humanidad a través de Jesucristo. Aunque sea posible encontrar semejanzas entre el cristianismo y otras religiones, Jesús es el mediador modelo. No obstante, la corriente pluralista radical sostiene que la encarnación del *Logos* en Jesús es una expresión metafórica y mitológica de la vida de Dios en la humanidad. Asimismo, sugiere que el *Logos* es una realidad que no sólo se manifestó en Jesús sino también en los fundadores de las otras religiones. Por lo tanto, el *Logos* es superior a Jesús. En suma, no existe exclusividad y unicidad de salvación y revelación en Jesucristo, tal como aparece en el prólogo del cuarto evangelio.

Como se ha visto, las interpretaciones sobre las fuentes y el uso juanino del término λόγος se multiplican y diferencian. Por este motivo, en el próximo capítulo se lleva a cabo una evaluación comparativa de las interpretaciones presentadas.

CAPITULO V

EVALUACIÓN COMPARATIVA DE LAS INTERPRETACIONES

DEL *LOGOS* JUANINO

Los capítulos precedentes mostraron que existen múltiples diferencias entre los comentadores en los presupuestos, argumentos y la comprensión del *Logos* juanino. Por tal motivo, el propósito de este capítulo es evaluar las interpretaciones presentadas, comparándolas con el uso juanino del término *λόγος* en el prólogo del cuarto evangelio.

El capítulo se divide en dos secciones: en primer lugar se evaluarán las interpretaciones patrísticas y en segundo lugar, las modernas.

Interpretaciones Patrísticas

Justino

Desde su conversión, Justino encontró que la filosofía más sublime se hallaba en el cristianismo, porque en él había descubierto que el *Logos* se había manifestado plenamente en Cristo. Este hecho contrastaba al cristianismo con todas las escuelas filosóficas por las que Justino había transitado. Cristo era el *Logos* completo, la encarnación definitiva del *Logos* seminal (*logos spermatikos*) presente en todas las personas.

El concepto de *Logos* de Justino tiene semejanzas con el evangelio de Juan:

reconoce al *Logos* como agente creador y ordenador del universo,¹ preexistente y encarnado. Así, sostiene firmemente la plena realidad de su existencia corporal.² “Se hizo hombre, verdaderamente sujeto a sufrimiento, encarnado”.³ Por último, Justino reconoce al *Logos* como revelador de la verdad y redentor de los hombres.⁴ Estos atributos están presentes en el *Logos* juanino. No obstante, pueden advertirse ciertas diferencias.

Si bien tanto Juan como Justino afirman la divinidad del *Logos*, esta adquiere características diferentes en los dos autores. Justino entendió al *Logos* de acuerdo con las características del mediador neoplatónico. Por este motivo, el *Logos* está subordinado al Padre, aunque no en esencia, sino en origen.⁵ Para él, “Dios engendró, en el principio antes de todas las criaturas, cierta potencia racional de sí mismo, la cual es llamada también... Palabra”.⁶ Así, entiende que el *Logos* “existió como la razón divina (*nous*) en Dios, justo como el pensamiento existe en el hombre antes de su pronunciación”.⁷ De este modo, con el trasfondo del *logos endiathetos y proforikos* de los filósofos estoicos y Filón, Justino explica que el *Logos* es distinto de Dios sin dejar de ser divino.⁸ Esta emanación del *Logos*, lleva al mártir a un explícito subordinacionismo al declarar que “sólo el Padre es

¹Apología I, 59; 64:5; II, 6:3.

²Ibid., I, 21; II, 10; *Diálogo*, 85, 99.

³*Diálogo con Trifón* 70:6 (Seeberg, 1: 123). Véase también *Apología I*, 76:5.

⁴Ibid., 36; 63: 2, 3, 10; *Apología* II, 10:1; *Diálogo* 56; 75:6; etc.

⁵*Apología I*, 129.

⁶Justino, *Diálogo con Trifón*, 61:1 (*Padres apologistas griegos*, 409).

⁷Heick, 1: 60.

⁸Ibid.

el Dios real, el *Logos* es sólo un ser divino de segundo rango”.¹

La primera diferencia significativa es que el apóstol Juan no hace mención de alguna emanación del *Logos* como una palabra expresada. Ni siquiera ofrece especulaciones acerca de su origen. El sólo dice que en el “principio era la Palabra y la Palabra era con Dios”. Además, tampoco lo considera como un ser impersonal, tal como aparece en los escritos de Justino (“potencia racional”, etc.). Juan declara abiertamente que el *Logos* era Dios. No una emanación platónica, sino un ser que estaba con Dios y era Dios.

La segunda diferencia, radica en la teoría del *logos* seminal (*logos spermatikos*). Dado el concepto impersonal del *Logos*, Justino sostiene que una semilla de este, estaba presente en todos los hombres antes de Cristo (por ejemplo: Heráclito, Sócrates, Platón).² Sin embargo, admite que en Cristo se manifestó la plenitud del *Logos*. De acuerdo con esto, sugiere la revelación del *Logos* en otras culturas, aparte de la tradición judeocristiana, tales como la romana o la griega.³

En la identidad del *Logos* con Jesucristo y en la exclusividad de su encarnación estaría la mayor discrepancia entre Justino y el prólogo de Juan. En primer lugar, el cuarto evangelio no alude a ninguna manifestación del *logos* seminal; al contrario, presenta la encarnación como la transformación del *Logos* en un ser humano (1:14), no la presencia de un ser divino en un hombre. En segundo lugar, la encarnación aparece como un evento

¹Ibid., 61.

²Justino, *Apología II*, 7:3; 10:1-3.

³Wright, 83.

singular y extraordinario. Para el evangelista, el *Logos* vino al mundo en un momento específico, desconociendo previas manifestaciones dispersas.

De este modo, la diferencia entre Justino y Juan reside en el trasfondo y significado del concepto de *Logos*. Mientras el mártir lo interpreta de acuerdo a las categorías filosóficas, como una emanación divina de la voluntad de Dios que se manifestó plenamente en Cristo, el evangelista, en la comprensión del Antiguo Testamento, lo presenta como la Palabra divina, preexistente y creadora que se hizo hombre para revelar a Dios y redimir la humanidad. Por otra parte, la intención del apologista era transmitir el mensaje cristiano al mundo gentil de acuerdo a los modelos filosóficos contemporáneos, anunciando el evento de la mayor encarnación del *Logos* en un hombre, Jesucristo.¹

Ireneo

El obispo Ireneo también estaba familiarizado con los poetas (Homero, Hesíodo, Píndaro, Sófocles) y filósofos griegos (Pitágoras, Platón) a quienes cita ocasionalmente. Además, demuestra buen conocimiento de la LXX y de los primeros escritores cristianos como Clemente de Roma, Policarpo, Papías, Ignacio, Hermas, Justino y Taciano.² Sin embargo, a diferencia de Justino fundamenta su teología en la Biblia. Según Philip Schaff, además de ser el padre antenicense más ortodoxo, es el primer escritor patrístico que hace un uso completo del Nuevo Testamento.³

¹Ibid., 86, 87.

²Schaff, *History of the Christian Church*, 2: 750.

³Ibid., 751.

Su teología del *Logos* no se diferencia del prólogo juanino. Escapando a las tendencias subordinacionistas, reconoce al *Logos* como preexistente, divino, creador y encarnado. Asimismo, sus escritos demuestran que es consciente de la actividad redentora y reveladora de Cristo.

Por último, es necesario destacar que el uso del término λόγος como título cristológico en Ireneo, no guarda relación con las doctrinas neoplatónicas; antes bien, está en contra de la falsa interpretación de este vocablo conforme a las teorías gnósticas de la época. En este sentido, para el obispo de Lyon es claro que los gnósticos estaban usando el término λόγος del prólogo y lo “han transferido a su propio sistema”, confiriéndole las características de “su hipótesis”.¹

En este punto se nota una diferencia con Justino, ya que Ireneo no trata de conciliar la fe cristiana con la filosofía griega, sino que en todo momento demuestra la superioridad de la revelación bíblica. Tampoco intenta presentar a Cristo en el vehículo de la filosofía especulativa. Por el contrario, se apoya en la enseñanza bíblica de Cristo como el *Logos* hecho carne, quien era con Dios y quien era Dios.²

Atanasio

Finalmente Atanasio, símbolo de la ortodoxia del tercer siglo, mantiene una

¹Irenaeus, *Against Heresies*, I, 9:2 (*The Ante-Nicene Fathers*, 329) (énfasis agregado).

²Lukito, 114; Irenaeus, *Against Heresies*, III, 18:1 (*The Ante-Nicene Fathers*, 446).

cristología similar a la de Ireneo basándose en el Nuevo Testamento y evitando la interpretación alegórica de sus precursores en Alejandría. Por este motivo, su doctrina del *Logos* no difiere del prólogo juanino. Por el contrario defiende la literalidad de éste afirmando la preexistencia, divinidad y encarnación del *Logos*. Logra imponerse así, a la tendencia subordinacionista de Clemente, Orígenes y sobre todo a la herejía arriana.

Según E. P. Meijering, si bien Atanasio fue influenciado por la ontología platónica, hace claro que “el Hijo como el *Logos* es ontológicamente igual al Padre y no es inferior”.¹ De este modo, aunque es influenciado por el helenismo, no accede a elaborar su cristología o a presentar a Jesús en base a los presupuestos filosóficos griegos. Mas bien, se dedica a reparar los errores de los que habían concebido al *Logos* en términos del demiurgo platónico.

En general, su cristología no difiere de la de Ireneo o Juan. Al contrario, el énfasis en la cualidad redentora del *Logos* armoniza con el objetivo del cuarto evangelio (20:31).

Interpretaciones Modernas

Las interpretación moderna del *Logos* juanino tiene tres aspectos fundamentales. Primero, se han propuesto distintas explicaciones dependiendo de los antecedentes del evangelio. Segundo, los intérpretes han tratado de explorar el uso juanino del vocablo de acuerdo a la intención del evangelista. Y tercero, se han concentrado en las connotaciones ecuménicas del término, fundamentando en el concepto del *Logos* juanino el pluralismo religioso. A continuación se evaluará el primer grupo de interpretaciones teniendo en

¹E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 117.

cuenta el problema del trasfondo.

El Problema del Trasfondo

El uso juanino del término λόγος presenta una multiplicidad de soluciones, dependiendo de las fuentes que los comentadores creen que Juan está empleando. A su vez, los intérpretes fundamentan las distintas hipótesis del trasfondo apoyados en el uso de este vocablo. Esta tautología argumentativa se produce por la compleja historia del término y por la discusión de las fuentes del evangelio.

Sin embargo, es posible evaluar las distintas interpretaciones basadas en los antecedentes del evangelio considerando comparativamente las distintas posibilidades que han sido propuestas. Como ya fue presentado, un grupo de eruditos estudia el uso juanino del término λόγος de acuerdo al trasfondo del Antiguo Testamento.

Antiguo Testamento

En general, los intérpretes que sugieren un antecedente veterotestamentario para el vocablo λόγος en el prólogo, consideran que el apóstol está haciendo referencia al concepto de la palabra y sabiduría creadora del Antiguo Testamento o a la Torá.¹ En todo caso, enfatizan el carácter revelador del *Logos* juanino. Para esto argumentan que Juan dirige su evangelio a una audiencia judía o cristiana, conocedora del concepto y la terminología empleada en el prólogo. Los destinatarios necesitan conocer o rememorar la suprema revelación de Dios en el Mesías, Jesucristo. De acuerdo a estos intérpretes, el *Logos* del cuarto evangelio, es el cumplimiento de la promesa mesiánica del Antiguo

¹Véase pág. 69-71.

Testamento, que se presenta como preexistente, creador y encarnado para traer la revelación y redención a los hombres.

Las interpretaciones presentadas por este grupo de comentadores no se diferencian del uso juanino del término λόγος. Varios indicios demuestran que el *Logos* juanino tiene un trasfondo veterotestamentario. En primer lugar, el lenguaje del evangelio. J. B. Lightfoot dice que con excepción del Apocalipsis el cuarto evangelio es el más judío del Nuevo Testamento.¹ La presentación de Jesús como “el buen pastor”, “la vid”, “el Mesías”, “el Siervo de Jehová”, “el Rey de Israel”, “el profeta”, etc., sugeriría que el pensamiento teológico de Juan procede eminentemente del Antiguo Testamento.² Lo mismo puede decirse de los dichos “Yo Soy” y la presentación de figuras claves para el judaísmo como Abraham y Moisés.³ “Por otro lado, del uso que Jesús y el autor del evangelio hacen del Antiguo Testamento se asume que todas las Escrituras señalan a Cristo. Él es el cumplimiento del Antiguo Testamento, y este hecho guía la interpretación de los conceptos del evangelio”.⁴

Judeohelenismo

Los autores que tratan de explicar el *Logos* juanino a partir de los antecedentes judeohelénicos del evangelio argumentan: 1) el empleo filónico del término, 2) la

¹J. B. Lightfoot, *Biblical Essays*, 135, citado en Barclay, 137.

²Brown, LX.

³Para evidencias adicionales sobre el lugar del Antiguo Testamento en el evangelio, véase: Pereyra, *Introducción general a los evangelios*, 143, 144.

⁴Ibid., 144.

referencia al concepto de sabiduría de la literatura sapiencial, y 3) los mitos y teorías de la época respecto al *Logos*. Sin embargo, ciertas características del *Logos* juanino y del evangelio en general, permiten establecer diferencias con el uso helénico del término.¹

En primer lugar, se advierte que el uso filónico del término λόγος difiere del juanino. Por lo menos cinco razones pueden ofrecerse. Primero, Filón de Alejandría es contemporáneo del autor del evangelio y por lo tanto, sería difícil que el apóstol hubiera conocido sus escritos. Segundo, existe consenso entre los eruditos que el concepto filónico del *Logos* procede del estoicismo, a diferencia del juanino derivado del Antiguo Testamento.² Tercero, aunque Filón consideraba mayormente el *Logos* como un ser intermedio, es difícil establecer un significado definido y puntual del *Logos* como en el cuarto evangelio.³ Cuarto, si bien en los escritos del alejandrino se presenta cierta personificación del *Logos*, nunca se lo hace en los términos del evangelio, donde el *Logos* se encarna, vive y muere por la humanidad.⁴ Quinto, Filón no declara la preexistencia del *Logos*;⁵ y, por último, en el evangelio no existe ninguna referencia o alusión a los escritos filónicos (excepción hecha de esta aparente mención del *Logos*). Dadas estas diferencias no es posible interpretar el *Logos* juanino a partir de la concepción filónica.

¹Véase pág. 71-77.

²Moreno, 418.

³H. Bavinck, *The Doctrine of God* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1951), 260-264; W. F. Howard, *Christianity According to John* (Filadelfia: S/E, 1946), 34-56, citados en Hendricksen, 73.

⁴Bernard, cxl.

⁵Ibid.

En segundo lugar, la hipótesis de que el uso del término λόγος en el prólogo de Juan refiere al mito judeohelenístico de la sabiduría personificada tiene ciertas fortalezas y debilidades. Dos elementos pueden citarse en favor de esta teoría. 1) El concepto de la sabiduría personificada se hallaba bastante extendido en el primer siglo. Así lo demuestran los escritos sapienciales, en los que la sabiduría adquiere un papel preponderante. 2) Tanto en la literatura sapiencial como en el prólogo, la sabiduría o el *Logos* aparece como preexistente, creador y revelador.

Sin embargo, es posible notar ciertas diferencias. Primero, para Juan la palabra es personal y llega a ser encarnada, siendo identificada con Jesucristo. “Sabiduría, si bien es personificada, permanece como un concepto abstracto. Está presente en el mundo pero no es identificada con la humanidad a través de un acto de encarnación”.¹ De acuerdo a Cullmann, “únicamente en el campo del Alejandrinismo en el judaísmo helenista, es que encontramos al *Logos* o a la sabiduría convertidos en hipóstasis”.² Además, “las personificaciones de la Sabiduría en la literatura sapiencial tienen un carácter poético que no es igualado con el modo de existencia del *Logos* en Jn. 1”.³

Segundo, el lenguaje del libro de Sabiduría, al igual que el de Filón, refleja tanto la influencia del estoicismo como la del Antiguo Testamento. Por lo tanto, no se puede asegurar la dependencia juanina de esta literatura, sino más bien, un trasfondo

¹Vanderlip, 53.

²Cullmann, 295.

³Ridderbos, 34.

veterotestamentario común.¹ Además, si bien es cierto que el concepto de la sabiduría personificada estuvo difundido en el primer siglo, no significa necesariamente que hubiera tenido que ser usado por Juan.

Tercero, la mayoría de los comentadores que interpretan el *Logos* juanino de acuerdo al trasfondo judeohelénico, defienden la composición del evangelio por parte de una escuela o comunidad juanina influenciada por los mitos contemporáneos acerca de la sabiduría.² Aunque se han presentado distintos argumentos para esta afirmación, la hipótesis de una autoría corporativa carece de fundamentos históricos y exegéticos serios. Además, desde tiempos muy remotos la tradición cristiana atribuye la paternidad literaria unánimemente a Juan, hijo de Zebedeo, el discípulo amado.³ Por este motivo, la teoría de Haenchen, por ejemplo, de una comunidad que exalta en el prólogo la encarnación de la sabiduría discrepa tanto con el evangelio (21:24) como con el testimonio histórico de la tradición.

Cuarto, la propuesta de un mito como trasfondo y base para el *Logos* juanino elimina toda literalidad del evangelio en cuanto a sus características como ser preexistente, divino, creador, encarnado, revelador y salvador. El tratamiento del *Logos* como un concepto tal, declara al evangelio como una obra sincrética producto de la religiosidad popular del primer siglo.⁴

¹Bernard, cxxxix.

²Véase pág. 74 , nota 2.

³Nichol, 5: 674.

⁴Kümmel, 282.

Quinto, el carácter helénico del término λόγος es insostenible debido a la presentación esencialmente judía de Jesús en el cuerpo del evangelio.¹

Tomando en cuenta estas discrepancias, se puede concluir que la interpretación del término λόγος según el trasfondo judeohelénico se diferencia en múltiples aspectos del uso juanino del vocablo.

La singularidad del *Logos* juanino como título cristológico en el Nuevo Testamento ha generado la búsqueda de un trasfondo cristiano para la expresión.

Cristianismo

Por un lado, Miller defiende que el término λόγος aplicado a Cristo es producto del desarrollo del concepto por parte del autor.² Esta interpretación secciona el evangelio en tres partes: el prólogo, el cuerpo del libro y el capítulo 21. Aunque novedosa, no tiene en cuenta el lenguaje y estilo uniforme del evangelio que ha llevado a consensuar la unidad del evangelio entre los eruditos.³ Por lo demás, la hipótesis carece de fundamento histórico.

Por otro lado, algunos exégetas consideran que el término pertenece al vocabulario corriente de la iglesia o al himno que contiene el prólogo.⁴ Otros creen que el empleo del vocablo λόγος en sentido cristológico es una originalidad juanina.⁵

¹Guthrie, 328.

²Ver pág. 78.

³Bultmann, 13.

⁴G. B. Caird, 331-332; Vanderlip, 56; García-Moreno, 417.

⁵Conzelmann, 336; Ridderbos, 36; Nichol, 872.

Con respecto a la primera afirmación, no existe evidencia histórica anterior al evangelio que acredite el uso del término *λόγος* como título cristológico.¹ También es una hipótesis aun no comprobada, que el autor tomara un himno de la liturgia cristiana como base para el prólogo. Además, la evidencia lingüística y estilística indica que el mismo autor del prólogo es el autor del resto del evangelio.²

Sin embargo, sería apropiado admitir que el vocablo *λόγος* tenía cierta resonancia en la iglesia cristiana del primer siglo. El Nuevo Testamento pareciera sugerir el uso de este término indicando la “Palabra de Dios” o el mensaje cristiano.³

En relación a la segunda interpretación, el hecho que Juan es el único escritor del Nuevo Testamento que utiliza el título *Logos* en sentido cristológico, y que también emplea el vocablo en la primera epístola (1:1) y el Apocalipsis (19:13) para referirse a Cristo, sugiere que se trata de un título eminentemente juanino, considerando que en estas dos ocurrencias el apóstol no utiliza un himno. Por consiguiente, la teoría de un uso original, propiamente juanino del término *λόγος*, no presenta contradicciones importantes.

Por otra parte, es necesario evaluar la hipótesis gnóstica del *Logos* juanino.

Gnosticismo

Se han propuesto ciertos paralelismos entre el gnosticismo y el cuarto evangelio.⁴

¹Lenski, 4: 29.

²Vanderlip, 57.

³Véase pág. 20-23.

⁴Especialmente por Bultmann en su comentario. También Ernst Käsemann, para quien el evangelista era prácticamente un gnóstico (Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille*

Por ejemplo, la existencia de un dualismo en declaraciones juaninas tales como “luz” y “tinieblas”, “verdad” y “mentira”, mundo de “arriba” y mundo de “abajo”; expresiones como “luz del mundo”, “pan de vida”, “agua de vida”. También, el empleo del término *λόγος* para indicar un ser portador de la revelación divina. En este último aspecto, se enfatiza la semejanza en la función reveladora y salvadora del *Logos* juanino y gnóstico.¹

No obstante, también existen numerosas diferencias. En primer lugar, “Bultmann presupone que en este evangelio hay un trasfondo gnóstico, y luego intenta reconstruir ese hipotético trasfondo apoyándose principalmente en el mismo evangelio. Se ha señalado repetidas veces que ese modo de proceder se mueve en un círculo vicioso”.² Además, no hay indicios de que la literatura con la que compara el evangelio sea anterior a éste; las evidencias indican todo lo contrario, siendo más factible que el evangelio haya influenciado tales obras.³

En segundo lugar, si bien no está excluida la posibilidad de un gnosticismo precristiano, la teología del evangelio es radicalmente distinta. Todos los paralelos que se

nach Johannes 17, 3 [Tubingen 1971], citado en De la Fuente, 496).

¹Sin embargo, los conceptos de salvación y redención difieren entre el cristianismo y el gnosticismo.

²De la Fuente, 502. “Bultmann no comentó propiamente el evangelio de Juan, sino el que él mismo intentó reconstruir” (Ibid., 506).

³Tanto las Odas de Salomón como los escritos mandeos son posteriores a Juan. El sistema mandeo se originó en el Iraq meridional hacia el siglo V dC. bajo el influjo de doctrinas docetistas, marcionitas y maniqueas. Es posterior al cristianismo (Albright, 288). “El intento de derivar el cuarto evangelio de fuentes mandeas es ya una curiosidad de la investigación” (H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth* [London: S/E, 1954], 113, citado en Beasley-Murray, CLVII).

han argumentado, encuentran su lugar en el Antiguo Testamento.¹

Por último, las características juaninas del *Logos* no concuerdan con las del mediador gnóstico. El ser preexistente, divino y encarnado contrasta con la creación, cuasidivinidad y naturaleza impersonal del *Logos* gnóstico. De este modo, la explicación del *Logos* juanino de acuerdo al gnosticismo se diferencia en múltiples aspectos con el evangelio.

Para concluir con las interpretaciones que entienden el uso juanino del vocablo λόγος en base a su trasfondo, es necesario considerar las semejanzas y diferencias con los tǎrgumes rabínicos.

Tǎrgumes

Esta teoría, que por un tiempo se consideró la solución al problema del concepto juanino del *Logos*, ya no tiene defensores. Varios son los argumentos que se proponen en su contra. Primero, aunque exponen tradiciones orales antiguas, la composición de los tǎrgumes se remonta al siglo III o IV. Por lo tanto, no es seguro que el autor del evangelio haya conocido la práctica de suplantar el nombre Yahvé por el término *memra* en la lectura de las escrituras de la sinagoga.² Segundo, el uso del vocablo *memra* “es sólo una paráfrasis del nombre divino para evitar irreverencia”.³ Si como ya fue presentado, el autor del evangelio está haciendo referencia al concepto de la Palabra de Dios del Antiguo

¹Para un panorama detallado de las diferencias entre el gnosticismo y el cristianismo, véase, Brown LII-LVI; De la Fuente, 591-506.

²Tobin, *ABD*, 4:352, 353).

³Schnackenburg, 485.

Testamento, el término *memra* no refiere este concepto.¹ Por lo tanto, entre el *Memra* targúmico y el *Logos* juanino existe una similaridad semántica, no conceptual.²

Por otra parte, se ha interpretado el *Logos* juanino en base al propósito del evangelio.

El Problema del Propósito

Como se ha visto en el capítulo anterior, ciertos comentadores interpretan el uso juanino del término λόγος en relación con el propósito del evangelio. Sin embargo, como John A. T. Robinson ha expresado, “la cuestión del destino y propósito del evangelio está tan ampliamente abierto como ha estado siempre”.³ No es posible ni es el propósito de esta investigación exponer las distintas interpretaciones en cuanto al propósito y los destinatarios del evangelio. No obstante, en la evaluación de las interpretaciones del *Logos* juanino será necesario referir las diferentes hipótesis y compararlas con las evidencias internas y externas del evangelio.

Propósito Evangelístico

La presuposición principal de esta interpretación es que el término λόγος era un concepto ampliamente conocido tanto para judíos como para gentiles, y que para ambos evocaba un concepto religioso importante. Otra suposición es que el autor del evangelio

¹Los vocablos arameos para expresar el concepto de la “palabra de Yahweh” son “*pitgama*” y ocasionalmente “*milla*” (Manson, 147).

²Tobin, *ABD*, 4: 352.

³John A. T. Robinson, “The Destination and Purpose of St. John’ Gospel”, *NTS* 6 (1959-1960): 117.

quiere presentar a Jesús en términos helénicos para ganar la simpatía del mundo griego y recomendar al cristianismo como una “filosofía respetable”.¹

Por un lado, existen ciertos indicios que avalan esta interpretación. Primero, el concepto griego del *Logos* estaba ampliamente difundido en el ambiente del primer siglo. Así lo indica el ejemplo de Filón de Alejandría, que utilizó ampliamente la idea del *Logos* griego. Además, ya en el siglo II, los apologistas también lo emplearon en este sentido. Segundo, el propósito evangelístico de Juan, pareciera afianzar la hipótesis del uso del término λόγος con un objetivo misionero.

Por otro lado, las evidencias a las que se enfrenta esta teoría son múltiples. Primero, en los últimos años se ha incrementado el número de eruditos que a partir del destacado trasfondo veterotestamentario del evangelio subrayan una audiencia principalmente judía.² Segundo, si bien el sentido de 20:31 parece confuso debido al problema textual, diversos trabajos exegéticos defienden un propósito evangelístico dirigido al pueblo judío, para que aceptara que “Jesús es el Cristo (Mesías), el Hijo de Dios”.³ Tercero, aunque continúe en discusión el propósito y los destinatarios del evangelio, el apóstol Juan utiliza el término λόγος en la introducción de la primera epístola y en el Apocalipsis. Teniendo en cuenta que estos escritos eran dirigidos a la iglesia

¹Ver pág. 80-81.

²Edwards, “Xarin Anti Xaritos...”, 10.

³Véase, D. A. Carson, “The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:31 Reconsidered”, *JBL* 106, (1987): 640; K. Bornhäuser, *Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel* (Gütersloh: Bertelsmann, 1928), citado por Robinson, “The Destination and Purpose of St. John’ Gospel”, 126; T. C. Smith, *Jesus in the Gospel of John. Study of the Evangelist’s purpose and meaning* (Nashville: Abingdon Press, 1959), citado en Veloso, *Comentario del evangelio de Juan*, 28.

cristiana, no existe apoyo para suponer que trataran de atraer la atención del mundo griego al emplear el vocablo. Cuarto, si el propósito de la expresión era referir el *Logos* griego para identificarlo con Jesús, el evangelio aunque bien intencionado no dejaría de ser sincrético, como fue planteado. Por el contrario, la evidencia interna no indica el intento de conciliar creencias diferentes. Además, no existe en el evangelio ninguna alusión al estoicismo o a las demás doctrinas filosóficas griegas excepto si se considera el uso de *λόγος* en este sentido. De ser así, las interpretaciones de Justino y la teología pluralista no harían más que repetir la propuesta del evangelista. Quinto, si el autor hubiera tenido la intención de cautivar la atención de su audiencia helénica, resultaría extraño que utilizase la expresión *ἐν ἀρχῇ* en referencia al comienzo del Antiguo Testamento. Por el contrario, el empleo de estas palabras pareciera indicar que la audiencia era judía o cristiana, considerando que tanto unos como otros usaban la LXX. Por último, no sólo 1:14 donde se describe la encarnación del *Logos* hubiese resultado negativo para captar el interés de los destinatarios, sino también la declaración de preexistencia y divinidad de 1:1; reconociendo que en los sistemas filosóficos griegos el *Logos* era un ser creado cuasidivino.

Propósito Antiherético

En forma similar a la interpretación anterior, los comentaristas que defienden una razón antiherética en el uso del término *λόγος* argumentan que el autor quiere refutar las herejías cristológicas derivadas del sincretismo del cristianismo con los distintos sistemas

religiosos de la época.¹

Por una parte, esta teoría posee algunos elementos dignos de considerar. Primero, el testimonio de varios Padres de la Iglesia parece corroborar el origen apologético del evangelio. El primer testimonio se halla en Ireneo, quién declara que Juan “al anunciar su Evangelio quería rebatir la herejía propagada entre los hombres de Cerinto y, mucho antes que él, por los llamados nicolaítas, una ramificación de aquella que, con falso nombre, se llama *gnosis*”.² Segundo, en las primeras dos epístolas el apóstol enfrentó ciertas ideas erróneas en cuanto a la naturaleza de Cristo. Según Juan, los disidentes negaban el mesianismo de Jesús (1 Jn. 2:22-23) y su encarnación (2 Jn. 7).

Por otra parte, hay evidencias que parecieran negar el carácter antiherético del término λόγος y del evangelio en general. Primero, si bien es cierto que existió un gnosticismo incipiente a fines del primer siglo, las diferentes sectas heréticas se diseminaron recién en el segundo siglo, después de la muerte del apóstol. Segundo, en palabras de M. Veloso,

si el evangelio es una discusión contra los cristianos heréticos, Juan no habría producido una obra muy destructora para sus creencias: poco habla contra las ideas del hereje Cerinto que algunos presentaban como el objetivo del ataque de Juan. Aunque podrían encontrarse más referencias en Juan que parezcan una refutación a los ebionitas o a los docetistas, no parecen ser suficientes como para justificar la tesis de que un motivo tal haya sido especialmente importante en la mente del evangelista.³

¹Véase pág. 81, 82.

²Ireneo, *Adversus Haereses* III, 11:1, citado en Pereyra, *Introducción general a los evangelios*, 153.

³Veloso, *Comentario del evangelio de Juan*, 26.

Tercero, ni siquiera en la primera epístola el término λόγος parece ser usado en forma antiherética. En el prólogo (1 Jn. 1:1-1) se lo describe como la “Palabra de Vida” (BJ). Según H. van den Bussche, esta expresión refiere la palabra de Dios del Antiguo Testamento.¹ En forma similar, el Apocalipsis no tiene un propósito apologético y no obstante designa a Jesús como *Logos*. Cuarto, Victorino de Pettau (m. 305) menciona a Valentín, Cerinto y Ebión como responsables de las herejías que aparentemente combate Juan; sin embargo, tanto los cismas de Valentín como Ebión tuvieron lugar en el segundo siglo.² Es importante considerar que los testimonios de Ireneo, Victorino de Pettau y otros están en el contexto de la lucha cristológica de los siglos II al V.

En vista de las consideraciones precedentes, resulta difícil afirmar el uso juanino de λόγος con un propósito antiherético. Sin embargo, es posible admitir que el evangelio conduciría a los cristianos a una correcta interpretación de la naturaleza y misión de Jesús.

En resumen, el apóstol escribió para “preservar la historia de Jesús y su verdadera comprensión teológica ... aunque estaba consciente de la necesidad de fortalecer a los cristianos”.³ En este sentido, la declaración de Clemente de Alejandría en cuanto a la naturaleza del evangelio pareciera ser la más acertada: “Juan, percibiendo que los hechos corporales habían sido claros en el evangelio... compuso un evangelio espiritual”.⁴

¹Van den Bussche, 90.

²Victorino de Pettau, en su comentario de Ap. 11:1. También Jerónimo ofrece una declaración similar. Véase, Pereyra, *Introducción general a los evangelios*, 154.

³Veloso, *Comentario del evangelio de Juan*, 26.

⁴Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VI, 14:7, citado en Morris, 1: 26.

Finalmente, es necesario evaluar las interpretaciones pluralistas del *Logos* juanino.

La Interpretación Pluralista del *Logos* Juanino

Desde principios del siglo XX, el cristianismo ha experimentado un cambio progresivo de paradigma eclesiológico. Las distintas iglesias protestantes, iniciaron acciones en busca de la cooperación y unidad mundial del cristianismo.¹ Al mismo tiempo, la aceptación del método histórico-crítico a través de la encíclica *Divino afflante spiritu* (1943) por un lado, y el Concilio Vaticano II (1962-5) por el otro, produjeron un cambio histórico en la eclesiología católica.² Este proceso de unidad ha sido denominado ecumenismo.

Pero el movimiento ecuménico, no sólo intenta abrir el diálogo y buscar la unión

¹Entre los eventos destacados en el proceso ecuménico se encuentra la Conferencia Misionera Mundial de 1910, celebrada en Edinburg, que marcó el principio del ecumenismo moderno. En 1948 se constituyó el Consejo Mundial de Iglesias. La preocupación evangélica del ecumenismo moderno dio lugar, en 1921, a la formación del Consejo Misionero Internacional. El movimiento hacia el ecumenismo doctrinal llevó, en 1927, a la convocatoria de la Primera Conferencia Mundial de la Fe y el Orden. La Segunda Conferencia Mundial de la Fe y el Orden se celebró en Edinburg en 1937 (“Movimiento ecuménico”, *Enciclopedia Microsoft Encarta* 99).

²Entre los documentos destacados se encuentran: la *Lumen gentium*, *Unitatis Redintegratio*, y sobre todo la *Gaudium et spes* que impulsaron el movimiento ecuménico (Rufino Velasco, *La iglesia de Jesús: Proceso histórico de la conciencia eclesial*, [Estella: Editorial Verbo Divino, 1992], 233). El decreto sobre el ecumenismo, promulgado en 1964, no hablaba ya de confesiones y creencias “cismáticas” sino de “hermanos separados” y deploró los pecados en contra de la unidad cometidos durante años tanto por católicos como por protestantes. En la clausura del Concilio Vaticano II, se creó un grupo de trabajo conjunto entre el Vaticano y el Consejo Mundial de las Iglesias y fueron constantes las conversaciones oficiales entre católicos y protestantes. De modo significativo, el grupo de trabajo conjunto declaró en 1967 que no existían dos movimientos ecuménicos sino sólo uno (“Movimiento ecuménico”, *Enciclopedia Microsoft Encarta* 99).

entre las iglesias cristianas, sino también entre todas las religiones del mundo.¹

Dentro de este movimiento, se han desarrollado diferentes teorías como el universalismo,² el naturalismo teísta³ y la completa inclusividad de los hombres en Cristo, entre otras.⁴ Sin embargo, la tendencia ecuménica que adquiere cada vez mayor importancia en la teología moderna es el pluralismo religioso. G. Occhipinti añade, que además de la aceptación del método histórico-crítico y el Concilio Vaticano II que favorecieron el desarrollo del ecumenismo y del pluralismo, es importante destacar como sus causas, el afán por asimilar las instancias del pensamiento filosófico contemporáneo, la apertura ecuménica de las confesiones no cristianas, la secularización, la influencia del marxismo, la conciencia del cambio de situación pastoral y el problema hermenéutico.⁵

¹Bert Beverly Beach, *Ecumenism: Boon or Bane?* (Washington: Review and Herald Publishing Association, 1974), 155, 156.

²El universalismo proclama la victoria absoluta de Dios sobre todo lo creado. Por lo tanto, ninguna persona escapará de la salvación. No existe el castigo para el pecado, salvo las consecuencias de esta vida. La afirmación de que todos los hombres serán salvos aparece a lo largo de toda la historia del cristianismo, sin embargo es un principio subyacente en la teología moderna (“Universalismo”, *Enciclopedia Microsoft Encarta* 99).

³El naturalismo teísta, mientras no niega la existencia de Dios, ve el universo total, incluido el hombre, sujeto a leyes naturales. La religión es vista como una parte de la evolución social del hombre. De acuerdo a esto, las religiones pueden diferir en manifestaciones y grados de desarrollo, pero son todas semejantes en clase y calidad (Peters, 3).

⁴Esta corriente asegura la salvación de toda la humanidad en Cristo, sin distinción de religiones. No es necesario creer en él ni arrepentirse, pues Cristo es “el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo”(Ibid).

⁵G. Occhipinti, “Pluralismo teológico”, *Diccionario teológico enciclopédico*, ed. Luciano Pancomio y Vito Mancuso (Estella: Editorial Verbo Divino, 1995), 773. Además, el origen de la teología pluralista se halla en algunos presupuestos de naturaleza filosófica y teológica. Entre ellos pueden mencionarse “la actitud relativista con relación a

La interpretación pluralista trabaja con dos presuposiciones básicas. En primer lugar, las religiones son fenómenos culturales que atienden a una realidad divina común o bien, que responden a la necesidad religiosa del ser humano. En segundo lugar, el empleo del método histórico-crítico posibilita una aproximación a los libros sagrados de las distintas religiones, los cuales son considerados como textos literarios que no necesariamente reflejan una realidad histórica.¹ Paul Tillich se refería a las virtudes del criticismo histórico de esta manera:

A la crítica histórica le debemos en gran parte nuestra actual comprensión de la evolución experimentada por los símbolos cristológicos. Ahora, la teología puede usar de nuevo tales símbolos, porque *han sido liberados de las connotaciones literalistas* que los hicieron impropios para la teología y los convirtieron en una innecesaria piedra de escándalo para quienes deseaban comprender el sentido de los símbolos cristianos. Esta es una de las grandes aportaciones con que la investigación científica ha contribuido al desarrollo de la teología y a la inteligencia

la verdad, en virtud de lo cual aquello que es verdad para algunos no lo es para otros; la contraposición radical entre la mentalidad lógica atribuida a Occidente y la mentalidad simbólica atribuida a Oriente; el subjetivismo de quien, considerando la razón como única fuente de conocimiento, se hace “incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser”; la dificultad de comprender y acoger en la historia la presencia de eventos definitivos y escatológicos; el vaciamiento metafísico del evento de la encarnación histórica del *Logos* eterno, reducido a un mero aparecer de Dios en la historia; el eclecticismo de quien, en la búsqueda teológica, asume ideas derivadas de diferentes contextos filosóficos y religiosos, sin preocuparse de su coherencia y conexión sistemática, ni de su compatibilidad con la verdad cristiana” (Congregación para la Doctrina de la Fe, “Declaración Dominus Iesus, Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”, [<http://www.aica.org>], noviembre de 2000).

¹Patrick Henry, *New Directions in New Testament Study* (Philadelphia: The Westminster Press, 1979), 23. En este sentido, bien se ha reflexionado de que esta hermenéutica también es el resultado de las corrientes de pensamiento modernas. Aunque se justifica en proseguir la rigurosidad científica y objetiva, en realidad no deja de ser una ideología teológica humanista. Véase, Eta Linnemann, *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?* Trad. Robert W. Yarbrough (Grand Rapids: Baker Book House, 1990).

de la fe. Tales concepciones científicas no constituyen el fundamento de la teología ni de la fe, pero *protegen a ambas contra la superstición y lo absurdo*.¹

En base a estos presupuestos, las declaraciones bíblicas del prólogo en cuanto a la naturaleza y actividad del *Logos* son consideradas mitológicas.² De acuerdo con esto, el pluralismo religioso propone que el *Logos* está presente en todas las religiones. El *Logos* juanino es sólo una muestra de que la revelación se da en todas las religiones. En este sentido, el *Logos* se manifestó en Jesús, pero Jesús no es la totalidad del *Logos*.

Dentro de la interpretación pluralista, una posición moderada sostiene que Jesús es el modelo, pero no el único mediador de la salvación. Mientras tanto, una corriente más radical defiende que no existen diferencias entre él y los otros mediadores.

Es posible advertir algunas semejanzas con el prólogo del cuarto evangelio como la trascendencia del *Logos* y su revelación a los hombres. Sin embargo, también surgen claras diferencias que no sólo contrastan con la teología juanina sino también en la neotestamentaria.³

En primer lugar, en lo que respecta a la naturaleza e identidad del *Logos*, el prólogo declara que era Dios y hombre (1:1,14). El autor identifica al *Logos* como Jesucristo (1:18). En todo el evangelio no aparece una división entre la humanidad y divinidad del *Logos* o entre este y la persona de Jesucristo. Para el evangelista, Jesús es

¹Tillich, 2: 152 (énfasis agregado).

²George V. Reyes, “El evangelio de Juan: historia o literatura”, *RB* 61 (1999): 1; M. C. de Boer, “Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John”, *JSNT* 47 (1992): 35, 47.

³“Es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Cristo” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 10).

totalmente Dios y totalmente hombre.¹

La interpretación pluralista de que el *Logos* habitó en el ser humano Jesús es extraña a la cristología del evangelio. El prólogo declara que el *Logos* se hizo carne, se hizo un ser humano; no que habitó en un hombre.² Juan no describe al Mesías como un ser abierto a la inmanencia, sino como un ser preexistente (8:58; 17:5, 24), divino (20:28), creador (1:3) y encarnado (1:14). Jesús es “el Mesías, el Cristo”, “el Hijo del Dios” que ha “venido al mundo” (4:25; 6:69; 11:27), el “Hijo del Hombre” anunciado por Daniel.³ La totalidad del *Logos* es Jesús. Asimismo, en distintas afirmaciones, Jesús el *Logos*, manifiesta proceder del cielo⁴ y ser enviado por Dios.⁵ Además,

es significativo que todo el Nuevo Testamento no contenga ninguna afirmación de Jesús que diera a entender una realización personal de la relación entre el hombre Jesús y el *Logos* divino, así como tampoco una polaridad entre el *Logos* divino y el hombre Jesús... El Nuevo Testamento no conoce otra polaridad que la

¹Así parecieran sugerirlo múltiples declaraciones, entre ellas: “también decía que Dios era su propio Padre, haciéndose igual a Dios” (5:18); “Yo y el Padre uno somos” (10:30); “Yo soy en el Padre y el Padre en mí” (14:10; cf. 17:21, 22); “Señor mío y Dios mío” (20:28); “Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios” (20:31).

²“Jesús es el Hijo unigénito del Padre; hay una identidad personal entre el Verbo que en el principio estaba con Dios y el que se hizo carne (Jn.1:1, 14). Así pues, no hay muchos rostros del *Logos* en los que este se manifestó, sino uno solo, Jesús de Nazareth” (Luis Landaria, S.J., “Reflexiones sobre la declaración ‘Dominus Iesus’ de la Congregación para la Doctrina de la Fe: El Logos encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la salvación”, *L’Osservatore Romano*, 29 de septiembre de 2000, 7).

³Jn. 1:51; 3:13, 14, 31, 34; 5:27; 6:27, 62; 8:28; 12:23, 34; 13:31. Cf. Dn. 7:13, 14.

⁴“Porque he descendido del cielo” (Jn. 6:38; cf. 3:13, 31, 34; 6:33-35); “Yo salí de Dios” (16:27); “Salí del Padre, y he venido al mundo; otra vez dejo el mundo, y voy al Padre” (16:28).

⁵Jn. 6:29, 39, 40; 7:16, 18, 28, 33; 8:16, 18; 12:44-46, 49; 17:18, 25; 20:21.

del Padre y Cristo.¹

Teniendo en cuenta estas declaraciones, la pretensión pluralista de separar al hombre Jesús del *Logos* divino no encuentra lugar en la teología neotestamentaria

En segundo lugar, es posible advertir diferencias en relación a la misión del *Logos*. Con el objetivo de equiparar el cristianismo con otras religiones, las interpretaciones pluralistas anulan la universalidad salvífica y reveladora de Jesús argumentando que él es el modelo, o bien que es igual a los fundadores de las demás religiones. Sin embargo, las declaraciones del prólogo se oponen a esta reducción de su misión. Desde el inicio mismo del evangelio se enfatiza la universalidad de acción en el mundo. Dado que él es Dios, “todas las cosas por él fueron hechas” (1:3). “En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres” (1:4). “Aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo” (1:9).

La presentación cosmológica y universal de Jesús como el *Logos* divino se opone a la parcialización pluralista. Asimismo, en el resto del evangelio se presenta a Jesús como el Salvador del mundo, “he aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (1:29). Jesús es visto desde una perspectiva soteriológica mundial. No intenta el evangelio presentar a Jesús como una de las manifestaciones del *Logos*, más bien dice: “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (3:16, BJ). Juan anuncia a Jesús como “la luz” (8:12; 9:5; 12:46) y “el salvador del mundo” (4:42). Jesús mismo dice: “yo soy la puerta;

¹D. Wiederkehr, *Esbozo de cristología sistemática* (Madrid: 1980), 530, citado en Andrés Torres Queiruga, *Repensar la cristología*, segunda edición (Estela, Navarra: Verbo Divino, 1996), 245.

el que por mí entrare, será salvo” (10:7, 9). Porque sólo él puede dar “vida eterna” (10:28), dado que el Padre “todas las cosas ha entregado en su mano” (3:35; cf. 13:3).

Jesús no es un fundador religioso como otros; ni siquiera es el modelo o la mejor manifestación del amor de Dios. Él es el único mediador de la salvación de los hombres; no hay otros sacrificios redentores, pues él es el único sumo y eterno sacerdote. “[Dios] quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad. Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, el cual se dio a sí mismo en rescate por todos” (1 Tm 2:4-6; cf. Heb. 6:20; 9:11; 10:12-14). También Pablo dirigiéndose a los corintios, escribe: “Pues aunque se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y de señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros” (1 Co 8: 5-6, BJ).

Robert Cook sostiene que “la tesis pluralista de Hick es viable solamente si la doctrina de la encarnación es falsa. Relativizar a Jesús es negarlo. Si los cristianos están en lo correcto afirmando al Señor, entonces él es el Señor de todos, cualquiera sean sus religiones”.¹

De modo que, la posibilidad de otros salvadores o reveladores queda excluida. “A Dios nadie le vio jamás; Dios unigénito, que está en el seno del Padre, ése le ha dado a conocer” (Jn. 1:18, Versión Nacar-Colunga). Las religiones no cristianas deben saber que

¹Robert Cook, “Postmodernism, Pluralism and John Hick”, *Them* 19, n° 1 (1993): 11.

Jesús es “la puerta”. Él mismo dice: “También tengo otras ovejas que no son de este redil; aquéllas también debo traer, y oirán mi voz; y habrá un rebaño y un pastor” (10:16).

Por otro lado, Juan no presenta al *Logos* conforme al modelo helénico de un principio universal;¹ sino que de acuerdo al Antiguo Testamento reconoce en todo el evangelio el carácter mesiánico de la persona de Jesús. De esta manera es consciente que Jesús es el cumplimiento de la promesa que Dios había hecho a Israel en las Escrituras.²

La interpretación pluralista pareciera reafirmar el pensamiento de Nicodemo quién veía en Jesús sólo un maestro enviado de Dios (3:2); o el de los demás fariseos que reflexionaban: “¿No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre nosotros conocemos? ¿Cómo, pues, dice este: del cielo he descendido? (6:42). Sin embargo, el Nuevo Testamento afirma que “en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos”(Hch. 4:12). Sólo a Jesús se le dio “toda potestad en el cielo y en la tierra” (Mt. 28:18). “Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad” (Col. 2:9).

Él es el “Salvador del mundo” (4:42), “el camino, la verdad y la vida” (14:6) y nadie va al Padre si no es por él. Jesucristo no es el paradigma, sino el único “mediador entre Dios y los hombres” (1 Tim. 2:5) y “la gracia y la verdad” vienen por él (Jn. 1:18).

En vista de las consideraciones precedentes, pueden presentarse las conclusiones de esta evaluación.

¹Cobb, 72.

²Jn. 12:13-16; 41; 13:18; 19:24, 36.

Conclusiones

El estudio sobre el concepto del *Logos* juanino en los Padres de la Iglesia comparado con el cuarto evangelio demostró que existen semejanzas y diferencias.

En primer lugar, el *Logos* de Justino se diferencia del juanino en el trasfondo y significado del concepto. Así, el apologista lo interpreta de acuerdo a las categorías filosóficas, como una emanación divina de la voluntad de Dios que se manifestó plenamente en Cristo, mientras el evangelista, de acuerdo al Antiguo Testamento, lo presenta como la Palabra divina, preexistente y creadora que se hizo hombre para revelar al Padre y salvar al mundo. Además, Justino reconoce la presencia del *Logos* en otros hombres, negando la identidad del *Logos* con Jesucristo y la exclusividad de su encarnación, tal como lo afirma el prólogo del cuarto evangelio.

En segundo lugar, la concepciones del *Logos* de Ireneo y Atanasio son semejantes a la juanina. Estos Padres consideraban al *Logos* preexistente, divino, creador y encarnado con las funciones de revelador y redentor. Estas caracterizaciones diferencian a Ireneo y Atanasio de Justino y a su vez armonizan con el evangelio de Juan.

Por otra parte, la evaluación comparativa de los distintos trasfondos propuestos por los exégetas modernos manifestó que las interpretaciones que entienden el uso juanino del término *λόγος* a partir del trasfondo helénico, gnóstico o targúmico no armonizan con la evidencia interna y externa del evangelio. Mientras tanto, las interpretaciones que estudian el vocablo a partir del trasfondo veterotestamentario no presentan diferencias con el uso juanino, como tampoco las que conciben el *Logos* como un concepto típicamente juanino.

Muy relacionada al problema del trasfondo está la cuestión del propósito. Por un lado, aunque no puede asegurarse el propósito o los destinatarios del evangelio, puede percibirse que la hipótesis del uso misionero del término *λόγος* posee serias dificultades. Por el otro, si bien existen algunos indicios que favorecen la teoría del empleo antiherético del vocablo, resulta difícil avalar esta hipótesis en base a la evidencia exegética e histórica.

Finalmente, la interpretación pluralista del *Logos* juanino se diferencia en múltiples aspectos con el cuarto evangelio. Por un lado, anula la identificación del *Logos* con Jesucristo. Sólo reconoce que Jesús estuvo abierto al *Logos*. De este modo, niega la encarnación exclusiva que describe el evangelio. Por el otro, al no reconocer a Jesucristo como el *Logos* total discrepa con la caracterización de que este fuese “preexistente”, “divino”, “creador”, único “revelador” y “redentor” del mundo tal como lo presenta el cuarto evangelio.

En consecuencia, la concepción juanina y la bíblica sobre Jesucristo contrastan radicalmente con la teología pluralista.

CAPITULO VI

CONCLUSIÓN

Al comienzo de esta investigación se planteó la propuesta de hacer un estudio histórico de las principales interpretaciones del término λόγος del prólogo del cuarto evangelio. Para poder comparar las distintas explicaciones que fueron dadas, se realizó un estudio del significado, trasfondo y uso del *Logos* juanino.

Este estudio mostró que las fuentes del *Logos* juanino no se encuentran en la filosofía griega ni en el judaísmo helénico. Su trasfondo pertenece al Antiguo Testamento donde la Palabra de Dios y la Sabiduría divina son el medio de revelación, creación, sustentación y salvación. También encuentra antecedentes en el cristianismo primitivo, donde la predicación de la palabra de Dios está centrada en la revelación de Jesús, el Cristo.

El evangelista caracteriza al *Logos* en el prólogo del cuarto evangelio como el ser preexistente, divino, creador y encarnado, cuyas funciones son la de revelar a Dios y redimir la humanidad del pecado. Juan identifica al *Logos* como Jesucristo.

No obstante, la Iglesia Primitiva adoptó el término como un título corriente para dirigirse a Jesús. Justino Mártir, el apologista más importante del segundo siglo, concibió el *Logos* juanino en los términos de la filosofía estoica. Este marco facilitó que el apologista se diferenciara del evangelista en su caracterización del *Logos*. Así, para Justino el *Logos*, como una emanación de la voluntad del Padre, era un ser subordinado a éste. Este *Logos* se había manifestado en distintas personas antes de Cristo; sin embargo,

hizo su manifestación plena en Jesús. Justino encontró en el *Logos* juanino un elemento en común entre el cristianismo, el judaísmo y los sistemas filosóficos griegos por los que él había transitado. Por este motivo, utilizó el concepto del *Logos* como un vehículo para transmitir su fe y demostrar que el cristianismo no anula las demás filosofías. Este proceder, condujo a la sincretización del *Logos* juanino.

Más tarde, Ireneo de Lyon defendió la ortodoxia del cristianismo con una teología basada en las Escrituras. A diferencia de Justino, observó la incompatibilidad entre el *Logos* cristiano y el de los distintos sistemas filosóficos griegos. Ireneo era consciente de que el gnosticismo, valiéndose del paralelo lingüístico, había tomado el término *λόγος* del cuarto evangelio y lo había aplicado al Demiurgo neoplatónico, transfiriendo así las características de este último a Jesucristo.

En forma similar, en el marco de la lucha cristológica del siglo IV, Atanasio se opuso a la doctrina arriana de la subordinación del *Logos*. Si bien, sus antepasados alejandrinos Clemente y Orígenes subordinaban al *Logos* por influencia del neoplatonismo, y él mismo asumió ciertas nociones platónicas, Atanasio no utiliza este trasfondo en su concepción del *Logos*. El obispo de Alejandría no se diferencia del evangelista al sostener que el *Logos* es de la misma naturaleza que Dios y que se encarnó para redimir la humanidad. Para él, Jesucristo y el *Logos* es una y la misma persona.

Por otra parte, las interpretaciones modernas del *Logos* juanino están enmarcadas en una etapa de grandes cambios para la teología.

Por un lado, con la intención de encontrar al Jesús histórico, los exégetas se aproximan al estudio del Nuevo Testamento adoptando el método histórico-crítico. Desde

esta hermenéutica, el cuarto evangelio se constituye simplemente en una creación literaria, carente de información histórica objetiva y de inspiración divina.

Por otro lado, en el siglo XX se impulsaron distintos emprendimientos ecuménicos con el objetivo de lograr acercamientos entre las distintas religiones del mundo. En consecuencia, las interpretaciones modernas del término λόγος del prólogo del cuarto evangelio, reflejan en alguna medida las corrientes teológicas de la época.

Algunos presentan sus explicaciones a partir del trasfondo del concepto; otros, a partir del propósito de su uso, y un tercer grupo estudia el vocablo desde las presuposiciones del pluralismo religioso.

Los exégetas que estudian el término λόγος a partir del trasfondo presentan distintas posibilidades como el Antiguo Testamento, el judeohelenismo, el cristianismo, el gnosticismo y la literatura targúmica.

La evaluación comparativa de estas interpretaciones pareciera sugerir que existen múltiples diferencias lingüísticas, teológicas e históricas que impiden entender el uso juanino del vocablo λόγος a partir de esos variados trasfondos.

Por el contrario, las explicaciones del *Logos* juanino en base al Antiguo Testamento encuentran semejanzas literarias y conceptuales que permiten encontrar su antecedente en la personificación veterotestamentaria de la Palabra o la Sabiduría, resaltando así la revelación de Dios en Jesucristo.

Además, dentro de las propuestas para un trasfondo cristiano de la expresión, se adecua al contexto literario e histórico la afirmación de que el apóstol emplea el término λόγος del vocabulario de la iglesia cristiana para referir el “mensaje”, la “palabra de Dios”

en Cristo y lo utiliza como un título cristológico, constituyéndose en una originalidad juanina.

Muchos intérpretes rechazan las teorías del trasfondo gnóstico o helénico del cuarto evangelio. Sin embargo, algunos admiten que Juan utiliza el término *λόγος* en referencia a algún concepto filosófico. Para esto, encuentran dos soluciones posibles: o es empleado con un objetivo misional refiriendo al *Logos* griego y así ganando la simpatía de los lectores helénicos, o bien, para contrarrestar las doctrinas heréticas del gnosticismo. La evaluación de estas interpretaciones en contraste con el cuarto evangelio, indicaría que no existe base para suposiciones tales, además del hecho de que resultan ser contradictorias entre sí.

Finalmente, la consideración del *Logos* juanino como un concepto mitológico desde la perspectiva del estudio histórico de las religiones y el criticismo bíblico, sumado a las corrientes ecuménicas del siglo XX, dan como resultado una aproximación al evangelio desde el pluralismo religioso.

La evaluación de las interpretaciones pluralistas del *Logos* juanino sugeriría importantes discrepancias con la cristología del evangelio y del Nuevo Testamento en general. El pluralismo niega la preexistencia, divinidad y encarnación del *Logos*. Sólo reconoce en él un símbolo religioso o un principio universal que está presente en todos los grandes líderes religiosos. Jesús tuvo al *Logos*, pero no es el *Logos*.

En suma, para el pluralismo no existe exclusividad y singularidad de salvación y revelación en Jesucristo, tal como afirma el apóstol Juan y los demás escritores neotestamentarios.

Como se ha visto, si se considerara el *Logos* juanino como un concepto mitológico, cuyos antecedentes se hallan en cualquier cultura menos la judeocristiana, se perdería toda historicidad del anuncio evangélico. Además, si se admitiera que el vocablo λόγος refleja algún concepto helenístico, aunque sólo fuera con un propósito misional, se podría admitir que el propio evangelista era consciente de una rudimentaria teología pluralista. O de otro modo, que el cuarto evangelio sería parte de un sincretismo religioso que dio origen al cristianismo.

Por lo tanto, no existe razón para buscar en una palabra común a distintos sistemas y creencias, un justificativo para una teología que difiere aún del propio evangelio que contiene el vocablo.

El pluralismo religioso reincide así en las equivocaciones de Justino, al tratar de armonizar las religiones sobre la base del *Logos* juanino. Por otro lado, reduce a Jesucristo, el Hijo de Dios y *Logos* divino a un Jesús meramente histórico, tan sólo a un hombre. Tanto el *Logos* pluralista como el así llamado “Jesús histórico” parecieran ser figuras inventadas por sus propios intérpretes.

Además, la interpretación pluralista del *Logos* elimina la unicidad de la revelación bíblica a la vez que neutraliza la actividad misionera. Si existieran otros medios de revelación o salvación, la conversión a Jesucristo como único Salvador sería innecesaria. La iglesia se vería disminuida a una simple institución religiosa como tantas otras, y su misión carecería de fundamentos y motivación. El resultado inevitable de este tipo de teología es el sincretismo religioso y el compromiso ecuménico.

Por lo tanto, la interpretación pluralista del *Logos* juanino no sólo se diferencia del prólogo del cuarto evangelio, sino que es opuesta a la teología del Nuevo Testamento.

Finalmente, esta investigación indicaría que hubo un alejamiento cronológico progresivo en las interpretaciones del uso juanino del término λόγος. Esta distorsión que comenzaría a partir del período patrístico con Justino, continuando con interpretaciones exegéticas modernas, alcanzaría sus mayores diferencias en el pluralismo religioso.

Recomendaciones Para Otras Investigaciones

Durante el transcurso del estudio histórico de las interpretaciones del término λόγος del prólogo del cuarto evangelio, surgieron otras cuestiones que requerirían una investigación particular adicional.

En el campo juanino, si bien este estudio podría contribuir en reafirmar la paternidad literaria compartida del evangelio, las epístolas y el Apocalipsis, sería importante reconocer otros conceptos que corroboren exegéticamente la autoría del discípulo amado.

A parte del *Logos* juanino, a menudo suele utilizarse el capítulo 17 del evangelio para justificar el ecumenismo. En este caso, sería necesario llevar a cabo una revisión de las corrientes interpretativas y posteriormente una comparación con el significado exegético del texto en cuestión.

En el área del pluralismo religioso, sería provechoso investigar y evaluar su soteriología y pneumatología, ya que los conceptos de salvación y pecado, como así también el entendimiento de la persona y la obra del Espíritu Santo difieren notablemente

del pensamiento bíblico y minan la misión e identidad cristiana.

Podría examinarse la relación entre ideologías modernas, su impacto en la cristología neotestamentaria y sus implicaciones en la misión de la iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Rafael. "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann". *Estudios Bíblicos* 54 (1996): 433-463.
- Aland, Kurt y otros. *The Greek New Testament*. 4 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Albright, William Foxwell. *De la edad de piedra al cristianismo*. Trad. Compañía de Jesús. Santander: Editorial Sal Terrae, 1959.
- Altaner, Berthold. *Patrología*. Trad. Ursicino Domínguez-Del Val. Quinta edición revisada y ampliada. Madrid: Espasa Calpe, 1962.
- Allen, E. L. "The Jewish Christian Church in the Fourth Gospel". *Journal of Biblical Literature* 74 (1955): 88-92.
- Anderson, N. *Christianity and World Religions: The Challenge of Pluralism*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1984.
- Ashton, John. "The Transformation of Wisdom, a Study of the Prologue of John's Gospel". *New Testament Studies* 32 (1986): 161-186.
- Atanasio. *Orationes Contra Arianos*. *Los santos padres*, Sigfrido Huber, 2:388-405. Buenos Aires: Descleé de Brouwer, 1946.
- Aune, David E. *Word Biblical Commentary: Revelation 17-22*. Vol. 52c. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1984.
- Ausejo, Serafín de. "Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan". *Estudios Bíblicos* 15 (1956): 223-277, 281-427. Citado en Antonio García-Moreno, "Aspectos teológicos del prólogo de S. Juan", 411. *Scripta Theologica* 21, (1989).
- _____. "El concepto de 'carne' aplicado a Cristo en el IV Evangelio". *Estudios Bíblicos* 17, (1958): 411-427.
- Bavinck, H. *The Doctrine of God*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1951.

- Barclay, William. *Introduction to John and Acts of the Apostles*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- _____. *Palabras griegas del Nuevo Testamento*. Sexta edición. Trad. Javier José Marín. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1996.
- Barrett, Charles K. *Essays on John*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
- Barth, Karl. *Witness to the Word: A Commentary on John I*. Ed. Walther Fürst. Trad. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986.
- Beach, Bert Beverly. *Ecumenism: Boon or Bane?* Washington: Review and Herald Publishing Association, 1974.
- Beasley-Murray, George R. *Word Biblical Commentary: John*. Waco, Texas: Word Books, 1987.
- Bernard, J.H. *The International Critical Commentary: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*. Ed. A.H. McNeile. Edinburgh: T & T Clark, 1985.
- Bellinzoni, A. J. *The Sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Blank, Josef. *El evangelio según San Juan*. Trad. Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- Boer, M. C. de. "Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John". *Journal of Study of New Testament* 47 (1992): 35-48.
- Boice Montgomery, James. *The Gospel of John*. 2 vols. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1975.
- Boismard, M. E. *El prólogo de San Juan*. Madrid: Ediciones Fax, 1967.
- Borgen, Peder. "Observations on the Targumic Character of the Prologue of John". *New Testament Studies* 16 (1969-70): 288-295.
- Bornhäuser, K. *Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel*. Gütersloh: Bertelsmann, 1928, citado por John A. T. Robinson. "The Destination and Purpose of St. John's Gospel", 126. *New Testament Studies* 6 (1959-1960): 117-132.

- Bouquet, A. C. *The Christian Faith and Non-Christian Religions*. New York: Harper & Brothers, 1958. En Daniel Lucas Lukito, "Logos Christology: an Interaction between Early Christian Beliefs and Modern Scholars' Attempts to Relate them to the Asian Context", 118. *Stulos Theological Journal* 1 (1993): 105-121.
- Brown, Raymond Bryan. "The Prologue of the Gospel of John". *Review and Expositor* 62 (1965): 429-439.
- Brown, Raymond E. *The Anchor Bible: The Gospel of John*. Segunda Edición. Garden City, New York: Doubleday & Company, 1978, duodécima impresión.
- _____. *An Introduction to the New Testament*. Primera edición New York: Doubleday, 1997.
- Bruce, F.F. *The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: W. Eerdmans Publishing Company, 1984.
- Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- _____. *The Gospel of John*. Trad. G. Beasley-Murray, R Hoare y J. Riches. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
- Caird G. B. y L. D. Hurst. *New Testament Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Cahill, P. J. "The Johannine Logos As Center". *Catholic Biblical Quarterly* 38, (1976): 54-72.
- Carson, D. A. "The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:31 Reconsidered". *Journal of Biblical Literature* 106 (1987): 639-651.
- Carter, Warren. "The Prologue and John's Gospel: Function, Symbol and the Definitive Word". *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990): 35-58.
- Case, Robert A. "Will the Real Athanasius Please Stand Up". *Journal of Evangelical Theological Society*, 19 (1976): 283-295.
- Casselli, Stephen J. "Jesus as Eschatological Torah". *Trinity Journal* 18 [1997]: 38-41.
- Charlesworth, James H. ed. *John and the Dead Sea Scrolls*. New York: Crossroad, 1990.
- Clark, Gordon H. *The Johanne Logos*. Chicago: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1972.

- Clark, Kelly James. "Perils of Pluralism". *Faith and Philosophy* 14 (1997): 303-320.
- Cobb, John B. *Christ in a Pluralistic Age*. Philadelphia: The Westminster Press, 1975.
- Collins, Raymond F. *These Things Have been Written: Studies on the Fourth Gospel*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Comisión Teológica Internacional. "El cristianismo y las religiones". Roma: 1997. En Guido Vergauwen, "El rol de Jesucristo en la teología pluralista de las religiones", 4. *Studium Filosofía y Teología* 2, n° 3 (1999): 3-35.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. "Declaración Dominus Iesus, Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia". <http://www.aica.org>. Noviembre de 2000.
- Conzelmann, Hans. *An Outline of the theology of the New Testament*. Trad. John Bowden. New York: Harper & Row Publishers, 1969.
- Cook, Robert. "Postmodernism, Pluralism and John Hick". *Themelios* 19, n° 1 (1993): 10-17.
- Cross, F. L. y E. A. Livingstone ed.. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Crossan, D. M. "Logos". *New Catholic Encyclopedia*. Washington: The University Catholic of America, reimpreso 1981, 7: 968-969.
- Cullmann, Oscar. *Cristología del Nuevo Testamento*. Trad. Carlos T. Gattinoni Buenos Aires: Methopress, 1965.
- Culpepper, R. Alan. "The Pivot of John's Prologue". *New Testament Studies* 27, (1980): 1-31.
- Curtotti, Michael. "The Divine Logos and Redemption: A Comparison of Baha'i and Early Christian Perspectives". *Journal of Ecumenical Studies* 30 (1993): 227-244.
- Daniélou, Jean. *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid: Taurus, 1962.
- Davies, William D. *Invitation to the New Testament*. Garden City, New York: Doubleday & Company, 1966.
- Pancomio, Luciano y Vito Mancuso, eds.. *Diccionario teológico enciclopédico*. Estella,

Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.

Dinoia, J. A. "Christian Universalism: The Nonexclusive Particularity of Salvation in Christ". En *Either/or: the Gospel or Neopaganism*. Carl E. Braaten y Robert W. Jenson eds., 37. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

Dodd, C.H. *Interpretación del cuarto evangelio*. Trad. J. Alonso Asenjo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

Edwards, M. J. "Justin's Logos and the Word of God". *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995): 261-280.

Enciclopedia Microsoft Encarta 99. S/L: Microsoft Corporation, 1993-1998.

Edersheim, Alfred. *The Life and the Time of Jesus the Messiah*. 2 vols. New York: Longmans, Green & Company, 1986.

Edwards, Ruth B. "Xarin Anti Xaritos (John 1:16): Grace and the Law in the Johannine Prologue". *Journal for the Study of New Testament* 32 (1988): 3-15.

Eichrodt, Walter. *Teología del Antiguo Testamento*. Trad. Daniel Romero. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

Ferguson, Everett, ed. *Encyclopedia of Early Christianity*. Segunda edición. 2 vols. New York: Garland Publishing, 1997.

Ferguson, Sinclair, B. David F. Writht y J. Packer, "Logos". *Nuevo diccionario de teología*. Primera edición. Trad. Hiram Duffer. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1992.

Francis D. Nichol, ed. *Comentario bíblico adventista*. Trad. Victor Ampuero Matta. Florida, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1996.

Freedman, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. ed. 4 vols. New York: Doubleday, 1992.

Freed, Edwin D. "Theological Prelude to the Prologue of John's Gospel". *Scottish Journal of Theology* 32 (1979): 257-269.

_____. "Variations in the Language and Thought of John". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 55, (1964): 167-197.

Fuente, Alfonso de la. "Trasfondo cultural del cuarto evangelio, sobre el ocaso del dilema judaísmo/gnosticismo". *Estudios Bíblicos* 56 (1998): 491-506.

- García-Moreno, Antonio. "Aspectos teológicos del prólogo de S. Juan", *Scripta Theologica* 21, (1989): 411-429.
- Gárret, Ricardo. *Comentario al evangelio de Juan*. Terrasa, Barcelona: Clie, 1997.
- González, Justo L. *Historia del Cristianismo*. 2 vols. Miami: Editorial Unilit, 1994.
- Guthrie, Donald. *New Testament Theology*. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1981.
- Hänchen, Ernst. "Problem des Johanneischen Prologs". *Zeitschrift Theologische und Kirche* 60 (1963): 305-334. Citado en Antonio García-Moreno, "Aspectos teológicos del prólogo de S. Juan", 411-421. *Scripta Theologica* 21, (1989).
- _____. *A Commentary on the Gospel of John*. 2 vols. Trad. Robert W. Funk. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Harnack, Adolf. *History of Dogma*. 4 vols. Trad. Neil Buchanan. New York: Dover Publications, edición 1961.
- Harris, J. Rendel. *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*. Cambridge: University Press, 1917. En Raymond F. Collins. *These Things Have been Written: Studies on the Fourth Gospel*, 203. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- _____. "Athena, Sophia and the Logos", *Bulletin of the John Ryland's Library*, (1922): 56.
- Harris, W. Hall. "A Biblical Theology of the New Testament". En *A Biblical Theology of the New Testament*, ed. Roy B. Zuck, 191-192. Chicago: Moody Press, 1994.
- Hart, Trevor H. "The Two Soteriological Traditions of Alexandria". *Evangelical Quarterly*, 61 (1989): 239-259.
- Hart, T. N. *To Know and Follow Jesus*. New York: Paulist Press, 1984.
- Hastings, Edward. *The Speakers Bible: The Gospel According to St. John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, reimpreso 1978.
- Hayward, C. T. R. "The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St. John's Gospel". *New Testament Studies* 25, (1978): 16-32.

- Head, Peter M. "The Self-Offering and Death of Christ as a Sacrifice in the Gospels and the Acts of the Apostles". En *Sacrifice in the Bible*, ed. Roger T. Beckwith y Martin J. Selman, 121. Grand Rapids: Baker Book House, 1995).
- Heick, Otto W. *A History of Christian Thought*. 2 vols. Philadelphia: Fortress Press, 1965.
- Hendriksen, Guillermo. *Comentario del Nuevo Testamento, evangelio según San Juan*. Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 1981.
- Henry, Patrick. *New Directions in New Testament Study*. Philadelphia: The Westminster Press, 1979.
- Hick, John. *God Has Many Names*. London: Macmillan, 1980.
- _____. *An Interpretation of Religion*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.
- _____. "Religious Pluralism and the Divine: A Response to Paul Eddy". *Religious Studies* 31 (1995): 417-420.
- _____. "The Latest Vatican Statement on Christianity and Other Religions" <http://astro.ocis.temple.edu/~arcc/hick.html>. Noviembre de 2000.
- Hill, David. "The Relevance of the Logos Christology". *The Expository Times* 78 (1967): 136-139.
- Hobbs, Herschel H. *An Exposition of the Four Gospels, The Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Book House, reimpreso 1978.
- Hooker, Morna. "John the Baptist and the Johannine Prologue". *New Testament Studies* 16 (1970): 354-358.
- Horn, Siegfried H.. "Palabra". *Diccionario bíblico adventista*. Trads., Rolando A. Itin, Gastón Clouzet, Aldo D. Orrego. Florida, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, primera edición, 1996.
- Hoskyns, E. C. *The Fourth Gospel*. London: F. N. Davey, 1947. Citado en William Barclay, *Introduction to John and Acts of the Apostles*, 151. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- Howard, W. F. *Christianity According to John*. Filadelfia: S/E, 1946.
- Howard, W. F. *The Gospel according to John* (New York: Abingdon Press, 1952)

- _____. *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*. Edición revisada por C. K. Barrett. Londres: Epworth Press, 1955.
- Huber, Sigfrido. *Los santos padres*. 2 vols. Buenos Aires: Descleé de Brouwer, 1946.
- Hull, William E. "The Gnostic Library from Nag Hammadi". *Review and Expositor* 58 (1961): 200-218.
- Irenaeus. *Against Heresies III. The Ante-Nicene Fathers*. Vol. I. Alexander Roberts and James Donaldson, 446-460. Grad Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1957.
- Jacob, Edmond. *Teología del Antiguo Testamento*. Trad. Daniel Vidal. Madrid: Ediciones Marova, 1969.
- Johnson, D. H. "Logos". *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Eds. Joel B. Green, Scot McKnight y Howard Marshall. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1992.
- Johnson, Keith E. "John Hick's Pluralistic Hypothesis and the Problem of Conflicting Truth-Claims".
<http://web.bu.edu/STH/BTI/colloquium/btshaigh.htm>. Noviembre de 2000.
- Kay-keng, Khoo. "The Tao and the Logos: Lao Tzu and the Gospel of John". *Ching Feng* 38 (1995): 271-286.
- _____. "Logos, Tao and Wisdom". *Ching Feng* 40 (1997): 149-172.
- Käsemann, Ernst. *Jesu letzter Wille nach Johannes*. Tübingen 1971. Citado en Alfonso De la Fuente, "Trasfondo cultural del cuarto evangelio, sobre el ocaso del dilema judaísmo/gnosticismo", 496. *Estudios Bíblicos* 56 (1998): 491-506.
- _____. "Aufbau und Anliegen des Johanneischen Prologs", en *Libertas Christiana F. Delekat Festschrift*. Munich: Kaiser, 1957), 75-99. Citado en Antonio García-Moreno, "Aspectos teológicos del prólogo de S. Juan", 416. *Scripta Theologica* 21, (1989).
- _____. "The Structure and Purpose of the Prologue to John's Gospel", *New Testament Questions of Today* (1969), 138-167.
- Käsemann, Ernst. *The Testament of Jesús: According to John 17*. Trad. Gerhard Krodel. Philadelphia: Fortress Press, reimpreso 1978.
- Kelly, John Norman Davidson. *Early Christian Doctrines*. Segunda edición. New York: Harper & Row, 1960.

- Kertelge, Karl. "Palabra de Dios". *Diccionario de Conceptos Teológicos*. Vol. II. Barcelona: Herder, 1990.
- Klappert, B. "Palabra". *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4 vols. Eds. Mario Sala y Araceli Herrera. Segunda edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- Kittel, Gerhard y Gerhard Friedrich. *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 vols. Trad. Geoffrey Bromiley. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1964-1976).
- Kümmel, Werner G. *The Theology of the New Testament*. Nashville, New York: Abingdon Press, 1973.
- Küng, Hans y otros. *El cristianismo y las grandes religiones*. Madrid: Libros Europa, 1987.
- Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- Landaria, Luis s.j. "Reflexiones sobre la declaración 'Dominus Iesus' de la Congregación para la Doctrina de la Fe: El Logos encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la salvación". *L'Osservatore Romano*, 29 de septiembre de 2000, 7-8.
- Lange, John P. *The Gospel according to John*. Trad. y ed. Philip Schaff. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, reimpreso 1976.
- Lea, Thomas D. "La exégesis de textos significativos en Juan". Trad. David A. Daniells. *Diálogo Teológico* 32 (1988): 17-25.
- Leal, Juan, Severiano de Páramo y José Alonso, trad. *La Sagrada Escritura*. 9 vols. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.
- Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. John's Gospel*. Minneapolis, Minesota: Augsburg Publishing House, 1963.
- Léon-Dufour, Xavier ed. "Word of God". *Dictionary of Biblical Theology*. Trds. Joseph Cahill y E. M. Steward. Segunda edición. London: Geoffrey Chapman, 1988).
- Leonard, W. *Verbum Dei: comentario a la Sagrada Escritura*. 5 Vols. B. Orchard y otros eds. Barcelona: Editorial Herder, 1957.
- Liddell, Henry y George y Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Rev. por Henry

- Stuart Jones y Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Linnemann, Eta. *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?* Trad. Robert W. Yarbrough. Grand Rapids: Baker Book House, 1990.
- Lovelady, Edgar J. "The Logos Concept: A Critical Monograph on John 1:1". *Grace Journal* 4, (1963): 15-24.
- Lohse, Eduard. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.
- Lukito, Daniel Lucas. "Logos Christology: an Interaction between Early Christian Beliefs and Modern Scholars' Attempts to Relate Them to the Asian Context". *Sulos Theological Journal* 1 (1993): 105-121.
- May, Eric. "The Logos in the Old Testament". *Catholic Biblical Quarterly* 8, (1946): 438-447.
- Mackintosh, H. R. *The Doctrine of the Person of Jesús Christ*. Edinburgh: T & T Clark, reimpreso 1972.
- Mcnamara, Martin. "Logos Of The Fourth Gospel And Memra Of The Palestinian Targum (Ex. 12:42)". *The Expository Times* 79 (1968): 115-117.
- Manson, T. W. *On Paul and John*. Studies in Biblical Theology, no. 38. London: SCM Press, 1963.
- Martinez, G. Ted. "The Purpose of John's Gospel". *Michigan Theological Journal* 31, (1992): 41-53.
- Mateos, Juan y Barreto Juan. *El Evangelio de Juan*. 2 vols. Segunda edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- Mayfield, Joseph H. y Ralph Earle. *Beacon Bible Commentary*. Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press, 1965.
- Meijering, E. P. *Ortodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Meinertz, Max. *Teología del Nuevo Testamento*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Madrid: Fax, segunda edición revisada, 1956.
- Meyer, John R. "Athanasius' Use of Paul in his Doctrine of Salvation". *Vigiliae Christianae*, 52 (1998): 146-171.
- Michaels, J. Ramsey. *New International Biblical Commentary: John*. Peabody,

Massachusetts: Hendrickson, 1984.

Miller, Ed. L.. "The Logos of Heraclitus: Updating the Report". *Harvard Theological Review* 74 (1981): 161-176.

_____. "The Logos Was God". *Evangelical Quarterly* 53, (1981): 65-77.

_____. "The Logic of the Logos Hymn: A New View", *New Testament Studies* 29 (1983): 552-561.

_____. "The Johannine Origins of the Johannine Logos". *Journal of Biblical Literature* 112 (1993): 445-457.

Milne, Bruce. *The Message of John*. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1993.

Mlakuzhyil, G. *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*. Roma: Biblical Institute , 1987.

Moody Smith, D. *The Theology of the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, Reprinted 1996.

Moreno Martínez, José Luis. "El Logos y la creación". *Scripta Theologica* 15 (1983): 381-419.

Morris, Leon. *The Gospel According to John*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971.

_____. *Jesús is the Christ: Studies in the Theology of John*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Moule, C.F.D. *Theology* 76, (1973): 562-572. En Donald Guthrie, *New Testament Theology*, 329. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1981.

Moulton, James y George Milligan. *The Vocabulary of the Greek Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.

Newbigin, Lesslie. *The Light has Come*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, reimpreso 1987.

Nichol, Francis D. ed. *Comentario bíblico adventista*. Trad. Victor Ampuero Matta. 8 vols. Florida, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1996.

Orbe, Antonio. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.

- Orchard, Dom Bernard y otros. *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*. Trad. Maximiliano García Cordero y otros. Barcelona: Editorial Herder, 1957.
- Pack, Frank. "The Gospel of John in the Twentieth Century". *Restoration Quarterly* 7 (1963): 173-185.
- Painter, John. "Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel". *New Testament Studies* 30 (1984): 460-474.
- Pelikan, Jaroslav. *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*. Barcelona: Herder, 1989.
- Pereyra, Roberto. *Introducción general a los evangelios*. Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 1997.
- _____. *Un comentario exegético a la homilía a los Hebreos*. Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 1999.
- Peters, George W. "Current Theological Issues in World Missions". *Bibliotheca Sacra* 135 (1978): 153-164.
- Pope, Richard M. "Logos Christology And The Non-Christian Religions: Some Notes On A Type Of Anglican Theology". *Lexington Theological Quarterly* 1, (1966): 24-36.
- Price, R. M. "'Hellenization' and Logos Doctrine in Justin Martyr". *Vigiliae Christianae* 42 (1988): 18-23.
- Profesores de Salamanca. *Biblia Comentada*. 7 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960-1977.
- Pro-Quest, Dissertation Abstracts on CD-ROM*. Surrey: UMI, 1987-1999.
- Quasten, Johannes. *Patrología*. Ed. Ignacio Oñatibia. Tomo 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.
- Ramachandra, Vinoth. *The Recovery of Mission: Beyond the Pluralist Paradigm*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Ramos, Jose Carlos. "El concepto juanino del Logos y la cristología del cuarto evangelio". *Theologika* 9 (1994): 384-407.
- Reist, Irwin W. "The Christology of Irenaeus". *Journal of Evangelical Theological Society*, 13 (1970): 241-251.

Reyes, George V. "El evangelio de Juan: historia o literatura". *Revista Bíblica* 61 (1999): 1-21.

Richard, Earl. *Jesús: One and Many*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1988.

Richardson, Alan. *An Introduction on the Theology of the New Testament*. New York: Harper & Row, 1958.

_____. y John Bowden. "Logos". *The Westminster Dictionary of Christian Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983).

Ridderbos, Herman. "The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John". *Novum Testamentum* 8 (1960): 180- 201.

_____. *The Gospel of John*. Trad. John Vriend. Grand Rapids, Michigan: W. Eerdmans Publishing Company, 1997.

Ritt, H. "Logos". *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 3 vols. Eds. Horst Balz y Gerhard Schneider. Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1991.

Roberts, Alexander y James Donaldson ed. *The Ante-Nicene Fathers*. Vol. I. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1957.

Robertson, Archibald Thomas. *Imágenes verbales del Nuevo Testamento: Juan y Hebreos*. 4 vols. Terrasa, Barcelona: CLIE, 1990.

Robinson, John A. T. "The Destination and Purpose of St. John' Gospel". *New Testament Studies* 6 (1959-1960): 117-132..

_____. "The Relation of the Prologue to the Gospel of St John". *New Testament Studies* 9 (1962-63): 120-129.

Rodriguez-Ruiz, Miguel. "Estructura del Evangelio de San Juan desde el punto de vista cristológico y eclesiológico". *Estudios Bíblicos* 56, (1998): 75-96.

Ruiz Bueno, Daniel. *Padres apostólicos*. Quinta edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

_____. *Padres apologistas griegos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

Runia, Klaas. "Why Christianity of All Religions". *Evangelical Review of Theology* 22

(1998): 244-263.

Schaff, Philip and Henry Wace, ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: St. Athanasius: Select Works and Letters*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1957.

Scheffczyk, Leo. "Word of God". *Encyclopedia of Theology*. Ed. Karl Rahner. Gran Bretaña: Burns & Oates, reimpresso 1986.

Schelkle, Karl Hermann. *Teología del Nuevo Testamento*. Trad. Marciano Villanueva. Barcelona: Editorial Herder, 1977). 2: 267.

Schaff, Philip. *History of the Christian Church*. Vol. 2. *Ante-Nicene Christianity*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, reimpresso 1962).

_____ and Henry Wace ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 4. *St. Athanasius: Select Works and Letters*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1957.

Schierse, Franz J. *Cristología*. Barcelona: Herder, 1983.

Schnackenburg, Rudolf. "Logos-Himnus und Johanneischer prolog", *Biblische Zeitschrift* 1 (1957): 69-100. En Antonio García-Moreno, "Aspectos teológicos del prólogo de S. Juan", 411-429. *Scripta Theologica* 21, (1989).

_____. *The Gospel According to St. John*. Volume 1. Trad. Kevin Smith. Wellwood: Burns & Oates, 1984.

Schneider, Herbert. "The Word Was Made Flesh". *Catholic Biblical Quarterly* 31, (1969): 344-356.

Schoonenberg, Piet. "A Sapiential reading of John's Prologue: Some Reflections on Views of Reginald Fuller and James Dunn". *Theology Digest* 33 (1986): 403-421.

Schwarz, Hans. *Christology*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

Scott, E. F. *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology*. Edimburg: T. & T. Clark, 1908. En Donald Guthrie, *New Testament Theology*, 328. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1981.

Seeberg, Reinhold. *Manual de Historia de las Doctrinas*. 2 vols. *Historia de Doctrinas en la Iglesia Antigua*. Trad. José Míguez Bonino. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1963.

- Segovia, Fernando. "The Significance of Social Location in Reading John's Story", *Interpretation* 49 (1995): 370-378.
- Smart, Ninian. "The Logos Doctrine and Eastern Beliefs". *The Expository Times* 78 (1967): 168-171.
- Smith, T. C. *Jesus in the Gospel of John. Study of the Evangelist's purpose and meaning*. Nashville: Abingdon Press, 1959, citado en Veloso, *Comentario del evangelio de Juan*, 28. Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1997.
- Songer, Harold S. "The Gospel of John in Recent Research", *Review and Expositor* 62 (1965): 417-428.
- Staley, Jeff. "The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure". *Catholic Biblical Quarterly* 48, (1986): 241-264.
- Suggit, J. "John 17:17: ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν". *Journal of Theological Studies* 35, (1984): 104-117.
- Swetnam, James. "Jesus as Logos in Hebrews 4:12-13". *Bib* 62, (1981): 214-224.
- Taylor, Vincent. *The Person of Christ*. New York: MacMillan, 1966.
- Tillich, Paul. *Teología Sistemática*. 3 vols. Trad. Damián Sanchez-Bustamante. Barcelona: Ediciones Ariel, 1973.
- Tobin, Thomas. "The prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation", *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990): 252-269.
- Trisoglio, Francesco. *Cristo en los Padres de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar la cristología*. Segunda edición. Estela, Navarra: Verbo Divino, 1996.
- Turner, H. E. W. *The Pattern of Christian Truth*. London: S/E, 1954, citado en George R. Beasley-Murray. *Word Biblical Commentary: John*. Waco, Texas: Word Books, 1987.
- Turner, George A. "A Decade of Studies in John's Gospel". *Christianity Today* 9, (1964): 221- 222.
- _____. "The prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation". *Catholic*

Biblical Quarterly 52 (1990): 252-269.

Turrado, Lorenzo. *Biblia comentada*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1965.

Tuya, Manuel de. *Biblia Comentada*. Profesores de Salamanca ed. Tercera edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

Van Den Bussche, Henri. *El evangelio según San Juan*. Trad. Eloy Requena. Madrid: Ediciones Stvdivm, 1972.

Vanhoozer, Kevin J. "The Three-in-One and the Many". En *The Trinity in a Pluralistic Age*, Kevin J. Vanhoozer ed., x. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

Vanderlip, D. George. *Christianity According to John*. Philadelphia: The Westminster Press, 1975.

Velasco, Rufino. *La iglesia de Jesús: Proceso histórico de la conciencia eclesial*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1992.

Veloso, Mario. *Comentario al evangelio de Juan*. Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1997.

Vergauwen, Guido. "El rol de Jesucristo en la teología pluralista de las religiones". *Studium Filosofía y Teología* 2, n° 3 (1999): 3-35.

Viertel, Weldon E. *The Gospel and Epistles of John*. El Paso, Texas: Carib Baptist Publications, 1975.

Vine, W. E. *Diccionario Expositivo de Palabras del Nuevo Testamento*. 4 vols. Traducción y adaptación S. Escuin. Barcelona: Clie, 1984.

Vives, José ed. y trad. *Los padres de la iglesia*. Segunda edición. Barcelona: Herder, 1982.

Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*. Vol 2. *Teología de las Tradiciones Proféticas de Israel*. Ed. Luis A. Schökel. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.

Wahlde, Urban C. von. "Community in Conflict". *Interpretation* 49 (1995): 379-389.

Walker, Williston. *History of the Christian Church*. New York: Charles Scribner's Sons, 1927.

Walls, A. F. "Logos". *Evangelical Dictionary of Theology*. Walter A. Elwell. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 6º reimpresión 1989.

Watt, Jan G. van der. "The Composition of the Prologue of John's Gospel: The Historical Jesus Introducing Divine Grace". *Westminster Theological Journal* 57, (1995): 311-332.

Witherington III, Ben. *John's wisdom: a Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville, Kentucky, 1995.

White, Elena G. de. *Patriarcas y Profetas*. Boise, Idaho: Publicaciones Interamericanas, 1954.

_____. *Mensajes Selectos*. Volumen 3. Biblioteca Electrónica: Fundamentos de la Esperanza, 1993.

Wiederkehr, D. *Esbozo de cristología sistemática*. Madrid: 1980, citado en Andrés Torres Queiruga. *Repensar la cristología*. Segunda edición. Estela, Navarra: Verbo Divino, 1996, 245.

Williamson, Ronald. "The Incarnation of the Logos in Hebrews". *ExT* 95, (1983): 4-8.

Wright, David F. "Christian Faith in the Greek World: Justin Martyr's Testimony". *Evangelical Quarterly*, 54 (1982): 77-87.

Zahn, Theodore. *Introduction to the New Testament*. 3 vols. Trad. John M. Trout y otros. Grand Rapids: Kregel Publications, 1953.