

# Las referencias a 1Jn en la encíclica *Deus caritas est*

JOSÉ ANTONIO CABALLERO, L.C.  
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma, Italia)  
jacaballero@arcol.org

## Resumen

Uno de los textos de la Escritura del que Benedicto XVI más echa mano en la encíclica *Deus caritas est* es el cap. 4 de 1Jn. Las referencias que se hacen a dicha carta suman un total de 7. Este artículo pretende estudiar el contexto de tales referencias dentro de la epístola, así como su primigenia situación polémica y la identidad de sus posibles adversarios. Ulteriormente se estudiará la estructura de 1Jn 4, y el contenido doctrinal de los versículos a la luz de la relectura que el Papa nos ofrece de ellos. En la conclusión se comentará brevemente la validez de la designación de Dios como «amor».

**Palabras clave:** san Juan, amor, *eros*, *agapé*.

## Abstract

One of the texts of Scripture which Benedict XVI uses most frequently in the encyclical *Deus caritas est* is the chapter 4 of 1Jn. The references made to this letter sum up to a total of 7. This article tries to study the context of such references within the epistle, as well as its primogenital controversial situation and the identity of its possible adversaries. Afterwards, the structure of 1Jn 4, and the doctrinal content of these verses according to the Pope's interpretation shall be studied. The conclusion briefly comments the validity of the designation of God as «love».

**Key words:** St. John, love, *eros*, *agapé*.

---

Licenciado en Filosofía por la Universidad Gregoriana, Licenciado en Teología por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum y Licenciado en Sagrada Escritura por el Instituto Bíblico de Roma. Profesor de Sagrada Escritura en el Ateneo. Entre sus publicaciones destaca «Reflections on the Fourth Gospel I» (2004), «The Passion According to John» (2004), «Reflections on the Fourth Gospel II» (2004), «The Inquisition: Sincere Reflections» (2006) y «The Inquisition: Post-Medieval Europe (Part 2)» (2006).

## 1. Contexto: situación polémica

1Jn es ante todo un escrito de carácter etico-doctrinal, dirigido a una comunidad cristiana de finales del siglo I en una situación concreta y bien precisa<sup>1</sup>. En dicho documento el autor acentúa principalmente el tema de la encarnación del Verbo, del que hay testigos auténticos y autorizados ante el error que han difundido los falsos maestros. 1Jn no es una epístola que se caracterice por gran riqueza de vocablos o de figuras retóricas literarias, sino que su fuerza deriva de su carga doctrinal y de las profundas convicciones que su autor trata de transmitir o evocar ante sus lectores<sup>2</sup>. Si se compara 1Jn con el cuarto Evangelio, se reconocen algunos elementos comunes, de los que acaso el más notorio sea la así llamada «escatología cumplida» (cfr. Jn 5,24; 1Jn 3,14)<sup>3</sup>. Sin embargo, se aprecian asimismo diferencias de relieve: en el cuarto Evangelio Jesús es la «luz del mundo» (Jn 8,12; 9,5), mientras que en 1Jn Dios (el Padre) es objeto de dicho título; en Jn 1,1 el término «principio» indica el inicio de la creación, mientras que en 1Jn 1,1, el mismo vocablo señala el inicio de la Iglesia con Cristo; en el Evangelio se designa al Espíritu Santo como «Paráclito» y en 1Jn 2,1 constituye un título para Jesús mismo<sup>4</sup>. Asimismo, se echa de ver que 1Jn entraña nuevas reelaboraciones doctrinales en parangón con el cuarto Evangelio: de un modo particular, se acentúa el tema de la muerte expiatoria de Cristo por medio de su sangre (1Jn 1,7b.9; 2,2); se habla de la posibilidad de obtener el perdón reiterado de los pecados,

<sup>1</sup> 1Jn no contiene todos los caracteres típicos de una auténtica epístola (encabezado y conclusión o despedida), pero por motivos prácticos se la designará tal a lo largo de este artículo (tampoco es ésta sede para hablar de la distinción entre carta y epístola; se emplearán ambos términos indistintamente para 1Jn). Tal vez sea más correcto designarla como escrito doctrinal y exhortativo. Tiene indicios homiléticos, puesto que se dirige continuamente a sus destinatarios como *teknia* o hijos (1Jn 2,1.12; 2,28; 3,7.8.18; 4,4; 5,21) y *agaphtoi* o queridos (1Jn 2,7; 3,2.21; 4,21.7.11), y bajo este aspecto su situación es semejante a la carta de Santiago y a la primera carta de Pedro, que ostentan igualmente un trasfondo literario retórico. Sin embargo, el autor hace continua referencia a 1Jn como documento escrito (en 1Jn 1,4; 2,1.7.8.12.13, emplea el presente *grafw*; en 2,14.21.26 recurre al aoristo *egraya*); Cfr. A. GEORGE - P. GRELOT: *Introduction à la Bible, III* (Tournai-Paris 1973-1977); ed. esp., *Introducción crítica al Nuevo Testamento, II*, (Barcelona 1982), 500; W. BITTNER-SCHWOB: «Giovanni, Lettere di G», H. BUCKHARDT - F. GRÜNZWEIG - F. LAUBACH - G. MAIER: *Das Grosse Bibellexikon* (Zürich 1987-1989), ed. it., *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia 2* (Torino 1997), 94; H. CONZELMANN - A. LINDEMANN: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (Tübingen 1975, 19837) ed. it., *Guida allo studio del Nuovo Testamento* (Genova 1996), 296.

<sup>2</sup> Este lenguaje de 1Jn es muy cercano a los discursos de revelación del cuarto Evangelio; Cfr. G. SEGALLA: *Panorama storico, letterario, teologico del Nuovo Testamento* (Milano 1989); ed. esp., *Panoramas del Nuevo Testamento* (Estella 1994), 338.

<sup>3</sup> Cfr. H. CONZELMANN - A. LINDEMANN: *Guida*, 298.

<sup>4</sup> *Ibid.*

así como figura una clara distinción entre pecados mortales y veniales (1Jn 5,16). Como quiera que sea, lo que más define a 1Jn respecto del cuarto Evangelio reside en su carácter resueltamente polémico<sup>5</sup>. El cristianismo se ha hecho paso en el ambiente helenista en su proceso de inculturación del Evangelio. Mas esta apertura no se ve exenta de dificultades ante las cuales 1Jn testimonia la clara conciencia de la Iglesia antigua sobre lo que es ortodoxo y sobre lo que no lo es<sup>6</sup>. Si bien no se cuenta con muchos datos sobre las falsas doctrinas que despuntaban en este período, a juzgar por el tono de 1Jn, se aprecia el rechazo de unas verdades clave en antagonismo con determinadas concepciones de la filosofía griega: la encarnación del Hijo de Dios y el mandamiento del amor fraterno. Así, el arma que Juan esgrime contra el error consiste en la confesión de fe bajo dos aspectos, uno doctrinal y otro práctico: «Jesús es el Hijo de Dios» (1Jn 4,3.15; 5,1.5), por un lado; y «quien no ama no ha conocido a Dios» (1Jn 4,8; cf. 1Jn 2,5; 4,7.12.16), por otro<sup>7</sup>. Asimismo, ha de observarse que el autor coloca la importancia de la confesión de fe en el contexto de la «última hora» (1Jn 3,2)<sup>8</sup>. De esta suerte, la dualidad de que se compone la confesión de fe asume un carácter escatológico: en los últimos tiempos la fe y la herejía crecen hasta asumir un perfil claro y definitivo<sup>9</sup>. ¿A qué pudiera remontarse —nos preguntamos— esta confesión de fe? Con toda seguridad la respuesta haya de buscarse donde se dice que los miembros de la comunidad han pasado de la muerte a la vida (1Jn 3,14): es probable que esta expresión aluda al bautismo, el proceso de la

<sup>5</sup> Desde el punto de vista histórico, parecería que la pugna con la sinagoga que se entreveía en el cuarto Evangelio y con los que ahí se designan judíos —por la presencia de ciertos elementos de los que el término *ajosunagwgo*~ sería una prueba (cfr. Jn 9,22; 12,42; 16,2)—, ha dejado de tener la importancia de antes, de suerte que ya se aprecia cierta división interna en la comunidad; cfr. R. BROWN: *An Introduction to the New Testament* (New York 1997), 383. Sobre el término *ajosunagwgo*~ y la posible datación del cuarto Evangelio, consúltese G. BEASLEY-MURRAY: *John* (Dallas 1998), lxxv-lxxxii.

<sup>6</sup> Cfr. H. CONZELMANN - A. L.: *Guída*, 299; G. SEGALLA: *Panoramas*, 341.

<sup>7</sup> Cfr. H. CONZELMANN - A. LINDEMANN: *Guída*, 299.

<sup>8</sup> 1Jn recurre asimismo a algunos temas bíblicos y a la tradición histórica sobre Jesús, para iluminar la situación actual de la comunidad. Por ejemplo, algunos motivos de Gn 1-4 se encuentran a lo largo del escrito, como la contraposición entre luz y tinieblas (cfr. 1Jn 2,8.9). El odio de los herejes contra los demás queda iluminado con la controversia entre Caín y Abel (1Jn 3,9ss), etc.

<sup>9</sup> Cfr. W. BITTNER-SCHWOB: «Giovanni», 94. Estas expresiones son análogas a otras en que se emplean los mismos términos de pasar de la muerte a la vida en contextos expresamente bautismales: Rm 6,4; Col 2,2.

nueva generación. De ahí derivaría lógicamente el imperativo ético del amor al prójimo, de la lucha contra el maligno<sup>10</sup>.

## 2. La identidad de los adversarios de la comunidad de 1Jn

Como se ha dicho previamente, no se cuenta con los datos suficientes sobre la identidad de los propugnadores de las falsas doctrinas de tiempos de 1Jn, así como faltan igualmente datos determinantes relacionados con su conocimiento sobre Dios y sobre el camino que debiera llevar a Él, para poder realizar un cuadro tan completo como sería de desear. Algunos elementos, más bien fragmentarios, nos vienen proporcionados por la misma epístola: las falsas doctrinas tienen su origen entre los mismos grupos de la comunidad y aun parecería que se remontan a una misma tradición (1Jn 2,19). Si bien es correcto suponer con ellos que un adecuado conocimiento divino llevaría a la unión con Él (1Jn 1,6; 2,5), y así suponer que se está en la luz (1Jn 2,9), sin embargo, sus pretensiones les llevan a negar algunos principios propios de la cristología de Juan<sup>11</sup>: la unidad entre Jesús y Cristo (1Jn 2,22a), la unidad entre el Padre y el Hijo (1Jn 2,22b); niegan que Jesús haya venido en la carne (1Jn 4,2; 2Jn 7). Niegan que Jesucristo haya venido con el agua y la sangre (1Jn 5,6)<sup>12</sup>. Por lo tanto, parece que con tal de salvar la absoluta trascendencia divina, terminaban por negar el realismo de la encarnación, separando así a Jesús del Hijo de Dios. Mas ello desemboca en otra separación: la vida religiosa de la moral, no viviendo el precepto de la caridad y terminando por odiar a los que no compartieran sus puntos de vista<sup>13</sup>. No se puede hablar propiamente de una forma desarrollada de docetismo<sup>14</sup>. De ello se deduce, pues, que su conocimiento de Dios no es el adecuado. La primera epístola

<sup>10</sup> Cfr. W. BITTNER-SCHWOB: «Giovanni», 95.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> El error de los herejes procedía, al parecer, de una tendencia helenista a separar el alma del cuerpo, a despreciar la materia y a colocar a Dios fuera del mundo. Dicen inspirarse en conocimientos que les ha concedido el espíritu profético (1Jn 4,1). Afirman que están en la luz (1Jn 1,6; 2,9), pero al mismo tiempo desprecian al prójimo y se creen sin pecado (1Jn 1,8.10), de suerte que no sienten tener necesidad del poder purificador de la sangre de Jesús y de su intercesión; cfr. W. BITTNER-SCHWOB: «Giovanni», 95.

<sup>13</sup> Cfr. G. SEGALLA: *Panoramas del Nuevo Testamento*, 349.

<sup>14</sup> El docetismo –del griego *dokeiñ* (*dokéin*), «parecer»– puede definirse como una cristología de la apariencia, según la cual el Cristo divino no habría hecho suya la carne al venir al mundo, o bien lo habría hecho sólo ficticiamente. Esta postura niega la identidad entre el Cristo divino y el Jesús terreno. En definitiva, se excluye en la encarnación y en la pasión cuanto pudiera considerarse «indigno» del Hijo de Dios. B.

de Juan enmarca esta doctrina en una perspectiva escatológica y no escatima calificativos directos y claros para desenmascararla: en ella está presente ya el mentiroso, el anticristo (cfr. 1Jn 2,18.22). Ante estas falsas doctrinas Juan considera la confesión cristológica y la vida cristiana como perteneciendo a un mismo nivel (cfr. 1Jn 3,10, 4,2): «En esto se diferencian los hijos de Dios de los hijos del diablo. Quien no practica la justicia no es de Dios ni lo es quien no ama a su prójimo».

En la historia de la Iglesia primitiva se pueden identificar dos grupos de herejes que serían muy cercanos a la comunidad de Juan. El primer grupo puede identificarse en las alusiones que Ignacio de Antioquía († ca. 110 d.C.) hace a ellos en sus cartas. El Obispo de Antioquía tuvo que vérselas con herejes que dejaban de lado la verdadera humanidad de Jesús (*Smir.* 1-3; *Trall.* 9-10)<sup>15</sup>. Para ellos Jesús no habría nacido de una Virgen ni se habría aparecido tras la resurrección<sup>16</sup>. Otro personaje que surge hacia el 100 y el 125 d.C. es el de Cerinto, que creía que el mundo había sido creado por un poder separado y desconocedor del Dios verdadero. Supuestamente enseñó que Jesús era Hijo de José y María. Consideraba que Jesús había sido un simple hombre en el que habría habitado el Cristo celeste; tras lo cual Jesús habría proclamado al Padre, y realizado milagros. Incapaz de sufrir, Cristo se habría distanciado de Jesús en el momento de la pasión (san Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 26,1)<sup>17</sup>.

---

Studer dice que existe gran variedad entre los así llamados docetas; en sentido estricto, sólo los valentinianos han de considerarse tales; cfr. B. STUDER: «Docetismo», en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Vol I (Casale Monferrato 1983), 1002.

<sup>15</sup> Citar ambas epístolas por completo resultaría algo tedioso. Baste indicar un par de alusiones en que Ignacio arremete contra los fautores de las falsas doctrinas: τὰ ἄλλα γὰρ πάντα ἐπαθεν δι' ἡμᾶς, ἰψὰ σωθῶμεν; καὶ ἀλλ' ἡμῶς ἐπαθεν, ἡμεῖς καὶ ἀλλ' ἡμῶς ἀπεστήσεν ἐβύτων, οὐκ ἠσπέρ ἀπίστοις τίνεσσι γούσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθεναι, αὐτοὶ; τὸ δοκεῖν ὄψεσθαι; καὶ κατὰ φρονούσιν, καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὐσὶν ἀσώματοι; καὶ δαιμονικοῖς (*Smir.* 2), εἰς δεῦρ' ἠσπέρ τίνεσσι ἀπεοὶ ὄψεσθαι, τούτων ἀπίστοι, γούσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθεναι αὐτὸν, αὐτοὶ; ὄψεσθαι; τὸ δοκεῖν, ἐγγὺς ἰδέσθαι, τὸ ἰδεῖν; καὶ εὐσώματι χριστιανισμοῦ σαίει δὲ ὡς οὐκ ἀποκνήσκω. ἀλλὰ οὐκ ἀκαταγευδῶμαι τοῦ Κυρίου (*Trall.* 10).

<sup>16</sup> En estas dos cartas, escritas durante el viaje a Roma en tiempos de Trajano (cfr. EUSEBIO: *Historia Ecclesiastica*, 3,22; JERÓNIMO: *De viris illustribus*, 16), Ignacio insiste en los grandes misterios: la concepción, la infancia y muerte de Jesús, la Eucaristía; B. ALTANER: *Patrologia* (Roma 1977), 48-51.

<sup>17</sup> Según la *Epistula Apostolorum* del siglo II, Cerinto y Simón Mago eran tenidos por falsos apóstoles. De acuerdo con una antigua tradición que se remontaría a Policarpo, Juan de Zebedeo habría huido de los baños de Éfeso cuando le refirieron que en el edificio se encontraba Cerinto por temor de que el techo se derrumbara (IRENEO: *Adv. Haer.*, 3,3,4; EUSEBIO: *Hist. Eccl.*, 3,28,6). La labor evangelizadora de los

Cuestión aparte es si estos grupos contra los que arremete el autor de 1Jn pueden denominarse «gnósticos». El término «gnosticismo» fue introducido hacia el siglo XVIII por historiadores eclesiásticos, para referirse a una corriente dentro de la vida religiosa de tarda antigüedad que tuvo una orientación directa en el desarrollo de las creencias y prácticas de la Iglesia primitiva; suele tener una connotación negativa<sup>18</sup>. Ahora bien, en un sentido estricto, si por «gnosis» se entiende una escuela o movimiento con una doctrina unitaria sobre el origen del alma y su liberación de este «mundo de tinieblas» basándose en una alegorización unilateral de la Sagrada Escritura, la respuesta es negativa. Si por «gnosis» se entiende la tendencia de personajes heréticos a negar algunas doctrinas basilares de la primigenia tradición cristiana, entonces sí se puede hablar de «gnósticos»<sup>19</sup>. El pensamiento dualista –es decir, la oposición fundamental entre el Dios trascendente o supremo y la materia informe, concebida como principio y origen del mal– se difundió particularmente a partir del período helenista, dando lugar así a mucho sincretismo<sup>20</sup>. Téngase muy en cuenta, por otro lado, que el contenido capital para la gnosis consiste en el así llamado «camino de salvación», por el que el alma debe liberarse de sus ataduras terrenas, remontándose así a su origen y sino, su naturaleza espiritual y su

---

apóstoles en el Asia Menor habría encontrado especiales dificultades a causa de la actividad herética ejercida por personajes así. Cuando en el siglo II se receleba de las presuntas ideas milenaristas del Apocalipsis, el presbítero Cayo atribuyó a Cerinto la autoría de los escritos joánicos. Recuérdese que Eusebio decía haber conocido a algunos que consideraban a Cerinto autor del Apocalipsis [*Hist. Ecl.*, 3,28,3-4], Ireneo dice que Epifanio refutó a los que sostenían que Cerinto era el autor del Evangelio y del Apocalipsis [*Adv. Haer.*, 51,3,6]); algunos escritores antiguos asocian a Cerinto con los ebionitas; cfr. A. I. J. KLIJN: «Cerinto», en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Vol I, 648-649; cfr. G. LEE COCKERILL: «Cerinthus», en *Anchor Bible Dictionary*, I, 885-886.

<sup>18</sup> Cfr. K. RUDOLPH: «Gnosticism», *Anchor Bible Dictionary*, II, 1033-1034.

<sup>19</sup> G. Filoramo reconoce que no se cuenta con información general sobre el origen de la gnosis. Según los «heresiólogos» la carta de fundación del movimiento gnóstico se remontaría a Simón Mago (cfr. Hch 8,9-25), personaje que en Samaría y en tiempos de Claudio habría recibido la denominación de «Gran poder». Con todo, la información sobre los heresiólogos son de la primera mitad del siglo II d.C.; cfr. G. FIROLAMO: «Gnosi/Gnosticismo», en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Vol I, 1648.

<sup>20</sup> A partir de las victorias de Alejandro Magno y tras la sumisión de los pueblos orientales a los romanos, comenzaron a introducirse en el imperio ciertas ideas orientales principalmente dualistas que fomentaban el sentimentalismo religioso, a las que se sumaron otras ideas filosóficas griegas como el neopitagorismo y el neoplatonismo. Ya entrado el siglo II d.C., algunos personajes quisieron armonizar tales ideas con las doctrinas cristianas, sin que las conocieran suficientemente; cfr. B. LLORCA - R. GARCÍA-VILLOSLADA - J.M. LABOA: *Historia de la Iglesia Católica I. Edad Antigua* (Madrid 2001), 214-217.

inmersión en el mundo inferior. De esta suerte, cuanto más puro es dicho conocimiento, más participará el alma de la luz y vida divinas. En 1Jn, sin embargo, no se hallan presentes estos elementos<sup>21</sup>.

### 3. Estructura de 1Jn

Si bien no hay mucho consenso sobre la estructura literaria que el autor de 1Jn parece seguir, se sugiere una división cuanto menos general. Recuérdese que el autor es muy repetitivo, lo que hace arduo todo intento por trazar un desarrollo unitario y lineal. Este inconveniente, sin embargo, no debiera hacer pensar en la hipótesis de que el autor echó mano de una supuesta fuente escrita, cosa que lejos de demostrarse, sólo complicaría más el acercamiento al texto<sup>22</sup>. Así pues, se sugiere una división bipartita de la epístola en correspondencia con el cuarto Evangelio, la cual división tendría como línea inicial de demarcación la frase «éste es el mensaje» (1Jn 1,5; 3,11)<sup>23</sup>:

—Prólogo (1Jn 1,1-4): comentarios al prólogo del cuarto Evangelio (Jn 1,1-18)<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> R. Schnackneburg reconoce que si bien éste es el fundamento ideológico de toda gnosis, cabe suponerla presente y definida con toda probabilidad por los herejes de 1Jn. La epístola se limita a combatir unas tendencias muy concretas; cfr. R. SCHNACKENBURG: *Die Johannesbriefe. Herders theologische Kommentar zum Neuen Testament XIII/3* (Freiburg im Breisgau 1974); ed. esp., *Cartas de Juan* (Barcelona 1974), 134.

<sup>22</sup> Para Bultmann, el autor contaba con una supuesta fuente escrita previa que el autor de 1Jn se dedicó a comentar en lo que hoy se tiene por 1Jn. Bultmann dice que H. Preisker, H. Windisch y W. Nauch han seguido su hipótesis. Nauch, en particular, estima que el autor de la fuente escrita ha sido el mismo que para 1Jn. Asimismo, I. C. O'Neill considera que el autor se basó en fuentes judías, reelaboradas por un miembro de un secta judía, que una vez convertido al cristianismo, habría pretendido que sus compañeros creyeran en Jesús como Mesías; cfr. R. BULTMANN: *Die drei Johannesbriefe. Erklärt von Rudolf Bultmann, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das N.T. begründet von H. A. W. Meyer* (Göttingen 19692); ed. italiana, *Le lettere di Giovanni. Commentario teologico del Nuovo Testamento XIII/3* (Brescia 1977), 19.

<sup>23</sup> La frase en griego varía un poco: en 1Jn1,5 reza así: kai; eŷt in auŷ h hlaggel ia y en 1Jn 3,11: oŷi auŷ h eŷt in hlaggel ia. No es el caso discutir la estructura ni los motivos para la división de la obra, sobre este tema cfr. R. BROWN: *An Introduction to the New Testament*, 392; *The Epistles of John*, 125ss.

<sup>24</sup> R. Brown señala semejanzas en vocabulario entre 1Jn 1,1-4 y Jn 1,1-18, como «inicio», «hemos visto», «palabra», «vida», «en presencia del Padre»; en el uso de la gramática, como la parataxis, interrupciones explicativas, movimientos similares de pensamiento, etc. Brown dice que hacia mediados del siglo III d.C. ya Dionisio de Alejandría había reconocido la cercanía entre ambos escritos (EUSEBIO: *Hist. Eccl.*, 7,25,18); cfr. R. BROWN: *The Epistles of John*, 124.

—Primera parte (1Jn 1,5-3,10): el Evangelio definido como «Dios es luz» y énfasis en la obligación de caminar en la luz<sup>25</sup>.

—Segunda parte (1Jn 3,11-5,12): el Evangelio definido como «amor recíproco», cuyo paradigma es Jesús<sup>26</sup>.

—Conclusión (1Jn 5,13-21): se remontaría a la primera conclusión del cuarto Evangelio (Jn 20,30-31)<sup>27</sup>.

#### 4. Estructura de 1Jn 4 y contenido doctrinal a la luz de la encíclica *Deus caritas est*<sup>28</sup>

La estructura del cap. 4 de 1Jn es la que más interesa atajar en el presente artículo, puesto que las 7 referencias que el Santo Padre hace a la epístola, están todas tomadas de él. Aquí se sugiere la siguiente división tripartita para 1Jn 4: 1) Discernimiento de espíritus (1Jn 4,1-3), 2) Diferencia entre los verdaderos cristianos y los falsos profetas (1Jn 4-6), 3) El amor, rasgo distintivo de los hijos de Dios (1Jn 4,6-21). Este capítulo, a su vez se puede dividir en 4 titulares: a) El amor procede de Dios que nos ha amado primero (1Jn 4,7-10), b) El amor como respuesta de amor (1Jn 4,11-16), c) En el amor perfecto no hay temor (1Jn 4,17-18), y d) El amor a Dios se demuestra en el amor al prójimo (1Jn 4,19-21).

---

<sup>25</sup> La afirmación de que Dios es luz y en Él no hay tinieblas (1Jn 1,5) caracteriza el inicio de la sección hasta 1Jn 2,17. Los conceptos antagónicos luz/tinieblas se aplican a la situación de la comunidad. Dignas de observación son las afirmaciones que se refieren al misterio de Dios que a su vez el autor aplica a la situación del cristiano ante el pecado. Es posible superar el pecado por medio de la verdad, de la confesión, del perdón y de la purificación, ya que Jesús es «sacrificio de expiación por los pecados de todo el mundo».

<sup>26</sup> A partir de 1Jn 3,1-10 aparece el tema de la doble descendencia (sperma) de la comunidad y de los falsos maestros. A pesar del nuevo nacimiento, que se origina en Dios, el hombre no debiera pecar, y quien no practica la justicia no puede ser de Dios. En 1Jn 3,11-18 se profundiza tipológicamente en estos conceptos a la luz de Caín y Abel. En 1Jn 3,19-24 se encuentran motivaciones a confiar en la promesa divina; Dios oye nuestra oración, se ha de observar el mandamiento del amor fraterno y los demás mandamientos. Se sabe que se permanece en Él por el Espíritu Santo que nos ha otorgado.

<sup>27</sup> En ambos se habla del fin del escrito para creer y poseer vida eterna; a ambas redacciones sigue un material adicional. Dice Brown que para 1Jn algunos autores hablan de un epílogo, mientras que él es partidario de una conclusión expandida sobre la base de otra conclusión original del Evangelio; cfr. R. BROWN: *The Epistles of John*, 125.

<sup>28</sup> En adelante se empleará la abreviación DCE para el título de la encíclica *Deus caritas est*.

Es manifiesto que las referencias que aduce el Santo Padre en su encíclica *Deus caritas est* pertenecen todas al punto o sección 3, titulado «El amor, rasgo distintivo de los hijos de Dios»<sup>29</sup>. Tarea nuestra es comprender la articulación y contenido preciso de tales alusiones, para releerlas a renglón seguido a la luz del pensamiento del Papa. La encíclica, por otro lado, responde a 3 preguntas clave: ¿Es posible amar a Dios? ¿Es posible amar al prójimo? La Iglesia, con sus prohibiciones y mandamientos, ¿no hace amargo el gozo del «eros»?<sup>30</sup>.

Las referencias a 1Jn 4,8.10 se enmarcan dentro del subtítulo de que «el amor procede de Dios que nos ha amado primero». Así, la primera de ellas, es decir, 1Jn 4,8 enseña a las claras que «el que no ama no conoció jamás a Dios», precisamente porque «Dios es amor»: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἐγνώ τὸν Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν. A fin de captar la importancia del tema del amor que estamos intentando atajar, conviene hacer un breve recuento terminológico. Las palabras que derivan de la raíz de ἀγαπᾶω figuran en el Nuevo Testamento cerca de un total de 320 veces. El verbo, por su parte, figura cerca de un total de 143 veces (tan sólo en el cuarto Evangelio se dan unas 37 referencias; y en las 3 epístolas, unas 31), mientras que el sustantivo ἀγάπη, se encuentra 116 veces aproximadamente (21 en las cartas de Juan y 28 en 1Cor y Ef). Por lo que hace al adjetivo verbal ἀγαπᾷν, éste figura un total de 61 veces (de ellas 10 están presentes en las tres cartas de Jn, las cuales suman en su conjunto un total de 133 versículos, repartidos en 7 capítulos: de 5 se compone la primera carta y de uno cada una los restantes dos escritos)<sup>31</sup>. Se deduce con facilidad que estas diversas y tan

<sup>29</sup> Parece oportuno recordar el hilo que aúna los primeros seis versículos de 1Jn 4. Los falsos maestros de tiempos de Juan parecieran presentarse como provistos de una relación particular con el Espíritu (v.1). Mas contra su enseñanza el autor de 1Jn aporta el criterio para examinarlos, a la luz de la fe transmitida por los apóstoles: «Jesús ha venido en la carne» (v.2). Este discernimiento asume los contornos de una profesión de fe. Quien no confiesa esta realidad lo hace movido por el espíritu del anticristo (vv.3-4). La aparición de este espíritu que niega la realidad de la encarnación de Cristo caracteriza el inicio de los últimos tiempos (v. 3). Más aún, ha de concebirse bajo la perspectiva de dos orígenes diversos: «vosotros sois de Dios... ellos son del mundo» (vv.4-6). Propiamente hablando, los vv. 4-6 hacen de puente entre el tema del creer (1Jn 3,23; 4,1) y del amor fraterno (1Jn 4,7), partiendo de la confesión de fe en Jesús venido en la carne.

<sup>30</sup> El Papa Benedicto XVI ha explicado que su carta encíclica pretende responder a estos 3 planteamientos en el semanario en lengua italiana *Famiglia Cristiana* (n. 6, del 5 de febrero del 2006).

<sup>31</sup> El significado parece ser el de «amor sereno», «aprecio», «aceptación amistosa». En el cuarto Evangelio esta raíz se presenta como amor de Jesús y amor para con Jesús, mientras que en las epístolas de Juan, se recalca el tema del amor manifestado en el

abundantes referencias sugieren que en el Nuevo Testamento el tema del amor auténtico y desinteresado constituye la característica del cristiano<sup>32</sup>. Como contrapartida, tanto en el cuarto Evangelio como en 1Jn no se afirma que el mundo no sea capaz de amar, sino que sólo ama lo suyo, y a lo demás, lo odia. El autor sagrado describe el amor del mundo con expresiones de mentira y homicidio, como pertenencia al demonio o como descendencia de Caín (Jn 8,44 15,19; cfr. 1Jn 3,12.15). Contra los falsos maestros que niegan el realismo de la encarnación del Verbo y que no practican el mandamiento del amor fraterno, el hagiógrafo pone de relieve la novedad del mensaje cristiano aun respecto del AT, si bien está en continuidad con él por el perdón, la misericordia y la gratuidad de la gracia<sup>33</sup>. Cuando el autor habla del amor de Dios, está pensando en su amor a nosotros<sup>34</sup>. La manera absoluta de la expresión «Dios es amor» puede compararse con otras en que se dice de Él que es luz (1Jn 1,5), espíritu (Jn 4,24), fuego (Heb 12,29)<sup>35</sup>. Pero su expresión absoluta no debiera llevar a tomarlas por meras nociones abstractas sobre Dios, sino que parten de un obrar suyo inaudito, imprevisible (cfr. DCE, 12). A este respecto, el Papa recuerda, por un lado, que lo original del NT consiste en la figura misma de Cristo, que dona su carne y su sangre, al explicar su propio ser y actuar, de suerte que el amor en su forma más radical consiste en la muerte de Cristo en la cruz, y desde ella ha de definirse en qué consiste el amor (cfr. DCE, 12). Por otro, en la segunda parte de la encíclica, donde se analiza el mandamiento del amor al prójimo (como expresión

---

envío del Hijo, en su muerte y en el amor de los cristianos para con Dios. Para algún autor el verbo *filēw* se contraponen a *agapaw*; el primero sería la respuesta a un afecto natural, mientras que este último caracteriza más la vida cristiana en sí (cfr. Jn 21,15-17); cfr. J. CABA: *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético* (Madrid 1986), 267. G. Schneider observa que al verbo *agapaw* suele corresponder en los LXX al hebreo *'āhēb*, y que al sustantivo *'ahābāh* corresponden *agaphsi~* y *agaph*, de suerte que los términos más usados en el griego clásico y helenista *ejawēfōw* y *filēwf ilia* son menos usados, tal vez porque se optó por vocablos menos cargados de afectividad; cfr. G. SCHNEIDER: «*agaph*», en H. BALZ - G. SCHNEIDER: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I* (Stuttgart 1992); ed. esp. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I* (Salamanca 1996), 27.

<sup>32</sup> El autor se sitúa en el contexto de la diferencia medular o esencial entre los que son de la estirpe, «descendientes» de Dios, y los que lo son del diablo (cfr. 1Jn 3,9); cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 254.

<sup>33</sup> Dice Schnackenburg que la afirmación de que «Dios es amor» al lado de 1Jn 1,5; 4,16.24, pertenece a las afirmaciones básicas sobre la esencia divina; en 4,8 figura como contrapuesto al mundo, como alejado y enemigo suyo (cfr. 1Jn 4,4-6); cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 254.

<sup>34</sup> Cfr. R. BROWN: *The Epistles of John*, 282 y 515.

<sup>35</sup> Evidentemente, el decir «Dios es amor» no es lo mismo que «el amor es Dios»; cfr. S. S. SMALLEY: *1,2,3 John*. Word Biblical Commentary 51 (Waco, Texas 1984), 239.

necesaria en la Iglesia que ha «mirado» el costado del crucificado [Jn 19,37; cfr. DCE, 12]), el Papa enfatiza que la actividad caritativa de la Iglesia ha de ser señera, sin que se diluya en una organización asistencial genérica, sino que ha de corresponder a una necesidad concreta, independiente de partidos e ideologías y como expresiones de amor, ha de ser gratuita y no un medio en función del proselitismo (cfr. DCE, 31).

El santo Padre alude a los dos versículos siguientes en un mismo contexto (en DCE, 17), por este motivo se comentarán también juntos. 1Jn 4,9 reza así: ἐν τούτῳ ἐφ' ἀνερῶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεὸς· εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζωσμέν δι' αὐτοῦ (en esto se manifestó el amor de Dios en nosotros, en que Dios ha mandado a su Hijo unigénito al mundo para que fuéramos salvados por medio de Él). Esto es lo que enseña 1Jn 4,10: ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὗς ὅτι ἡμεῖς ἠγάπηκαμεν τὸν Θεὸν ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς· καὶ ἀπεστείλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἵνα ἴνα ἡμεῖς ἠγάπησωμεν τὸν Θεὸν ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς (en esto está el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos ha amado a nosotros y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados).

En 1Jn 4,9 el autor demuestra cómo el carácter de Dios como amor está determinado y se comprende en la revelación en Cristo. Asimismo, en este versículo parecen haberse aunado algunos temas clave de la encarnación y de la redención, característicos del cuarto Evangelio. En efecto, se habla del Hijo unigénito del Padre<sup>36</sup>. Con esta expresión termina el prólogo del cuarto Evangelio (Jn 1,18), mas la designación de Jesús como Hijo unigénito del Padre es releída posteriormente a la luz del sacrificio de Isaac (cfr. Jn 3,16)<sup>37</sup>. Otro tema anejo es la manifestación personal del Hijo (cfr. Jn 1,14), interpretada bajo la clave del amor de Dios que se experimenta en la encarnación<sup>38</sup>. También se encuentra el tema del envío del Hijo al mundo

<sup>36</sup> El Hijo designado como μονογενῆ equivale al hebreo *dyjy*, que indica su papel único y señero; el vocablo es muy elocuente ya que se aplica a Isaac, el hijo amado de Abraham (Gn 22,2.12.16). Las expresiones «unigénito» y «amado» (Mc 1,11; 9,7) sugieren que el lenguaje que el AT empleaba para Abraham se incorporó a la figura de Jesús, sobre el amor de Dios. Más aún se coloca a los cristianos en el rango de hijos (*tekna*), aunque de modo esencialmente distinto del de Cristo (*υἱὸς*); cfr. R. BROWN: *The Epistles of John*, 517.

<sup>37</sup> El autor del cuarto Evangelio trata de presentar a Jesús a la luz de los patriarcas del AT, a fin de resaltar su superioridad: Abraham (Jn 8,56), Jacob (Jn 1,51; 4,12), Moisés (Jn 1,17; 5,46) e Isaac (Jn 1,14; 3,16); cfr. J. CABA: *El Jesús de los Evangelios* (Madrid 1977), 83-89; G. BEASLEY-MURRAY: *John*, 14; SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 255.

<sup>38</sup> Schnackenburg comenta que la expresión para designar la revelación de Dios no es aquí algo fortuito, sino consciente, puesto que Dios como ser que ama llega a

(cfr. Jn 5,36) cuya finalidad consiste en dar la verdadera vida al cristiano. El objeto del envío del Hijo por parte de Dios mira a que vivamos por medio de Él. Es ésta la única referencia de las 3 cartas de Jn en que se utiliza el verbo *zaw* (de las 140 de que se echa mano en todo el NT). El cuarto Evangelio lo emplea con cierta asiduidad (Jn 4,10.11.50.51.53; 5,25; 6,51[2x].57[2x].58; 7,38; 11,25.26; 14,19[2x]). El hombre está abocado a la muerte, pero al mismo tiempo, el hombre puede pasar de la muerte a la vida<sup>39</sup>. Cristo vence a la muerte misma, lo que implica la destrucción del poder del demonio (Heb 2,14). Quien muere en el Señor es dichoso, ya que se verá exento de la muerte definitiva (cfr. Ap 2,11; 14,13). Gracias, pues, a la muerte redentora de Cristo podemos pasar de la muerte a la vida (Jn 3,14; 6,57).

Por lo que hace a 1Jn 4,10, conviene señalar que el versículo es paralelo al precedente de 1Jn 4,9, sólo que expresa la naturaleza de la misión divina de cara a la salvación del hombre<sup>40</sup>. La expresión «en esto consiste el amor» parece sugerir que es el paradigma para que nosotros tengamos el verdadero amor<sup>41</sup>. Y lo especifica en cuanto que Él nos ha amado primero: parece hacerse referencia a un acto de amor específico que parte del envío de Hijo como «propiciación» por nuestros pecados. Los términos *il asmor* y *il asthrion* tienen una muy fuerte y precisa carga teológica. Ambos significan «propiciación», «expiación», «reconciliación» (Heb 9,5; Rm 3,25). Se remontan al término hebreo *trpk* (*kappóret*); designa la cubierta dorada del arca, que el pueblo no podía ver (Ex 25,17; 37,6). En ella se realizaba la expiación del pueblo el día del «Yom Kippur», cuando el sumo sacerdote la aspergía con la sangre de un novillo. Al decirse que Dios ha mandado al Hijo como propiciación por nuestros pecados, se da a entender que Cristo establece una nueva expiación (de la que la precedente era sólo figura o preparación) y que ésta es querida especialmente por el Padre. Y ya no quedaría oculta al pueblo, sino a la vista de todos, de suerte que su sangre supera con creces el culto antiguo, ofreciéndose como propiciación por nuestros pecados y

---

manifestarse con la venida de su Hijo al mundo; cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 255. El verbo «revelar», por lo tanto, asume connotaciones fuertemente cristo-lógicas y alude al ministerio terrestre, a la resurrección, y en el caso de 1Jn 4,9, al envío del Hijo por parte del Padre; cfr. R. BROWN: *The Epistles of John*, 515.

<sup>39</sup> En el NT se usan imágenes para simbolizar la propia muerte, como «despojarse de la propia tienda» (2Pe 1,13; 2Cor 5,4), «ausentarse del cuerpo para ir a residir al lado del Señor» (2Cor 5,8). Cristo ante la muerte sintió fuertemente la soledad y el abandono (Mc 15,34), pero así vence el poder del demonio y nos da la vida (Rm 6,4).

<sup>40</sup> Cfr. S. S. SMALLEY: *1,2,3 John*, 242.

<sup>41</sup> Lo sugiere, primero, el hecho de que se haya dicho que el amor se ha revelado y seguidamente que se haya pasado a decir en qué consiste ese amor; cfr. R. BROWN: *The Epistles of John*, 518.

estableciendo así una nueva relación con Dios, un nuevo culto en espíritu y en verdad (Jn 4,23-24)<sup>42</sup>. Esto es lo que constituye la revelación plena del amor de Dios: los hombres precisaban el amor misericordioso de Dios, pero eran incapaces de alcanzarlo por sí solos<sup>43</sup>.

El Papa alude a estas referencias de 1Jn 4,9-10 tras haberse detenido en la naturaleza del amor y su significado bíblico, y tras plantear la pregunta sobre si es posible amar a Dios a pesar de que no lo vemos. ¿Cómo amar a Dios si no lo vemos? ¿Cómo amar al amor? El Papa responde que Dios no es invisible del todo para nosotros, ya que su amor se ha hecho visible con el envío de su propio Hijo. También se hace presente en la Iglesia naciente y en la historia de la Iglesia sucesiva, en los hombres en los que se refleja, en su palabra, en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía, en la liturgia, en la oración, en la comunidad de los creyentes. Dios no impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros. Y de la experiencia de su amor puede nacer en nosotros el amor como respuesta (cfr. DCE, 17). También se encuentra la referencia a 1Jn 4,9 en DEC, 1. El Papa comenta que más que dos preceptos, el amor a Dios y el amor al prójimo, constituyen un solo mandamiento, más aún, una misma y única respuesta al don del amor que viene a nuestro encuentro. Este don de amor es, pues, Cristo mismo que se ha ofrecido como propiciación por nuestros pecados, y más que iniciativa del hombre, se ha tratado de una iniciativa de Dios, por la que nos ha concedido el don de la filiación divina<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> El «Yom Kippur» consiste en un día de reposo (al lado de la «Hanukkah» y de los «Purim» se introdujo hacia los últimos siglos que preceden al nacimiento de Cristo). Se hace penitencia, se ayuna. Se tenía la asamblea del templo y se realizaban algunos sacrificios particulares. Se efectuaba la expiación por el santuario, por los sacerdotes, por el pueblo. La expiación es ante todo un ritual levítico, en que el sumo sacerdote ofrece un toro en sacrificio por el propio pecado y por el de su «casa», cruza el espacio del velo que cubre el Santo de los santos —la única vez durante el año—, incensa el propiciatorio y lo asperge con la sangre del novillo (Lev 16,11-14); tras lo cual inmola un cabrito por el pecado del pueblo y lleva su sangre para colocarla detrás del velo y asperge el propiciatorio como había hecho con la sangre del novillo (Lev 16,15). Tal expiación por los pecados del sacerdote y del pueblo se relaciona a la expiación por el santuario y de modo especial, por el altar sobre el que se talla y asperge la sangre del toro y del macho cabrío (Lev 16,16-19); cfr. R. DE VAUX: *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris 1977); ed. it., *Le istituzioni dell'Antico Testamento* (Genova 1998), 486.

<sup>43</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 256.

<sup>44</sup> La expresión «Dios envió a su Hijo unigénito al mundo para que tuviéramos vida por medio de Él» consiste en la plenitud de vida que Dios concede al cristiano con el don de la filiación divina. El mundo, *κοσμος*-, del que se está hablando aquí no parece implicar un matiz negativo sino neutro o positivo; el «nosotros», beneficiarios del envío, parecen ser los cristianos que reciben este don gracias a la propiciación de

1Jn 4,16 constituye el último versículo del subapartado titulado «el amor como respuesta de amor» (1Jn 4,11-16) y reza así: kai; hñei'~ egnw̄kamen kai; pepisteukamen th̄n agaphn h̄h ēpei ōlQeo;~ ēj̄n h̄mi"n. iO Qeo;~ agaph ēj̄tin, kai; ōlmenwn ēj̄n th' agaph ēj̄n tw' Qew' menei kai; ōlQeo;~ ēj̄n aūt̄ w'/(y nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios tiene en nosotros. Dios es amor y el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en Él). La primera referencia al verbo ḡinw̄skw en la epístola se remonta a 2,3, donde el autor dice a las claras que el conocer a Dios se demuestra en el cumplimiento de sus mandamientos; pudiera tratarse de una expresión positiva sobre el «no caminar en las tinieblas»<sup>45</sup>. En el cuarto Evangelio, Jesús exige a los discípulos la observancia de los mandamientos como prueba de que le aman (Jn 14,15.23) y como condición de su amor a ellos (Jn 15,19), y sólo a quienes así obran, se les asegura la vida eterna (Jn 8,51). Lo mismo se hace en 1Jn, donde tal observancia es la muestra clara del amor a Dios (1Jn 5,2)<sup>46</sup>. Tiene otras manifestaciones: es requisito para que se escuche su oración (1Jn 3,22) y fundamento de unión con Él (1Jn 3,24)<sup>47</sup>. La fe y el amor son, de suyo, signos para reconocer la unión con Dios por parte del cristiano, y por este motivo no se los puede ni debe disociar. La confesión de fe en Él lleva consigo el reconocimiento de que es Hijo del Padre, enviado para dar al hombre la vida divina. En este contexto se contempla la misión del Hijo como el acto supremo del amor divino. El «nosotros» de 1Jn 4,16 inicial induce a ver implicados a todos los cristianos: los creyentes en Cristo han conocido el verdadero amor de Dios y se oponen a los falsos maestros que niegan la filiación divina de Cristo<sup>48</sup>. El «hemos conocido» no es fruto de la especulación, ni del don que a los pseudoprofetras pudiera conceder su supuesta «gnosis» sobre Dios sin nada que ver con los mandamientos, sino una íntima persuasión, una convicción firme y estable, ya que este amor nos comunica los frutos de la muerte propiciatoria de Cristo y nos hace sus hijos. Esto es lo que define a Dios: primero en la relación del Padre con su

---

Cristo por nuestros pecados. En esto consiste la vida que Él nos ha obtenido; cfr. R. BROWN: *The Epistles of John*, 518.

<sup>45</sup> En Juan la observancia de los mandamientos se expresa con la frase ta; ēj̄t ōl aterein y parece corresponder más a la formulación que se encuentra en los LXX (Pr 3,1.21; Tob 14,9; Sir 29,1; 35,23; Sb 6,18). En Pablo se encuentra, por el contrario, el verbo ful̄ āssein (Rm 2,26; Gal 6,13; 1Tim 5,21); cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 137.

<sup>46</sup> R. Brown comenta al respecto que el amor que Dios «nos» tiene implica el don de la vida; de ser así, puede darse un ulterior desarrollo a su razonamiento: como esa vida es comunicativa de amor, el amor al prójimo ha de buscar necesariamente lo mejor para él; cfr. R. BROWN: *The Epistles of John*, 525.

<sup>47</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 137.

<sup>48</sup> Ibid., 268.

Hijo y luego la entrega de sí con la encarnación y muerte en la cruz. De este modo, el permanecer en Dios implica un perseverar fielmente en el don ofrecido, un conservarlo con celo<sup>49</sup>. Aún Schnackenburg comenta que 1Jn 4,16 representa el culmen de la contemplación joánica sobre Dios, y acaso la expresión más completa de la buena nueva<sup>50</sup>.

Una sola vez cita el Papa esta referencia, pero lo hace precisamente al inicio de toda la encíclica, de suerte que constituye su «obertura»: «desea hablar –dice– del amor con el que Dios nos colma y que hemos de comunicar a los demás, y así quedan fraguadas las dos grandes secciones de la encíclica». El Papa denomina esta aseveración de que Dios es amor y de que quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en Él, «corazón de la fe cristiana», puesto que expresa en qué consiste la «imagen cristiana de Dios y la consiguiente imagen del hombre y su camino». De la primera parte del verísulo habla el Santo Padre inmediatamente después en el mismo número, y la denomina una «formulación sintética de la existencia cristiana»: la opción fundamental de la vida del cristiano se expresa con la frase «creer en el amor», puesto que se inicia a ser cristiano con el «encuentro con un acontecimiento, con una persona que da un nuevo horizonte a la vida y una orientación decisiva». A menudo se oye decir que el hombre es imagen de Dios, pero ¿cuál es la imagen de Dios? La respuesta nos la ofrece el Papa: la imagen de Dios es Cristo hecho hombre, la más alta suprema manifestación de amor a la humanidad. Su encarnación implica el entrar a formar parte de la historia del hombre –de ahí que se empiece a ser cristiano por ese encuentro personal con Él–. Ahora bien, al poner el amor en el centro, Dios ha profundizado y ampliado el contenido de la fe de Israel (Dt 6,4-5; Lev 19,8; cfr. Mc 12,29-31), haciendo del amor a Dios y del amor al prójimo algo

<sup>49</sup> El verbo *mevnw* (permanecer) en los escritos joánicos se encuentra a menudo en pasajes que comúnmente se denominan «fórmulas de inmanencia». Se echa de ver que en el cuarto Evangelio Jesús exige a los suyos que permanezcan en él (Jn 15,4-7), así como Él permanece en ellos (Jn 5,5). Se trata de una permanencia recíproca, que a su vez se halla reflejada en diversos textos de 1Jn (1,6.24.27, 3,6.24; 4,12.15.16, etc.). Algunas veces se refieren a «permanecer en Dios» y otras a «permanecer en Cristo». No han de interpretarse en sentido místico, dada la alta carga práctica o ética de los contornos expresivos, como son la observancia fiel de los mandamientos. De algún modo corresponden al «estar en Cristo y Cristo en nosotros» de Pablo; cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 140; H. HÜBNER: «*mevnw*», en H. BALZ - G. SCHNEIDER: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II (Stuttgart 1992); ed. esp. *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento II*, 224. La experiencia cristiana no es, por lo tanto, algo subjetivo: hay un énfasis similar en el amor a Dios y en el amor al hombre, que es también el fundamento de la moral cristiana; cfr. S. S. SMALLEY: *1,2,3 John*, 256.

<sup>50</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 268-269.

más que un precepto único y señero. Ha hecho de ello «una respuesta de amor» (DCE, 1).

1Jn 4,20 pertenece a la sección que habíamos titulado «el amor de Dios se demuestra en el amor al prójimo». El texto en griego es éste: *εἶπὸν τὴν ἀγάπην τὸν θεόν καὶ τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ μὴ ἔστιν ἢ ἂν ἀγαπᾷ τὸν θεόν καὶ τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ ὃν εἰδὼκεν, τὸν θεόν ὃν οὐκ εἰδὼκεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν* (si alguien dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso: si, pues, no ama a su hermano a quien ve, a Dios, a quien no ve, no lo puede amar). El Papa recurre a esta referencia al cabo de sus reflexiones sobre la esencia del amor y su significado en la Biblia. A renglón seguido, se plantea los interrogantes de cómo vivirlo, si es posible amar a Dios pese a que no se le vea. ¿Se puede amar al amor? «A Dios nadie lo ha visto, y además, parecería que el amor no es algo que puede gobernarse ni crearse a voluntad: se trataría de un sentimiento que se tiene o que no se tiene». 1Jn 4,20 respaldaría la primera objeción. Sin embargo, el Papa comenta que el texto en absoluto asevera que amar a Dios a quien no vemos sea algo imposible. Más bien, todo el contexto de la carta exige explícitamente ese amor a Dios, hasta el punto de relacionar de manera inescindible el amor a Dios y al prójimo. La correcta interpretación del versículo indica que el prójimo es camino para encontrarnos con Dios, y la ceguera ante el prójimo equivale a la ceguera ante Dios (DCE, 16)<sup>51</sup>. Prueba de que toda la carta exige este amor es que ella empieza remontándose a los testigos del «Verbo de la vida»; se proclama, en efecto, un encuentro personal, directo con Cristo: «lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han palpado sobre el verbo de la vida... eso os anunciamos» (1Jn 1,1-3). Esto que los testigos presenciales del Salvador han experimentado, lo pretenden transmitir a los destinatarios de la carta, de tal suerte que puedan entablar una comunión de fe y vida con Cristo como comunidad cristiana que son. El autor echa su mirada al acontecimiento salvífico por el que el Logos de la vida ha aparecido en la historia humana. Lo presenta con la autoridad y la certeza de los testigos que entregan todo su ser por esta proclamación, y la dirige a la comunidad presente a la que siente del deber de anunciar una fe que lleva a la íntima

<sup>51</sup> Es decir, que así como la luz se contraponen a las tinieblas, la mentira se contraponen a la verdad. Por consiguiente, Dios es luz y verdad, y el demonio es oscuridad y mentira; cfr. R. BROWN: *The Epistles of John*, 533.

<sup>52</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 91-92.

unión con Dios<sup>52</sup>. Schnackenburg comenta que la formulación condicional del versículo (εἶπεν τῷ εἰρη/[cf. 1Jn 1,6.8.10; 2,4,6.9]) sugiere que el autor se encuentra polemizando con los falsos maestros<sup>53</sup>. Parecería que se arrogan un conocimiento y amor particulares a Dios, mas Juan los desenmascara llamándoles «mentirosos»: las palabras de los herejes denotan la ausencia del amor al hermano, ya que lo odian<sup>54</sup>. Juan no emplea medios términos para desvelar a los maestros del error: «si caminamos en la luz y estamos en comunión con los demás, la sangre de Cristo nos purifica de todo pecado; pero si decimos que no tenemos pecado nos engañamos y la verdad no está en nosotros. Si decimos que no hemos cometido pecado, hacemos de él un mentiroso y su palabra no está en nosotros» (1Jn 1,7-8.10). El término para mentir es *yeudomai*, vocablo que indica el engañar con culpa y malicia, y el sustantivo que de él deriva es *yeuēsth*<sup>55</sup>. Así se comprende por qué en el cuarto Evangelio Jesús llame *yeuēsth* al demonio (Jn 8,44), y por qué el autor de la epístola lo aplique sin miramientos a los herejes. Más adelante llegará a llamarles «anticristos» (1Jn 2,4.22)<sup>56</sup>. Otro rasgo notorio es que en contra de una supuesta comunicación individual o aislada con Dios, el autor enfatiza el vínculo entre el caminar en la luz –ya que Dios es luz– y la comunión con la comunidad cristiana; es decir, no hay otro camino para llegar a Dios que la Iglesia (cfr. 1Jn 1,3; 2,19). Es lo que sugiere la construcción *met̄ ἄλλῃ ἡμῶν* (unos con otros) de 1Jn 1,7 a la luz del cuarto Evangelio en Jn 5,44; 4,43.52; 13,14.22.35; 16,19<sup>57</sup>. También el término *mišew* asume una carga particular dentro del escrito<sup>58</sup>. En 1Jn 2,9.11 el verbo «odiar» es sinónimo de «no caminar en la luz», sino en las tinieblas, o bien equivale a la ceguera espiritual. La comunidad de Juan conoce bien que son las tinieblas las que no han acogido al Verbo de Dios y por lo tanto, los que odian al hermano se encuentran en imposibilidad de acoger al Verbo de Dios y llegar a ser auténticos hijos de Dios (Jn 1,5.10-12). En 1Jn 3,13 se asocia

<sup>53</sup> R. Bultmann diría que es innegable que la frase se dirige contra los herejes de tendencia gnóstica que se jactan de la visión directa de Dios; cfr. R. BULTMANN: *Le lettere di Giovanni*, 126.

<sup>54</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 273-274.

<sup>55</sup> Para Bultman, el vocablo en 1Jn 4,20 tiene una doble acepción: indica al que miente por un lado, mas por otro, se refiere al que se separa de la realidad de Dios; cfr. R. BULTMANN: *Le lettere di Giovanni*, 126.

<sup>56</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 120.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 120-121.

<sup>58</sup> Este verbo se emplea 40 veces en el NT: 13 en los Sinópticos (Mt 5,43; 6,24; 10,22; 24,9.10; Mc 13,13; Lc 1,17; 6,22.27; 14,26; 16,13; 19,14; 21,17), 12 en Jn (3,20; 7,7[2x]; 12,25; 15,18[2x].19.23[2x].24.25; 17,14) y 5 en 1Jn (2,9.11; 3,13.15; 4,20). El resto, en el resto de las epístolas: 2 en Ro (7,15; 9,13; Ef 5,29; Tit 3,3; Heb 1,9; Jds 23 y Ap (2,6[2x], 17,16; 18,2). Su significado es el de odiar, menospreciar, despreciar.

el mundo a los que odian a los miembros de la comunidad y en 1Jn 3,15 se denomina al que odia al hermano con el título de ἀφάρωπος, que se puede traducir con el término de «asesino». Sin duda que el autor tiene en mente el paradigma de Caín y Abel, paradigma del que se sirve para ilustrar la situación de la comunidad. Bajo este aspecto, Caín es el prototipo del que tiene odio a su hermano, del que mata. Los miembros de la comunidad han de apartarse, pues, del modo de ser del mundo, que odia, asesina, y aparta de Dios, que es lo que en definitiva conduce a la muerte eterna<sup>59</sup>. Al mismo tiempo, el autor expresa un principio clave de la caridad cristiana: todo amor a Dios ha de pasar necesariamente por el amor al prójimo: Dios se refleja en el prójimo; el hombre es imagen de Dios. No se le ve, por ser espiritual, pero se hace presente de múltiples maneras y una de ellas es en los demás (cfr. 1Jn 4,24). Este principio hace pensar en la máxima evangélica de que no hemos de hacer a los demás lo que no quisiéramos que se hiciera a nosotros (Lc 6,31) y su base es precisamente el amor al Padre celestial (Mt 5,45). Por este motivo, amor y odio no pueden convivir en el cristiano<sup>60</sup>. Jesús, en efecto, ha rechazado el precepto de odiar aun al enemigo (Lc 5,43-44)<sup>61</sup>. Asimismo, el ser odiado por causa suya implica recorrer su mismo camino: quien lo odia ama más a las tinieblas que a la luz e incurrirá en un juicio severo (Jn 3,19-20). El mundo no cree en Cristo y por eso lo odia; y odia también a los discípulos (Jn 15,18; 1Jn 3,13).

## 5. Conclusión

Como reflexión final sobre lo dicho hasta aquí, es de rigor señalar, bien que de paso, que la presentación de Dios como amor es un título válido y en consonancia con la mentalidad veterotestamentaria, a pesar de que no se encuentra allí un título que le sea paralelo. Como bien observa el Papa en el n. 9 de la presente encíclica en el camino de la fe bíblica Dios se presenta como único (cfr. Dt 6,4), y Creador de todos los hombres. De ahí procede

<sup>59</sup> Como bien observa Schnackenburg, el κόσμος aquí es el mundo de los hombres, incrédulo y opuesto a Dios; cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 225.

<sup>60</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, 274.

<sup>61</sup> En el pasaje de Mt 6,24, que habla de que no se puede servir a dos señores, ya que a uno se amará (ἀγαπᾶω) y a otro se le odiará, el verbo misevō que se emplea como contrapartida, se interpreta como «estimar en menos», mientras que lo que se traduce por «amar», asume la connotación de «ser fiel»; a esta luz se debe interpretar la exigencia de odiar a los parientes y aun a sí mismo a causa de Él (Mt 10,37); cfr. H. GIESEN: «misevō», en H. BALZ - G. SCHNEIDER: *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, 295.

la idea de que ama a su criatura: si ésta existe, es porque Él la ha querido. «Este Dios ama al hombre personalmente». No se trata, primeramente de un rasgo antropomórfico que ulteriormente se aplica a Dios, sino todo lo contrario<sup>62</sup>. El verdadero rostro del hombre se encuentra en el amor, porque es ante todo lo que define a Dios mismo, primero en las relaciones trinitarias (el amor eterno del Padre y del Hijo y de ambos en el Espíritu Santo), y segundo por la encarnación y redención que el Hijo ha llevado a cabo. Sin negar nada a la novedad que aporta la revelación de Dios en Cristo como amor (en sus parábolas, en su muerte en la cruz, en la Eucaristía), el Antiguo Testamento de alguna manera ha ido preparando este camino. Así, Dios elige al pueblo de Israel movido por puro amor (Dt 4,37; 7,8; 10,15): como indica el Papa en el mismo n. 9 de la encíclica, «su amor es electivo (al pueblo dona la *Torah*), a fin de curar así a toda la humanidad», un amor que puede calificarse sin duda como *eros* pero también como *agape*. «Así abre los ojos a Israel acerca de la verdadera naturaleza del hombre y le indica el camino hacia el verdadero humanismo» (ibíd.). Los autores sagrados echan mano de la presentación figurativa del amor esponsal de Dios para con el pueblo de Israel, y se encuentra especialmente presente en algunos profetas (Is 54,1-5; 62,4-5; Os 2,21-22), los cuales insisten al mismo tiempo en el perdón del pueblo a pesar de la infidelidad y de los pecados (Ez 16,59-63)<sup>63</sup>. Un amor que es *agape* no sólo por tratarse de una donación gratuita e inmerecida, sino también porque perdona (cfr. DCE, 10). Esta imagen de amor esponsal hace como de hilo conductor en el Cantar de los Cantares, que a pesar de no hablar directamente del amor de Dios, el pueblo de Israel lo verá reflejado en toda su viveza: «un amor fuerte como la muerte» (Ct 8,6)<sup>64</sup>. También se

<sup>62</sup> Rasgos humanos que se emplean para identificar el «rostro» de Dios pudieran ser su celo (Ex 34,14; Dt 4,23-24; Is 37,31-32; 59,17; Ez 5,13; 39,24-25; Na 1,2-3; Za 1,14.16-17; 8,2; Si 78,57-58), su cólera (Ex 34,6; cf. Is 63,3.4), su arrepentimiento (Am 7,6), etc. Pero aun aquí se trataría como de un esfuerzo del hombre por comprender la revelación divina sobre cómo, o mejor, sobre quién es Dios. En este sentido, son etapas de un largo proceso que encaminan hacia el culmen de la revelación del Dios crucificado. Si Dios es celoso, es porque ama de verdad a su pueblo; cfr. M. COCAGNAC: *Les symboles bibliques*, ed. it. *I simboli biblici* (Bologna 1998), 420ss.

<sup>63</sup> De modo particular ha de hablarse aquí del profeta Oseas, que con imágenes atrevidas habla de la relación esponsal de Dios con su pueblo. El pueblo, pese a ser la esposa amada, se prostituye con su infidelidad, mas Dios no sólo puede perdonarla, sino también regenerarla de manera radical (cfr. Os 1,2-9; 2,4-7.14-15.16-19; cf. Is 54,6-8); cfr. M. COCAGNAC: *I simboli biblici*, 430ss.

<sup>64</sup> Cazelles reconoce que la consideración de Dios como el «Amado» y de la nación de Israel como «esposa» de Yavé se ha mantenido intacta en el ambiente israelita a lo largo del tiempo. Los cristianos adaptaron la interpretación alegórica a las

expresa la relación de Dios con su pueblo con los elementos propios de la paternidad o la maternidad (Os 11,1)<sup>65</sup>. El amor de Dios a Israel es incluso más intenso que el de una madre para con sus hijos (Is 49,14-15). Estos elementos culminarán en las enseñanzas de Cristo: nos enseñará a llamar «Padre» a Dios (Mt 6,9; Lc 11,2-4; Mc 4,36; cf. Jn 17,1-25; 20,17; Ro 8,15; Gal 4,6), y su relación con la Iglesia quedará plasmada varias veces bajo la imagen de la novia y del esposo (Mt 22,1-15; 25,1-13; 2Cor 11,2; Ef 5,25.28-32; Ap 19,7.9; 21,2.9). La imagen de Dios para el cristiano no puede ser, por lo tanto, la de alguien lejano, escondido, sino cercano e íntimo como íntimo es el amor de un Padre a su hijo, o el de un esposo a su esposa.

**Sumario:** 1. Contexto: situación polémica; 2. La identidad de los adversarios de la comunidad de 1Jn; 3. Estructura de 1Jn; 4. Estructura de 1Jn 4 y contenido doctrinal a la luz de la encíclica *Deus caritas est*; 5. Conclusión.

---

condiciones neotestamentarias (Cristo y su Iglesia); cfr. H. CAZELLES: *Introduction à la Bible* (Paris 1973); ed. esp. *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1988), 657ss. A esta luz, como bien dice el Papa en DCE 10, el Cantar de los Cantares «se convierte en una fuente de conocimiento y de experiencia mística en que se expresa la esencia de la fe bíblica... una unidad en que Dios y el hombre se hacen plenamente una sola cosa permaneciendo ellos mismos, forman un solo Espíritu» (cfr. 1Cor 6,17).

<sup>65</sup> Según los expertos, la raíz hebrea para la palabra misericordia, *rxm*, se remonta a nociones de dulzura y generosidad, y el plural expresaría un sentimiento profundo que se relaciona con el nacimiento en el seno de la madre; cfr. L. ALONSO SCHÖKEL: *Diccionario bíblico hebreo español* (Madrid 1994), 699.