

COMUNIDAD Y MINISTERIO EN LAS EPISTOLAS JOANEAS (*)

La interpretación eclesiológica del mensaje de los escritos joaneos constituye un difícil problema, tanto desde el punto de vista histórico, como desde una perspectiva teológica. Tal problema se agudiza en el caso de las cartas joaneas, donde según algunos intérpretes (1), tendríamos la concretización histórica de la idea eclesiológica joanea, caracterizada por un individualismo igualitario y antiautoritario, típico de una mentalidad de conventículo, opuesto polarmente a la tendencia del cristianismo primitivo hacia una forma de configuración estructural en el modelo del catolicismo naciente. Objeto del presente ensayo es analizar y discutir las diversas hipótesis de la llamada teoría del *conventículo* joaneo, verificando y controlando su argumentación, en confrontación con el material ofrecido por las tres epístolas joaneas (2).

I

Examinemos, ante todo, las tesis fundamentales de la teoría conventicular, concediendo una particular atención a su descripción de la nueva *situación histórica*, en que se encuentran las comunidades joaneas. La distancia temporal del momento de origen y aparición de nuevos proble-

* Siglas de revistas y diccionarios según el *Elenchus Bibliographicus Biblicus*.

(1) E. KÄSEMANN, *Ketzer und Zeuge*: ZTN 1951, 292.; G. BORNKAMM, en TWNT VI, 670ss; E. SCHWEIZER, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefendes Johannes*: StEv I (1959) 363ss. Ver también, M. GOGUEL, *L'Eglise primitive* (1947) 136s; H.v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (1953) 132ss; P. LE FORT, *Les structures de L'Eglise militante selon Saint Jean* (1970) 17ss.

(2) El presente ensayo continúa nuestro precedente estudio *Comunidad y ministerio en el evangelio joaneo*: EstE 1975, 323-356.

mas en la convivencia cristiana sugiere que hemos iniciado una nueva situación, dado que aparecen entre los creyentes, como nuevas variables de la existencia eclesial, cuestiones de heterodoxia y heteropraxis, constatables sociológicamente. Entre la fe y la incredulidad como posibilidades existenciales únicas, según la consideración del evangelio joaneo, surge una tercera, caracterizada por la defección del creyente. Por otra parte, la teología joanea incorpora perspectivas típicas de las posiciones palestinese y paulina, como, por ejemplo, la corrección del actualismo escatológico del evangelio con las concesiones hechas a la doctrina tradicional de la parusía e, igualmente, con la necesidad de acentuar en la cristología joanea el momento de la encarnación, ante las afirmaciones heréticas de tipo docetista (3). La herejía provoca dialécticamente la polarización sobre la *tradición* que garantiza la continuidad entre la comunidad y su "principio" (4). Es evidente que crece la intensidad de la consideración histórica de la comunidad eclesial, con relación a la perspectiva más atemporal típica del evangelio joaneo. En efecto, dada la desagradable experiencia de miembros de la comunidad que hablan de amor fraterno sin practicarlo, en las cartas se muestra con ejemplos concretos en qué consiste tal amor (1 Jn 3,17ss). Del mismo modo, a la cuestión del pecado posbautismal se le atribuye toda la consideración que merece (1 Jn 2,1ss). La concretización de la situación real de la comunidad eclesial, existente entre la encarnación y la parusía, corrige, en cierto modo, la perspectiva eclesial del evangelio joaneo, acentuando la historicidad. La experiencia de la herejía provoca en la comunidad una reacción excesiva contra el "progresar" (2 Jn 9) y una exhortación a "permanecer" (5).

Con todo, las epístolas manifiestan un *tipo* de comunidad eclesial caracterizado por las mismas propiedades observadas en el evangelio joaneo, es decir, actualismo escatológico y cristocentrismo radical, consideración estática de la realidad eclesial y ruptura antitética con el mundo, y, finalmente, un individualismo igualitario, tendencialmente antiautoritario. Así, el que reconoce Jesús como verdadero Dios, ya lo tiene todo (1 Jn 5,20), por lo cual no necesita la enseñanza ajena (1 Jn 2,20.27). El

(3) Cf. Jn 2,28ss; 4,2. Ver también, K. WEISS, *Orthodoxie im 1. Johannesbrief*: ZNW 1967, 247ss.

(4) Cf. 1 Jn 1,1s; 2,7.24 etc. Ver también, H. CONZELMANN, "Was von Anfang war", en: *Ntl. Studien für R. BULTMANN* (1954) 194ss.

(5) Como principal representante de la teoría considerada, se expone sobre todo la visión de E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*² (1962) c.12. Y, del mismo, el a.c. (supra, n.1) reproducido en *Neotestamentica* (1963) 254ss, esp. 266ss.

don y misión del Hijo es al mismo tiempo revelación del amor del Padre (1 Jn 4,9). Tanto los testigos oculares, como los de generaciones posteriores, aparecen a un mismo nivel, porque todos contemplan al mismo Hijo de Dios enviado del Padre (1 Jn 1,1ss y 4,14). En la comunidad se amonesta exclusivamente al amor fraterno y a la separación del mundo (1 Jn 2,9ss) (6).

Más aún, el concepto joaneo de comunidad eclesial viene mantenido con toda *radicalidad*. Por ejemplo, la aparición de la herejía en medio de la comunidad debería poner en crisis la idea de una separación nítida con relación al mundo e, igualmente, la valorización unilateral del momento de la iniciativa divina en el acto de elección visibilizada en la Iglesia. En efecto, si la herejía aparece en la comunidad eclesial, ¿no significa su presencia que pueden coexistir Iglesia y mundo y que el individuo puede apartarse de la divina elección? No obstante, la concepción joanea es mantenida estrictamente, afirmándose que la entrada de heresiarcas sólo prueba que ellos nunca pertenecieron a la comunidad, sin que jamás llegaran al verdadero conocimiento cristiano. Eran apenas mundo bajo una máscara (1 Jn 2,19). Incluso supera en incisividad la recomendación a no amar al mundo y a separarse de él (1 Jn 2,15ss), comparada con el lenguaje del evangelio. La distinción entre la comunidad eclesial y el mundo se hace todavía más nítida (7), dado que la comunidad misma ha vencido ya al mundo lo mismo que su Señor. Por último, la admisión del pecado postbautismal, como posibilidad que no puede ser negada, dada la realidad cotidiana de su presencia, no lleva a una consecuente negación del concepto joaneo de comunidad eclesial, sino que incluso conduce a la afirmación de la impecabilidad del creyente y de la ausencia de toda injusticia en la misma comunidad (1 Jn 3,4ss). El pecado se admite sólo como excepción absolutamente extraordinaria (1 Jn 2,1s) (8).

En el plano constitucional, se mantiene el tipo joaneo de estructura comunitaria, caracterizado, en la perspectiva conventicular, por un *individualismo* igualitario y antiautoritario. La igualdad fundamental viene mantenida. A pesar de la necesidad de subrayar la historicidad de Jesús,

(6) Cf. E. SCHWEIZER, *Gemeinde*, c.12a; ID., *Neotestamentica*, 266. Ver con todo, O. BOCHER, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (1965) 133ss.

(7) 1 Jn 5,4s, cf. 2,13s.

(8) Cf. *Gemeinde*, c.12b, n.473s; *Neotestamentica*, 16s, n.35s. Dado que 1 Jn 2,1 se refiere al pecado del bautizado, Schweizer mismo reconoce que 1 Jn 1,7ss debe hacer alusión a una praxis comunitaria postbautismal, referente a la confesión de pecados.

negada por el docetismo, las cartas no diversifican los creyentes según su importancia e inmediatez al acontecimiento originario. El testimonio de los miembros de la comunidad está equiparado al de los mismos testigos oculares (1 Jn 4,14; cf 1,1ss). Por otra parte, el silencio de las cartas parecería sugerir que la comunidad no conoce ninguna forma de autoridad institucional. Aunque el autor de las cartas menores se llame a sí mismo Presbítero (2 Jn 1; 3 Jn 1), sin que añada su nombre, no es fácil deducir de ello, de modo incuestionable, la dignidad apostólica del autor o su participación en la dirección de alguna comunidad local, pudiendo pensarse en la categoría de un maestro estimado de los destinatarios, sin pretensión de autoridad institucional. Tampoco puede deducirse de la existencia de profetas en medio de las comunidades, que ellos puedan constituir un grupo diferenciado. Por el contrario, cada miembro de la comunidad parece ser ya profeta (9). Considérese además que en las cartas se proclama la más radical y problemática afirmación del individualismo joaneo: "Cuanto a vosotros, tenéis la unción del santo y lo conocéis todo". Y se insiste: "La unción que de él habéis recibido perdura en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe, porque la unción os lo enseña todo, y es verídica y no mentirosa" (1 Jn 2,20.27). Dado que sólo importa el testimonio del Espíritu, parece excluirse un servicio aun extraordinario de maestro o de doctor. La comunidad aparece pues como un grupo que vive de la unción del Espíritu, completamente libre de trabas institucionales (10).

De este individualismo eclesial e igualitarismo constitucional se deriva una tendencia calificable de *antiautoritaria*. Lo mismo que en el evangelio joaneo, también en las cartas sucede que sólo entre los enemigos de Dios aparece alguna forma de oficio autoritario. Tal es el caso de Diotrefes, el misterioso personaje que parece algo así como un obispo monárquico, opuesto al Presbítero (3 Jn 9s). Precisamente en este contexto aparece por primera vez la palabra "Iglesia", que sirve para designar al grupo sometido a ese obispo, enemigo del influjo del Anciano (3 Jn 6.9.10). Fuera de este caso, la comunidad eclesial es considerada exclusivamente en su dignidad divina como "señora electa" (2 Jn 1). La ausencia de un lenguaje eclesial de tipo comunitario e histórico, como "Israel", los "santos", o "pueblo de Dios", podría llevar a la conclusión de un eclipse de la perspectiva social y terrestre, en beneficio de una visión individual y

(9) Cf. *Gemeinde*, c.12c, n.477s. Particularmente rechaza Schweizer la afirmación de Streeter de ver en el Presbítero una especie de arzobispo.

(10) *Ibid.*, n.475s.

espiritual. Los destinatarios de las cartas son llamados simplemente "queridos", "hijos", "hermanos" (11).

A la hora de caracterizar la perspectiva eclesiológica joanea, confrontándola con otras eclesiologías neotestamentarias, es necesario ante todo señalar la fuerza teológica, no exenta de *unilateralidad*, con que se proclama el primado de la iniciativa divina en toda la obra de salvación y la unión inmediata del creyente con Cristo, como acontecimiento escatológico, actual y definitivo. En efecto, la comunidad eclesial es considerada como obra exclusiva de Dios. La fe es concebida con don divino. De este modo se excluye una concepción meramente asociativa de la comunidad, lo mismo que cualquier idea de mérito personal y de justificación por las obras, en el creyente (12). La idea de la fe como unión inmediata del creyente con Cristo resuelve la cuestión de saber cómo puede la comunidad vivir de un acontecimiento pasado, sin necesidad de tender un puente histórico hacia el momento salvífico. Además se evita el peligro de concebir la fe como mero asenso doctrinal o ético. Por otra parte, situando la comunidad decididamente en el tiempo presente, la inmuniza contra la nostalgia del pasado y contra la fuga hacia el futuro (13). Finalmente, la proclamación de la suficiencia total del encuentro con Dios en Cristo, como momento salvífico definitivo, hace de la comunidad una realidad escatológica, en la que ya se ha alcanzado la vida divina y el reino (14).

La unilateralidad teológica joanea lleva implícito el riesgo de evolucionar hacia un pietismo *conventicular*. El énfasis joaneo sobre lo divino, lo individual y lo definitivo puede llevar tanto a un individualismo anárquico, como a una ortodoxia inmóvil. En efecto, en las cartas, para rechazar la herejía, fué necesario acentuar la encarnación y la parusía, los dos polos históricos en que se sitúa el acontecer temporal de la comunidad. Pero ni la doctrina de la encarnación, ni la de la parusía, en su forma tradicional, presentan una integración teológica suficiente, dentro de la

(11) *Ibid.*, n.480s.

(12) Cf. *Gemeinde*, c.12e; *Neotestamentica*, 269. Incluso se evitaría el malentendido de considerar la fe como el acto humano de pensar rectamente, unido a un *sacrificium intellectus*. Ver también, T. PREISS, *Die Rechtfertigung im johanneischen Denken*: EvT 1956, 289ss.

(13) Cf. *Gemeinde*, c.12d; *Neotestamentica*, 268s. Schweizer argumenta principalmente con la ausencia de la categoría eclesiológica de "pueblo de Dios", típicamente comunitaria e histórico-salvífica. Ver, con todo, S. PANCARO, "People of God" in *St. John's Gospel*: NTS 1969/70, 114ss.

(14) Cf. *Neotestamentica*, 270s.

perspectiva joanea. Tampoco se presenta satisfactoriamente la cuestión de la tradición. Para evitar el peligro de anarquía se subraya en el Espíritu sólo llama a "permanecer" en lo que ya era desde el "principio", tornando real la amenaza de inmovilismo ortodoxo (15). Por otra parte, la acentuación de la iniciativa divina, unida al dualismo de considerar la comunidad en relación con Dios y el mundo en relación con el diablo, ¿no llevaría en sí el germen de una capitulación ante la tarea pastoral de atender a los alejados? El riesgo de conventículo es real. Una única alternativa se presenta: o el puro individualismo, que sólo escucha la voz del propio testimonio, o la pura ortodoxia, que ama exclusivamente a los hermanos. En ambos casos, el resultado es el mismo: Un conventículo que excluye al mundo, sea porque éste no escucha un determinado testimonio espiritual, sea porque no acepta una determinada doctrina. Si además se piensa que el mundo no puede cambiar, toda actividad misional o pastoral corre el riesgo de desaparecer (16).

La amenaza de desaparición incumbe, en realidad, sobre la comunidad eclesial como tal, ya que la radicalidad joanea suscita una compleja problemática. ¿Cómo puede subsistir una comunidad en que cada miembro posee todo en su espíritu y no necesita de la ayuda y corrección fraterna? ¿Qué sentido puede tener el culto divino, si la comunidad no espera nada nuevo, a no ser confirmar que su filiación divina es perfecta? Por eso existe el peligro de disolución de la comunidad en un grupúsculo de gnósticos perfectos. De ahí la dificultad de realizar, en la práctica, la unidad que se afirma teóricamente (17). Si el peligro de pietismo conventicular no se actualizó de un modo extremo, fue debido a la presencia, en la comunidad joanea, de una serie de contrapesos equilibradores de su propia unilateralidad teológica. Primeramente, el hecho de que la comunidad conserve su conciencia histórica, continuando a vivir entre la encarnación y la parusía. En segundo lugar, la fe y la caridad no son concebidas como posesión firme del creyente, sino como don que debe continuamente actualizarse. Por último, la convicción de que el mundo es todavía

(15) No parece tomarse en serio la obligación de traducir el antiguo mensaje en el aquí y ahora de la comunidad. Sin olvidarlo, aparecerían en las cartas la tendencia a subsistir el Cristo viviente del evangelio, por una doctrina ortodoxa en que es necesario "permanecer". Cf. *Gemeinde*, c.12d.

(16) Cf. *Neotestamentica*, 269 y *Gemeinde*, c12e.

(17) Precisamente en los escritos joaneos, donde más se realiza la significación de la comunidad eclesial, es donde se torna más problemática su misma existencia, dado que ni la misión ni el culto pueden traer nada nuevo. Cf. *Neotestamentica*, 270s.

objeto del amor de Dios y, por ello, es siempre acreedor al testimonio de fe de la comunidad joanea (18).

II

Como justificación de la unilateralidad joanea se ha postulado la necesidad de oponerse al peligro de la institucionalización, representado por la aparición del llamado catolicismo naciente (19). De este modo, las comunidades joneas habrían constituido el *correctivo* providencial de la gran Iglesia territorial, que se figuraba. La confirmación histórica de tal posición podría verse en la coexistencia de comunidades eclesiales fuertemente diferenciadas entre sí. Baste sólo pensar en las comunidades de Actos, de las cartas pastorales, de la primera carta de Pedro, del evangelio de Mateo, de la Didaché, de las cartas de Ignacio de Antioquía, situadas geográficamente en un espacio probablemente coincidente y ciertamente no distante del de las comunidades joneas, sus contemporáneas. ¿Cómo explicar la coexistencia de diversos modelos de comunidad en un territorio no excesivo, como el de Siria y Asia Menor? La solución parece encontrarse en la admisión de un real pluralismo de modelos constitucionales al final de período eclesial neotestamentario (20). En este contexto, el antagonista del Presbítero, Diotrefes, no debería ser considerado caso excepcional particularmente indigno por su ambición, sino representante de la tendencia hacia el episcopado monárquico, que acaba triunfando en la Iglesia oficial, como forma de gobierno de la comunidad. A su vez, el Presbítero es el moderador carismático de un conventículo, cuyo intento no debe considerarse equivocado sólo por el hecho de no haberse impuesto históricamente, ya que aportó un correctivo fecundo a la peligrosa tendencia que se impone en el catolicismo naciente (21). Es cierto que

(18) Cf. *Gemeinde*, c12e.

(19) Sobre el problema, ver F. MUSSNER, *Frühkatholizismus*: TrjertZ 1959, 237ss; H. KUNG, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Kontroverstheologisches Problem*: TQ 1962, 385ss.

(20) Cf. *Gemeinde*, c.14a. Sobre el problema, ver también F. A. PASTOR, *Eclesiología neotestamentaria e pluralismo constitucional*, en *Perspectiva Teológica* 1973, 9ss.

(21) Cf. *Gemeinde*, c. 14a, n.497. Como precursores de su propia posición, Schweizer enumera a E. KASEMANN, *Ketzer und Zeuge*: ZThK 1951, 292ss y a G. BORNKAMM, en TWNT VI, 670ss. Los tres autores coinciden en considerar a Diotrefes un representante de la Iglesia oficial, es decir, de aquella Iglesia a la que "pertenece el futuro".

una oposición entre los "conventículos" y la Iglesia territorial no debe ser exagerada ya que, fuera del texto de 3 Jn 9-10, carecemos de un testimonio de lucha entre ambos. Por otra parte, la oposición parece aflorar más como tensión, en el choque de dos personalidades, que representan dos típicas concepciones eclesiológicas. Esto supondría que coexistían en la Iglesia neotestamentaria, comunidades que tenían de sí mismas una concepción divergente aun en puntos esenciales, adoptando consecuentemente formas diversas de constitución eclesial (22).

La tesis del conventículo joaneo, con su corolario sobre la antitetividad del testimonio joaneo con la doctrina constitucional del catolicismo, es ilustrada y defendida con diversos argumentos relacionados con las ideas claves de ministerio y comunidad eclesial, como oficio y carisma, sacerdocio y constitución, ordenación y sucesión, comunidad y culto. Desde esta perspectiva predominantemente estructural y dado el relativo silencio joaneo sobre las cuestiones constitucionales, podría concluirse que en las comunidades joaneas alcanza su punto máximo la reducción de la diferenciación de los diversos miembros de la comunidad según cargos, servicios, oficios y ministerios. Tanto en el evangelio joaneo, como en las cartas, ante el peligro del docetismo gnóstico, el testigo ocular conserva su importancia (1 Jn 1,1ss cf. Jn 1,40ss; 4,28s; 15,27), aunque ésta no deba ser excesivamente valorizada (1 Jn 4,14 cf. Jn 1,46ss; 4,42; 15,26). El círculo joaneo acentúa la idea de que sólo el servicio precedente de Jesús hace posible un ministerio comunitario (cf. Jn 13,36ss). La condición para el servicio de testimoniar es únicamente el haber sido perdonado (cf. Jn 21,15ss). Fundamentalmente, el servicio de testimoniar es realizado por el Espíritu (1 Jn 2,27 cf. Jn 15,26s; 16,7ss). Así la idea joanea de testimonio evita el malentendido, posible en las cartas pastorales, de concebir el carisma como gracia de estado, con peligro de la soberanía y libertad de la gracia; mientras que el lenguaje diaconal excluye toda idea de derechos, reservaciones o competencias. En efecto, la idea neotestamentaria de *servicio* incluye un carácter de acontecimiento y eventualidad, bajo el poder de la gracia (cf. 1 Cor 12,4ss; Rom 12,4) (23). Así, pues, en la perspectiva neotestamentaria, todo oficio eclesial

(22) Cf. *Gemeinde*, c.14b. Una ulterior discusión de la cuestión, en F. A. PASTOR, *Comunidad y ministerios en el período neotestamentario*, en *Sal Terrae* 1974, 3ss.

(23) Cf. *Gemeinde*, c.21ef, n.642. Difícilmente puede aceptarse la crítica a la eclesiología católica de considerar el oficio eclesial como realidad despótica. Ver, p. ej., K. H. SCHELKLE, en *LThK* I, 454; Y. CONGAR, *La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*, en *L'Épiscopat et l'Église universelle* (1962) 67ss; J. L. MCKENZIE, *Authority and Power in the New Testament*: CBQ 1964, 413ss. En la const. dogm. *Lumen gentium*, n.24, se acentúa el carácter diaconal del oficio eclesial.

sólo puede ser pensado como servicio, y todo servicio incluye una nota de carismaticidad. Esto vale todavía más para los escritores joaneos, ya que, por el hecho de haber recibido la *gracia*, se está permanentemente en servicio. Por otra parte, el Presbítero (que aparece en 2 y 3 Jn) se manifiesta como una personalidad carismática (24).

Un aspecto importante de las comunidades joaneas está constituido por la *universalidad* de la participación de los miembros de la comunidad en la actividad espiritual de la misma. En la comunidad joanea, Jesús es el único que posee propiamente alguna autoridad, aun la de servir (cf. Jn 13,13). La diaconía de Jesús fundamenta todo servicio posterior de la comunidad (cf. Jn 17,18). Dado que sólo reconoce la autoridad de Jesús, o del Espíritu (1 Jn 5,8.10 cf. Jn 15,26s), la comunidad joanea es esencialmente cristocrática. Pero se comunica una participación de este poder a toda la comunidad, que aparece como sujeto portador del Espíritu (1 Jn 2,20.27). Además, toda la comunidad es llamada a ejercitar el discernimiento espiritual (1 Jn 4,1). Así pues, no es concebible ningún estado "laical" que exima a un miembro de la comunidad del deber de testimoniar, ni oficio alguno que aumente ese imperativo. Para todos vale igualmente que el testimonio de la fe aparece más inequívoco precisamente en medio del sufrimiento y de la persecución, como participación en la pasión del Señor (cf. Jn 12,24ss; 15,18ss; 21,18s). Pero si testimonio y servicio son concebidos como pasión, cualquier problema de dignidad o de competencia se torna secundario. Sobre la cuestión de la disciplina eclesial, parece que el único a ejercitarla aisladamente y según su propio arbitrio es Diotrefes, el enemigo de la verdadera comunidad, con sus actos de expulsión de los misioneros (3 Jn 9). En cambio, la comunidad toda es exhortada a ejercitar el poder disciplinar (cf. 2 Jn 10) (25).

Cuando se examina, en la perspectiva neotestamentaria, la relación entre Espíritu y constitución o entre institución y carisma, se llega a la

(24) Cf. *Gemeinde*, c.22eg. Con razón rechaza SCHWEIZER una distinción entre carismas transitorios y jerarquía permanente. Con todo, la realidad carismática es afirmada vigorosamente en la actual eclesiología católica. Ver, p. ej., H. KÜNG, *Die charismatische Struktur der Kirche*: Conc 1965/I, 282ss. También la const. dogm. *Lumen gentium*, n.12, subraya el carácter carismático de la comunidad eclesial.

(25) Cf. *Gemeinde*, c.23. El tópico de una negación del sacerdocio universal en el catolicismo no pasa de una simplificación del problema. Ver, p. je., H. KÜNG, *Strukturen der Kirche* (1962) 136, n.65s. El magisterio católico ha subrayado tal realidad en las encíclicas *Miserentissimus* de Pio XI (AAS 1928, 17ss) y *Mediator Dei* de Pio XII (AAS 1947, 543 ss), así como en la const. dogm. *Lumen gentium* (n.10,34) del Conc. Vaticano II.

conclusión de que no existe una contraposición antitética entre ambas esferas estando la comunidad eclesial abierta al Espíritu. Si se analizan los diferentes oficios enumerados en los escritos neotestamentarios, como apóstol, profeta o maestro, presidente, presbítero, obispo y diácono, evangelista o pastor, se descubre en seguida su connotación espiritual, funcional, ministerial (26).

Los datos ofrecidos por los escritos joaneos sobre la *constitución* de la comunidad eclesial son limitados y de difícil interpretación. El concepto joaneo de apóstol tiene apenas un sentido general de mensajero (cf. Jn 13,16); aunque conozca la designación de los "doce", aceptada de una antigua tradición (cf. Jn 6,71; 20,24), el evangelio joaneo subraya sobre todo la manifestación en ellos de la divina elección, que hace posible su permanencia con Jesús en medio de la deserción general. Entre los Doce destaca Pedro (cf. Jn 21,15ss), aunque frente a él emerge, como figura ideal, el discípulo amado. Aunque en la perspectiva joanea es importante el testimonio ocular, para evitar una volatización del acontecimiento histórico en la interpretación del docetismo (cf. Jn 19,35; 21,24; 1 Jn 1,1ss), con todo la testimonialidad no está vinculada a los primeros discípulos, a los apóstoles o a los doce. Testigo es cada discípulo, representado en la figura idealizada del discípulo amado. (27). Desde el punto de vista constitucional es interesante constatar la sobriedad de las cartas. A diferencia de otros documentos neotestamentarios, en las epístolas no aparecen ni presidentes, ni diáconos, ni evangelistas, ni pastores; tampoco aparecen profetas como grupo eclesial diferenciado y los maestros son declarados innecesarios (1 Jn 2,20.27). No se puede decir que aparezca un colegio de presbíteros, pues la figura del Presbítero (2-3 Jn) es claramente una personalidad singular. Tampoco se habla de obispos y puede sugerirse la existencia de una oposición hacia la monarquía "episcopal" de Diotrefes (28).

(26) Cf. *Gemeinde*, c.24. A pesar de algunas deficiencias de lenguaje, no es difícil descubrir la realidad carismática de la comunidad y del ministerio eclesial. También en una perspectiva católica. Ver, p. ej., H. FRIES, *Kirche als Ereignis* (1958) 68ss; H. U. v. BALTHASAR, *Nachfolge und Amt, in Sponsa Verbi* (1961) 80ss. Y. CONGAR, *Pour une Eglise servante et pauvre* (1963) 67s; K. RAHNER, *Vom Sinn des kirchlichen Amtes* (1966) 29ss.

(27) Cf. *Gemeinde*, c.24ab. Sobre el problema de Pedro en la perspectiva joanea, ver F. A. PASTOR, *Comunidad y ministerio en el evangelio joaneo*: EstE 1975, 352ss.

(28) Cf. *Gemeinde*, c.24c-h. Con todo, por lo que se refiere a la cuestión de Diotrefes, ver la restricción de J. E. BRUNS, en CBQ 1962, 93.

Mayor sobriedad todavía manifiestan las cartas joaneas sobre cuestiones de la ordenación como rito sacramental en relación al ministerio y sobre la sucesión apostólica en la comunidad. Mientras que en las cartas pastorales se encuentra una vinculación entre oficio eclesial, carisma y rito de ordenación de modo expreso, en los escritores lucanos se encuentra por lo menos el rito como acto de instalación de un oficio eclesial. En cambio, sobre el rito de *ordenación* no encontramos ningún testimonio literario ni en los escritos paulinos, ni en los joaneos. Puede suponerse pues que tal rito no fué conocido por amplios sectores de la Iglesia del período neotestamentario (29). Supuesta la irrepetibilidad del testimonio ocular del apóstol y dado el silencio joaneo sobre temas constitucionales, la cuestión de la *sucesión* apostólica debería ser debatida bajo la perspectiva de la continuidad de la comunidad posapostólica con relación al mensaje de la comunidad apostólica. Esta sucesión de los creyentes en la fe, transmitida de generación en generación, constituye un elemento fundamental para la solución del problema. Sólo el perenne retorno al testimonio mismo del evangelio puede ser garantía de continuidad y fidelidad. Por lo que se refiere a las cartas joaneas, éstas documentan un esfuerzo por mantener la identidad primordial y la continuidad esencial, subrayando un concepto de tradición pensado como conservación y permanencia en el testimonio apostólico, rechazándose cualquier desarrollo doctrinal posterior (cf. 1 Jn 2,24 y 2 Jn 9) (30).

En el culto, como reunión de la comunidad eclesial, aparece concretamente el orden constitucional como testimonio de Cristo y manifestación del Espíritu. Himnos y carismas lo demuestran. La confesión de fe proclama la acción salvífica divina en el pasado. La intervención Kerigmática o la irrupción profética anuncian la acción de Dios en el presente. En el culto comunitario juega un gran papel el sacramento de la cena, anuncio

(29) Cf. *Gemeinde*, c.25. En la cuestión de la ordenación, la eclesiología católica no pretende desbordar la realidad neotestamentaria, por lo menos tal como aparece a las cartas pastorales. La crítica a tal concepto no parece inmune del malentendido de pensar la "gracia de estado" como monopolio del Espíritu y garantía de la gracia. Nada más ajeno a la verdad. Ver p. ej., K. RAHNER, *Vom Sinn des Kirchlichen Amtes* (1966) 31 ss.

(30) Cf. *Gemeinde*, c.26; *Neotestamentica*, 210s. Sobre el problema de la sucesión apostólica, la posición de la teoría conventicular se inspira en O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* (1946) 150ss. La posición católica es mucho más compleja de lo que frecuentemente piensan sus críticos. Ver p. ej., J. RATZINGER, *Primat, Episkopat und successio apostolica*: 1959, 260ss; O. KARRER, *Apostolische Nachfolge und Primat*, in J. FEINER et al. (Ed), *Fragen der Theologie heute* (1957) 175ss; H. KUNG, *Strukturen der Kirche* (1962) 163ss; G. MARTELET, *Éléments transmissibles et intransmissibles de la succession apostolique*: VC 1961, 185ss.

de la muerte del Señor y anticipación del banquete escatológico. El culto neotestamentario testimonia simultáneamente la fidelidad y la libertad divinas. Por una parte el fijismo de las fórmulas litúrgicas, anáforas e himnos, como bendición de la fidelidad de Dios; por otra, la novedad de la predicación y la actualidad de la palabra, como expresión de la soberana libertad divina (31). Por lo que se refiere al *culto*, la novedad de los escritos joaneos, con relación a los sinópticos o paulinos, consiste en considerar el culto comunitario como testimonio del realismo de la encarnación de Jesús, superando la tergiversación del docetismo. El sacramento y la palabra, el bautismo y la cena, anuncian la realidad de la carne de quien fue bautizado en el agua de Jordán y derramó su sangre en la cruz (1 Jn 5,6ss cf. Jn 19,34ss; 6,51ss) (32). De este modo, una vez más la eclesiología joanea se manifiesta como expresión de la acción libre del Espíritu, en su glorificación del Hijo de Dios. Mientras la perspectiva de las pastorales acentuaba la diferenciación constitucional de los diversos oficios eclesiásticos y la vinculación del culto al ministerio ordenado, las cartas joaneas reivindicaban una posición de igualdad constitucional y de *libertad* espiritual. En este sentido, la posición joanea puede aparecer como el polo antitético de la visión de las pastorales y, en general, como el correctivo de una eclesiología orientada hacia el catolicismo naciente (33).

Pero la teoría del conventículo joaneo, a pesar de la coherencia de sus tesis y de la articulación de su argumentación no podía dejar de suscitar importantes reservas, tanto sobre las hipótesis en juego, como sobre el análisis e interpretación del material literario (34). Por este motivo, se impone una discusión crítica ulterior de algunos puntos determinantes de la teoría considerada, estudiando sucesivamente las tres epístolas joaneas desde la angulación eclesiológica particular de la relación entre comunidad y ministerio.

(31) Cf. *Gemeinde*, c.27. En este aspecto, hay que destacar una notable aproximación ecuménica de las diversas posiciones eclesiológicas. Ver, p. ej., H. KÜNG, *Die charismatische Struktur der Kirche*: Conc 1965/1, 288.

(32) Cf. *Neotestamentica*, 333ss, 344ss, 371ss, esp. 396.

(33) Cf. *Gemeinde*, c.28; *Neotestamentica*, 341ss.

(34) Especialmente, O. A. PIPER, *Interps.* 1961, 201; J. SCHNEIDER, *TLZ* 1961, 670; J.E. BRUNS, *CBQ* 1962, 91s.

III

Un examen de la *primera* carta debe comenzar por la discusión de 1 Jn 2,20.27. Estos versos ofrecen una dificultad ya célebre, sobre la cual insiste también la teoría conventicular. Parece como si se negase la necesidad del magisterio eclesial para el creyente, ya que se afirma que "todos" conocen (v. 20) y que no necesitan que nadie les "enseñe" (v. 27). Podría pensarse que en la comunidad sería inútil un magisterio "exterior", siendo el creyente regido por el magisterio "interior" del Espíritu. Pero una solución tan radical choca con el carácter autoritativo de la enseñanza de la propia carta. En efecto, se exige categóricamente un seguimiento en diversos criterios de orden dogmático y ético, formulados en el drástico estilo del *ius divinum*. "El que conoce a Dios nos escucha; el que no es de Dios no nos escucha" (1 Jn 4,6). Tales criterios de ortodoxia y ortopraxis son nítidamente individuales en virtud del lenguaje empleado (35). Como normas dogmáticas fundamentales se proponen el magisterio del Espíritu (3,24; 4,13) y la ortodoxia cristológica (2,23; 4,2; 5,1.10), la tradición eclesial (2,24) y el magisterio en la comunidad (4,6). Como normas éticas se enumeran la observancia de los mandamientos (2,3.5; 3,4; 5,2), practicar la justicia (2,29; 3,10) y la caridad (4,20), caminar en la luz (1,7) y no pecar (3,6) (36).

Para superar la contradicción de las afirmaciones joaneas, la exégesis tradicional refería el "no necesitáis que nadie os enseñe" (2,27) al magisterio de los herejes. Pero es problemático, en la perspectiva del lenguaje joaneo, el enunciado de que un hereje "enseñe". Un elemento de solución podría encontrarse en la tradición agustiniana sobre la inutilidad del magisterio exterior, si falta la ayuda del maestro interior. Pero en esta hipótesis no se aclara por qué, supuesta la unción interior, en 1 Jn 2,27 se formule la inutilidad del magisterio exterior. Además, no se considera adecuadamente la significación del *crysm* joaneo, que no es ni meramente el Espíritu Santo, ni sólo la palabra proclamada exteriormente, sino la palabra recibida en la comunidad eclesial, precisamente en cuanto interiorizada por el Espíritu. Por lo tanto, lejos de excluirse un magisterio eclesial, externo, se lo supone como previo, aunque poniendo el acento en la interiorización del mensaje, que además viene a coincidir con la

(35) Cf. 1 Jn 2,3.5; 3,10.16.19.24; 4,2.6.13; 5,2. Ver también F. STAGG, *Orthodoxy and Orthopraxy in the Johannine Epistles*: RevExp 1970, 423ss.

(36) Sobre la dialéctica fundamental subyacente a la primera carta joanea, ver J. Rohde, *Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Johannesbriefen*: NT 1968, 217ss, además de los estudios ya citados de Le Fort, Weiss y Stagg.

doctrina tradicional (cf. 1 Jn 2,7.24; 3,11; 2 Jn 5.6) (37). Incluso podría pensarse en una referencia a la palabra de la predicación eclesial recibida en la iniciación cristiana, considerada en cuanto internamente presente al creyente por la fe (38).

En realidad, en 1 Jn 2,18-28 tenemos una exposición de criterios o señales de diferenciación entre herejes y creyentes. La oposición entre ambos grupos no puede ser más radical. No se trata pues, en esta perícopa, de denunciar la doctrina herética, ni de exhortar parenéticamente a evitar los heresiarcas, sino de dar a conocer criterios de *discernimiento* espiritual. Después de presentar la aparición de los herejes como señal del momento escatológico vivido por la comunidad (v. 18) y el cisma eclesial como criterio negativo (v. 19), el texto hace referencia a los verdaderos creyentes, que poseen el conocimiento de la verdad por un unguento recibido de Cristo (v. 20). Por este unguento pueden discernir mentira y verdad (v. 21). Así pues, el unguento constituye un instrumento noético para el creyente. Seguidamente se expone el criterio diferencial del hereje. Ante todo, su negación de la ortodoxia cristológica tradicional (vv. 22.23). En cambio, el creyente debe conservar la doctrina oída desde el principio (v. 24), pues en ella radica la promesa de la vida eterna (v. 25). La carta se escribe, precisamente, con ocasión de esta aparición de los herejes (v. 26), aunque los creyentes no lo necesiten, pues en ellos permanece un unguento que les enseña actualmente, como les instruyó en la pasada catequesis prebautismal (v. 27). Este instinto y sentido de la fe es el responsable de la infabilidad del cristiano (39).

Así pues, en la perícopa considerada, no existe una oposición entre sentido interior y doctrina exterior, ya que se supone un magisterio prebautismal; sino entre infantilismo y madurez en la fe. El acento es puesto sobre la interiorización (vv. 24.27) de un conocimiento (vv. 18.20.21), oído en la predicación y mantenido en la tradición de la comunidad (vv. 18.24.27), que permanece en el creyente un *unguento* recibido de Cristo (vv. 20.27). Se trata de la doctrina cristiana en cuanto permanente e interiorizada en el creyente. Esa doctrina coincide con la iniciación catequética, evocada por un lenguaje característico de la instruc-

(37) R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der Christlichen Taufe* (1929) 184, n.1. C.H. DODD, *The Johannine Epistles* (2 1947) 62s. F.M. BRAUN, *Les Epîtres de Saint Jean* (2 1960) 220s.

(38) I. DE LA POTTERIE, *Adnotationes in Exegesi primae Epistolae S. Ioannis* (1964) 57ss.

(39) I. DE LA POTTEIRE, *L'onction du chrétien par la foi*: Bibl. 1959, 12ss.

ción prebautismal (40). El origen de este tema de la unción radica en la perspectiva veterotestamentaria de la unción del profeta con el Espíritu (cf. Is 61,1). La comunidad cristiana primitiva atribuía tal unción a Cristo en el bautismo y también a los cristianos. Tal unción hace referencia al mensaje evangélico, para el cual es ungido Cristo en el Jordán (cf. Lc 4,18; Act 4,27; 10,38) Hace referencia también a la palabra del evangelio, designando la acción del Espíritu que suscita en el catecúmeno la adhesión de fe a esta misma palabra (cf. 2 Cor 1,21s). En 1 Jn 2,20.27 el óleo de unción designa la palabra de Cristo comprendida en la fe, mantenida como realidad permanente e interior a partir del momento de la iniciación pre-bautismal, que culminará con la entrada en el cristianismo (41).

La perspectiva joanea, a diferencia de la tradición paulina, que considera la unción divina en relación con el momento inicial de la fe (cf. 2 Cor 1,21s; Ef. 1,13s; 4,30), tiende a considerar al cristiano en su plena *madurez* espiritual. El ungüento representa la verdad venida de Cristo, pero no tanto en cuanto recibida y aceptada durante la fase de iniciación, sino sobre todo en cuanto presente, interiorizada y actuante, a lo largo de la vida. De este cristiano, en quien permanece la palabra, es de quien se dice que lo conoce ya todo. Por eso no necesita a nadie que le enseñe, por poseer en sí el principio de la enseñanza interior: La palabra de Cristo, proclamada por la comunidad eclesial e interiorizada por el Espíritu (42). Tal conocimiento interior es suficiente como criterio de discernimiento espiritual. Pero supone una comunidad transmitente de la palabra del magisterio prebautismal. Además, aun siendo suficiente e insustituible, ese conocimiento no se opone a la intervención categórica

(40) La tradición patrística de las Iglesias de Alejandría y Siria constituye un argumento en favor de la precedente interpretación de 1 Jn 2,20.27. Clemente de Alejandría habla expresamente de la unción del creyente con una ungüento de la fe (*Protrepticus*, XII, 120,5); de la unción del alma por la palabra de Dios (*Stromata*, III, 17,103); e incluso refiriéndose a 1 Jn 2,20, habla de una unción según la fe (*Adumbrat, in I Joh.*, in loc). También Orígenes habla de una unción por la fe (*Selecta in Ezechielem*, 16). Dídimo el ciego, en su comentario a las epístolas católicas, comenta este verso relacionando el ungüento con la iluminación del conocimiento espiritual. Los mismos pensamientos se encuentran en la cadena patrística sobre 1 Jn 2,27. Por otra parte la antigua tradición siríaca simbolizaba la revelación de los misterios, aceptada por el catecúmeno, por un rito de unción prebautismal.

(41) El tema de la comparación de la doctrina cristiana con un perfume es muy antiguo, ya que se encuentra no sólo en Ignacio de Antioquía (*Ad. Eph.*, 17, 1-2; *Ad Magn.*, 10,2), sino en el mismo Pablo (2 Cor 2,14).

(42) I. DE LA POTTERIE-S LYONNET, *La vie selon l'Esprit* (1965) 107ss, esp. 139ss.

del autor de la carta, que no duda en vincular el asentimiento del creyente, usando el drástico lenguaje de la intervención profética (1 Jn 4,6). Las precedentes consideraciones permiten atribuir una interpretación menos unilateral a 1 Jn 2,20.27, haciendo difícil la tarea de reducir estos versos, que expresan la madurez espiritual del creyente y su *sensus fidei* infalible, a ilustración del supuesto individualismo igualitario y antiautoritario del conventículo joaneo (43).

Precisamente la presencia de esa misma palabra interior es la responsable de la *impecabilidad* del creyente (1 Jn 3,9). Como motivo de esta impecabilidad se aduce la permanencia de la "simiente" en él. Con este término no se designa al Espíritu Santo en cuanto principio de la vida interior del cristiano, sino la palabra de Dios, en cuanto permanece en el creyente, interiorizada por la fe asumida en su vida. Tal palabra es principio de victoria sobre el pecado. En el lenguaje neotestamentario jamás el Espíritu Santo es llamado simiente, en cambio frecuentemente la palabra de Dios es designada como semilla, ya que está destinada a producir fruto (44). Como precioso fruto de la verdad de la palabra divina interiorizada se enumera la impecabilidad (1 Jn 2,14 cf. Jn 8,31s; 15,2s; 17,17). Así pues, la semilla designa la palabra divina en cuanto interiorizada, permanente y actuante en el cristiano. Una temática paralela se encuentra en la tradición sapiencial y apocalíptica del judaísmo tardío cuando se afirma la impecabilidad del creyente como fruto de la sabiduría o de la ley, en cuanto interiorizada permanentemente en el corazón (45). En efecto, ésta es la condición única de la impecabilidad: la permanencia de Dios, por la permanencia de su palabra en el creyente (1 Jn 3,6.9) (46).

Ahora bien, según la primera carta joanea, esa palabra divina es custodiada y transmitida por la comunidad eclesial (1 Jn 1,3). Por ello, es necesario mantener la mutua *Koinônia* (1 Jn 1,7). En contraste con la actitud de los herejes, que pretendían la experiencia de lo divino fuera del dogma y de la ética de la tradición eclesial y de la comunidad misma, la primera epístola acentúa el momento eclesial del encuentro con Dios

(43) El mismo Conc. Vaticano II ha recordado esta interpretación tradicional de 1 Jn 2,20.27, en la Const. dogm. *Lumen gentium*, n12.

(44) Cf. 1 Pe 1,23; Mt. 13,1ss; IV Esdr 9,31.

(45) Cf. Ps 118/119. 11; Ecl 24,22; IQS 4,20; Henoch 6,8.

(46) C.H. HOOD, *The Johannine Epistles* (2 1947) 74ss; I DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jn 3, 6-9, in L'Évangile de Jean Etudes et problèmes* (1958) 161ss.

(cf. 1 Jn 2,19). La comunión eclesial se torna criterio próximo y certidumbre palpable de la misma comunión con Dios. las precedentes consideraciones hacen insustentable una interpretación de la eclesiología joanea como polaermente antitética del catolicismo naciente (47). En realidad, la comunidad joanea es bien consciente de su identidad comunitaria y eclesial. Frente a la incredulidad del mundo, caracterizado por la envidia y el odio, la comunidad joanea es consciente de constituir una *fraternidad*, caracterizada por la fe y la caridad mutua (1 Jn 2,9ss; 3,10.14ss; 4,20s; 5,16 cf. 2 Jn 10s; 3 Jn 3.5.10). Este aspecto social de la noción joanea de *adelfói* no anula, sino realza la dimensión teológica del lenguaje joaneo sobre la fraternidad cristiana (cf. Jn 20,17.22). Esta misma complejidad teologal y comunitaria seexpresa también en la noción joanea de *comunión* (1 Jn 1,3.6.7.) (48).

La comunidad joanea adquiere su perfil eclesial en su contraposición dialéctica con el mundo. Frente a las tinieblas (1Jn 1,6.7), aparecen los *hijos de la luz*. El lenguaje del dualismo joaneo expresa la legitimación escatológica de la comunidad y la conciencia de su identidad religiosa. En la perspectiva joanea, dos esferas se enfrentan con agresiva combatividad: La del espíritu de la verdad y la del de seducción (1 Jn 4,6). Dos grupos se contraponen: Los que son de la verdad (1 Jn 3,19) y los que son del mundo (1 Jn 4,5); los de Dios (1 Jn 3,1.10) y los del diablo (1 Jn 3,8.10) y de las tinieblas (1 Jn 2,9.11). Entre ambos grupos existe enemistad: El mundo oida a la comunidad (1 Jn 3,13) y ésta no debe amar el mundo (1 Jn 2,15). Ambos grupos siguen diversos tipos de comportamiento. La comunidad es exhortada a caminar en la luz y en el día (1 Jn 1,6.7). En las cartas menores, la comunidad es exhortada a caminar por la vía de la verdad (2 Jn 4.; 3 Jn 3.4) (49). La radicalidad escatológica de este caminar aparece nítidamente en la contraposición con la incredulidad y su culpable ceguera ante la luz (1 Jn 1,6; 2,9ss), de cuantos son seducidos por el espíritu del error y el anticristo (1 Jn 4,3.6). Constituye un engaño la pretensión de cuantos pretenden tener comunión con Dios, caminando en tinieblas (1 Jn 1,6). Igualmente, son calificados de mentirosos cuantos

(47) W. NAUCK, *Die Tradition und Charakter des ersten Johannesbriefes* (1957) 126s; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (4 1963) 80ss; C. SÁNCHEZ MIELGO, *Perspectivas eclesiológicas en la primera carta de Juan*: Escrit-Vedat 1974, 9ss.

(48) H. v. SODEN, TWNT I, 144ss; G. SCHRENK, TWNT V, 996ss.

(49) Sobre el problema de la noción de verdad en las cartas joaneas menores, ver R. SCHNACKENBURG, *Zum Begriff der "Wahrheit" in den beiden kleinen Johannesbriefen*: BZ 1967, 253ss.

pretenden conocer a Dios y no observan sus mandatos, en particular el del amor fraterno (1 Jn 2,4.9). En cambio, los creyentes deben discernir mentira y verdad, permaneciendo fieles a la ortodoxia cristológica (1 Jn 2,21s27). Deben también manifestar la verdad de su comportamiento de fidelidad a los mandatos divinos (1 Jn 2,3ss). De este modo, participan ya de la vida escatológica incoada en la palabra (1 Jn 5,11.13). En la perspectiva escatológica de la comunidad joanea, adquieren relevancia eterna no sólo la ortodoxia, sino también la ortopraxis, porque el imperativo de la caridad fraterna es criterio de posesión de la vida eterna (1 Jn 3,14s) (50).

En la primera carta joanea, los creyentes son llamados también *hijos de Dios* (1 Jn 3,1s.10; 5,2), incluso haciendo referencia a un nacimiento divino (1 Jn 2,29; 3,9). La designación implica una relevante connotación ética (1 Jn 3,9-24) y escatológica (1 Jn 4,18ss). La significación eclesial de este lenguaje aparece transparente sobre todo en la contraposición polémica entre los hijos del diablo *tà tékna toû Theoû* (1 Jn 3,10). Con ella se subraya la dependencia de ambos grupos con relación a sus orígenes respectivos. Diversas expresiones precisan esa relación de ambas designaciones (51), acentuando la incidencia eclesial de éste lenguaje: La comunidad de los hijos de Dios, fruto de un nacimiento nuevo (1 Jn 2,29; 3,9), se caracteriza por el amor fraterno (1 Jn 5,2 cf. 3,18). En la carta, como en el evangelio joaneo, el Padre es quién envía al Hijo (1 Jn 4,14). Entre ambos permanece una unidad fundamental (1 Jn 1,3; 2,22s cf. 2 Jn 9). Lo que en el evangelio era promesa, en la carta se anuncia como realidad: la comunión con el Padre y el Hijo (1 Jn 1,3). Los creyentes han conocido al Padre (1 Jn 2,13s). En El y en el Hijo, los creyentes deben permanecer (1 Jn 4,12ss), manteniendo lo que han oído desde el principio (1 Jn 2,24). Superando la tentación herética, deben evitar un progresismo que no permanece en la doctrina de Cristo (cf. 2 Jn 6.9). La ortodoxia doctrinal es criterio de comunión religiosa (1 Jn 4,15). La experiencia de ser hijo de Dios es intensamente vivida en la comunidad joanea (1 Jn 3,1ss) (52).

(50) O. BOCHER, *Der Johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (1965) 76ss.

(51) P. ej., *ser de Dios* (1 Jn 3,10; 4,3s; 5,19 cf. Jn 8,47); *ser del Padre* (1 Jn 2,16); *ser de la verdad* (1 Jn 3,19; 2,21 cf. Jn 18,37); *nacer de Dios* (1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18 cf. Jn 1,13); *nacer de nuevo* (cf. Jn 3.3.7); *nacer del Espíritu* (cf. Jn 3,5.6). Y por el contrario, *ser del diablo* (1 Jn 3,8 cf. Jn 8,44); *ser del maligno* (1 Jn 3,12); *ser de la tierra* (cf. Jn 3,31); *ser del mundo* (1 Jn 2,16; 4,5 cf. Jn 8,23; 15,19; 17,14,16; 18,36); *ser de abajo* (cf. Jn 8,23); *nacer de la carne* (cf. Jn 3,6).

(52) OEPKE, TWNT V. 652ss; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (2 1963) 175ss.

La comunidad que emerge de la crisis de identidad se perfila nítidamente en su conciencia eclesial y en su ortodoxia doctrinal. Como en el evangelio, también en las cartas aparecen claras fórmulas de *homología* (53). El contenido de estos credos de la comunidad joanea es fundamentalmente cristológico y se expresa en las afirmaciones de que "Jesús es el Cristo" (1 Jn 2,22; 5,1) y "Jesús es el hijo de Dios" (1 Jn 4,15; 5,5). A éstas, hay que añadir la afirmación antiherética acentuando la encarnación del hijo: "Todo espíritu que confiesa que Jesucristo vino en la carne es de Dios" (1 Jn 4,2 cf. 5,6 y 2 Jn 7). Con estas fórmulas cristológicas se testimonia no solo la realización en Jesús de la esperanza mesiánica, sino también la trascendencia y singularidad de su mediación y la relevancia de su encarnación como realidad en la historia de la salvación. La dimensión eclesial de estas *profesiones de fe* es evidente, aun prescindiendo de la situación concreta en que pudieran inserirse, por ejemplo, de tipo cúltico-bautismal (1 Jn 5,1-5), que subrayaría este aspecto social y comunitario. Las fórmulas joneas constituyen criterios determinantes de la comunión eclesial (1 Jn 1,1-7), son polémicamente antiheréticas (1 Jn 2,18ss. 24ss; 4,1ss 4ss; cf. 2 Jn 7,9ss), perteneciendo a las normas de ortodoxia doctrinal según la recta tradición de la comunidad (1 Jn 4,1ss) (54). La conciencia de su identidad y su expresión como realidad, son manifestadas por la comunidad joanea, no sólo en su profesión de fe y ortodoxia doctrinal, sino también en sus tradiciones litúrgicas, particularmente en relación con la iniciación bautismal (1 Jn 5,1ss.6ss) (55), tornando de nuevo insustentable la tesis de la antitecnicidad entre cristianismo joaneo y catolicismo naciente (56).

(53) Introducidas por *confesar que* (1 Jn 4,15), *negar que* (2,22), *creer que* (5,1.5), o por *confesar* con doble acusativo (1 Jn 4,2; 2 Jn 7), o también por la expresión *Jesús es* (1 Jn 2,22; 4,2.15; 2 Jn 7).

(54) O.A. PIPER, *I John and the Didache of the Primitive Church*: JBL 1947, 437ss; V.H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions* (1963) 69ss; H. KÖSTER, *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem*, en Ps. R. BULTMANN (1964) 61ss, esp. 73; H.D. BETZ, *Orthodoxy and Heresy in Primitive Christianity*: Interpr. 1965, 299ss; P. LE FORT, *Les structures de l'Eglise militante selon Saint Jean* (1970) 40ss, 71ss.

(55) J. CHMIEL, *Lumière et charité d'après la première épître de Saint Jean* (1971) 222ss, 227ss.

(56) Cf. E. HAENCHEN, *Neuere Literatur zu den Johannesbriefen*: ThRu 1960, 39: "der 'johanneische Pastoralbrief' wie Conzelmann den 1. Joh. genannt hat, gehört tatsächlich viel tiefer in den Frühkatholizismus hinein als die paulinischen Pastoralbriefe".

IV

Un análisis de la *segunda* carta joanea debe iluminar sobre todo la estructura de la eclesiología del presbítero, según emerge del texto (57). En la epístola, una revelante e inconfundible personalidad cristiana, bajo la denominación de *ho presbyteros*, escribe a "la Señora electa y a sus hijos" (2 Jn 1). La comunidad eclesial aparece aquí como *mater et domina* (58). Tres ideas asocian: la de elección, la de señorío y la de relación filial entre el creyente y su comunidad. La idea de elección asociada a una comunidad local no es específicamente joanea, se encuentra incluso en otras tradiciones neotestamentarias próximas al catolicismo naciente (59). Si la dimensión trascendente de la visión eclesial aparece nítida en la idea de elección, no aparece menos evidente la magnitud terrestre de la comunidad en la majestuosa designación de soberanía y en la idea de la maternidad eclesial con relación a los creyentes (Cf. v. 4). Estamos ya en la época en que la comunidad misma es misionera, aunque subsisten testigos del tiempo apostólico, que con su anuncio del evangelio y de la verdad engendran "hijos" (cf. 3 Jn 3) (60). Esta comunidad, "señora y madre", no vive aislada de las restantes comunidades sino ligada con ellas por un vínculo de fraternidad (v. 13). No existe aquí ningún indicio de individualismo, ya que el creyente siempre aparece inserto en una comu-

(57). *Ibid.* 267ss. R.W. FONK, The Form and Structure of II and III John: *JBL* 1967, 424ss; J.B. POI HILL, An Analysis of II and III John: *RevExp* 1970, 461ss.

(58) F.J. DOLGER, *Domina Mater Ecclesia und die "Herrin" im 2 Joh*, in *antike und Christentum* V 211ss esp. 214ss. Una interesante coincidencia entre el lenguaje de dos Jn y la designación tertuliana de la comunidad de Cartago como *domina mater Ecclesia* (*Ad mart. 1*). (Aa

(59) Cf. 1 Pe 5,13. Tampoco es específica de la visión joanea la concepción de una elección individual del creyente. Tal idea se encuentra no sólo en la eclesiología paulina (Rom 16,13 cf. 8, 33) sino en la del catolicismo naciente (2 Tim 2,10; 1 Pe 1,1; 1 Clem 6,1; HERMAE, *Visiones*, II, 4,2; ver también, Tit 1,1; 1 Clem 1,1; 2,4; 46,3; 2 Clem 14,5; HERMAE, *Visiones*, I, 3,4). Ignacio de Antioquía aplica el mismo adjetivo de "electa" a la comunidad de Trallas, en el encabezamiento de su carta a la misma.

(60) Cf. 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4. Posteriormente, será ésta una designación cara a la Iglesia de los Padres (HERMAE, *Visiones*, III, 9, 1,9; TERTULLIANUS, *Ad martyres*, c.1) Los creyentes son considerados hijos de la comunidad y esta señora y madre de aquellos (cf. HERMAE., *Visiones* 1,2,2; 3,3; II, 1,3 TERTULLIANUS, *De oratione*, c.2: "*Ne Mater quidem Ecclesia*"; cf. *De Baptismo*, c.20; CYPRIANUS, *De catholicae Ecclesiae unitate*, c.6: "Habere non potest Deum Patrem, qui Ecclesiam non habet matrem").

nidad (vv. 1.4.13), que mirando a Dios es electa (vv. 1.13), mirando a sus miembros es señora (vv. 1.5) y mirando a otras comunidades es hermana (v. 13). No existe una visión unilateral, mística y vertical. A esta comunidad, obra ciertamente divina, en cuanto electa, el Presbítero no duda en dar una apreciación estimativa categórica y un juicio imperativo de amonestación (cf. vv. 4 y 8) (61).

La comunidad eclesial, a la que se dirige la carta, es objeto del amor del Presbítero y de todos los creyentes (v. 1b). El autor subraya la idea de no presentarse individualmente, sino unido a la universalidad de cuantos poseen el permanente conocimiento de la verdad. Creyente y comunidad aparecen vinculados sobre todo por un conocimiento progresivo y estable, interior y perdurable, de la misma verdad (2 Jn 1.2). Se trata de la misma revelación de Jesús, iluminada por el Espíritu, poseída como instinto y sentimiento íntimo (cf. 1 Jn 2,21) y traducida en actos (2 Jn 4) de amor (2 Jn 1.3.5.s). El amor y la revelación unen a los creyentes (2 Jn 3). Se trata de una fe activa, apoyada en el deseo infrustrable de los bienes divinos (62).

Después de este saludo, rico de connotaciones eclesiales sobre la vida de una comunidad joanea, el Presbítero manifiesta con mayor nitidez sus intenciones más profundas (vv. 4ss.7ss.), concentrándose primeramente sobre la *praxis* cristiana. Con ello aparecen numerosos elementos marcadamente eclesiales: un encuentro patriarcal y fraterno, exhortación e instrucción, norma y tradición, caridad fraterna y traducción práctica (vv. 4-6). Seguidamente se trata el tema doctrinal, también con numerosas connotaciones eclesiales: distancia y condenación de los heresiarcas, profesión y regla de fe cristológica sobre la encarnación (v. 7), sin que el lenguaje joaneo difiera esencialmente de la terminología del catolicismo naciente (63). Síguese, en un terminología marcadamente judeocristiana y "católica", la amonestación imperativa y el lenguaje de salario, trabajo y premio, con exhortación a bien merecer (v. 8). A continuación se encuentra una drástica afirmación de la tradición y una condenación del

(61) FOERSTER, TWNT III, 1095; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe (2)* (1963) 305ss; K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater (tr. fr. 1964)* 62ss, 77,96ss.

(62) *La fó*

(62) La fórmula "gracia, misericordia, paz", posiblemente de origen judeocristiana, no es infrecuente en la literatura epistolar del catolicismo naciente (cf. 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Jud 2; POLYCARPUS, *Epistula*" Inscr.).

(63) Ver, p. ej., la insistencia de Ignacio de Antioquía en la "carne" del Cristo (cf. *Ad Smyrnaeos*, 1,2: 3,1ss, 5,2).

progresismo, formulado en el lenguaje de la regla de fe (v. 9). Con razón puede hablarse de un verdadero *canon* de la fe ortodoxa. La exhortación se concluye con la más terminante ruptura antiherética: negación de la comunión, negación del saludo, negación de la hospitalidad, en el caso de diferencia o heterodoxia cristológica constatada. Si en este verso no tenemos una excomunión de *iure* difícilmente podrá negarse que tenemos su equivalente de *facto*, acompañando una apología de la tradición y una condenación del progresismo, con no menor rigor que en la restante literatura del catolicismo naciente (64).

Considerados analíticamente los diversos indicios de la vida eclesial de la comunidad joanea, a la luz de la segunda epístola, podríamos preguntarnos si la *eclesiología* que aparece en ellos puede ser calificada de individualista e igualitaria, antiautoritaria y conventicular o, por el contrario, de comunitaria y diferenciada, autoritaria y eclesial. En una palabra, si aparece o no en la comunidad joanea una posición antitética a la de las pastorales paulinas y polarmente opuesta a todo acercamiento al catolicismo naciente. La misma estructura del lenguaje eclesiológico joaneo contradice tal afirmación. Además numerosos valores y realidades de cuño catolizante emergen del análisis de la carta. En ella tenemos una consideración colectiva del creyente (65), subsumida y subordinadas a una especie de hipostatización de la comunidad eclesial (vv. 1.4s 13). La perspectiva local no lleva a un aislamiento conventicular, ya que se mantienen con las restantes comunidades el saludo y la fraternidad, la comunión y la paz (v. 13 cf. 11). Cada comunidad lejos de estar abandonada a sí misma, se encuentra vinculada a los restantes creyentes (v. 1) y a su comunidad "hermana" (v. 13). A pesar de la brevedad de la epístola, sorprende la cantidad de elementos del llamado catolicismo naciente que en ella se descubren, desde encuentros y visitas de interés pastoral (vv. 4.12), hasta una excomunión antiherética (v. 10s), pasando por la exhortación e instrucción normativas, con énfasis en la tradición ética (v. 5s) y dogmática (v. 9), revalorizando la moral del mérito (v. 8) y exigiendo una profesión de fe ortodoxa (v. 7). Tales consideraciones hacen poco verosímil la idea de considerar las comunidades joneas como el polo antitético.

(64) Cf. Tit 3,9ss; 2 Tim 2,14-3,9; Jud 23; Mt 18,17; 1 Cor 5,10. Ver también: *Didache*, 11-12; IGANTIUS ANTIOCHENUS, *Ad Ephesios*, 7,1; IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 3,4; TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, 7,37.

(65) Cf. 2 Jn 1.4.13: *ta tékna*

co de aquellas otras comunidades del cristianismo que tienden a adoptar la estructura del catolicismo naciente (66).

V

La *tercera* epístola joanea adquiere una singular relevancia en el debate eclesiológico, debido al conflicto que en ella aparece entre Diotrefes y el Presbítero (67). Se ha sugerido que en tal confrontación se enfrentaron, no dos personajes, sino dos eclesiologías (68). La hipótesis es sugestiva, pero su verificación exige un análisis de los intereses e intenciones de ambas figuras, a la luz de indicios y elementos ocasionales deducidos del texto (69).

En la tercera carta, de nuevo aparece el *Presbítero* como figura que no necesita de ulterior designación (3 Jn 1). Podría pensarse que tal designación le correspondía de modo especial. Respecto a los cristianos confiados a su cuidado, el Presbítero aparece en una posición patriarcal, ya que los considera paternalmente "hijos" y posesivamente "suyos" (v 4) (70).

(66) El lenguaje drástico de la polémica joanea con los herejes hace hablar a algunos exegetas de excomunión. Ver, p. ej., J. BONSIRVEN, *Epîtres de Saint Jean* (1954) 257: "Contre les prédicateurs ambulants, que répandent l'hérésie (et le cas est donné comme se produisant quelquefois), saint Jean prononce l'excommunication". En cambio, otros autores son más recientes. P. ej., R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (2) (1963) 317: "Von einer Exkommunikation verlautet in diesem Vers nichts." Una afirmación tan categórica difícilmente puede ser demostrada. En todo caso, el lenguaje joaneo es suficientemente incisivo como para no aparecer tan diferente del restante lenguaje del catolicismo naciente.

(67) Una primera delimitación temática en R. SCHNACKENBURG, *Diotrefes*: LThK III, 411; I DE LA POTTERIE, *Le épistole de san Giovanni*, in *Introduzione al Nuovo Testamento* (1961) 599ss.

(68) Así, con diferentes matizaciones que serán posteriormente discutidas, Wendt, Bauer, Käsemann, Harnack, Schneider, Goguel, Bultmann, Von Campenhäusen, Bornkamm, Schweizer, entre otros.

(69) Sin olvidar el control crítico de las diversas hipótesis y conjeturas. En este sentido, ver, p. ej., E. HAENCHEN, ThRu 1960, 288ss, R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (2) (1963) 295ss; W.G. KUMMEL, *Einleitung in das Neue Testament* (14) (1965) 326ss.

(70) Difícilmente puede dejar de notarse una gradación en la literatura joanea. En el evangelio, *hijos* se usa para los creyentes, con relación a Dios (cf. Jn 1,12; 11,52). Lo mismo sucede en la primera carta (1 Jn 3,1.2.10; 5,2). En cambio, en la segunda carta se usa para referirse a los hijos de la comunidad eclesial (2 Jn 1.4.13). Finalmente, en la tercera carta, se emplea para designar a los creyentes especialmente vinculados con el Presbítero. Algo semejante sucede con el apelativo *hijitos*. En el evangelio es empleado por Jesús dialogando con los discípulos (Jn 13,33). En la

La figura del Presbítero aparece también en posición eminente con relación a la misión, ya que los misioneros le narran el resultado de la misma (vv. 3ss) y él los alaba por su dedicación (v. 7), recomendándolos a la caridad (v. 8) y estima de los demás creyentes (vv. 11s). El Presbítero aparece igualmente circundado de tal respeto, que con razón puede quejarse de la oposición de Diotrefes a sus iniciativas (v. 9), manifestando su intención de "recordar" a Diotrefes sus malas obras en una próxima visita (v. 10 cf. 14) (71). Concretamente, el Presbítero reprocha a Diotrefes, en primer lugar, sus insufribles e injustificables acusaciones, sin duda respecto a cuestiones eclesíásticas, particularmente misionales (que constituyen el tema dominante de la carta). En segundo lugar, su inhospitalidad para con los misioneros, faltando con ello al mandato fundamental de la caridad (72). En tercer lugar, su oposición a la hospitalidad de los misioneros de parte de otros miembros de la comunidad; o, por lo menos, su intento en tal sentido. Finalmente, su acción de condenación y expulsión formal de la comunidad, a cuantos recibían a los misioneros (o al menos su intento a tal fin, aun sin llegar a una verdadera excomunión). La autoridad patriarcal del Presbítero aparece también en el estilo de la recomendación a Gayo (v. 12) Este reconoce plenamente el peso de sus recomendaciones (vv. 1ss.4ss.11. 13ss) y, por lo tanto, su autoridad, lo mismo que Demetrio (v. 12) y la comunidad o, por lo menos, una parte de ella (v. 15). Así pues, difícilmente podrá dejar de reconocerse la posición del Presbítero en entrambos grupos, sea entre los misioneros enviados (vv. 3 cf. 5.10), sea entre los cristianos que los reciben (vv. 5ss. 10s.) (73).

Si comparamos entrambas cartas, en medio de las comunidades joaneas se delinea con nitidez la figura eclesial del Presbítero, no por su posición

primera carta se usa para referirse a los creyentes (1 Jn 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21). También el posesivo usado contrasta con el evangelio, en que ovejas y discípulos son *de* Cristo (cf. Jn 10,3s12; 21,15s). En una palabra, en los escritos joaneos se acentúa progresivamente la presencia de la comunidad eclesial como instancia intermedia entre Jesús y el creyente individual.

(71) Con este motivo, se usa el término *recordar*, clásico en la parénesis de una persona con autoridad eclesial y típico de la literatura del catolicismo naciente (cf. 3 Jn 10 y 2 Tim 2,14; 1 Clem 62,3).

(72) Cf. 2 Jn 5; 1 Jn 2,9s; 3,11ss; 4,11ss; Jn 13,34; 15,12.17.

(73) La tercera carta completa el perfil eclesial del Presbítero, en medio de la *iglesia* local (3 Jn 6.9.10) y de la *fraternidad* de los misioneros, en la organización y activación de la misión. La epístola presenta un carácter arcaico. De ella está ausente la preocupación intracomunitaria por cuestiones de fe o herejía. Aparece en cambio vigorosamente la primitiva intención misonal, expresión del dinamismo del cristianismo.

central, sino sobre todo por la *significación* de los valores defendidos. En vez de una eclesiología en que el individuo lo es todo, se perfila una perspectiva en que cada creyente es englobado en una comunidad eclesial, proclamada "señora electa" (2 Jn 1). En vez de un igualitario constitucional abierto a la anarquía, aparece la figura inconfundible del Presbítero, regulando, en el lenguaje de la continuidad doctrinal y de la fidelidad a la tradición originaria, credo y praxis de la comunidad. En lugar de un pietismo conventicular, que busca su bien particular en el aislamiento eclesial, aparece una abertura misional, activada por el Presbítero y realizada por un grupo carismático de apóstoles itinerantes, que de todo dan cuenta al mismo Presbítero (3 Jn 2ss) y a la comunidad (v. 6), teniendo que enfrentar incluso una dramática oposición (vv. 9.10). En vez de aislamiento aparece una fraternidad de individuos y de comunidades (2 Jn 13), unidas por un saludo (2 Jn 1ss.13; 3 Jn 1.15), que equivale a la comunión (cf. 2 Jn 10s) y a la paz intereclesial (2 Jn 3; 3 Jn 15). En vez de una tensión antiautoritaria, aparece el ejercicio drástico de una presidencia eclesial, no por carismática menos normativa, tanto de la profesión de fe, como de la tradición doctrinal y ética, no solo de individuos sino también de grupos y comunidades (74). En vez del restaurador de un supuesto orden primitivo, antítesis del catolicismo naciente, aparece la presentación personal de una garantía de la ortodoxia por la tradición (2 Jn 5s.9s.) Simultáneamente, aparece una garantía de la misma vía de salvación en el propio magisterio (2 Jn 4.8; 3 Jn 3s.5ss.11), oral (2 Jn 12; 3 Jn 10.13s) o escrito (2 Jn 5.12; 3 Jn 9.13), o en el carisma de su propio testimonio (3 Jn 12). Por esto se hace difícil considerar el Presbítero como restaurador de un orden eclesial igualitario y libre, con riesgo de derivar a un pietismo conventicular, polarmente rival del catolicismo naciente.

Quien precisamente incurre en tal peligro es Diotrefes, con su persistente y obstinada actitud de ruptura de la comunión y paz entre las comunidades y, sobre todo, con su aversión a la misión cristiana (3 Jn 9s). La dirección hacia la que tiende Diotrefes no es la del catolicismo naciente, sino, en cuanto opuesto al Presbítero, la del aislamiento

(74) En efecto, el Presbítero regula monárquicamente, en el lenguaje de un drástico *ius divinum*, la teoría y la praxis de sus comunidades. Habla de sí mismo en una mayestática distancia y simultáneamente en un incisivo "yo" (2 Jn 1; 3 Jn 1; cf. 3 Jn 9s.12). Encuentra intolerable la oposición verbal de Diotrefes (3 Jn 10). No sólo conoce el lenguaje de una carismaticidad agapetónica, sino también el de una exhortación normativa (2 Jn 5), el de un juicio estimativo (3 Jn 5), el de una drástica imperatividad (2 Jn 8.10; 3 Jn 11) y, finalmente, el de una severa amonestación pastoral (3 Jn 10).

conventicular y el enclaustramiento cismático. Si el conflicto fue realmente más profundo y llegó a oponer dos *teologías* siendo la de Diotrefes contraria a la del Presbítero, no podrá marchar en la línea de la fidelidad a la tradición y aversión al progresismo, características del Presbítero. Habrá que pensar para Diotrefes en una teología de ruptura con lo que se oyó y mantuvo "desde el principio", tanto en el plano ético, como en el dogmático (cf. 2 Jn 5s.9s.). Ahora bien, si esa teología deja de identificarse con la ética y con el dogma, con la praxis y con la tradición que el Presbítero encarna, deberíamos identificar a Diotrefes con una heresiarca potencial (75). En una palabra, la evolución de Diotrefes, en el plano doctrinal, no tendría como meta la dogmática de la tradición, sino la especulación del progresismo gnóstico. Lo mismo acontecería en el plano ético, y no puede suponerse que suceda algo diferente en el plano constitucional. Así pues, si en 3 Jn 9-10 se enfrentan *dos* eclesiologías, difícilmente puede admitirse que la de Diotrefes sea la más cercana a la visión del catolicismo naciente (76).

La tercera carta joanea tiene además la virtud de hacer aparecer problemático, en el debate sobre la eclesiología joanea, el argumento *e silentio*. En efecto, si esta carta no se hubiese conservado, hubiera podido afirmarse enfáticamente el desinterés joaneo por la *misión*. Pero su presencia basta para demostrar con evidencia la existencia de interés misional en las comunidades joneas. La preocupación misionera es el tema dominante de la carta. Ya desde su comienzo, el Presbítero saluda a Gayo (v. 1), manifestándole su gratitud y reconocimiento por haber acogido a los misioneros enviados por él (v.5), a pesar de serle extraños, y por haber preparado dignamente su regreso (v.6). De tal acogida y comportamiento, los misioneros han dado testimonio a él (v.3) y a la comunidad local (v.6). Por ello, le anima a continuar en su conducta ejemplar. Esto hace suponer

(75) P. ej., uno de aquellos que acabaron *saliendo* de la comunidad eclesial (1 Jn 2,19) y que por su propaganda religiosa merecieron el anatema como *seductores* (2 Jn 7; 1 Jn 2,22.26), *pseudoprofetos* (1 Jn 4,1,) y *anticristos* (2 Jn 7; 1 Jn 2,18).

(76) En efecto, Diotrefes encarna la oposición a la eclesiología del Presbítero, es decir, a una eclesiología que hipostatificaba a la comunidad local (2 Jn 1.5.13); que mantenía una firme tradición doctrinal (2 Jn 7.9s); que postulaba la drástica separación del hereje (2 Jn 7ss); que promovía la abertura misional (3 Jn 1ss); y que, finalmente, defendía una comunión de fraternidad entre las diversas comunidades (2 Jn 1ss12s; 3 Jn 11ss). Además, si algo emerge con claridad de la enigmática oposición de Diotrefes al Presbítero es, precisamente, su enérgica fobia a la misión activada por éste y a la comunión entre las diversas comunidades locales y los misioneros. En una palabra, de conventicularismo sólo puede hablarse en relación con Diotrefes.

que el Presbítero no piensa para nada en interrumpir su actividad misiona por la oposición de Diotrefes (vv. 8ss). Más aún, en toda la carta se da por supuesto que la misión continuará. La comunidad eclesial, lejos de encontrarse en un proceso de aislamiento progresivo y de separación del mundo, parece estar en la situación inversa de acercamiento misional constante, ya que los misioneros no cesan en su empeño, a pesar del peligro de padecer necesidad, pues nada quieren recibir de los gentiles que escuchan su palabra (v.7). Deber fundamental es ayudarles y apoyarles, recibéndolos y dándoles hospitalidad (v.8) (77). Precisamente el conflicto de que habla la carta estalla a propósito de la venida de estos misioneros, que Diotrefes se niega a recibir, procurando abusivamente que la comunidad haga lo mismo (v.10), desobedeciendo el mandato del Señor de dar hospitalidad a sus enviados. Esta oposición en nada impedirá el futuro desarrollo de la misión. Para ello, se da por supuesta la colaboración de Gayo, siempre disponible en el pasado (v.5), como se espera también futuramente (v.6). Tal vez Demetrio (v.12) es el principal del grupo de los misioneros y una de las primeras víctimas de la antipatía de Diotrefes, después del mismo Presbítero (v.9) (78).

En el trasfondo de ambas cartas, aparecen las comunidades locales. Tanto la de los misioneros (v. 6), como la de Gayo y Diotrefes (vv. 9.10), son designadas con el mismo término de *ekklêsía*. Entre las diversas comunidades joaneas existe un activo intercambio. La teoría del aislamiento conventicular es difícilmente conciliable con el testimonio de las cartas menores. Tampoco puede afirmarse que la designación eclesiológica citada se refiera a la comunidad que desea someterse al episcopado monárquico de Diotrefes y acabar con el influjo del Presbítero (3 Jn 9.10), pues designa también otras comunidades eclesiales (cf. v.6). Por otra parte, aun dentro de la comunidad de Diotrefes, numerosos miembros no han seguido sus normas, como Gayo (vv. 1ss) y otros

(77) El Presbítero debe recordar a sus lectores la obligación cristiana fundamental de colaborar en la difusión del mensaje evangélico. Todos deben ser *colaboradores* de la verdad (3 Jn 8). Tal recuerdo se hacía necesario, sin duda, por el hecho de que muchos de los miembros de la comunidad serían cristianos desde la infancia, por haberse convertido sus enteras familias (cf. Jn 4,53; 1 Cor 1,16; Act 10,48; 16,15.33; 2 Tim 1,16; 4,19).

(78) Así pues, la segunda generación cristiana continuaba fiel a la misión de Cristo a sus discípulos (Jn 20,21). Las comunidades debían mantener el precepto del Señor de recibir a sus *enviados* como a él mismo (cf. Jn 13, 20; Mt 10,40; Lc 10,16; Did 11,4) ya que son también sus *hermanos* (cf. Jn 20,17; 3 Jn 3,5). Los misioneros cristianos no son como los servidores de las religiones paganas que reciben dinero por sus servicios. Es necesario cumplir con ellos el precepto del Señor (Mt 10,10; Lc 10,7; 1 Cor 9,14; 1 Tim 5,18).

(v.10), ni están dispuestos a seguirlos (vv.6.11). Tal resistencia de la comunidad a Diotrefes contrasta con su reverente sumisión al Presbítero, que irá a visitarles (v.13), para poner las cosas en orden (v.10). El contraste es todavía mayor con la sumisa obediencia al Presbítero manifestada por la comunidad, según la segunda carta. El Presbítero puede recomendar la drástica excomunión del hereje, con el convencimiento de ser seguido (2 Jn 7ss) (79).

VI

El precedente análisis literario y la discusión eclesiológica de las cartas joaneas no resuelven las numerosas incógnitas, sobre todo desde un punto de vista *histórico*, suscitadas por los escritos joaneos y referentes a las personalidades del Presbítero y de Diotrefes y a la naturaleza del conflicto en que se vieron envueltos. Con todo, sobre esta compleja problemática es posible hacer algunas consideraciones y observaciones críticas. Ante todo, la insustentabilidad de la idea de una ficción. Difícilmente puede aceptarse que estas cartas joaneas sean meramente una ficción, provocada intencionalmente por un autor anónimo, sea para dar un carácter personal a estos escritos (80), sea para hacerse pasar por aquel gran testigo del Asia menor de autoridad indiscutible (81). Tanto el carácter claramente epistolar de estos escritos, como los datos concretos referidos, abogan contra la hipótesis de una ficción (82). Tampoco puede aceptarse fácilmente la hipótesis de que el nombre del Presbítero hubiera sido raspado del documento original (83). Falta cualquier indicio textual en favor de la hipótesis, contradicha además por los más antiguos papiros (84).

(79) Sobre la problemática misional en los escritos joaneos, ver F. HANN, *Mission in the New Testament* (1965) 134ss, esp. 144s.

(80) DIBELIUS, RGG (2) III, 348.

(81) E. HIRSCH, *Studien zum vierten Evangelium* (1936) 178.

(82) H. WINDISCH-H. PREISKER, *Die Katholische Briefe* (3) (1951) 140ss.

(83) E. SCHWARTZ, *Über den Tod des Sohne Zebedäi*, En abh.Kgl.Ges-Wiss. Gött. (1903/4) 47ss.

(84) E. HAENCHEN, ThRu 1960, 281s.

(85) E. KASEMANN, ZTQ 1951, 292ss.

Tampoco puede pensarse que el Presbítero sea el miembro de un presbiterio, empeñado en una lucha contra el docetismo y condenado por Diotrefes, representante de la ortodoxia del catolicismo naciente (85). No son pocas las razones contra tal opinión. Primeramente, no es fácil admitir un contraste esencial entre la visión joanea y el catolicismo naciente. Pensar que en éste el Espíritu se da universalmente a cada creyente, no pasa de una simplificación. Además, tampoco es posible probar un escándalo de Diotrefes sobre la doctrina joanea. En segundo lugar, no existe la menor base textual para interpretar el conflicto en términos doctrinales y no como caso práctico eclesial o misional. En tercer lugar, no se considera adecuadamente la segunda carta joanea. ¿Podría un presbítero excomulgado escribir en ese tono autoritativo? Tampoco debe olvidarse el sentido conservador de la segunda epístola. Además, ¿cómo es posible que el Presbítero no se defendiese de tal excomunión o no acusase los posibles errores de Diotrefes? Por último, si el Presbítero fuera meramente miembro de un presbiterio ¿por qué no añade su nombre? Decir que no lo hace debido a la *excomuni6n* es agudizar la objecci6n, ya que ¿cómo no lo escribe tampoco en la segunda carta? Además, ¿cómo es posible que un simple presbítero desarrolle tal actividad pastoral y misional, y escriba cartas que espera ser6n aceptadas (cf. 2Jn 3; 3 Jn 9)? (86).

Tampoco debe admitirse la idea de ver en el Presbítero apenas el jefe de una comunidad local, que, por causa de la misi6n, se entromete en la vida de la comunidad vecina, entrando as6 en conflicto con el jefe de 6sta, Diotrefes. En cambio, en la segunda carta el Presbítero se dirige a otra comunidad, pidiendo que rechacen los predicadores gn6sticos ambulantes. Presbíteros, en este caso, ser6a equivalente a *Praeses presbyterii*, una especie de Policarpo, un defensor y transmisor de la tradici6n apost6lica, como los presbíteros de que hablan Pap6s, Ireneo y Dionisio de Alejandr6a (87). Pero esta hip6tesis no explica ni la omisi6n del nombre, ni el 6nfasis atribuido al t6tulo, ni la autoridad que supone su actividad, seg6n documentan las cartas joneas (88). Por el contrario, en el origen de la literatura joanea hay que poner, no s6lo un c6rculo, sino adem6s una personalidad cristiana extraordinaria que representa, defiende y

(86) G. BORNKAMM, TWNT VI, 671, n.121; E. HAENCHEN, ThRu 1960, 279s. W. G. KUMMEL, *Einleitung in das Neue Testament* (14) (1965) 326s; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (2) (1963) 299s.

(87) E. HAENCHEN, ThRu 1960, 290.

(88) R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (2) (1963) 300s.

transmite la tradición originaria, gozando de reconocida autoridad dentro de un amplio ambiente de comunidades locales. Por lo que respecta a las cartas menores, como autor hay que pensar en una personalidad bien determinada, que por este motivo no necesita mencionar su nombre, circunscrito apenas por una venerable designación. No es fácil identificar concretamente tal personalidad, sea que se piense en el zebedeída Juan, discípulo del Señor y apóstol (89), sea que se quiera referir al presbítero Juan, caso éste se distinga del apóstol citado (90). Por lo menos habrá que suponer bajo la designación del Presbítero, uno de aquellos venerables discípulos de los apóstoles, defensores y transmisores de su tradición y doctrina, según el testimonio general de la antigüedad cristiana (91).

En cuanto al antagonista de Presbítero, el enigmático Diotrefes, lo único que se puede afirmar con seguridad es que de él conocemos sus vicios, pero ignoramos su posición eclesial. Con todo, ésta parece claramente inferior a la del Presbítero (92). Como posibilidades abiertas pueden proponerse diversas hipótesis, desde la de considerar a Diotrefes un obispo, reconocido como tal por la Iglesia oficial, que emprende una política eclesial contraria a la del Presbítero, hasta la de pensar a Diotrefes como miembro de un colegio presbiteral que, por carácter o demagogia, anula el papel de los restantes presbíteros o, finalmente, la de verle como un seglar que usurpa funciones episcopales (93). Incluso podría pensarse que su posición eclesial fuera inferior a la de Gayo (94).

El nudo del problema naturalmente consiste en individuar la naturaleza del conflicto que opone entrambas figuras. Sobre esta cuestión, podemos reducir las diversas hipótesis de solución a tres modelos fundamentales. La primera hipótesis considera el conflicto como de naturaleza *doctrinal*. Se trataría de un conflicto entre heterodoxia y ortodoxia. Tal modelo permite diversas variantes. Diotrefes habría sido un heresiarca, precursor de los que negaron la doctrina del Logos, que entraría en

(89) I. DE LA POTTERIE, *S. Giovanni, en introduzione al Nuovo Testamento* (1961) 559s.

(90) A. v. HARNACK, *Über den dritten Johannesbrief* (1897). TU XV/3.

(91) Cf. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, III, 39, 3s.

(92) H. WINDISCH-H. PREISKER, o.c., 142s.

(93) C. H. DODD, *The Johannine Epistles* (2) (1947) 162s cf. LXVI ss.

(94) H. ASMUSSEN, *Wahrheit und Liebe* (3) (1957) 171.

conflicto con el apóstol Juan (95). O bien, Diotrefes habría sido un obispo del catolicismo naciente, que condena al Presbítero, por su visión teológica juzgada excesivamente gnostizante (96). Contra ambas variantes de esta teoría sobre un conflicto de naturaleza dogmática, se insiste en la ausencia de indicios textuales explícitos, en 3 Jn 9-10, que aludan a herejías o excomuniones (97). La segunda hipótesis considera el conflicto como de naturaleza *institucional* y organizativa. Se trataría de un conflicto entre misión extraterritorial y comunidad local. El Presbítero, identificada con el Presbítero Juan, de que hablan los testimonios de la antigüedad cristiana (98), sería el director de una gran organización misional provincial. Diotrefes, en cambio, sería apenas el jefe de una comunidad local (99). Los motivos de oposición podrían haber sido diversos, o predominantemente institucional, por oponerse a una especie de superintendencia arquiepiscopal del Presbítero; o predominantemente económico-financiero, para evitar las cargas de la hospitalidad; o incluso mezclarse a cuestiones de naturaleza doctrinal (100). La tercera hipótesis prefiere prescindir de una identificación concreta de los personajes, para considerar el conflicto en su tipicidad *eclesiológica*. Se trataría del choque entre dos eclesiologías, una fiel al carismatismo del cristianismo primitivo; la otra estructurada según el modelo del catolicismo naciente, que se va imponiendo. Ambas concepciones eclesiológicas estarían representadas, respectivamente, por el Presbítero y por Diotrefes (101). La objeción

(95) H. H. WENDT, *Zum zweiten und dritten Johannesbrief*: ZNW 1924, 18s. W. BAUER, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im Urchristentum* (1934) 97.

(96) La conocida posición de Käsemann, reproducida también en E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (3) (1964) 168ss.

(97) A las críticas, ya expuestas a la interpretación dogmática del conflicto, de Bornkamm, Haenchen, Kümmel y Schnackenburg, hay que añadir la de F. MUSSNER, *Die Johanneische Sehweise* (1965) 64s.

(98) Particularmente los testimonios de Papías, Ireneo y Dídimo, según Eusebio de Cesárea (cf. supra n.91).

(99) La hipótesis de Harnack ha sido de nuevo propuesta por J. SCHNEIDER, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes* (9) (1961) (189)s.

(100) R. R. WILLIAMS, *The Letters of John and James* (1965) 11s.

(101) M. GOGUEL, *L'Eglise primitive* (1947) 136s; H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei Jahrhunderten* (1953) 132ss; R. BULTMANN, RGG (3) III, 836ss; G. BORNKAMM, TWNT VI, 670ss; E. SCHWEIZER StEv I (1959) 363ss; (*Neotestamentica*, 1963, 254ss y también en *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (2) (1962) c.12.

más sería que se hace a tal opinión es la de querer encasillar al Presbítero en la categoría de representante de una carismático antitético del catolicismo naciente, contra el testimonio evidente de las cartas joaneas. En cierto modo, sería más fácil conjeturalmente sostener la hipótesis opuesta e invertir los papeles representativos de ambos personajes (102).

VII

Concluyendo ya el presente ensayo, deseáramos confrontar nuestras precedentes posiciones sobre el problema eclesiológico joaneo (103), con las que emergen del análisis de las cartas joaneas:

Primeramente, se hace necesario confirmar la *inviabilidad* de la teoría del conventículo joaneo. En particular, el análisis de la primera epístola confirma una notable inserción histórica de las comunidades joaneas, en su conciencia de existir en un tiempo eclesial intermedio entre el momento de la encarnación y la consumación de la parusía. Crece también el peso de la tradición en la lucha de la comunidad con el docetismo. Se acentúa el imperativo de la fidelidad e integridad en la fe. Por lo que se refiere a 1 Jn 2,20.27, en modo alguno puede ser considerado como un argumento en favor de la tesis del individualismo igualitario del conventículo joaneo, ya que el conocimiento suficiente que el creyente posee, supone una comunidad eclesial transmitente de la palabra y un magisterio inicial prebautismal. Por otra parte, tal conocimiento, aun siendo suficiente e insustituible, no se opone a la intervención doctrinal del autor de la carta, quien no vacila en vincular a sus afirmaciones y criterios el asentimiento del creyente, en el drástico lenguaje de un discernimiento espiritual inapelable (1 Jn 4,6). La comunidad joanea debe ser consciente de la madurez espiritual del individuo, pero es consciente también del imperativo de mutua comunión eclesial. La comunidad vive su identidad en un lenguaje de dualismo escatológico y expresa su existencia como realidad, en sus profesiones de fe, en su ortodoxia cristológica, en su liturgia de iniciación, en su culto acentuadamente antiherético.

Así pues, es necesario arbitrar un modelo *alternativo* a la teoría conventicular. Particularmente, un análisis de la segunda carta confirma tal

(102) Elementos de crítica en E. HAENCHEN, ThRu 1960, 288ss; J. SCHNEIDER, TLZ 1961, 670; J. E. BRUNS, CBQ 1962, 91ss; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe (2) (1963)* 295ss. 299ss; W. G. KUMMEL, *Einleitung in das Neue Testament (14) (1965)* 326ss. Ver también J. COLSON, *L'Évêque dans les communautés primitives* (1951) (90).

(103) EstE 1975, 355s.

exigencia, haciendo poco verosímil la idea de situar esta comunidad joanea en el polo antitético de las comunidades orientadas hacia el catolicismo naciente. En ella se descubren numerosos elementos de tipo catolizante, como una consideración colectiva del creyente, subordinada a una comunidad "señora electa" (2 Jn 1); una fraternidad no sólo de individuos, sino también de comunidades (vv. 1.13); la visita pastoral y la excomunión antiherética (vv. 4 y 10ss); la instrucción normativa, ética y dogmática (vv. 5ss).

Finalmente debe confirmarse también la idea de la imposibilidad de comprender la *originalidad* joanea en la mera categoría del correctivo providencial al peligro de un institucionalismo eclesial, representado por la evolución hacia el catolicismo naciente. En este sentido, la tercera carta joanea es particularmente iluminante. En vez de un conventículo pietista, en peligro de derivar hacia la anarquía y el individualismo eclesial, aparece la personalidad inconfundible del Presbítero, que no solo norma ortodoxia y ortopraxis, en la fidelidad a la tradición, sino activa una presencia eclesial misional, superando toda forma de aislamiento y pietismo meramente contemplativo (3 Jn 2ss). En vez de un carismatismo supuestamente antiautoritario, aparece una presidencia eclesial extraterritorial, no por espiritual menos normativa, que garantiza la verdad con su propio magisterio y testimonio (3 Jn 3s. 5ss. 9s.11ss). La acción del Presbítero encuentra la oposición de Diotrefes. Aunque son pensables diversas hipótesis en torno a la identificación histórica de ambos personajes y sobre la cuestión concreta que los enfrentó, una conclusión se impone: Si el conflicto fue de naturaleza eclesiológica, de ambas eclesiologías difícilmente puede dejar de considerarse la más conventicular, la de Diotrefes, por su antagonismo a la misión. Igualmente, deberá considerarse la menos distante del catolicismo naciente, la eclesiología del Presbítero, tanto por su normativa tradicional ética y dogmática, como por su apertura misional.

Pontificia Università Gregoriana
Roma.

FELIX-ALEJANDRO PASTOR, S.I.