

Josep-Oriol Juní
Xavier Alegre

Escritos joánicos y cartas católicas

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA



Jesús, observando cuántas veces Pilato constata aquí la inocencia de Jesús (cf. 18,38; 19,4.6.12) y el significado de las escenas 3ª y 5ª.

3) Interpretar Jn 18,33-38a: ¿en qué sentido afirma Jesús que su reino no es *de* (cf. 3,31; 8,23; 16,28; 15,19; 17,26, comparándolo con 1,14; 8,12; 1,4.9) este mundo? Notar que no dice que *no está en este mundo* ¿Cómo hay que entender aquí la realeza de Jesús? ¿Qué malentendidos quiere excluir? Ver cómo Jn lo concentra todo cristológicamente.

4) Confrontar los resultados del análisis con lo que indica algún comentario, p. ej. el de Brown ⁸⁶.

Parte segunda
LAS CARTAS DE JUAN
por
Josep-Oriol Tuñí

⁸⁶ Puede verse también X. Alegre, «Mi reino no es de este mundo» (*Jn 18,36*). *Conflictividad de la existencia cristiana en el mundo según el cuarto evangelio*, EstE 54 (1979) 499-525.

Capítulo V

LAS CARTAS DE JUAN

I. CONTEXTO LITERARIO Y AMBIENTAL

Las llamadas cartas de Juan son escritos íntimamente relacionados con el evangelio de Juan. De hecho, la cercanía y las afinidades literarias y teológicas entre las cartas y Jn, sobre todo 1 Jn, han sido percibidas desde los primeros siglos. Dionisio de Alejandría ya notaba, a mitad del siglo III, la íntima relación entre 1 Jn y Jn, y la contraponía a la relación mucho más extrínseca de Jn con el Apocalipsis ¹.

En estos últimos años, a partir sobre todo de los setenta, la relación ha entrado en una nueva etapa. La crítica ha ido descubriendo una clara «trayectoria» en los escritos joánicos y, al ir percibiendo una relación más intrínseca entre Jn y las cartas (sobre todo 1 Jn y 2 Jn), el estudio de estos documentos se hace con una mayor interdependencia. Pero no en el sentido de «mezclar» Jn y las cartas, como si constituyeran un corpus doctrinal estrictamente homogéneo, sino más bien en la medida en que la aportación de las cartas ayuda a clarificar y a profundizar aspectos de Jn que han resultado menos maduros y acabados. Y esto contribuye a delinear con mayor nitidez tanto la doctrina que contienen estos documentos como los pasos de esta tradición cristiana tan peculiar.

Vamos a hacer una introducción a las cartas como documentos en continuidad con el núcleo fundamental de la tradición cristiana que presenta Jn, pero con una ventaja: es más que probable que 1 Jn y 2 Jn se hayan escrito cuando el evan-

¹ Hay que recordar, sin embargo, que, según Eusebio (*Historia Eclesiástica* 7, 25,7-8), Dionisio está interesado en demostrar que el Apocalipsis no es obra del mismo autor que Jn y las cartas.

gelio aún no había alcanzado su forma definitiva. Conviene recordar que Jn se escribe en varias etapas y que los últimos retoques al núcleo fundamental fueron, probablemente, poco importantes y sólo se añadieron al evangelio, cuando éste ya había alcanzado una forma sensiblemente idéntica con la forma definitiva que ha llegado hasta nosotros. En este sentido, resulta menos urgente la clarificación de si Jn se escribió por entero antes que las cartas. Y podemos dar por supuesto que el núcleo fundamental de Jn es anterior a las cartas, sin necesidad de bajar a más detalles.

Nuestra introducción se centrará primero en 1 Jn y 2 Jn, aunque hablaremos fundamentalmente de 1 Jn ². Conviene situar estos escritos para analizar mejor su mensaje fundamental. Éstos serán los tres apartados que les dedicaremos: situación en que se escriben las cartas; doctrina cristológica; vida cristiana.

3 Jn presenta una problemática aparentemente diversa. La trataremos, por tanto, aparte. Hay que tener en cuenta, además, que esta brevísima nota tiene poco contenido doctrinal explícito, aunque puede ser interesante atender a sus implicaciones doctrinales. Esto constituirá el cuarto apartado de esta breve introducción.

1. Relación literaria de 1-2 Jn con el evangelio

La mayoría de los escritos del NT son obras ocasionales, no tratados doctrinales. Aún más, la mayoría de los escritos del NT son obras fragmentarias que no pretenden tratar todos los aspectos implicados en las cuestiones que presentan. 1 Jn y 2 Jn son un buen ejemplo de ello.

Sin embargo, nos enfrentamos aquí con una dificultad parecida a la que presenta Jn. No tenemos constancia directa de la existencia y de las circunstancias que acompañaron su camino. Y, como es bien sabido, resulta menos fácil deducir de los mismos escritos las circunstancias en que se redactaron.

² 2 Jn es o bien un resumen de 1 Jn que se envía a otra comunidad, o bien una breve nota que da pie a 1 Jn. El mensaje fundamental es idéntico. Por eso hablaremos de ambos escritos al mismo tiempo. Conviene recordar, sin embargo, que 2 Jn es una verdadera carta, con autor, destinatario (una Iglesia o comunidad), saludo inicial y despedida. 1 Jn no tiene ninguna de estas características. Para el género literario de 1 Jn, ver cuestiones abiertas (pp. 199-201).

Sin embargo, hay suficientes datos para poder situar debidamente la aportación cristológica y la exhortación de 1 Jn. Con todo, antes de entrar a describir las circunstancias que motivan estas cartas, conviene decir una palabra introductoria acerca del tenor literario que las caracteriza.

El estilo y el lenguaje de estos escritos resultan notablemente cercano a Jn. Se aprecia el mismo estilo que en el evangelio: estilo directo, sencillo y con una sintaxis muy elemental. Las frases se enlazan con la conjunción *kai* o son simplemente yuxtapuestas. Hay pocos verbos compuestos.

1 Jn tiene un total de 350 vocablos distintos. Comparado con Jn, es un escrito más llano, si cabe (la extensión es aproximadamente 1/5 parte). El tono directo y familiar es lo más característico. Lo cual no quiere decir que resulte siempre fácil comprender qué se quiere decir con las frases sencillas y directas. A veces resulta difícil de comprender precisamente a causa de su aparente sencillez.

Muchos de los términos cristológicos característicos de Jn se encuentran también en 1 Jn: *logos* (aplicado a Jesús: 1,1), *aletheia* (verdad, dicho del Espíritu: 5,6), *monogenes* (aplicado a Jesús: 4,9), *soter* (salvador, predicado de Jesús: 4,14), se habla de la *sarx* (condición humana: 4,2; 2 Jn 7) de Jesús, de que dio la vida por los hombres (*tithenai ten psykhen*: 3,16). Aparecen vocablos muy específicos de Jn: conocer (*ginoskein*), testimonio (*martyria*), dar testimonio (*martyrein*), padre (dicho de Dios: *pater*), mundo (*kosmos*), guardar (*terein*), permanecer (*menein*), manifestarse (*phanerothernai*). Más aún, algunas expresiones muy típicas y semitizantes aparecen sólo, dentro del NT, en Jn y en 1 Jn: tener un pecado (*ekhein hamartian*), hacer la verdad (*poiein ten aletheian*), quitar el pecado (*airein ten hamartian*), hacer lo mejor (*poiein ta aresta*), ser de la verdad, ser de Dios, ser del mundo, etc.

El conjunto es bastante definitivo para postular una cercanía innegable. Sin embargo, también hay ausencias importantes de expresiones muy típicas o de vocablos característicos de Jn: faltan vocablos importantes como ley (*nomos*), gloria (*doxa*), glorificar (*doxadsein*), subir y bajar (*anabainein* y *katabainein*), elevar (*hypsoun*), juzgar (*krinein*), etc. Es verdad que muchos de estos vocablos tienen una justificación en el diverso género literario de uno y otro escrito. El aspecto narrativo de Jn no tiene posible paralelo con el tono didáctico y doctrinal de 1 Jn. Sin embargo, esta razón no es ni definitiva ni apodíctica. Muchos autores se inclinan por proponer un autor distinto del de Jn para 1 Jn ³.

³ Sin embargo, ésta es una cuestión claramente abierta.

En conjunto podemos decir que 1 Jn es un escrito que se ha elaborado en el mismo círculo que Jn. No hay tampoco razones definitivas para negar la autoría de 1 Jn al mismo autor de Jn. Sin embargo, hemos podido ver que es muy difícil individuar al autor de este evangelio. Por ello, esta cuestión ha de quedar abierta, sin olvidar, con todo, la cercanía conceptual, mental y cultural de ambos escritos.

2. Ambiente de 1 Jn y del evangelio

a) El grupo secesionista

Una de las ausencias notables y sorprendentes en 1 Jn respecto del evangelio es el mundo judío: ni se hace referencia alguna a los judíos, ni a las autoridades judías, ni al templo o a las fiestas judías, ni tampoco a costumbres o tradiciones. Aspectos que, como hemos visto al hablar de Jn, resultan muy importantes para comprender el mensaje del evangelio. Más aún, en 1 Jn no se cita nunca el AT, con la excepción de la referencia a Caín en 1 Jn 3,15. Estos pocos datos son demasiado significativos para pasarlos por alto. El marco de la discusión con la sinagoga no juega papel alguno en 1 Jn.

En cambio, 1 Jn muestra un tono y unos fragmentos claramente polémicos. Hay un grupo de oponentes a quienes se dedican epítetos que en Jn se aplicaban a los judíos: hijos del diablo (3,8.10; cf. Jn 8,44), los que realizan el pecado escatológico (3,4-5; cf. Jn 8,34), mentirosos (2,4; cf. Jn 8,44), asesinos (3,15; cf. Jn 8,44). A estos epítetos hay que añadir otros, no menos duros, calificando al grupo como falsos profetas (4,1), anticristos (2,18 y 4,1; 2 Jn 7), seductores (2 Jn 7; cf. 1 Jn 1,8; 2,26; 3,7). Se llega a afirmar que no hay que rogar por ellos (5,15-17), ni saludarlos, ni menos aún recibirlos en casa (2 Jn 10-11). Este conjunto apunta a un grupo definido, que ha estado en relación con la comunidad hasta hace poco: «han salido de entre nosotros, pero no eran de los nuestros, porque, si hubieran sido de los nuestros, hubieran permanecido con nosotros. Pero así ha quedado claro que no todos son de los nuestros» (2,19). Este texto aporta una serie de matices sobre el grupo secesionista que hemos de ver más de cerca.

En primer lugar, el grupo ha pertenecido a la comunidad joánica; «no eran de los nuestros» implica que estaban en la comunidad, como de hecho lo dice el texto: «han salido de en-

tre nosotros»; pero ya había indicios de que no estaban en plena comunión con los seguidores del autor de 1 Jn (cf. 1,3-4). Sin embargo, hay aquí una indicación de mucho valor: el grupo secesionista tendrá muchas cosas en común con el autor de 1 Jn. Por decirlo de alguna manera, pertenecen a la misma tradición.

Un segundo matiz interesante de este texto (2,19) es que la secesión ha tenido lugar hace poco tiempo: «pero así ha quedado claro que no todos son de los nuestros». El «todos» es probable que haga referencia a que un grupo de los secesionistas no se ha marchado. En una palabra, la dureza de los epítetos, que hemos recordado antes, apunta a una situación verdaderamente dramática para la comunidad.

Pero, además, «no todos *son* de los nuestros», en presente. Si la división hubiera sido cosa del pasado, ni tendríamos la agresividad que muestra la carta contra el grupo, ni se nos hablaría de la actualidad del problema: «hijitos, es la última hora y tal como habéis oído que ha de venir el anticristo, he aquí que ahora muchos anticristos han aparecido. De lo cual deducimos que es la última hora» (2,18).

El grupo secesionista tiene mucho en común con el autor de 1 Jn, es un grupo relativamente numeroso (4,5), que se ha separado de la comunidad joánica y que, probablemente, tiene todavía relación con la misma. De aquí la urgencia de 1 Jn, su tono directo. 1 Jn es un escrito que «sabe» que va a ser conocido por los secesionistas. La argumentación es de tales características, que dice a los que se han quedado lo que quiere que lean los que se han marchado. No resulta tan claro que esto se haga posible porque el grupo que se ha marchado viva o no en la misma ciudad que la comunidad joánica, pero es probable que haya sido así⁴.

b) Doctrina de los secesionistas

Hay una serie de frases que 1 Jn introduce de forma parecida («si alguno dice...»; «si decimos...») y que reflejan las opiniones de los que han abandonado la comunidad. Vamos a reproducirlas, porque serán la base para vislumbrar cuál es la doctrina de este grupo al que 1 Jn opone su enseñanza:

⁴ R.E. Brown, *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca 1983) 95-96.

- afirman que tienen comunión con Dios (1,6),
- que no tienen pecado o no cometen pecado (1,8.10),
- que conocen a Dios (2,4),
- que están en él (Dios) (2,6),
- que están en la luz (2,9),
- que aman a Dios (4,20).

No nos ha de sorprender que estas afirmaciones sean comunes con las del autor de 1 Jn ⁵. Ya hemos indicado antes que ambos grupos han pertenecido a la misma comunidad y tienen la misma tradición cristiana, la de Jn. Más aún, es muy probable que los adversarios continúen considerándose cristianos. Lo que sí hemos de subrayar es que todas estas afirmaciones, que el autor de 1 Jn atribuye a los secesionistas, ignoran a Jesús. Podrían atribuirse perfectamente a una comunidad teísta que celebra la salvación y da gracias a Dios por ella. Hay aquí una fuerte connotación de piedad intimista e individual: lo que resulta importante para los adversarios es que -dicen- han logrado una relación fuerte y estable con Dios. El papel de Jesús en este logro no les interesa ⁶.

Una de las afirmaciones de los secesionistas es que aman a Dios (4,20). Tanto la respuesta que da 1 Jn («si alguno dice que ama a Dios y no ama al hermano, miente. Porque el que no ama al hermano que ve, no puede amar a Dios a quien no ve»), como lo que nos dicen otros pasajes de 1 Jn acerca de la actitud negativa de los secesionistas respecto de la «guarda de los mandamientos» (cf. 2,3-4), hace que debamos concluir que este grupo no considera importante el amor al hermano. Porque, si bien es posible que *hablen* del amor al hermano («que

nuestro amor no sea de frases y palabras, sino de obras que son fruto de la verdad», 3,18), no obstante, no practican el amor («si un hombre tiene la vida resuelta en este mundo y contempla sin entrañas cómo su hermano pasa necesidad, ¿cómo es posible que habite en su corazón el amor de Dios?», 3,17). Es decir, es posible que los secesionistas tengan una doctrina ortodoxa sobre el amor. El problema está en que esta doctrina no se traduce en hechos. De ahí que la forma en que, según parece, se vive el amor en el grupo de los disidentes sea también puramente individualista: *dicen* que aman a Dios y *dicen* también que es preciso amar al hermano. Pero, de hecho, no actúan solidariamente con los demás.

Hasta aquí una breve y sucinta presentación del grupo que ha abandonado la comunidad. La respuesta del autor de 1 Jn va a profundizar en la tradición de la comunidad joánica y va a apelar al meollo de esta tradición, para responder a la doctrina de los que se han marchado: la cristología. Ello nos dará ocasión de presentar la cristología de 1 Jn.

II. CRISTOLOGÍA DE 1-2 JN

La tradición cristológica en que han vivido tanto los secesionistas, como el autor de 1 Jn, nos ha sido transmitida en el evangelio de Juan. La cristología que constituye el meollo de Jn fue madurando poco a poco, como ya hemos visto. Sin embargo, lo que provoca la oposición de la sinagoga es precisamente la elevada cristología que confiesa que Jesús es Dios. Por tanto, en el momento en que se escriben las cartas, esta etapa ya ha pasado. Como hemos dicho antes, no se percibe eco alguno de la dura polémica con la sinagoga, que marca uno de los puntos álgidos de la presentación de Jesús en Jn.

Ahora bien, conviene recordar que la elevada cristología de Jn se presta a una interpretación minimalista de la humanidad de Jesús. En efecto, la confesión de Jesús que presenta Jn acentúa de tal forma los trazos celestiales del Jesús joánico, que tiene el peligro de convertir la figura del Mesías-Hijo de Dios (20,31; cf. 11,27) en un ser angélico, un enviado celestial que no habría asumido verdaderamente la realidad humana. Su aparición habría sido fulgurante y definitiva, una verdadera teofanía. Pero la realidad humana de Jesús habría desaparecido con la presencia de una divinidad omnipotente.

⁵ No ha de desconcertar al lector que 1 Jn atribuya a los secesionistas la afirmación de que «no tienen pecado» (1,8.10) y después diga que «el que ha sido engendrado por Dios no peca ni puede pecar» (3,9). Los matices de las frases son significativos; cf. J. Bogart, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John* (Montana 1977); I. de la Potterie, *La impecabilidad del cristiano según 1 Jn 3,6-9*, en *La Vida según el Espíritu* (Salamanca 1967) 203-224; Íd., *El pecado es la iniquidad* (1 Jn 3,4), en *ibíd.*, 67-86.

⁶ Pueden verse mis trabajos *Motivacions ètiques de 1 Jn: 1 Jn i el Jesús històric*, *Revista Catalana de Teologia* 4 (1979) 285-308, cita de la p. 295; «Creer en el amor» (1 Jn 4,16a): *Creer-amar en 1 Jn*, en X. Alegre y otros, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia* (Rom 1,18) (Santander 1986) 53-81.

Que esta interpretación de Jn es posible lo demuestra la historia de la exégesis del evangelio, que tiene ejemplos desde el siglo II –el comentario del gnóstico Heracleon que conocemos a través de Orígenes– hasta nuestros días. Todavía hay autores que defienden que el Jesús joánico es un Dios que se pasea por la tierra, que aparenta ser hombre, pero en realidad no lo es: «camina sobre las aguas, tiene sed pero no bebe, le llevan alimento pero no come; tiene un conocimiento del hombre que sobrepasa lo humano; discute con los hombres, pero sus palabras vienen de una distancia infinita, surgen de las profundidades del mundo celestial»⁷.

Ésta es la interpretación de los secesionistas: la salvación ha venido mediante un enviado de parte de Dios. Pero este enviado no tenía que entrar plenamente en la esfera de lo humano: le ha bastado aparecer para dar a conocer el camino de la salvación. Su acción salvífica se dio fundamentalmente a través del anuncio salvífico. Ante esta interpretación, que puede legitimarse a través de múltiples textos de Jn⁸, la presentación del autor de 1 Jn va a apelar a la tradición (¡qué otra cosa puede hacer!). Pero va a hacerlo subrayando los trazos que marcan la realidad terrena de Jesús, su condición humana, su apariencia palpable. Éste es el argumento fundamental de 1 Jn ante la cristología gloriosa de los que se han marchado. Veamos los trazos más importantes de la presentación cristológica de 1 Jn.

1. Frecuencia con que se habla de Jesús

El vocablo Jesús (*Iesous*) aparece 12 veces en 1 Jn y 2 en 2 Jn (1 Jn 1,3.7; 2,1.22; 3,23; 4,2.3.15; 5,1.5.6.20; 2 Jn 3.7). En 6 ocasiones el vocablo aparece solo, como sujeto o predicado de una frase. En 8 ocasiones aparece el nombre *Iesous Khristos*. Dos confesiones cristológicas hablan de Jesús como *Khristos* (2,22 y 5,1), es decir, como Mesías. La preponderancia del nombre sobre el título es clara.

⁷ E. Käsemann, *El Testamento de Jesús* (Salamanca 1983).

⁸ Es lo que hace K. Wengst en su obra *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes* (Güterloh 1976), donde intenta sustanciar las afirmaciones de los secesionistas a través de textos de Jn, que pueden legitimar su toma de postura.

Pero la frecuencia se hace mayor si tenemos en cuenta que muchas veces –a pesar de la ambigüedad de algunos textos– se presenta a Jesús mediante un pronombre. Jesús es aquél (*ekeinos*) en seis ocasiones; *autos* (él) por lo menos en ocho textos. Citaremos algunos de estos textos, porque son muy significativos. Sobre todo, por el hecho de no haber sido literariamente preparados (no tienen antecedente gramatical) y muestran una familiaridad extraordinaria con la figura de Jesús:

– «los que afirman que están en él (Dios) deben comportarse como aquél se comportó» (2,26);

– «y todo el que tiene esta esperanza en él (Dios) se purifica como aquél es puro» (3,3);

– «ya sabéis que aquél se ha manifestado para suprimir el pecado, él que no tenía pecado» (3,5);

– «hemos conocido el auténtico amor en que aquél dio la vida por nosotros; por eso también nosotros hemos de dar la vida por los hermanos» (3,16).

Pero no se agota aquí la presencia de Jesús en estas cartas. Hay otros títulos y apelativos que subrayan su papel o función: *ho huios* (el hijo, 6 textos), *ho huios tou theou* (el hijo de Dios, 7 textos), *ho huios tou patrou* (el hijo del Padre, un texto), *ho huios autou* (su hijo, 9 textos), etc.⁹. Finalmente hay que recordar que, en consonancia también con Jn, el mismo nombre de Jesús es mencionado como objeto de fe y medio de perdón (2,12; 3,23; 5,13).

El conjunto ofrece una concentración cristológica por lo menos comparable con la que tenemos en Jn. No vamos a subrayar matices de títulos o de nombres. Lo que verdaderamente interesa es el sentido de esta presencia tan acusada; en una palabra, el sentido fundamental de la cristología de 1 Jn.

2. Sentido de las afirmaciones sobre Jesús

Hay una serie de indicios que confluyen en apuntar un sentido claro y definido para la cristología de 1 Jn. Veámoslas brevemente.

a) El sujeto de las confesiones

Las confesiones de fe de 1 Jn (y 2 Jn) tienen siempre como sujeto a Jesús:

⁹ Pueden verse los textos y otros detalles en mi trabajo *Motivations éti-ques*, 288-289.

- «quién es el embustero, sino aquel que niega que Jesús es el Mesías» (2,22);
- «el que confiesa que Jesús es el hijo de Dios...» (4,15);
- «quien cree que Jesús es el Mesías...» (5,1);
- «quién vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el hijo de Dios» (5,5).

Ahora bien, las primeras confesiones cristianas subrayaban el predicado de la *homología*: Jesús es *el Mesías*, Jesús es *el Hijo de Dios*. Jesús era más cercano, más conocido. La sorpresa era que aquel Jesús a quien muchos habían visto era el Mesías esperado, el hijo del Altísimo. En cambio, en 1 Jn el acento se ha desplazado del predicado al sujeto. Es decir, que lo que se subraya en estas fórmulas no es que Jesús sea *el Mesías*, *el Hijo de Dios*, sino que precisamente quien lo es es Jesús. Lo muestran las aclaraciones a las confesiones:

- «todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en la carne, es de Dios» (4,2);
- «Él, Jesucristo, ha venido por el agua y la sangre, no solamente en el agua, sino en el agua y la sangre» (5,6);
- «porque muchos embaucadores han salido al mundo, los que no confiesan a Jesucristo venido en la carne» (2 Jn 7).

Precisamente en este contexto hay que recordar la variante textual de 4,3: «todo espíritu que deshace a Jesús»; en vez del texto que ordinariamente tenemos en las traducciones: «todo espíritu que no confiesa a Jesús». A pesar de que hay una fuerte atestación en favor del segundo texto, sin embargo el primero debería de tener preferencia. El sentido, por lo menos, resulta fundamental: «no confesar a Jesús» es, en el fondo, «aniquilar a Jesús». Las confesiones nos dan, por tanto, una primera indicación clara del sentido que tiene la cristología: se trata de una afirmación sin ambigüedades de la realidad humana de Jesús, frente a quienes parecen negarlo.

b) Carácter salvífico de la muerte de Jesús

Un segundo aspecto que queremos subrayar es el énfasis en el carácter salvífico de la muerte de Jesús. Este tema, no ausente de Jn, adquiere aquí la categoría de tesis. Es la sangre de Jesús la que nos salva (1,7; 5,6.6.8); Jesús es víctima de propiciación por nuestros pecados (2,2; 4,10); Jesús es el que ha dado la vida por nosotros (3,16) y nuestros pecados son per-

donados a través de su nombre (2,12; cf. 3,23; 5,13), porque él ha venido para destruir las obras del diablo (3,8). No hay duda de que se trata de un aspecto que se quiere realzar con especial énfasis. Jesús fue un hombre como nosotros, que verdaderamente murió (1,7; 4,10; 5,6). Se podría decir, en una paráfrasis de Pablo: «si Jesús no ha muerto por nosotros, todavía estamos en nuestros pecados...» (cf. 1 Cor 15,17).

c) Sentido de la expresión «ap'arkhes»

Hay una fórmula característica de 1 Jn que se aplica a Jesús: *ap'arkhes*, desde el comienzo. Jesús, en 1 Jn, es también «el que era desde el comienzo» (1,1; 2,13.14). La referencia al prólogo de Jn resulta difícil de ignorar (Jn 1,1-2, pero aquí dice «en el comienzo»). Sin embargo, en 1 Jn el acento del «comienzo» es claramente el comienzo de la manifestación de Jesús. El primero de los textos citados lo muestra sin ambigüedad: «el que era desde el comienzo» (1,1) es claramente paralelo a «lo que hemos visto y lo que hemos oído» (1,2-3), y éste es precisamente el objeto de la proclamación: «os lo anunciamos» (1,3). La expresión *ap'arkhes* parece tener en 1 Jn un acento claro en el comienzo de la manifestación (1,2; cf. 3,5: «aquél se ha manifestado»; 3,8: «para esto se manifestó el Hijo de Dios»; 4,9: «en esto se manifestó el amor de Dios entre nosotros: en que envió a su hijo...»). También hay una referencia innegable al comienzo del anuncio de Jesús (3,11: «el anuncio que habéis oído desde el principio»), al comienzo del escuchar las palabras de Jesús y de ver sus acciones (2,24; 3,11; 2 Jn 6; cf. Jn 2,11 y, sobre todo, 15,27: «porque estáis conmigo desde el comienzo»).

La expresión, por tanto, parece que subraya inequívocamente que el objeto del anuncio cristiano es precisamente la manifestación visible y palpable de Jesús: su manifestación en la *sarx*, condición efímera y caduca; en una palabra, la vida de Jesús (es decir, ¡el evangelio!) ¹⁰.

3. Conclusión: cristología de 1-2 Jn

Estos tres apartados ilustran el sentido de la cristología de 1 Jn (y de 2 Jn). Se trata de una cristología aparentemente

¹⁰ I. de la Potterie, *La notion de commencement dans les écrits johanniques*, en el homenaje a H. Schürmann, *Die Kirche des Anfangs* (Leipzig 1977) 379-403.

más primitiva que la de Jn. Sin embargo, el contexto nos hace comprender mejor el sentido de esta acentuación tan clara: se trata de recordar que todos estos datos ya estaban en la tradición joánica. En la introducción que hemos hecho a Jn los hemos tenido en cuenta. Por esto aquí no ha de sorprendernos la continuidad. Sin embargo, ésta no fue la línea de los que abandonaron la comunidad. La doctrina de 1 Jn se contraponen a una interpretación de la tradición joánica que niega el carácter salvífico de la vida y de la muerte de Jesús. Es aquí donde tiene su lugar la acentuada cristología de 1 Jn ¹¹.

Hagamos una última consideración. La realidad de la confesión cristológica de Jn y de 1 Jn es la misma. La terrenalidad de Jesús, en uno y otro documento, es también idéntica. Y, sin embargo, estos documentos (Jn y 1 Jn) no han apelado al mismo género literario para subrayar la realidad humana de Jesús de Nazaret. Lo cual quiere decir, por lo menos, dos cosas: 1) que la vigencia y la importancia de la realidad humana de Jesús puede ser conmemorada de diversas formas; pero, además, 2) que una forma de hacerlo no es necesariamente mejor que la otra. Son simplemente diversas formas de apelar a la realidad humana del Jesús confesado. Y, en definitiva, lo que hemos dicho en esta breve presentación de la cristología de 1 Jn muestra que la forma concreta de hacer valer la realidad de Jesús de Nazaret dependerá de la situación y de las preguntas que queramos encarar, o de las que tengamos que constatar.

Es bueno recordar aquí que Jn subraya, más bien, la vertiente celestial de la confesión cristológica, sin olvidar la vertiente terrena. Como hemos visto, la agresiva oposición de la sinagoga obligaba a subrayar el origen celestial de Jesús, si se quería mantener la autenticidad de la confesión ¹². 1 Jn, en cambio, es un intento de defender la identidad terrena de Jesús frente a un grupo que, al subrayar la divinidad de Jesús, se olvidaba de su realidad humana. Son dos visiones que se iluminan y complementan. Como veremos, 1 Jn ha hecho un esfuerzo notable por preservar la identidad de la comunidad, a base de recordar y reafirmar la centralidad de la vida terrena de Je-

¹¹ Cf. mi trabajo: *L'evangeli de Joan, un evangeli herètic?*, en la obra conjunta *Quatre comunitats davant Jesús* (Barcelona 1985) 101-124.

¹² Cf. *ibíd.*

sús. En el fondo, es un problema que toca a la identidad misma del grupo. Porque la confesión de Jesús, como el que ha sido y es hombre, da a la comunidad su identidad más profunda y le proporciona un modelo de actuación.

III. LA VIDA CRISTIANA SEGÚN 1-2 JN

Si la primera argumentación que el autor de 1 Jn opone a los secesionistas es cristológica, hay un segundo aspecto de su respuesta que toca directamente a la vida cristiana: los que se han marchado no parecen dar importancia al amor a los hermanos, especialmente a los más necesitados (3,17). En el fondo, se les echa en cara no practicar el precepto fundamental del amor. Esto se hace patente en las contraposiciones que 1 Jn opone a las afirmaciones de los secesionistas. Veámoslas una por una:

– Los que se han marchado dicen que tienen comunión con Dios (1,6), pero en realidad caminan en la tiniebla. Caminar en la tiniebla es una descripción clara de no amar a los hermanos: «el que odia a su hermano, permanece en la tiniebla y camina en la tiniebla» (2,11).

– Los secesionistas afirman que no tienen pecado (que no pecan: 1,8.10). En realidad pecan, es decir, odian (no aman) al hermano: «el que odia a su hermano es un asesino y sabéis que ningún asesino tiene vida permanente en sí» (3,15).

– Los que han abandonado la comunidad dicen que conocen a Dios (2,4). La realidad es que no lo conocen, porque no practican el mandamiento de amar: «el que no ama no conoce a Dios» (4,8).

– Los que se han marchado dicen que están en él (Dios: 2,5), pero en realidad no están en él, porque no guardan el mandamiento: «El que guarda sus mandamientos está en él (Dios) y Dios en él» (3,24).

– Los que han abandonado la comunidad afirman que están en la luz (2,9), sin embargo están en la tiniebla, porque no aman a los hermanos: «el que ama a su hermano está en la luz... el que odia a su hermano está en la tiniebla y camina en la tiniebla y no sabe dónde va porque la tiniebla ha cegado sus ojos» (2,10-11).

– El último de los textos es el más elocuente: «si alguien dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso: porque el que no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (4,20).

No deja de ser sorprendente que el autor de 1 Jn se limite a echar en cara a sus adversarios, los que han abandonado la comunidad, que no dan importancia al mandamiento del amor. Lo hace con una circularidad de argumentación que puede parecer un tanto superficial. Sin embargo, si analizamos el tema del mandamiento en 1 Jn, veremos que no hay circularidad, sino más bien concentración en lo verdaderamente esencial.

1. El amor

Se trata de uno de los temas mayores de este escrito. Una breve referencia estadística lo hace patente: 1 Jn utiliza el verbo amar (*agapan*) en 28 ocasiones (2 veces en 2 Jn). El evangelio, por su parte, lo utiliza en 18 ocasiones, la mayoría en los capítulos 13-21. Si tenemos en cuenta la diferencia de extensión, la cifra no deja de ser significativa. Pero todavía es más importante el contraste en el sustantivo *agape* (amor); 1 Jn lo usa 18 veces (2 veces en 2 Jn), en cambio Jn sólo lo usa en 6 textos. En conjunto, por tanto, estamos ante uno de los temas centrales de 1 Jn. Para muchos autores es el hilo conductor fundamental del escrito. ¿Qué dice fundamentalmente 1 Jn sobre el tema del amor? Resumimos su enseñanza a los trazos más característicos.

En primer lugar, el tema del amor es uno de los temas tradicionales de la comunidad, es objeto del anuncio que se ha transmitido desde siempre: «éste es el anuncio que habéis escuchado desde el comienzo, que nos amemos unos a otros» (3,11). El autor apela, como hemos visto en el caso de la cristología, a la tradición: lo que se ha escuchado «desde el comienzo» es el «anuncio» (*angelia*) con que ha comenzado la comunidad, el anuncio que forma el meollo de la tradición que contiene 1 Jn (1,5: «y éste es el *anuncio* que oímos de él y que os anunciamos»).

Pero, además, el amor es objeto de un precepto, de un mandamiento (*entole*): «éste es el precepto, que creamos en el nombre de su hijo Jesucristo y que nos amemos, según el precepto que nos dio» (3,23). Este precepto es calificado como nuevo, en el sentido de algo original, no gastado. Pero, en la medida que es «desde el comienzo», se trata también de un precepto ya antiguo: «no os escribo sobre un precepto nuevo, sino antiguo, ya que lo tenéis desde el comienzo...» (2,7).

En tercer lugar, la realidad más profunda del amor se ha conocido a través de Jesús: «el amor lo hemos conocido en esto: que *aquél* dio la vida por nosotros. También nosotros hemos de dar la vida por los hermanos» (3,16). Pero la implicación de este dar la vida no se deja a la improvisación o a la inspiración de cada uno: «si alguno tiene resuelta la vida en este mundo y ve a su hermano que pasa necesidad y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede estar en él el amor de Dios? Hijitos, no amemos con las palabras y con la boca, sino con obras que son fruto de la verdad» (3,17-18).

Por otra parte, el tema del amor es, en el sentido indicado ahora mismo, un medio de conocer a Dios: «queridos, amémonos unos a otros porque el amor viene de Dios y quien ama ha nacido de Dios y conoce a Dios» (4,7). Por tanto, para conocer a Dios, hay que amar a los hermanos: «el que dice que le conoce (a Dios) y no guarda sus preceptos, es un mentiroso» (2,4).

Finalmente, 1 Jn nos habla del origen último del amor: «Dios es amor» (4,7): «nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene» (4,16a).

2. Aspectos relevantes sobre el amor

El tratamiento de 1 Jn es muy rico y podría ser objeto de una amplia exposición. Tendremos que contentarnos, sin embargo, con resaltar dos aspectos que parecen tener una cierta preeminencia: el aspecto polémico contra los secesionistas y el enraizamiento cristológico.

a) La polémica con los secesionistas

Este aspecto resulta suficientemente claro de los textos que hemos analizado. Conviene, con todo, subrayar que la polémica se centra en un apelativo muy duro: mentirosos. En efecto, los que dicen tener comunión con Dios, pero odian al hermano, son calificados como «los que mienten» (1,6); los que dicen «no tener pecado» y no aman al hermano son mentirosos (1,10); el que afirma que conoce a Dios y no guarda el mandamiento es un mentiroso (2,4); el que dice que está en la luz y odia al hermano, en realidad está en la tiniebla, es ciego (2,11); finalmente el que dice que ama a Dios y no ama al hermano, es también un mentiroso (4,20-21).

El apelativo «mentiroso» tiene aquí una fuerza mucho más grande que el de no decir lo que se piensa. Se trata de la negación fundamental de la realidad del conocimiento de Dios, del amor a Dios. Se trata de «falsear a Dios» (hacer mentiroso a Dios: 1,10). La lógica interna de 1 Jn explicita que la mentira afecta también a la confesión: «¿quién es el mentiroso, sino el que niega que Jesús es el Mesías? Éste es el anticristo, el que niega al Padre y al hijo; porque todo el que niega al Padre no tiene al hijo y todo el que niega al hijo no tiene al Padre» (2,22-23).

Con lo cual enlazamos el tema del amor con el tema de la confesión; podríamos decir que no se puede confesar sin amar. O, lo que es lo mismo, el amor al hermano es la práctica concreta de la confesión. Se explicita de este modo el enlace interno entre los dos grandes núcleos de 1 Jn: la fe y el amor. El amor al hermano es la confesión palpable del amor ¹³.

b) Núcleo cristológico

El tema del precepto del amor nos ha vuelto nuevamente, sin casi notarlo, a la cristología. Porque el núcleo último de 1 Jn, como ya hemos visto, es precisamente la centralidad de Jesús. Ahora bien, el tema del mandamiento del amor lo menciona explícitamente: «en esto hemos conocido el amor, en que *aquél* ha dado la vida por nosotros, también nosotros hemos de dar la vida por los hermanos» (3,16). Hay aquí un aspecto de la cristología que enlaza directamente con Jn y que hemos de mencionar.

– El amor de Jesús ¹⁴

Para quien no ha leído con detención Jn, tal vez resulte una sorpresa saber que Jesús ha recibido un precepto del Padre: «nadie me la quita (la vida), sino que la doy por propia iniciativa... éste es el precepto que he recibido del Padre» (Jn 10,18). Podría parecer que se trata de un texto excepcional. Pero hay otros suficientemente elocuentes: «porque yo no he hablado por mi propia cuenta, el Padre que me ha enviado me dio un precepto sobre lo que tenía que decir y hablar. Y sé que

su precepto es vida eterna» (12,49-50). Y en su despedida Jesús dirá: «y para que el mundo sepa que amo al Padre y obro según el precepto que me ha dado el Padre, levantáos, vámonos de aquí» (14,31).

El precepto se extiende tanto a lo que Jesús hace (el obrar de Jesús), como a sus palabras («qué he de decir y hablar»), como, también, a la entrega de su vida. En una palabra el tema del mandamiento cubre toda la actividad de Jesús ¹⁵. Expresa lo mismo que el tema de hacer la voluntad del Padre (4,34; 5,30; 6,38.40; 8,29). Ahora bien, esta voluntad de Dios sobre la vida de Jesús, el precepto, tiene mucho que ver con el tema del amor. En efecto, dice Jesús: «si guardáis mis preceptos, perseveraréis en mi amor; tal como yo he guardado los preceptos del Padre y persevero en su amor» (15,10).

Aprendemos a través de estos textos que el amor de Jesús no es original: «tal como el Padre me ha amado, yo os he amado, permaneced en mi amor» (15,9). El origen del amor de Jesús a los suyos (13,1) es el amor del Padre. Y aquí amor del Padre quiere decir entrega incondicional del Padre: «el Padre ama al hijo y se lo entrega todo» (3,35); «para que contemplen mi gloria, la que me has dado porque me has amado desde antes de la creación...» (17,24). La relación entre Jesús y el Padre es una relación amorosa fundamentalmente porque el Padre se lo da todo al hijo: la vida, el poder de juzgar, el poder de dar vida, el poder de resucitar (5,26.27; 6,40.57; etc.)

Resumiendo, hemos de decir que el amor de Jesús hasta dar la vida es posible, porque a su vez Jesús ha recibido la vida del Padre. Jesús recibe y, después, puede dar; puede entregar la vida. En este sentido el amor de Jesús a los suyos hasta la muerte, hasta entregar la vida, coincide plenamente con el precepto que Jesús ha recibido del Padre.

– El mandamiento nuevo de Jesús

A la luz de esta sucinta presentación sobre el amor de Jesús resulta más fácil entender el sentido del precepto que Je-

¹³ Cf. mi trabajo «*Creer en el amor*» (1 Jn 4,16a), 68-70.

¹⁴ Cf. mis trabajos: *Amar como Jesús. Sentido del mandamiento del amor en el cuarto evangelio*, *Sal Terrae* 70 (1982) 717-728; *El manament nou*, en la obra en colaboración *Convidats a l'amor* (Montserrat 1986) 5-23.

¹⁵ Que el vocablo *entole* expresa mucho más que una voluntad impuesta desde fuera ya resulta claro en el libro del Deuteronomio, donde los *entolai* de Dios son una clara manifestación de su voluntad salvífica sobre el pueblo; cf. J. O'Connell, *The Concept of Commandment in the Old Testament*, TS 21 (1960) 351-403.

sús da: «os doy un mandamiento nuevo, amaos los unos a los otros como yo os he amado. Amaos también vosotros» (13,34; cf. 15,13; 1 Jn 3,23; 2 Jn 5). El amor del creyente no es original: viene de Jesús. Pero, a fin de que el amor alcance su objetivo (es decir, los hermanos), el creyente ha de acoger primero el amor que Jesús le ofrece. Este primer paso es fundamental: si no se acoge el amor de Jesús no se puede amar a los hermanos con el mismo amor con que Jesús ama (cf. 1 Jn 3,16).

El precepto, por tanto, tiene una primera parte: acoger. Hay que acoger para poder dar. Aquí está la fuerza del «como» Jesús. No es una mera ejemplaridad (13,15), va más allá. El amor de Jesús ha de ser acogido y, entonces, engendra don, engendra amor, da vida. Es, por tanto, la aceptación de la donación de Jesús (del amor de Jesús) lo que capacita al creyente para la propia donación a los demás: «en esto hemos conocido el amor: en que “aqué” dio la vida por nosotros; también nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16).

De aquí podemos sacar, por lo menos, tres consecuencias. La primera, que se puede entender mejor ahora por qué 1 Jn habla de Dios como «amor» (4,7.16). El Padre es el origen del amor de Jesús, y el amor al hermano tiene precisamente su fuente en el amor que Jesús tiene a los hombres. Es como una cadena: el Padre ama al Hijo y se lo da todo (Jn 3,35); el Hijo ama a los hombres y les da todo lo que es (la vida). El último eslabón es que, si el creyente ha acogido el don de Jesús (la vida de Jesús), entonces puede dar su propia vida como don recibido ¹⁶.

¹⁶ Hemos de decir una palabra, aunque sea en nota, sobre el sentido de la expresión «amor de Dios» (*agape tou theou*). Como es sabido, esta expresión puede significar tanto «el amor con que Dios nos ama» como «el amor con que nosotros amamos a Dios». Muchos de los textos de 1 Jn son ambiguos respecto al sentido específico. Pero, en realidad, el sentido preponderante ha de ser el del amor con que Dios ama al hombre. A la luz de la cadena que hemos establecido, es bien claro que el amor «viene» de Dios (cf. 3,16; 4,9.10.17; 5,3; 2 Jn 6b). Ni Jn ni 1 Jn exhortan al creyente a «amar» a Dios (con la posible excepción de 1 Jn 5,2). Pero, además, hay un texto especialmente polémico en 1 Jn: «no somos nosotros los que hemos amado a Dios, más bien él nos ha amado a nosotros» (4,10). Este texto puede muy bien actuar en consonancia con la argumentación de 4,20: «no digamos que ama-

Una segunda consecuencia es que el precepto del amor es, también y principalmente, un precepto sobre la fe. En efecto, la acogida del amor de Dios que se ofrece en Jesús es la formulación de la fe: creer es acoger la vida de Jesús que él da libremente por los hombres. En este contexto, se entiende mejor por qué 1 Jn formula el precepto del amor en términos de creer y amar (3,23). Y, también, que diga explícitamente: «nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene» (4,16a). Creer en el amor de Dios es acoger a Jesús, que es la manifestación de este amor. Por esto, lo que Jn atribuía a la fe (Jn 5,24: «el que cree... ha pasado de la muerte a la vida»), 1 Jn lo puede atribuir al amor: «sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3,14).

Finalmente, la tercera consecuencia. La vida cristiana se concibe claramente como un vivir la vida de Jesús, es decir, vivir dando la propia vida, que ha sido acogida como don. No se puede creer sin amar al hermano, dando la propia vida. Volvemos a encontrar el núcleo de la argumentación de 1 Jn contra los secesionistas: no se puede creer sin vivir como Jesús. Por esto subraya 1 Jn que hay que hacerlo todo como Jesús: hay que comportarse como Jesús (2,6); hay que actuar como él nos enseñó (2,27); hay que amar como él amó (3,23; cf. 3,16); hay que ser limpio como él (3,3), justo como él (3,7). En una palabra, hay que vivir en el mundo tal como él (4,17). No se trata sólo de imitar a Jesús. Hay que vivir de la misma manera que él vivió porque, en definitiva, vivimos la vida que él nos ha dado ¹⁷.

Recordemos, para acabar, que Jn ya lo había anunciado: «en esto conocerán que sois discípulos míos, si os amáis los unos a los otros» (Jn 13,35). 1 Jn recoge la formulación «en

mos a Dios, sin amar al hermano» (cf. 5,2). Finalmente, conviene recordar que «amar» quiere decir (en los escritos joánicos, pero también en el NT en general) «dar», cf. Jn 3,35; 17,24; y también 15,13 y 1 Jn 3,16. No es posible aplicar esta categoría a la relación del hombre con Dios. Sí expresa, en cambio, el núcleo fundamental de la actuación de Dios para con el mundo (Jn 3,16-17). En una palabra, la expresión «amor de Dios» se refiere fundamentalmente al amor con que Dios ama al hombre. Sólo indirectamente puede hablarse del amor con que los hombres aman a Dios (cf. 4,20).

¹⁷ O. de Dinechin, «*Kathos*»: *La similitude dans l'évangile selon Saint Jean*, RSR 58 (1970) 195-236.

esto conoceremos...» hasta en diez textos (2,3.5; 3,10.16.19.24; 4,2.6.13; 5,2). En la mayoría de los casos se hace referencia al tema del amor o al precepto del amor (2,3.5; 3,10.16.24; 5,2). Así, hemos vuelto a enlazar con la cristología. La vida cristiana se concibe como una vida vivida de la misma manera que Jesús, con el fundamento del amor de Jesús. Éste es el sentido más profundo de la fórmula «como» (*kathos*) Jesús ¹⁸.

3. *El Espíritu*

Resulta sorprendente que haya tan pocas menciones explícitas del Espíritu en 1 Jn (3,24; 4,2; 4,13). Es probable que ello se deba, en parte, a la doctrina de los secesionistas, quienes, con una piedad intimista e individual, pueden apelar al Espíritu como legitimador de la propia doctrina (4,1). Sin embargo, y teniendo en cuenta este factor, no resulta tan ausente el Espíritu de 1 Jn. El autor habla de una experiencia del Espíritu: «en esto conocemos que estamos en él y él en nosotros, por el Espíritu que nos ha dado» (4,13; cf. 3,24). Experiencia que lleva a un conocimiento, es decir, a una convicción plena ¹⁹: «y vosotros tenéis la unción (el Espíritu) y sabéis todas las cosas» (2,20); cf. Jn 14,26: «el Espíritu Santo... os enseñará todas las cosas».

Pero, además, el Espíritu de Dios se conoce, precisamente, en la confesión de Jesús venido en la carne (4,2). Ésta es la forma de discernir los espíritus: el que no confiesa a Jesús venido en la carne, deshace, aniquila a Jesús (4,3) y, por tanto, distorsiona la confesión fundamental de la comunidad. A ello se añade la mención del testimonio del Espíritu que ha de unirse al de la sangre y el agua (5,6.8). Esta mención puede que haga referencia al bautismo de Jesús (Jn 1,32-33; cf. 3,5.8), pero se refiere, sobre todo e inequívocamente, a la muerte de Jesús: es allí donde está presente el Espíritu, junto a la sangre y al agua que manan del costado de Jesús muerto (Jn 19,30-37). Recordemos que Jesús muere dando el Espíritu (Jn 19,30). Enlazamos, así, con la argumentación fundamental de 1 Jn contra los secesionistas: la realidad humana de Jesús, que es ig-

¹⁸ Cf. *ibíd.*

¹⁹ Cf. R. Schnackenburg, *La comunidad joánica y su experiencia del Espíritu*, en su obra *El Evangelio según San Juan*, IV (Barcelona 1987, original de 1984) 35-62.

norada o, por lo menos, minusvalorada por el grupo que se ha escindido de la comunidad. El Espíritu es el que da testimonio (Jn 15,26; cf. 1 Jn 5,6-12), es decir, el Espíritu es quien revela la identidad del Jesús presente con el Jesús terreno.

Sin embargo, hay un último aspecto menos explícito que hay que mencionar. En el apartado anterior, hemos hablado del don de Jesús como don que viene del Padre: el amor. Ahora bien, el don de Jesús exaltado a la comunidad es el don del Espíritu. Es el Espíritu quien nos hace vivir como Jesús; es él quien nos recuerda lo que Jesús dijo, lo que Jesús hizo, lo que Jesús fue (Jn 14,26). Es el Espíritu de la verdad que nos lleva a conocer plenamente a Jesús. En este sentido, el Espíritu es la verdad (1 Jn 5,6). Pues bien, a pesar de que 1 Jn no llega nunca a formularlo explícitamente, hemos de decir que el Espíritu es el amor con que el Padre nos ama a través de Jesús. La teología posterior lo ha visto así correctamente y aquí valía la pena, por lo menos, mencionarlo.

IV. LA TERCERA CARTA DE JUAN

Se trata del escrito más breve del NT, una nota que tiene un total de 220 palabras. Es una verdadera carta, y además personal, porque tiene el nombre del destinatario y el autor se identifica como «el presbítero» (anciano). El destinatario se llama Gayo, un nombre que no ha aparecido en los escritos joánicos, pero sobre cuya identidad la carta nos va a decir alguna cosa.

La situación que refleja la carta es bastante clara: el autor, que parece que tiene un cargo de cierta responsabilidad en alguna comunidad joánica, ha tenido dificultades con un tal Diotrefes, que parece tener autoridad en otra comunidad. Según el autor de la carta, Diotrefes actúa de forma autoritaria y no ha querido recibir a los enviados por el presbítero. En cambio Gayo, el destinatario, recibió a los enviados en su casa. Por ello, el presbítero le muestra su agradecimiento y le pide que vuelva a dar hospitalidad a los enviados y que les provea para el viaje. Entre estos enviados, probablemente, está Demetrio, recomendado especialmente por el presbítero a Gayo.

Éste es el contenido fundamental de la carta. Vamos a decir una palabra acerca de sus características, añadiendo lo que parece implicar en relación con el desarrollo del cristia-

nismo joánico. La pequeñísima extensión de la carta hace difícil ahondar más en su contenido.

1. Autor, circunstancias, lugar, tiempo

El autor, ya lo hemos dicho, se autopresenta como «el presbítero». Esta carta no tuvo fácil su entrada en la lista canónica de los libros inspirados. Parecía extraño que, si el autor era el mismo autor de Jn, como parecía desprenderse de su estilo y de su vocabulario, se autodenominara «el presbítero»²⁰. Sin embargo, la época crítica identifica al autor de 3 Jn con el autor de 2 Jn, lo cual nos plantea la cuestión de si el presbítero es, también, el autor de 1 Jn.

En cualquier caso, resulta muy difícil identificar al presbítero. Es verdad que hay una tradición ligada a la Iglesia de Éfeso sobre la existencia de un presbítero, de nombre Juan. Pero no podemos identificar, sin más, al autor de 2-3 Jn con este hipotético personaje. Lo que nos aporta 3 Jn, respecto al tema del autor, es que, con la mayor probabilidad se trata del mismo autor de 2 Jn. Lo cual quiere decir que 3 Jn tiene una relación directa con 1 Jn. Perteneció al mismo grupo o comunidad y es sensiblemente de la misma época.

Las circunstancias en que se escribe la carta las conocemos solamente a través de lo que el escrito nos dice. Sin embargo, se nos proporcionan datos interesantes para el conocimiento de las comunidades joánicas. En primer lugar, que estos grupos estaban en diversos lugares; más que probablemente, en ciudades, puesto que el cristianismo fue, al comienzo, un fenómeno fundamentalmente urbano. Más aún, la distancia entre los mismos centros urbanos debía de ser considerable. No sólo escribe una carta a Gayo, sino que se le pide que provea para el viaje de los misioneros, que, por tanto, ha de ser un viaje de cierta envergadura. En segundo lugar, aprendemos que hay personas revestidas de una cierta autoridad. Ante todo, el mismo presbítero, que se considera con autoridad para echar en cara a Diotrefes su conducta inhospitalaria. Pero, por lo que parece, el mismo Diotrefes tiene una cierta preeminencia. Es posible que también Gayo sea un hombre de responsabilidad

y que se halle cerca de Diotrefes. Podemos preguntarnos si en la misma ciudad, pues conviene recordar que las iglesias de los primeros años del cristianismo fueron domésticas. Así pues, es posible que Gayo y Diotrefes sean cabezas de familia de diversas comunidades, dentro de la misma ciudad.

Una tercera característica son los nombres: Diotrefes, Gayo, Demetrio. Son nombres comunes y grecorromanos. Se trata, por tanto, de cristianos que han alcanzado un cierto papel preponderante en iglesias de filiación joánica. Es un dato de cierta importancia, que puede indicar que los cristianos joánicos no sólo se extendieron por regiones relativamente amplias, sino que además pudieron tener, desde los primeros años, miembros no judíos, a pesar de que hay constancia de que judíos de la diáspora se llamaron con estos nombres.

Una ulterior implicación es que las iglesias joánicas tuvieron misioneros itinerantes que se dedicaron a visitar las diversas comunidades. Con la finalidad de «colaborar con la verdad» (v. 8). La expresión «colaborar con la verdad» tiene un cierto sabor misionero que no se apreciaba en los textos del evangelio de Juan. En cualquier caso, es una forma de referirse a la labor misionera que enlaza bien con las formulaciones de esta comunidad.

Acerca del lugar, poco podemos decir. A no ser que recordemos los datos subrayados: se trataría de comunidades en un amplio círculo geográfico, con ciudades relativamente cercanas. Hay varios candidatos, pero la tradición efesina continúa siendo la más probable. Se trata de una región con un centro importante (Éfeso), y con ciudades de una cierta relevancia en los alrededores.

La fecha no resulta fácil de fijar. Si 3 Jn es coetánea de 2 Jn y ésta se escribe más o menos en la época de 1 Jn —lo cual se infiere de que 2 Jn dice fundamentalmente lo mismo que 1 Jn, de una forma claramente epistolar y por parte del mismo autor que 3 Jn—, hemos de hablar de finales del siglo I, comienzos del II. Es decir, cuando el evangelio de Juan ya había adquirido, fundamentalmente, la forma en que ha llegado hasta nosotros. Más exactitud es imposible de alcanzar.

2. Aportaciones de 3 Jn

Después de haber expuesto obras tan densas, desde el punto de vista doctrinal, como Jn y 1 Jn, resulta difícil encontrar

²⁰ Puede verse lo que dice E. Cothenet, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, II (Barcelona 1983) 196-197.

en 3 Jn aspectos que puedan ser considerados relevantes. Sin embargo, la situación y la forma como se plantea el problema nos pueden dar una idea de las dificultades con que se encontró el cristianismo joánico en los años inmediatamente posteriores al evangelio.

El problema que se plantea no parece ser doctrinal. No hay, aparentemente, implicaciones doctrinales en la forma de hacer de Diotrefes ²¹. Simplemente, se le reprocha su actitud de no recibir a los misioneros y de actuar con una cierta forma dictatorial: ¡ni hace ni deja hacer! Más bien, se deja entrever un problema de autoridad. ¿Quién puede decidir acerca de materias de estructura práctica? En los escritos joánicos, que hemos presentado, este tipo de problemas no se ha tenido en cuenta. Incluso hay que decir que la problemática doctrinal de 1 Jn no deja entrever una solución fácil a este asunto. El discernimiento de espíritus (1 Jn 4,1-2) lo ha de hacer cada uno, según sus propios criterios; y precisamente aquí está la dificultad del autor de 1 Jn frente a los secesionistas. En un problema de tipo preferentemente práctico, como el planteado por 3 Jn, la solución es todavía más difícil.

La estructuración de las primitivas iglesias debió ser una tarea sumamente compleja. Los principios más bien igualitarios de la enseñanza de Jn e incluso de 1 Jn probablemente se mostraron insuficientes. De hecho, por los mismos años, Ignacio de Antioquía comienza a desarrollar una estructura de episcopado monárquico que marcará profundamente la evolución de la Iglesia. La complejidad de las situaciones se refleja, también, en las llamadas cartas pastorales de la escuela paulina, que dejan entrever una preocupación y una jerarquización inevitables. No deja de ser paradójico que la predicación de Jesús (cf. Mt 23,1-9) se haya traducido en la amplia y compleja estructura eclesial que ha llegado hasta nosotros. Sin embargo, también es verdad que el carisma, sin institución, parece abocado inevitablemente a la disolución y a la fragmentación que representan las sectas gnósticas de los siglos II y III.

²¹ En este sentido, parece estar totalmente fuera de lugar la provocativa y gratuita hipótesis de E. Käsemann, según el cual Diotrefes era el representante de la ortodoxia dentro de la tradición joánica y el presbítero estaba en el camino hacia la gnosis; cf. E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge*, ZTK (1951) 292-311; reproducido en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I (Gotinga 1964) 168-185.

V. CUESTIONES ABIERTAS

Algunas de las cuestiones abiertas ya han sido mencionadas. Hemos escogido cuatro cuestiones que continúan siendo temas abiertos en el estudio e interpretación de las cartas y que, al mismo tiempo, nos introducen en temas clave de la historia de la investigación de estos escritos.

1. Género literario y estructura de 1 Jn

Los dos aspectos están, hasta cierto punto, relacionados. Vamos a decir una palabra sobre la estructura literaria de este escrito, porque continúa siendo un tema sin resolver y, hasta cierto punto, incide en el tema del género literario. El no haber tratado este tema en nuestra exposición quedará justificado con esta breve panorámica.

En el comentario de R.E. Brown a las cartas hay un apéndice en el que pasa revista a 41 propuestas de estructura literaria de 1 Jn. Resumo brevemente lo que allí se dice. Hay cinco autores que se inclinan por una división bipartita del texto, a los que se añaden ocho autores más, en nota a pie de página. Un segundo grupo de treinta y dos autores, y otros seis en nota a pie de página, se inclinan por una división tripartita. Finalmente, hay una lista de cuatro autores, más dos en nota, que proponen la división de 1 Jn en siete partes. No resulta ni útil ni demasiado iluminador reproducir estas hipótesis. Mencionaremos aquellos aspectos que pueden ayudar en el estudio de 1 Jn ²².

Que hay un prólogo o introducción, lo aceptan o proponen la mayoría de autores; de los que menciona Brown, solamente cinco no lo incluyen en la estructura. Parece, por tanto, que hay que contar con una entrada o prólogo: 1,1-4.

Muchos proponen una cesura después de 2,17, que se debe al tenor un tanto sorprendente de 2,18: «hijitos, es la última hora»; así ocho de los 41 autores presentados por Brown. Otros se inclinan por poner también un nuevo apartado en 2,28 (29): «y ahora, pequeños, permaneced en él». Este apartado se alargaría hasta 4,6 en una mayoría notable de casos (trece de los 41).

La tercera parte se alarga desde 4,7 bien hasta 5,12 o hasta 5,13 en muchos autores (trece). El resto de la carta lo constituye un epílogo (5,13-21).

La verdad es que la variedad y pluralidad de soluciones al problema de la estructura de la carta ya da una idea de que, como en

²² R.E. Brown, *The Epistles of John* (Nueva York 1982) 764.

Jn, resulta muy difícil encontrar una criteriología que resulte clara y sea aceptada por otros. Baste indicar que, después de esta presentación, R.E. Brown propone una división en dos partes (1,5-3,10 y 3,11-5,12), precedida de un prólogo (1,1-4) y cerrada con una conclusión (5,13-21).

Una cuestión distinta es el género literario de 1 Jn. Por razones prácticas, nos hemos referido a estos escritos como cartas. Sin embargo, 1 Jn no es ninguna carta. No tiene ningún destinatario explícito ni hay tampoco despedida al final. El hecho de que el autor mencione hasta 13 veces que está escribiendo (o que ha escrito) y el dirigirse a los interlocutores como «vosotros» en 22 ocasiones, no es indicación de que se trate de una carta. 1 Jn es un escrito de tono marcadamente doctrinal, con una polémica tensa y sorda como telón de fondo. Pero no es un tratado, ni tampoco una homilía, como han propuesto varios autores.

De lo dicho en la presentación de 1 Jn, se puede deducir una caracterización de este escrito que no resulta tan lejana a la que hicieron en su tiempo algunos de los Padres de la Iglesia: 1 Jn sería «una guía de lectura e interpretación de Jn»²³. No se trata de que sea un acompañante de Jn para que éste sea aceptado como ortodoxo. Se trata, más bien, de un documento complementario a Jn, escrito en un momento en el que el evangelio era interpretado (por los secesionistas) en un sentido gnostizante y peligrosamente monofisita.

El autor de 1 Jn –que, como ya hemos insinuado, puede muy bien ser el mismo presbítero autor de 2 y 3 Jn– habla en nombre de la tradición; de hecho, el prólogo es un testimonio de estar transmitiendo la tradición fundacional de la comunidad. La referencia al originador de la comunidad –un discípulo de Jesús a quien el apéndice de Jn identifica con el llamado discípulo amado– como el que ha visto, oído, tocado con sus manos, es posible que sugiera el anonimato del escrito. Porque 1 Jn es claramente un escrito anónimo que pone el acento en lo recibido, lo vivido, lo experimentado por «nosotros», es decir, los adherentes del autor, *ap'arkhes*, desde el comienzo. Lo que se transmite es *ap'arkhes* (1,1-4), el mandamiento del amor es *ap'arkhes* (2,7; 2 Jn 5), el anuncio (la noticia) es también *ap'arkhes* (3,11). Finalmente, se insiste en guardar lo que se ha oído desde el comienzo, *ap'arkhes* (2,24; 2 Jn 6). Esta insistencia en guardar la tradición parece abonar el sentido de 1 Jn como verdadera pauta de

interpretación de Jn. Por esto, los secesionistas son calificados como los que se apartan de la enseñanza de Jesús (2 Jn 9); en este sentido, son tildados literalmente de progresistas (*pas ho proagón* 2,9)²⁴.

En cualquier caso, sigue siendo verdad que 1 Jn es un buen complemento de Jn; que tiene su propia consistencia, pero que depende, en los temas doctrinales más profundos, de la presentación evangélica. Ciertamente que el cristianismo joánico ni hubiera sido lo que fue sin 1 Jn ni nosotros interpretaríamos el evangelio como lo interpretamos si no tuviéramos 1 Jn. He aquí la razón de fondo de la propuesta que hemos hecho.

2. Historia de la comunidad joánica

Se trata de un tema verdaderamente actual. Cuando en 1973 hice un balance de diez años de publicaciones sobre el evangelio de Juan, no di con ninguna obra que pusiera la comunidad joánica como punto de referencia para la interpretación del evangelio y de las cartas. En cambio, entre 1975 y 1977, se publicaron numerosas obras que proponían el tema comunitario como marco de la interpretación de los escritos joánicos. Haremos mención de los más importantes.

En primer lugar, el trabajo de A. Culpepper sobre la escuela joánica²⁵, que compara la estructura de las escuelas conocidas de la antigüedad clásica con la escuela joánica, y llega a la conclusión de que estamos ante un grupo que puede ser clasificado como escuela. El mismo año, O. Cullmann publicaba el resultado de más de treinta años dedicados a estudios sobre Jn²⁶. El trabajo no es muy voluminoso, pero el título es significativo: el círculo joánico²⁷. Subraya Cullmann el fuerte enlace tradicional del círculo joánico con Jesús a través del discípulo amado, que produce un primer esbozo de evan-

²⁴ En esta misma línea se ha propuesto que 1 Jn es un comentario hecho según la estructura de Jn: con un prólogo (1,1-4), una primera parte que correspondería al libro de los signos de Jn (Jn 1,19-12,50), una segunda parte en consonancia con el libro de la gloria (Jn 13,1-20,31) y un epílogo (Jn 21). Es verdad que hay ecos importantes del prólogo de Jn al comienzo de 1 Jn, pero, en cambio, las otras correspondencias son sumamente cuestionables y, en cualquier caso, muy formales; cf. R.E. Brown, *Epistles*, 90-92.

²⁵ *The Johannine School* (Montana 1975).

²⁶ O. Cullmann se interesó, en los comienzos de su trabajo como exegeta, por las pseudoclementinas; su tesis doctoral versó sobre este escrito judeocristiano. Luego, ha dedicado su interés a los samaritanos, Qumrán y, en general, a lo que él llama el judaísmo heterodoxo, grupos disidentes del judaísmo oficial, fundamentalmente fariseo.

²⁷ *Der johanneische Kreis* (Tubinga 1975).

²³ Conclusión de los trabajos del seminario sobre escritos joánicos en la reunión de la «Studiorum Novi Testamenti Societas» tenida en Basilea, del 22 al 24 de agosto de 1984; a ella asistieron, entre otros, R.E. Brown, H. Weder, J. Beutler, J. Painter, R. Schnackenburg, y yo mismo.

gelio, al menos tan antiguo (probablemente más) como los evangelios sinópticos. El círculo joánico se nutrió de judíos heterodoxos, es decir, seguidores de Juan Bautista y los helenistas de Hch 6.

Estas dos obras son un índice del interés por una trayectoria joánica y por su estructura interna. El mismo año se publicó un pequeño volumen con un título sugerente: «La historia de la cristología en la comunidad joánica»²⁸. El autor, U.B. Müller, propone una historia en tres períodos: un primer nivel de una cristología de Jesús glorioso y exaltado, que no presta especial atención a la muerte de Jesús; estaría representado por Jn 1,14.16, pero sería sólo parte de un documento-base suficientemente sólido. A este nivel se le añadiría, por parte del evangelista, una elaboración que integra el sufrimiento y la muerte de Jesús en esta presentación evangélica. El tercer nivel estaría reflejado, sobre todo, en las cartas: tensión entre la teología de los oponentes, que subrayaba la revelación de la gloria del Hijo de Dios en la tierra –en consonancia con la cristología del documento-base– y la cristología del autor de 1 Jn, que subraya la muerte expiatoria de Jesús. Una obra pionera, a pesar de su esquematismo y de que muy pocos autores aceptarían que el primer nivel cristológico de Jn es el de una cristología tan elevada²⁹.

G. Richter³⁰, un exegeta de la tradición joánica muerto prematuramente, preparaba en aquellos años una nueva edición del comentario a Jn, que debía sustituir el de A. Wickenhauser. El año 1975 publicó un artículo programático sobre la evolución de la comunidad joánica, con el título de «Escatología presente y futura en el cuarto evangelio»³¹. De hecho, la novedad de la aportación de Richter es que habla de diversas comunidades joánicas. Propone una evolución en cuatro etapas: 1) un grupo judeocristiano, con expectativas mesiánicas en línea con el profeta mosaico del Deuteronomio, produce un núcleo narrativo (signos) y un arcaico relato de la pasión; 2) una parte de este primer grupo desarrolló una cristología de Jesús-Hijo de Dios, que descendió del cielo. Esta cristología provocó un

conflicto con otros grupos de la comunidad. Se redactó de nuevo el escrito-base con esta cristología; 3) algunos miembros de este grupo se decantaron por una interpretación claramente doceta de la figura de Jesús y crearon la división que tenemos reflejada en 1 Jn 2,19; 4) un redactor, que era claramente antidoceta, realizó una revisión del evangelio, añadiéndole algunas glosas (1,14-18; 19,34-35), y compuso las cartas joánicas. El programa de Richter era sumamente ambicioso. Desgraciadamente no lo pudo llevar a cabo³².

K. Wengst, que estaba preparando el comentario a las cartas para la colección de comentarios ecuménicos alemanes en la edición de bolsillo, publicó en 1976 una pequeña obra titulada «Herejía y ortodoxia reflejadas en 1 Jn»³³. Lo interesante de la aportación de Wengst es que parte de la hipótesis de que, tanto el autor de 1 Jn como sus oponentes, se apoyan en Jn para su argumentación. De esta forma, se traza una línea muy directa en la evolución de la comunidad, a pesar de las claras diferencias entre Jn y 1 Jn³⁴.

H. Thyen, que ya había publicado un artículo interesante en 1971 sobre «Jn 13 y la redacción *eclesiástica* del cuarto evangelio»³⁵, hizo una propuesta mucho más ambiciosa en las Jornadas de Lovaina de 1975. Según él, el primer estadio de la tradición escrita joánica lo constituye un escrito-base que es muy difícil de recuperar. Sin embargo, el análisis de la redacción de Jn nos permite detectar un docetismo ingenuo y un claro dualismo en esta primera etapa. La redacción joánica se percibe, fundamentalmente, a través de Jn 21 y de los fragmentos del discípulo amado. Su labor consiste en una verdadera reinterpretación del escrito base. El motivo central y el principio estructurador, tanto del relato de la pasión como de la cristología de Jn, es Jn 15,13, que tiene claros ecos en las cartas³⁶.

El año 1977 asiste a la publicación de la magna obra de M.E.

²⁸ U.B. Müller, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde* (Stuttgart 1975).

²⁹ Véase un amplio resumen de la aportación de U.B. Müller en *Actualidad Bibliográfica* 14 (1977) 93-96. Una propuesta parecida se encuentra en W. Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi* (Frankfurt 1977).

³⁰ La tesis doctoral de Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung* (Ratisbona 1967), ya apuntaba diversos niveles en la redacción de Jn.

³¹ *Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium*, en el homenaje de los discípulos a A. Vögtle, *Gegenwart und kommendes Reich* (Stuttgart 1975) 117-152.

³² Puede verse un resumen más amplio en *Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 51-53. Ésta y otras aportaciones más relevantes de G. Richter han sido publicadas conjuntamente en *Studien zum Johannesevangelium* (Ratisbona 1977).

³³ *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes* (Gütersloh 1976).

³⁴ Un resumen, mucho más detallado, de la propuesta de K. Wengst se halla en *Actualidad Bibliográfica* 14 (1977) 96-99.

³⁵ *Johannes 13 und die «kirchliche» Redaktion des vierten Evangeliums*, en *Tradition und Glaube: Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festschrift F.S. Kuhn* (Göttingen 1971) 343-356.

³⁶ Un resumen más amplio en *Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 54-55. W. Langbrandtner, discípulo de H. Thyen, ha seguido una presentación relativamente cercana a la de su maestro en *Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche* (Frankfurt 1977).

Boismard, que ya hemos presentado en las cuestiones abiertas del evangelio de Juan. Este mismo año se publica la interesante obra de J. Bogart sobre el perfeccionismo del autor de 1 Jn y el de los secesionistas ³⁷. A partir de este momento el tema ha quedado planteado con toda su plenitud: la comunidad joánica no es ya una mera hipótesis, resulta necesario referirse a ella si queremos comprender Jn y las cartas.

Hasta aquí un resumen de la cuestión comunitaria. Al hablar de 3 Jn, ya hemos hecho algunas indicaciones sobre las circunstancias en que se movieron estos grupos cristianos. No vamos a repetirlas aquí. Con todo, quisiera acabar este breve apartado haciendo una consideración más hermenéutica que literaria o histórica. Tanto Jn como 1 Jn tienen un claro talante de conciencia de que se está enseñando a través de estos escritos. El evangelio muestra esta conciencia a través de los comentarios que se van añadiendo al texto, y que son como las aclaraciones del corifeo de la tragedia griega ³⁸. Son las anotaciones de quien sabe el final de la narración y va interpretando para el lector el sentido de los gestos y las palabras de Jesús ³⁹. 1 Jn, por su parte, dice frecuentemente que se está escribiendo con una finalidad determinada, e interpela a los lectores directamente (1,4; 2,1.7.8.12.13[ter].14[bis].21.26; 5,13). Como hemos indicado, 1 Jn escribe para los de dentro, sabiendo que va a ser leída por los de fuera. En una palabra, el talante de obras didácticas que tienen en cuenta los contextos humanos en que se han de utilizar nos ha de hacer pensar que la comunidad no es, simplemente, un marco externo en el que inscribir estas obras anecdóticamente. La comunidad aflora en el texto, está presente, se expresa, confiesa, argumenta. Esto es, de la misma forma que hemos dicho, al hablar de Jn, que el Evangelio es Jesús, también podemos decir que el Evangelio y 1 Jn son la comunidad. Porque en ellos, Jn y 1 Jn, la comunidad está expresando su identidad última: Jesús. El talante de obras mistagógicas tiene aquí su justificación teológica más profunda. Y el tema de la comunidad, como tema central de

Jn y de 1 Jn, queda así legitimado por dentro, no simplemente como un marco externo que puede ayudar a comprender mejor el mensaje de estas obras ⁴⁰.

3. *Identidad de los secesionistas*

Si bien la posterioridad de las cartas respecto del evangelio de Juan puede decirse que es un dato adquirido –con la matización de que probablemente Jn no estaba todavía del todo acabado cuando se redactaron las cartas ⁴¹–, en cambio, resulta mucho más complejo el tema de la identidad de los secesionistas. Se han propuesto muchas hipótesis. Voy a mencionar las más importantes.

La opinión de que 1 Jn se escribe contra un grupo de oponentes ha ido ganando adeptos, de forma que R.E. Brown podía decir en 1982: «hoy en día, proponer más de un grupo de adversarios para 1 Jn es una opinión minoritaria entre los exegetas» ⁴². Esto supuesto, es claro que sería un dato importante para situar 1 Jn poder afirmar con certeza que los oponentes (los secesionistas) son identificables históricamente con grupos conocidos por otros caminos. Sin embargo, éste es el punto que divide a la crítica. La hipótesis de que los adversarios de 1 Jn son judeocristianos apenas si tiene defensores en la actualidad ⁴³. En general se asume que los adversarios son gnósticos. Ahora bien, mientras algunos ven en la doctrina de los secesionistas indicios de identidad con la doctrina de Ce-

⁴⁰ Para Jn puede resultar interesante ver el planteamiento hermenéutico que hice en *La estructura hermenéutica del Evangelio de Juan: reflexiones y planteamiento*, EstE 62 (1987) 215-235.

⁴¹ «Los investigadores actuales se pronuncian en su mayoría por la prioridad del evangelio», R. Schnackenburg, *Las cartas de San Juan* (Barcelona 1980) 82; este juicio (de 1974) ha sido corroborado por la mayoría de los exegetas, cf. R.E. Brown, *The Johannine Epistles* (Nueva York 1982) 33-35.

⁴² *Ibid.* 11, nota 2; cf. 14, nota 9; 15, nota 11.

⁴³ Cf. G. Richter, *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu*, *Münchener Theologische Zeitung* 21 (1970) 1-21, quien propone que 1 Jn se escribe contra dos grupos de docetas, uno de los cuales puede ser judío. Esta opinión gozó de cierta importancia a partir de comienzos de siglo, con el estudio de A. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief* (Friburgo B. 1903); un representante cualificado de esta teoría fue J.A.T. Robinson, *The Destination and Purpose of the Johannine Epistles*, NTS 7 (1960/61) 56-65; publicado también en su obra *Twelve New Testament Studies* (Londres 1962) 126-138.

³⁷ *Orthodox and heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John* (Missoula 1977).

³⁸ La imagen del corifeo es de X. Léon-Dufour, quien ya la sugería en 1954, *Actualité du quatrième évangile*, NRT 76 (1954) 449-468.

³⁹ Cf. J.-O. Tuñí, *Jesús y el Evangelio*, 48-58: la comunidad de Jn a nivel literario.

rinto ⁴⁴, otros se inclinan, más bien, por identificar a los oponentes de 1 Jn con los adversarios docetas de Ignacio de Antioquía ⁴⁵; un tercer grupo opta por una mayor cercanía de 1 Jn con los gnósticos del siglo II, que ahora conocemos mejor a través de los documentos de Nag Hammadi ⁴⁶.

Todas estas propuestas son problemáticas y no clarifican los contenidos de 1 Jn. En este sentido, no contribuyen a situar este escrito en el amplio abanico geográfico que continúa ofreciendo candidaturas a ser el lugar donde se redactó este escrito y, presumiblemente, también las otras dos cartas del presbítero.

4. *Datación y lugar de las cartas*

Resulta difícil concretar la fecha de composición de las cartas. Con todo si, como hemos asumido, las cartas son posteriores a Jn y éste se acabó de redactar entre 90-110, habremos de considerar que 1,2,3 Jn se escribieron entre el año 100 y el 110. No es posible, con los datos que poseemos en la actualidad, más certeza en este punto, que, por tanto, ha de permanecer abierto.

En cuanto al lugar de composición, tampoco hay datos claros. Hay que tener en cuenta lo que hemos sacado de 3 Jn: que es más que probable que haya muchas comunidades, esparcidas en un área geográfica relativamente grande. Cosa que, evidentemente, ayuda poco a situar estos escritos ⁴⁷.

Por lo que se refiere al lugar concreto, continúa abierta la posibilidad de Antioquía de Siria ⁴⁸. Esto explicaría la cerca-

⁴⁴ Claramente K. Wengst, *op.cit.* 24-34; cf. 11, nota 8.

⁴⁵ R. Schnackenburg, *Las cartas*, 8-66; más en concreto 63-65; U.B. Müller, *op.cit.* 62-65.

⁴⁶ La dificultad de los textos de Nag Hammadi es que tienen claros signos de haber sido influidos por Jn y, en cierto modo, por 1 Jn; en este sentido su aportación es muy difícil de calibrar, cf. R.E. Brown, *The Epistles*, 59-65.

⁴⁷ Recordemos que K. Wengst, *Interpretación del Evangelio de Juan* (Salamanca 1988) 87-101, propone el reino de Agripa II como lugar donde se elaboró Jn.

⁴⁸ Conviene recordar la relación entre Jn y el evangelio de Mateo, subrayada en la presentación de la teología de Jn, y que se relaciona con el cristianismo antioqueno; cf. IEB 6, 264-267. Un defensor especialmente cla-

nía con las cartas de Ignacio, a pesar de que no es claro que Ignacio de Antioquía utilice Jn o las cartas y, sobre todo, a pesar de que las cartas de Ignacio no mencionan al discípulo amado o a Juan, el apóstol ⁴⁹. La propuesta de Alejandría continúa siendo una posibilidad, aunque muy remota y se basa en el comentario de Heracleon, un valentiniano, que podemos situar con probabilidad en Egipto ⁵⁰. Mayores probabilidades sigue teniendo Éfeso. En este sentido, son cada vez más numerosos los autores que postulan un traslado de la comunidad joánica de Palestina a Éfeso (Boismard, Brown) o, por lo menos, que la difusión de Jn tuvo en Éfeso el punto de referencia fundamental ⁵¹. Lo cual explicaría la mezcla de miembros judíos y no judíos en la comunidad que hemos insinuado a raíz de 3 Jn. Recordemos, finalmente, que las cartas del Apocalipsis se envían a iglesias cristianas de una zona relativamente cercana a Éfeso; y, para acabar, que Ignacio de Antioquía tiene una carta a la iglesia de Éfeso en la cual, sin embargo, al lado de la columna de la Iglesia (Pablo), no cita ni al discípulo amado ni tampoco al apóstol Juan. Esto continúa siendo una verdadera *crux interpretum*.

VI. BIBLIOGRAFÍA COMENTADA Y EJERCICIOS

Voy a limitar este apartado a citar algunas obras sobre las cartas accesibles en castellano. En segundo lugar daré cuen-

ro de esta posibilidad es J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville 1978). Pero la cercanía de Antioquía a Qumran y a la patria de las Odas de Salomón, inclina también hacia esta propuesta a otros autores; cf. J.H. Charlesworth, *Qumran, John and the Odes of Solomon*, en Id. (ed.), *John and Qumran* (Londres 1972) 107-136, especialmente 135-136.

⁴⁹ Continúa siendo un verdadero enigma el que las cartas de Ignacio de Antioquía no citen, al parecer, los escritos joánicos; cf. C.K. Barrett, *The Gospel according to John* (Londres 1978) 63-64.130.

⁵⁰ De hecho, los primeros testigos manuscritos de Jn, P⁵² y el llamado *Papiro Egerton 2*, se encuentran en Egipto; además se establece una relación entre Jn y los valentinianos a partir del comentario gnóstico de Heracleon a Jn. La relación directa entre Jn y los escritos de Filón es mucho menos probable.

⁵¹ D.M. Smith, *Johannine Christianity. Some Reflections on its Character and Delineation*, NTS 21 (1974/75) 222-248, especialmente 237; este trabajo se ha reproducido después en una compilación de artículos de D.M. Smith, *Johannine Christianity: Essays on its Setting, Sources and Theology* (South Carolina 1984). K. Wengst, *Interpretación del Evangelio de Juan*, 101, no parece oponerse a esta opinión.

ta de algunas de las aportaciones que más han influido en el planteamiento actual. Concluimos con una breve propuesta de ejercicios prácticos.

Para las cartas contamos ahora con la cuidada bibliografía de R. Rábanos y D. Muñoz León, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis (1960-1986)* (Madrid 1990); la ordenación por capítulos y versículos de las cartas está en las pp. 665-671. Otra buena y actualizada bibliografía, que tiene en cuenta lo publicado en los siglos XIX y XX, es la de H.-J. Klauck, *Die Johannesbriefe* (Darmstadt 1991).

1. Bibliografía escogida de las cartas en castellano

– R. Schnackenburg, *Las cartas de San Juan* (Barcelona 1980). La primera edición se publicó en 1953. La traducción castellana se hizo sobre la quinta edición alemana (1974). Se trata de una buena obra de consulta, que en muchas cosas se adelantó a la época actual. Sin embargo, para las cuestiones más recientes queda un poco desfasada.

– W. Thüsing, *Las cartas de San Juan* (Barcelona 1973, original de 1970). Se trata del volumen correspondiente en la colección «El Nuevo Testamento y su mensaje». Es un comentario no exegético muy sugerente. En algunas cosas resulta más incisivo su artículo *Fe en el amor. Las cartas de Juan*, en J. Schreiner (ed.), *Forma y Propósito del Nuevo Testamento* (Barcelona 1971, original de 1969) 328-346.

– R.E. Brown, *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca 1983, original de 1979), especialmente 89-136. La hipótesis de Brown sobre el desarrollo de la comunidad, sus etapas y la forma como se reflejan en Jn y las cartas es brillante. Tal vez, con todo, no alcanza el 60% de acierto al que apunta en la introducción.

– Íd., *Las comunidades que los Apóstoles nos dejaron* (Bilbao 1987, original de 1984) 101-120. Se trata de una presentación de diversas comunidades reflejadas en escritos del NT. La comunidad joánica de Jn es objeto de análisis y presentación en las pp. 85-100. El tratamiento de R.E. Brown sigue fundamentalmente las líneas de la obra citada anteriormente, pero con un método mucho más sintético; se analizan los aspectos positivos y negativos de la estructura comunitaria que dejan entrever estos escritos.

– P. Le Fort, *Las Cartas* (de Juan), en la obra en colaboración *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos* (Madrid 1985, original de 1984) 159-216. Es una introducción muy al día y completa. Resulta sumamente útil para quien quiera entrar en contacto con estos escritos por primera vez. Siguiendo a Nauck, propone una redacción de 1 Jn en dos etapas.

– Pueden verse también algunos trabajos publicados por J.-O.

Tuñí en los últimos años: *Motivacions ètiques de 1 Jn: 1 Jn i el Jesús històric*, *Revista Catalana de Teologia* 4 (1979) 285-308; *Amar como Jesús. Sentido del mandamiento del amor en el cuarto evangelio*, *Sal Terrae* 70 (1982) 717-728; «Creer en el amor» (1 Jn 4,16a). *Creer – amar en 1 Jn*, en X. Alegre y otros (eds.), *El secuestro de la verdad* (Santander 1886) 53-81; *Jesús en comunidad. El Nuevo Testamento, un acceso a Jesús* (Santander 1989) 101-111, páginas dedicadas a la comunidad joánica y Jesús en 1 y 2 Jn; *El manament nou*, en *Convidats a l'amor* (Montserrat 1986) 5-23; *Las comunidades cristianas del Nuevo Testamento*, en X. Alegre (ed.), *Iglesia, ¿de dónde vienes, adónde vas?* (Barcelona 1989) 58-60, sobre la comunidad joánica en las cartas; *La investigación joánica en el decenio 1974-1983*, *Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 44.62-63.71-73.

2. Obras y momentos importantes en la historia de la investigación de las cartas

Voy a dividir este apartado en tres secciones, dedicadas respectivamente al análisis literario de las cartas, a las obras importantes desde el punto de vista de la relación entre las cartas y Jn, y a obras sintéticas o de consulta.

a) Análisis literarios de 1 Jn

– E. von Dobschütz, *Johanneische Studien I*, ZNW 8 (1907) 1-8. Un verdadero pionero del análisis literario de 1 Jn. Parte este autor de la constatación de que en algunos fragmentos de 1 Jn (en 2,29-3,10) se aprecian dos estilos muy diversos: una serie de sentencias declarativas, a las que se les han añadido un segundo nivel de tipo exhortativo. La hipótesis de von Dobschütz será ampliada y profundizada por R. Bultmann.

– R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe* (Gotinga 1967). Después de la propuesta del trasfondo literario gnóstico para Jn (1925), hizo un planteamiento paralelo con 1 Jn en *Analyse des ersten Johannesbriefes*, en el homenaje a A. Jülicher, *Festgabe für A. Jülicher* (Tubinga 1927), que quedó plasmado en su comentario a las cartas. Postula Bultmann un escrito base de tipo gnóstico, parecido al que postuló para Jn. El autor de 1 Jn habría profundizado este escrito fundamental con glosas de tipo didáctico y homilético. Finalmente hubo también una última redacción, especialmente encaminada a adaptar la visión de los discursos base a la escatología tradicional (cf. 2,28; 3,2; 4,17) y a resaltar el aspecto sacramental (cf. 1,7b; 2,2; 4,10b). La propuesta de Bultmann resulta interesante, sin embargo no ha tenido ni tanto impacto ni tantos seguidores como en el caso del evangelio.

– W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johan-*

nesbriefes (Tubinga 1953). La aportación de Nauck es atribuir las dos etapas fundamentales de la redacción joánica al mismo autor. Primero formuló las antítesis que se perciben claramente en el texto (1,6-10; 2,4-11; 2,29-3,10). Luego, a la luz del tema de la justicia divina en el AT y del molde dualista de la doctrina de Qumrán, escribió el resto de la obra. Se intenta, de este modo, defender la unidad doctrinal del escrito; sigue fundamentalmente la hipótesis de Nauck el autor P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon Saint Jean* (Ginebra 1970) 18-24.

b) Relación entre las cartas y el evangelio de Juan

– C.H. Dodd, *The First Epistle of John and the Fourth Gospel*, *Bulletin of John Rylands Library* 21 (1937) 129-156. Un trabajo fundamental para establecer una autoría diversa de Jn y 1 Jn. Aparte de los argumentos de vocabulario y estilo, apela Dodd a tres criterios doctrinales: diversidad de valoración sacrificial de la muerte de Jesús, la enseñanza sobre la segunda venida de Jesús y la doctrina sobre el Espíritu.

– H. Conzelmann, «Was von Anfang war», en la obra *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (Berlín 1954) 194-201. Un artículo que, comenzando con la escatología de Jn y de 1 Jn, y pasando por la interpretación del *ap'arkhes*, llega a la conclusión de que las cartas presuponen la tradición eclesiástica. Compara las cartas joánicas a las pastorales respecto del corpus paulino auténtico.

– G. Klein, «Das wahre Licht scheint schon». *Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule*, ZTK 68 (1971) 261-326. Se trata de un artículo que subraya la distinta concepción de lo histórico en 1 Jn y en el evangelio. Con ello muestra que se trata de obras bastante diversas y con autores diversos. A pesar de que algunos de los puntos de vista del autor son bastante discutibles, sin embargo considero que es un trabajo muy interesante para captar el *pathos* de 1 Jn.

c) Obras de valor sintético o de consulta

– U.B. Müller, *Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde* (Stuttgart 1975). Ver el resumen de su hipótesis en cuestiones abiertas (p. 202). Muchos han hecho trabajos bastante similares. Aunque en bastantes de sus puntos de vista resulta muy poco convincente, no puede negarse que U.B. Müller es un pionero que abre camino hacia una consideración mucho más trabada de toda la evolución de la tradición joánica.

– K. Wengst, *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes* (Gütersloh 1976). Ver el resumen de su aportación en

cuestiones abiertas (p. 203). El comentario de R.E. Brown sigue bastante de cerca algunas de las propuestas de Wengst. Conviene recordar que este autor publicó posteriormente un comentario a las cartas y una obra sobre el lugar donde se escribió el evangelio de Juan; cf. la bibliografía de Jn en el capítulo anterior.

– R.E. Brown, *The Johannine Epistles* (Nueva York 1982). Este incansable investigador de la tradición joánica ha hecho un comentario muy voluminoso a las cartas (¡751 páginas de texto y casi 50 páginas de apéndices!). Como en otras obras de R.E. Brown, se ofrece un verdadero arsenal de información sobre la historia de la investigación y ordinariamente da la opinión de todos los autores relevantes en cuestiones importantes. Una gran obra de consulta.

– H.J. Klauck, *Der erste Johannesbrief* (Zúrich/Neukirchen/Vluym 1991); *Der zweite und dritte Johannesbrief* (Zúrich/Neukirchen/Vluym 1992). El último comentario interesante de que tenemos noticia.

3. Sugerencias para el trabajo personal

1) Puede ser interesante hacer una lectura reposada de los textos cristológicos más relevantes de la carta y preguntarse quién es Jesús según 1 Jn. Este sencillo ejercicio nos puede ayudar a constatar que, sin Jn, la figura de Jesús resulta, qué duda cabe, importante; pero quedan múltiples detalles que no se entienden sin apelar a la tradición del evangelio.

Para ello, leer primero las confesiones de fe de 1 Jn: 2,22; 4,2-3; 4,15; 5,1; 5,5; 5,6; 2 Jn 7; a la luz de 2,19 anotar cuál es el acento más claro que se percibe en estos textos. Preguntarse, después, quién es Jesús según 1 Jn. Para responder, podemos seguir el siguiente itinerario:

a) Recordar los títulos: Mesías (1,3; 2,1; 2,22; 3,23; 4,2; 5,1; 5,6; 5,20; 2 Jn 3; 2 Jn 7; 2 Jn 9); el hijo, *ho huíos* (2, 22.23.24; 4,14; 5,12); el «hijo de Dios» (3,8; 4,15; 5,5.10.12.13.20); «su hijo», *ho huíos autou* (1,3.7; 3,23; 4,9.10; 5,9.10.11.20); hijo unigénito (4,9); «verdadero Dios» (5,20).

b) Recordar los textos sobre «aquél»: 2,6; 3,3.5.7.16; 4,17. ¿Hasta qué punto «aquél» es claramente Jesús en estos textos? ¿Qué aspectos se añaden a lo que hemos sacado del punto anterior?

c) ¿En qué textos se subraya la importancia soteriológica de la muerte de Jesús? ¿Hasta qué punto subraya 1 Jn que la muerte de Jesús fue una muerte real, como la de todo hombre?

2) Se puede trabajar, después, sobre la vida cristiana según 1 Jn. Ya sabemos que el punto de referencia es Jesús. Sin embargo, habría que intentar dar con el sentido de los textos que subrayan no

sólo la ejemplaridad de Jesús respecto de la vida cristiana, sino también el hecho de que el contenido fundamental de la vida cristiana es Jesús. Leer los textos siguientes: 2,6; 2,18; 2,27; 3,3.7.16.23; 4,17; 2 Jn 4.6. Preguntarse: ¿cuáles son las directrices de la vida cristiana?; ¿qué mandamientos se explicitan en 1 Jn (2 Jn)?; ¿cuál es el sentido de este importante trazo de la vida cristiana según 1 Jn (2 Jn)?

3) Leer, finalmente, 2 Jn y 3 Jn, comparando aquellas expresiones que parecen implicar que el mismo autor escribió ambas cartas. ¿Hay alguna diferencia verdaderamente importante –desde el punto de vista literario– entre estos dos documentos?

Parte tercera

EL APOCALIPSIS DE JUAN

por

Xavier Alegre

En los cursos académicos ordinarios de las Facultades de Teología, el Apocalipsis hace, a menudo, el papel de *cenicienta*. A excepción de unas breves exposiciones en el curso de *Introducción al NT*, normalmente no suelen dictarse cursos sobre este libro. Y, sin embargo, es uno de los más leídos y comentados desde su origen, sobre todo en las iglesias antigua y medieval, como queda reflejado en el arte, tanto románico, como bizantino, donde la figura del Pantocrator, el Cristo mayestático que sostiene en su mano el libro sellado con siete sellos (cf. Ap 5,8), se convierte en dominante. También la imagen de Cristo Juez (cf. 1,16; 19,15) aparece frecuentemente en el arte medieval. Pero, a la vez, el Apocalipsis resulta uno de los más enigmáticos por su lenguaje y simbología. Un gran especialista ha llegado a afirmar que «de todos los escritos del Nuevo Testamento, el Apocalipsis de san Juan es ciertamente el más difícil» (Feuillet).

Por otro lado, comparte con el evangelio de Juan el haber sido uno de los textos más controvertidos del NT. Mientras unos lo alaban por su alto nivel cristológico y su mensaje de esperanza para las comunidades cristianas, otros lo denigran por considerar que infunde más bien miedo y ser, por tanto, poco coherente con el mensaje cristiano (p. ej. Lutero en sus primeros escritos). Mientras unos ven en él, sobre todo en círculos fundamentalistas y apocalípticos, el anuncio de los últimos tiempos, otros lo cuestionan precisamente por las lecturas fundamentalistas a que ha dado pie y por las falsas expectativas de una venida inminente del fin del mundo que despierta en círculos más bien sectarios. Mientras los grupos