**Las Cartas de San Juan**[[1]](#footnote-1)

Proemio

 Son tres las cartas que han llegado hasta nosotros con el nombre de Juan. Su inserción en el grupo de las cartas «católi­cas» es un artificio de presentación que deja intacto su carácter propio. Las afinidades entre la primera carta y el IV evangelio saltan a la vista ya desde la primera lectura: en ambos escritos se encuentra, al principio del texto, la designación de Cristo como Verbo de vida (1Jn 1,1 y Jn 1,1). Sólo en una segunda lec­tura comienzan a percibirse las diferencias. En razón de su mis­mo género, las cartas dan a conocer de una manera más inme­diata el medio joánico en que se enraíza el evangelio mismo. Ya por esta simple causa, es muy indicado comenzar su estudio por las cartas. La primera de ellas, y con mucho la más larga, sus­cita tres problemas que serán examinados en el capítulo prime­ro:

1) ¿Cómo se presenta, desde el punto de vista literario?

2) ¿Cuáles son sus ideas rectoras?

3) ¿Qué puede decirse de su ori­gen?

Las cartas segunda y la tercera son sólo billetes cortos, a los que bastará dedicar un breve análisis en el capítulo segundo.

CAPITULO PRIMERO

LA PRIMERA CARTA DE JUAN

*PRESENTACIÓN LlTERARIA*

**Estructura del escrito**

Antes de toda discusión, importa adquirir un conocimiento suficiente del texto de la carta, una de las perlas de la Escritura. Desgraciadamente, el lector, sobre todo si es occidental, está ex­puesto a chocar con una grave dificultad: en vano busca un des­arrollo progresivo y lógico del pensamiento.

***Los diversos intentos de plan***

De hecho, son múltiples las opiniones sobre el plan de la car­ta.

H. Lohmeyer, defensor de su unidad, cree poder justificarla recurriendo a esquemas septenarios (el prólogo comportaría siete elementos distintos y la carta misma se subdividiría también en siete partes).

H. Haring seguido por A.E. Brooke, cuenta tres desarrollos (1,5‑2,27; 2,28-4,6; 4,7‑5,17); cada uno de los dos pri­meros comportaría una tesis moral y una tesis cristológica y el tercero sería la fusión de las dos tesis.

R. Schwertschlager pro­pone: proclamación de la buena nueva de Jesús y de su sangre purificadora (1,5‑2,27); Jesús modelo de nuestra filiación divina (2,28‑4,6); la revelación del amor divino hecha por Jesús (4,7‑5,17).

J. Bonsirven distingue dos grandes secciones: las condiciones de la comunión divina y de la comunión eclesiástica (1,5‑2,29); el amor de Dios y los hijos de Dios (3,1‑5,4). Con algunas diferen­cias de matiz, esta división bipartita es compartida por J. Chaine.

En favor de un plan tripartito, citemos a F. Prat, que propone los títulos siguientes: Dios es luz (1,5‑2,17), Dios es Padre (2,18­3,24), Dios es amor (4,1‑5,12); R. Schnackenburg subdivide de la misma manera, pero con otros títulos: comunión con Dios como marcha hacia la luz (1,5‑2,17); situación presente de la comunidad (2,18‑3,24); discernimiento de los verdaderos hijos de Dios (4,1‑5,12).

Son varios los autores que creen poder descubrir en la carta tres definiciones de Dios que presidirían los desarro­llos subsecuentes, a modo de sermón dividido en tres puntos: Dios es luz (1,5‑2,28), Dios es justo (2,29-4,6), Dios es amor (4.7­5,19).

A la vista de la repetición de las mismas ideas, también I.M. Braun se siente inclinado a establecer dos temas fundamen­tales (caminar en la luz: l,5-2,29; vivir como hijos de Dios: 3,1‑4,6), desarrollados según un ritmo exactamente similar y com­pletados por una tercera parte, en la que el autor nos conduce sucesivamente a la fuente de la caridad y a la fuente de la fe (4,7‑5,12).

Basándose en las notas de I. de la Potterie, E. Malatesta ha propuesto también una división tripartita (Fano, 1966), reprodu­cida en la TOB. El término de *,* muy acentuado en el prólogo, proporciona la idea directriz de la carta. De lo que se trata es de determinar los criterios de la comunión con Dios.

Por su parte, A. Feuillet había propuesto inicialmente un plan tri­partito, bastante parecido al de F.M. Braun (BJ). La compara­ción entre la estructura general de 1Jn y la del IV evangelio le llevó después a preferir una división bipartita 6: las exigencias de la comunión con Dios, que es luz (1,5‑2,28 6 29); la conduc­ta de los auténticos hijos de Dios (3,1 [ó 2,29]‑5,12).

La diversidad de los puntos de vista responde a la diversidad de los criterios fijados por los autores para determinar la estruc­tura: ¿debe darse la preferencia a los indicios puramente litera­rios, como la repetición de palabras clave y las inclusiones? ¿A los temas doctrinales? ¿A la relación con el IV evangelio? Más aún: ¿es siquiera posible hablar de «plan», en el sentido moderno de la palabra, en una obra como 1Jn? El pensamiento se desarrolla en ondulaciones sucesivas, como las olas del mar, que van a romper, una tras otra, en la arena. Conviene determi­nar las secciones de carta con ayuda de los criterios literarios. Su reagrupación en partes más amplias es siempre conjetural, y cada uno de los planes propuestos representa un punto de **vista** diferente, que intenta llamar la atención del lector sobre uno u otro de los aspectos de la obra.

***Plan propuesto***

*Prólogo* (1,1‑4): de una manera inhabitual en las cartas, 1Jn comienza con un período solemne, que recuerda, por su ritmo y sus ideas (el Verbo de vida, ver, testimoniar), el *prólogo* del IV evangelio. El v. 3 es un paréntesis que prepara el cuerpo de la carta. La palabra koinonía, repetida dos veces en el v. 3, indica la intención del autor: asegurar la comunión de los creyentes con el Padre y el Hijo y la comunión de los creyentes entre sí por la fidelidad al testimonio apostólico.

*1. Dios es luz:* primera exposición de los **criterios** de nuestra comunión con Dios (1,5‑2,28). Literariamente, esta exposición se caracteriza por una serie de antítesis abruptas (1,6‑10; 2,4‑11, salvo el paréntesis pa­renético de los vv. 7 y 8).

Hay dos secciones de fácil delimitación: 1,5‑2.2, caminar en la luz y romper con el pecado; 2,3‑11: observar el mandamiento del amor. La TO agrupa juntos los vv. 12‑28 bajo el título: «La fe del creyente frente al mundo y los anticristos». A. Feuillet destaca, con razón, la inclusión de los vv. 18 y 28 (última hora, parusía); así pues, hay que considerar este desarrollo como una sección aparte.

Se observa también un «ritmo alternativo» (1. Chaine, A. Feuillet) a través de la primera exposición: aspecto principalmente negativo (rom­per con el pecado, 1,5‑2,2), aspecto positivo (guardar los mandamientos, 2.3‑11), y de nuevo aspecto negativo (no amar al mundo. 2,12‑l7) y des­pués aspecto positivo (permanecer fieles a la doctrina recibida, a pesar de los falsos doctores 2,18‑28).

Según Bultmann, el v. 27 podría haber constituido el final de la carta. En realidad, es más bien el v. 28 el que se presenta como una conclusión provisional. La continuación de la carta reasume los temas ya insinua­dos pero con particular insistencia en la *ágape* (Plummer. Feuillet). El verbo agapan aparecerá 25 veces (contra tres al principio) y el sustantivo ágape 16 (frente a 2 al comienzo).

*2 .El don de Dos: nosotros somos sus hijos:* segunda exposición de los **criterios** de nuestra comunión divina con Dios (2,29‑4.6). El tema do­minante de esta parte es nuestra filiación divina (véase 2.29: 3.1.'.9.19: 4,'.4.6). Secundariamente, se destaca el tema de la justicia (2,19; 3,7.10.12), como asociado al del amor de Dios. Pueden reconocerse, con la TOB, tres secciones*:*

*Primer criterio,* que permite distinguir a los hijos de Dios de los hijos del diablo (2,29‑3,10): practicar la *justicia y* no pecar.

*2) Segundo criterio:* practicar la *caridad,* a ejemplo del Hijo de Dios (3,11‑24). El v. 11, con su referencia al primer homicida (Caín), amplía las perspectivas a la totalidad de la historia humana (cf. Las dos ciudades de san Agustín). El v. 16 constituye, bajo la forma de proclamación, el centro de toda esta sección: Jesús ha dado su vida por nosotros. De don­de se sigue que el amor fraterno debe traducirse en obras (v. 18‑23). La mención del Espíritu (v. 24) prepara la sección siguiente.

*3) Tercer criterio:* el discernimiento de los espíritus por la *fe* en Je­sucristo (4,1‑6). Esta sección que, a diferencia de las dos precedentes. se refiere a una situación concreta, es paralela al final de la primera exposición (2,18‑28). Aporta una precisión sobre los criterios doctrinales que permiten distinguir a los profetas de la mentira.

3. *Dios es Amor:* tercera exposición de los **criterios** y condiciones de nuestra comunión con Dios (4,7‑5,12). Esta tercera exposición no in­cluye criterios negativos, como las dos anteriores (huida del pecado), sino que está dominada por la doble proclamación: Dios es amor (4,8.16). Aparecen estrechamente relacionados entre sí los temas del amor y de la fe; pero el vocabulario de la fe y del testimonio confiere a la sección 5,1‑12 su carácter específico (cinco veces el verbo ; 4 el verbo  sobre un total de 6 en la carta; 6 veces  que no apa­rece utilizado en otros pasajes). Pueden, pues, distinguirse dos secciones:

1) El amor viene de Dios y se enraíza en la fe (4,7‑21);

2) En respuesta al testimonio de Dios, la fe en el Hijo de Dios, fe que se despliega en el amor (5,1‑12).

*Conclusión* (5,13): el objetivo de la carta es que los creyentes tengan una mayor conciencia de que poseen la vida eterna (compárese con Jn 20,31).

*Epílogo* (5,1421): la reanudación de 5,14ss hace pensar en un *post­scriptum,* cuya intención es subrayar las ideas esenciales de la carta. Así ocurre por ejemplo en el pasaje escrito de puño y letra de Pablo en Gál 6,11‑17. Después de una recomendación de la oración, especialmente en favor de los pecadores, y de un resumen de la enseñanza antes dada (5,18‑20), la recomendación final, inspirada en Ez 11,21, se vincula al terna de la nueva alianza, que se siente aflorar en toda la epístola.

***Caracteres literarios***

La tonalidad general de1Jn es similar a la de los discursos del IV evangelio; la lengua es correcta, pero sin brillo. La sin­gular fuerza del escrito radica en la densidad doctrinal y en su poder de convicción (por ejemplo, la repetición incesante del ver­bo «saber»: 2,20.21; 3,2.5.14.15; 5,13.15.18‑20), no en los re­cursos literarios utilizados. A pesar de la afinidad general entre 1Jn y el evangelio, se advierten diferencias de detalle sobre las que volveremos cuando se analicen las relaciones entre ambos escritos. Antes deben abordarse los problemas referentes al géne­ro literario y a la unidad de 1Jn.

**El *género literario: ¿carta u homilía?***

A diferencia de las cartas de la antigüedad grecorromana y de las otras cartas del Nuevo Testamento (salvo Heb), 1Jn comien­za sin nombre de autor ni de destinatarios y sin saludos de nin­guna clase. Tampoco hay conclusión epistolar, ni los acostumbrados deseos. El caso es muy diferente en 2 y 3Jn. Esta particu­laridad llama la atención tanto más cuanto que, en una época en que florecía la literatura pseudoepigráfica, los redactores reales po­nían sumo cuidado en disimularse bajo la autoridad del apóstol cuya pluma tomaban de prestado (Pablo para las pastorales, Pe­dro para 2Pe, Bernabé, los doce en la *Epistola Apostolorum).*

O. Roller ha intentado solventar esta dificultad afirmando que las costumbres epistolares del Próximo Oriente diferían de las del mundo helenista: el mensajero, portador de la carta, pro­porcionaba las indicaciones relativas al remitente y comunicaba de viva voz sus deseos y votos. Pero esta tesis carece de pruebas. En particular, no puede aducirse Heb en apoyo de las costum­bres orientales: obra de un alejandrino, que escribe según todos los recursos de la retórica helenista, la carta a los Hebreos per­tenece, salvo en los últimos versículos, al género homilético (cf. la introducción de la TOB).

Tampoco faltan en 1Jn los rasgos homiléticos. A la manera de un predicador, el autor se dirige a menudo a sus lectores como a hijos 2,1.12.14.18.28; 3,7.18; 4,4; 5,21), como a amados  2,7; 3,2.21; 4,1.7.11). En este punto, 1Jn difiere mu­cho del IV evangelio, en el que la parenesis ocupa un exiguo lu­gar, y de los sinópticos, que ponen mucho empeño en presentar la de Jesús. Aquí las exhortaciones morales se siguen de una forma bastante deshilvanada, tal como ocurre en otros escritos de carácter parenético. Subyacen a menudo los temas bautisma­les, hasta el punto de que ha podido calificarse a 1Jn de homilía bautismal o, mejor, de escrito destinado a recordar a los cristia­nos los compromisos de su bautismo *(reditus ad baptismum:* tesis de W. Nauck).

Con todo, 1Jn no es una homilía tipo, válida para cualquier co­munidad. No faltan los rasgos que sugieren un escrito adaptado a las circunstancias (J. Chaine, A. Feuillet, R. Schnackenburg). El autor está al corriente del estado moral y espiritual de sus des­tinatarios, de sus penas y de los peligros a que se hallan expues­tos (2,12.14.19.26; 3,7.13; 4,4; 5,13). ¿Cómo hay que interpretar el triple «os he escrito»  de 2,14, a continuación del doble «os escribo» () de 2,12.13? ¿Alude el autor a una carta anterior? ¿O al IV evangelio (Belser, Camerlynck, Vrede, Loisy)? Es más sen­cillo pensar, con J. Chaine y R. Scihnackenburg, en un aoristo epis­tolar; el autor se sitúa con el pensamiento en el momento en que sus destinatarios leen su escrito.

La ausencia del nombre del autor se explica, en fin, por el re­lieve dado al testimonio apostólico como regla de la ortodoxia: se subraya de este modo el alcance colegial del «nosotros», opuesto al «vosotros» de los destinatarios. El autor de 1Jn se presenta como portavoz de la tradición apostólica; sobre él recae la misión de de­fender la actualidad de esta tradición contra las innovaciones de los *falsos* doctores.

En resumen, es casi imposible encuadrar a 1Jn en las catego­rías ordinarias. Se suceden aquí las proclamaciones kerigmáticas, las parenesis (¿bautismales?), las directrices más precisas, inspi­radas por las circunstancias, al servicio de una tesis fundamental: que no hay comunión con el Padre sin reconocimiento de la me­diación del propio Hijo de Dios, venido en la carne.

***Unidad Literaria de 1Jn***

Dada la notable diversidad de los puntos de vista de 1Jn, al­gunos autores se sienten inclinados a explicarla en virtud de una pluralidad de fuentes o distinguiendo varias etapas de redacción. E. von Dobschutz fue el primero que llamó la atención sobre una serie de antítesis (2,29‑3,10): ve aquí 8 sentencias lapidarias, en paralelismo antitético, dispuestas con arte 15. Pero, ¿por qué el segundo redactor, responsable del conjunto parenético, habría destruido el bello orden mediante una serie de glosas desafortu­nadas? A. Loisy 16 conjetura dos etapas en la composición. Apo­yado en razones similares, también H. Windisch admite como ve­rosímil una doble redacción.

El más interesante de los análisis de este tipo es el propuesto por R. Bultmann. También él distingue dos estilos: uno didác­tico y otro homilético. Al igual que el autor del evangelio, también el autor de la carta habría utilizado una colección preexistente de discursos de revelación pagano-gnósticos (Offenbarungsrede), enriqueciéndola con glosas homiléticas y comentarios. Como el IV evangelio, también la carta habría pasado por un proceso de re­fundición para adaptar su teología a la escatología tradicional (cf. 2,28; 3,2; 4,17) y a la doctrina de la Iglesia sobre los sacra­mentos (cf. 1,7b; 2,2; 4,10b). Habría que considerar 5,14‑21 como un apéndice del mismo género que Jn 21. H. Braun 18 no se con­tenta con ratificar casi todas las conclusiones de Bultmann, sino que lleva más lejos el análisis y pone en tela de juicio la unidad del pretendido escrito primitivo, que según él sería una mezcla de datos auténticamente cristianos y de elementos dualistas y gnósticos. H. Preisker, en el apéndice que ha añadido a la nueva edición (1951) del comentario de Windisch, formula la hipótesis de dos escritos primitivos: el discurso de revelación de Bultmann y un texto escatológico, al que habría que vincular 3,13‑14.19‑21; 5,18b‑20 y, sobre todo, 2,18ss y 4,1ss.

W. Nauck se inscribe en esta misma tradición, pero aporta una importante modificación. Según él, se trataría de un mismo autor que primero escribió las antítesis y luego el conjunto de 1Jn. Se elimina así la objeción levantada contra la disección, en nombre de la unidad estilística de la carta. Queda por explicar] esta vuelta de un mismo autor sobre su primera redacción.

 P. Le Fort ofrece **una explicación seductora del problemal9**. La publicación de las antítesis fue el acto de un responsable de iglesia» (p. 23), que quería despertar el sentido de la fe en la comunidad. La clarificación de las posiciones debería obligar a cada uno a enfrentarse con sus propias responsabilidades. El conjunto de lacomunidad supo rehacerse, mientras que los falsos doctores y sus secuaces se excluyeron por sí mismos (2,19: «de nosotros sa­lieron»). Esta fue la victoria de la comunidad (4,4), victoria de la fe sobre el mundo (5,4). Una vez superada la crisis, el autor volvió de nuevo sobre los acontecimientos, pero ahora bajo una pers­pectiva más amplia, y más movido por el deseo de destacar los aspectos positivos de la fe cristiana (con sus dos polos: fe y *ágape)* que de recordar las fases de la lucha. En este segundo estadio le bastaba con evocar, de vez en cuando, los puntos en torno a los cuales había cristalizado la controversia. Volviendo sobre el tema desde un punto de vista más amplio, proporciona los crite­rios de la auténtica «comunión»» con Dios. Los destinatarios, cer­canos a los acontecimientos. no tenían dificultad en reconocer las alusiones a los puntos debatidos y en redescubrir el sentido de las *antítesis* que ahora aparecen dispersas en la carta.

Esta solución ofrece la ventaja de explicar las diferencias que se observan en el interior de 1Jn, sin por ello poner en tela de juicio la unidad final de la redacción. Permite también comprender mejor la complejidad de las relaciones entre 1Jn y el IV evan­gelio mientras que, en algunos aspectos, 1Jn da la impresión de ser más primitiva (doctrina menos evolucionada del *Logos,* es­catología tradicional), en otros parece ser posterior (H. Conzel­mann, P. Bonnard). Al igual que el IV evangelio también 1Jn nos permite adivinar las etapas de la formación de la tradición joánica y de su consignación por escrito.

***LAS IDEAS RECTORAS DE 1JN***

Dadas las estrechas afinidades entre 1Jn y el IV evangelio, po­dría bastar con remitir a los comentarios de la teología joánica. Aquí nos limitaremos a mencionar los acentos específicos de un escrito en el que, como afirma J. Mouroux, puede reconocerse la exposición más sistemática del Nuevo Testamento sobre la na­turaleza de la comunión con Dios: “El problema de la 1.ª *Ioannis* es el problema de la experiencia cristiana. El **tema subyacente** en toda la carta es, en efecto, **el de la comunión de los cristianos con Dios, y con sus hermanos, en Jesucristo**. Comunión, morada, posesión: todos estos términos traducen el mismo misterio: el de la vida eterna, que es Dios mismo, que comunica Dios, y del que vivimos nosotros, como cristianos, en lo más profundo y mis­terioso de nuestro sed". La enseñanza espiritual de 1Jn implica, en concreto, una advertencia contra el pecado siempre amenazan­te, una llamada de la fe en Jesucristo como fundamento de nuestro conocimiento de Dios, una insistencia sobre el hecho evidente de que la *ágape* es el único camino de la comunión con Dios.

**Incompatibilidad entre la vida cristiana y el pecado.**

1Jn formula un juicio pesimista sobre el mundo: todo él está sometido al maligno (5,19). En 2,16 se denuncia de manera con­creta el **triple dominio que despliega la *epithymia* del mundo**: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, jactancia de los bienes terrestres. Se establece una distinción entre pecado (*()* e ini­quidad *().* El pecado puede designar un acto aislado, mien­tras que Juan ve en la ** el estado de hostilidad escatológica contra el reino mesiánico, contra Cristo. Lo que Juan quiere hacer comprender a sus lectores es que el pecado deliberado equi­vale a rechazar a Dios (3,4). Destacan en la carta **dos afirmacio­nes aparentemente contradictorias:**

1) «Quién ha nacido de Dios no peca, porque su germen () permanece en él; y no puede pecar, porque ha nacido de Dios» (3,9).

2) «Si decimos que no tene­mos pecado nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros» (1,8).

Juan fustiga a unos adversarios para quienes la salvación con­siste en la revelación *(gnosis).* Para el hombre, descubrir que ha nacido de Dios, que lleva en sí una chispa de ** divino, es garantía infalible de su elección. ¿Qué puede importar, entonces, el aspecto concreto y práctico de la existencia? Juan se dedica, pues, a despertar en sus lectores la conciencia de las auténticas exigencias del germen *()* divino, recibido en el bautismo (3,9). Se discute la significación exacta del término. Según Wend­land, seguido por Schulz, la noción se derivaría de las religiones mistéricas, a través del judaísmo helenista (Filón); pero Juan mo­dificaría su sentido, y vería en el germen de Dios al Espíritu, que se revela en su Palabra 25. Tiene razón I. de Potterie cuando establece una relación entre el *sperma* joánico y la parábola del sem­brador; según él, el germen sería ante todo la palabra de Dios, considerada también como una unción *(khrismu)* que debe per­manecer en nosotros ~i. La palabra divina, principio de regeneración y de santificación, es interiorizada en el creyente por la acción del Espíritu.

**El creyente, aunque impecable en la medida en que permanece fiel a los dones recibidos, sigue estando expuesto a las flaquezas de la naturaleza humana**. Y aunque es cierto que la *ágape* destierra por sí mismael temor(4,18), el cristiano sincero debe reconocer sus debilidades (1,8), abandonándose a la fidelidad y a la justicia de Dios (1,9). Así nuestro corazón nos reprende, Dios es mayor que nuestro corazón y conoce todas las cosas (3,20). Lo que está en juego es la fidelidad de Dios a la alianza; ahora bien, la ruptura no viene nunca de Dios. La oración de la comunidad puede alcanzar el perdón de las faltas, a condición de que no se trate del pecado que lleva a la muerte (5,16‑17), esto es, el pecado que se parece a la blasfemia contra el Espíritu (Mc 3,29 par.) y que, para 1Jn, es el pecado de incredulidad.

**La fe** **en Jesucristo**

El vocabulario de la fe *(,* 9 veces; 1vez) no es tan frecuente ni tan insistente como el del conocimiento ** 15 veces; ** 25 veces). A diferencia del IV evangelio que concede una gran atención al inicio de la fe, a sus progresos y a sus obstáculos, 1Jn contempla la fe de los que ya se han ad­herido al mensaje del Verbo de vida y se preocupa de que «per­manezca en ellos la palabra de Dios" (2,14). Aquí, pues el pro­blema fundamental es el de la perseverancia, pero una perseveran­cia activa, tal como lo muestra el tema de la victoria.

 **La fe es considerada, en efecto, de una manera característica como una victoria:**

victoria sobre el maligno (2,13‑14),

victoria sobre los falsos doctores (2,19 y 4,4),

victoria sobre el mundo (5,4, que debe relacionarse con Jn 16,33).

Por la fe, el creyente ha sido nuevamente engendrado, asimilado al Hijo que permanece en él (5,18). Desde este ángulo, las perspectivas coinciden con las del IV evangelio. Lo que caracteriza a 1Jn es la importancia que da a la confesión de fe. El elemento de adhesión mística contenido en el  del IV evangelio se expresa mejor en 1Jn con los registros de la *ágape.* Se advierte, así, que es preciso creer en el nombre del Hijo (3,23; 5,13), que es preciso creer que ( 5, l.5), que hay que proclamar juntos () la ver­dadera fe.

**Esta insistencia se explica por los errores que amenazaban a la comunidad**. 1Jn subraya con fuerza el realismo de la encarna­ción (4,2; cf. Jn 1,14) y el carácter cruento del sacrificio redentor. Se habla dos veces de Cristo como víctima de propiciación  2,2 y 4,10), cuya intercesión se prolonga en favor de los peca­dores (2,1: Jesús como otro Paráclito). En oposición a quienes, entregados a una especulación arriesgada (cf. 2Jn 9: ) llegan incluso a disolver la persona de Cristo (4,3),

**1Jn insiste en el carácter concreto de la salvación, manifestada sobre la cruz y vivida sacramentalmente en la Iglesia:** «Éste es el que viene por agua y sangre, Jesucristo; no en el agua solamente, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es el que da testimonio. Porque el Espíritu es la verdad» (5,6). Este texto difícil ha dado pie a nu­merosas interpretaciones 29. Algunos autores se limitan a retener el carácter cruento del sacrificio redentor. Creemos que esto es una exégesis minimalista. Si se admiten las **correspondencias entre 1Jn y el IV evangelio,** este versículo parece ser una condensación de la enseñanza dada en la obertura y en el acorde final de la vida terrestre de Jesús. Al testimonio de Juan Bautista en favor de aquel que bautiza en el Espíritu, porque el Espíritu permanece sobre él (Jn 1,33), responde el testimonio del propio evangelista**: cuando Jesús «entregó el espíritu», de su corazón traspasado salió sangre y agua (19,34**). La acción del Espíritu se ejerce de manera especial mediante la economía sacramental y, lejos de apartar de la realidad de la encarnación, manifiesta que la acción de Dios discurre en el ámbito concreto de una existencia histórica. «Conoced en esto al espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesús es Cristo venido en carne, es de Dios» (4,2). De ahí que la fe tenga una dimensión visible y eclesial: es la adhesión al Verbo de vida, tal como lo revela el testimonio apostólico (1,1‑4). La insistencia‑‑característica de 1Jn en la unción de la fe (2,20.27), no puede ser interpretada como el manifiesto de una mística individualista (contra E. Schweizer). Se instaura una corriente dialéctica entre el mensaje eclesial y la adhesión de fe. Es típico, a este propósito, el v. 2,21: «No os escribo porque no conocéis la verdad, sino porque la conocéis, y porque ninguna mentira proviene de la verdad.» En última instancia, el objeto de la fe es amor de Dios tal como se revela en Jesucristo (4,9). A su vez, la fe no puede ser auténtica si no se expande en *agape.*

**El mandamiento del amor (agape)**

***Importancia de la «agape»***

Al realismo de la encarnación redentora corresponde la serie­dad de la vida cristiana. A una concepción demasiado intelectua­lista de la religión, Juan opone el primado de la *ágape* (2,3‑11). Insiste una y otra vez en la necesidad de guardar los mandamien­tos que, según una simplificación muy típica, reduce finalmente a uno solo (). **Es preciso comprender bien este término:** según N. Lazure, «la ** no puede traducirse por "ley" y los imperati­vos que formula no pueden ser identificados con las prescripcio­nes jurídicas... Es mejor hablar de "camino" y de "mandato"»; la ** confía, en efecto, una obra a realizar en el seno de la historia de la salvación y al mismo tiempo traza un modo de vida". La imagen tradicional del camino subyace en la exhortación de 2,6 («andar como él anduvo»). Juan no prescribe una imitación de tipo voluntarista, sino una adhesión personal a aquel que ha dado, el primero, su vida (3,11), para que también, por nuestra parte, podamos amar.

 **Juan afirma con énfasis, que no hay conocimiento de Dios sin amor a los hermanos (4,21 y 5,2) en obras y en verdad (3,18)** ­el amor de Dios sin amor al hermano es sólo ilusión, porque Dios invisible en sí mismo, se hace accesible en el “sacramento del hermano” (4,20). Y, a la inversa, el amor al hermano, sin amor a Dios, aparece como separado de su fuente íntima (5,2). Juan no se sitúa en el terreno de los valores puramente humanos, sino en el del designio total de Dios. **En este plan, la *ágape* se pre­senta como el signo por antonomasia de Dios en el mundo, porque Dios es *agape*** *(4,8.16).*

**Esta proclamación, repetida por dos veces, debe compararse con otras fórmulas joánicas**: Dios es espíritu (Jn 4,24), Dios es luz (1,5). Cada una de estas fórmulas tiene valor antitético: Dios es espíritu por oposición al mundo carnal, frágil y endeble (Jn 3,6). Dios es luz, por oposición al odio criminal. Así pues, lo que Juan caracteriza en primer término es el modo de actuar Dios en la historia. Al mismo tiempo, nos enseña a reconocer en todo amor verdadero un signo de la acción y de la presencia de Dios, porque de Dios viene el amor (4,7). En términos generales, 1Jn llega incluso a conferir aun función “noética” al amor34: «Quien ama, ha nacido de Dios y conoce a Dios» (4,7). Por lo que sigue, se advierte que Juan no habla en términos abstractos de la esencia divina, sino que nos hace contemplar la intervención salvífica de las tres personas divinas; el amor de Dios a nosotros se manifiesta por el envío del Hijo único al mundo y por el don de su Espí­ritu para que nosotros permanezcamos en él y él en nosotros (4,9.12). Sería también conveniente destacar las fórmulas de in­manencia y de reciprocidad que abundan en 1Jn (así 2,24: 3,24; 4,13; 5,20)35, al igual que en los discursos del IV evangelio (por ejemplo 15,4: «permaneced en mí y yo en vosotros»; 17,21. etc.).

***Carácter eclesial de la «agape»***

A. Nygren ha llamado la atención sobre el carácter intraecle­sial del mandamiento del amor en Juan. El amor al hermano (15 veces en 1Jn) es, ante todo, el amor a aquel que participa de la misma fe. Jamás se hace alusión al mandamiento del amor a los enemigos, como en los sinópticos. La dificultad es real y en el IV evangelio está más acentuada aún que en l Jn.

Se imponen aquí varias observaciones. Con A. Feuillet, deberá insistirse en el carácter dialogal de la *agape,* que se vive en régi­men de alianza. **Juan no ha escrito un tratado sobre el amor en general, sino que se refiere a alas relaciones de reciprocidad ins­tauradas por la nueva alianza entre los hombres y Dios» y, como consecuencia, a la novedad de las relaciones de los hombres en­tre sí.** En relación con una corriente del judaísmo, especialmente repre­sentada en Qumran, también el dualismo moral de Juan se explica por la situación de crisis con que se enfrentaba la comunidad cristiana. En modo alguno puede pactarse con los propagadores de una herejía que afecta a la sustancia misma de la fe (2Jn l0). No debe olvidarse que fueron los heréticos quienes tomaron la iniciativa de la ruptura (1Jn 2,19). El autor de 1Jn parece haberse sentido aliviado por su partida, que clarifica la situación. Pero no es ésta la última palabra: si el amor de Dios se caracteriza como una iniciativa de pura gratuidad (4,10) y se manifiesta en la expiación llevada a cabo por Cristo en favor del mundo entero (2,2), el dinamismo de la *agape* no puede limitarse a las fronteras de la Iglesia. En numerosos pasajes, la palabra hermano adquiere un sentido más amplio (2,9‑11; 3,15). A diferencia de los escri­tos de Qumran, que hablan expresamente del odio respecto de los pecadores 38, Juan proscribe el odio, que sólo puede proceder del maligno. El dinamismo de los principios de Juan debe, pues, permitirnos desbordar las estrecheces de unas directrices momen­táneas, debidas a la gravedad de la crisis provocada por la gnosis naciente. Debe retenerse el hecho de que para Juan la *agape no* puede disociarse de la verdad, ya que es el amor a la verdad el que condiciona la verdad del amor.

 **En conclusión, la primera carta de Juan es el fruto de una auténtica gnosis cristiana, que es a la vez conocimiento y comu­nión, y hunde sus raíces en el Antiguo Testamento.** Enseña una mística que, en el fondo, es similar a la de Pablo, aunque más teocéntrica, ya que se detiene menos en Cristo para ascender hasta al Padre. El ideal ya no es «vivir en Cristo» sino «perma­necer en Dios», «en la luz», «en el Padre y el Hijo» (2,6.9.10.24. 28; 3,24; 4,12.13.15...); pero esto, por lo demás, no impide que Juan subraye con tanta fuerza como Pablo la mediación indis­pensable del Hijo de Dios encarnado, para que los fieles tengan acceso a la vida misma de Dios. Ahora bien, este escrito, funda­mentalmente místico, testifica al mismo tiempo el realismo moral más lúcido y exigente: aparece por doquier la afirmación de que la comunión con la vida divina es imposible sin la fidelidad abso­luta a los mandamientos. Estas páginas, que muestran el camino de las más elevadas ascensiones espirituales, cierran la puerta a todo iluminismo. No hay otras tan iluminadoras y a la vez tan prácticas. Apreciadas por los espíritus elevados, están también, a pesar del carácter enigmático de algunos textos, al alcance de ]os cristianos más humildes.

*PROBLEMAS DE ORIGEN*

**Destinatarios y circunstancias de la redacción**

Los manuscritos latinos traen el título enigmático *Ad Parthos,* del que se ignora la procedencia. Aunque la carta no nos propor­ciona ninguna indicación precisa sobre la localización de la co­munidad, nos permite en cambio reconocer su situación espiritual.

***Origen de la comunidad***

Esta comunidad tiene un dilatado pasado de vida cristiana y en ella hay tanto ancianos como jóvenes (2,12‑14); no se nos dice nada sobre las circunstancias de su evangelización ni sobre su organización. Mientras que en el IV evangelio y en 3Jn aparecen preocupaciones misioneras, **1Jn está enteramente centrada en los problemas intraeclesiales**, con un exclusivismo un tanto estrecho en su concepción del amor fraterno. El autor está preocupado ante todo por confirmar en su fe tradicional a los cristianos, soli­citados por la propaganda herética. La ausencia de citas directas del Antiguo Testamento ha hecho suponer que la comunidad es­taba compuesta por cristianos procedentes de la gentilidad, mas expuestos, por consiguiente, a las sugerencias de la gnosis helenista.

 El problema básico que se plantea aquí es el de los orígenes de la gnosis y el de las etapas de la formación del gnosticismo pro­piamente dicho. Por lo que hace a 1Jn, las alusiones se refieren a una gnosis de tipo judío. Antes de presentar la documentación relativa a las afinidades con los escritos de Qumran, conviene destacar el enraizamiento veterotestamentario de 1Jn. En un ar­tículo fundamental, M.E. Boismard ha demostrado que el con­junto del escrito tenía como telón de fondo el anuncio del conocimiento íntimo de Dios, característico de la nueva alianza se­gún Jeremías 31,31‑34 y Ezequiel 36,26s. Ezequiel destaca el papel del espíritu divino en el corazón para el cumplimiento de los mandamientos. La recomendación final (5,21: huir de los ídolos), bastante inesperada en su contexto, tiene su mejor explicación en los textos de Ezequiel (11,19‑21; 36,25), según los cua­les el don del espíritu viene precedido de la purificación de las manchas y del rechazo de los ídolos. Por lo demás, la alusión a Caín, nacido del maligno (3,12), demuestra que los destinatarios conocían los desarrollos de la *haggada* sobre Caín y Abel.

Al igual que con el IV evangelio, el dualisrno moral de 1Jn tiene en Qumran sus mejores correspondencias. W. Nauck ha esta­blecido una relación entre 1Jn 1,6.7 y la parte de la *Regla de la comunidad* relativa a la renovación de la alianza. Así, la repulsa de la hipocresía de 1Jn 1,6 se corresponde con una idéntica con­denación de lQS 111,3; la oposición entre la luz y las tinieblas para la conducta del hombre (1Jn 1,6.7) se encuentra también en lQS III,205; IV,2,11U. Se observa la misma exigencia de pureza para la comunidad en 1JN 1,7 y lQS 111,6‑9... M.E. Boismard se mues­tra favorable a esta tesis de Nauck, mientras que H. Braun la somete a una severa crítica. Boismard ha vuelto a analizar la documentación en un punto preciso: la comparación entre el dua­lismo de Juan y la regla de los dos espíritus (lQS III‑IV)47. El término de *koinonia,* característico del prólogo de 1Jn, sería el equivalente del título de la comunidad: *yahad.* El gran número de alusiones al combate entre el espíritu de verdad y el espíritu de mentira, la repulsa del mundo y de sus concupiscencias (1Jn 2,16)48, la condenación final de los ídolos del corazón (1Jn 5,21; cf. lQS II,11-17; IV,5), todos estos rasgos manifiestan que los des­tinatarios de 1Jn estaban al corriente de las ideas qumranianas. De aquí deduce Boismard que la carta se dirige a una comunidad cristiana, muchos de cuyos miembros habían sido esenios. En este caso, la mejor localización sería Éfeso, si se recuerda que la llama­da «carta a los Efesios» (tal vez redactada en Éfeso) es el escrito paulino más rico en alusiones a los textos de Qumran.

Aunque las afinidades propuestas por Nauck y Boismard son interesantes, no debe dárseles más importancia de la que realmente tienen. Los textos de Qumran nos revelan un aspecto del judaísmo marginal, cuya extensión desbordaba ampliamente los límites de la comunidad qumraniana. Y, sobre todo, el centro de gravedad de 1Jn es netamente diferente del de la *Regla de la comunidad:* la fe, que en 1Jn es el centro de las perspectivas, desempeña en Qumran un papel modesto: a la importancia dada a las múltiples prescripciones de la ley en Qumran, se contrapone la con­centración en el mandamiento del amor, como consecuencia de la manifestación del amor de Dios en Jesucristo.

**En definitiva, las analogías entre 1Jn, el IV evangelio, las cartas a las siete iglesias (Ap 2‑3) amenazadas por la seducción de falsos profetas y las cartas de Ignacio de Antioquía permiten datar la 1Jn a finales del siglo I y situar a sus destinatarios inme­diatos en la provincia romana de Asia, cuya capital era Éfeso.**

***El peligro de los anticristos***

1Jn utiliza los términos más diversos para denunciar a los falsos doctores que perturban a la comunidad: seductores (2Jn 7), anticristos (2,18‑22; 4,3; cf. 2Jn 7), mentirosos (2,22), venidos del mundo (4,5) por oposición a los que han nacido de Dios, animados por el espíritu del error (4,6). Sus enseñanzas traicionan hasta tal punto la adoctrina de Cristo» (2,9) que Juan ve aquí el signo de que ha llegado la última hora (2,18), y utiliza con insistencia el término tradicional de anticristo para designarlos (cf. 2Tes 2,7: el hijo de la perdición). L. Hartman ha subrayado, con razón, la historización que hace 1Jn de un tema apocalíptico, cuyo ori­gen se sitúa en Daniel e incluso, remontándose más en el pasado, en Ez 38‑39 (profecía contra Gog y Magog).

Juan no intenta hacer una síntesis de esta falsa doctrina, sino que se contenta con estigmatizarla mediante una serie de breves proposiciones, que muestran su incompatibilidad con la fe bau­tismal (de ahí la importancia del verbo 5 veces). Conviene analizar estos textos, antes de ensayar un diagnóstico histórico.

**Los falsos doctores niegan que Jesús sea el Cristo, o bien nie­gan al H**ijo (2,22‑23), lo que viene a ser lo mismo; en efecto, aquí, como en el evangelio (20,21), aparecen íntimamente unidas !as nociones de mesianidad y de filiación divina. La fe ortodoxa con­siste en «confesar que Jesús es Cristo venido en carne» (4,2). Por tanto, la herejía debía negar la encarnación: como se dice a con­tinuación (4,3), al menos según una lectura muy antigua, apoyada por varios padres griegos (Ireneo, Clemente de Alejandría, Orí­genes) y reasumida por la Vulgata, es una doctrina que «disuelve» a Jesús, al afirmar que el Hijo de Dios no se ha hecho hombre ni ha venido por el agua y la sangre (5,6), es decir, que ni recibió el bautismo ni derramó realmente su sangre en la cruz. Se trataba, sin duda, de una herejía según la cual Cristo habitó sólo de forma transitoria, a partir del bautismo, como un huésped de paso, en Jesús, a quien abandonó antes de la pasión para re­tornar al Padre; esta creencia arruinaba el valor redentor de la obra de Jesús (1,7). Mientras que la fe tradicional, de la que Juan se hace defensor, sostenía la identidad completa entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, la falsa doctrina tendía a diso­ciarlos53. Ésta es, al menos, la interpretación más natural de los datos de la carta.

 Podría creerse que los falsos doctores pretendían haber sido favorecidos con manifestaciones excepcionales del Espíritu (4,1‑6). Sin embargo, no se afirma expresamente que invoquen en su favor visiones o revelaciones particulares 54. En nuestra opinión, pues, los falsos profetas de 1Jn están relacionados con los falsos maestros denunciados por 2Pe 2,1. Pero, a diferencia de 2Pe, Juan no les acusa de libertinaje; lo que les reprocha en su indi­ferencia frente al pecado (1,8) 56 y su negligencia del amor fraternal, negligencia que es estigmatizada como odio (, 5 veces): los falsos maestros se consideraban por encima del bien y del mal. Lo que, en última instancia, se discute es la naturaleza del cono­cimiento de Dios (15 veces;  25 veces). A una concepción demasiado intelectualista o a un misticismo dudoso, opone Juan la concepción bíblica, según la cual a Dios no le ha visto nadie jamás (4,12) y para la que conocer a Dios significa guardar sus mandamientos  14 veces).

Se dividen las opiniones sobre el problema de la etiqueta pre­cisa que debe aplicarse a este grupo de falsos maestros. No puede tratarse de judíos, ni tampoco de judaizantes, porque el centro de su doctrina no es el papel que desempeña la ley, sino la naturaleza del conocimiento de Dios (contra A. Wurm, G, Bardy). Se ha pensado en Cerinto que, a decir de Policarpo, fue denunciado por Juan en Éfeso como «el enemigo de la verdad» (cf. Ireneo, *Adversus haereses 3,34).* De hecho, algunos de los rasgos de la enseñanza de Cerinto corresponden bien a los errores denunciados por 1Jn. Según Ireneo, **Cerinto enseñaba que Jesús no nació de una virgen; esto le parecía imposible y, según él, fue hijo de José y de María**, semejante a todos los demás hombres, aunque los superaba por su justicia, su prudencia y su sabiduría. Pero después del bautismo, Cristo vino a él bajo la forma de una paloma, descendiendo de la Soberanía que está por encima de todo; fue entonces cuando anunció al Padre desconocido y rea­lizó prodigios. Al fin, Cristo alzó el vuelo y abandonó a Jesús y éste sufrió la pasión y resucitó, mientras que Cristo, ser espiri­tual, nunca dejó de ser impasible» *(adversus haereses* 1, 26,1). Por el lado contrario, **Cerinto mantenía el sábado y la circunci­sión; esperaba, para después de la resurrección, un reino terrestre de Cristo, de carácter muy material, y la restauración del culto en Jerusalén** (Eusebio, HE 3,28,2.5). Este aspecto de su enseñan­za no encuadra bien con las indicaciones de 1Jn.

 Debemos, pues, confesar nuestra ignorancia. De todas formas, no se incurre en error situando a los adversarios de Juan entre los precursores del docetismo, que Ignacio de Antioquía combatió con tanta determinación en sus cartas, y del gnosticismo. Debe retener nuestra atención una indicación de 1Jn 2,4: «Yo le conoz­co» : es el singular de la mística individual e indivi­dualista, fuente de orgullo, opuesto a la mística fundada en e] nosotros de la tradición eclesial: «Sabemos que lo conocemos si guardamos sus mandamientos» (2,3). Lo cual equivale a decir que 1Jn remite a la tradición apostólica, tal como se expresa de for­ma especial en el IV evangelio. Conviene, pues, precisar las rela­ciones entre estos dos escritos.

**1Jn y el IV evangelio**

La lectura de 1Jn llama la atención por los estrechos pare­cidos de estilo y pensamiento entre esta carta y el IV evangelio y, al mismo tiempo, por sus apreciables diferencias. Ya Dionisio de Alejandría acentuaba los primeros y contraponía el estilo de Juan el Apóstol a la del autor del Apocalipsis (citado por Eusebio, HE 7,25.21). La crítica moderna ha llevado adelante este examen con mayor precisión. Destacaremos, en primer lugar, las diferencias y analizaremos su alcance, teniendo en cuenta d género literario; a continuación buscaremos los signos de parentesco entre 1Jn y el IV evangelio.

***Las diferencias***

Siguiendo a J. Réville y a J. Wellhausen, C.H. Dodd ha insis­tido en las diferencias de vocabulario y de teología 5d. En 1Jn hay 39 palabras que no figuran en el IV evangelio.

Más impor­tancia aún tiene el hecho de que hay diversos grupos de palabras, relacionados con el AT, que faltan en 1Jn: escritura  12 veces en Jn) y escribir (, 10 veces), ley (nomos, 14 ve­ces), gloria (, 18 veces) y glorificar (, 21 veces), subir y bajar (, 5 veces y , 11 veces), de lo alto ( y , 4 veces), elevar ( 5 veces), juzgar (, 1 9 veces) y juicio (, 11 veces). El juicio sólo se evoca una vez en 1Jn 4,17.

En sentido inverso, la carta presenta ciertos vocablos o ciertas fórmulas características que no son utilizadas por el evangelista: unción ( 3 veces), germen de Dios (, 1 vez), co­munión (, 4 veces), parusía (, 1 vez), propicia­ción (, 2 veces), falso profeta (1 vez), victoria ( 1 vez), anticristo (, 4 veces), tener al Padre, tener al Hijo, negar al Padre, negar al Hijo, mensaje (, 2 veces)... El estilo de la carta es, además, más monótono, menos poderoso, mucho menos semítico que el del evangelio. Debe notarse también aquí la escasez de alusiones al Antiguo Testamento, mientras que son abundantes en el evangelio.

En el plano de la teología, la apelación de Paráclito, que el evangelista atribuye al Espíritu, en 1Jn 2,1 se refiere a Cristo. Pero la diferencia no es tan grande como pudiera creerse, porque en 14,16 se presenta al Espíritu como «otro Paráclito», lo que impli­ca que también Cristo cumple esta función. La carta se hace eco de la espera primitiva de la parusía: la presencia de anticristos es prueba de que ha llegado la última hora; el fin puede venir en cualquier instante y esta perspectiva es la que rige el punto de vista moral (2,18‑28; 3,2s). Ahora bien, aunque en el evangelio no está ausente la escatología, ha sido transportada y espiritua­lizada. Pasando a otros aspectos, se afirma que la carta está más cerca del gnosticismo que el evangelio, tal como lo demostrarían la definición: «Dios es luz», y la deificación del hombre por el simple conocimiento de Dios, lugares comunes del sincretismo y del misticismo helenistas. La idea de expiación por la sangre de Cristo (2,2; 4,10) no aparece bajo esta forma en el evangelio.

 Estas constataciones deben ser bien ponderadas, teniendo siem­pre en cuenta la distinta longitud de los dos escritos y, sobre todo, el género literario. Mientras que el evangelio desarrolla extensamente el proceso de Jesús ante los judíos incrédulos y en­raíza la discusión, de forma absolutamente normal, en el Antiguo Testamento, la carta se dirige a cristianos ya instruidos y les exhor­ta a perseverar en la fe. No puede atribuirse una especial significa­ción al hecho de que una palabra sea utilizada una o dos veces en un escrito y ninguna en el otro. La atención debe fijarse más bien en los grupos de términos vinculados a una concepción teoló­gica. En este aspecto, las afinidades preponderan sobre las di­ferencias.

***Las Afinidades***

La fraseología de la carta es, en su conjunto, muy afín a la del IV evangelio. Se han compuesto listas de palabras o de expre­siones comunes a los dos escritos y que no se encuentran, o sólo muy pocas veces, en otros lugares: tener un pecado, hacer la verdad, permanecer en sentido místico (en Dios, en el Hijo, en el Padre, en el amor), testificar, nacer (o ser) de Dios, de la verdad, del mundo, del diablo, guardar los mandamientos, guardar la pa­labra... El estilo tiene, en los dos escritos, un carácter muy semita: proposiciones que comienza por «todo»» o por «y», como en he­breo; inclusión; busca de paralelismos; escasez de partículas ilati­vas... Más aún, hay frases enteras que se repiten idénticamente en 1Jn y en Jn. Los comentarios de Westcott y de Chaine citan numerosos ejemplos (1Jn 1,6 y Jn 12,35; 1Jn 1,8 y Jn 8,44; 1Jn 2,11 y Jn 12,25; 1Jn 2,15 y Jn 5,42; 1Jn 2,27 y Jn 16,30; 1Jn 3,14 y Jn 5,24; 1Jn 4,16 y Jn 6,69; 1Jn 5,9 y Jn 5,34...).

La misma afinidad se observa en las ideas maestras. En uno y otro escrito a Cristo se le llama Logos, Unigénito, Salvador, se pone el acento en su venida en carne y en el hecho de que quitó el pecado ya con su sola encarnación (cf. 3,5 y Jn 1,29). En uno y otro, la adhesión al cristianismo se caracteriza como un paso de la muerte a la vida, como un nuevo nacimiento, en el que es Dios quien engendra, como una vida de fe y de amor. En uno y otro, se registra la misma oposición entre la luz y las tinie­blas, la vida y la muerte, la verdad y la mentira, los hijos de Dios y los hijos del diablo, los discípulos y el mundo. En uno y otro se concede la misma importancia a la función iluminadora del Espíritu Santo y a la caridad fraterna, llamada «mandamiento nuevo», cuyo cumplimiento se encuadra básicamente en el marco de la comunidad. Y nos hemos limitado a los puntos esenciales; sería tarea fácil prolongar la lista.

**Autor y fecha**

*Los datos de la tradición*

Es difícil establecer una rigurosa distinción entre los proble­mas siguientes: difusión de 1Jn, canonicidad y testimonios sobre su origen. 1Jn no figura en el grupo de los escritos que Eusebio de Cesarea (HE 3,25) considera «discutidos», a diferencia de lo que ocurre con el Apocalipsis y las dos cartas menores de Jn. No obstante, no figura en el canon antiguo de la Iglesia siria 61. Sólo con la Peshitta entraron en este campo las tres principales cartas católicas (Sant, 1Pe y 1Jn). Teodoro de Mopsuesta conservó una actitud negativa.

Fuera del mundo siriaco, la difusión de 1Jn está testificada ya desde fechas tempranas en todos los grandes centros. Policar­po, obispo de Esmirna, cita a 1Jn para refutar a los docetas: «Todo el que no confiesa que Jesús es Cristo venido en carne es anticristo; y todo el que no confiesa el testimonio de la cruz es del diablo, y el que desvía los dichos del Señor según sus pro­pios deseos y niega la resurrección y el juicio, es primogénito de Satán» (Fil 7,1). La primera frase reproduce casi al pie de la letra a 1Jn 4,2‑3 y recuerda a 2Jn 7: compárese la singular ex­presión «el testimonio de la cruz» con los textos en que Jn (Jn 19,30 y 1Jn 5,6‑8) subraya el realismo de la muerte de Jesús y sus efectos sacramentales. El título de «primogénito de Satán» recuerda la oposición que establece Juan entre los que han na­cido del diablo, pecador desde el principio (1Jn 3,8) y los que han nacido de Dios.

Varios textos de san Justino evocan a 1Jn (así en la *Apología primera* 32,8; *Apología segunda* 6,5). Hay un pasaje del *Diálogo con Trifón* que resume la enseñanza de 1Jn: «A nosotros, por Cristo, que nos ha engendrado a Dios... se nos llama y somos verdaderos hijos de Dios, porque guardamos los mandamientos da Cristo» *(Diálogo* 123,91. La gradación entre la denominación de hijos de Dios y la realidad responde a 1Jn 3,1; el resto del texto resume la afirmación constante de 1Jn de que el origen di­vino se manifiesta en la observancia de los mandamientos.

San Ireneo afirma formalmente el origen joánico de la carta, ya que en su argumentación contra los gnósticos une los testimo­nios sacados del IV evangelio a los de 1 y 2Jn *(Adversus haere­ses* 3,16,5‑8 citando a 1Jn 2,18‑22; Jn 1,14; 2Jn 7‑8; 1Jn 4,1‑3; 5,1). Merece notarse el apoyo dado a la lección lueide 1Jn 4,3: con su doctrina, los gnósticos «despedazan y trocean al Hijo de Dios» *(Adversus haereses* 3,16,8).

En sus *Stromata,* Clemente de Alejandría (+ entre 211‑216) atribuye varias veces la carta al apóstol Juan (2,15,66; 3,4,32 y 5,44). Tertuliano cita en diversas ocasiones a 1Jn bajo el nom­bre de Juan *(Adversus Praxeam 15; Scorp.* 12) o de Juan el apóstol *(Adversus Marcionem* 5,16); lo mismo san Cipriano *(Car­ta* 69,1; en total 38 citas de 1Jn, según el *Índex* de la edición de Viena). Encontraremos más adelante el testimonio de Orígenes a propósito de la Pluralidad de las cartas joánicas (en Eusebio, HE 6,25,10). Es interesante la posición de Dionisio de Alejandría, porque se apoya en la afinidad literaria entre el IV evangelio y 1Jn para atribuir los dos escritos a Juan el apóstol, mientras que el Apocalipsis sería, en su opinión, de Juan «el presbítero». No es necesario seguir el examen de la documentación ya que, fuera de la iglesia siríaca, 1Jn ha figurado siempre, y sin discusión, en todas las listas canónicas *(Canon de Muratori,* Jerónimo, *Carta pascual* de Atanasio, lista de los concilios africanos, carta de Ino­cencio 1, etc.).

**Conclusión**

Los testimonios relativos al origen de 1Jn deben ser ponde­rados mediante las indicaciones de que disponemos procedentes de otras partes (crítica externa e interna) sobre la existencia de una *escuela joánica.* A pesar de las dificultades que comportan el silencio de Ignacio de Antioquía y la tesis del martirio de Juan nos parece un hecho bien establecido la función del hijo del Ze­bedeo como testigo de la tradición apostólica y guía espiritual de las iglesias, y más tarde la implantación de su tradición en Éfeso. Pero no deben exigírseles a los padres de la Iglesia precisiones de historia literaria; lo que les preocupaba era el origen apostólico de una doctrina y no las modalidades de redacción de un escrito. Es casi imposible que el «presbítero» que escribió 2 y 3Jn sea el apóstol mismo: pero fue de todas formas una personalidad bien conocida, cuya autoridad lograba imponerse frente a la mala vo­luntad de Diotrefes. Parece natural considerarlo como el herede­ro espiritual del apóstol, responsable de la escuela joánica» de Éfeso. A diferencia de los dos billetes de circunstancias, que em­piezan como verdaderas cartas, 1Jn no hace ninguna mención del presbítero, aunque las afinidades entre 1Jn y 2‑3Jn imponen la unidad del autor. En la primera carta, de carácter más gene­ral, el autor se difumina frente al mensaje de que es portador. En oposición a los sistemas individuales de los falsos doctores aquí se deja oír el *nosotros* de la tradición apostólica, a través de los responsables de las iglesias, para guiar a los creyentes en los discernimientos necesarios.

**Nota sobre el «comma» joánico**

En 5,7‑8 la Vulgata clementina trae el texto siguiente: “Quoniam tres sunt qui testimonium dant *in coelo: Pater, Verbum et Spiritus, et hi tres* unum *sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra‑* Spiritus et acqua et sanguis, et *hi* tres unum sunt”. Las palabras en cursiva hansido ob­jeto de vivas controversias a partir de la primera edición de Erasmo (1516), en la que faltaban, de acuerdo con el testimonio de los manus­critos de que disponía. Conviene recordar aquí los datos más importantes del problema y las fases principales de la controversia.

Desde el punto de vista de la crítica textual es indudable que el *comma* joánico está localizado en la tradición latina, y ni siquiera en ésta son unánimes los testimonios. Salvo cuatro manuscritos muy tardíos, influidos por el texto latino, la tradición griega ignora por completo los tres testimonios del cielo. Lo mismo cabe decir de la tradición siriaca, copta. etiópica y armenia. El *comma* aparece en algunos testigos de la Vetus *Latina,* principalmente de origen hispánico (así en el *palimpsesto* de León. s. VII; en el *Toletanus. s. IX).* Lo ignoran los más antiguos manuscritos de la Vulgata *(Fuldensis, s. VI; Harleianus, s.* VI; *Amitianus, s.* VIII; *Vallicillianus, s.* IX), así como el leccionario de Luxeuil (s. VII‑VIII). Luego, cl *c comma* se fue introduciendo progresivamente, como ha demostrado la diligente investigación de P. Martín 64 y, en fin, el texto fue en cierto modo oficializado por el IV Concilio de Letrán (1215) y por la edición de la Vulgata clernentina.

Según W. Thiele, Cipriano leía ya el *comma,* lo que haría remontar su inserción en África a finales del siglo II. Un texto de san Agustín re­vela bien la manera cómo pudo surgir esta glosa: comentando I Jn 5,8, el obispo de Hipona explica que el Espíritu designa a Dios Padre (cf. Jn 4,24), la sangre al Hijo y el agua al Espíritu Santo (cf. Jn 7,39; *Contra Maximianum* 2,22‑3; PL 42,794s). Prisciliano, obispo de Ávila (+ 380), se apoyaba en el *comma,* citándolo en favor de sus doctrinas particulares. Entre otros testimonios antiguos, destacaremos el *Speculum* (atribuido, sin razón. a san Agustín), a Casiodoro, Itario...; pero es preciso señalar que el texto no figura en la documentación relativa a las controversias arrianas. De haber sido auténtico, ¿no habría proporcionado un arma de primera calidad a los defensores de la ortodoxia?

El *comma joánico,* localizado inicialmente en África y en Hispania, fue adquiriendo pues, poco a poco, carta de naturaleza en toda la Iglesia occidental, pero no puede afirmarse que el concilio de Trento lo haya englobado en su decreto sobre la canonicidad de todas las parles de la Biblia «tal como están contenidas en la Vulgata" (sesión IV: *Enchiridion Biblicum* n.° 60). Inquieto ante los trabajos críticos que parecían poner en peligro la autoridad de la Iglesia, el Santo Oficio (13 de enero de 1897: *Enchiridion Biblicum* n.° 135) se pronunció en favor de la autenticidad. Ante el revuelo provocado por tan categórica respuesta, no tardó en apa­recer una interpretación más amplia 65, En 1927, la Comisión Bíblica re­conoció la libertad de los investigadores en esta materia, a condición de que actuaran con prudencia y respeto al magisterio *(Enchiridion Biblicum* n.° 136). Hoy día nadie duda que se trata de una glosa, procedente de una exégesis alegórica (como la hecha por san Agustín), que paso del margen al cuerpo mismo del texto.

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS CARTAS SEGUNDA Y TERCERA

**Carácter y finalidad de las dos cartas**

Las cartas segunda y tercera de san Juan tienen en común ser simples billetes de circunstancias. Distintas de la primera car­ta por su brevedad, lo son aún más por su género literario: mien­tras que la primera carta comporta numerosos elementos homi­léticos y parece enderezarse a varias comunidades, las dos ultimas son cartas auténticas; Comienzan con las fórmulas habituales (autor, destinatarios, saludos) y concluyen con los saludos de rigor. La segunda carta se dirige a  (a la Señora Elec­ta) y a Sus hijos. ¿Es el nombre propio de una cristiana de ele­vado rango? La mayoría de los exégetas piensan, con razón, que la Señora Electa es mas bien una iglesia: así se explica me­jor el hecho de que el autor hable unas veces en singular (v. 4,5,13) y otras en plural (v. 6,8,10,12), que todos los fieles amen a los hijos de Electa (v. 1) y que también SU hermana (en esta hipótesis otra iglesia local) se llame Electa (v. 13). Más que en Roma (Dom Chapman, debido al paralelismo con 1Pe 5,13), habría que pensar Sin duda en Una ciudad de Asia Menor. Esta iglesia, fiel en SU mayoría, está amenazada desde el exterior por seductores «que no confiesan que Jesús es Cristo venido en car­neD (v. 7), «Se propasan y no permanecen en la doctrina de Cristo (v. 9), lo que parece indicar que pretenden desbordarla me­diante especulaciones peligrosas. Para prevenir a los cristianos, la Carta les recomienda la pureza de la fe, la práctica de la cari­dad fraterna y la ruptura completa de las relaciones con los innovadores (v. 11). En una palabra, el billete a la dama Electa resu­me bastante bien la primera carta, sea como un primer croquis, sea como un recuerdo.

La tercera carta, dirigida a Gayo, se refiere a un conflicto en­tre el «presbítero» y el jefe de una comunidad, llamado Diotrefes. Éste, aferrado a su autoridad, se niega a recibir a los enviados del «presbítero» y expulsa de la comunidad a los cristianos que los reciben. Pero Gayo no se ha dejado arrastrar y por eso recibe grandes elogios del anciano: camina en la verdad, ha atendido a las necesidades de los misioneros de paso y se le pide que per­severe en su conducta. Seguramente Demetrio, recomendado al final del billete, es uno de estos misioneros. No es seguro que la insistencia sobre la verdad aluda aquí a las luchas doctrinales de que se habla en I y 2Jn, porque el presbítero no reprocha a Dio­trefes ninguna doctrina herética, sino sólo su conducta inhospi­talaria. Aquí la verdad aparece más bien como la fuente de ins­piración del amor cristiano 1.

**Autenticidad y canonicidad *los datos de ~ la tradición eclesiástica antigua***

La brevedad de las cartas segunda y tercera de Jn y el ca­rácter personal de esta última no debían favorecer su difusión. Y, sin embargo, salvo en la región antioquena, las dos cartas go­zaron de amplia acogida. En los padres apostólicos no existen indicios seguros. El ya citado texto de Policarpo2 se inspira en 1Jn 4,2‑3 y tal vez tam­bién en 2Jn 7. La llamada de atención contra el trato con los he­rejes de Ignacio de Antioquía (Esrn 4,1) recuerda la de 2Jn 10. Los primeros testimonios seguros son los del *Canon de Mura­*tori, Clemente de Alejandría e keneo. El *Canon de Muratori* habla de cartas de Juan, en plural, sin precisar el número. Según una ingeniosa corrección, propuesta por P. Katz3, el texto se re­feriría a dos cartas, junto a la «católica» (es decir a 1Jn). Según Eusebio (HE 6,14,1), Clemente de Alejandría comentó las cartas pequeñas; sin embargo, en las *Adumbrationes* falta la 3Jn. Ire­neo de León cita 2 veces la 2Jn, con el mismo título que los restantes escritos del Nuevo Testamento, y la considera obra de Juan, discípulo del Señor *(Adversus Haereses* 1,16,3; 3,16,8). Ya en el siglo In, Orígenes indica que hay discusiones sobre la 2 y la 3Jn, aunque él las admite en su canon *(In loh.* 5,3, ci­tado por Eusebio, HE 6,25,7‑10). De todas formas, este texto en­traña una dificultad, ya que asigna una pequeña extensión a 1Jn (menos de 100 líneas), lo mismo que a las otras dos. Ahora bien, l Jn tiene 220 líneas según la esticometría del Codex *Claramon­tanus.* En África, Tertuliano parece conocer 2Jn 7 *(De carne Christi* 24). En el concilio de Cartago (256), el obispo Aurelio de Clmllabi cita 2Jn 10 como autoridad canónica. Por lo que hace al origen de 2 y 3Jn, puede notarse que Dio­nisio de Alejandría, que atribuía el Apocalipsis a Juan el pres­bítero, vincula las tres cartas al apóstol Juan. En cambio, san Jerónimo se hace eco de LA tradición que atribuía 2 y 3Jn a Juan el presbítero, cuya tumba dice Eusebio que se hallaba en Éfeso (D*e viris iliustribus 9 y* 18 = PL 23,623‑625 y 637). Aunque Eusebio pone 2 y 3Jn en la lista de los escritos dis­cutidos» (HE 3,25,3), personalmente las admite como obra del apóstol Juan *(Demostración evangélica* 3,5,88). A mediados del siglo IV se reconocía ya la canonicidad de 2 y 3Jn en todas partes salvo en el ámbito sirio. La Peshitta, que trae 1Jn, ignora todavía la 2 y 3Jn. La versión filoxeniana fue la primera que incorporó estas dos cartas. Las antiguas vacilaciones provocaron reticencias en los pri­meros reformadores (Lutero, Ecolampadio, Calvino), y también en Erasmo y Cayetano. El 8 de abril de 1546, el concilio de Tren­to (tercera sesión) definía la canonicidad de las cartas joánicas, poniendo así fin a las dudas de los católicos. Del lado protestante. volvieron a reintroducirse durante el siglo XVII en todas las edi­ciones del Nuevo Testamento.

*La critica interna*

**La crítica interna cuenta con sólidas razones para atribuir las dos cartas a un mismo autor:** cf. 2Jn 1 y 3Jn 1; 2Jn 4 y 3Jn 3‑4 2Jn 12 y 3Jn 13‑14; 2Jn 15 y 3Jn 15. **Este autor escribió también la 1a. *loannis****:* cf. 2Jn I y 1Jn 3,18; 2Jn 2 y 1Jn 2,14; 2Jn 5 y 1Jn 2,7; 2Jn 7 y 1Jn 4,12; 21n 9 y 1Jn 2,23; 3Jn 3 y 1Jn 1,6.7; 2,11; 2Jn 11 y 1Jn 3,10. **Es también el autor del IV evangelio**, teniendo en cuenta las reservas hechas antes a propósito de la escuela joánica: cf. 2Jn 2 y Jn 5,38; 6,56; 8,31; 15,4‑10...; 2Jn 4 y Jn 8,12; 12,35; 10,18; 2Jn 5 y Jn 13,34; 2Jn 6 y Jn 15,12; 2Jn 12 y Jn 16,24; 3Jn 4 y Jn 15,13; 3Jn 11 y Jn 14,9; 3Jn 12 y Jn 8,14. Por otra parte, es un hecho que el autor de las dos cartas gozaba de considerable autoridad en las iglesias; ejerce el dere­cho de visita y distribuye elogios, reprensiones, órdenes, recomen­daciones, como alguien cuya palabra en general no se discute (Diotrefes, persona orgullosa, constituye a todas luces la excep­ción). Esta actitud recuerda la manera como Pablo dirigía sus iglesias y como el vidente del Apocalipsis enviaba sus mensajes de aliento y reprensión a las siete iglesias (Ap 2,3). Con todo, esta reflexión no es de por si suficiente para dirimir la cuestión del autor.

***El autor de 2Jn y 3Jn***

La opinión tradicional atribuye la 2Jn y 3Jn al apóstol Juan, lo mismo que la primera carta, pero no acierta a dar una explica­ción satisfactoria para el título de «presbítero» que el propio autor se atribuye. Las afinidades literarias y teológicas entre las tres cartas permiten concluir con seguridad que las tres han sa­lido de un mismo círculo, y sin duda también de un mismo autor, que se presenta a sí mismo como el «presbítero». La autoridad con que se expresa demuestra que gozaba de gran prestigio. Pero, si fue personalmente apóstol, ¿cómo es posible que Diotrefes se permitiera hablar mal de él? La interpretación más verosímil ve en el presbítero a una de las personalidades bien conocidas del círculo joánico, heredero espiritual del apóstol Juan.

**La eclesiología de 2Jn y 3Jn**

Ya Harnack veía en 2Jn y 3Jn un episodio de la lucha entre la concepción carismática de la Iglesia y la Institución del episco­pado monárquico. Con diversos matices, esta tesis ha sido acep­tada por numerosos autores. Así, según G. Bornkamm, estas dos cartas representan «el conflicto abierto entre el titular de un mi­nisterio comunitario (Diotrefes), que hay que imaginarse a la ma­nera del episcopado monárquico, y el representante de una auto­ridad libre, no vinculada a un territorio» 4. El *presbyteros* autor de las dos cartas no sería un «anciano», miembro del presbiterio local, ni un ministro, sino «un maestro que gozaba de una particular autoridad o un profeta de los tiempos antiguos». Esta hipótesis ha sido reasumida por E. Schweizer, que opo­ne la eclesiología de estas cartas a la de Pablo. Según 1Jn 2,20.27, cada creyente recibe directamente el Espíritu y no tiene necesidad de ayudas para su vida de fe («todos vosotros sabéis», v. 20). Se­gún esta concepción, no habría lugar para los ministros, ni tampoco para una variedad de carismas; bastaría con el testimonio del Espíritu. El que pretende ser ministro (3Jn 9), es denunciado como opuesto a la voluntad de Dios. Así pues, el *corpus* joánico desempeñaría, en el conjunto del canon, una función de crítica indispensable contra todo peligro de institucionalización de la Iglesia Las bases de esta reconstrucción son frágiles, como ha de­mostrado, entre otros, F.A. Pastor Piñeiro. La interpretación dada al *karisma* de 1Jn 2,20.27 no tiene en cuenta la corriente dialéc­tica entre la función de testimonio autorizado de la tradición apostólica y la acción del Maestro interior en el corazón de los creyentes. El presbítero actúa con autoridad, tanto en el plano doctrinal como en el disciplinario, en las comunidades cristianas. Si no siente necesidad de exhibir sus títulos, es porque es bien conocido. En ningún pasaje invoca la autoridad del Espíritu para justificar su intervención. Desde esta perspectiva, las tres cartas de Juan se presentan bajo un ángulo que difiere del de las siete cartas del Apocalipsis, en las que aparece muy acentuado el ca­rácter profético. ¿Cuál era la situación exacta de Diotrefes? El término filoproteuon de 3Jn 9 no es un título y puede significar solamente «que le gusta gobernarlo todo» (TOB). Es probable que Diotrefes fuera el jefe de una comunidad local‑ en cualquier caso, no se le acusa de usurpación del poder, sino de negar su ayuda a los misioneros itinerantes que piden hospitalidad. Se sabe por un documento sensiblemente contemporáneo, la *Didache,* que podían darse abusos en este campo (Did 12,1‑13,2). ¿Acaso Diotrefes había sido engañado por huéspedes poco escrupulosos? ¿O tal vez se mostraba más preocupado por sus intereses que por los de la evangelización? En cualquier caso, debe notarse la fir­me actitud del presbítero en favor de los misioneros (9 y 10); mientras que la 1 y 2 de Jn parecen absorbidas por los proble­mas intraeclesiales, la tercera carta manifiesta la urgencia de dar a conocer el Nombre a los que están fuera de la Iglesia. De este modo, se da la mano con las perspectivas de numerosos pasajes del IV evangelio, y en particular con el episodio de la samarita­na (Jn 4) 5.

1. Cothenet, E., Las Cartas de Juan p. 167 - 200 en George, A. - Grelot, P. eds., Introducción crítica al Nuevo Testamento. Barcelona Herder 1983 pp. 708. [↑](#footnote-ref-1)