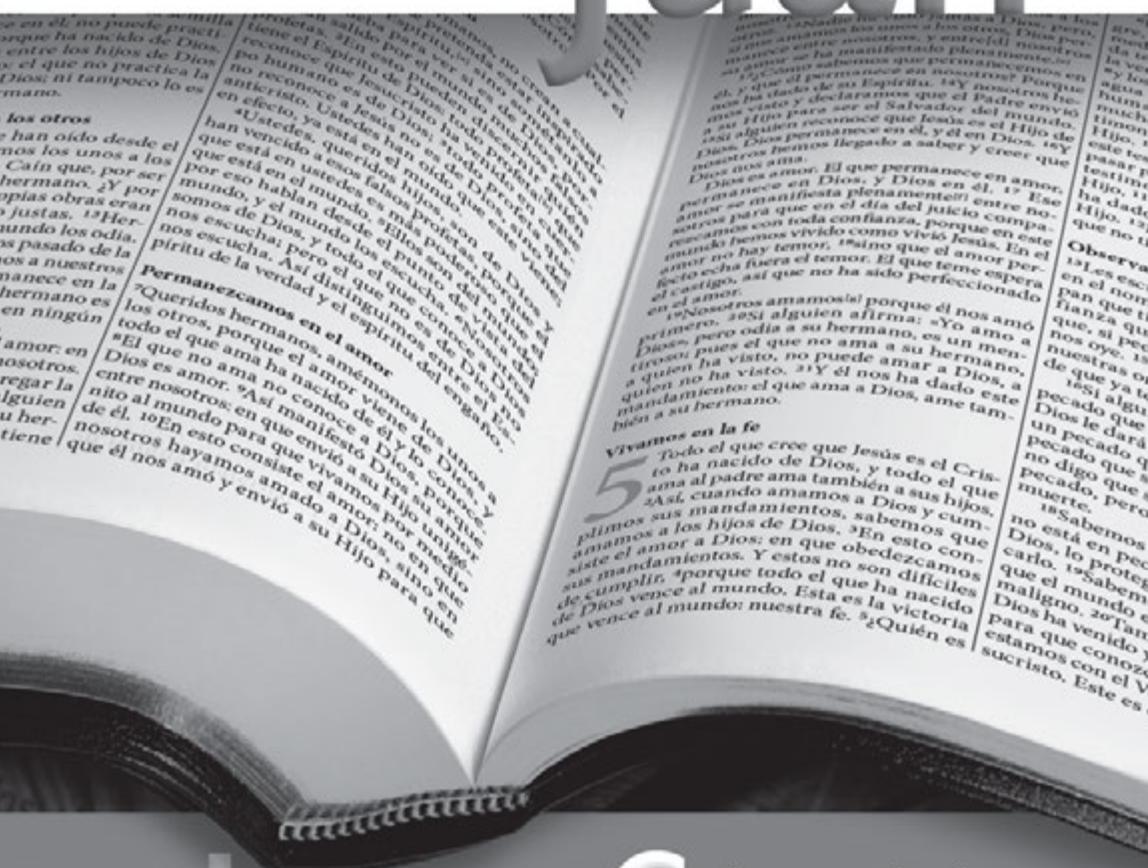


El mensaje de las cartas de Juan



John Stott



Ediciones Certeza Unida
Barcelona, Buenos Aires, La Paz, Lima
2019

Prólogo general

Es ostensible el interés que en estos últimos años ha habido en el estudio de las Sagradas Escrituras. Se trata de un verdadero despertar bíblico que no se limita a los teólogos profesionales sino que se extiende a muchísimos cristianos tanto en el campo protestante como en el católico romano.

A pesar de la proliferación de literatura que caracteriza este momento de auge escriturístico, existe aún una necesidad ampliamente sentida entre quienes desean profundizar en el estudio de la Biblia: la de comentarios que, sin ser técnicos, expliquen el significado del texto haciendo uso de todos los recursos propios de la exégesis.

El propósito que nos anima es poner en manos del lector una obra que mantiene la calidad exegética mediante una referencia constante a los idiomas originales y a la situación histórica de los escritores sagrados, a fin de promover una genuina teología bíblica. El énfasis de este comentario está en la interpretación, aunque sin dejar completamente de lado la nota homilética. Prima el criterio de dejar que la Biblia hable por su propia cuenta. Quedan excluidas las alegorizaciones y las aplicaciones que, aunque se inspiren en el afán de mostrar la actualidad del mensaje bíblico, no puedan desprenderse legítimamente del texto.

El comentario toma como base el texto bíblico de la Nueva Versión Internacional, e incluye la referencia a otras versiones de la Biblia.

Por todos lados hoy día hay señales evidentes de un anhelo de renovación espiritual. Lanzamos este comentario al público hispanoparlante con la esperanza de que, gracias a su magistral combinación de erudición bíblica, sencillez y fidelidad a la Palabra escrita, sirva al propósito de que esa renovación mantenga una orientación auténticamente bíblica, para la gloria de Dios y la edificación de la Iglesia de Cristo.

Los editores

Índice

Prólogo del autor	7
Introducción	13
Primera carta de Juan	53
I. Prefacio 1.1–4	55
II. El mensaje apostólico y sus implicaciones morales 1.5—2.2	69
III. Primera aplicación de las pruebas 2.3–27	89
IV. Segunda aplicación de las pruebas 2.28—4.6	117
V. Tercera aplicación de las pruebas 4.7—5.5	165
VI. Los tres testigos y nuestra consecuente seguridad 5.6–17	183
VII. Tres afirmaciones y una exhortación final 5.18–21	199
Segunda carta de Juan	207
Comentario	209
I. Introducción 1–3	211
II. El mensaje 4–11	217
III. La conclusión 1.12,13	229
Tercera carta de Juan	231
Comentario	233
I. Mensaje a Gayo	235
II. Mensaje acerca de Diótrefes 1.9,10	243
III. Mensaje acerca de Demetrio 1.11,12	247
IV. Conclusión y saludo 1.13,14	251

Prólogo del autor

Si se dice (muy razonablemente) que quien no es en ningún sentido un erudito en el Nuevo Testamento no debiera tomarse la atribución de escribir un comentario sobre cartas del Nuevo Testamento, yo diría, en una respetuosa defensa propia, que he escrito como pastor y no como teólogo. Lo cual no es del todo una desventaja, puesto que el penetrar en la literatura del Nuevo Testamento exige cierta familiaridad, no solo con los usos griegos, sino también con una situación eclesiástica local tal como la que hay detrás de las cartas juaninas. Ciertamente, Juan escribe como un pastor a su grey en un lenguaje que todo pastor moderno entenderá. Él ama a su gente. Está profundamente preocupado por protegerlos de las tentaciones del mundo y los errores de los falsos maestros, y verlos establecidos en la fe, el amor y la santidad. De modo que apela a lo que son y a lo que saben. Les advierte y los exhorta, discute con ellos y los instruye. Todo esto hallará eco en la experiencia de todo pastor a quien el Supremo Pastor le haya confiado el cuidado de un rebaño. Espero que los lectores de este comentario, sin menospreciar las cuestiones académicas planteadas por las cartas, no olviden el propósito práctico con el cual fueron escritas.

La consideración más amplia de algunos de los principales problemas exegéticos de la primera carta se ha reservado para las notas adicionales. Aun así, el comentario es más extenso de lo que hubiera tenido que ser, y estoy agradecido a los editores por haberlo aceptado indulgentemente tal como está. Mi deuda hacia otros comentaristas se hará evidente en la exposición del texto, aunque he tratado de resistir la tentación de ser un mero copista servil de otras personas mejores y más capaces.

Ruego que nos sea dada la gracia de hacer más que estudiar estas cartas, a saber, someternos a ellas en mente y vida. La Iglesia necesita su mensaje. Para usar la fraseología del propio Juan, que permanezcamos en ellas y ellas en nosotros (2 Juan 9; 1 Juan 2.24).

Abreviaturas principales

- Alexander** *The Epistles of John* por Neil Alexander en los *Torch Bible Commentaries* (S.C.M. Press, 1962).
- Alford** Comentario sobre las epístolas de Juan por Henry Alford en su Testamento Griego (Rivingstons & Deighton & Bell, 3ª. Edición, 1866).
- Barclay** *The Letters of John and Jude*, por William Barclay (The Saint Andrew Press, 1958).
- BJ** Biblia de Jerusalén (Desclée de Brouwer, 1967).
- Blaiklock** *Faith is the Victory* (Estudios devocionales en la primera epístola de Juan) por E. M. Blaiklock (The Paternoster Press, 1959).
- Brooke** Comentario sobre las cartas juaninas por A. E. Brooke en *The International Critical Commentary* (T. & T. Clark, 1912).
- Calvino** Comentario sobre la Primera epístola de Juan por Juan Calvino, traducido por T. H. L. Parker, en la serie *Calvin's Commentaries* (Oliver & Boyd, 1961).
- Candlish** *The First Epistle of John Expounded in a Series of Lectures* por Robert S. Candlish (A. & C. Black, 1877).
- DHH** Dios Habla Hoy, Sociedades Bíblicas Unidas, 1994.
- Dodd** Comentario sobre las cartas juaninas por C. H. Dodd en *The Moffatt New Testament Commentary* (Hodder & Stoughton, 1946).

EL MENSAJE DE LAS CARTAS DE JUAN

- Ebrard** *Commentary on St. John's Epistles* por John H. A. Ebrard (T. & T. Clark, 1860).
- Eusebio** *Historia eclesiástica* por Eusebio de Cesarea, *circa* 260–340, tarducida con introducción y notas por H. J. Lawler y J. L. Oulton (SPCK, 1927–28; dos tomos). Hay traducción castellana publicada por Editorial Nova, 1950.
- Findlay** *Fellowship in the Life Eternal* (Una exposición de las cartas de Juan) por George G. Findlay (Hodder & Stoughton, 1909).
- Grimm –Thayer** *Greek–English Lexicon of the New Testament* por C. L. W. Grimm, traducido, revisado y ampliado por J. H. Thayer (T. & T. Clark, 4ª. Edición, 1901).
- H–A** *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo*, versión Hispano–Americana (Sociedades Bíblicas Unidas, 1916).
- Law** *The Tests of Life* (Estudio de la primera epístola de San Juan) por Robert Law (T. & T. Clark 1909).
- Lewis** *The Johannine Epistles* por Greville P. Lewis en la serie *Epworth Preacher's Commentaries* (Epworth Press, 1961).
- Liddell y Scott** *A Greek–English Lexicon* compilado por H. G. Liddell y R. Scott (1843), revisado y aumentado por H. S. Jones y R. McKenzie (1925), (Oxford University Press, 10ª. Edición, 1940).
- LXX** La Septuaginta (versión griega precristiana del Antiguo Testamento).
- mg.** margen
- NEB** New English Bible: New Testament, 1961.
- Plummer** Comentario de las epístolas de Juan en el *Cambridge Greek Testament for schools and Colleges* por Alfred Plummer (Cambridge University Press, 1894).

ABREVIATURAS PRINCIPALES

- RSV** American Revised Standard Version, 1946–52.
- RV60** La Santa Biblia, Versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera (Sociedades Bíblicas Unidas, revisión de 1960).
- RV95** La Santa Biblia, Versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera (Sociedades Bíblicas Unidas, revisión de 1995).
- Smith** Comentario sobre las cartas de Juan por David Smith en *The Expositor's Greek Testament* (Hoder & Stoughton, 1910).
- VM** La Santa Biblia, Versión Moderna (Sociedad Bíblica Americana, 1897).
- Westcott** *Commentary on the Epistles of St. John* por B. F. Westcott (Macmillan, 1883).

Introducción

I. El autor

El lugar natural en el cual buscar información acerca del autor de una carta antigua es en ella misma. En la antigüedad era costumbre que el que escribía una carta comenzara anunciando su identidad. Esta era la norma invariable de Pablo y lo mismo se puede afirmar de las cartas de Pedro, Santiago y Judas. El autor de 2 y 3 Juan se denomina a sí mismo ‘el anciano’, sin descubrir su nombre. Solo la carta a los Hebreos y 1 Juan empiezan sin anuncio alguno del nombre o título del autor y, de hecho, sin salutación introductoria. El anonimato de 1 Juan no se ha de explicar mediante la sugerencia de que el autor está escribiendo un tratado de teología o aun una carta general o ‘católica’, como Orígenes fue el primero en llamarla. Aunque tiene un considerable contenido teológico, contiene un mensaje genuinamente personal dirigido a una determinada congregación, o grupo de congregaciones, en una situación particular (ver 1 Juan 2.19).

En toda ella se mantiene la forma de dirigirse ‘yo–vosotros–nosotros’; los destinatarios de la carta son los amados ‘hijitos’ del autor, quien conoce su historia y sus presentes circunstancias espirituales. Además, ‘el escrito está animado de principio a fin de un intenso sentimiento personal’ (Westcott). Es una verdadera carta pastoral, enviada por un pastor a su grey o a una parte de ella, como lo son también (y más claramente aún) las dos cartas más breves.

¿Quién fue, pues, el autor de estas cartas? Puesto que son anónimas, no hay necesidad de atribuir las *a priori* al apóstol Juan o a algún otro Juan. No obstante, la evidencia externa está fuertemente en favor de esta atribución, particularmente en el caso de la primera carta.

a. Evidencia externa para la primera carta

Las tres cartas se encuentran en los manuscritos griegos más antiguos. La primera está incluida también en las versiones más antiguas de la Iglesia oriental y occidental, a saber, la siríaca y la latina, mientras que la segunda y la tercera no se hallan en la siríaca antigua.

Los comentaristas han hallado posibles alusiones a las cartas de Juan en una cantidad de escritos patrísticos antiguos. Así, Clemente de Roma describe dos veces al pueblo escogido de Dios como ‘perfeccionados en amor’, y en *La Didaqué* hay una expresión similar. La *Epístola a Diogneto* incluye frases tales como ‘desde el principio’, ‘Dios amó a los hombres’ y ‘envió a su Hijo unigénito’, de modo que amamos ‘al que nos amó primero’. Pero solo se trata de ecos del lenguaje juanino, derivados tanto del Evangelio como de la teología juanina corriente o de la primera carta. No hay citas formales o exactas, ni mención alguna de Juan o de las cartas por nombre.

La más antigua referencia definida a estas cartas en los Padres procede de Policarpo de Esmirna (155 d.C.), quien en el séptimo capítulo de su carta a los filipenses, escrita tal vez treinta o cuarenta años antes de su martirio, afirma que cualquiera que no confiese que Jesucristo ha venido en la carne es anticristo. Pasa a instar al retorno al mensaje recibido desde el principio. Aquí hay citas de 1 Juan 4.2,3 (con una posible reminiscencia de 1 Juan 2.22 y 2 Juan 7) y 1 Juan 2.24. Sin embargo, Policarpo no atribuye sus citas a Juan.

El primero en referirse específicamente a una carta juanina fue, a mediados del siglo II, Papias de Hierápolis quien, según Eusebio (iii.39.17), ‘usó testimonios tomados de la primera epístola de Juan’.

Recién cuando llegamos a Ireneo de Lyon (c. 130–200) al fin se atribuyen claramente la primera y segunda cartas al Juan que fue a la vez ‘el discípulo del Señor’ y el autor del cuarto Evangelio. En su *Adversus Haereses* (iii. 16. 18) cita de 1 Juan 2.18–22, 4.1–3, 5.1 y 2 Juan 7,8.

Clemente de Alejandría, que sobrevivió algunos años a Ireneo, evidentemente conoció más de una carta juanina, puesto que se refiere a ‘la carta mayor’ y la atribuye ‘al apóstol Juan’. Sus citas son más numerosas aun que las de Ireneo. En los capítulos 2–5 de *Stromateis* cita 1 Juan 1.6,7; 2.4,18, 19; 3.18,19; 4.16,18 y 5.3,16,17, mientras en su *Quis Dives Salvetur?* capítulos 37 y 38, cita 1 Juan 3.15 y otra vez 4.18.

Tertuliano, su contemporáneo latino (220 d.C.), hizo considerable uso de la primera carta, citándola unas cincuenta veces (especialmente 1 Juan 1.1,3; 2.22; 4.1,2; 5.1) en sus escritos polémicos contra Marción, Praxeas y los gnósticos. Orígenes de Alejandría, poco después (255 d.C.), también aprovechó mucho de la primera carta, atribuyéndola a Juan, aunque, como Tertuliano, no cita las otras dos cartas más breves.

El Canon Muratorio, que probablemente fue compilado en Roma entre el 170 y el 215 d.C., tal vez por Hipólito, contiene dos pasajes importantes, aunque de significado incierto. En uno el autor explica cómo él creía que Juan había llegado a escribir su Evangelio, e inmediatamente agrega una referencia a ‘sus cartas’ en la cual pretende escribir ‘lo que hemos visto con nuestros ojos, oído con nuestros oídos y tocado con nuestras manos’ (citando 1 Juan 1.1,4). En el otro, se mencionan ‘dos’ cartas de Juan (no está claro de cuáles se trata); luego se las describe con la frase *in catholica habentur*, que los eruditos han interpretado en el sentido de que, o eran reconocidas ‘en la Iglesia católica’ o ‘entre las cartas católicas’.

Cipriano, obispo de Cartago a mediados del siglo III, citó de 1 Juan 1.8 y 2.3,4,6,15–17, y es interesante notar que los pasajes que empleó tienen que ver más bien con la conducta ética que con la controversia teológica.

Cuando llegamos a Eusebio (c. 325 d.C.) hallamos que numera la primera carta entre los *homologoumena* o ‘libros reconocidos’, mientras que coloca la segunda y la tercera cartas entre los *antilegomena* o ‘libros disputados’ (iii. 25. 2,3)

b. Evidencia externa para la segunda y la tercera carta

La evidencia externa para la segunda y tercera carta no es tan clara o fuerte como para la primera. La primera cita definida ocurre en Ireneo (*Adversus Haereses* iii. 16. 3,8), quien menciona dos cartas, atribuyéndolas a ‘Juan el discípulo del Señor’, y cita 2 Juan 7, 8, 10 y 11. Clemente de Alejandría, con su referencia a la ‘carta mayor’ de Juan (*Stromateis* ii. 15.66), implica que él escribió también una o más cartas menores y, según Eusebio, en alguna otra parte menciona ‘la segunda carta de Juan’, la cual, dice, fue escrita a cierta dama que representa ‘la santa Iglesia’. En Orígenes es donde hallamos la primera

mención explícita de alguna duda acerca del autor de estas dos cartas. Él conocía ambas, pero no ha sobrevivido ninguna cita de su pluma y, según Eusebio, sabía que no eran reconocidas universalmente como 'genuinas' (vi. 25.10).

Eusebio mismo, como ya hemos dicho, colocaba la segunda y la tercera carta entre los *antilegomena* (iii. 25.10), aunque 'bien conocidas y reconocidas para la mayoría'. Agrega la interesante explicación de la incertidumbre que las rodeaba, a saber, 'si pertenecen al evangelista o a otro del mismo nombre'. En otro lugar expresa su convicción de que habían sido escritas por el apóstol Juan (vi.25.10). La referencia en el Canon Muratorio a 'dos cartas' de Juan podría ser tan fácilmente una alusión a la primera y a la segunda como a la segunda y la tercera. Jerónimo decía que las dos cartas breves eran atribuidas a Juan el Presbítero y, aunque a través de toda la Edad Media las cartas parecen haber sido aceptadas como obra del apóstol Juan, Erasmo volvió a la teoría mencionada por Jerónimo. No es sorprendente que esta mención de la segunda y la tercera carta sea más escasa que en el caso de la primera, porque ambas son brevísimas y contienen muy poco material distintivo que sería apto para ser citado.

c. Autoría común del Evangelio y la primera carta

La evidencia en cuanto a la autoría de las cartas que puede recogerse en ellas mismas es más bien indirecta que directa. Existe un problema complejo acerca de las relaciones mutuas entre el Evangelio y cada una de las tres cartas. Si se puede demostrar que cualquiera de estas, o todas ellas, fueron escritas por el autor del cuarto Evangelio, entonces evidentemente los argumentos en favor de la autoría del Evangelio serán igualmente aplicables a las cartas. Más sencillamente, si el Evangelio es del apóstol Juan, también lo serán las cartas. No es este el lugar para intentar ni siquiera una introducción a la complicada cuestión de la autoría del cuarto Evangelio. El lector deberá ver para ello comentarios competentes sobre este. Lo que aquí debemos hacer, sin embargo, es examinar la relación entre el Evangelio y las cartas. La mejor manera de proceder es considerar la evidencia de una autoría común primero entre el Evangelio y la primera carta, luego entre la segunda y la tercera y, finalmente, entre estas y la primera.

Aun una lectura superficial del Evangelio y la primera carta revela una notable similitud entre ambos tanto en tema como en

sintaxis. Los temas generales tratados son en gran parte los mismos. A menudo se ha señalado que el autor de cada escrito tiene el mismo amor a los opuestos colocados en agudo contraste entre sí (luz y tinieblas, vida y muerte, amor y odio, verdad y falsedad), mientras se dice que las personas pertenecen a una u otra de dos categorías, sin una tercera alternativa (o son hijos de Dios o hijos del diablo, del mundo o no del mundo; tienen vida o no la tienen; conocen a Dios o no lo conocen.). En el estilo se advierte lo que Westcott llamó 'la misma monótona simplicidad de construcción', y el mismo amor hebreo al paralelismo. El autor usa pocas partículas, y no le agradan las oraciones subordinadas introducidas por el pronombre relativo. Por otro lado, tiene gran afición a las oraciones que empiezan con ciertas fórmulas enfáticas como 'Esto es... aquello...', 'Por esto... es que...', 'Por esto... aquello' y 'Todo aquel que...'¹

Cuando comparamos la ocurrencia de frases precisas en el Evangelio y la primera carta, descubrimos que de hecho se presenta el mismo propósito o plan divino de salvación, en términos casi idénticos. Esto podría resumirse como sigue, imprimiendo en primer lugar en cada paréntesis la referencia de la epístola y en el segundo el del Evangelio: En nuestro estado natural y alejado somos 'del diablo', que ha pecado y mentido y asesinado 'desde el principio' (3.8 vs. 8.44), y 'del mundo' (2.16; 4.5 vs. 8.23; 15.19). Por lo tanto 'cometemos pecado' (3.4 vs. 8.34) y lo 'tenemos' (1.8 vs. 9.41), 'andamos en tinieblas' (1.6; 2.11 vs. 8.12; 12.35, RV) y somos espiritualmente 'ciegos' (2.11 vs. 12.40) y estamos espiritualmente 'muertos' (3.14 vs. 5.25). Pero Dios nos amó y envió a su Hijo para ser 'el Salvador del mundo' (4.14 vs. 4.42) y para que tuviéramos vida (4.9 vs. 3.16). Este era su 'unigénito' (*monogenes*, 4.9 vs 1.14, 18; 3.16,18), a fin de 'quitar' el pecado (3.5 vs. 1.29). De este dan 'testimonio' en parte los que 'vieron' y en consecuencia 'testificaron' (1.2,3; 4.14 vs. 1.34; 19.35), pero especialmente Dios mismo (5.9 vs. 3.33; 5.32,34,36,37) y el Espíritu (5.6 vs. 15.26). Debíamos 'recibir' ese testimonio divino (5.9 vs. 3.11, 31,33; 5.34), 'creer' en Aquel confirmado de esa manera (5.10 vs. 5.37-40) y 'confesarle' (4.2,3 vs. 9.22). Creyendo en él o en su 'nombre' (5.13 vs. 1.12, etc.), pasamos de muerte a vida (3.14 vs. 5.24). Nosotros 'tenemos vida' (5.11,12 vs. 3.15,36; 20.31), porque

1. Para un examen detallado de las similitudes y disparidades lingüísticas, véase Brooke, pp. I-xix y 235-242, y Law, pp. 341-363.

la vida está en el Hijo de Dios (5.11,12 vs. 1.4; 14.6). Esto es ser ‘nacidos de Dios’ (2.29; 3.9; 5.4,18 vs. 1.13).

Los que han nacido de Dios, los ‘hijos’ de Dios (3.1,2,10; 5.2 vs. 1.12; 11.52), son descritos de diversas maneras, en relación con Dios, con Cristo, con la verdad, con los demás hermanos y con el mundo. Son de ‘Dios’ (3.10 vs. 8.47) y han llegado a ‘conocer’ a Dios, el Dios verdadero, mediante Jesucristo (5.10 vs. 17.3). Hasta se puede decir que han ‘visto’ al Señor (3.6; ver 3 Juan 1.11 vs. 14.9), aunque en sentido literal nadie ha visto al Señor (4.12,20 vs. 1.18; 6.46). Los cristianos no solo son ‘de Dios’, sino también ‘de la verdad’ (2.21; 3.19 vs. 18.37). La verdad está también ‘en’ ellos (1.8; 2.4 vs. 8.44) y ellos la ‘hacen’ (1.6 vs. 3.21), porque les ha sido dado ‘el Espíritu de verdad’ (4.6; 5.6–14.17; 15.26; 16.13). La relación de los cristianos con Dios y con la verdad se establece por medio de Jesucristo, en quien y en cuyo amor ‘permanecen’ (2.6,27,28; 3.6,24; 4.13,15,16 vs. 15.4–10) y quien permanece en ellos (2.24; 3.24; 4.12–16 vs. 6.56; 15.4,5). También su Palabra permanece en ellos (1.10; 2.14,24 vs. 5.38; 15.7) y ellos en ella (2.27 vs. 8.31). De modo que ellos ‘guardan su palabra’ (2.5 vs. 8.51–55; 14.23; 15.20; 17.6) o ‘sus mandamientos’ (2.3,4; 3.22,24; 5.2,3 vs. 14.15,21; 15.10), siendo su ‘nuevo mandamiento’ que se amen unos a otros (2.8–10; 3.11,23; ver 2 Juan 1.5,6 vs. 13.34). Sin embargo ‘el mundo los aborrecerá’ (3.13 vs. 15.18, RV). Esto no debe sorprenderlos. La razón de ello es que ya no pertenecen al mundo (4.5,6 vs. 15.19; 17.6), y aunque permanecen en él no deben amar las cosas que están en él (2.15,16 vs. 17.15). Cristo ‘ha vencido al mundo’, de modo que por la fe en él ellos también lo han vencido (5.4,5 vs. 16.33). El resultado final de todo lo que Cristo ha hecho por su pueblo y le ha dado es la plenitud del gozo (1.4 vs. 15.11; 16.24; 17.13).

En vista de este paralelo notablemente estrecho, no parece demasiado fuerte la expresión de Alford cuando atribuye una obstinada ‘perversidad’ a aquellos que sostienen una autoría diferente. Sin embargo, durante los últimos cien años más o menos una pequeña pero persistente minoría de eruditos ha sostenido que la evidente similitud entre la carta y el Evangelio se debe más bien a imitación que a que el autor sea el mismo. Así, C. H. Dodd, quien sostiene que las tres cartas (pero no el Evangelio) fueron escritas por el mismo autor, supone que no fue ‘un mero imitador’ del evangelista, sino su ‘discípulo’ o ‘alumno’, que reflejó, aunque modificándolo, el pensamiento de

su maestro, así como los barthianos modernos aceptan la teología de Karl Barth y sin embargo la adaptan. Estos eruditos señalan principalmente tres fenómenos: primero, palabras y conceptos de la carta que no aparecen en el Evangelio; segundo, peculiaridades del Evangelio que no tienen paralelo en la carta, y, tercero, diferencias sutiles pero significativas en doctrinas que son comunes al Evangelio y la carta.

Brooke analiza las cincuenta peculiaridades de la carta que enumeró Holtzmann, y al fin de cuentas no representan mucho. Las palabras más importantes de la carta que no aparecen en el Evangelio son *angelia* (mensaje), *koinōnía* (comuni6n fraternal), *‘ilasmos* (propiciaci6n), *crisma* (unci6n o unguimento), *anticristos*, *anomia* (falta de ley) y *sperma* (semilla). Pero aunque estas palabras falten en el Evangelio, sería torpe decir que tambi6n est6n ausentes las ideas sobre el pecado del hombre, o la muerte de Cristo o la obra del Espiritu Santo que las mismas contienen. Para C. H. Dodd estas diferencias lingüísticas se deben en gran parte a que el Evangelio refleja el lenguaje, pensamiento y costumbres del judaísmo palestino, mientras que la carta está coloreada por el misticismo helenista con su característico vocabulario de ‘luz’, ‘simiente’, ‘crisma’, y sus ideas abstractas (por ejemplo, ‘Dios es amor’). Pero aparte del hecho de que uno esperaría que el Evangelio, con su posici6n palestina, fuera más arameo que helenista, seguramente tiene raz6n Neil Alexander cuando afirma que en la carta ‘esos términos helenistas a menudo tienen comillas invisibles’. Juan se apropia deliberadamente del lenguaje de los falsos maestros que está combatiendo.

Brooke enumera en ocho páginas las peculiaridades del Evangelio. Da un catálogo de 813 palabras que ocurren en este pero no en la carta. Esto puede parecer impresionante, pero no lo es cuando se lo examina. La gran mayoría de esas palabras carecen de importancia y se las utiliza una o dos veces. Las más notables son ‘buscar’ (34 veces), ‘cielo’ (20 veces), ‘cruz’ y ‘crucificar’ (14 veces entre ambas), ‘discípulo’ (78 veces), ‘gloria’ y ‘glorificar’ (39 veces entre ambas), ‘ley’ (13 veces), ‘señal’ (17 veces) y ‘Señor’ (52 veces). Pero de estas se puede decir que solo ‘gloria’ y ‘glorificar’ tienen un significado doctrinal significativo, porque las *ideas* de la cruz, el discipulado, el cielo, etc., están presentes en la carta aunque no lo estén las palabras.

Dejando las palabras que son peculiares del Evangelio o de la epístola, debemos considerar ahora aquellas palabras y temas que

se manejan en ambos pero con una diferencia; de hecho, según C. H. Dodd, 'una diferencia formidable'. Son siete las principales, que han sido aducidas para postular una diferencia de autor:

1) En el prólogo del cuarto Evangelio, el *Logos* es personal, refiriéndose al Hijo unigénito de Dios, mientras que en el prefacio de la carta el '*logos* de vida' es impersonal y se refiere al evangelio portador de vida. Esto es probablemente cierto, como se acepta en el comentario citado (aunque, con todo, algunos sostienen que el '*Logos* de vida' es personal), pero las similitudes entre el prólogo y el prefacio superan con mucho esta diferencia y están resumidas en la nota adicional en la página 73.

2) El Paracleto en el Evangelio es el Espíritu Santo, 'el Consolador', mientras en la carta este título, que no se encuentra en otra parte en el Nuevo Testamento, se aplica a Jesucristo el Justo, que es nuestro Abogado en el cielo, no en la Tierra. Pero un concepto no contradice ni excluye al otro. ¿Por qué ha de considerarse imposible que tanto la segunda como la tercera persona de la Trinidad ejerzan un ministerio de ayuda y defensa, el Espíritu en la Tierra y el Hijo en el cielo? Además, si Jesús llamó al Espíritu '*otro* Paracleto' (Juan 14.16), ¿quién es el primero?

3) En el cuarto Evangelio Jesucristo es la 'luz verdadera', 'la luz de los hombres' y 'la luz del mundo' (Juan 1.4,9 y 8.12), mientras que el mensaje de la carta es que 'Dios es luz' (1 Juan 1.5). Otra vez, ambas cosas son ciertas; no se puede decir de ninguna manera que sean irreconciliables en la mente del mismo autor que tenía un concepto tan elevado de la relación entre Padre e Hijo. Ni es del todo correcto decir que 'El Evangelio es cristocéntrico, la carta teocéntrica'² puesto que en la última el autor emplea muchas veces el pronombre 'él' (*autos, ekeinos*), sin especificar a quién se está refiriendo. Su alusión es normalmente al Hijo, pero no siempre considera necesario decirlo.

4) El Evangelio contiene la afirmación de que 'Dios es espíritu' (Juan 4.24), mientras la carta declara una vez que 'Dios es luz' (1 Juan 1.5) y dos veces que 'Dios es amor' (1 Juan 4.8,16). Es extraordinario que alguien pueda considerar que de alguna manera el autor de ambas declaraciones es inconsecuente.

2. Law, quien modifica mucho su propio aforismo.

5) La muerte de Cristo, se dice con razón, se presenta en el Evangelio como su 'levantamiento' y su 'glorificación'. Ninguna de estas palabras aparece en la carta, donde su muerte tiene un propósito propiciatorio (1 Juan 2.2; 4.10) y da vida y limpia de todo pecado (1 Juan 1.7; 4.9). Pero las referencias a la muerte de Cristo en la carta son en gran parte pasajes polémicos, en los que el propósito del autor es subrayar sus beneficios para los hombres en la salvación más bien que su significación para él en la glorificación. Además, no se puede decir que la enseñanza acerca de los méritos de la muerte del Salvador esté ausente de un Evangelio que declara que la ira de Dios está sobre el que no cree (Juan 3.36) e incluye versículos como 1.29; 3.14-16; 6.51; 10.11,15; 11.49-52; 12.24, etc.

6) La palabra *parrësia*, osada franqueza, aparece tanto en el Evangelio como en la carta; pero en el primero denota claridad de lenguaje al hablar con los hombres (por ejemplo, Juan 10.24; 11.14; 16.29 y 18.20), y en la segunda, confianza ante Dios en la oración y en el día del juicio (Juan 2.28; 3.21; 4.17; 5.14). Todo lo que hace falta decir aquí es que la osadía debiera caracterizar al cristiano en su acercamiento a Dios y a los hombres, y que no hay razón para que el mismo autor no creyera en ambas cosas y escribiera sobre las dos.

7) Finalmente, se dice que la enseñanza escatológica es distinta. En el Evangelio, se nos dice, la escatología es 'realizada'. La vida eterna y el juicio se reciben ahora, puesto que el dar vida y juzgar son las actividades presentes de Dios por medio de Cristo (Juan 3.14-19; 5.19-27), y Jesucristo promete retornar no en gloria o en las nubes del cielo, sino espiritualmente por medio del Espíritu Santo (Juan 14.15-24, etc.). En la carta, por otra parte, se conservan las expectativas más antiguas y populares de la 'venida' personal de Cristo (*parousia*, 2.28) y su 'aparición' visible (*fanerosis*, 2.28; 3.2) y de un 'día del juicio' final (4.17). Esto, se nos dice, no toma en cuenta la profunda reinterpretación de la escatología que se da en el cuarto Evangelio; es más bien el 'pensamiento ingenuo de la iglesia primitiva' (Dodds). Pero esta reconstrucción es demasiado categórica, como si no hubiera escatología 'popular' en aquel ni escatología 'realizada' en la carta. La verdad es que el Evangelio incluye dichos de Jesús acerca de su venida para tomar consigo a su pueblo y acerca del 'último día' de resurrección y juicio (por ejemplo: Juan 14.3; 5.28,29; 6.39,40,44,54; 11.24-26; 12.48), mientras en la carta la vida eterna está considerada claramente como

una posesión presente, recibida y disfrutada en Cristo, ahora (1 Juan 5.11-13). La actividad personal, presente, del Espíritu Santo en el testimonio, también se enseña en la carta; no es exacto decir que no contiene “rastros de la elevada doctrina ‘juanina’ que se encuentra en el Evangelio” (Dodd).

Estas diferencias de énfasis no constituyen una base sólida sobre la cual fundamentar la diferencia de autor. Quedan suficientemente explicadas por el propósito diferente con que el autor escribió en cada ocasión (que muchos comentaristas parecen no haber notado adecuadamente) y por el intervalo que transcurrió entre la composición de ambos escritos. El propósito del autor al escribir se conoce por su propia definición. Escribió el Evangelio para no creyentes, a fin de despertar en ellos la fe (Juan 20.30,31), y la carta para creyentes, a fin de profundizar su seguridad (1 Juan 5.13). Su deseo para los lectores del Evangelio era que por medio de la fe recibieran vida; para los lectores de la carta, que supieran que ya la tenían. En consecuencia, el primero contiene ‘señales’ para evocar la fe (Juan 20.30,31), y la segunda pruebas por las cuales juzgarla. Además, en el Evangelio los enemigos de la verdad son judíos no creyentes, que dudan, no de la historicidad de Jesús (a quien podían ver y oír), sino de que sea el Cristo, el Hijo de Dios. En la carta, en cambio, los enemigos de la verdad son pretendidos cristianos (aunque las pruebas de Juan demuestran que su profesión de fe es falsa), y su problema no tiene que ver con la divinidad del Cristo, sino con su relación con el Jesús histórico. Westcott resume bien esta distinción diciendo: “el tema de la carta es ‘el Cristo es Jesús’; el tema del Evangelio es ‘Jesús es el Cristo’”.

Esta doble diferencia de propósito implica una diferencia de tiempo y parecería establecer también, no que la carta fue escrita para acompañar al Evangelio (Ebrard, Lightfoot), menos aún que lo precedió, sino que lo siguió después de un intervalo, por cuanto los lectores de Juan debían ser conducidos a la fe por medio del testimonio y a la vida por medio de la fe, antes que pudieran obtener la certidumbre de la vida. Aquellos comentaristas que creen que la carta es anterior al Evangelio sostienen que han detectado en ella ideas embrionarias (acerca del Logos, la expiación y las últimas cosas) que finalmente germinan en el Evangelio. Pero esto seguramente es trastocar las cosas. La carta fue escrita para personas que ya conocían la verdad y no necesitaban que nadie les enseñara (1 Juan 2.20,21,27), con tal que permanecieran

en lo que habían oído desde el principio (1 Juan 2.24). La NEB llama con razón a la carta ‘Un llamado a las cosas fundamentales’. Juan no está enseñando verdades nuevas o emitiendo mandamientos nuevos; los innovadores son los herejes. La tarea de Juan es llamarlos a lo que ya conocen y tienen. Todo esto parece presuponer de parte de los lectores un conocimiento del Evangelio o, cuando menos, del cuerpo de doctrina contenido en él. Podemos concordar, entonces, en que la carta es ‘un comentario sobre el Evangelio, un sermón con el Evangelio como texto’ (Plummer).

Hasta aquí, pues, hemos sugerido que las similitudes de tema, estilo y vocabulario entre el Evangelio y la carta proporcionan una evidencia muy fuerte para la identidad de autor, que no es materialmente debilitada por las peculiaridades de ambos o las diferencias de énfasis en el tratamiento de los temas comunes. Estas se explican en base al propósito específico de cada uno de los escritos y al lapso que puede asegurarse transcurrió entre uno y otro. La similitud entre el Evangelio y la carta es considerablemente mayor que la que existe entre el tercer Evangelio y Hechos, que se sabe proceden de la misma pluma; entre las cartas pastorales a Timoteo y Tito, y aun podría aducirse, entre las dos cartas a los Tesalonicenses escritas durante el segundo viaje misionero del apóstol Pablo y entre las epístolas a los Efesios y los Colosenses escritas durante su primer encarcelamiento en Roma. ‘El uso sugiere un mismo autor que varía sus frases, más bien que un mero copista’ (Brooke). ‘La misma mente se ocupa de las mismas ideas en conexiones diferentes ... Las cartas dan desarrollos posteriores de ideas comunes y características. Ningún imitador del Evangelio habría podido combinar elementos de semejanza y diferencia de esta manera...’ (Westcott).

d. Relación de la segunda y la tercera carta entre sí y con la primera

No es necesario acumular argumentos para demostrar que 2 y 3 Juan pertenecen al mismo autor; es casi evidente por sí mismo. Es verdad que la tercera carta tiene una o dos palabras que le son peculiares (por ejemplo, *filoprôteuein* en el versículo 9 y *fluarein* en el versículo 10). No obstante, a pesar de las diferentes circunstancias que evocan y el hecho de que el varón destinatario de la tercera carta era una persona y el destinatario femenino de la segunda probablemente una

personificación, hay una notable similitud en el encabezamiento (de 'el anciano' a alguien 'a quien amo en la verdad'), la misma situación en el trasfondo de itinerancia misionera, la misma longitud, patrón, estilo, lenguaje y conclusiones. Son como 'hermanas gemelas' (Alford). 'La similitud entre ellas es tan estrecha que no admite otra explicación que un autor común o una imitación consciente' (Brooke); y lo último resulta increíble en vista de la brevedad y poca importancia relativa del contenido de las cartas.

Si consideramos la relación entre las dos cartas más breves y la que Clemente de Alejandría llamó 'la mayor', se ve que las divergencias son insignificantes. Una vez que se señala que mientras el autor de la primera carta no se identifica en ninguna parte, mientras el de la segunda y la tercera se presenta como 'el anciano' y que en la primera (2.18) aparece 'anticristos', en plural, mientras en la segunda solo está en singular (v. 7, aunque evidentemente aquí es representante de la clase denominada 'muchos engañadores'), parece que esta es la suma total de las diferencias que se pueden descubrir. En contraste con estos puntos triviales son notables las similitudes entre la carta mayor y las menores. Hay el mismo énfasis sobre la 'verdad' (once veces en la segunda y la tercera, nueve veces en la primera) que consiste preeminentemente en la doctrina de que 'Jesucristo ha venido en carne' (2 Juan 1.7 vs. 1 Juan 4.2, RV). Ser leales a esta verdad es 'tener al Padre y al Hijo' (2 Juan 1.9 vs. 1 Juan 2.23), ser desleales a ella es ser un 'engañador' y 'anticristo' (2 Juan 7 vs. 1 Juan 2.22,26). Esta no es una nueva doctrina, sino la antigua. Deben 'permanecer' en ella (2 Juan 9 vs. 1 Juan 2.27) y permitir que ella 'permanezca' en ellos (2 Juan 2 vs. 1 Juan 2.14, 24). La ética cristiana, lo mismo que la doctrina cristiana, no es nueva; Juan no les escribe un 'mandamiento nuevo', sino 'lo que hemos tenido desde el principio', a saber, 'que nos amemos unos a otros' (2 Juan 5,6 vs. 1 Juan 2.7; 3.11). En esa comunión es donde puede hallarse gozo en plenitud (2 Juan 12; ver también 3 Juan 14 vs. 1 Juan 1.4). Aquellos que aman y hacen el bien dan evidencia de ser 'de Dios' (3 Juan 11 vs. 1 Juan 3.10; 4.4, 7); aquellos que pecan y hacen lo malo muestran que 'no han visto a Dios' (3 Juan 11 vs. 1 Juan 3.6).

Concluimos que las dos breves cartas fueron escritas por la misma persona y que esta fue también el autor de la primera carta y quien, como hemos sostenido ya, había escrito anteriormente el cuarto Evangelio. Si este razonamiento es correcto, significa que todo lo que

podamos descubrir sobre el autor del cuarto Evangelio por la evidencia interna, se aplicará al de las cartas, y viceversa; es imposible estudiar el problema juanino si se aísla cualquiera de estos cuatro escritos, para no mencionar el Apocalipsis. Lo que ahora nos interesa, sin embargo, es averiguar si se puede descubrir alguna otra evidencia interna en las tres cartas que pueda arrojar luz sobre su autor. Esa evidencia adicional es por un lado la aparente afirmación del autor de haber sido un testigo presencial del Jesús histórico, y por otro, el tono autoritativo con que se dirige a sus lectores llamándose ‘el anciano’. Si se puede demostrar que escribió como testigo *de visu* y con una autoridad consciente, habremos hecho un progreso considerable hacia la afirmación de que el autor fue un apóstol, puesto que una de las condiciones del apostolado era haber sido un testigo presencial (por ejemplo, Marcos 3.14; Lucas 24.48; Juan 15.27; Hechos 1. 21–26; 22.12–15; 26.16; 1 Corintios 9.1; 15.8,9), mientras la unicidad del apostolado consistía en la autoridad especial con que habían sido investidos por el mismo Jesucristo (por ejemplo, Marcos 3.14,15; 6.7; Lucas 6.13; Gálatas 1.1).

e. El autor como testigo presencial

La afirmación más clara y definida del autor de la primera carta de ser un testigo presencial se encuentra en sus palabras iniciales (1 Juan 1.1,3). Allí Juan está anunciando su énfasis particular. Lo que proclama acerca del Verbo de vida, el evangelio, dice, es ‘lo que era desde el principio, lo que hemos oído ... visto ... contemplado ... y tocado...’ Su mensaje tiene que ver supremamente con la manifestación histórica, audible, visible, tangible del Eterno. Difícilmente podría haber presentado más enfáticamente lo que quería decir. Responde su mensaje con su experiencia personal. No se trata de ‘fábulas artificiosas’ (2 Pedro 1.16, RV), sino de una revelación histórica verificada por los tres sentidos más elevados del hombre: el oído, la vista y el tacto. Sí, él hasta había ‘tocado’. Repite esta apelación a la experiencia empírica en el paréntesis del versículo 2 (‘la hemos visto, y testificamos’, RV) y nuevamente después del paréntesis: ‘lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos’ (versículo 3, RV). Su declaración es un testimonio, y su testimonio depende de la experiencia personal concedida a sus ojos, oídos y manos. Una afirmación similar parece la de 1 Juan 4.14: ‘nosotros hemos visto y testificamos que el Padre ha enviado al Hijo, el Salvador del mundo’, RV. El puede testificar en el

presente debido a lo que ha visto en el pasado. Ese testimonio objetivo es el que confirma el testimonio interior y subjetivo del Espíritu (versículo 13). Tal vez una tercera alusión, aunque indirecta, a la experiencia *de visu* del autor se pueda hallar en la referencia al agua y la sangre en 5.6 (ver Juan 19.34,35).

Ahora bien, en 1 Juan 1.1–13 y 4.14 la afirmación de que es la experiencia de un testigo presencial se hace en la primera persona del plural. En cada caso se trata de que ‘nosotros’ ‘hemos visto’ y ‘testificamos’. La pregunta es: ¿A quién incluye el autor en el ‘nosotros’? ¿Es meramente un ‘nosotros’ editorial o epistolar con el cual (como el ‘nos’ real) no hace más que referirse a sí mismo? Así opina Ebrard: ‘San Juan está hablando de *sí mismo* y *su* anuncio y escrito’. Su ‘nosotros’ está ‘lleno de dignidad y distinción’. Que esto es lo que quiere decir Juan, al menos a veces, está claro por 3 Juan 9, donde salta del singular (‘Le escribí a la iglesia’) al plural (‘pero Diótrefes ... no nos acepta’). ¿O está, como cree C. H. Dodd, identificándose con la Iglesia toda? ¿O, como se ha aceptado tradicionalmente, está distinguiéndose de la Iglesia en general y asociándose con los otros apóstoles como si dijera que, aunque ellos habían muerto y solo él sobrevivía, sin embargo estaba proclamando el único mensaje apostólico, común a todos ellos, basado sobre la experiencia única, común de testigos presenciales, de los apóstoles? ‘San Juan ... usa el plural ... como si hablara en nombre del cuerpo apostólico del cual él era el último representante sobreviviente’ (Westcott). Es cierto que a menudo abandona el ‘nosotros’ y emplea la primera persona singular, más directa, pero no parece haber ningún cambio de sujeto entre el ‘les escribimos estas cosas’ de 1 Juan 1.4 y el ‘les escribo estas cosas’ de 2.1.

Ciertamente el uso de la primera persona del plural como indicación de que su mensaje no era suyo solamente, sino la fe apostólica, tiene paralelos en las epístolas paulinas (por ejemplo, 1 Corintios 15.11 y Gálatas 2.14–16). C. H. Dodd, sin embargo, después de un largo excursus sobre la identidad del ‘nosotros’ en 1.1–4 (pp. 9–16), concluye que el autor habla ‘no exclusivamente por sí mismo o por un grupo restringido, sino por la Iglesia toda, a la cual pertenece el testimonio apostólico por virtud de su *koinōnia*’ ... El corolario es que ‘esta clase de lenguaje ... no es suficiente en sí para probar que el autor es un testigo presencial’. Su argumento es persuasivo y merece una consideración cuidadosa. Señala que en otras partes de la carta “el primer

pronombre personal ... se usa muy frecuentemente en una forma que incluye en una clase al autor y los lectores. Es lo que podríamos llamar el 'nosotros' del predicador". Pero, continúa, su uso es ocasionado por algo más que el tacto y la humildad. 'Pertenece al lenguaje de la Iglesia como comunidad'. Hasta aquí debemos estar de acuerdo. El autor se identifica claramente con sus lectores en muchas partes de la carta, como el predicador lo hace con su congregación en un sermón, tanto en la confesión (por ejemplo, 1.6–2.2), como en la afirmación (por ejemplo, 2.3; 3.2,14,19–24; 4.19 y 5.18–20) y en la exhortación (por ejemplo, 3.11; 4.7,11). En estas y otras oraciones, el autor ni está hablando editorialmente ni asociándose con los otros apóstoles, sino identificándose con toda la comunidad cristiana, o al menos con sus lectores. En cada caso el 'nosotros' introduce una declaración general aplicable por igual a todos los cristianos. En tales pasajes la antítesis de 'nosotros' no es 'vosotros' sino 'ellos', es decir, 'el mundo' de los no cristianos, grupo al cual pertenecen propiamente los heréticos, por ejemplo, 1 Juan 2.19 ('Salieron de nosotros, pero no eran de nosotros', RV) y 1 Juan 5.19 ('Sabemos que somos hijos de Dios, y que el mundo entero está bajo el control del maligno').

El problema es más difícil, sin embargo, en tres pasajes que C. H. Dodd pasa a discutir, y en los cuales la antítesis no es entre 'nosotros' y 'ellos', sino entre 'nosotros' y 'ustedes' 1 Juan 4.4–6, 14 y 1.1–5. En el primer pasaje la cuestión crucial es si hay alguna diferencia de sujeto en las expresiones 'ustedes ... pertenecen a Dios' (versículo 4) y 'nosotros somos de Dios' (versículo 6). C. H. Dodd dice que no la hay y concluye que la prueba de que se conoce a Dios o se es de él, o sea, si las personas 'nos' escuchan, significa si escuchan 'a la Iglesia ... proclamando el evangelio'. Ciertamente la secuencia del pensamiento en estos versículos es complicada, puesto que se mencionan no menos de cinco personas o grupos, y posiblemente seis, a saber: 'ustedes' (la iglesia), Dios, 'ellos' (los falsos maestros), 'él' (el diablo), 'el mundo' y el controversial 'nosotros'. Según el desarrollo de la argumentación, parece más natural que las declaraciones 'ustedes ... pertenecen a Dios' (versículo 4) y 'nosotros somos de Dios' (versículo 6) se refieren a grupos diferentes ('ustedes' a la comunidad cristiana, 'nosotros' al cuerpo apostólico), puesto que conducen a conclusiones diferentes. 'Ustedes ... son de Dios y han vencido a esos falsos profetas' (versículo 4). Es decir, su nacimiento divino los ha capacitado

para resistir a las falsas enseñanzas. ‘Nosotros somos de Dios, y todo el que conoce a Dios nos escucha’ (versículo 6). Es decir, así como el mundo oye el mensaje de los falsos maestros que son ellos mismos del mundo (versículo 5), los que conocen a Dios y son de Él oyen a la fe apostólica porque el mensaje y la comisión de los apóstoles eran de Dios. El contraste en el versículo 4 es entre el falso maestro y el *oyente* cristiano; en el versículo 6 entre el falso maestro y el *maestro* cristiano. ‘El oyente discierne el mensaje verdadero. El maestro descubre al verdadero discípulo’ (Westcott sobre el versículo 6). Esta es una aplicación de las palabras de Cristo a los doce apóstoles: ‘Quien los recibe a ustedes me recibe a mí; y quien me recibe a mí recibe al que me envió’ (Mateo 10.40).

El siguiente versículo que examina Dodd es 1 Juan 4.14: ‘Y nosotros hemos visto y declaramos que el Padre envió a su Hijo para ser el Salvador del mundo’. Nuevamente atribuye el plural a la comunidad cristiana, particularmente porque el versículo está inserto en un párrafo (versículos 7–19) en el cual ‘nosotros’ se refiere claramente a los cristianos en general. Sostiene que ‘este es un ejemplo de un tipo de argumentación que se repite en toda la carta, en el cual se prueba la validez de ciertas proposiciones haciendo referencia a la fe y la experiencia cristianas comunes’. Y continúa: ‘Es difícil aceptar un repentino cambio de significado, tan radical que mientras en todo el pasaje ‘nosotros’ ha significado los cristianos en general, ahora significa un grupo de testigos presenciales netamente distinguido de los cristianos en general’. La solución que propone se deriva del concepto neotestamentario, y no menos juanino, de la *koinōnia* ‘que connota una participación tan profunda y completa de la vida y experiencia, que lo que se afirma de toda la comunidad se puede afirmar en algún sentido real de cada uno de los miembros, y viceversa’. Cita como paralelos del Antiguo Testamento el ‘yo’ de los Salmos, que a veces ‘expresa la solidaridad del salmista con el Israel de Dios’, una solidaridad que se extiende a ‘las generaciones sucesivas de Israel’, como se ve en Amós 2.10 y Josué 24.7, donde se dice que la redención de Israel ha sido vista y experimentada por una generación que, personalmente, ni la había visto ni experimentado. Asimismo, C. H. Dodd sugiere que el autor de la primera carta pudo haber escrito que toda la comunidad cristiana había ‘visto’ y por lo tanto testificaba de ‘los

poderosos actos del Señor' por los cuales había sido redimida, aunque individualmente no hubieran sido testigos de ellos.

Este es un argumento impresionante, y contiene indudablemente mucha verdad; reservamos su comentario para cuando hayamos considerado la conclusión a que llega C. H. Dodd al ocuparse ahora del prefacio (1 Juan 1.1–4). Concuere en que 'aquí se hace ciertamente una distinción ... entre el autor y sus lectores', la que se expresa por 'nosotros–ustedes' al menos en los versículos 3 y 4, aunque aun aquí refiere el 'nuestra' de 'nuestra comunión' (versículo 3) y 'nuestro gozo' (versículo 4, RV95) a la Iglesia toda. En cuanto al 'nosotros' de los versículos 1 y 2, aunque aceptando que 'esta clase de lenguaje sería muy natural en el apóstol Juan o el presbítero Juan... o algún otro testigo presencial ... no es suficiente en sí para probar que el autor fue un testigo presencial'. El énfasis, sostiene, está puesto en el oír, ver y palpar, y no en la identidad de aquellos que oyeron, vieron y palparon, ni en 'el conocimiento directo de algunos cristianos frente al conocimiento de segunda mano de otros'.

Todo esto constituye una argumentación plausible, pero deja insatisfecho al lector crítico del Comentario de C. H. Dodd, particularmente con respecto al prefacio de la carta. Examinando este párrafo *de novo*, hallamos varios puntos a los cuales no se les ha dado suficiente importancia. Primero, el autor distingue entre él y aquellos a quienes se está dirigiendo, con más claridad de lo que admite Dodd, no solo como escritor a sus lectores, sino como testigo *de visu* y maestro autoritativo a los educandos. El prefacio contiene siete verbos en primera persona plural, que describen tanto la experiencia empírica como el anuncio, antes de que el autor agregue el 'ustedes' a quienes se hace el anuncio. ¿Quiénes son esos 'ustedes' a quienes 'les anunciamos' el evangelio, si el 'nosotros' que anunciaba incluye a toda la comunidad cristiana? No es ciertamente 'el mundo'. ¿Pero cómo puede ser la Iglesia? La nota de Neil Alexander carece de sentido: 'el *ustedes* de los versículos 2, 3 y 4 (los lectores de Juan) no se opone al *nosotros*, sino que está incluido en él. *Ustedes* y *nosotros* somos igualmente la Iglesia'. ¿Hemos de entender entonces que la predicación del evangelio es una suerte de auto proclamación, en la cual la Iglesia se habla a sí misma? No. La secuencia del pensamiento en el paréntesis del versículo 2 es que la vida que estaba con el Padre se nos manifestó a *nosotros*, para que nosotros pudiéramos anunciarla a *ustedes*. Y el propósito del anuncio

es que *ustedes* (de una generación subsiguiente) tengan comunión con *nosotros* (los testigos originales del Verbo hecho carne). Deseamos esto para *ustedes* debido a que *nuestra* comunión es tan privilegiada y preciosa; es con *el Padre* y con *su Hijo Jesucristo* (versículo 3).

Tampoco parece justo decir que el énfasis del primer versículo está puesto en la experiencia empírica en sí como un hecho, más que en la identidad de los que tuvieron. Por el contrario, el autor parece acentuar no solo la realidad material de lo que había visto, oído y palpado, sino también las personas que habían tenido la experiencia, porque menciona que fueron ‘nuestros ojos’ los que vieron y ‘nuestras manos’ las que palparon. Además, la primera persona plural se usa no solo en los versículos que describen la experiencia histórica, sino en los que describen el anuncio de la misma. Las personas que hacen el anuncio son las personas que tuvieron la experiencia. La interpretación natural de estos versículos es, por consiguiente, no meramente de una experiencia empírica en general, ni de los testigos originales con quienes la comunidad cristiana está identificada en la *koinōnia*, sino de la experiencia personal de los mismos que ahora están haciendo el anuncio. Aquellos cuyos ojos han visto, cuyos oídos han oído y cuyas manos han palpado, son los que abren sus bocas para hablar.

Esto se ve con particular claridad en el empleo que hace el autor, además de ‘nosotros anunciamos’ (*apangellomen*), del verbo ‘testificamos’ (*martyroumen*) precedido por ‘hemos visto’ (*eōrakamen*). Aunque es cierto que *martyreisthai* se emplea comúnmente en Hechos para ‘predicar’, que es dar testimonio público de los hechos del evangelio, la expresión compuesta ‘ver y testificar’ es empleada exclusivamente con relación a los testigos presenciales, especialmente por Juan. Las dos formas ‘un par de ideas compacto’ (Ebrard). Así Juan el Bautista ‘dio testimonio’ diciendo: ‘Vi al Espíritu que descendía ... sobre él. Y yo le vi, y he dado testimonio de que este es el Hijo de Dios’ (Juan 1.32,34, RV). La misma combinación se emplea en relación con la enseñanza del mismo Jesús (Juan 3.11,32), y del testimonio del propio evangelista en el Evangelio, en relación con el lanzazo: ‘El que lo vio ha dado testimonio’ (19.35). Ver también Hechos 22.14–16. En todas estas ocurrencias de la relación ‘ver y dar testimonio’, está claro que el haber visto califica al testigo. Solo podía testificar de lo que había visto, y porque lo había visto.

En vista de este consecuente empleo neotestamentario (y especialmente juanino), debemos disentir respetuosamente de C. H. Dodd en su interpretación del ‘nosotros’ tanto en el prefacio como, con un poco menos de convicción, en 1 Juan 4.14. Interpretar estas palabras ‘sobre una visión espiritual’, escribe Brooke, ‘sería en extremo forzado y antinatural’. Tampoco es convincente la clase de visión de segunda mano de la comunidad cristiana. Alford se acerca a la verdad cuando escribe acerca del ‘nosotros’ enfático de 4.14: ‘este *ēmeis* pone en agudo relieve el cuerpo apostólico al que Cristo designó sus testigos, Juan 15.27, Hechos 1.8. La afirmación es de la misma especie que la del cap. 1.1’. Toda la dificultad surge de que el autor (si es un apóstol) era un hombre que tenía dos posiciones. En un sentido, asociado con sus colegas apostólicos, era único; en otro sentido, asociado con sus lectores, era simplemente un cristiano común. Vemos esta misma tensión en el apóstol Pablo, quien al principio de una epístola puede titularse ‘esclavo de Jesucristo’, un título compartido por todos los cristianos, y ‘llamado a ser apóstol’ o ‘apóstol de Jesucristo’, lo cual lo coloca en una categoría aparte de sus lectores (Romanos 1.1; Tito 1.1). Así Juan puede llamar a aquellos a quienes escribe, tanto ‘hijitos’, lo cual indica tanto su autoridad como su edad, como ‘hermanos’ en igualdad de posición con ellos. Puede comenzar escribiendo: ‘hemos visto y testificamos y os anunciamos’ (1 Juan 1.1–5, RV), distinguiéndose de ellos, y continuar inmediatamente: ‘si decimos que no tenemos pecado’ (versículo 8), incluyéndose él mismo entre ellos. Nuevamente, en 1 Juan 2.1, RV ‘Hijitos míos, estas cosas os escribo para que no pequéis’ es seguido inmediatamente por ‘y si alguno hubiera pecado, abogado tenemos...’

Solo el contexto puede guiarnos para descubrir si su ‘nosotros’ es únicamente apostólico o se refiere al común de los cristianos. Parece que cuando se trata de la doctrina, conserva la modalidad ‘nosotros–ustedes’. Así sucede en 1 Juan 4.1–6. El cambio se produce abruptamente en el versículo 7: ‘Queridos hermanos, debemos amarnos unos a otros’. Aunque él y ellos eran distintos en la relación enseñar–aprender, eran uno en responsabilidad ética. Ciertamente cuando les está enseñando, o cuando se refiere a la fe apostólica que han recibido de él ‘desde el principio’, cae directamente en el lenguaje ‘yo (o nosotros) – ustedes’, (por ejemplo; 1 Juan 2. 7,18,21,24). Un ejemplo particularmente interesante es 1 Juan 3.11, porque empieza:

‘este es el mensaje que *han* oído desde el principio’ y continúa: ‘que *nos amemos* unos a otros’. Es ‘yo–ustedes’ en la entrega del mensaje, pero ‘nosotros’ al recibirlo y obedecerlo. Es por esta razón, sin duda, que la única excepción a la regla mencionada es 2 Juan 5, donde al principio describe el mandamiento como ‘el que hemos tenido desde el principio, que *nos amemos* los unos a los otros’, RV60, puesto que se aplica tanto a él como a ellos y él no se exime de su obediencia. Pero en el versículo siguiente vuelve al lenguaje directo: ‘Y este es el mandamiento: que *vivan* en este amor, tal como *ustedes* lo han escuchado desde el principio’. Todos estos ejemplos del uso de ‘nosotros’ por el autor, puede hacernos convenir con Calvino: ‘Como las palabras están en plural y la cuestión se aplica igualmente a todos los apóstoles, lo interpreto como referencia a ellos; especialmente porque trata de la autoridad de los testigos’.

f. La conciencia de autoridad del autor

El tono autoritativo del autor es particularmente evidente en los pasajes ‘yo–vosotros’ y parece más notable cuando se lo ve en contraste con la forma humilde en que se asocia con sus lectores en algunos de los pasajes ‘nosotros’. No hay nada tentativo o apologético en cuanto a lo que escribe. No vacila en llamar a ciertas personas mentirosas, engañadoras o anticristos. Proporciona las pruebas mediante las cuales cada cual puede ser catalogado en una u otra de las dos categorías. Según su relación con tales pruebas, o tienen a Dios o no lo tienen, conocen a Dios o no, han nacido de Dios o no, tiene vida o están en muerte, andan en tinieblas o en luz, son hijos de Dios o hijos del diablo. Esta autoridad dogmática del autor se ve especialmente en sus declaraciones y mandamientos. Para algunos de estos pronunciamientos, véase: 1 Juan 1.5; 2.1,2; 2.8; 2.17; 2.23; 3.6,9; 4.8,16; 4.18; 5.12. Para mandamientos positivos, véase: 1 Juan 2.15; 2.28; 4.1; 5.21. Más notables que los mandamientos éticos generales de la primera carta son las instrucciones personales y particulares de la segunda y tercera: ‘Si alguien los visita y no lleva esta enseñanza, no lo reciban en casa ni le den la bienvenida’ (2 Juan 10); y en la tercera epístola, la instrucción de hospedar a los misioneros cristianos itinerantes, una instrucción que Diótrefes había desobedecido desafiando la autoridad del Anciano (versículos 5–10).

¿Pero quién es este que pretende hacer afirmaciones tan dogmáticas y emitir mandamientos que recuerdan lo que James Denney llamó ‘la soberana autoridad legislativa’ de Jesús mismo? En sus declaraciones y mandamientos, es verdad, Juan a veces cita o es un eco de la enseñanza de Jesús que él mismo ha registrado en el Evangelio (por ejemplo, Juan 2.25; 3.13), pero va mucho más allá. Se atreve a dar instrucciones y directivas en cuestiones que exceden la enseñanza del Señor. Además, al hacerlo insinúa que considere una clase de enseñanza más autoritativa que la otra. Algunos de los mandamientos sobre los cuales escribe son de Dios (por ejemplo, 1 Juan 3.23,24; 5.3), algunos de Cristo (por ejemplo, 1 Juan 2.7; 2 Juan 5), y algunos suyos (por ejemplo, 2 Juan 10,11 y 3 Juan 9 ss.). Pero él no hace distinción alguna entre ellos; espera que todos sean obedecidos. Compárense los mandamientos y requisitos de obediencia de Pablo en 2 Tesalonicenses 3.4,6,10,12,14).

Todo esto ‘hubiera sido imposible para un personaje inferior a un apóstol’ (Smith). Su actitud es enteramente consecuente con la posición única ocupada por los apóstoles de Jesús en vista de las promesas y la comisión que él les diera. Debían enseñar a otros y observar todo lo que él les había ordenado (Mateo 28.20), pero él, por su Espíritu, continuaría enseñando y ordenando por medio de ellos (Juan 14.26; 16.12,13; ver también Hechos 1.1). Era esa comisión que les había sido conferida la que, junto con su experiencia *de vis*, constituían el carácter único de los apóstoles; y Juan reclama ambas cosas en el primer capítulo de su primera carta. Lo que había ‘visto’ de Cristo era lo que lo calificaba para ‘anunciar’ a otros un mensaje autoritativo. Si la pretensión de Juan a esta doble calificación es una pretensión verdadera, entonces su identidad es la del apóstol Juan.

g. El título de ‘anciano’

Pero en la segunda y tercera carta el título que se da no es ‘apóstol’, sino ‘anciano’. ¿Por qué es esto? Es cada vez más común que los comentaristas respondan a esta pregunta diciendo que en realidad hubo dos Juanes (que pueden o no haber vivido ambos en Éfeso), Juan el apóstol y Juan el presbítero (o ‘anciano’), y que fue el último quien escribió estas cartas. Algunos agregan que también escribió el Evangelio. ¿Qué evidencias hay de que existió tal persona? Se la

halla en la *Historia eclesiástica* de Eusebio, al final del Libro III, en el cual ha estado describiendo algunas de las personalidades destacadas del período subapostólico. El último capítulo (39) se refiere a Papías, obispo de Hierápolis, de quien cita el dicho que ‘si llegara a venir alguien que hubiera sido realmente seguidor de los ancianos’, él (Papías) inquiriría acerca de (o en) ‘los discursos de los ancianos, lo que Andrés o lo que Pedro dijeron, o lo que Felipe, o lo que Tomás o Santiago, o lo que Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor; y las cosas que dicen Aristión y Juan el anciano, discípulos del Señor’ (iii. 39.4). Inmediatamente Eusebio llama la atención a la doble mención de Juan, una vez con los apóstoles y otra con Aristión. Y concluye que Papías se estaba refiriendo a dos Juanes distintos, el apóstol y el presbítero. Fundándose en esto, y a pesar de que cita a Ireneo diciendo que Papías era ‘un oyente de Juan y compañero de Policarpo, un hombre de los primeros tiempos’ (iii. 39. 1), continúa aseverando categóricamente que Papías ‘en ningún sentido fue un oyente y testigo presencial de los santos apóstoles’ sino que solo aprendió ‘de sus alumnos’ (iii. 39. 2).

¿Pero es correcta la interpretación de Eusebio? Él estaba escribiendo un siglo después, y tenía una pobre opinión de Papías, de quien dijo, a juzgar por sus escritos, ‘era un hombre de inteligencia sumamente pequeña’ (iii. 39. 13). Este no solo no era inteligente, sino ‘un escritor chapucero en forma poco común’ (Dodd). Ciertamente su declaración acerca del ‘anciano Juan’ es ambigua. Brooke se refiere ‘al anciano a quien Papías distingue tan cuidadosamente del apóstol’, mientras otros comentaristas dudan de que fuera la intención de Papías hacer distinción alguna entre los dos Juanes. Señalan estos, con razón, que los siete apóstoles mencionados en la cita son asimismo llamados ‘ancianos’ lo mismo que ‘el anciano Juan’ (iii. 39. 4 y ver también 39. 7), y sostienen que ‘es imposible que el término tuviera diferentes significados dentro del espacio de una misma oración’ (Smith). No solo los siete apóstoles y el ‘anciano Juan’ son todos igualmente ‘ancianos’, sino que unos y otros también son llamados ‘discípulos del Señor’, a quien habían conocido en los días de su carne. Los siete eran apóstoles o ‘ancianos’ o discípulos, pero habían muerto. Aristión estaba vivo y era un discípulo, pero no apóstol. Juan estaba en una categoría propia porque solo él poseía las tres condiciones: ser un discípulo, un apóstol y un anciano, y estar vivo. Por eso es que se lo

menciona dos veces: primero con Andrés, Pedro, Felipe y los otros que, aunque no vivían, eran como él apóstoles o ancianos, y segundo, con Aristión quien, aunque no un apóstol o anciano, estaba como él vivo.

Esta interpretación es sugerida por el cambio de tiempo, a lo cual Plummer, Smith y otros han llamado la atención, de lo que los apóstoles/ancianos 'dijeron' (*eipen*) a lo que dicen (*legousin*) Aristión y el anciano Juan. Sostienen coherentemente que Papías estaba afirmando que sus materiales provenían de dos fuentes: una de segunda mano, a saber, los 'seguidores' de los apóstoles/ancianos que les habían oído durante su vida, y la otra de primera mano, a saber, testigos presenciales, ya fueran discípulos como Aristión o el único apóstol/anciano sobreviviente, Juan. Puesto que Papías había oído la enseñanza de Juan en las dos formas, por información de otros y de sus propios labios, lo menciona dos veces. Si no se puede probar que esta interpretación y no la de Eusebio es la correcta, al menos debe admitirse con C. H. Dodd (para quien el autor de las tres cartas fue un 'presbítero Juan' distinto del apóstol) que Papías 'se expresa tan incoherentemente en el pasaje crucial, que sería posible sostener que quería incluir apóstoles en la clase más amplia de los presbíteros'.

También se cita a Ireneo, obispo de Lyon, en apoyo de la teoría de los dos Juanes. El mismo procedía de Asia y estaba familiarizado con los escritos de Papías. En su famoso *Adversus Haereses* (v.33,36) se refiere varias veces a un grupo de personas a quienes llama 'los presbíteros, discípulos de los apóstoles'. Parece estar refiriéndose a 'aquellos que habían acompañado a los apóstoles, y tal vez habían sido puestos en funciones por ellos' (Brooke) quienes de ese modo 'formaban un eslabón entre los apóstoles y la generación siguiente' y 'transmitían ... las tradiciones apostólicas' (Dodd). A veces menciona también a uno de esos presbíteros en singular (iv.47, 49, i.8,17 e *Historia eclesiástica*, v.8.8, 'cierto anciano apostólico, cuyo nombre encomienda al silencio'), pero no hay indicación alguna de que se refiera al presbítero Juan a quien de hecho no menciona. Se refiere, sin embargo, al apóstol Juan, y lo llama un 'discípulo del Señor', que es el mismo título que usa Papías para los siete apóstoles/ancianos, Aristión y 'el anciano Juan'.

Eusebio cita también a Dionisio de Alejandría, del siglo III (iii.39.6 y vii.25.16) en confirmación de su teoría de que habían existido dos Juanes: 'puesto que se dice que en Éfeso había dos tumbas, y cada una

de ellas se dice que era de Juan'. Esta declaración debe ser tratada con mucha precaución. Para empezar, Eusebio no parece tener ningún conocimiento personal de esas dos tumbas; meramente cita a Dionisio. Tampoco este pretende conocerlas personalmente; se limita a decir que 'se dice' que había dos tumbas y que 'se dice' que ambas eran de Juan. Además, Dionisio tenía una razón para querer distinguir dos Juanes: estaba decidido a hallar otro Juan, que no fuera el apóstol, a quien atribuirle el libro del Apocalipsis que no era de su agrado. Finalmente, aunque en algún momento hubiera habido en Éfeso dos tumbas que llevaban el nombre de Juan, es más probable que hubiera pretendientes rivales a la tumba del mismo Juan que tumbas separadas de dos Juanes distintos. Ciertamente Policrates, que era obispo de Éfeso a fines del siglo II, y que envió al obispo Víctor, de Roma, una lista de las celebridades cristianas primitivas que habían sido sepultadas en ciudades asiáticas, no menciona al 'anciano Juan'; pero menciona que en Éfeso se encontraban las tumbas del apóstol Juan y de Policarpo. Recién en la época de Jerónimo (m. 420) se dijo que una segunda tumba podía ser un lugar alternativo para la sepultura del mismo Juan, o el sepulcro de otro Juan 'el anciano', quien según la opinión de muchos era el autor de las cartas más breves (*De Viris Illustribus* 9).

Es probable que Eusebio adoptara la teoría de los dos Juanes por la misma razón que Dionisio, a saber, que desaprobaba el Apocalipsis por sus supuestos conceptos milenarios, y quería atribuirlo a otro autor que el apóstol Juan. En consecuencia propuso a 'Juan el anciano' y citó a Papías y Dionisio en apoyo a tal persona.

Debe admitirse que las bases para creer en un segundo Juan, 'el presbítero', son extremadamente escasas. Plummer no vacila en escribir: 'No hay evidencia independiente de la existencia de un segundo Juan. Papías, interpretado o mal interpretado por Eusebio, es nuestro único testimonio ... Nosotros, por lo tanto, consideramos al segundo Juan como no histórico'.

Dejando ahora la debatida cuestión de la historicidad de un 'presbítero Juan' distinto, supongamos por un momento que tal persona hubiera existido y preguntémonos: ¿podría ser el autor de estas cartas? Aquí los eruditos se encuentran en dificultades, porque algunos quieren que sea el autor de las cartas y otros del Evangelio, mientras otros aun quieren que sea el autor del Apocalipsis. Dejando de lado esta tan

ofensiva contienda para el nebuloso presbítero Juan, a fin de atribuirle escritos de los cuales se deseaba eximir de responsabilidad al apóstol Juan, ¿hay alguna evidencia de que ese presbítero escribiera las cartas? Westcott describe tal posición como ‘puramente conjetural’ y agrega que ‘no hay la menor evidencia directa, externa o interna, en su favor’.

Estamos de acuerdo, desde luego, en que el autor de las dos cartas breves se llama a sí mismo ‘anciano’. Debe haberlo hecho, sin agregar su nombre, porque su identidad era tan bien conocida y su autoridad tan reconocida que podía emplear el título sin necesidad de explicación o ampliación alguna. Además, puesto que las dos cartas fueron escritas a diferentes iglesias, evidentemente era conocido y reconocido en una vasta región de la provincia de Asia. Al leer sus cartas se evidencia que estaba íntimamente relacionado con sus asuntos, y acepta la responsabilidad por su supervisión espiritual. Los ama, los exhorta, les advierte, les ordena. ¿Es posible que un hombre tan prominente, que ejercía tal autoridad y escribió tres cartas que fueron incluidas en el canon del Nuevo Testamento, no hubiera dejado más rastros suyos en la historia que una dudosa referencia de Papías? Parece mucho más probable que esa amplia autoridad fuera la del apóstol Juan que, según una tradición bien confirmada, vivió hasta una gran ancianidad en Éfeso. Eusebio dice (iii.23.1,3,4) que ‘aquel a quien Jesús amó, juntamente apóstol y evangelista, Juan,’ vivió en Asia ‘dirigiendo las iglesias de allí’; según Ireneo, ‘hasta la época de Trajano’ (reinó del 98 al 117 d.C.). Tan extensa era su ‘diócesis’, que, según las palabras de Clemente de Alejandría citado por Eusebio, ‘acostumbraba salir, cuando se lo solicitaban, a los distritos vecinos también de los gentiles, para designar obispos en algunos lugares, organizar iglesias enteras en otros...’ (iii. 23.6).

Si el autor fue el apóstol Juan, cabe preguntar todavía por qué se presenta como ‘el anciano’. No tiene nada de extraño que un apóstol se llame ‘anciano’. El título había sido tomado de las costumbres judías, y en las iglesias cristianas se designaban ancianos, al menos desde la época del primer viaje misionero de Pablo (Hechos 14.23). El apóstol Pedro se aplica él mismo el título, y se considera ‘anciano como ellos’ con relación a aquellos a quienes escribe su primera carta (1 Pedro 5.1). Y hemos visto que la cita de Papías, de cualquier manera que se la interprete, llama también ‘ancianos’ a los apóstoles. ¿Pero por qué emplea Juan el título absoluto ‘el anciano’? Desde luego, la palabra

significa literalmente ‘anciano’, ‘mayor’ o ‘veterano’, y es posible que Juan asumiera, o le atribuyeran, el título en su ancianidad, así como Pablo, en su carta a Filemón, se denomina a sí mismo ‘Pablo, ya anciano’ (versículo 9; aunque la palabra que emplea es la similar *presbyteres*, no *presbyteros*). No es necesario hablar del título como un ‘sobrenombre afectuoso’, como nuestro ‘Viejo’ (Dodd), que no es probable que Juan la usara en una carta pastoral, formal y solemne. Pero como título serio, sería particularmente apropiado para el apóstol que había sobrevivido a los otros apóstoles. No hubiera soñado con llamarse ‘el apóstol’, porque todos los apóstoles compartían la misma comisión especial divina. El era solamente ‘un apóstol’, como Pablo y Pedro también se presentaban (por ejemplo, Romanos 1.1; 1 Pedro 1.1). Pero podía ser llamado ‘el anciano’ *par excellence*. En Éfeso había otros ancianos, pero él era único entre ellos debido a que era un apóstol además de un verdadero patriarca por su edad. Aun es posible que el posterior uso técnico del título ‘ancianos’ para los ‘discípulos de los apóstoles’ se derivara de Juan, quien como último sobreviviente de estos y ‘el anciano’ era el eslabón entre los períodos apostólicos y subapostólicos. Como ‘el anciano’, cuya dirección era aceptada, ejercía una amplia supervisión de las iglesias asiáticas aledañas a Éfeso, tal vez especialmente las otras seis mencionadas en las siete cartas de Apocalipsis 2 y 3.

Concluimos, pues, que aunque solo podemos conjeturar cómo y por qué el escritor llegó a ser llamado ‘el anciano’ en esta forma anónima y absoluta, el uso del título tiende a confirmar la posición única de la persona que lo ostentaba. Tan excepcional posición, junto con el tono autoritativo del autor y la afirmación de haber sido un testigo *de visu*, son totalmente consecuentes con la tradición primitiva de la Iglesia de que estas tres cartas fueron escritas en realidad por el apóstol Juan.

II. La ocasión

Una cantidad de autores han sostenido que las cartas de Juan deben ser consideradas como escritos más bien pastorales que polémicos. Hay algo de verdad en esta afirmación. El apóstol exhibe un tierno interés pastoral por sus lectores. Su primera preocupación no es confundir a los falsos maestros, cuyas actividades forman el trasfondo

de las cartas, sino proteger a sus lectores, sus amados ‘hijitos’, y confirmarlos en su fe y vida cristiana. Así, pues, define su propósito al escribir como el de que ‘vuestro gozo sea cumplido’, ‘que no pequéis’ y ‘que sepáis que tenéis vida eterna’ (1 Juan 1.4; 2.1; 5.13, RV). Gozo, santidad, seguridad. Estas son las cualidades cristianas que el pastor desea ver en su grey. La primera carta es ‘una obra maestra del arte de la edificación’ (Findlay).

No obstante, tenía también un propósito polémico. No se trata de un tratado teológico escrito en la paz académica de una biblioteca, sino de un tratado para el momento, suscitado por una situación particular y urgente en la Iglesia. Esta situación tiene que ver con la propaganda insidiosa de ciertos falsos maestros. ‘Estas cosas les escribo acerca de los que procuran engañarlos’ (1 Juan 2.26). ‘Queridos hijos, que nadie los engañe’ (1 Juan 3.7). Evidentemente, la profecía de Pablo a los ancianos efesios, sobre ‘lobos feroces’ (Hechos 20.29,30), repetida más tarde a Timoteo (2 Timoteo 3.1ss.; 4.3,4), se había hecho realidad. Juan los describe con tres expresiones que llaman la atención a su origen diabólico, su mala influencia y sus falsas enseñanzas. Primero, son ‘falsos profetas’ (1 Juan 4.1). Un profeta es un maestro que habla bajo la inspiración de un poder sobrenatural. El verdadero profeta es el vocero del Espíritu de verdad; el falso, del espíritu de error. Por eso es que al examen de las enseñanzas de los profetas se lo llama ‘probar los espíritus’ (1 Juan 4.1–6, RV). En segundo lugar, son ‘engañadores’ (2 Juan 7), porque están descarriando a la gente. En tercer término, son ‘anticristos’ (1 Juan 2.18, ver también el versículo 22; 4.3; 2 Juan 7), debido a que la sustancia de su enseñanza es negar la Persona divino—humana de Jesucristo. En cada caso son ‘muchos’: ‘muchos falsos profetas’, ‘muchos engañadores’, ‘muchos anticristos’. En un tiempo pasaban por miembros leales de la iglesia, pero ahora han salido (1 Juan 2.19), ‘han salido por el mundo’ (1 Juan 4.1; ver también 2 Juan 7, BJ) a difundir sus perniciosas mentiras. Parece probable que su alejamiento se debiera a que no habían logrado convertir al resto de la congregación, que con su lealtad a la verdad los había ‘vencido’ (1 Juan 4.4). Sin embargo, el estado de algunos de los que se quedaron debe haber sido fluctuante e inseguro, de modo que Juan tiene que escribirles para reafirmarlos y fortalecerlos. Su gran énfasis está en las diferencias entre los cristianos genuinos y los espurios, y cómo discernir entre ambos.

La evidencia interna proporcionada por las cartas muestra no solo la existencia y actividad de los falsos maestros, sino hasta cierto punto también la naturaleza de su perverso sistema. Podemos descubrir esto tanto por las referencias directas de Juan a sus enseñanzas, que él contradice, como por el énfasis positivo que siente necesario hacer a fin de contrarrestarlas. El contexto de esta doble mención de los engañadores muestra que su error era a la vez teológico (1 Juan 2.26; ver también 2 Juan 7) y ético (1 Juan 2.26; 3.7).

Su error teológico tenía que ver con la Persona de Jesús. Negaban que Jesús fuera el Cristo (1 Juan 2.22). Esto no significa, sin embargo, que no creyeran en Jesús de Nazaret como el Cristo de la expectación del Antiguo Testamento. La argumentación de Juan tiene poco en común con el primitivo razonamiento apostólico con los judíos sobre que Jesús era el Cristo (por ejemplo, Hechos 9.22; 17.3; 18.5)³. Lo que negaban los adversarios de Juan no era la mesianidad sino la encarnación de Jesús. En su caso, negar que él era 'el Cristo' era equivalente a la negación de que era 'el Hijo' (1 Juan 2.23; 4.15; 2 Juan 9). En forma similar el que 'cree que Jesús es el Cristo' es idéntico al que 'cree que Jesús es el Hijo de Dios' (1 Juan 5.1,5, y ver también los versículos 9,13). Lo mismo sucede en el Evangelio (Juan 20.31). En dos importantes versículos Juan es más preciso. La enseñanza herética era una negación a que 'Jesucristo ha venido en cuerpo humano' (1 Juan 4.2; 2 Juan 7, H-A; véase el comentario citado). Pero ya sea que utilice esta expresión más elaborada o la más simple, a saber, 'reconocer a Jesús' (4.3, H-A), Juan quiere decir lo mismo. Está afirmando la realidad de la encarnación, la venida en carne de Jesucristo, que los heréticos negaban. Además, aunque negaran la encarnación, evidentemente pretendían ser pensadores progresistas (2 Juan 9, H-A), y tener aun al Padre sin el Hijo (2.22,23; 2 Juan 9). Contra esos falsos maestros Juan da énfasis a la manifestación histórica de 'lo que era desde el principio' a los oídos, ojos y manos de los testigos (1.1-3, 4.14). También apela contra el pensamiento 'progresivo' de los heréticos al evangelio apostólico original que sus lectores han recibido 'desde el principio' (1 Juan 2.7,24).

3. Brooke y Barclay, sin embargo, piensan que Juan tenía en mente a los judíos, que, especialmente después de la destrucción de Jerusalén en el 70 d. C., rechazaron aún más vigorosamente el mesianismo de Jesús.

No se nos dice explícitamente cuál era el error ético de los falsos maestros, pero la inferencia está clara. Sus pretensiones parecen estar a la vista cada vez que Juan emplea las fórmulas ‘si afirmamos’ y ‘el que afirma’. Los tres ‘si afirmamos’ de 1 Juan 1.6ss., son una negación o de la existencia del pecado en nuestra naturaleza y nuestra conducta, o de que el pecado importe, pues que no interfiere en nuestra comunión con Dios. Aquellos que hacen tales aseveraciones, dice Juan bruscamente, o mienten o se engañan a sí mismos o hacen mentiroso a Dios (1 Juan 1.6,8,10). La autorrevelación de Dios es ética, y no puede haber comunión con él sin rectitud de conducta. Asimismo ‘el que afirma’ que conoce a Dios es un mentiroso si desobedece sus mandamientos; mientras ‘el que afirma’ que permanece en Cristo debe dar evidencia de ello andando como él anduvo (1 Juan 2.4,6). ¿Y qué implican los mandamientos de Dios y el andar de Cristo? En una palabra, amor. ‘El que afirma’ que está en luz, pero aborrece a su hermano aún está en tinieblas (2.9; ver también 4.20). Juan no mide sus palabras. Los falsos maestros pretendían ‘conocer a Dios’, ‘permanecer en él’, estar ‘en la luz’ (tal vez sus propias expresiones o lemas), mientras vivían en la injusticia y la falta de caridad. Tales personas son ‘mentirosas’. No pueden pretender ‘ser’ justos si en realidad ‘no practican’ la justicia (1 Juan 2.9—3.10).

Juan no se conforma con negaciones. La primera carta es una gran afirmación positiva de que ‘Dios es Luz’ (1.5) y ‘Dios es amor’ (4.8, 16), y que por lo tanto la oscuridad del pecado y el odio es incompatible con toda pretensión de conocer a Dios. Solo si obedecemos los mandamientos del Señor y amamos a los hermanos podemos saber que lo conocemos (2.3; 3.14). Además, Jesucristo apareció para quitar el pecado y destruir las obras del diablo. Por lo tanto el pecado y la falta de amor están tan distanciados de la misión de Cristo como lo están de la naturaleza de Dios (3.4–10). Todo pecado es ‘transgresión de la ley’ e ‘injusticia’ (3.4; 5.17) y es totalmente incompatible con la profesión y la conducta del cristiano. La carta expone con argumentos sucesivamente profundos y elaborados la necesidad ineludible de la justicia y el amor en los hijos de Dios. Además Juan apela contra el error de los heréticos, como lo hace contra su error cristológico, a la enseñanza apostólica original que sus lectores habían ‘oído desde el principio’, a saber, ‘que nos amemos los unos a los otros’ (1 Juan 3.11).

De esta evidencia interna surge que, si hemos de identificar la herejía contra la cual escribe Juan, debemos hallar un sistema que negara que Jesús era el Hijo o el Cristo venido en carne y considerase como indiferentes la injusticia y el amor. Algunos escritores han sostenido que este sistema es la doctrina conocida como 'docetismo'. Este nombre se deriva del verbo griego *dokein*, 'parecer', y describe el concepto de que Jesús no era realmente un hombre, sino solo en apariencia. A los ojos de los testigos 'parecía' verdaderamente humano, pero era un disfraz por el estilo de los del Antiguo Testamento cuando Dios (o el ángel del Señor) se aparecía en forma de hombre. Conocemos este error por varios autores patristicos, que también emplearon las epístolas juaninas para refutarlo. Fue condenado, por ejemplo, por Ignacio, Policarpo y Tertuliano.

Pero un estudio cuidadoso de la fraseología de Juan muestra que lo que interesa no es simplemente la realidad de la 'carne' de Jesús, sino la relación entre el 'Jesús' humano y el 'Hijo' o el 'Cristo' divino. 'El énfasis no es tanto sobre la verdadera humanidad de Jesús como sobre la identidad personal del Cristo divino y preexistente con Jesús' (Law).

Esto ha llevado a la mayoría de los comentaristas a descubrir en las filas de los gnósticos a heréticos cuya preocupación era la liberación de la 'carne', a la cual consideraban como la cárcel material del alma. 'Gnosticismo' es un término muy amplio que abarca diversos sistemas paganos, judíos y semicristianos. Era de origen pagano, y se combinaban en él elementos del 'intelectualismo occidental y misticismo oriental' (Law). Completamente sincretista en su genio, una 'mezcolanza teosófica' (Dodd), no vaciló en lanzarse primero sobre el judaísmo y luego sobre el cristianismo y corromperlos. Plummer resume sus dos principios capitales como 'la impureza de la materia' y 'la supremacía del conocimiento'. La noción de que la materia es inherentemente mala era tanto griega como oriental. Conducía a especulaciones acerca del origen del universo material y en qué sentido podía haber sido creado por el Ser supremo, que es bueno. Los gnósticos hablaban de una serie de 'eones' o emanaciones del Ser supremo, cada uno de los cuales estaba más apartado de él que sus predecesores, hasta que emergió uno suficientemente remoto como para crear el mundo material.

La controversia que reflejan las epístolas de Juan, sin embargo, no tiene que ver con la doctrina de la creación, sino con la de la encarnación. Los gnósticos que creían que la materia era mala estaban obsesionados con el problema planteado, no ya por el mundo en general, sino por el cuerpo en particular. Se vieron inmediatamente en dificultades con la religión cristiana debido a que esta es una religión tan esencialmente 'material'. Ella afirma que el Hijo de Dios se revistió de un cuerpo, y que el cuerpo del cristiano es el templo del Espíritu Santo. ¿Qué podían hacer con el cuerpo de Cristo y el cuerpo de los cristianos? Ya hemos visto que negaban el primero. Lo que negaban no era que el hombre Jesús hubiera tenido un cuerpo, sino que el Cristo debiera ser identificado personalmente con el hombre corporal Jesús. No podían concebir cómo el 'eón' Cristo podía haberse encarnado, y menos aún asumir un cuerpo sujeto al sufrimiento y dolor. En cuanto al cuerpo de los cristianos, era una idea fundamental para ellos que el cuerpo era una vil prisión en la cual estaba encarcelada la parte racional o espiritual del hombre, y de la cual necesitaba ser liberada por la *gnosis*, el conocimiento. Creían en la salvación por la iluminación. Esa iluminación podía ser resultado del impartimiento de un conocimiento esotérico en alguna ceremonia secreta de iniciación. Los iniciados eran los *pneumatikoi*, las personas verdaderamente 'espirituales', que despreciaban a los no iniciados como *psyquikoi*, condenados a una vida animal sobre la Tierra. Los mejores sistemas gnósticos combinaban estos conceptos de iluminación y liberación espirituales con un estricto ascetismo; los peores sistemas afirmaban que el mal no podía dañar al espíritu iluminado, que por consiguiente la moralidad era un asunto indiferente, y que eran permisibles las formas más groseras de inmoralidad. Esos *pneumatikoi* pretendían ser también *dikaioi*, 'justos', fuera cual fuera su conducta.

Las tradiciones más antiguas asocian las epístolas juaninas con Asia, especialmente con Éfeso, y por otras partes del Nuevo Testamento (por ejemplo, las epístolas a los Colosenses y Timoteo, y las de Pérgamo y Tiatira, en el Apocalipsis) es evidente que las ideas de los gnósticos habían comenzado a infiltrarse en las iglesias de Asia. Un gnóstico residente de Éfeso era un tal Cerinto que se sabe fue contemporáneo y adversario de Juan. Lo que sabemos de él lo debemos principalmente a Ireneo y Eusebio. Ireneo, en *Adversus Haereses*,

registra la famosa anécdota relatada por Policarpo, obispo de Esmirna, según la cual ‘Juan, el discípulo del Señor, yendo a bañarse, en Éfeso, y viendo adentro a Cerinto, salió apresuradamente de la casa de baños sin bañarse, exclamando: ¡Huyamos, no sea que se derrumbe la casa, porque adentro está Cerinto, el enemigo de la verdad!’⁴. Ireneo ya ha dado una reseña de las ideas heréticas de Cerinto en el Libro I de esa misma obra *Adversus Haereses*. Dice que este ‘representaba a Jesús como no habiendo nacido de una virgen, sino como hijo de José y María según el curso normal de la generación humana, aunque no obstante era más justo, prudente y sabio que otros hombres. Además, después de su bautismo, Cristo descendió sobre él desde el Supremo Gobernante, en forma de paloma, que luego proclamó al Padre desconocido y realizó milagros. Pero al final Cristo se apartó de Jesús, y entonces Jesús padeció y resucitó, mientras Cristo permanecía impasible,⁵ por cuanto él era un ser espiritual.’⁶ El relato de Epifanio de la herejía, en su *Refutación de todas las herejías* es sustancialmente el mismo, excepto que identifica el eón divino que descendió sobre el hombre Jesús como ‘el Espíritu’ más bien como ‘Cristo.’⁷ La esencia del error de Cerinto era esa separación del hombre Jesús del Cristo divino o el Espíritu. Ireneo se refiere nuevamente a dicho error cuando alude a ‘aquellos que separan a Jesús de Cristo, alegando que Cristo permaneció impasible, mientras que Jesús fue el que sufrió’⁸, y otra vez, ‘el Hijo del Creador era, por cierto, uno, pero el Cristo de lo alto otro, que también continuó impasible, descendiendo sobre Jesús, el Hijo del Creador, y volviendo de nuevo a su Pleroma’⁹.

Los argumentos de Juan se entienden más fácilmente si se consideran dirigidos contra el cerintianismo. Lo define como la negación de que ‘Jesús es el Cristo’ (1 Juan 2.22), la negación de que ambos deben ser identificados. Más precisamente, es la negación de que Jesús es ‘el Cristo venido en carne’ (1 Juan 4.3; 2 Juan 7). Una antigua versión de 4.3 representa la posición herética no como ‘negando’ sino ‘soltando’ a Jesús. Véase la nota en la página 159. Ireneo evidentemente

4. iii.3.4. Eusebio también registra el relato en su *Historia Eclesiástica*, en iii.2.8.6 y en iv. 14.6.

5. Es decir, ‘no sujeto a dolor o daño’ (D.E.D.).

6. i. 26.i.

7. *Haereses* xxviii.1.

8. *Op. cit.* iii. 11.7

9. *Op. cit.* iii. 11.1.

conocía esta variante, porque según su cita, 4.3 dice: ‘todo espíritu que *separa* a Jesucristo no es de Dios’¹⁰. La Vulgata dice *solvit*. Aunque no es una lectura original, atestigua el temprano reconocimiento de que el rechazo gnóstico de la encarnación era una separación o ‘suelta’ de Jesús de Cristo. Juan va más lejos en su refutación de Cerinto cuando describe a Jesús (1 Juan 5.6): ‘Este es el que vino mediante agua y sangre, Jesucristo; no solo mediante agua, sino mediante agua y sangre’. Véase el comentario sobre este versículo, donde se sostiene que aquí el ‘agua’ se refiere primordialmente al bautismo de Jesucristo, y la ‘sangre’ a su muerte. Cerinto enseñaba que el Cristo descendió sobre Jesús *después* de su bautismo y partió de él *antes* de su muerte; Juan afirma, por el contrario, que ‘Jesucristo’, una persona, *pasó* por el bautismo y la muerte.

Ireneo y Eusebio nos hablan también acerca de las tendencias éticas de Cerinto. Según Ireneo el error de este había sido diseminado entre los hombres... mucho tiempo antes por los denominados nicolaítas,¹¹ los cuales son mencionados en Apocalipsis 2.6,14,15 como culpables de inmoralidad. Tanto Tertuliano como Clemente de Alejandría decían que esos gnósticos no reconocían freno alguno en sus disolutas conductas. Esto está confirmado, además, por dos pasajes de la *Historia eclesiástica* de Eusebio, quien tenía una fuerte posición antimilenaria y criticaba a Cerinto por el milenio totalmente sensual que al parecer anticipaba.¹²

En las cartas juaninas no hay evidencias claras de que los falsos maestros a quienes Juan se opone sostuvieran tan extremas ideas carnales, pero hay abundante evidencia, como ya hemos visto, de que consideraban la rectitud de conducta como algo indiferente. Es por eso que Juan da énfasis repetidamente a la necesidad de la santidad de la vida y la obediencia a los mandamientos de Dios. Muestra que la práctica del pecado es totalmente inadmisibles en el cristiano. También niega la posibilidad de una doble norma de moralidad por la cual la *élite* está exenta de las obligaciones morales exigidas a la grey común. ‘*Todo aquel* que tiene esta esperanza en él, se purifica’, escribe, y más adelante: ‘*Todo aquel* que es nacido de Dios no practica el pecado’

10. iii. 16.8.

11. *Op. cit.* Iii.11.1.

12. iii.28.1,2, vii.25.2,3.

(Véase 1 Juan 3.3,9, RV). Los *dikaioi*, los que se llaman a sí mismos ‘justos’, solo pueden mostrarse dignos de ese título haciendo justicia (1 Juan 3.7). Si pecan, demuestran que, pretendan lo que pretendan, ni han visto ni conocen a Dios (1 Juan 3.6).

Una tercera característica de los gnósticos, incluyendo sin duda a Cerinto, parece haber sido su falta de amor. Pretendiendo ser una aristocracia espiritual de iluminados, los únicos que habían llegado a conocer ‘las profundidades’, menospreciaban a los cristianos del común. Juan ataca esta peligrosa posición afirmando que no hay dos categorías de cristianos, los iluminados y los no iluminados, porque ‘Dios es luz’ y se revela continuamente a todos. ‘Todos ustedes conocen, escribe (véase 1 Juan 2.13,14,20; 5.20). Sus lectores habían recibido todos la misma ‘unción’ y el mismo mensaje ‘que han oído desde el principio’ (véase 1 Juan 2.20–27). En el comentario sobre este párrafo se sostiene que Juan se está refiriendo al Espíritu y al Verbo. Si todos los cristianos han recibido el Verbo de Dios y el Espíritu de Dios, no hay institución que pretenda tener una iluminación superior.

Ni hay justificación alguna para el espíritu falto de amor entre los hermanos, tal como el que distinguía a los gnósticos. El obispo Ignacio de Antioquia los describe en su carta a los esmirnences. Habiendo citado el ‘nuevo mandamiento ... que os améis los unos a los otros’, continúa: ‘considerad a los que tienen otra doctrina acerca de la gracia de Jesucristo, cómo afirman que el Padre de Cristo no pudo ser conocido, y cómo muestran envidia y dolo en sus tratos unos con otros. Nada les importa el amor...’. San Pablo había escrito en 1 Corintios acerca de los peligros del conocimiento sin amor (1 Corintios 8.1–3; 13.2). Es muy aparente en las cartas juaninas. Así Juan afirma que Dios es amor en su ser mismo, y que conocemos el amor porque Él envió a su Hijo para ser nuestro Salvador y porque Cristo puso su vida por nosotros (1 Juan 4.8,10,14; 3.16). Puesto que Dios es amor y nos ha amado, y puesto que todo amor es de Dios, razona, ‘hermanos, amémonos los unos a los otros’; ‘el que no ama no conoce a Dios’ (1 Juan 4.7,8).

En su comentario sobre Gálatas 6.10, Jerónimo cuenta una famosa historia del ‘bienaventurado Juan el evangelista’ en su ancianidad extrema, en Éfeso. Sus discípulos acostumbraban llevarlo en brazos a la congregación, y no podía decir más que ‘hijitos, ámense los unos a los otros’. Al final, cansados de que siempre dijera las mismas

palabras, le preguntaron: ‘Maestro, ¿por qué dices siempre esto?’. ‘Porque es el mandamiento del Señor’, contestó él, ‘y si solo se hace esto, es bastante’¹³.

Podemos concluir, pues, que contra la herejía cristológica, el indiferentismo moral y la arrogante falta de amor del gnosticismo cerintiano, Juan pone el énfasis en tres señales del cristianismo auténtico, a saber: la creencia en Jesús como el Cristo venido en carne, la obediencia a los mandamientos de Dios y el amor fraternal.

III. El mensaje

Esta época es fundamentalmente una época de inseguridad. Todo está cambiando; nada es estable. Estas inseguridades externas se reflejan en el mundo de la mente y el espíritu. Aun la Iglesia cristiana, que ha recibido ‘un reino incommovible’ y tiene la misión de proclamar a Aquel que es ‘el mismo ayer y hoy y por los siglos’ (Hebreos 13,8) presenta ahora su mensaje en forma blanda, tímida y sin convicción. Hay una difundida desconfianza del dogmatismo y una preferencia por el agnosticismo o librepensamiento. Muchos cristianos están llenos de incertidumbre y confusión.

Leer las epístolas de Juan contra este trasfondo es entrar en otro mundo, cuyas marcas son la seguridad, el conocimiento, la confianza y la osadía. El tema predominante de estas epístolas es la certidumbre cristiana. Sus verbos característicos son *ginōskein*, ‘percibir’ (15 veces), y *eidenai*, ‘conocer, saber’ (25 veces), mientras el sustantivo característico es *parrēsia*, ‘confianza de actitud’ u ‘osadía de palabra’. La certidumbre del cristiano es doble: objetiva (que la religión cristiana es verdadera) y subjetiva (que él mismo ha nacido de Dios y posee la vida eterna). Ambas son expuestas por Juan, quien da por sentado que esta doble seguridad es correcta y saludable en todos los cristianos. Sus enseñanzas acerca de estas certidumbres, su naturaleza y las bases sobre las cuales se apoyan, necesitan urgentemente ser oídas y atendidas en el día de hoy.

13. Versión más extensa, capítulo vi.

a. Certidumbre acerca de Cristo

Se puede afirmar de los cristianos, como resultado de la unción que hemos recibido, que todos tenemos pleno conocimiento (2.20). Esto no significa, desde luego, que conozcamos *todas las cosas*, como sugiere erróneamente la traducción de la RV95, porque hay cosas que el Señor aún no ha revelado (por ejemplo, 1 Juan 3.2). No obstante, ‘conocemos la verdad’ (1 Juan 2.21; ver también 2 Juan 1 y 4.6), que incluye la verdad acerca del mundo y su condición (1 Juan 5.19; ver también 2.18; 3.15) y acerca de nosotros mismos, nuestro deber y nuestro destino (1 Juan 2.10,11,29; 3.2; 5.18). Sobre todo, conocemos la verdad acerca de Dios y Cristo. ‘Sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado entendimiento para que conozcamos al Dios verdadero’ (1 Juan 5.20). Conocemos, pues, a Dios (1 Juan 2.13,14; 4.6,7) y a Cristo (1 Juan 3.6; ver también 3.1). Sabemos, además, que la causa de la venida de Cristo fue el amor (1 Juan 3.16; 4.16) y su propósito ‘quitar nuestros pecados’ (1 Juan 3.5).

¿Pero cómo sabemos estas cosas, especialmente quién es Jesucristo y por qué vino? La clara respuesta de Juan está en tres partes. Primero está en el acontecimiento histórico de que Cristo fue ‘enviado’ (1 Juan 4.9,10,14), su ‘venida’ (1 Juan 5.20), su ‘manifestación’ o ‘aparición’ (*efanerōthē* en 1 Juan 1.2; 3.5,8; 4.9). Su venida fue ‘en cuerpo humano’ (1 Juan 4.2; 2 Juan 7) y ‘mediante agua y sangre’ (1 Juan 5.6). Es decir, fue real, y lo involucró en las experiencias históricas definidas del nacimiento, el bautismo y la muerte. Luego, está el testimonio de los apóstoles. El acontecimiento no pasó inadvertido. Aquel que vino en cuerpo humano fue visto, oído y tocado, de modo que los que lo habían visto podían testificar por su experiencia *de visu* (1 Juan 1.1–3; 4.14). En tercer lugar, está el ‘ungimiento’ del Espíritu Santo, por el cual somos enseñados y por consiguiente sabemos (1 Juan 2.20,27; ver también 3.24; 4.13). Este testimonio del Espíritu está dentro del creyente (1 Juan 5.10) y corrobora el testimonio externo del ‘agua y la sangre’ (1 Juan 5.6,8,9).

La base de nuestra certidumbre acerca de Cristo no ha cambiado. El hecho de que leamos las epístolas de Juan en el siglo XXI y no en el I no hace diferencia. La fe cristiana aún está atada al acontecimiento histórico de Cristo y el testimonio que de él dieron los apóstoles. En esta ‘enseñanza de Cristo’ debemos ‘permanecer’ (2 Juan 9). Avanzar más

allá de esto nos llevaría inevitablemente al error y por lo tanto a la ruina. El deber de los ministros cristianos hoy en día es seguir al apóstol Juan, no a los falsos maestros. No hemos de conducir a la congregación a doctrinas novedosas, sino recordarles lo que oyeron ‘desde el principio’ (1 Juan 2.7,24; 3.11,2; Juan 5). Además, a aquellos que creen en el Jesús histórico por el testimonio único de los testigos apostólicos, que ahora está preservado en el Nuevo Testamento y se expone en la Iglesia, les es conferido el testimonio contemporáneo y confirmatorio del Espíritu dentro de sí mismos.

b. Certidumbre acerca de la vida eterna

El tipo de conocimiento cristiano que se trata distintivamente en estas epístolas, sin embargo, es más bien subjetivo que objetivo. Conciérne no tanto a la verdad acerca de Dios y Cristo como acerca de nuestra propia posición como cristianos, que Juan describe con cuatro expresiones favoritas. Primero, sabemos que ‘hemos llegado a conocer a Dios’ (1 Juan 2.3; ver también 5.20). Segundo, sabemos que ‘estamos unidos a él’ y que ‘permanecemos en él, y él permanece en nosotros’ (1 Juan 2.5; 4.13; ver también 3.24). Tercero, sabemos ‘que somos hijos de Dios’ (5.19; ver también 3.19 ‘de la verdad’). Cuarto, sabemos ‘que hemos pasado de la muerte a la vida’ y que por lo tanto tenemos vida eterna (3.14; 5.13). Ser cristiano, pues, en el lenguaje de Juan, es haber nacido de Dios, conocer a Dios y estar en él, gozando de esa comunión íntima, personal con él que es la vida eterna (5.20; ver también Juan 17.3). De este nacimiento celestial y esta relación vivificadora no tenemos duda alguna. De hecho, el apóstol declara que su propósito al escribir la primera carta es que los que ‘creen’ también ‘sepan’ (1 Juan 5.13).

El argumento de Juan es de doble filo. Mientras por un lado trata de llevar a los creyentes al conocimiento de que tienen vida eterna, por otro lado se empeña igualmente en mostrar que los creyentes no la tienen. Su propósito es destruir la falsa seguridad de lo falsificado así como confirmar la correcta seguridad de lo genuino. A lo largo de todas las epístolas está consciente de las dos clases: ‘nosotros’ y ‘ellos’ (por ejemplo, 1 Juan 2.18–20; 4.4,5). Los mismos dos grupos existen hoy. Algunos están demasiados seguros y se jactan de lo que bien pueden no poseer; otros son gente que asiste a la iglesia por costumbre pero no tiene la seguridad de la salvación, y aún dice que

es presuntuoso pretender tenerla. Pero hay una verdadera seguridad cristiana, que ni es arrogante ni presuntuosa, si no por el contrario, como lo muestran estas cartas, es la voluntad de Dios para su pueblo, claramente revelada (1 Juan 5.13). Así, pues, Juan unge a sus lectores a que se examinen a sí mismos, y proporciona pruebas mediante las cuales ellos (y nosotros) pueden hacerlo.

Robert Law tituló a sus estudios sobre la primera carta de Juan *The Tests of Life* (Las pruebas de la vida, 1885) debido a que en ella se dan lo que denomina 'las tres pruebas cardinales' por las cuales podemos juzgar si poseemos o no la vida eterna.

La primera prueba es teológica: si creemos que Jesús es 'el Hijo de Dios' (1 Juan 4.15; 5.5,10,20), 'el Cristo venido en cuerpo humano' (1 Juan 4.2; 2 Juan 7). Ningún sistema de enseñanza que niegue o la eterna preexistencia divina de Jesús o la encarnación histórica de Cristo puede ser aceptada como cristiana. 'Todo el que niega al Hijo no tiene al Padre' (1 Juan 2.23). La segunda prueba es moral: si estamos practicando la justicia y guardando los mandamientos del Señor. El pecado es completamente incompatible con la naturaleza de Dios como luz (1 Juan 1.5), con la misión del Hijo de quitar los pecados (1 Juan 3.5) y con el nuevo nacimiento del creyente (1 Juan 3.9). Ahora, como entonces, toda pretendida experiencia mística sin conducta moral, ha de ser rechazada (1.6). La tercera prueba es social: si nos amamos los unos a los otros. Puesto que Dios es amor y que todo amor viene de él, está claro que una persona que no tiene amor no puede conocerlo (1 Juan 4.7,8).

Es importante ver que las tres pruebas del apóstol no han sido escogidas arbitrariamente. Por el contrario, tienen una estrecha coherencia, y él la desarrolla particularmente en la segunda mitad del capítulo 4 en relación con el evangelio. Esta es, en breve, que 'el Padre envió a su Hijo para ser el Salvador del mundo' (1 Juan 4.14), afirmación que implica la Persona divino-humana del Hijo que fue enviado, el amor del Padre que lo envió, y la justicia de aquellos que reciben su salvación. Las tres pruebas también van juntas, pues la fe, el amor y la santidad son todas obras del Espíritu Santo. Solo si Dios nos ha dado su Espíritu podemos creer, amar y obedecer (1 Juan 3.24; 4.13). De modo que quien cree que Jesús es el Cristo, y ama y hace justicia, da evidencia con ello de que ha sido 'engendrado por Dios', RV. Esta expresión se repite en el texto griego de 1 Juan 2.29, 4.7 y 5.1. 'Los tiempos gramaticales

muestran suficientemente, escribe Law, refiriéndose al cambio del presente al perfecto, 'que en cada caso el antecedente necesario de la actividad humana es el haber sido divinamente engendrados'. Además, si la creencia, la santidad y el amor reflejan un nacimiento 'de Dios', son también marcas de la continuada morada recíproca de Dios y su pueblo entre sí (1 Juan 3.24; 4.12,13,16 y 4.15).

El que no pasa estas pruebas es puesto de manifiesto. Podemos pretender ser cristianos, conocer a Dios y tener vida, pero Juan insiste en que nuestra profesión verbal es desmentida por los hechos (por ejemplo, 1 Juan 1.6,8,10; 2.4,6,9; 4.20). De hecho, 'el que dice' que conoce y ama a Dios, mientras desobedece sus mandamientos y aborrece a su hermano, así como el que niega que Jesús es el Cristo, es 'mentiroso' (1 Juan 2.4; 4.20; ver también 2.22). Por otro lado, 'por esto sabemos' que conocemos a Dios, estamos en él y tenemos vida, si guardamos sus mandamientos, amamos a los hermanos y creemos en Jesucristo (1 Juan 2.3,4; 3.14,18,19,24).

Una renovada certidumbre acerca de Cristo y de la vida eterna, basada en los fundamentos que da Juan, puede todavía llevar al pueblo cristiano a esa osadía en el acercamiento a Dios y en el testimonio a los hombres que hoy en día es tan penosamente necesaria como dolorosamente ausente de la Iglesia.

Primera carta de Juan

I. Prefacio

1 Juan 1.1–4

¹⁻¹Lo que ha sido desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado, lo que hemos tocado con las manos, esto les anunciamos respecto al Verbo que es vida. ²Esta vida se manifestó. Nosotros la hemos visto y damos testimonio de ella, y les anunciamos a ustedes la vida eterna que estaba con el Padre y que se nos ha manifestado. ³Les anunciamos lo que hemos visto y oído, para que también ustedes tengan comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. ⁴Les escribimos estas cosas para que nuestra alegría sea completa.

El comienzo de la carta llama la atención por la falta de toda salutación o referencia personal. En esto difiere de todas las otras cartas del Nuevo Testamento, excepto Hebreos. Para comprender la cuestión del autor, véase la ‘Introducción’, página 13. Todos los comentaristas han hallado este primer párrafo complicado en su sintaxis y abstruso en su significado. Es, en realidad, ‘una maraña gramatical’ (Dodd). Es necesario que tratemos de desenmarañarla. El verbo principal, que no aparece hasta el versículo 3 (*apangellomen, declaramos o anunciamos*), muestra que el prefacio tiene que ver esencialmente con la proclamación apostólica del evangelio —lo que era y por qué fue hecho. La primera oración empieza con cuatro cláusulas relativas yuxtapuestas (**Lo que ha sido desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado, lo que hemos tocado con las manos**), seguidas por la frase **respecto al Verbo**. En RV60 el versículo 2 es un paréntesis que

explica cómo aquello que era desde el principio pudo haber sido oído, visto y palpado, a saber, porque 'la vida fue manifestada', y desarrolla lo que se entiende por *vida* en la expresión *Verbo de vida*. Así este paréntesis interrumpe el fluir de la oración que abre el versículo 3 con la cláusula reasuntiva, relativa a 'lo que hemos visto y oído', antes de que lleguemos finalmente al verbo principal 'os anunciamos'. El resto del versículo 3 y el versículo 4 describen los propósitos, inmediato y último, de la proclamación apostólica: 'que también vosotros tengáis comunión con nosotros y que vuestro gozo sea cumplido'. En breve, pues, y omitiendo el paréntesis del versículo 2, la oración podría parafrasearse: 'Os anunciamos, acerca del Verbo de vida, lo que era desde el principio, lo que hemos visto, oído y tocado, y los objetos de nuestra proclamación son la comunión y el gozo'.

Antes de considerar en detalle el prefacio, deben discutirse dos cuestiones acerca de la frase del **Verbo de vida** (*peri tou logou tēs zōēs*). La primera es si el *logos* es personal o impersonal, si es la designación semitécnica del Hijo, que se halla en el prólogo del cuarto Evangelio, o si es más bien un sinónimo de 'la palabra del evangelio' (Hechos 15.7). La segunda cuestión es si la cláusula introducida por *peri* es una aposición a las cuatro cláusulas relativas que las preceden, o si las califica (o ellas a ella). Para una consideración detallada de estas cuestiones véase la nota adicional 'El Verbo de vida' (1.1), p.64. La conclusión a que allí se arriba es que el **Verbo de vida** no es un título para el Hijo, el Verbo o *lógos* del prólogo del cuarto Evangelio, sino una expresión que significa el evangelio, el mensaje de vida; y, segundo, que este 'verbo de vida' es el tema general de la proclamación apostólica, cuyo énfasis particular tiene que ver **Lo que ha sido desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto... lo que hemos contemplado, lo que hemos tocado con las manos**. En otras palabras, lo que el apóstol acentúa en su proclamación del evangelio es la manifestación histórica del Eterno.

Estamos ahora en condiciones de enfocar el prefacio como un todo. Su noble expansión desarrolla el propósito de Dios de eternidad a eternidad, desde **Lo que ha sido desde el principio** (v. 1) hasta la plenitud de la **alegría** (v. 4) experimentado por los cristianos, que no será finalmente consumado hasta el fin. En el desarrollo de ese propósito divino se pueden discernir cinco etapas, indicadas por las palabras **principio** (*arquēs*, 1), **manifestó, se nos ha manifestado**

(*efanerōthē*, dos veces en el versículo 2), **anunciamos** (*apangelloment*, v. 3), **comuni6n** (*koinōnia*, dos veces en el versículo 3) y **alegría** (*cara*, v. 4).

a. La preexistencia eterna

C. H. Dodd interpreta la frase inicial del comienzo del evangelio. El autor, dice, está anunciando “lo que siempre (‘desde el principio’) ha sido verdad acerca del verbo de vida”. No está introduciendo ‘ninguna innovaci6n o modificaci6n’ sino proclamando ‘el contenido invariable, original del Evangelio, contra las nuevas formas de doctrina.’¹⁴

Ahora bien, es cierto que ‘el principio’ se emplea en el cuarto Evangelio con referencia al principio del ministerio de Cristo (Juan 6.64; 15.27; 16.4) que fue virtualmente el comienzo de la era cristiana, y en la epístolas con referencia a la experiencia cristiana del individuo (2.7, 24; 3.11; 2 Juan 6). No obstante, la expresi6n al comienzo del prólogo del Evangelio (‘En el principio ya existía el Verbo’) sugiere que allí tambi6n se hace referencia al principio de todas las cosas.

La frase se usa así para referirse al Dios eterno en 1 Juan 2.13,14 y, con una referencia menos clara, a que ‘el diablo ha estado pecando desde el principio’ en 1 Juan 3.8. Adem6s, puesto que las palabras preceden a las cláusulas **lo que hemos oído, lo que hemos visto... lo que hemos contemplado, lo que hemos tocado con las manos**, debiéramos esperar que tambi6n el significado las precediera lógicamente. El Hijo eterno existía antes de su manifestaci6n histórica; la predicaci6n del evangelio vino despu6s. Finalmente, la expresi6n es paralela a **la vida eterna que estaba con el Padre**. Ambas frases expresan la preexistencia eterna del Hijo. La primera dice que él **ha sido desde el principio**; la segunda, **que estaba con el Padre**, así como en el prólogo del evangelio está escrito primero ‘en el principio ya existía el verbo’, y segundo, ‘el verbo era con Dios’. Desde que la vida eterna es conocer a Dios (Juan 17.3), Aquel que es la vida eterna no disfruta de una inmortal soledad, sino una consciente, continua e íntima comuni6n como Hijo con el Padre.

14. C. H. Dodd agrega una nota al pie, sin embargo, que no es necesario decidir entre este y el ‘Comienzo absoluto del universo’, puesto que “el Evangelio, por su naturaleza, como Palabra de Dios, es un ‘evangelio Eterno’ (Ap.14.6)”.

b. La manifestación histórica

El contraste entre la primera y las tres cláusulas relativas siguientes con que empieza la epístola es dramático. El Eterno entró en el tiempo y se manifestó a los hombres. El Verbo se hizo carne y así se presentó a los tres sentidos superiores del hombre (el oído, la vista y el tacto). Las cuatro cláusulas relativas proceden ‘del aspecto más abstracto al más material de la revelación divina’ (Westcott). No era suficiente haber **oído**; los hombres ‘oyeron’ la voz de Dios en el Antiguo Testamento. Haber **visto** era más completo. Pero haber **tocado** era la prueba concluyente de la realidad material, de que el Verbo ‘se hizo carne y habitó entre nosotros’. Esta palabra **tocado** (*epsēlafēsan*), el clímax de las cuatro cláusulas relativas, significa más que ‘tocar’. “*Psēlafān*’ es *buscar a tientas, tantear* a fin de hallar, como un ciego o uno que está en la oscuridad; de ahí *tocar, palpar* ... Puede emplearse también en el sentido de ‘examinar cuidadosamente’” (Brooke). Aunque el ‘tocar’ es el clímax de la oración, el énfasis está en el ‘ver’ (que se repite cuatro veces en los primeros tres versículos), presumiblemente porque es particularmente la vista lo que califica a las personas para ser testigos (v. 2). Para la vista se emplean dos verbos: *óran*, tres veces y *theasthai*, una. “Si *blepein* es ‘mirar’ y *oran* ‘ver’, *theasthai* es contemplar inteligentemente, a fin de captar el significado y significación de aquello que cae dentro de nuestra visión” (Brooke). Este es el verbo usado en la tercera cláusula, donde está asociado con **lo que hemos tocado con las manos** —*palparon nuestras manos* (RV95)— por un relativo *ó*. Mientras los dos verbos anteriores **hemos oído** y **hemos visto** están en el tiempo perfecto, sugiriendo la posesión permanente que resulta del oír y el ver, estos dos son aoristos, y parecen referirse a un momento particular, tal vez después de la resurrección, cuando los apóstoles tuvieron ocasión de contemplar cuidadosamente al Señor Jesús y tocarlo (ver Lucas 24.39; Juan 20.26–29). Estos dos verbos expresan ‘una investigación definida del observador’ (Westcott). El último se emplea también en Juan 1.14: ‘aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros ... y *vimos* (contemplamos) su gloria’ (RV).

La proclamación de lo que había sido oído, visto y tocado era parte del **Verbo de vida**, el evangelio de Cristo. Parecería más natural tomar el genitivo **de vida** como indicación del contenido del **Verbo**,

como en Filipenses 2.16. El evangelio anuncia y ofrece la vida en Cristo. Compárese ‘la palabra acerca del reino’ (Mateo 13.19), ‘la palabra de esta salvación’ (Hechos 13.26, RV), ‘la palabra de la reconciliación’ (2 Corintios 5.19, RV), y expresiones similares empleadas en el Nuevo Testamento para describir el evangelio. No obstante, el genitivo *de vida* en el cuarto Evangelio significa ‘dador de vida’ (por ejemplo, ‘luz de la vida’, ‘pan de vida’ en Juan 8.12; 6.35,48; ver también ‘agua que da vida’ en Juan 4.10,11 y ‘agua de vida’ en Apocalipsis 21.6; 22.1,17). Tal vez no sea necesario escoger entre estas alternativas puesto que ‘la revelación proclama aquello que incluye; tiene, anuncia, da vida’ (Westcott).

Esta aprehensión audible, visible y tangible de aquello que era desde el principio solo era posible para los hombres porque la **vida se manifestó**. El verbo aoristo *efanerōthē* indicativo del hecho histórico de la encarnación, se repite dos veces. Primero aparece absolutamente; después se le agrega **se nos ha manifestado**. No hubiéramos podido ver a Aquel que estaba eternamente con el Padre, si él no hubiera tomado la iniciativa de manifestarse deliberadamente. Los hombres solo pueden aprender aquello que a Dios le place dar a conocer.

Este énfasis sobre la manifestación material de Cristo a los oídos, los ojos y las manos de los hombres está dirigido, desde luego, directamente contra los herejes que estaban perturbando a la Iglesia. A los seguidores de Cerinto se les muestra que *el Verbo de vida*, el evangelio de Cristo, tiene que ver con la encarnación histórica del Hijo eterno. Aquel que es desde el principio es el que los apóstoles oyeron, vieron y tocaron. Es imposible distinguir entre Jesús y el Cristo, el histórico y el eterno. Son la misma persona, Dios y hombre. Todavía hoy es necesario este énfasis sobre la revelación histórica de lo invisible e intangible, tanto para el científico educado en el método empírico, como para el radical que considera como ‘mitos’ mucho de lo que contiene el evangelio (pero no se puede ‘desmitologizar’ la encarnación) y para el místico que tiende a preocuparse con su experiencia religiosa subjetiva, con descuido de la autorrevelación objetiva de Dios en Cristo.

c. La proclamación autoritaria

La manifestación histórica de la vida eterna fue proclamada, no monopolizada. La revelación fue dada a los pocos para los muchos.

Ellos debían entregarla al mundo. Lo que **se manifestó** (v. 2) se convierte en lo que **les anunciamos a ustedes** (v. 3). Juan desea que sus lectores disfruten de 'la misma posición ventajosa que disfrutaban él y sus compañeros, los apóstoles, con respecto al conocimiento de Dios en Cristo' (Candlish).

Juan emplea dos verbos para describir el anuncio apostólico, **damos testimonio** (*martyroumen*, v. 2) y **anunciamos** (*apangelloment*, vv. 2 y 3). El ministerio apostólico involucraba a la vez un testimonio y una proclamación. Ambas palabras implican una autoridad, pero de diferente índole. *Martyreisthai indica la autoridad de la experiencia*. Dar testimonio es una actividad que corresponde propiamente a un testigo *de visu*. Debe *ser* testigo antes de ser competente para *dar testimonio*. (Compárese Lucas 24.48: 'Ustedes son testigos de estas cosas' con Hechos 1.8: 'serán mis testigos'). El verdadero testigo habla no de lo que ha recogido de segunda mano de otros, sino de lo que él mismo ha visto y oído personalmente. Es por esto que los verbos 'ver' y 'testificar' están tan comúnmente asociados entre sí en el Nuevo Testamento, como lo están en el versículo 2. (Para la significación de esto en cuanto al autor de la carta, véase la Introducción, página 25. Puesto que Juan comienza la carta con cláusulas relativas que describen lo que había sido oído, visto y tocado acerca del verbo de vida, es natural que el primer verbo que se utiliza para referirse a la predicación apostólica sea **damos testimonio**).

Si *martyreisthai* es la palabra de la experiencia, *apangellein* indica la autoridad de la comisión. La experiencia es personal; la comisión es derivada. A fin de testificar, los apóstoles debían haber visto y oído a Cristo por sí mismos; a fin de proclamar, debían haber recibido el encargo de él. Es cierto que, aunque *apangellomen* ocurre en los versículos 2 y 3, en el versículo 5 el verbo es *anangellomen* y que *apangellein* significa estrictamente 'informar con referencia a la fuente de la cual procede el mensaje' mientras que *anangellein* es 'informar con referencia a la persona a quien se habla' (Law, Brooke). Pero también es significativo que en el versículo 5, donde se emplea *anangellein*, se agrega la frase 'que hemos oído de él' (*ape' autou*). En ambos pasajes, pues, los verbos, el uno por su propio prefijo y el otro por su cláusula adicional explícita, parecen dirigir la atención del lector hacia la fuente de la cual se deriva el mensaje, a saber, Cristo mismo (ver también 1 Corintios 2.13; 11.23; 13.15). Él no solo se manifestó a sus discípulos

para capacitarlos como *testigos de visu*, sino que les dio una comisión autoritativa como *apóstoles*, para predicar el evangelio. El autor insiste en que él posee esas necesarias credenciales. Poseyéndolas, es muy osado. Habiendo recibido una comisión, proclama el evangelio con autoridad, porque el mensaje cristiano no es ni una especulación, ni una sugerencia tentativa, ni una modesta contribución al pensamiento religioso, sino una afirmación dogmática de aquellos cuya experiencia y comisión los califica para hacerla.

d. La fraternidad comunal

La proclamación no era un fin en sí; ahora se definen sus propósitos, mediato e inmediato. El inmediato es la **comunión** (*koinōnia*, 3), y el final la **alegría** (*cara*, 4). La comunión fraternal creada por Cristo en los días de su carne dentro de la compañía apostólica y profundizada por el descenso del Espíritu Santo en Pentecostés, no debía limitarse a ellos. Debía extenderse a la generación siguiente (**para que también ustedes tengan comunión con nosotros**), y eso hasta el fin de las edades. ‘El último de los apóstoles señala la sucesión ininterrumpida de la herencia de la fe’ (Westcott).

El propósito de la proclamación del evangelio, por lo tanto, no es salvación, sino la *comunión fraternal*. Pero, cabalmente interpretado, este es el significado más amplio de la salvación, incluyendo la reconciliación con Dios en Cristo (**comunión ... con el Padre, y con su Hijo Jesucristo**), santidad de vida (véase el versículo 6), e incorporación a la Iglesia (*ustedes ... con nosotros*). Esta comunión es el significado de la vida eterna (Juan 17.3). Así como el Hijo, que es esa **vida eterna, estaba** (eternamente) **con el Padre** (v. 2), su propósito es que tengamos comunión con ellos y los unos con los otros (ver también Juan 17.21,22). ‘**Comunión**’ es una palabra específicamente cristiana y denota esa participación común en la gracia de Dios, la salvación de Cristo y la posesión del Espíritu que es el derecho de nacimiento de todos los creyentes cristianos. Su posesión común de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo es lo que los hace uno. Así, pues, Juan no hubiera podido escribir **que también ustedes tengan comunión con nosotros**, sin agregar: **Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo**, puesto que nuestra comunión los unos con los otros surge y depende de nuestra comunión con Dios.

Esta verdad, aunque expresada en lenguaje diferente, es un eco de la oración de nuestro Señor: ‘que todos sean uno ... que también ellos sean uno en nosotros’ (Juan 17.21, RV). Así como allí nuestra unidad depende de que estemos en ellos, aquí nuestra comunión los unos con los otros es imposible sin comunión **con el Padre y con su Hijo Jesucristo**. Juan no menciona aquí la comunión del Espíritu Santo, que es una expresión característica de las cartas paulinas (2 Corintios 13.14; Filipenses 2.1), indudablemente porque los falsos maestros contra los cuales escribe hacen que se concentre en el Hijo, a quien su herejía deshonraba, y en el Padre, a quien menospreciaba. Aquí expresa no solo que nuestra comunión es con el Padre mediante el Hijo, y que solo podemos tener al Padre confesando al Hijo (2.23), sino que nuestra comunión es con ambos, **con el Padre y con su Hijo**. La frase ‘señala enfáticamente la distinción y la igualdad entre el Hijo y el Padre’ (Plummer). El uso del título completo **su Hijo Jesucristo** (como en 3.23; 5.20 y 2 Juan 3) tal vez contenga también una alusión tangencial a los heréticos que negaban que el hombre Jesús fuera el Cristo, el Hijo de Dios (ver también 1 Corintios 1.9).

Esta declaración del objetivo apostólico en la proclamación del evangelio, a saber, una comunión humana que surge espontáneamente de una comunión divina, es un reproche a gran parte de nuestra moderna evangelización y vida eclesiástica. No podemos conformarnos con una evangelización que no conduzca a la incorporación de los conversos a la Iglesia, ni con una vida eclesiástica cuyo principio de cohesión es una camaradería social superficial en lugar de una comunión espiritual con el Padre y con su Hijo Jesucristo. La doctrina y la conducta de los heréticos estaban amenazando con desbaratar la Iglesia; por otro lado, la verdadera *angelia* (‘mensaje’, v. 5), produce una verdadera *koinōnia*.

e. El gozo cumplido

El versículo 4, lo mismo que el 3, contiene una cláusula final introducida por ‘*ina, para que...*’. En el versículo 3 la cláusula depende de **anunciamos** y en el 4 de **escribimos**. ¿Se refieren estos verbos al mismo mensaje, oral en un caso y escrito en otro, o se trata de diferentes mensajes? La mayoría de los comentaristas parecen aceptar que el anuncio de los versículos 1–3 se refiere ‘a todo el ministerio

apostólico' del autor (Westcott) y especialmente a su Evangelio escrito (Ebrard), y el escrito mencionado en el versículo 4 a su carta presente. 'Los versículos precedentes tienen referencia a la habitual proclamación oral del evangelio por el escritor, o a su incorporación literaria. Estas palabras ahora introducen a la carta misma' (Law). Westcott agrega también que, mientras el relativo 'o (lo que)' en los versículos 1 y 3 denota 'el mensaje apostólico ... en su unidad', *tauta* (estas cosas) en el versículo 4 señala por contraste ciertos aspectos especiales del mismo. Al mismo tiempo, se puede exagerar demasiado la distinción. El versículo 4 es la primera ocasión en la carta que ocurre el adjetivo 'outos' ('estos'). Más adelante aparece frecuentemente en expresiones como 'este es/esto es' ('outos estin y touto estin') y 'por esto nosotros...' (*en toutō, ek toutou y dia touto*, etc.). En casi todos los casos es incierto si estas frases señalan a lo ya escrito anteriormente o a lo que se está por escribir. Según Brooke, 'la referencia a lo que está por escribirse parece ser su costumbre prevalente' (por ejemplo, 1 Juan 1.4; 2.3; 3.8,10,16,23,24; 4.2,9,13,17; 5.4,11,14). Pero no siempre es así (por ejemplo, 1 Juan 2.22; 4.6; 5.20, y especialmente 1 Juan 2.26 y 5.13, donde la frase similar *estas cosas les escribo* en ambos casos se refiere al párrafo anterior. Y cuando la referencia es a lo que se escribirá después, señala a lo que sigue *inmediatamente*. Es posible, por lo tanto, y parece más natural, tomar *estas cosas* no como una referencia a la carta en general, sino a las declaraciones ya hechas en el prefacio acerca de la proclamación apostólica. En este caso **anunciamos** (v. 3) y **escribimos** (v. 4) se refieren al mismo mensaje.

Ahora se da el motivo por el cual se escribe. Es difícil decidir si la lectura correcta es 'su' (*umōn*) o 'nuestra' (*ēmōn*) alegría. En realidad, puesto que ambas están bien apoyadas, Westcott declara que 'aquí es imposible una decisión positiva acerca del texto'. Sin embargo, parece preferible adoptar 'nuestra' con la versión H-A y la BJ. Esto no necesita entenderse como una referencia exclusiva al autor y a los asociados con él, sino que puede incluir también a los lectores, 'ustedes ... con nosotros', como en el versículo 3. Brooke cita en relación con esto Juan 4.36, donde Jesús habla del sembrador y el segador que se gozan juntos.

¿Y cuál es el secreto de que la alegría sea completa, 'la felicidad completa y perfecta que obtenemos del evangelio'? (Calvino). Está en la comunión que crea la proclamación; porque si el propósito

inmediato de la proclamación es el establecimiento de la comunión, el propósito último es el cumplimiento del gozo. Este es el orden divino: *Angelia, koinōnia, cara*.

La idea de la plenitud de la alegría ('gozo', RV95) no es rara en la literatura juanina (ver también Juan 3.29; 15.11; 16.24; 17.13; 2 Juan 12), y es significativo que en cada caso hay alguna alusión al tema de la comunión con Dios o los unos con los otros. Sin embargo, la 'alegría completa' no es posible en este mundo de pecado, debido a que no es posible la comunión perfecta. De modo que el versículo 4 debe entenderse también como mirando más allá de esta vida, a la vida del cielo. Entonces la comunión consumada traerá la alegría completa. 'Me llenarás de alegría en tu presencia, y de dicha eterna a tu derecha' (Salmos 16.11). Para este fin último *Aquel que era desde el principio* se manifestó en el tiempo, y los apóstoles nos anunciaron lo que oyeron, vieron y palparon. La sustancia de la proclamación apostólica era la manifestación histórica del Eterno; su propósito era y es la comunión unos con otros, basada en la comunión con el Padre y con el Hijo y cuyo resultado es la alegría completa, perfecta.

Nota adicional: 'El Verbo de vida' | 1.1

¹⁻¹Lo que ha sido desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado, lo que hemos tocado con las manos, esto les anunciamos respecto al Verbo que es vida.

a. El significado de *logos*

La palabra griega *logos* puede traducirse como 'razón' o como 'palabra' (verbo) o 'lenguaje'. Se la emplea en el prólogo del cuarto Evangelio como designación de Hijo que es la revelación del Padre.¹⁵ Muchos comentaristas han sostenido que la palabra es también un título descriptivo del Hijo eterno en la carta que nos ocupa. Así, Moffatt translitera la palabra griega y acuña la expresión 'Logos de vida'.

15. Véase Tasker, R. V. G., *The Gospel According to John* (Tyndale New Testament commentary), pp. 418.

Se puede trazar ciertamente un paralelo entre el Evangelio y la carta, aunque el prólogo de aquel es considerablemente más largo que el prefacio de esta. Ambos comienzan con una referencia al principio (Juan 1.1,2 — 1 Juan 1.1); ambos hablan del Logos en conexión con el Padre y con la vida (Juan 1.1,4 — 1 Juan 1.1,2); ambos declaran que el Eterno entró en la historia (Juan 1.10,11,14 — 1 Juan 1.2), ambos agregan que la manifestación divina fue vista por los hombres (v. 14, 18 — v. 1,2,3); ambos mencionan el testimonio resultante de lo que vieron los hombres (v. 7,8,15 — v. 2); ambos hablan de Cristo como Hijo del Padre (vv. 14,18 — v. 3); ambos describen el resultado de responder a Cristo en términos de una nueva relación con Dios (v. 12, 13 — v. 3); pero la similitud entre ambos pasajes puede ser exagerada. La secuencia general del pensamiento es la misma, y hay ecos verbales, pero Westcott tiene razón al decir que ‘los dos pasajes son complementarios y no paralelos’. Deben mencionarse dos diferencias:

Primero, en el prólogo se emplea cuatro veces ‘el Verbo’, absolutamente (tres veces en el versículo 1 y una en el versículo 14), mientras que en el prefacio la frase es **al Verbo que es de vida**. Segundo, está claro por el paréntesis que sigue inmediatamente al uso de esta expresión (versículo 2, RV60) que el énfasis que el autor tiene en mente no es sobre el ‘Verbo’, sino sobre ‘vida’, porque la palabra *logos* no se vuelve a usar en el prefacio, ni en toda la carta, mientras que ‘vida’ se repite dos veces en el versículo 2 y cinco veces más en el resto de la carta (1 Juan 2.25; 3.14; 5.11, 12,20). Es significativo que el autor no escribe ‘**tocante al Verbo de vida**— el Verbo fue hecho carne’ sino ‘**respecto al Verbo que es vida — Esta vida se manifestó**’. Lo que quiere decir con ‘**la vida eterna, la cual estaba con el Padre**’ está claro: es una evidente personificación del Hijo. No puede ser de otra manera, pues la expresión ‘**con el Padre**’ (*pros ton Patera*) implica comunión personal. Además tanto el Evangelio como la epístola declaran que la vida no solo está en Cristo (Juan 1.4; 1 Juan 5.11,12), sino que él mismo es la vida (Juan 11.25; 14.6; ver también 5.26; 1 Juan 5.20). Esa vida, dice, que estaba eternamente en comunión con el Padre y se nos manifestó históricamente, es la que anunciamos.

Ahora bien, lo que se expresa brevemente en el versículo 2 como tema del anuncio, se expresa más detalladamente en los versículos 1 y 3.

Ciertamente, Juan ama a su grey. Ellos son sus 'queridos hijos', sus 'queridos hermanos'. Él quiere protegerlos tanto de las tentaciones del mundo como de los errores y anhela que se mantengan firmes en la fe, el amor y la santidad. Juan no quiere presentarles una nueva doctrina, todo lo contrario, apela a lo que son y a lo que saben. Les advierte y los exhorta, discute con ellos y los instruye. Todo esto hallará eco en la experiencia de todo pastor a quien el Supremo Pastor le haya confiado el cuidado de un rebaño.

Una exhortación a vivir y profundizar aquello que hemos aprendido y recibido.



John Stott ha sido uno de los predicadores y líderes cristianos de mayor prestigio en nuestros días. Fue pastor y autor de más de 40 libros traducidos a más de 60 idiomas. Sus escritos son joyas en cualquier biblioteca, y obligatorios para quien desee acercarse al texto bíblico con una lectura fiel y seria. Con sabiduría y autoridad, comparte las enseñanzas bíblicas de una forma profunda pero a la vez práctica y directa.

Andamio
Este es
principio
otros. Los
del maligno
que lo hizo
malas; y las
manos, no se
Nosotros sal
guarde a la vid
hermanos. El q
uerte. 18 Todo a
asesino, y esta
no permanec
esto conoce
cristo entreg
tambien nosotr
nuestros he
bien mate
pasando ne


CERTEZA UNIDA

ANDAMIO



Certeza Argentina



Comentarios
Nuevo Testamento

ISBN 978-950-683-241-4



9 789506 832414