



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 6

CT 119 ECLESIOLOGÍA Y PNEUMATOLOGÍA

Hall Elliot, John. “La estrategia sociorreligiosa de la Carta primera de Pedro”, “La Carta primera de Pedro. Sus intereses de grupo y su ideología”. En *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar: estudio crítico social de la carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, 149-224 y 339-371. Estella: Verbo Divino, 1995.

La estrategia sociorreligiosa de la Carta primera de Pedro

«... Os he escrito brevemente
para exhortaros y dar pleno
testimonio...»

Como miembros de un grupo con condición socialmente definida y «desfavorecidos»¹, como *pároikoi*, los destinatarios de la Carta primera de Pedro —como hicimos notar en el capítulo primero— se hallaban en una relación jurídica y social de extraños con respecto al medio ambiente en que vivían. En el capítulo segundo exploramos más aspectos geográficos, económicos y religiosos de su condición social, que contribuían de varias maneras a intensificar el grado de su alienación. La diversidad geográfica y cultural de los países por los que se había difundido el movimiento cristiano, la inferioridad social de los convertidos que ese movimiento había atraído, sus posibles privaciones económicas y el exclusivismo exigido por el carácter sectario del movimiento del que ellos formaban parte, eran —todos ellos— factores que contribuían a la calificación en que los destinatarios se hallaban incluidos inmediatamente antes de la composición de la Carta primera de Pedro. La conversión al cristianismo parecía ofrecer al principio un «lugar en que encajarse»², una ayuda fraterna y una participación en una comuni-

¹ Para las implicaciones del término, véase: Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., Taurus, Madrid 1984.

² Para los aspectos religiosos y sociales de esta dimensión de la vida sectaria, véase: Hervé Carrier, *Psico-sociología de la afiliación religiosa*, Verbo Divino, Estella 1965.

dad de personas iguales: beneficios que se les negaba a esas personas extranjeras en medio de la gran sociedad, que era indiferente a las necesidades de ellos y que recelaba de su presencia. Ahora bien, la vehemencia con que las comunidades locales habían reaccionado ante la secta cristiana había hecho que la suerte de esos creyentes fuera el incremento de sus sufrimientos, más bien que un poco de seguridad para sus vidas.

El sufrimiento no sólo significaba una suerte dura para las personas, sino que además constituía una amenaza para la totalidad de la secta. La gravedad de la polarización con los de fuera ponía en peligro la cohesión social de la secta, la autoestima de sus miembros, su convicción de que eran poseedores de un nuevo estatuto conferido por Dios, su compromiso con respecto a singularísimos valores religiosos, valores sociales, ideales y metas del grupo, y su visión de una salvación común para la que algún día serían ganados aun los que hoy día eran sus adversarios y se oponían al cristianismo.

Desde luego, la Carta primera de Pedro no evoca los problemas en estos términos. La descripción de la situación efectuada anteriormente es, más bien, el intento de expresar en términos más sociológicos lo que el análisis exegético hace que aflorea a la superficie. Cuando comparo los destinatarios y su situación, tal como se describen en la Carta primera de Pedro, con su análogo sociológico más cercano, que es una secta de conversión, lo que intento es «leer entre líneas» la Carta —como quien dice— a fin de hacerme una idea más amplia y más específicamente social de los temas que son inherentes a ella.

Este procedimiento es útil no sólo para evaluar la situación de la Carta primera de Pedro sino también la estrategia subyacente a la respuesta dada por la Carta. La Carta primera de Pedro, así lo planteo, representa una respuesta a aquellos problemas con los que tiene que luchar una secta de conversión en general. Semejante secta trata de reclutar nuevos miembros a base de una conversión total de los mismos, lo cual requiere que las personas se separen y desliguende sus antiguas asociaciones y fidelidades. Al mismo tiempo, la secta de conversión debe estar bien preparada para abordar los problemas que supone esa apertura hacia los de fuera, pero distinguiéndose claramente de ellos: la resistencia y hostilidad de esas personas de fuera, la

amenaza para la cohesión social interna y la autoestima de los miembros, y los desafíos que se lanzan contra la plausibilidad de los medios por medio de los cuales las experiencias negativas y la esperanza positiva se explican, se legitiman y se integran en un mundo total de sentido ³. La Carta primera de Pedro era una carta dirigida a y recibida por los miembros de una secta que se hallaba bajo tales amenazas. La exhortación y el consuelo de los destinatarios es la finalidad que se enuncia en la carta (2,11; 5,1.12). La estrategia subyacente a esta finalidad enunciada de manera general, y el efecto que se pretende conseguir, aparecerán más claramente si consideramos en primer lugar la importancia de esos rasgos de la vida sectaria en general y examinamos luego la forma en que esos términos se recogen en particular en la respuesta dada por la Carta primera de Pedro.

Desarrollo de la secta desde una perspectiva sociológica

El análisis que Bryan Wilson hace del desarrollo de una secta ⁴ indica diversos puntos que merecen nuestro estudio como base de comparación con la situación y la respuesta de la Carta primera de Pedro. «Las sectas proliferan», hace notar el mencionado autor, «en períodos de malestar social» ⁵. La formación de sectas es una indicación y una respuesta a diversos factores:

un cambio en la posición económica de un grupo particular..., una alteración en las relaciones sociales normales..., el fallo del sistema social para ajustarse a una edad particular, al sexo o a grupos de condición determinada... Hay grupos particulares [compárense los extranjeros y forasteros de la Carta primera de Pedro] llegan a marginarse por algún proceso de cambio social; se siente repentinamente la necesidad de una nueva interpretación de su posición social o de una transevaluación de su experiencia. La inseguridad, la angustia por la condición diferente en que se vive, el abandono cultural en que uno se encuentra, hacen sentir una necesidad de

³ Sobre los objetivos y los niveles del proceso de legitimación en general, véase: Peter Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday (Garden City, N.Y. 1967), pp. 92-128.

⁴ Bryan R. Wilson, *An Analysis of Sect Development*, «American Sociological Review» 24 (1959) 3-15.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

reajuste que la secta, en cierto modo, puede proporcionar. Los desajustados pueden ser comunidades o grupos profesionales o individuos dispersos [compárense nuevamente los destinatarios «dispersos» de la Carta primera de Pedro] en condiciones marginales análogas ⁶.

A esas personas marginadas las sectas les ofrecen la promesa de salvación dentro de una comunidad que se sostiene a sí misma o dentro de una comunidad que pretende que su apoyo, lo mismo que su origen, se deriva de un poder mayor que el proporcionado por el sistema social de que se trate.

Las sectas tratan de fomentar un alto grado de conciencia de grupo y de solidaridad entre sus miembros. En este esfuerzo, el mantenimiento del carácter distintivo de la secta y de su separación del mundo es de vital importancia. «En cierta medida y por determinados métodos», afirma Wilson, «la secta se ve obligada a mantenerse a sí misma ‘sin mancharse con el mundo’: su carácter distintivo debe aparecer bien claro a sus miembros y a los demás» ⁷. Estos métodos pueden suponer requerimientos expresos para mantener la separación social («aislamiento») así como también el aislamiento logrado mediante el desarrollo de normas de conducta calculadas para proteger los valores de la secta reduciendo la influencia del mundo exterior, cuando es necesario el contacto ⁸. Por un lado, una secta de conversión, tal como lo fue el cristianismo primitivo, para ser eficaz en su actividad misionera, tiene que presentarse a sí misma como una alternativa atractiva y distinta de los demás grupos que compiten por la adhesión de la gente. Por otro lado,

para que la secta perviva como organización, no sólo debe separar del mundo a sus miembros, sino que debe mantener también muy clara la semejanza que hay entre sus propios valores y los de la sociedad secular. De ordinario, no se permitirá a sus miembros aceptar los valores establecidos del mundo externo. La secta debe considerarse a sí misma como entidad que vive al margen de la sociedad más amplia... La condición en que se viva debe

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*, p. 10.

⁸ *Ibíd.*, pp. 10-11.

ser una condición que se tenga dentro de la secta. Y ella debe ser el único grupo al que haga referencia la conciencia de grupo que posea el individuo ⁹.

Vemos nuevamente que para la secta de conversión o para la secta proselitista, «esto no se consigue a menudo sino con dificultad, porque la condición social de sus miembros puede afectar radicalmente a las perspectivas de la secta de ganar nuevos adeptos» ¹⁰. Por eso, para mantener la cohesión del grupo y para misionar eficazmente, hace falta que se acentúe constantemente la condición superior de la secta, afirmada por un organismo superior o sobrenatural.

En relación con esto se halla también un sentido de exclusividad, que es esencial para el desarrollo de la secta. «Cuanto más se considera la secta a sí misma como un resto escogido, tanto más plenamente ofrecerá resistencia [a las fuerzas que tienden a la adaptación social]. Ahora bien, esa resistencia es más probable que tenga éxito, si la secta tiene una ética aristocrática acerca de la salvación si se considera a sí misma como escogida por elección» ¹¹.

Para la secta de conversión, tal énfasis en la segregación, carácter distintivo y exclusividad

se traduce en determinadas tensiones claras para la organización y para sus miembros. Para cada secta tiene que haber una posición de tensión óptima, en la que un grado mayor de hostilidad contra el mundo anuncie un conflicto directo, y un grado menor sugiera una adaptación a los valores mundanos ¹².

⁹ *Ibíd.*, pp. 12-13. Carrier (*Psico-sociología de la afiliación religiosa*) hace notar también que la imagen que una secta o grupo religioso tenga de sí mismo o el estado en que él se considere a sí mismo, puede una de dos: o favorecer o impedir la cohesión social. «El grupo, en la conciencia de los miembros ése representa como una comunidad unificada, expansiva, aceptada, o como un grupo rechazado, retrógrado, socialmente amorfo? Si el grupo se representa a sí mismo como algo que tiene una elevada condición, entonces la cohesión entre los miembros se hace más estrecha. Esta cohesión comienza a menguar en un grupo al que se concede condición inferior o en un grupo que decepciona las 'expectativas' de sus miembros».

¹⁰ Wilson, *Sect Development*, p. 13.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*, p. 12.

La principal tensión a que se ve sometida la secta de conversión nace de sus intereses simultáneos de evitar a los de fuera y de evangelizarlos, a pesar de todo.

El evangelismo significa una exposición al mundo y el riesgo de alienación de los agentes evangelizados. Significa también la disposición para admitir en la secta a nuevos miembros. Esto hace que sea particularmente importante el determinar bien las normas de admisión, a fin de que, por el impacto del reclutamiento, la secta misma no sienta los efectos de los miembros que no se hallan enteramente socializados, desde el punto de vista de la secta. Cuanto más claras y distintas son las doctrinas de la secta y cuanto más se acentúa la insistencia en normas estrictas de comprensión doctrinal [y añadiríamos, de disciplina interna de grupo], tanto menor es la probabilidad de que la secta sufra por su labor evangelizadora ¹³.

Las sectas, finalmente, desarrollan una ideología característica. Esto se refiere a los medios conceptuales por los que una secta trata de explicar y legitimar, tanto para los miembros como para los que no lo son, su oposición a la sociedad, sus rasgos distintivos, la base de su pretendido estatuto, los criterios de su ética, lo «adecuado» del sufrimiento cuando éste es necesario, y el poder y autoridad supremos y trascendentes por los que se determinan la vida y la salvación de todos sus miembros. Y, así, las sectas son un «grupo ideológico primario». Acerca de tales grupos escribe Edward Shils:

El vínculo que une entre sí a los miembros del grupo ideológico primario es la adhesión que tienen unos a otros como copartícipes del sistema ideológico de creencias; los miembros se contemplan unos a otros como personas que se hallan en posesión o que son poseídas por lo sagrado que es inherente a la aceptación de la ideología. Las cualidades personales, primordiales y civiles quedan atenuadas o suprimidas en favor de la cualidad de la «posesión ideológica». Un compañero es un compañero en virtud de sus creencias, que se perciben como las cualidades más significativas. Un grupo ideológico primario, plenamente desarrollado, está separado por límites claramente definidos del «mundo», del que trata de protegerse a sí mismo o sobre el que trata de triunfar. La disciplina rigurosa sobre la conducta y la creencia es un rasgo de los grupos ideológicos primarios; se exige intensa solidaridad e inquebrantable fidelidad (como en las células revolucionarias y en las sectas religiosas separatistas) ¹⁴.

¹³ *Ibíd.*, p. 11.

¹⁴ Edward Shils, *The Concept and Function of Ideology*, en: *International Ency-*

La función de tal ideología no es sólo interpretar sino también motivar. La ideología sectaria se encamina a asegurar el contacto de sus miembros con el poder o los poderes supremos de la existencia, y a reforzar así la motivación de esos miembros para actuar. Los miembros «se envalentonarán al considerarse a sí mismos como parte de un sistema cósmico» y emprenderán acciones que «tengan ahora la legitimación que les da la cercanía a lo sagrado»¹⁵.

Estos factores inherentes al desarrollo de la secta y que han sido identificados por el análisis sociológico, proporcionan un término análogo muy instructivo para evaluar el contenido y la estrategia de la Carta primera de Pedro. Como intentaré mostrar ahora, a temas como éstos iba dirigido específicamente, aunque de manera implícita, el mensaje de exhortación y consuelo de la carta. El conflicto social en el que se hallaban atrapados los destinatarios, habían suscitado cuestiones fundamentales acerca de la identidad, la integridad y la ideología de la secta cristiana. Si pudiéramos imaginarnos a esos acosados creyentes hablándose para sus adentros, entonces sus preguntas reflejarían tales preocupaciones. Nuestra conversión a este peculiar movimiento religioso y a esta «nueva» visión de la salvación ¿ha proporcionado una mejora real de nuestras circunstancias? ¿Cómo y dónde experimentamos esta transformación en nuestra vida cotidiana? ¿No somos los mismos extranjeros aislados e inferiores que la gente pretendía que éramos antes de nuestra conversión? ¿No seguimos estando igual que antes sin patria ni hogar y como personas desarraigadas? ¿Dónde está la fraternidad y la comunidad que tanto hemos anhelado? ¿Cómo vamos a discutir con maridos inflexiblemente incrédulos, con esposas que pretenden la igualdad de derechos, con dirigentes que tienen sus propios criterios o con recién llegados que son insubordinados o irrespetuosos? ¿En qué sentido cambia la fe en Jesucristo nuestra posición ante Dios o ante el hombre? ¿Somos realmente personas distintas? ¿Por qué hemos de desligarnos de nuestras anteriores asociaciones, que eran tan venerables y tan necesarias para nuestra vida de cada día, sobre todo cuanto tal aislamiento

Encyclopedia of the Social Sciences, Macmillan-Free Press (Nueva York 1968), vol. 7, 66-75; la cita está tomada de la p. 70.

¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

suscita semejante reacción pública hostil? ¿Por qué nos hallamos tan difamados y oprimidos? ¿No será nuestro sufrimiento una señal de nuestra alienación incluso del poder y de la presencia de Dios? ¿Por qué somos los únicos que sufrimos de esta manera? ¿Dónde se halla, por cierto, la gracia de Dios y la certeza de nuestra salvación?

Los destinatarios de la Carta primera de Pedro, atormentados por temores y por la incertidumbre acerca de su aislamiento y sus sufrimientos, por la realidad efectiva de su existencia «en Cristo», por la experiencia de la mano de Dios en sus vidas y por la certeza de su salvación, se iban sintiendo desilusionados en su esperanza y desalentados en su fe y en su compromiso. Para que esta ala del movimiento cristiano avanzara, el autor o autores de la Carta primera de Pedro consideraron esencial consolar y exhortar a los hermanos y hermanas cristianos de Asia Menor, a fin de que ellos pudieran consolidar eficazmente su sentir acerca de lo distintivo de la identidad cristiana y reforzaran su solidaridad y recibieran argumentos que los fortaleciesen en su experiencia y en su fe.

La forma en que la respuesta de la Carta primera de Pedro se centra en las cuestiones de la vida de la secta estudiadas anteriormente, aparecerá más clara cuando procedamos ahora a efectuar un análisis de la estrategia sociorreligiosa de la carta.

Estrategia e ideología en la Carta primera de Pedro

La Carta primera de Pedro, como todos los documentos bíblicos, es predominantemente un enunciado teológico. Pero, lo mismo también que todos los documentos bíblicos, se halla condicionada igualmente por la reflexión sobre las circunstancias sociales y por el conjunto de dichas circunstancias. En el caso de la Carta primera de Pedro, en esas circunstancias se incluía la condición inmediata de sus destinatarios en Asia Menor o la afiliación de los remitentes y de los receptores de la misiva, sino también las cuestiones que suscitaban alienación y sufrimiento acerca de la continuada existencia de la secta en su interacción con una sociedad no cristiana que le era hostil. Instituciones como las de los *pároikoi* y la del *oîkos*; novedades organizativas como la burocratización imperial y diversas cosas, formulaciones sectarias competitivas dentro del judaísmo; tensiones entre las

clases, los grupos internos y los grupos externos; las presiones de la alienación social y religiosa, y los problemas acerca de la identidad organizativa, la integridad y la ideología del cristianismo eran factores que se combinaban, todos ellos, para plasmar la situación descrita en la Carta primera de Pedro.

Al mismo tiempo, la Carta primera de Pedro es una respuesta a esa situación descrita por ella. En la superficie, la respuesta aparece como formulada principalmente en términos teológicos. Pero, por debajo de la superficie, e implicadas en esos términos, tenemos razón para sospechar la existencia de preocupaciones religiosas, de un plan tanto sociológico como teológico que plasmó la composición de la carta. Como el problema abordado por la carta no sólo era un problema religioso sino también social, podremos dar por sentado que la respuesta dada por la carta pretendía tener tantos efectos sociales como religiosos.

Para investigar el efecto total que la carta se proponía causar en sus destinatarios, hay que inquirir más a fondo de lo que se enuncia de manera tradicional en la «intención» o «propósito» de la carta. Con el fin de explorar la posible finalidad social y religiosa del documento, propongo, pues, que sondeemos su *estrategia e ideología sociorreligiosa*. Lo que me interesa aquí no es sólo averiguar cuál es la teología o la intención teológica de la Carta primera de Pedro, sino también cuál es la finalidad sociológica y de qué forma esta última se halla implicada en la primera. La carta, como doy por supuesto (así lo hago con todos los escritos del Nuevo Testamento) tiene tanto una dimensión sociológica como la tiene literaria y teológica. El examen del género, la estructura, el contenido, la adaptación de las fuentes y las tradiciones, y las acentuaciones temáticas permite sacar conclusiones no sólo acerca de la composición literaria y la redacción teológica de la carta, sino también acerca de sus fines sociológicos.

La «estrategia» supone más que la intención de presentar ideas. Como en la interacción de los que participan en un juego o de los que desarrollan la táctica de una batalla, la estrategia supone que se tiene un plan calculado para que produzca un determinado efecto. En el caso de la Carta primera de Pedro, este efecto no sería sencillamente el de que los destinatarios, al leer esta carta, se sintieran exhortados y alentados. Los problemas ya identificados nos inducen a sospechar que la Carta pri-

mera de Pedro representa un intento calculado por su autor (o autores) para reforzar la conciencia de grupo, la cohesión y el compromiso de la secta cristiana en Asia Menor.

La atención prestada a tal estrategia nos estimula también para considerar la ideología sectaria representada por la carta. En la Carta primera de Pedro se apela a las Sagradas Escrituras, a tradiciones religiosas comunes, a ritos y prácticas establecidos, a normas y sanciones divinas, y a rasgos distintivos de la fe y la fraternidad cristiana. Y todo ello se hace con el fin de motivar la segregación cristiana que aparte de los «pecadores», y la solidaridad entre los creyentes. Con el fin de analizar tales aspectos sociales del documento, centraremos, por tanto, nuestra atención en la estrategia sociorreligiosa y la ideología de la carta.

Las relaciones cristianas con los de fuera

Una característica de la Carta primera de Pedro suscitó conclusiones tan divergentes acerca del propósito general de la carta o del fin que persigue, que conviene estudiarla desde el principio. Comprende lo que parece implicar cierta tensión o discrepancia entre las maneras en que se exhorta a los destinatarios a relacionarse con los gentiles o gente de fuera.

Por un lado, la Carta primera de Pedro presenta la relación entre los creyentes y los increyentes como una relación de alienación y hostilidad. Los creyentes son mirados con desdén y son tratados mal por los increyentes, quienes los consideran como personas inferiores, como «extranjeros» y «forasteros» (1,1.17; 2,11), como zelotas y fanáticos (3,13) y como ridículos «lacayos de Cristo» (4,14.16). Hay fricción entre los esclavos y sus amos (posiblemente no cristianos), entre las mujeres y sus maridos no cristianos (2,18-20; 3,1-6). La gente sospecha que los cristianos practican la inmoralidad y no respetan las ordenanzas cívicas (2,12.15; 3,16; 4,4.15). Más aún, se recuerda a los lectores que ellos están en estado de guerra (2,11; 4,1), lo cual implica que hay que hacer una distinción radical entre ellos, los justos, y los pecadores impíos (4,17-18). Ellos constituyen la hermandad de los que son fieles a Dios, mientras que los gentiles son aliados del diablo (5,8-9). Por eso, se alienta a los cristianos a «resistir» a esas fuerzas que se les oponen (5,9) y a separarse plenamente

de todas las formas impías que los gentiles tienen de vivir (1,14.17; 2,11; 4,1-4).

Por otro lado, este mismo documento habla en términos positivos y optimistas acerca de la conversión final de los de fuera (2,12; 3,1-2), favorece una manera neutra, si no favorable, de considerar a la autoridad civil (2,13-17), y emplea el modelo —tan popular secularmente— de la familia para exponer las funciones y las relaciones de la conducta distintivamente cristiana (2,18-3,7; 5,1-5a).

Un ejemplo gráfico de esta tensión entre los aspectos negativos y positivos de la interacción cristianos/gentiles y de las direcciones centrípeta y centrífuga de las exhortaciones de la carta lo tenemos en 2,11-12. El abstenerse de las formas de conducta propias de gentiles (motivadas por «deseos egoístas», 2,11; cf. 4,2) y las referencias a la hostilidad de los de fuera, por un lado, están seguidas inmediatamente por una expresión de esperanza en la conversión de esos mismos gentiles (2,12). Esta tensión entre los simultáneos impulsos centrípetas y centrífugas de las exhortaciones de la carta plantea una cuestión difícil acerca de su finalidad básica o —mejor— de su estrategia. Algunos intérpretes han visto esta tensión, pero han recurrido a soluciones exclusivamente teológicas, dejando así de explicar de manera sociológica satisfactoria los aspectos sociales del problema. Otros intérpretes se centran únicamente en uno de los dos impulsos de la carta, y ofrecen así una explicación desequilibrada de su orientación global.

Para ilustrar dos enfoques característicos del problema, comparemos las observaciones formuladas por Theophil Spörri con las expresadas por David Balch en un estudio más reciente. Hace más de cincuenta años Spörri señalaba en la Carta primera de Pedro la presencia de lo que él llamaba «antítesis positivas y negativas» inherentes, entre otras cosas, a la relación de los destinatarios con Israel y con el mundo¹⁶. Por otro lado, la Carta primera de Pedro estimulaba una «solidaridad con el mundo mediante un inmovible *agathopoieîn kai páschein* [‘hacer

¹⁶ Theophil Spörri, *Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief: Ein Beitrag zur Struktur des urchristlichen Kirchenbegriffs*, Neutestamentliche Forschungen, 2. Reihe: *Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums*, 2. Heft, C. Bertelsmann (Gütersloh 1925); véanse esp. las pp. 184-246.

el bien y sufrir'] con el fin de ganar a la gente para Dios» (traducción del autor). Al mismo tiempo, la identificación con la voluntad de Cristo se presenta como la «norma [a que los lectores deben atenerse] de una total separación de la esencia y el comportamiento del mundo» (trad. del autor)¹⁷. Para Spörri esto representa «una tensión para la cual el autor de la Carta primera de Pedro no conoce una solución definitiva»¹⁸ (trad. del autor).

Así que, para explicar esta tensión, Spörri recurrió a la hipótesis de una integrante *Grundanschauung*, de una singularísima concepción teológica de la comunidad (un *Gemeindegedanke*), subyacentes a la composición de la Carta primera de Pedro. Aunque Spörri se dio cuenta de la importancia de valorar la «estructura sociológica de la comunidad»¹⁹ y de la necesidad que esa comunidad tenía de cohesión social, sin embargo él rechazó *a priori* cualquier interés de los miembros por el cumplimiento y satisfacción de las necesidades personales o comunitarias²⁰. Lejos de eso, la comunidad era un «organismo» y *Wesenseinheit* inspirado divinamente, que se había formado —según Spörri²¹— por la acción exclusivamente de Dios mediante la muerte y la resurrección de Cristo. Ese acontecimiento de la muerte y la resurrección —afirmaba Spörri— constituía la base del conflicto entre los creyentes, Israel y el resto del mundo. La resistencia del exterior contra la aceptación de este acontecimiento salvífico no podía menos de traducirse en un continuado conflicto.

Semejante análisis se mueve demasiado exclusivamente en un plano de ideas y deja de percibir o explicar los factores sociales que intervienen en el conflicto entre cristianos y gentiles. La tensión de las perspectivas sociales de la carta, la perspectiva centrípeta y la centrífuga, no se explican simplemente

¹⁷ Ibid., p. 245.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., pp. 251-261.

²⁰ Ibid., p. 251: «Rationale Betrachtung, welche in ihr ein durch ein Vertragsverhältnis hergestelltes, aus Nützlichkeitsgründen, gemeinsamen Bedürfnissen und Interessen hervorgegangenes gesellschaftliches Gebilde sähe, steht ganz ausserhalb des Gesichtskreises».

²¹ Ibid., pp. 259-260.

suponiendo una paradoja teológica en la que intervengan el juicio divino y la gracia divina. Lo que parece que en Spörri es una utilización prometedora de la tipología organizativa de Ernst Troeltsch²², no se traduce en la identificación y la interpretación de los dilemas sectarios de la comunidad petrina, sino en la conclusión —que da origen a confusiones— de que esta comunidad representa y, no obstante, trasciende las características (todas juntas) de la iglesia, de la secta y del misticismo. «Lo singularísimo de la estructura sociológica de la comunidad en la Carta primera de Pedro», afirma Spörri, «consiste en el hecho de que esta concepción de la comunidad no representa exclusivamente ninguno de los tres tipos (iglesia, secta, misticismo) ni tampoco uno de ellos concebido unilateralmente, *sino que representa simultáneamente a todos ellos* (la cursiva es nuestra). Al mismo tiempo, [el concepto de comunidad] es *anterior a la diferenciación entre los tipos* [la cursiva es del original] con el fin de crear construcciones extremas y alternativas exclusivas»²³ (trad. del autor). Aquí el error de Spörri no consiste sólo en dejar de tener en cuenta las distintas implicaciones sociales de los tres modelos comparativos empleados por él. Pero lo que es más grave, y que quizás pasa inadvertido, es que él ha desplazado la atención desde la estructura social real de la comunidad petrina hasta la ideología social de la comunidad petrina, que aparece en la carta. Y confunde esta última con la primera. Por tanto, sus comentarios no son pertinentes para la forma social de la comunidad, sino para la *idea* (*Gemeindegedanke*) de esa comunidad presentada en la Carta primera de Pedro.

Así pues, Spörri utiliza un enfoque cuasi-sociológico para estudiar la cuestión, pero lo hace únicamente para rechazarla al final como irrelevante. En el análisis último, su persistente dicotomía entre el marco teológico de referencia y el marco sociológico, su concepto ideal de la comunidad concreta y de sus preocupaciones, y su recurso a los *interpretamenta* exclusivamente teológicos hacen que fracase en su intento de ofrecer una explicación satisfactoriamente *sociológica* y también teológica de la tensión que él esboza tan claramente.

²² Ibid., pp. 253-258.

²³ Ibid., p. 258.

Sin embargo, a pesar de su punto flaco en cuestiones metodológicas, el mérito del método empleado por Spörri consiste en su identificación de las tensiones que aparecen en la exhortación de la carta, y en su intento de analizarlas tanto sociológica como exegéticamente. Por desgracia, buena parte de las interpretaciones subsiguientes de la Carta primera de Pedro no siguieron este rumbo prometedor. Un análisis más reciente de la Carta primera de Pedro ilustra bien a las claras la clase de conclusiones que se deducen, cuando se hace caso omiso de esta tensión existente entre los impulsos centrípetos y centrífugos de la exhortación de la carta, y cuando se presta inadecuada atención a las preocupaciones sectarias de la comunidad.

La tesis de David L. Balch, defendida en Yale en 1974, y que lleva por título: «... El origen, la forma y la función apolo-gética de la tabla de deberes domésticos en la Carta primera de Pedro»²⁴, me llamó la atención mientras me encontraba escribiendo el presente estudio. La tesis de este autor es, en general, un aceptable intento por comprender el código de deberes domésticos de la Carta primera de Pedro en relación con las implicaciones políticas y sociales de la familia en el mundo greco-romano. Balch siguió una línea de investigación parecida a la adoptada más adelante, en el capítulo IV de la presente obra, y recogió abundantes testimonios que apoyan la interpretación de *oikos* que se da en el mencionado capítulo. Nos referiremos específicamente a su obra, cuando nos dediquemos a estudiar la función del tema del *oikos* en la estrategia global de la Carta primera de Pedro.

Ahora bien, una limitación fundamental de su estudio de 1 Pedro en general consiste en que no estudia los problemas relacionados con el carácter sectario de la comunidad a la que va dirigida la carta, y en que subestima la tensión inherente a la respuesta dada por 1 Pedro. Balch pone en duda el hecho de que la Carta primera de Pedro muestre interés importante en la conversión de los gentiles²⁵. Para una secta de conversión, como

²⁴ David L. Balch, «*Let Wives Be Submissive...*» *The Origin, Form and Apologetic Function of the Household Duty Code (Haustafel) in 1 Peter*, University Microfilms International (Ann Arbor, Mich. 1976).

²⁵ *Ibíd.*, pp. 220-230 y 247-250. Con respecto a 2,12, el autor citado saca la siguiente conclusión: «No se hace referencia a la conversión de los paganos...

la comunidad petrina, eso es una proposición carente de realismo tanto desde el punto de vista sociológico como exegético ²⁶. No obstante, Balch sostiene que el objetivo primario de 1 Pedro era fomentar una actitud de conformidad como medio para superar el conflicto entre los destinatarios y sus vecinos. La sociedad, sugiere él, era hostil hacia esa nueva secta religiosa extranjera, «porque se creía que alteraba el orden y la armonía debidos en el hogar y en el Estado» ²⁷.

La finalidad [de la carta] es *reducir la tensión* [la cursiva es nuestra] entre la sociedad y la Iglesia, a fin de frenar la difamación. Los cristianos tienen que *conformarse* [la cursiva es nuestra] a las expectativas de la sociedad helenística, a fin de que esa sociedad deje de criticar a la nueva secta. El autor de la Carta primera de Pedro escribe para aconsejar a los cristianos que están siendo perseguidos, acerca de cómo podrán llegar a ser aceptables social y políticamente para la sociedad en medio de la cual viven. La *Haus-tafel* (tabla de deberes domésticos) describe la conducta *exigida* [la cursiva es del original] por el gobernador (2,14), incluso a los «extranjeros» ²⁸.

La exhortación a la armonía interna (3,8-9), lo mismo que la función apologética del código de deberes domésticos, no tienen la finalidad —según Balch— de fortalecer la cohesión del grupo sino de fomentar la adaptación a las «convenientes» formas de conducta social. La evitación del conflicto social mediante la conformidad social es, en opinión de Balch, la única preocupación y receta de la Carta primera de Pedro.

Ahora bien, tal interpretación es vulnerable por varias razones. En primer lugar, no tiene en cuenta que, para su continuada existencia, una secta como esta comunidad cristiana tiene que mantener una identidad *distintiva*. El orden y la disciplina internos no son exigidos simplemente por los de fuera, sino que son una necesidad interna para mantener la solidaridad y la cohesión del grupo. La conformidad social, como hizo notar

sino a una 'doxología de juicio'» que tendrá lugar en el día de la visitación (p. 229).

²⁶ En todo caso, Balch se ve obligado a conceder, con respecto a 3,1-2, que la conducta de las mujeres tiene una finalidad tanto misionera como apologética: «Aquí se espera que... la conducta casta de las mujeres ha de convertir a los maridos» (ibíd., p. 250; cf. también pp. 261 y 267).

²⁷ Ibíd., resumen introductorio, p. 3.

²⁸ Ibíd., p. 230.

también Goppelt²⁹, es precisamente la tendencia a la que la Carta primera de Pedro pretendía oponerse. En segundo lugar, esta interpretación hace caso omiso o minimiza la tensión, observada tan claramente por Spörri, entre la orientación centrípete y la orientación centrífuga, impulsadas por la Carta primera de Pedro. En particular, deja de explicar el repetido llamamiento de la carta para que los cristianos se separen del mundo, y subestima también los intereses misioneros de la comunidad cristiana. Finalmente, como se estudiará más adelante, el trabajo no ve la relación entre la tabla de deberes domésticos de 1 Pedro y el concepto eclesiológico —más amplio— de la familia, desarrollado por la carta. La utilización del código de deberes domésticos se presenta como una prueba principal del deseo petrino de conformidad sin tenerse en cuenta posibilidades alternativas.

Los estudios de Spörri y de Balch son ejemplo de dos interpretaciones divergentes e igualmente insatisfactorias de la manera paradójica en que la Carta primera de Pedro aborda el problema de la interacción entre los cristianos y los gentiles. Mientras que Spörri reconoce la tensión existente entre las perspectivas de la apertura y del aislamiento, Balch la niega. Ambos autores dejan de tener en cuenta la función que el carácter sectario de la comunidad desempeñaba en el conflicto y la manera en que la Carta primera de Pedro refleja una perspectiva sectaria. A consecuencia de ello, Spörri atribuye la hostilidad y el conflicto únicamente a las diferencias religiosas, y Balch los atribuye a los contrastes sociales que no debían mantenerse. Para Spörri, únicamente la conversión de los gentiles al cristianismo pondría fin al conflicto, en opinión de la Carta primera de Pedro. Para Balch, esta carta no insta a la

²⁹ L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, KEK 12/1, edición a cargo de Ferdinand Hahn, 1.^a ed., Vandenhoeck und Ruprecht (Gotinga 1978), pp. 40-42 y 56-64; véase también L. Goppelt, *Die Verantwortung der Christen in der Gesellschaft nach dem 1. Petrusbrief*, en Jürgen Roloff (ed.), *Theologie des Neuen Testaments*, 2. Teil: *Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses*, Vandenhoeck und Ruprecht (Gotinga 1976), pp. 490-508; véase además: Karl Phillips, *Kirche in der Gesellschaft nach dem ersten Petrusbrief*, Gütersloher Verlagshaus-Gerd Mohn (Gütersloh 1971), y Norbert Brox, *Situation und Sprache der Minderheit im ersten Petrusbrief*, «Kairos» 19 (1977) 1-13. El presente estudio lo concebí independientemente de las obras mencionadas, y no es raro que difiera de ellas en varios puntos exegéticos o sociológicos. Ahora bien, en la cuestión relativa a la perspectiva social más apropiada para entender la Carta primera de Pedro, parece que estamos de acuerdo en principio.

conversión como medio para resolver el problema, sino a la conformidad social.

Ambos estudios son aportaciones importantes al estudio de diversos aspectos de la Carta primera de Pedro. Sin embargo, el problema ilustrado por ellos es la dificultad de llegar a un análisis sociológico-exegético completo, de detectar las interrelaciones entre los datos y las perspectivas sociológicas y teológicas. El problema planteado por la Carta primera de Pedro sigue en pie. Si la meta de la comunidad cristiana es últimamente inclusiva, entonces ¿por qué los cristianos han de seguir siendo tan exclusivos? Si existe la esperanza de que hasta los de fuera, a pesar de su hostilidad, se unan algún día con los cristianos en la glorificación de Dios (2,12), entonces ¿por qué la Carta primera de Pedro insta a una continuada separación social? Para expresarlo con otras palabras: ¿Qué papel desempeña el conflicto en la estrategia de una secta misionera de conversión?

Las funciones del conflicto social en la Carta primera de Pedro

Los especialistas en el estudio de la Carta primera de Pedro están generalmente de acuerdo de que alguna clase de conflicto, bien sea el resultado de una persecución instigada imperialmente, o bien —lo que es más probable— la manifestación de animosidad local y social, es un tema importante del que se ocupa la Carta primera de Pedro. Asimismo, se supone generalmente que la intención de 1 Pedro es sugerir medios para eliminar o minimizar tal conflicto o bien para aceptarlo como algo que acompaña inevitablemente a la fe y la obediencia cristianas. De todos modos, el conflicto es contemplado en forma *negativa* como un suceso malo o lamentable que amenaza la fe y la constancia de los cristianos de Asia Menor y que impulsa a la respuesta consoladora que se da en la Carta primera de Pedro.

Ahora bien, la insistencia en el conflicto, la contienda y el contraste, que impregna toda la Carta primera de Pedro, puede contemplarse también a otra luz más constructiva. La manera en que en este documento se describe, acentúa e interpreta el conflicto social puede verse también, junto con su doble acento en el aislamiento y la apertura, como un ejemplo interesante de la estrategia del autor (o de los autores) para dirigirse a una

secta que se hallaba bajo presiones externas de carácter hostil. En este caso, el conflicto puede considerarse no sólo como una «perturbación» que cae sobre la secta, sino también como un «instrumento» utilizado por el autor (o los autores) para lograr un efecto social específico.

La base de esta teoría se halla en la observación efectuada por los especialistas en teoría social de que un conflicto, en la sociedad, aunque generalmente se considera como una fuerza destructiva, tiene realmente diversos efectos *constructivos*. Georg Simmel ³⁰ y, más recientemente, Lewis Coser ³¹ hicieron importantes aportaciones a tal apreciación de los valores positivos del conflicto social. Simmel (1858-1918), por ejemplo, hizo notar en su estudio clásico que el conflicto desempeña un papel sustancial en el establecimiento de los distintos grupos sociales y en el esclarecimiento de las identidades y relaciones específicas de grupo, y también en el refuerzo de la cohesión de grupo. Los principales puntos del análisis de Simmel son resumidos así por Theodore Caplow:

En parte, gracias al conflicto, muchos individuos se unen íntimamente en grupos organizados. El conflicto desempeña un gran papel en la tarea de fijar los límites del grupo, en establecer sus estatutos, en codificar los valores y en asentar los puntos de referencia que dan continuidad a la vida de un individuo y al sentido e identidad de una organización. En términos generales, la cooperación *dentro de los grupos* nace del conflicto *entre los grupos*... El hecho de que un enemigo se acerque obliga a un grupo organizado a cerrar filas, a consolidar sus propias estructuras y a movilizar sus propios recursos. Aumenta la interacción interna, se fortalece el orden organizativo, dejan de tolerarse las desviaciones... *Dentro de* una organización en funcionamiento, el conflicto sigue siendo importante de dos maneras. En primer lugar, la disposición de los miembros para aceptar la disciplina interna se realza ante la presencia de un enemigo que amenaza las fronteras de la organización, y puede quedar socavada sea por la derrota del enemigo, que elimine la evidente necesidad de disciplina interna, o bien por la derrota de la propia organización, que debilite la conexión entre sus miembros... En segundo lugar, [Simmel] considera el conflicto como un

³⁰ Georg Simmel, *Conflict*, trad. ingl. de Kurt H. Wolff, Free Press (Glencoe, Ill. 1955).

³¹ Lewis Coser, *The Functions of Social Conflict*, Free Press (Nueva York 1956).

medio de ajuste y distribución, como el instrumento indispensable para comprobar el valor relativo de dos organizaciones y para distribuir entre ellas los escasos recursos. Estas funciones del conflicto explican por qué las organizaciones se buscan a menudo nuevos enemigos, y llegan a inventar enemigos imaginarios, cuando escasean los verdaderos enemigos ³².

Coser, ampliando las observaciones de Simmel, desarrolló una serie de proposiciones que formulan diversas funciones constructivas del conflicto social. Varias de esas proposiciones son muy sugerentes para la evaluación del énfasis que en la Carta primera de Pedro se da al conflicto.

En primer lugar, el conflicto tiene el efecto de aglutinar al grupo. «El conflicto con otros grupos contribuye al asentamiento y reafirmación de la identidad del grupo y al mantenimiento de sus fronteras contra el mundo social circundante» ³³. En el caso de la situación petrina, esto sugiere aquí también que el conflicto puede contemplarse a una luz positiva. El conflicto, sí, puede ser nocivo para la estabilidad de la secta. Pero, por otro lado, refuerza también las fronteras entre la secta y sus oponentes, y mueve a los cristianos a reconsiderar las características ventajosas de su propia comunidad peculiar. La respuesta al sufrimiento no es necesariamente la conformidad; puede ser también el compromiso intensificado de ser diferente. La conciencia de la «guerra» en la que se hallaban metidos (obsérvese el lenguaje metafórico en 2,11; 4,1 y 5,8-9) será un estímulo eficaz para resistir a la tentación de acomodarse a las formas de conducta de los gentiles. Harnack supo sentirlo así, cuando, después de describir con detalle la hostilidad judía contra la secta cristiana, describe con fina sensibilidad los aspectos positivos de sus efectos internos y externos:

... hubo algo satisfactorio en cuanto a la oposición judía. Ayudó a ambas religiones a hacer que la ruptura fuese completa, al mismo tiempo que hizo que en las mentes de los cristianos gentiles fuese más profunda la seguridad —en un momento en que había que profundizar en dicha seguridad— de que su religión representaba una nueva creación, y de que no eran una simple clase de personas

³² Theodore Caplow, *Sociology*, Prentice-Hall (Englewood Cliffs 1975), pp. 279-280. Sobre el conflicto social en general véanse las pp. 275-295.

³³ Coser, *Social Conflict*, p. 38.

admitidas para que formaran parte de algún rango inferior, sino de que eran el nuevo Pueblo de Dios, que existía ahora en lugar del antiguo ³⁴.

Además de hacer que los miembros del grupo fueran más conscientes de su identidad específica y de los factores que los distinguían de otros grupos, el conflicto externo es capaz de fomentar también la cohesión interna. «El conflicto con otro grupo conduce a la movilización de las energías de los miembros del grupo y, por tanto, a una cohesión más interna del grupo» ³⁵. Hervé Carrier lo expone en términos semejantes:

Un grupo considerado como minoría puede desaparecer fácilmente por simple asimilación, de la misma manera que puede cerrar filas más intensamente y resistir de manera indefinida a las presiones de la mayoría. La persecución debilitará a veces la afiliación a un grupo religioso, pero es capaz también de confirmar y reforzar los lazos entre los creyentes perseguidos. Más aún, el conflicto entre valores religiosos y valores seculares puede ser causa de desintegración interna en una comunidad de creyentes, pero puede provocar también una redefinición y profundización de las adhesiones religiosas ³⁶.

La Carta primera de Pedro se preocupa evidentemente de tal cohesión y redefinición de las adhesiones religiosas, como señalaremos más tarde. La acentuación del conflicto entre los gentiles y los cristianos puede considerarse como una manera que la carta tiene de lograr la solidaridad entre los cristianos. A este propósito, Coser llama también la atención sobre cómo «la búsqueda del enemigo exterior' (o la exageración del peligro que un enemigo real representa) no sólo sirve para mantener la estructura del grupo, sino también para consolidar la cohesión del mismo, cuando ésta se ve amenazada por una relajación de energías o por una disensión interna» ³⁷. ¿Es concebible que, con el fin de consolidar la solidaridad cristiana, el autor de la Carta primera de Pedro exagerara el conflicto y de que en reali-

³⁴ Adolf von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. y edic. a cargo de James Moffat; 2 vols, Harper & Row (Nueva York 1962) [reimpresión de la ed. de 1908], vol. I, p. 59.

³⁵ *Ibid.*, p. 95.

³⁶ Carrier, *Psico-sociología de la afiliación religiosa*, Verbo Divino, Estella 1965.

³⁷ Coser, *Social Conflict*, p. 106.

dad el conflicto fuera menor? En todo caso, la carta reduce todas las fuerzas de oposición a un común denominador: «gentiles» (2,12; 4,3), «pecador(es)» (4,18), «vuestro adversario, el diablo» (5,8). La lucha contra un enemigo común supone que hay constituir un frente unido.

En una situación de conflicto, los antagonistas de fuera, además de ser considerados como una amenaza (y de constituir así un impulso) para la unidad interior, pueden contemplarse también como un «grupo negativo de referencia»³⁸. En la Carta primera de Pedro, la conducta se describe no sólo con referencia a aquellos a quienes los creyentes deben emular (principalmente Jesucristo [2,21-24; 3,18; 4,1-2.12-16] y también las «santas mujeres» y Sara [3,5-6], a saber, un «grupo positivo de referencia»), sino también con referencia a los gentiles, cuyas maneras impías de comportarse deben los creyentes evitar (2,11-12; 3,9; 4,2-4.15). Esto sugiere quizás que, en la Carta primera de Pedro, el empleo del material de las tablas de deberes domésticos se halla tal vez al servicio de una finalidad que no es sólo la de fomentar que los cristianos se ajusten a las normas asentadas y aceptables de conducta moral secular. Es posible también que, en el caso de esta carta, tales normas de conducta común se utilicen con el fin de estimular la consolidación de un contragrupa cristiano que sea semejante a su «grupo negativo de referencia», pero que esté no obstante separado de él, a saber, del grupo de los gentiles.

El conflicto social pone a prueba la ideología de grupos opuestos³⁹. *Dentro de* los grupos, experimenta un desafío el grado de conciencia colectiva del grupo, de compromiso con las normas y valores compartidos, y de consenso sobre los objetivos transpersonales del grupo. *Entre* grupos, incluidos los cristianos y sus adversarios, el conflicto implica lo que los autores de *The Crucible of Christianity* denominaron «un choque de ideologías»⁴⁰. El conflicto ofrece una oportunidad y una razón para

³⁸ Ibid., p. 90.

³⁹ Sobre «ideología y conflicto» véase ibíd., pp. 111-119.

⁴⁰ Véase especialmente: Abraham Shalit, *A Clash of Ideologies: Palestine under The Seleucids and Romans*, en: Arnold Toynbee (ed.), *The Crucible of Christianity: Judaism, Hellenism and the Historical Background to the Christian Faith*, World —Thames and Hudson (Nueva York-Londres 1969), pp. 47-76 y *pásim*.

esclarecer y reafirmar aquellos rasgos del grupo que lo hacen ser un grupo distinto, superior y motivado por una «causa» común. En la Carta primera de Pedro, el hecho de centrarse en la pugna entre cristianos y gentiles va acompañado por la reafirmación de aquellas características que son distintivas precisamente de la comunidad cristiana. Esta comunidad es un grupo que goza de una condición singularísima y exaltada (un grupo «elegido»), que ha sido escogido por el Espíritu de Dios y colmado por él de favores (1,1-2: 1,3-2,10). Se distingue de un enemigo común; por sus propios sufrimientos se halla unido con su Señor Jesucristo; y posee una meta colectiva y transpersonal: cumplir con buena conciencia la voluntad de Dios (2,19; 3,16.21) ⁴¹, a fin de que se revele supremamente la finalidad de la existencia humana, a saber, la glorificación universal de Dios (2,12; 4,11).

La lucha en favor de una causa supraindividual, al estar privada de todos los intereses y deseos individuales (y, por tanto, diferentes), fuerza la atención sobre la única finalidad inmediata, concentrando así todas las energías para la acción concertada en una sola dirección. Los individuos, imbuidos del sentimiento de que ellos «representan» los objetivos del grupo, de que ellos los *encarnan*, estarán mucho más dispuestos para responder a llamamientos impersonales ⁴².

Obviamente los desafíos a los que tuvo que hacer frente el movimiento cristiano primitivo son la razón de que se apelara tan frecuentemente a los intereses transpersonales. Los individuos que se consideran a sí mismos como representantes del grupo en su totalidad, no sólo se identificarán con el poder divino que atribuyen a la colectividad, sino que derivarán de él su fuerza; aparte de eso, serán más intransigentes con los grupos de fuera, por el papel que ellos desempeñan como representantes, ya que se consideran a sí mismos como portadores de la misión del grupo. «La adaptación, que es admisible o incluso deseable a nivel de la conducta personal, deja de ser admisible para el representante de los intereses del grupo, los cuales trascienden a los intereses ‘meramente’ personales» ⁴³.

⁴¹ Sobre el efecto de un sentido de «buena conciencia» sobre la radicalidad del compromiso, véase Coser, *Social Conflict*, pp. 112-113.

⁴² *Ibíd.*, p. 114.

⁴³ *Ibíd.*, p. 115.

A propósito de una situación de conflicto, una función importante de la ideología consiste en conferir a la lucha una legitimación trascendente y un alcance cósmico. En este proceso, según Coser, los intelectuales o líderes —como el círculo del que dimanó la Carta primera de Pedro— vienen desempeñando siempre un papel importante. Son los que perpetuamente transforman los conflictos de intereses materiales en conflictos de ideas. «Los intelectuales contribuyen a la profundización e intensificación de las luchas, despojándolas de sus motivaciones personales y transformándolas en luchas en torno a 'verdades eternas'»⁴⁴.

Un aspecto final del conflicto —un aspecto que ayuda a esclarecer las fuerzas centrípetas y centrífugas, aparentemente paradójicas, de la Carta primera de Pedro— es el hecho de que «el conflicto une a los antagonistas»⁴⁵. El conflicto es una forma en la que ambos grupos contendientes *interactúan*, en vez de retirarse el uno del otro. Desde la perspectiva de la Carta primera de Pedro, mantener la lucha de los cristianos con los gentiles es preferible a completar la retirada cristiana de la sociedad, un curso de acción que fue seguido, por ejemplo, por la comunidad de Qumrán. El conflicto, como señala Coser, une a las partes contendientes en una lucha común y, de esta manera, ofrece una oportunidad para que cada una de ellas adquiera conocimiento de la otra. El conflicto es «un medio para 'poner a prueba' y 'conocer' lo que antes se desconocía. El extraño puede llegar a hacerse familiar, cuando uno lucha con él»⁴⁶. En el conflicto de Asia Menor, los cristianos se sienten estimulados para poner las cosas en claro. Deben corregir las concepciones equivocadas que los gentiles tienen acerca de la moralidad de ellos (2,12.15), a esclarecer los motivos y las normas de su propia conducta (4,12-16), y a «dar cuenta de la esperanza que hay en vosotros» (3,15). De esta manera, en su lucha con los gentiles, los cristianos fijarán el terreno para una forma más positiva de interacción. Al conservar y esclarecer los rasgos distintivos de su comunidad, en la lucha con los detractores, los cristianos crearán la posibilidad de que los que antes habían

⁴⁴ Ibid., p. 116.

⁴⁵ Ibid., p. 121; cf. pp. 121-137.

⁴⁶ Ibid., pp. 122-123.

sido gente de fuera «gane» finalmente la lucha (2,12; 3,1-2). Esto sugiere que la estrategia de la Carta primera de Pedro consistió en estimular la lucha y la resistencia como prerrequisito necesario para una eficaz empresa misionera. Ahora bien, el papel del cristiano en el conflicto no debe ser el de «responder a la violencia con violencia». Todo lo contrario, el conflicto cristiano es una oportunidad para hacer frente al mal con el bien (2,18-20; 3,9.13-17; 4,12-19) y a los recalcitrantes con paciencia, humildad y «buena conciencia» (2,15; 3,1-4.15-16.21), emulando en todo ello al Señor (2,21-24; 3,18; 4,1-3.12-16).

En resumen, un examen de los diversos efectos constructivos del conflicto social ofrece considerable ayuda para la interpretación exegética y sociológica de la Carta primera de Pedro y de su estrategia ⁴⁷. La hostilidad de los de fuera dirigida contra los cristianos podría tener efectos debilitadores y podría fomentar la conformidad como vía de escape. Por otro lado, el conflicto y el sufrimiento podían interpretarse también como «prueba» divina de la fe cristiana (1,6; 4,12), con el efecto de estimular la conciencia de la identidad distintiva del grupo y de la condición que se posee a los ojos de Dios, y de hacer ver la necesidad de mantener claras las fronteras que distinguen al grupo y de conservar la cohesión del mismo. La hostilidad de los gentiles era un desafío al que había que hacer frente mediante la firme obediencia a la verdad (1,22), la conducta impecable, el mantenimiento de las fronteras de la santidad y el refuerzo de la solidaridad interna. El conflicto creaba la ocasión para recordar cuáles eran las consecuencias «supremas» de la lucha, sobrepasando los intereses propios de los individuos y dando impulso a la unificación de los cristianos en una causa santa. Motivó la revitalización de las viejas reglas y normas de conducta y la creación de nuevas reglas para circunstancias nuevas. No sólo separó a los contendientes, sino que también los unió en una lucha por la autodefinición, y de esta manera preparó el terreno para otras formas de interacción social.

⁴⁷ J. G. Gager (*Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Prentice-Hall [Englewood Cliffs, N.J. 1975], pp. 79-88) cree también que la obra de Coser es útil para analizar dos fenómenos del período posterior a la Carta primera de Pedro, a saber: «la función positiva de la herejía» y la importancia de las apologías cristianas para la imagen que los cristianos tenían de sí mismos.

Tales funciones del conflicto sugieren que la estrategia de la Carta primera de Pedro no consistió en proporcionar maneras de eliminar o evitar la tensión social, sino de acentuar la lucha y presentarla como algo que podía producir resultados positivos. Esta estrategia no consistía en alentar la retirada o el escape de los «peregrinos alienados del mundo» para que huyeran de la sociedad, ni menos aún en alienarlos de la tierra. Ni se trató tampoco de instar a la asimilación o adaptación cultural. Sino que lo que pretendía era estimular a los destinatarios a mantenerse firmes en el terreno, a aguantar con perseverancia, a resistir, y a equiparse a sí mismos para llevar a cabo esa tarea, reafirmandose en la unión distintiva que poseían con Dios y con Jesucristo y que los unía a unos con otros. Desde una posición de fuerza y vigor colectivos, los destinatarios no sólo podrían resistir eficazmente las presiones del exterior sino que serían capaces incluso de ganar para su causa a los de fuera.

Después de examinar el papel que el conflicto desempeña en la perspectiva de la carta, pasaremos ahora a estudiar otras características afines en la estrategia de dicha carta. ¿De qué otras maneras la Carta primera de Pedro está diseñada como una respuesta a la situación de los destinatarios y a los problemas con que ellos se enfrentaban?

La identidad y la condición comunitaria distintiva

La Carta primera de Pedro, recordamos, es una respuesta a la moral que aflojaba, a la relajación del compromiso ante los valores y normas que distinguían al grupo y lo mantenían unido, a la aparente incompatibilidad entre el sufrimiento y la salvación. Uno de los rasgos característicos de la secta, cuestionados por la intensidad del conflicto entre los sectarios y los de fuera, se refería a la naturaleza de la *identidad comunitaria distintiva* de los sectarios. En la Carta primera de Pedro se concede particular atención a diversos aspectos de este tema: 1) el *carácter distintivo* de los cristianos; 2) su *estructura comunitaria y compromisos comunes*, y 3) la *condición* de esos extranjeros con respecto a la sociedad, por un lado, y a Dios, por el otro lado. Estos tres aspectos de la cuestión de la identidad se hallan relacionados entre sí. Comenzaremos examinando la manera en que la carta

trata acerca de las condiciones relativas al carácter distintivo y a la condición de los cristianos.

¿Era necesario que la secta mantuviera su carácter distintivo? En caso afirmativo, ¿por qué lo era? ¿En qué consistía ese carácter distintivo? El mantenimiento del carácter distinto ¿era una ventaja práctica? ¿O la extrañeza misma de ese carácter distintivo era lo que sugería o suscitaba la reacción hostil y el sufrimiento de aquellos cristianos? La conversión a la secta cristiana ¿lograba algún cambio en la condición baja de aquellos extranjeros? La asociación con el grupo ridículo de los «lacayos de Cristo» ¿no era más una ruina que una salvación? La calidad de miembro de la comunidad cristiana ¿qué solución iba a aportar —si es que era capaz de aportar solución alguna— a la experiencia de desplazamiento, de privación y de desventaja social?

La respuesta a estas cuestiones acerca de la segregación y la condición social, así como también la respuesta a las cuestiones sobre la solidaridad y el sufrimiento, debe formularse en términos que sean significativos tanto desde el punto de vista práctico como desde el punto de vista religioso. Se hallaban en juego cuestiones relativas a la salvación común y a la dignidad de una nueva organización de personas, de intereses y esperanzas transpersonales, y no precisamente cuestiones de supervivencia personal.

Una característica de la respuesta, analizada ya por nosotros, era la insistencia de la carta en el conflicto entre los destinatarios y sus vecinos como medio para alentar a los cristianos para que se segregaran de la moralidad tradicional de la sociedad circundante. La distinción y la separación de los estilos de vida de los gentiles era necesaria para el mantenimiento de la comunidad cristiana y para la eficacia del testimonio misionero. Implícitamente se hallaban en juego la cohesión social, la estabilidad y la viabilidad del movimiento cristiano. Explícitamente, la carta trata del problema en términos más religiosos, más ideológicos. La forma de vida de los gentiles era vana (es decir, no conducía a la salvación, 1,18), autodestructiva (2,11), pecadora e idólatra (4,1-3); ignoraba (1,14; 2,15) y se oponía (4,2) a la voluntad del Dios Creador (4,19). Semejante forma de vida será castigada con toda seguridad por Dios (4,6.17-18), quien condena a los que causan el sufrimiento de los inocentes y hace justicia a los mismos (2,20.21-25; 3,14.18-22; 4,6.13.17-19; 5,6-11).

Otro medio para estimular a los creyentes a que se separen de los incrédulos lo vemos en las diversas imágenes que se usan y en las numerosos antítesis que se formulan. La imagen del nacimiento (nuevo nacimiento, 1,3.23; cf. 2,2), por ejemplo, y el contraste correspondiente entre la muerte y la nueva vida ⁴⁸ simbolizan no sólo un acontecimiento de conversión religiosa sino también la terminación de los anteriores lazos sociales y el comienzo de nuevas asociaciones (1,14-16.17-18; 4,1-6). Las imágenes de la «santidad» ⁴⁹, la «elección» ⁵⁰ y la «purificación» ⁵¹ implican parecidos contrastes y distinciones tanto sociales como religiosos. Los cristianos, santificados, elegidos y purificados por Dios, constituyen un nuevo pueblo (2,9-10) «llamado» por Dios ⁵² y distinguido por él de los gentiles incrédulos. Las imágenes del rescate (1,18-19), de la guerra (2,11; 4,1) y del conflicto con lo demoníaco (5,8-9) se utilizan de manera semejante para hablar de la liberación de la esclavitud a tradiciones pasadas (léase: a lazos culturales y religiosos) y para fomentar la resistencia a la influencia o presión de los gentiles.

Entre los numerosos contrastes y antítesis que llenan la carta ⁵³ resaltan especialmente los que se formulan entre los profe-

⁴⁸ Véase 2,24; 4,5.6; también 1,19-21; 3,10.18 y el adjetivo «viviente» (*zón*) en 1,3.23; 2,4.5. Para un examen —en la perspectiva de la historia de las tradiciones— del tema del nuevo nacimiento y de su asociación con el bautismo en los escritos cristianos primitivos, véase Kazuhito Shimada, *The Formulary Material in First Peter: A Study According to the Method of Traditionsgeschichte*, University Microfilms International (Ann Arbor, Mich. 1966), pp. 159-182. Sobre el significado teológico (pero no sociológico) del tema del nuevo nacimiento en la Carta primera de Pedro, véase Samuel Parson, *The New Birth of the Christian in the First Epistle of St. Peter (1 Petr 1:3,23)*, tesis doctoral pronunciada en la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino (Roma 1978).

⁴⁹ Véase *hágios*, 1,15 (dos veces).16; 2,5.9; 3,5; *hagiasmós*, 1.2; *hagiázo*, 3,15.

⁵⁰ Véase *eklektós*, 1,1; 2,4.6.9 y *synelekté*, 5,13.

⁵¹ Véase *hagnízo*, 1,22 y *ámomos*, *áspilos*, 1,19.

⁵² Véase *kaléo*, 1,15; 2,9.21; 3,9; 5,10.

⁵³ Además de muerte/vida, nuevo nacimiento (véase *supra*, nota 48), véase «antes/ahora» (1,14-15; 2,10.25; 4,2-3); (herencia) perecedera/imperecedera (1,4; véase 1,23; cf. «corona inmarcesible», 5,4; también carne perecedera/palabra permanente del Señor, 1,24-25); reproche/bendición (4,14 cf. 3,14), malhechores/hacedores del bien (2,11-12.16; 3,9.11.17; 4,15-16); carne/espíritu (3,18; 4,1.6); deseos humanos/voluntad de Dios (4,2; cf. 2,11; 4,1); personas que rechazan a Dios/personas que lo aceptan (2,4), diablo, león/fraternidad, Dios (5,8-11; cf. 2,17). Para una lista de las antítesis negativas/positivas en la Carta primera de Pedro, véase también: J. H. Elliott, *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase «Basileion Hierateuma»*, NovT Supplements

tas (judíos antiguos) y «vosotros» (los creyentes, 1,10-13), los incrédulos y los que creen (2,7), los desobedientes y los obedientes (2,7-8 ó «nosotros», 4,17), los pecadores y los justos (2,24; 3,18; 4,18; cf. 3,12), los hacedores de maldad y los cristianos (4,15-16), contrastes que expresan la distinción social real entre los destinatarios y sus adversarios, tanto judíos como paganos. Las demás antítesis, incluidos los contrastes temporales (1,14-15.18; 2,10; 4,1-3), refuerzan estas distinciones sociales y corroboran la incompatibilidad del estilo de vida cristiano con el estilo de vida de los gentiles. En los cuatro imperativos concisos, ordenados en forma de quiasmo en 2,17⁵⁴, se afirma la clara distinción de adhesiones y fidelidades. El honor que se debe a todos los hombres (v. 17a = A) es el honor que merece también el emperador (v. 17d = A'); el amor, por otro lado, queda reservado para los hermanos (v. 17b = B), lo mismo que la reverencia queda reservada para solo Dios (v. 17c = B'; cf. 3,14-15).

El lenguaje utilizado para asentar el carácter distintivo de los destinatarios cristianos afirma también su nuevo y peculiar *status* como el «pueblo elegido y santo de Dios» (2,4-10). En virtud de las buenas nuevas que ellos han recibido y creído, estos cristianos son superiores a los profetas judíos, que buscaban pero no experimentaron a Cristo ni la salvación (1,10-12). Ellos han nacido de nuevo gracias a una simiente incorruptible, no corruptible, a saber, por el hecho de oír la palabra de Dios como buena nueva (1,23-25). Asimismo, su herencia es «imperecedera, incorruptible e inmarcitable» (1,4), en contraste con la tierra de Israel, que se hallaba corrompida y devastada. En contraste con el rechazo dado por los judíos y los paganos, la fe de los cristianos en Jesucristo les ha proporcionado «honor» (2,7; cf. 1,7) y la peculiar distinción de ser el pueblo especial de Dios (2,9-10). La fe y la conducta de ellos son superiores a los «vanos caminos heredados de vuestros padres» (1,18; cf. 4,3). Ellos experimentarán la gracia y las bendiciones divinas, mientras que a los incrédulos les aguarda únicamente la condenación divina.

12, E. J. Brill (Leiden 1966), p. 35, nota 2 y ténganse en cuenta también los textos 1,24/25; 2,1/2; 2,4bα/β; 2,7aα/β.

⁵⁴ Ernst Bammel (*The Commands in I Peter II.17*, NTS 11 [1965] 279-281) atribuye este quiasmo a una anterior *Haustafel* («tabla de deberes domésticos») «adaptada a sus propios fines por el autor de la epístola» (p. 281).

La elección y el ser una clase elegida

La expresión más clara de la singularísima condición de los destinatarios hay que verla en la acentuación que se da a su «elección» divina. El proceso de escoger implica selección, separación y elección. Implica, igualmente, preferencia, elevación y superioridad. Desde un punto de vista sociológico, la caracterización de los lectores como «visitantes extranjeros *elegidos* de (en) la diáspora» (1,1) es una manera estratégica de legitimar la distinción de los mismos que los hace ser diferentes de los paganos y de los judíos, y de atribuir al mismo tiempo a esos *pároikoi* de humilde condición un *status* especial de élite en la economía de Dios.

En un estudio anterior, *The Elect and the Holy* («Los elegidos y los santos»), examiné la importancia literaria y teológica del tema de la elección en la Carta primera de Pedro, y la tradición precedente de la que ese tema dependía. Subsiguientes estudios han estado de acuerdo generalmente en que el concepto de elección (y santidad) era de fundamental importancia para el significado y el mensaje de la totalidad del documento⁵⁵. En 2,4-10, el enunciado más completo de la carta acerca de la naturaleza de los lectores como comunidad escatológica de Dios, el tema de la elección ocupa un lugar central tanto en la estructura como en la exposición temática. Este tema se amplía a lo largo de toda la carta mediante la noción afín de la «vocación» divina de los creyentes (1,15; 2,9.21; 3,9; 5,10) y los demás acentos afines que se hacen recaer sobre la santidad. En realidad, la descripción de los destinatarios y los remitentes como «elegidos» (1,1) o «coelegidos» (5,13) proporciona una idea global que impregna toda la carta.

⁵⁵ Para conocer los estudios más recientes de este pasaje y de sus tradiciones subyacentes, consúltese Klyne R. Snodgrass, *I Peter II.1-10: Its Formation and Literary Affinities*, NTS 24 (1977) 97-106 y Max-Alain Chevallier, *Israël et l'église selon la première Épître de Pierre*, en: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme: Influences et affrontements dans le monde antique*, Marcel Simon FS, E. de Boccard (París 1978), pp. 117-125. En este pasaje, el último autor citado ve una afirmación de «la continuidad del pueblo de Dios» (p. 125). Sus repercusiones en la cuestión acerca de la relación del cristianismo con el judaísmo hay que examinarlas un poco más claramente de lo que hizo Chevallier. Este pasaje no sólo supone que, a causa de la fe en Jesucristo, «quedan anulados los privilegios» del judaísmo, sino que indica también que, mediante la expropiación de los honores distintivos del judaísmo, la comunidad cristiana se consideró a sí misma como una sustitución del judaísmo y superior a él.

Una vez llegado a este punto, deseo ampliar las observaciones anteriores estudiando un importante aspecto social de la ocasión y del uso de este concepto y de sus implicaciones relativas al *status*. Una observación formulada por el historiador social Ramsay MacMullen acerca de la preocupación por el prestigio que caracterizaba a la sociedad romana helenística, podrá servirnos de interesante punto de partida. Al estudiar la cuestión de por qué las personas (tanto ricas como pobres) estaban dispuestas a apoyar la grandeza de Roma, el citado autor menciona el atractivo que ejercía la exclusividad y la condición de que gozaba la urbe:

La gente solía acentuar más que nada lo segundo. Rivalizaban en afirmar la condición de que ellos disfrutaban [por la fama de su ciudad o región natal] contra los patriotas que defendían a las poblaciones vecinas, aunque reconocían las cosas buenas que esas poblaciones tenían —un templo grandioso—, un anfiteatro magnífico ⁵⁶.

El orgullo por la urbe y por la patria tenía efectos que iban más allá de la clase social a que se perteneciera:

Las masas que escuchaban tales alabanzas de la urbe se sentían elevadas de su anonimato y penuria hasta alturas de orgullo, mientras que los ricos se ufanaban del esplendor de las calles apiñadas de gente y de los edificios de mármol. Ricos y pobres por igual amaban aquel objeto que les proporcionaba renombre en el mundo ⁵⁷.

Sugiero que, en relación con este interés universal por la condición social, examinemos la insistencia que en la Carta primera de Pedro se hace en la elección y la condición selecta de los *pároikoi* cristianos ⁵⁸. El cristianismo, según dicha carta, ofre-

⁵⁶ Ramsay Macmullen, *Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284*, Yale University Press (New Haven 1974), pp. 57-87; la cita está tomada de la p. 62.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 61.

⁵⁸ Sobre la condición social de los grupos no libertos en las provincias y sobre las luchas de esos grupos con los que tenían derecho de ciudadanía, MacMullen señala: «En Tarso, durante el siglo II, se cuestionaron los derechos de un grupo; 'un grupo de tamaño no pequeño, al margen de la constitución, como quien dice, y al que algunas personas llaman (trabajadores sin cualificación alguna), sintiéndose irritados por ellos y considerándolos como populacho inútil y como causa de agitaciones y desórdenes' [Dion Crisóstomo, *Orat.* 34,21-23]. Aunque en

cía a sus convertidos una clase especial e incluso singularísima de honor y *status* social (*timé*, 1,7; 2,7; 3,7) dentro de una sociedad obsesionada por la *filotimía*, el amor al prestigio⁵⁹. A personas no libertas, algunas de las cuales (por ejemplo, los esclavos) no reunían las tres o cuatro pruebas de nivel social que les dieran prestigio (origen noble, riqueza, cercanía de Roma y del poder romano, cultura)⁶⁰, la secta cristiana les prometía una elevación que los igualara con todos los miembros de la comunidad (3,7; 4,10; fijémonos bien: humildad mutua, 3,8; 5,5b) dentro de una comunidad elegida singularísimamente por el favor divino (1,10-12.25); a los paganos les ofrecía un *status* selecto ante Dios, condición a la que no habían tenido acceso anteriormente (2,10).

La adquisición de *status* mediante la participación en una clase selecta y en una comunidad en la que todos fueran iguales sería mucho más atractiva para los *pároikoi*. Si, como afirmamos al principio, *paroikía* y *oikos* son términos sociológicamente correlativos, diremos que también lo son los fenómenos de la *paroikía* y de la elección. En su situación de ser extraño socialmente y de vivir en «privación relativa»⁶¹, el extranjero se ve obligado a enfrentarse con su extranjería. El predicado de ser extranjero implica, entre otras cosas, el ver menguado el acceso a los medios de que se dispone generalmente para adquirir seguridad, aceptación social y prestigio. El hecho de ser miembro de una comunidad selecta entrañaría la promesa de ver hechas realidad algunas de esas aspiraciones. La insistencia en que los miembros

su mayoría eran nativos y eran admitidos en la asamblea, sin embargo 'se los consideraba como personas viles y extrañas'. Situaciones paralelas existían en otras partes como, por ejemplo, en Alejandría (los tejedores) y en la ciudad de Mesena en Grecia (ibíd., pp. 59-60). Es sorprendente la semejanza con los *pároikoi* cristianos.

⁵⁹ Ibíd., pp. 118 y 215.

⁶⁰ Ibíd., p. 222.

⁶¹ Aplico aquí las observaciones efectuadas por Charles Y. Glock en sus comentarios sobre *Images of «God», Images of Man, and the Organization of Social Life*, «Journal for the Scientific Study of Religion» 11 (1972) 1-15. Veo que la imagen de la elección divina es análoga a la referencia de Glock a «las imágenes acerca de 'Dios' y del hombre». «La organización de la vida social es importante en relación con las imágenes predominantes acerca de 'dios' y con las imágenes acerca del 'hombre'. Tales imágenes contribuyen a plasmar la forma de la organización social y a racionalizarla, y llega a ser un elemento esencial para el mantenimiento de la solidaridad y la estabilidad social» (ibíd., pp. 3-4).

del grupo eran «elegidos de Dios» serviría también subsiguientemente para reforzar la autoestima del grupo, cuando se vieran desafiados por los de fuera, y para proporcionar un argumento válido para mantener una separación continuada que los segregara de quienes gozaban de «menos honores». Describir a una minoría y grupo marginal como «posesión elegida y santa de Dios» es reclamar un divino *incipit, placet y vult* para la segregación en que vive ese grupo y para su posición exaltada. La idea, pues, de la elección puede servir de factor clave en una ideología de *status* encaminada a legitimar la formación de un nuevo grupo y a motivar el mantenimiento de dicho grupo (y de sus actividades para conseguir nuevos miembros).

Por esta razón, la idea de la elección desempeña un papel importante en la ideología sectaria, como hicimos notar anteriormente. «Cuanto más plenamente se considere la secta a sí misma como un resto escogido», observaba Wilson, «tanto más plenamente ofrecerá resistencia a [las fuerzas de la adaptación social]. Ahora bien, es más probable que tal resistencia tenga éxito, si la secta posee una ética aristocrática acerca de la salvación —si la secta se considera a sí misma como elegida y escogida»⁶². La elección por parte de Dios implica o supone *status*, y un sentido compartido de *status* es de importancia vital para una secta o para otro grupo minoritario, sobre todo cuando su existencia se ve amenazada. La afirmación del carácter elegido de un grupo representa la sustitución de una norma divina de estimación por una norma humana.

La función social de la insistencia en la elección (y la santidad) de una comunidad, cuando ésta se siente alienada de su entorno social (es decir, cuando vive en *paroikía*), podemos verla no sólo por la Carta primera de Pedro, sino también por tres de los textos o tradiciones del Antiguo Testamento de los que la Carta primera de Pedro tomó sus imágenes. En los contextos literario y social de Éxodo 19 (1 Pe 2,4-10), Levítico 19 (1 Pe 1,14-16) e Isaías 43 (1 Pe 2,4-10)⁶³, las imágenes de la

⁶² Wilson, *Sect Development*, p. 13.

⁶³ En mi obra titulada *The Elect and the Holy* tuve en cuenta únicamente los aspectos literarios y teológicos de la citación y la interpretación de esos textos del Antiguo Testamento en la Carta primera de Pedro. Sin embargo, conviene examinar también la función social de esos textos citados e interpretados.

elección, el pacto, la santidad y del hecho de ser extranjeros fueron las características clave de una respuesta teológica (e ideológica) a los problemas relativos a la identidad, la solidaridad y la seguridad colectiva de Israel ⁶⁴.

En circunstancias históricas críticas para la formación de Israel como un pueblo unido (el éxodo de Egipto), la reforma llevada a cabo en tiempo de Josías y la restauración inmanente (el destierro babilónico), se acentuó con énfasis la condición privilegiada y única del pueblo elegido y santo de Dios.

Vosotros habéis visto lo que he hecho a los egipcios, y cómo os he tomado sobre alas de águilas y os he traído a mí. Ahora pues, si en verdad escucháis mi voz y guardáis mi pacto, seréis mi especial tesoro entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; y vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa (Éx 19,4-6).

En el Código de Santidad, del Levítico, que reflexiona sobre el tiempo del éxodo y del asentamiento en Canaán, pero que representa, en su forma redaccional, los intereses separatistas de los círculos sacerdotales posteriores al destierro, leemos:

Seréis santos porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo (19,2). No haréis como hacen en la tierra de Egipto... ni como hacen en la tierra de Canaán... No andaréis en sus estatutos. Habréis de cumplir mis leyes y guardaréis mis estatutos para vivir según ellos; yo soy el Señor vuestro Dios (18,3-4). Cuando un extranjero resida con vosotros en vuestra tierra, no lo maltratéis... porque extranje-

⁶⁴ George E. Mendenhall señaló la función social del pacto consistente en garantizar la seguridad. Véase *Toward a Biography of God: Religion and Politics as Reciprocals*, en: *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, The Johns Hopkins University Press (Baltimore 1973), pp. 198-214. «En el derecho bíblico primitivo, la seguridad de la persona es función, más que nada, de las relaciones establecidas por el pacto, aunque sería difícil hallar que tal cosa se enuncia específicamente. Es algo que está implicado en el concepto de pueblo santo, porque la santidad se halla siempre relacionada de manera muy íntima con el concepto de lo que es propiedad de Dios. [Mendenhall cita a Jer 2,3-4; este tema se halla igualmente demostrado por Éx 19,5-6 y 1 Pe 2,9-10.] En la práctica, pues, significaba que el valor de una persona no estaba en función de su papel particular en la sociedad. Proporcionaba a cada persona una base para el respeto de sí misma, una autoevaluación que parece que es necesaria para la libertad y la integridad persona. Lo que se halla más íntimamente relacionado con esto es la naturaleza de la obligación, que no es simplemente una función de la condición que se posee dentro de una comunidad política, sino una obligación permanentemente vinculante que recae sobre la persona, cualquiera que sea su contexto social inmediato, y sin que importe con quién está tratando» (p. 207).

ros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto; yo soy el Señor vuestro Dios (19,33-34). Yo soy el Señor vuestro Dios, que os he apartado de los pueblos. Vosotros haréis una distinción entre el animal limpio y el inmundo... Me seréis, pues, santos, porque yo, el Señor, soy santo, y os he apartado de los pueblos para que seáis míos (20,24-26). Si andáis en mis estatutos y guardáis mis mandamientos para ponerlos por obra... haré mi morada en medio de vosotros, y mi alma no os aborrecerá. Andaré entre vosotros y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo. Yo soy el Señor vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para que no fuerais esclavos de ellos; rompí las varas de vuestro yugo y os hice andar erguidos (26,3.11-13). Sin embargo, a pesar de todo, cuando estén en la tierra de sus enemigos no los desecharé ni los aborreceré tanto como para destruirlos, quebrantando mi pacto con ellos, porque yo soy el Señor su Dios, sino que por ellos me acordaré del pacto con sus antepasados que yo saqué de la tierra de Egipto a la vista de las naciones, para ser su Dios. Yo soy el Señor (26,44-45).

Estos temas de la condición de extranjeros, de la separación, la elección y el pacto resuenan nuevamente en la tradición teológica sobre la reforma deuteronomica⁶⁵. Aquí se hace patente de manera especial la reactualización de la experiencia y la tradición anteriores y el empleo de los antiguos paradigmas socioreligiosos para reforzar la actual conducta social:

El Señor nuestro Dios hizo un pacto con nosotros en Horeb. No hizo el Señor este pacto con nuestros padres, sino con nosotros, con todos aquellos de nosotros que estamos vivos aquí hoy (Dt 5,2-3). Éramos esclavos de Faraón en Egipto, y el Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte... y nos sacó de allí para traernos y darnos la tierra que le había jurado dar a nuestros padres (6,21.23). Entonces ten cuidado, no sea que te olvides del Señor que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre. Temerás al Señor tu Dios; y a él adorarás, y jurarás por su nombre. No seguiréis a otros dioses, a ninguno de los dioses de los pueblos que os rodean... (6,12-14). No harás alianza con ellos (7,2).

La desintegración social y el tener que salir de la tierra prometida, es decir, el castigo divino (6,15), era el resultado

⁶⁵ Se reconoce generalmente que el Deuteronomio, aunque no esté citado explícitamente en la Carta primera de Pedro, se halla relacionado estrechamente —en el tiempo y en la perspectiva— con el Deuterioisaiás, citado por él. Para las afinidades específicas acerca del tema de la elección, consúltase: Elliott, *The Elect and the Holy*, p. 40, nota 2.

inevitable de la amalgama cultural y el sacrificio que exigía la adhesión exclusiva a Yahvé. «Porque tú eres pueblo santo para el Señor tu Dios; el Señor tu Dios te ha escogido para ser pueblo suyo de entre todos los pueblos que están sobre la faz de la tierra» (7,6). El amor de Yahvé —un amor que realiza la elección— y la liberación exigen que el pueblo divinamente escogido mantenga una identidad social distintiva, una fidelidad cultural y un comportamiento social (7,7-11). «Mostrad, pues, amor al extranjero, porque vosotros fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto» (10,19; cf. 23,7).

El historiador deuteronomista no sólo ofrece una explicación racional de la desintegración y del colapso de Israel, sino que marca también un programa para su reintegración política, social y religiosa. La consolación ofrecida por el Deuterocioisías, quien también acentuó la elección, el pacto y la santidad del pueblo especial de Dios, era una respuesta a las necesidades de los *paroikoi* judeos en Babilonia. Se utilizaron ejemplos tradicionales de existencia en *paroikía* e imágenes de liberación divina para estimular la confianza y movilizar la solidaridad con la esperanza de un «nuevo éxodo». Son abundantes las semejanzas temáticas entre el Deuterocioisías y la Carta primera de Pedro ⁶⁶.

⁶⁶ Compárese, por ejemplo, a propósito del destierro (1 Pe: *paroikía*): Is 45,13; 49,21; 52,4; sobre la elección: 41,8-9.24; 42,1; 43,10; 44,1.1; 45,4; 49,7; el pacto: 42,6; 49,8; 54,10; 55,3; la justificación y la justicia: 41,1.4.6; 42,21; 43,9; 45,8.13.21-24; la santidad (Dios = «el Santo»): 40,25; 41,14.16.20; 43,3.14.15; 45,11; 47,4; 48,17; 54,5; la salvación como redención: 43,1.3.4.14; 44,6.23-24; 47,4; 48,17.20; 49,9-11; 55,12-13; la salvación como (re)edificación: 44,28; 45,13; 54,11-12; la aflicción: 51,21; 54,11; el gozo: 42,11; 49,13; 51,3.11; 52,8; 55,12; Dios como rey: 43,15; 52,7; «llamado por mi nombre»: 43,1.7; 44,5; 45,4; 48,1-2; la gloria, la glorificación: 40,5; 41,16; 42,8.12; 43,7; 44,23; 46,13; 48,11; 49,3.7; 55,5; Dios como roca (cf. Jesucristo, 1 Pe): 44,8; 51,1; oveja-pastor: 40,11; 42,28; 53,6; Babilonia como lugar: 43,14; 47,1-15; 48,14.20; consuelo: 40,1-2.11; 49,13; 51,12; 52,9. Véase también Elliott, *The Elect and the Holy*, p. 39, nota 4 y p. 41, nota 3.

En realidad, los epígrafes que Bernard A. Anderson (*Understanding the Old Testament*, 3.ª ed., Prentice-Hall [Englewood Cliffs, N.J. 1975], cap. 14, pp. 437-470) utiliza para describir al Deuterocioisías, podrían aplicarse igualmente a la Carta primera de Pedro: 1) Evangelio; 2) Creador-Redentor; 3) Luz para las naciones; 4) Siervo del Señor; 5) Victoria por medio del sufrimiento; 6) Siervo-Mesías. Para ampliar el estudio de las semejanzas entre el Deuterocioisías y la Carta primera de Pedro, consúltense: F. W. Danker, *Brief Study*, «Concordia Theological Monthly» 38 (1967) 658-659, e ídem, *1 Peter 1:24-2,17 —A Consolatory Pericope*, ZNW 58 (1967) 93,102. Sobre la respuesta del Deuterocioisías a la situación del destierro, consúltense: P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, Westminster Press (Filadelfia 1968), esp. las pp. 118-137.

Un texto que prueba clarísimamente la influencia del Deuteronomio en la Carta primera de Pedro es Is 43,20-21, que es adaptado por 1 Pe en 2,9⁶⁷. La salvación que «el Señor, vuestro Santo, el Creador de Israel, vuestro Rey» (Is 43,15) tiene preparada para su pueblo de siervos que sufren (véase especialmente Is 52,13-53,12 y 1 Pe 2,21-25), se describe como un éxodo renovado (Is 43,16-20) para salir de otro país de *paroikía* (Babilonia = Egipto, Is 43,11), con lo cual se restaurará el honor distintivo, la unidad y la responsabilidad del pueblo elegido: «para dar de beber a mi pueblo escogido, al pueblo que yo he formado para mí, a fin de que ellos declaren mis actos poderosos» (Is 43,20-21, au).

En la proclamación y la propaganda misionera del movimiento cristiano, se acentuó explícitamente este recuerdo del cambio total operado por Dios en la condición de Israel. Y, así, en el discurso de Pablo a los judíos y prosélitos de Antioquía de Pisidia (Hch 13,16-40) vemos cómo se mencionan insistentemente los tres factores que se hallan íntimamente relacionados: la elección de Israel en su *paroikía* egipcia constituye la exaltación de este pueblo. «Hombres de Israel, y vosotros que teméis a Dios, oíd: El Dios de este pueblo de Israel *escogió* (*exeléxato*) a nuestros padres y *exaltó* (*hypsosen*) al pueblo (*tòn laón*) durante su *paroikía* en la tierra de Egipto, y con brazo exaltado (*hypse-loû*) los sacó de ella» (13,16-17, au).

Pues bien, ¿qué habrá que pensar de estos textos y de su repercusión en el tema de la situación y la estrategia de la Carta primera de Pedro? Hace ya mucho tiempo que se reconoce la constelación tradicional de las ideas de la extranjería, la elección, el pacto y la santidad. Nuestro interés aquí no consiste ni en hacer una recapitulación de la «historia de las ideas comunes» ni en afirmar dependencias literarias posibles o ciertas. No, sino que lo que yo deseo acentuar es el vínculo de unión entre esas

⁶⁷ 1 Pe 2,9 es el único ejemplo del NT en el que aparece la expresión *génos eklektón* y donde *génos* se aplica a cristianos (en cuanto a los judíos véase Gál 1,14; Flp 3,5; 2 Cor 11,26; Hch 7,19). Is 43,20 y Est 8,13 contienen los únicos ejemplos de la LXX en que aparece esta expresión, y en ambos se reflexiona sobre la situación de la diáspora. Con el sentido de «familia» (véase Friedrich Büchsel, *Génos*, ThWNT, I [1990] 684) *génos* se une a otros términos enunciados en la Carta primera de Pedro (por ejemplo, *oikos*, *adelphótes*) para expresar la naturaleza familiar u hogareña de la comunidad cristiana.

ideas y una situación social común. Es común a los textos con los que la Carta primera de Pedro muestra afinidad, un contexto social caracterizado por el desplazamiento geográfico, la desintegración organizativa y el sufrimiento del pueblo de Dios. En tales situaciones que tanto se repitieron durante el largo curso de la historia de Israel, una historia llena de vicisitudes, el recurso a las ideas de una elección y santificación divinas proporcionaba el medio ideológico de explicar e imponer la existencia segregada y las responsabilidades comunitarias de un pueblo que vivía perennemente en *paroikía*. La adaptación y la amalgama con las maneras de vivir de los gentiles y el fracaso en mantener la disciplina social y la fidelidad religiosa exclusiva equivalían a la pérdida del prestigio de la elección divina y de la santidad, y a la ruptura de la relación contractual (es decir, basada en el pacto) con el solo poder que reinaba soberanamente sobre la vida y la muerte: Yahvé. La elección divina concedía y exigía una «alteridad» social y religiosa exclusiva. En este sentido, la ideología de la elección y la existencia en *paroikía* son términos correlativos, tanto desde el punto de vista social como religioso.

Por tanto, no nos sorprenderá que tales *pároikoi* cristianos, que eso son los remitentes y los destinatarios de la Carta primera de Pedro, encuentren importante tanto social como religiosamente la idea de la elección y de la santidad. Una experiencia de la condición social de extranjeros, semejante a la experimentada antaño por el pueblo de Dios, movió al autor o autores de esta carta a orientar su atención hacia las palabras sagradas que se habían formulado una vez en parecidas circunstancias (Éxodo 19, Levítico 19, Isaías 43). La elección de estos textos particulares fue motivada por la *función* que el empleo de los mismos pudiera tener en el presente, una función análoga a la que tuvieron dichos textos en el pasado. Aquí, lo mismo que en parecidos contextos sociales de carácter anterior, el pueblo que busca la unión con Dios ve que se le recuerda la elección divina y la santidad que lo caracteriza, y la condición extraordinaria de que son poseedores y el favor divino de que gozan: todo lo cual es una reafirmación de su identidad comunitaria distinta y un estímulo para segregarse externamente y para mantener su cohesión interna.

El tema del papel y la función de la elección en la tradición bíblica merece una nueva investigación a fondo, realizada desde

una perspectiva sociológico-exegética. Los estudios más antiguos, que estaban orientados más bien hacia el tema, hay que evaluarlos y desarrollarlos a la luz de los recientes análisis sobre las tradiciones y la redacción. Esto, juntamente con un enfoque sociológico más decisivo, facilitará la determinación más exacta de la ubicación social, los intereses y la función de las ideologías de la elección. Merece nuestra atención la relación del término *eklektós* (escogido por la LXX para traducir unos veinte términos hebreos) con la situación de la comunidad judía alejandrina del siglo III a.C. La literatura apocalíptica intertestamentaria y los movimientos sociopolíticos en ella representados (sobre todo, por ejemplo, en el libro primero de Enoc y en Qumrán) serán igualmente campos de estudio fecundos⁶⁸. Podría examinarse también lo pertinente que es la idea de la elección para determinar el marco social de las tradiciones cristológicas (por ejemplo, Lc 9,35; 23,35) y de las comunidades eclesiales (por ejemplo, Mc 13,20-27/Mt 24,22-31; Jn 6,70; 13,18; 15,16.19). Semejante estudio debe utilizar los abundantes estudios antropológicos y sociológicos comparados sobre el papel y la función que la idea de la elección desempeña en la ideología de los movimientos sectarios. Tal vez las breves observaciones formuladas aquí acerca de la motivación y la función de la idea de la elección en la Carta primera de Pedro impriman impulso a semejante empresa de mayores vuelos.

En la Carta primera de Pedro, la insistencia en la elección divina de los cristianos está al servicio de varios fines relacionados entre sí. En primer lugar, sirve para reafirmar a esos extranjeros y forasteros de la sociedad de Asia Menor en la seguridad del honor y el prestigio que poseen por el hecho de ser miembros de la comunidad cristiana. Ellos, que están unidos —mediante la fe— con Jesucristo, que son los «elegidos» de Dios, participan en el carácter selecto y en la exaltación de Dios

⁶⁸ Para conocer la atención reciente que se ha dedicado a los temas de la elección y del pacto en esos escritos, consúltese: E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press — SCM (Filadelfia-Londres 1977); los escritos tannaíticos, pp. 84-107; los manuscritos del Mar Muerto, pp. 240-270; Sirac, pp. 329-333; 1 Enoc, pp. 361-362; Jubileos, pp. 362-364; Salmos de Salomón, pp. 389-394; Esdras, pp. 409-410. Sanders señala también la función sectaria de la insistencia que se hace en la elección, a fin de reforzar el carácter distintivo de la secta e invertir las normas de *status* interno.

(2,4-10; 3,21-22). Dios los escogió (1,1-2) y continuará exaltando a los que son humildes (5,5-7). Más aún, la elección divina y la santidad que ellos poseen, los distinguen de los incrédulos y hacen imperativa su segregación continuada de los gentiles. La participación en esta comunidad elegida de Dios es posible únicamente por medio de la fe en Jesucristo. El *status* aquí se obtiene no mediante los lazos de la sangre ni reuniendo ciertos requisitos sociales; sino que es algo que está disponible —como don divino— para todas las clases sociales y para todas las razas. Así que este nuevo criterio de elección distingue a los cristianos de los judíos, quienes también pretenden poseer esta condición especial en sus relaciones con Dios. Pero, por cuanto rechazan que Jesús es el Cristo, los judíos —según la Carta primera de Pedro (2,4.6-8)— pierden su elección. Esta desobediencia de ellos a la palabra relativa a Jesucristo los sitúa ahora entre los gentiles, y al margen del verdadero pueblo de Dios. Al atribuir la elección divina y otros predicados honoríficos del antiguo Israel (2,9) a la secta cristiana, el autor (o autores) de la Carta primera de Pedro intenta(n) privar a los judíos de su peculiar «título para la fama». La secta, como se implica en todo esto, es la única comunidad en la que se cumplen las esperanzas proféticas de Israel ⁶⁹.

Como respuesta al sufrimiento de los cristianos, esta insistencia que se hace en su elección consuela y reafirma a los lectores, haciéndoles pensar en el apoyo divino de que serán objeto, y en las bendiciones y reivindicación supremas que recibirán de Dios. Proporciona con ello una base psicológica y una motivación para las exhortaciones a ser obedientes y a observar una conducta que sea distintiva de ellos. Más aún, su común elección y su común experiencia de la condición de extranjeros

⁶⁹ Sobre otras sectas del judaísmo y sobre la táctica de la expropiación y la apropiación de la nomenclatura positiva y negativa, consúltense Peter Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, SNTS Ms 10; University Press (Cambridge 1969), Appendix C, *The Sects of Judaism and «True Israel»*, pp. 217-228; sobre la Carta primera de Pedro véanse las pp. 171-175.

Puesto que los fieles cristianos constituyen ahora el pueblo de Dios, aquellos que se hallan fuera de esta comunidad pueden designarse con el mismo término que servía antaño para designar a los que se hallaban fuera de la comunidad de Israel: «gentiles»; véase un uso parecido en 1 Cor 5,1; 12,2; 1 Tes 4,5; 3 Jn 7; y K. L. Schmidt, «*Ethnos*» im NT, ThWNT II (1990) 366-370, esp. la p. 370. Los cristianos se apropiaron los epítetos honoríficos y la terminología discriminadora de Israel.

(1,1-2; 5,12-14) son un tema que los remitentes de la carta utilizan para afirmar los lazos que los unen con los destinatarios. Finalmente, como revelan también estos últimos pasajes, mediante el tema de la elección aparecen también relacionados dos aspectos diferentes de la comunidad cristiana, a saber: por un lado, su condición de *pároikos* en la sociedad, y, por otro lado, su constitución como el distintivo *oîkos* de Dios. El hecho de haber sido escogidos por Dios califica la situación de los cristianos en la sociedad (1,1; 2,11) y la unión que los vincula con Dios (2,4-10).

Además de asentar decididamente la elección divina de los destinatarios, la Carta primera de Pedro contiene también otros medios para elevar la autoestima de los lectores y afirmar su carácter distintivo como cristianos. Lo que la carta propone es que lo que aparentemente es una experiencia desgraciada de los cristianos en la sociedad, es realmente una bendición disfrazada. Esta perspectiva se discutió ya a propósito de la cuestión del conflicto. Por un lado, el conflicto ratifica la distinción entre los cristianos y los gentiles. De manera semejante, el «vicio» del celo entusiástico, considerado como cosa tan contraria al deseo de moderación, equilibrio y orden que se experimentaba en una sociedad romana helenística, y que era, por tanto, una causa para difamar a los cristianos tachándolos de «fanáticos» religiosos, ese «celo» se convierte en la Carta primera de Pedro en una virtud utilizada para consolar a quienes se han comprometido a hacer el bien (3,13). La ignominiosa etiqueta de «cristiano» con su dominante tono de insulto, se convierte en un epíteto que proporciona bendiciones, y no vergüenza, a quienes comparten los sufrimientos de Cristo y reciben así el don del Espíritu de Dios (4,12-16). Los esclavos que se ajustan al ejemplo dado por su Señor en los sufrimientos (2,18-25) no son considerados ya —dentro de la comunidad cristiana— como miembros subhumanos de la especie, sino que son exaltados como paradigmas que todos los cristianos deben emular. Con esta misma orientación, la humildad se transforma de valor negativo en valor positivo. En la estima popular, la humildad era una actitud detestable, indigna de hombres que se preciasen de serlo. Pero, para la comunidad cristiana, esta forma de «degradación» no sólo era esencial para la armonía cristiana, sino que en realidad era una actitud exigida por Dios (3,8; 5,5b-7).

Lo diremos con otras palabras: para la comunidad cristiana existe una norma diferente de valores, a saber, la voluntad de Dios y la obediencia ejemplar de Jesucristo, que distingue a esta comunidad de la sociedad de los de fuera. En la estima de los gentiles, los cristianos representan únicamente un abigarrado conjunto de extranjeros de baja condición, viles esclavos, fanáticos religiosos y «lacayos de Cristo», obsesionados por humillarse a sí mismos. Pero, dentro de la familia de Dios, y en la estima de Dios, los cristianos disfrutan de una nueva condición que puede mantenerse únicamente gracias al hecho de no acomodarse a las degradantes normas sociales de los gentiles. A los destinatarios no se los anima a imaginarse que su situación *en la sociedad* es diferente de lo que realmente es. Pero, no obstante, se les recuerda que, *dentro de su propia comunidad*, prevalece una situación diferente. La Carta primera de Pedro no ofrece a sus lectores una receta teológica para que escapen de su situación social, sino un argumento sólido para un continuado compromiso social. En contraste con el mundo vano de los gentiles, los cristianos constituyen una forma alternativa y superior de organización social y religiosa.

Este hecho es importante para evaluar el papel que el énfasis en la condición de *paroikía* desempeñó en la estrategia de la Carta primera de Pedro. El fallo consistente en no ver que la carta estimula a sus lectores *a seguir siendo* extranjeros, en vez de sugerirles que *han llegado a ser* extranjeros en sentido metafórico, es un fallo que se ha traducido en graves malentendidos acerca de la totalidad de la carta.

¿Una teología de peregrinos?

En el capítulo inicial del presente estudio se examinaron los testimonios para la interpretación del sentido y del uso lingüístico de *pároikos* (*pároikoi*) y de sus términos afines (*paroikía*, *parepídemos*). La conclusión que entonces se sacó era que, en 1 Pe 1,1.17 y 2,11, estos términos identifican a los destinatarios como verdaderos «extranjeros residentes» y como «forasteros de paso» (jurídica y socialmente definidos), que vivían en las cuatro provincias de Asia Menor mencionadas en 1,1. Se enunciaron diversas razones para rechazar la teoría tradicional, reflejada no sólo en los comentarios sino también en varias traduc-

ciones bíblicas, de que esos pasajes y sus términos correspondientes expresan una «teología de la peregrinación», según la cual los destinatarios debían considerarse a sí mismos como peregrinos en la tierra, que se encaminan hacia su verdadera morada, que es la patria celestial. Con el fin de esclarecer la verdadera perspectiva de la carta acerca de la extranjería social de los cristianos, será útil evaluar tres estudios recientes que tratan de este tema.

Victor Paul Furnish proporciona un ejemplo actual de la perspectiva espiritual y no social adoptada por numerosos comentaristas sobre el «motivo del peregrino» en la Carta primera de Pedro. «La frase ‘elegidos forasteros temporales que viven en la dispersión’ (1,1)», señala el mencionado autor, «introduce una importante y difundida concepción de la Carta primera de Pedro»⁷⁰. Pero, luego, el citado autor da por supuesto erróneamente que «los cristianos son los elegidos de Dios y, *por tanto, residen sólo temporalmente en este mundo presente*»⁷¹ (la cursiva es mía). Ni el testimonio de los textos ni la lógica apoyan tal hipótesis. El texto griego de la Carta primera de Pedro no califica nunca los términos de «dispersión» o «extranjeros» o «forasteros residentes» con la expresión de «en este mundo presente» (en contra de lo que dan por supuesto algunas veces las traducciones bíblicas). Pero hay más. Como el mismo Furnish reconoce, «desde el destierro babilónico, los judíos que vivían fuera de Palestina se habían considerado a sí mismos como ‘forasteros’, simples residentes temporales, cuya verdadera patria estaba en otra parte. El término de ‘diáspora’, desde luego, se utilizó para designar a la totalidad del judaísmo disperso’, esparcido por todo *el mundo gentil*»⁷² (la cursiva es mía). Esta «verdadera patria» (es decir, *Erez Yisrael*, Tierra Santa) y los países de la dispersión eran terrenos materiales con suelo y cultura que contrastaban vivamente, y no en ninguna otra parte, sino en este

⁷⁰ V. P. Furnish, *Elect Sojourners in Christ: An Approach to the Theology of I Peter*, «Perkins Journal» 28 (1975) 1-11; la cita está tomada de la p. 3. Véanse también sus notas sobre la Carta primera de Pedro en: Samuel Sandmel (ed.), *The New English Bible. With the Apocrypha*. Oxford Study Edition, Oxford University Press (Nueva York 1976), pp. 294-298 de la sección correspondiente al Nuevo Testamento.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

mundo presente. La distinción implicada por «diáspora», «visitante» y «extranjero residente», era una distinción geográfica, cultural y religiosa, no metafísica.

El hecho de que la Carta primera de Pedro se dirija sobre todo a gentiles convertidos induce a Furnish a buscar un «significado específicamente cristiano» a los que residían en la diáspora, significado que él encuentra en los conceptos de elección y escatología ⁷³. Pero estos conceptos, con sus raíces evidentemente veterotestamentarias, no son ni específicamente cristianos ni son prueba de que en la Carta primera de Pedro existiera una dicotomía cosmológica tierra/cielo. La referencia de 1,4 a «una herencia que es imperecedera, incorruptible y que no se marchita, reservada en los cielos para vosotros» es tan sólo una excepción aparente. Aquí, como en toda la Carta primera de Pedro, la escatología determinante no es espacial sino temporal. La nueva herencia divina de los cristianos dispersos simboliza su distancia sociorreligiosa con respecto al antiguo Israel e implica la superioridad de la secta sobre la religión de la que había precedido ⁷⁴.

Considerar el «tema de la peregrinación por la tierra» no sólo como «parte esencial del mensaje [de la Carta primera de Pedro]» sino también como «un aspecto fundamental de la concepción cristiana de la vida de fe» ⁷⁵, no es únicamente interpretar mal el foco en que se centra la Carta primera de Pedro sino que es además exagerar la acentuación que se da a este tema en el Nuevo Testamento. Indudablemente, este tema y el correspondiente contraste entre la tierra y el cielo es de importancia central en la Carta a los Hebreos. Pero, a pesar de ciertas semejanzas terminológicas y del problema del sufrimiento, que

⁷³ *Ibíd.*, pp. 3-4.

⁷⁴ En 1,3-5 se mencionan tres resultados del nuevo nacimiento cristiano: la posesión de una esperanza viva (v. 3); de una herencia imperecedera, incorruptible y que no se marchita (v. 4), y la protección divina para captar la salvación mediante la fe (v. 5). La esperanza viva de los cristianos está vinculada con su fe en la «piedra viva» (2,4), rechazada por los judíos y por otros incrédulos (2,4,6-8). La herencia cristiana contrasta con la suerte que ha corrido la herencia judía, la Tierra Santa. La salvación manifestada en la resurrección de Jesús (1,3), simbolizada en el bautismo (3,21) y que pronto va a ser experimentada plenamente por los creyentes (1,9; 2,2; 4,18), contrasta con lo que los profetas judíos buscaron pero no llegaron a experimentar (1,10-12). Los contrastes subyacentes son temporales (entonces/ahora) y sociorreligiosos (judíos/cristianos), no espaciales.

⁷⁵ Furnish, *Elect Sojourners*, p. 4, con referencia a Mt 6,19-21; Rom 12,1-2; Flp 3,20; Ef 2,19-21; Heb 13-14.

es común a ambos documentos, la cosmología, la soteriología, la cristología, la eclesiología y el mundo de ideas de la Carta a los Hebreos son tan distintos de los que hallamos en la Carta primera de Pedro, que no corroboran la hipótesis de una afinidad teológica ⁷⁶.

Los destinatarios de la Carta primera de Pedro eran *pároikoi* en virtud de su propia condición social, no en virtud de su «patria celestial». La alternativa a esta condición social marginada, de la que habla la Carta primera de Pedro, no es una forma efímera de consuelo al pensar que «el cielo es nuestra patria». Sino que el verdadero consuelo es el nuevo hogar y la nueva familia social a la que los cristianos pertenecen aquí y ahora, a saber, el *oîkos tou theou*. Este hogar y la experiencia comunitaria de salvación que él significa, no están «más allá del tiempo y de la historia» ⁷⁷, sino que se encuentran ya disponibles en la comunidad que está «en Cristo» (3,16; 5,10.14). Ciertamente, la orientación de la Carta primera de Pedro es escatológica, es decir, alienta una esperanza viva en la completa realización de la salvación, que aguarda todavía a los creyentes (1,5.9.13; 2,12; 4,5.7.17-18; 5,1-10). Al mismo tiempo, la consecución de esa futura recompensa (5,4) se halla vinculada siempre y depende del hecho de que los creyentes mantengan aquí y ahora los lazos de su hermandad.

Por el mismo tiempo en que apareció el estudio de Furnish, Max-Alain Chevallier acababa de publicar un artículo sobre la

⁷⁶ El contraste entre la tierra y el cielo, la sombra y la realidad, tan fundamental para la Carta a los Hebreos (3,1; 4,14-16; 7,26; 8,1.4-5; 9,11-12-23; 10,1; 12,26 [18-29]; 13,14), no se halla en la Carta primera de Pedro. Mientras que Hebreos propone un movimiento soteriológico-eclesiológico de la tierra al cielo (el pueblo terrestre de Dios yendo en pos del adelantado Sumo Sacerdote que ahora se halla entronizado en el cielo, por ejemplo, 1,3-4; 3,1; 4,1.11.14-16; 6,20; 10,19-22; 12,2.18-29), la Carta primera de Pedro prevé como el movimiento final del acto de la salvación divina la aparición en el tiempo presente (y suponemos también que en el espacio presente) del Cristo exaltado (1,5.7.13; 4,13; 5,1.4). La perspectiva escatológica de la Carta primera de Pedro es apocalíptica, no platónico-filónica. La meta del pueblo de Dios, según la Carta primera de Pedro, no es un «resto celestial» como en la Carta a los Hebreos, sino una glorificación universal de Dios, cuando llegue el momento de la visitación final en la tierra (2,12). Para otros puntos de contraste entre la Carta a los Hebreos y la Carta primera de Pedro, consúltese: Elliott, *The Elect and the Holy*, pp. 170-172. Sobre la Carta a los Hebreos, consúltese: William G. Johnsson, *The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews*, JBL 97 (1978) 239-251.

⁷⁷ Furnish, *Elect Sojourners*, p. 4.

condición y la vocación de los cristianos en la diáspora ⁷⁸ según la Carta primera de Pedro, y Christian Wolff presentaba un estudio sobre los cristianos y el mundo en la Carta primera de Pedro ⁷⁹. Ambos estudios prestan atención más satisfactoria a la cuestión acerca de la condición social de los destinatarios. Sin embargo, al final vienen a parar a la misma hipótesis equivocada que sirve de base a la interpretación de Furnish. Lo mismo que él y que otros, Chevallier y Wolff deducen de la Carta primera de Pedro que los destinatarios *han llegado a ser* extranjeros por haberse hecho cristianos; que su conversión fue la que los calificó de extraños y forasteros. Y, así, Wolff mantiene: «Son extranjeros precisamente por ser los elegidos de Dios..., en primer lugar porque, por el hecho de serlo, el cristiano se convierte en extranjero» ⁸⁰. De manera parecida, Chevallier no contempla la posibilidad de que los destinatarios fueran realmente *pároikoi* o extranjeros en la sociedad, mucho antes de su adhesión a la secta cristiana. Lejos de eso, se invierte la situación: a los destinatarios se los llamaba extranjeros, porque habían sido elegidos por Dios ⁸¹ y estaban destinados a ser «una señal de los tiempos escatológicos: de la salvación ofrecida a las naciones» ⁸².

Ahora bien, semejante enfoque no hace más que revolver las cosas e interpreta erróneamente el factor social que debe servir de base a la interpretación. Tanto Chevallier como Wolff reconocen correctamente que la Carta primera de Pedro se centra y trata de ofrecer una interpretación positiva de la condición de extranjeros que los cristianos tienen con respecto a la sociedad en que viven. Sin embargo, uno y otro suponen que los términos de «extranjeros» y «forasteros residentes» se emplearon sólo en sentido metafórico y que no indicaban la verdadera condición social de los destinatarios, sino únicamente la manera en que la Carta primera de Pedro les aconsejaba que se considerasen a sí mismos. Así como Israel vivió en la diáspora como extranjero y forastero, así debía vivir también ahora el pueblo escatológico

⁷⁸ M.-A. Chevallier, *Condition et vocation des Chrétiens en diaspora. Remarques exégétiques sur la 1^{re} Epître de Pierre*, RSR 48 (1974) 387-398.

⁷⁹ C. Wolff, *Christ und Welt im 1. Petrusbrief*, TLZ 100 (1975) 334-342.

⁸⁰ *Ibíd.*, cols. 334 y 338, respectivamente.

⁸¹ Chevallier, *Condition*, p. 395.

⁸² *Ibíd.*, p. 396.

de Dios ⁸³. Aquí no podemos menos de preguntarnos si las ideas llamadas por Wolff «concepto de extranjería» ⁸⁴ no prevalecen quizás sobre lo que era la realidad social. No cabe la menor duda de que, en la Carta primera de Pedro, la comunidad cristiana es interpretada como el pueblo escatológico de Dios y como heredero de todos los honores que antaño caracterizaron al antiguo Israel. *Lo que se discute* es cuáles son los términos en que, en la Carta primera de Pedro, se atribuyen ahora a la comunidad cristiana los predicados honoríficos de Israel, y cuáles son los términos que describen la verdadera condición social de los destinatarios. A pesar del hecho de que *pároikos*, *paroikía*, *parepídemos* aparecen en la LXX, no hay razón para incluirlos entre los epítetos especiales que se aplicaban al pueblo con el que Dios había concertado un pacto. En la LXX, lo mismo que en las inscripciones y en los escritos del mundo romano helenístico, estos términos describen a las personas que vivían como verdaderos extranjeros y que en su entorno social se definían jurídica y socialmente como forasteros residentes. Lo mismo habrá que decir del significado y uso de estos términos en la Carta primera de Pedro.

La Carta primera de Pedro iba dirigida a verdaderos extranjeros y forasteros residentes que se habían hecho cristianos. Su nueva afiliación religiosa no era la causa de su posición en la sociedad, a pesar de que añadía dificultades a las ya existentes en las relaciones con sus vecinos. Precisamente esta combinación de factores es lo que mejor explica la desilusión que los convertidos experimentaban. Aunque trataban de mejorar su suerte social con el hecho de ser miembros de la comunidad ofrecida por el movimiento cristiano, en realidad no hacían más que agravar su pesada condición social. Ahora no sólo se los menospreciaba por su condición social de extranjeros y forasteros, sino también por ser «lacayos de Cristo».

En respuesta a esta manera de considerar a los cristianos, el autor (o los autores) de la Carta primera de Pedro escribía(n) que, a pesar de que ellos estaban alienados de la sociedad en que vivían, ahora, por otras razones religiosas que venían a aña-

⁸³ Ibid., pp. 395-396; Wolff, *Christ und Welt*, cols. 333-334.

⁸⁴ Wolff, *Christ und Welt*, col. 334 y *pássim*.

dirse a las razones sociales, sin embargo su salvación estaba asegurada. Los que llevan en sí el nombre de Cristo son los elegidos, como él también fue el Elegido; son hijos de Dios, son la familia de Dios, su pueblo especial. Al estar seguros de la protección de Dios, tienen causa más que suficiente para soportar las adversidades. Su Dios los reivindicará. Son extranjeros, pero son extranjeros «elegidos» que ahora tienen su morada «en Cristo». Por ser los elegidos de Dios, su condición de extranjeros en la sociedad puede contemplarse de manera análoga a como se contemplaba la condición de extranjero que tuvo el pueblo de Dios, que antaño vivió en la diáspora (1,1). La dispersión puede considerarse ahora como se consideró antaño ⁸⁵, no sólo como señal de juicio divino sino también como una realidad por la que Dios esparcía su semilla entre las naciones.

«Elección», «diáspora», «pueblo de Dios» —y otros términos por el estilo— son los términos teológicos tradicionales de la respuesta de la Carta primera de Pedro, no *pároikos*, *paroikía* y *parepídemos*. Para adoptar la atractiva distinción formulada por Chevallier, diremos que estos últimos términos describen la «condición» de los destinatarios, y los anteriores términos, la «vocación» de los mismos. En la Carta primera de Pedro no se dijo a los destinatarios que ellos por la elección de Dios se habían convertido en extranjeros, sino que por esta elección podían hallar la fuerza suficiente *para seguir siendo* extranjeros, convencidos como estaban de su elección divina. Ahora bien, al interpretar como vocación divina la condición de los cristianos en la sociedad, la Carta primera de Pedro sugiere que la marginación social y la extranjería puede ser considerada por los cristianos no sólo como algo meramente tolerable sino también como algo que es incluso deseable. Lo mismo que el conflicto, la condición de extranjeros puede tener también un efecto positivo. El mantenimiento de la distancia social podría ser uno de los principales medios para conservar la coherencia de los valores del grupo, y, al mismo tiempo, un medio por el cual aparezcan con claridad las cualidades singularísimas de la secta cristiana y sean una invitación para posibles adeptos ⁸⁶.

⁸⁵ Véase K.L. Schmidt, *Diasporá*, ThWNT II 103.

⁸⁶ Wolff (*Christ und Welt*, cols 339 y 342) considera este último objetivo como uno de los intereses que aparecen en la Carta primera de Pedro, pero no

La conciencia, la solidaridad y la cohesión del grupo

La insistencia en el carácter distintivo y en la condición de los destinatarios cristianos implicaba también una acentuación de su identidad *colectiva*. El hecho de que los cristianos constituyan, juntos, una empresa colectiva, se convierte a su vez en la base para una exhortación específica acerca de su cohesión interna.

Para el hostigado movimiento cristiano en Asia Menor, el sobrevivir y crecer, siendo como eran un puñado aislado de creyentes esparcidos por las provincias, es algo que requería una firme convicción de los lazos que los unían a unos con otros en una causa común. Si los cristianos iban a resistir a las presiones externas y a ayudarse unos a otros, entonces era esencial que tuvieran un alto grado de conciencia de grupo. Un medio empleado por la Carta primera de Pedro para «elevar la conciencia de grupo» —como diríamos para emplear una expresión contemporánea— era el de acentuar la comunidad en la que los creyentes se habían congregado. El lugar destacado que ocupan los términos e imágenes colectivos es uno de los rasgos más distintivos de la Carta primera de Pedro. A los lectores se los caracteriza colectivamente como «casa henchida por el Espíritu» (2,5) o «la casa de Dios» (4,17), «linaje escogido» (2,9), «residencia real» (2,9 [véanse las pp. 165-166], «cuerpo santo de sacerdotes» (2,9), «nación santa» (2,9), «pueblo adquirido para posesión de Dios» (2,9), «hermandad» (2,17; 5,9) y «la grey de Dios» (5,2; cf. 2,25). Estos términos colectivos enuncian explícitamente lo que otras metáforas implican en lo que respecta al acto de la salvación y a su efecto creador de comunidad: la

logra ver la correlación que existe entre él y las palabras de aliento para que los cristianos se consideren a sí mismos como extranjeros. Su teoría acerca del segundo interés de la Carta primera de Pedro suscita aún más problemas. La Carta primera de Pedro, en opinión de Wolff, se encaminaba a corregir una interpretación errónea de la libertad cristiana, que había conducido a que los cristianos se retirasen de la sociedad (ibíd., cols. 340 y 341). De haber sido así, entonces el autor (Wolff lo considera como una sola persona) estaría minando su propia intención al fomentar el distanciamiento sociorreligioso de los cristianos. Pero, en realidad, la situación era exactamente la contraria. Los destinatarios sentían la tentación de acomodarse, más que de retirarse de las costumbres e instituciones sociales de su medio ambiente. Al acentuar el carácter de extranjeros que ellos tenían, y su condición de elegidos, la Carta primera de Pedro animaba a los cristianos a seguir siendo distintos.

actividad divina de edificar (2,5; 5,10), santificar (1,2.14-16.22), elegir (1,1; 5,13), ser padre (1,3.23; 2,2; cf. 1,17) o (pro-)crear (4,17; cf. 2,13) y congregar (2,25).

Todos estos términos colectivos, como ha observado Spörri, «describen a la comunidad como una unidad cohesiva, una asociación íntima de personas de origen semejante, con experiencia y autoconciencia semejante, herencia y servicio semejante»⁸⁷. Estos términos colectivos son citados habitualmente por los exegetas para ilustrar el lugar extraordinario que la eclesiología ocupa en la carta. Yo mismo acentué la importancia de esos términos, sobre todo para la interpretación del término raro *hieráteuma* (2,5.9)⁸⁸. Pero ¿por qué la eclesiología y la acentuación de la colectividad cristiana desempeñan un papel tan importante en la Carta primera de Pedro? Asentar el hecho no es lo mismo que determinar el efecto social que se pretende conseguir. Spörri comete un desacierto, cuando trata de considerar esas imágenes como elementos abstractos de un teológico *Gemeindegedanke* («idea sobre la comunidad»). En opinión suya, la comunidad es una grey, un pueblo, «independientemente del número, lugar, tiempo, los componentes individuales y las condiciones particulares que dieron a esos elementos forma concreta e histórica»⁸⁹. Sin embargo, tal premisa es arbitraria y sociológicamente injustificable. Spörri aísla la *idea* de comunidad de la mismísima realidad social que da a esta idea su vigor sociológico y su fuerza psicológica.

Sucede todo lo contrario. A los cristianos se les recuerda su identidad colectiva porque el cristianismo consideró desde un principio la salvación no simplemente como una experiencia individual sino primariamente como una experiencia colectiva que implicaba la formación de una estructura social nueva y distintiva. La aceptación de la buena nueva, como testifican los Evangelios, los Hechos y los escritos paulinos, era una experiencia socialmente contagiosa y creadora de grupo. Los nuevos lazos, tanto sociales como religiosos, creados por la proclamación pública del evangelio, fueron las manifestaciones concretas

⁸⁷ Spörri, *Gemeindegedanke*, p. 38.

⁸⁸ Elliott, *The Elect and the Holy*, pp. 166-169 y 196-198.

⁸⁹ Spörri, *Gemeindegedanke*, p. 39.

de su concepción social del reino de Dios, que había sido inaugurado por Jesús, según proclamaba la fe ⁹⁰. Cuando esta nueva comunidad —tanto social como religiosa— experimentaba desafíos o amenazas por las presiones de fuera que exigían que todas las cosas se adaptasen a ella, como sucede en el caso de la situación petrina, entonces la resistencia a tales fuerzas era imperativa. Un lugar donde morar, la mutua aceptación y seguridad no podrían conservarse sino gracias a un alto sentido de compromiso y participación en una empresa comunitaria. Al mismo tiempo, el hecho de ser miembro de esta comunidad entrañaba obligaciones sociales y morales para el desarrollo y mantenimiento de la unidad social y religiosa. Esta combinación de factores es lo que puede creerse que determinó la acentuación de la identidad *comunitaria* de los creyentes cristianos.

El cristianismo se hallaba en competencia con otros grupos que también trataban de conseguir adeptos entre la gente. Hay que tener bien presente estos intereses prácticos por conseguir nuevos adeptos, por mantener a los que ya se poseían y por lograr el apoyo social. La forma de salvación comunitaria (una forma determinada universal, igualitaria y comunitariamente), implicada en esos términos, caracterizaba al cristianismo como una atrayente alternativa a las opciones presentada por el judaísmo, los *collegia*, los cultos místicos y el teórico lugar seguro que se suponía que ofrecía la inclusión en una universal *patria* romana. Estos símbolos de identidad y atención comunitarias expresaban eficazmente las aspiraciones y los valores de la secta cristiana. Ayudaban en la labor de propaganda encaminada a conseguir nuevos adeptos y a mantener al grupo. Eran útiles para la movilización de la cohesión interior y para la resistencia a la oposición exterior.

Este interés por fomentar la conciencia y solidaridad de grupo explica también la labor que se hace en 1 Pe 2,4-10 para ampliar la identidad y la unidad de los creyentes. La situación de este pasaje en su contexto literario y la naturaleza de su contenido muestran la importancia central de su texto dentro de la carta. Es la culminación de una afirmación introductoria de la identidad, la dignidad y el carácter comunitario de los creyentes

⁹⁰ Este es el principal punto que yo creo que Gager y Theissen formulan y tratan de analizar sociológicamente.

cristianos (1,3-2,10). Asimismo, asienta la base y las premisas para la subsiguiente exhortación a una acción concertada (2,11-5,11).

El texto se halla unificado con el contexto precedente por el hilo de oro que recorre todo el segmento de la Carta primera de Pedro: el lazo que une a la comunidad creyente y a su Señor glorificado. Como afirmación que es acerca de la elección, el espíritu corporativo y la santidad de la comunidad creyente, el texto señala hacia atrás, hacia la parénesis de la santidad en 1,13 y hacia el tema del nacimiento-crecimiento en 1,22ss, y hacia adelante, hacia la exhortación social de los vv. 2,11ss. Aquí, en 2,4-10, la viva exhortación a una vida santa, al amor fraterno, al crecimiento en la palabra y al testimonio ante el mundo recibe su más detallado apoyo⁹¹.

Una fe común, con arreglo a este pasaje, es «el lazo que une». Mediante la fe, los creyentes están unidos con Jesucristo y están unidos unos con otros. Mediante la fe (2,6.7)⁹² los creyentes participan en los sufrimientos de Jesús y en el rechazo de que él fue objeto de manos de los hombres⁹³, y en la exaltación y reinvidicación que él experimentó de manos de Dios (2,4)⁹⁴. Así como Jesús es la piedra elegida de Dios (2,4), así también lo son ellos (2,5.9)⁹⁵. De la misma manera que él fue vivificado por Dios («piedra viva», 2,4), de esa misma manera ellos son también «piedras vivas» (2,5)⁹⁶. La dignidad y el honor les corresponden a ambos (*éntimos*, 2,4; *timé*, 2,7)⁹⁷. Jesucristo es el Mediador de la unión de ellos con Dios, su común salvación (cf. 1,3.19-21; 2,21-25; 3,18-22; 4,1.13) y glorificación⁹⁸ y su común servicio (2,5). En otras partes la fórmula «en Cristo» (3,16; 5,10.14) circunscribe esta misma unión con Dios, con el Señor y la unión de unos con otros.

La fe, al mismo tiempo que une, también separa a los que aceptan a Jesucristo de los que le rechazan (2,4-7); a los que

⁹¹ Elliott, *The Elect and the Holy*, p. 119.

⁹² Véase además 1,5.7.8.9.21; 5,9.

⁹³ Véase además 2,21; 3,17-18; 4,1.12; cf. 2,23 y 4,19.

⁹⁴ Véase además 3,18-22; 4,6.19.

⁹⁵ Véase además 1,1; 5,13.

⁹⁶ Véase además 1,3.23; 2,2; también *zoopiethéis*, 3,18.

⁹⁷ Véase además 1,7.19; 3,7.

⁹⁸ Véase además 1,7.8.11.21; 2,12; 4,11.13.14.16; 5,1.4.10.

obedecen a la palabra, de los que son desobedientes a ella (2,8; cf. 3,1; 4,17). La fe marca la línea religiosa de demarcación entre «nosotros» y «ellos», entre los creyentes y los gentiles, entre los justos y los pecadores (4,18). Aquí volvemos a observar una vez más la doble función del lenguaje religioso de la carta. Lo mismo que la «elección», la «santidad», etc., la fe es presentada como una base para la unión entre los creyentes y para su distinción de los gentiles. La solidaridad con Dios, con Cristo y la solidaridad de unos con otros en la fe supone, según la Carta primera de Pedro, el mantenimiento de la distancia social. La secta cristiana debe seguir un curso que conduce no a la fusión con los de fuera sino a la coexistencia independiente con ellos.

La solidaridad, además, no sólo se estimula mediante el uso de símbolos colectivos de la identidad del grupo, sino también por un medio que es característica especial de esta carta entre los escritos del Nuevo Testamento. Se trata del uso relativamente frecuente de los denominados compuestos de *syn-* o términos que incluyen el prefijo «co-» o «sin-». En la carta hay ocho construcciones de éstas: *mê suschematizómenoí* («no os conforméis», 1,14), *synoikoúntes* («convivid», 3,7), *synkleronómois* («coherederos», 3,7), *sympatheís* («compasivos», 3,8), *syntrechónton* (literalmente: «correr con»; «de que no corráis con ellos», 4,4), *symbaínontos* (lit.: «marchar con»; «que está aconteciendo», 4,12), *sympresbyteros* («copresbítero», 5,1) y *syneklekté* («elegida juntamente con», 5,13). De estos ocho términos, cuatro (*synoikeîn*, *sympathés*, *sympresbyteros* y *syneklektós*) no aparecen en ninguna otra parte del Nuevo Testamento; en lo que respecta a esos cuatro términos, ninguno de ellos (exceptuado uno, *synoikeîn*) aparece en escritos pre-cristianos. La elección de esos términos inusitados es parte, ¡qué duda cabe!, de una estrategia especial. Esta estrategia, como indica nuestra investigación, supone una acentuación calculada de las actitudes y acciones que fomentan la cohesión social.

En las instrucciones a los miembros de la familia, se dice a los maridos que *convivan* —que vivan juntamente— con sus esposas como compañeros y no como amos. Porque en la familia cristiana de Dios, las mujeres son también *coherederas* de la gracia de la vida (3,7). Más aún, todos los miembros de la familia deben tener *un mismo sentir*, porque deben tener «armo-

nía», ser «fraternales» en la fe, «compasivos» y «humildes» (3,8). Para decirlo de otra manera: estos términos, que en el texto original llevan siempre el prefijo *syn-* (= «co-»), se emplean para estimular la igualdad, la unidad y la atención mutua que debe reinar en la comunidad cristiana. Lo mismo que la referencia a la (hermana) coelecta⁹⁹ en Babilonia (5,13), estos términos sirven también para denotar la peculiar dignidad de que gozan los cristianos.

Por otra parte, en 1,14 y en 4,4 esas formas compuestas se emplean para describir los lazos con los gentiles: unos lazos a los que los cristianos deben poner fin. Como hijos obedientes y santos de Dios (1,15-16), no deben *conformarse* ya a los «deseos egoístas» (*epithymíais*, 1,14; cf. 2,11; 4,2) y costumbres sociales heredadas de su existencia precristiana (1,18). La redención es liberación de «las conexiones con los gentiles». Cuando estos convertidos rompieron con el pasado y se ajustaron a la voluntad de Dios, en vez de hacerlo a los deseos de los gentiles (4,2-3), entonces los gentiles se sintieron extrañados (*xenízontai*, 4,4; otras traducciones: «sorprendidos») de que sus antiguos compinches «no se entregaran ya al desenfreno de antes». De hecho, la reaparición del tema de la extrañeza y de la identificación en 4,12 sugiere quizás un intencionado juego de palabras. En 4,4 vemos que los gentiles se sintieron extrañados de la no conformidad de los cristianos. En 4,12 se aconseja a los cristianos que tampoco se sientan extrañados (*mè xenízeisthe*) de experimentar la prueba de fuego (de la fe) «como si alguna cosa extraña (*hos xénou*) os estuviera sucediendo [lit.: ‘os estuviera contactando’]». De hecho, la prueba a que se ve sometida la fe les proporciona «comunió» (*koinonēte*) con los padecimientos de Cristo. Vemos, pues, que los términos compuestos se emplean para reforzar el carácter socialmente distintivo y la unidad de la secta cristiana¹⁰⁰.

Finalmente, en 5,1 hallamos la expresión *sympresbyteros*, que es *hapax legómenon* en el Nuevo Testamento. Más adelante, en

⁹⁹ Para esta interpretación véase más adelante, capítulo 5.

¹⁰⁰ Para una acumulación semejante de términos compuestos de *syn-*, que tal vez serían para un fin parecido, véase, por ejemplo, 4 Mac 13,1-14,10 (juntamente con *adelphótes*, *philadelfia*) e Ignacio de Antioquía, *Carta a Policarpo* 6,1 (*synkopáte allélois*, *synathleite*, *syntréchete*, *sympáschete*, *synkoimásthe*, *synegeísethe hos theou oikónomoi kai páredroi kai hyperétai*).

el presente estudio¹⁰¹, estudiaremos las razones para considerar la Carta primera de Pedro como producto no sólo de un individuo, el apóstol Pedro, sino de un grupo petrino que escribía en nombre de Pedro. Sin embargo, en 5,1 tenemos la impresión de que está hablando la principal figura de ese grupo.

En 5,1 se nos dan tres caracterizaciones de la figura principal de ese grupo. Y una de ellas es la de «copresbítero». Así como este término es singularísimo en el Nuevo Testamento, así también vemos que en ninguna otra parte se hace referencia a Simón Pedro como a presbítero. Su título preeminente es el de «apóstol», y de esta manera se le identifica en el saludo inicial de la carta: «Pedro, un apóstol de Jesucristo». En la terminología y la perspectiva cristiana, el término *apóstol* implica un privilegio especial y mayor autoridad que la que poseían aquellos a los que tradicionalmente se llamaba *ancianos*. ¿Qué explicará entonces que aquí se haya escogido el término de *copresbítero*?¹⁰² La respuesta está en el hecho de que aquí tenemos otro ejemplo de la estrategia de la carta. Lo que se pretende en 5,1 es subrayar no tanto la autoridad de Pedro cuanto su *solidaridad* con los presbíteros y la grey de Dios (5,1-5). La primera frase de 5,1: «Por tanto, exhorto a los presbíteros entre vosotros, como copresbítero yo también», declara la paridad entre la figura dirigente de la comunidad petrina y los dirigentes cristianos en Asia Menor. Las frases segunda y tercera: «un testigo de los padecimientos de Cristo» y «el participante (*koinonós*) de la gloria que ha de ser revelada», afirman las experiencias que Pedro y los destinatarios de la carta tienen en común. Ellos también compartieron (*koinoneíte*) los padecimientos de Cristo (4,13; cf. 1,10-12) y llevando su nombre dieron testimonio (4,16). Ellos también participarán, con plena seguridad, en la gloria que ha de revelarse (1,7.11.21; 4,13.14; 5,4.10). El término «copresbítero» asienta la base para una comprensiva y autoritaria exhortación.

¹⁰¹ Véase más adelante, capítulo 5.

¹⁰² La modestia se ha propuesto como un motivo (Hans Windisch y Herbert Preisker, *Die Katholischen Briefe*, en: *Handbuch zum Neuen Testament*, vol. 15, 3.^a ed., J. C. B. Mohr [Tübinga 1951], sobre 5,1), pero sin dar ninguna explicación de la necesidad o del buscado efecto social de tal modestia. Günther Bornkamm (*Présbyts*, etc., ThWNT VI 666) se halla más cerca de la verdad, cuando afirma: «Es verdad que el apóstol se sitúa aquí con acentuada modestia junto a los presbíteros. Pero es notable el hecho de que los sitúa junto a sí».

tación dirigida a los presbíteros en 5,2-4. Las demás características mencionadas en 5,1 son eco inmediato de las experiencias descritas en el pasaje anterior (4,12-19). La fuerza persuasiva de la carta, tanto en este pasaje como en otros, se deriva no de la autoridad titular de su principal remitente, sino de la común experiencia y esperanza que comparten tanto los remitentes como los destinatarios.

Los autores de la Carta primera de Pedro emplearon y quizás acuñaron términos compuestos para expresar el carácter mutuo y comunitario que caracteriza a la secta no sólo en Asia Menor sino también en la comunión cristiana esparcida por el mundo entero. Sus autores pretendían infundir seguridad en sus hermanos cristianos de Asia Menor, haciéndoles ver que no estaban solos. A menos que el árbol no nos deje ver el bosque, debemos tener bien presente que la composición misma y el envío de la Carta primera de Pedro era —en sí misma— una demostración de ese interés y preocupación por ellos. El género de este documento ha sido tema de extensos debates¹⁰³. Pero ¿qué otra forma más adecuada de comunicación que la adoptada en la carta podrían haber elegido los autores para expresar los lazos y la solidaridad personal entre dos grupos separados del movimiento cristiano? Las teorías en el sentido de que la Carta primera de Pedro representa, en lo principal, una homilía o liturgia bautismal, o el desarrollo o la adaptación epistolar de dicha homilía o liturgia, no lograron mostrar las analogías o los motivos para que se creara semejante forma híbrida. Por otro lado, la carta tiene todas las características de una genuina carta, en la que se hace amplio uso de la tradición litúrgica, catequética y parenética. A pesar de su carácter de misiva encíclica, los contenidos de esta carta indican los esfuerzos que se hicieron para afirmar los lazos entre los remitentes y los destinatarios. Además de los lazos estudiados a propósito

¹⁰³ Para la bibliografía pertinente y para los argumentos relativos al género epistolar de la Carta primera de Pedro, véase: Elliott, *The Elect and the Holy*, pp. 12-13, nota 3, y Elliott, *The Rehabilitation of an Exegetical Step-child: 1 Peter in Recent Research*, JBL 95 (1976) 248-249; véase también: William J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6*, «Analecta Biblica» 23, Pontificio Instituto Bíblico (Roma 1965) 62-71, y Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, pp. 37-47.

de 5,1, el comienzo y la terminación de la carta merecen nuestra atención. En el saludo y en la terminación, que enmarcan toda la carta, se expresa la semejanza que existe entre la condición social de extranjeros que tienen y el favor divino de que gozan tanto los destinatarios como los remitentes. Los cristianos que escribían desde «Babilonia» (es decir, desde aquel lugar notorio donde el pueblo de Dios había vivido disperso en otro tiempo, y muy probablemente una referencia metafórica a Roma)¹⁰⁴ tenían mucho en común y podían sentirse perfectamente identificados con sus hermanos cristianos de la diáspora de Asia Menor. Al mismo tiempo, ambos grupos pertenecían a la misma y única comunidad elegida que se describe en 2,4-10. Así como los destinatarios de la carta eran elegidos (1,1), así también uno al menos de los remitentes es descrito como coelegido («coelegida»). Como señalaremos más adelante, la familia de Dios a la que pertenecen todos los remitentes, comprende también a Silvano, «el fiel hermano» (5,12) y a Marcos, el «hijo» (5,13).

No nos consta cuál era el alcance de los lazos personales entre los remitentes y los destinatarios. La referencia nominal a Pedro, Silvano y Marcos sugiere que estas personas eran conocidas por los destinatarios y respetadas por ellos. Estas personas representaban en sí mismas el grupo del que procedía la carta, las raíces cristianas palestinenses del mismo y su visión misionera universal. La falta de referencias a personas concretas entre los destinatarios se debe quizás al carácter encíclico de la carta, en la cual la mención específica de personas habría sido impropia y la enumeración de todos los nombres no habría sido nada práctica. La forma encíclica de la carta está en consonancia y sirve de vehículo para la acentuación de la común experiencia y de la unidad de «vuestra fraternidad en todo el mundo» (5,9). Los autores, al dirigirse a los cristianos de una manera colectiva y no individual, están dando por supuesto que, a pesar de la separación geográfica, los cristianos de todo el mundo mediterráneo constituyen un movimiento unido. Dondequiera que se encuentren, los que han nacido de nuevo mediante el evangelio son, todos ellos, hermanos de una sola familia, que es la familia de Dios.

¹⁰⁴ Véase más adelante, capítulo 5, pp. 344-364. esp. las pp. 361-364 y la nota 15.

Finalmente, esta preocupación por la solidad y la cohesión cristiana se ve clarísimamente en las exhortaciones explícitas de la carta. El estilo y el tono, predominantemente exhortativos, de la Carta primera de Pedro, han sido señalados por todos los comentaristas. Esta breve carta contiene nada menos que cincuenta y una exhortaciones en imperativo. Como señalé en otra parte ¹⁰⁵, los imperativos siguen generalmente y se basan en enunciados indicativos anteriores, y luego son corroborados por subsiguientes enunciados en indicativo, tomados de la Sagrada Escritura y de la tradición cristiana. Las exhortaciones a mantener la cohesión interna suelen venir después de pasajes en los que se enuncia primero que la unidad es una realidad establecida por Dios. Hay que conservar la unidad de la comunidad, porque esa unidad es el don de Dios y la voluntad de Dios. Y, así, el «por tanto» de 1,13 que introduce la exhortación a distanciarse de las formas de conducta anteriores y a unirse con el Dios santo (1,13-21) dimana como una consecuencia del enunciado que se formula en 1,3-12 acerca de la realidad de la salvación que todo lo abarca. La exhortación a un «amor fraterno sin hipocresías» es como el resultado lógico de la idea de la purificación y de la obediencia (1,22). De manera semejante, en 2,1 los lectores deben desechar toda malicia y todo engaño, hipocresía, envidia y toda denigración, porque tales cosas disonarán con la experiencia de la *philadelphía* a la que se ha animado antes en 1,22. O para citar el último ejemplo extenso, en una importante exhortación de la carta, que se efectúa sirviéndose de la tabla de los deberes domésticos, se anima a los destinatarios a concretar en la acción (2,11-5,11) la identidad, la dignidad y la unidad que les fueron dadas porque eran el pueblo elegido y santo de Dios, la familia de la fe (1,3-2,10).

La solidaridad ha de conseguirse y fomentarse mediante el amor incesante a los hermanos (1,22; 2,17; 3,8; 4,8); se simboliza litúrgicamente por el beso de amor (5,14). Con este fin se encarece también la subordinación. En este *leitmotif* de la tabla de deberes domésticos (2,13.18; 3,1.5; 5,5b; cf. 3,22), el acento no recae en el sufijo preposicional «sub-» (*hypo-*) sino en el tema verbal «ordenar» (*tásso*). No se hace hincapié en la sumi-

¹⁰⁵ Elliott, *The Elect and the Holy*, pp. 200 (con las notas 2 y 3) y 201 (con la nota 1).

sión o la sujeción sino en el *orden* ¹⁰⁶. La preocupación por el orden no supone necesariamente que los destinatarios estuvieran metidos en actividades revolucionarias o que trataran de desvincularse de las ordenanzas institucionales de la sociedad ¹⁰⁷. El orden dentro de la secta era una necesidad imperativa, si había que resistir a las presiones externas que trataban de imponer la conformidad social. De nuevo hay que tener bien presentes las necesidades sociales y la cohesión organizativa de la secta ¹⁰⁸.

Aunque el orden es un lugar común en la tradición ética convencional sobre la familia ¹⁰⁹, sin embargo su acentuación en la Carta primera de Pedro no es prueba, en sí misma, de una ética conformista ¹¹⁰. Todo lo contrario: se ha adoptado la tabla de deberes domésticos a fin de describir en términos familiares una forma de comunión social y religiosa, una familia o fraternidad, unida y motivada por un conjunto claramente diferente de lealtades y motivaciones. La comunidad cristiana es una familia a la que Dios Padre dio el ser. La motivación para su orden

¹⁰⁶ Así piensa Goppelt, *Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem 1. Petrusbrief*, en: H. Baltensweiler y B. Reicke (eds.), *Neues Testament und Geschichte*, O. Cullmann FS, Theologischer Verlag-J. C. B. Mohr (Zürich 1972), pp. 285-296; la cita está tomada de la p. 289.

¹⁰⁷ Desvinculación es el problema según Goppelt (ibíd.) y Chevallier (*Condition et vocation*, p. 393, nota 14, siguiendo a Goppelt).

¹⁰⁸ Goppelt no lo considera problemático en la Carta primera de Pedro, y sus observaciones están motivadas generalmente por el deseo de descubrir en esta carta principios de una acción social contemporánea (ibíd., pp. 285 y 296). Haciendo caso omiso de las necesidades específicas del movimiento sectario cristiano durante el siglo primero, saca la siguiente conclusión: «Así que la ética social del Nuevo Testamento comienza con la instrucción: integraos en los ordenamientos sociales existentes en cada caso y comportaos según sus reglas» (p. 290). Esto es una simplificación excesiva de la situación, tal como ésta se refleja en la Carta primera de Pedro, y una lectura equivocada de la respuesta de la carta.

¹⁰⁹ Véase Goppelt, ibíd., pp. 289-290, y también su obra *Der erste Petrusbrief*, pp. 163-179 (excursus: Die Ständetafeltradition).

¹¹⁰ Goppelt (*Prinzipien*, pp. 290-293) saca la conclusión de que el principio de la integración social (de los cristianos en la sociedad) podría conducir a un «conformismo sin límites». Esto se evita en la Carta primera de Pedro, afirma él, mediante la acentuación de «una actitud responsable y crítica» ante las instituciones sociales. Aunque los criterios para la adopción de tal actitud son característicos de la Carta primera de Pedro (la conciencia, la voluntad del Dios Creador, la unión con el Señor), la postura de una «crítica desde dentro» no lo es. Semejante postura no describiría la situación o la posibilidad de una pequeña secta religiosa. La secta tiene que permanecer igual, si no superior, en cuanto a su moralidad, pero debe mantenerse también socialmente distante.

interno es la preceptuada obediencia a la voluntad de Dios. La cohesión social cristiana tiene una sanción divina. El hecho de someterse a «toda institución humana» (2,13), incluso a los que quedan al margen de la familia (los funcionarios imperiales [2,14-17], los amos increyentes [2,18-20] o los maridos [3,1-6]) es «hacer el bien»¹¹¹ exigido por Dios, y no simplemente por el Estado o las convenciones sociales. El único criterio que debe presidir tales acciones, incluso la de «actuar conforme a la conciencia»¹¹², «ser obediente»¹¹³, «llevar una vida buena»¹¹⁴, es «la voluntad de Dios»¹¹⁵, quien es el *paterfamilias* del hogar. La sumisión obediente a la voluntad de Dios, incluso y especialmente en condiciones adversas (la difamación, el trato duro e injusto, las divisiones religiosas dentro del matrimonio, y tal vez los líderes dominantes), suponen también solidaridad con los padecimientos del Señor¹¹⁶. Ahora bien, la sumisión a Dios y la unión con el Señor, que se sometió también a la voluntad divina¹¹⁷, no entrañan una política de integración en las estructuras sociales externas. Los hombres libres que son cristianos y que actúan de acuerdo con las leyes civiles, lo hacen porque son «esclavos de Dios» (2,16). Incluso el Estado, como institución *humana* o como resultado de la actividad creadora de Dios (*ktisis* puede significar ambas cosas, 2,13), está subordinado al Dios Creador y Juez (4,17-19; cf. *ktiste*; 4,19). Mientras el Estado haga cum-

¹¹¹ Véase 2,14.15.18.20; 3,6.10.11.13.17.21; 4,19.

¹¹² *Dià syneidesin theoù*, 2,19; es decir, con el conocimiento enseñado por la voluntad de Dios, y con la acción que se ajusta a la voluntad de Dios. Véase también 3,16.21.

¹¹³ Véase 1,14.22; por contraste, 2,8; 3,20; 4,17.

¹¹⁴ *Anastrofé*: 1,15.18; 2,12; 3,1.2.16; cf. 1,17.

¹¹⁵ Véase 2,15; 3,17; 4,2.19.

¹¹⁶ Véase 2,21; 3,18; 4,1.12-19; véase también la semejanza entre 3,9a («no devolviendo mal por mal, ni insulto por insulto») y 2,23a («quien, cuando le ultrajaban, no respondía ultrajando»).

¹¹⁷ Cristo «se encomendaba a Aquel que juzga con justicia» (es decir, a Dios), 2,23. La forma pasiva *hypotagēnton*, en la fórmula —a manera de confesión de fe— de 3,22, implica la suprema actuación de Dios y la subordinación de Cristo; cf. 1 Cor 15,27-28; Ef 1,22; Heb 1,13; 2,5-9. De manera semejante, *Iesoù Christoù* en 1,2 debe entenderse como genitivo subjetivo de *hypakoèn kai rantismòn batmátos*: «escogidos... para la obediencia y el rociamiento con sangre que Jesucristo realizó» (1 Pe 1,2). *Dià tòn kyrion*, en 2,13, puede entenderse también en este sentido. «Sed subordinados... a causa de (la subordinación de) el Señor». Esto se hallaría en consonancia con lo que se pretende decir en 2,21-24, como ejemplo de lo enunciado en 2,20 y 3,17-18.

plir lo que se halla en consonancia con la voluntad de Dios (es decir, con el mantenimiento de la justicia, 2,14), hay que obedecerle sin que por ello se comprometa la ética distintiva de la familia de Dios. Ahora bien, los cristianos deben mantener una clara distinción entre el respeto al emperador y la reverencia debida a Dios (2,17). Esta misma solidaridad interna y distinción con respecto al exterior se encarecen en 4,1-2. Como señaló Goppelt¹¹⁸, la Carta primera de Pedro estimula el estilo cristiano de conducta, el cual observa al mismo tiempo las normas institucionales y las disposiciones de la justicia civil, pero sin ajustarse a la moralidad reinante entre los ciudadanos, porque su norma es una buena conciencia ante Dios, el cual gobierna a todos los que están «en Cristo» (3,16).

En el pasaje 4,12-19 se halla presente esta misma distinción sutil. Como hemos observado ya, el texto está imbuido del contraste entre los creyentes justos, que están unidos con Dios y con Cristo, por un lado, y los «desobedientes», «los impíos y los pecadores», por el otro lado. La imagen colectiva que lo controla todo es la de la «casa de Dios» (4,17). El comportamiento que se recomienda (vv. 12-14.16) o se condena (v. 15) es la conducta respectivamente compatible o incompatible con la condición de ser miembro de esa familia u hogar particular. El criterio para evaluar tal conducta no es el Derecho Romano ni los ordenamientos jurídicos locales, sino de manera eminente la ley superior de Dios, que obliga a los miembros de la casa de Dios. El asesino, el ladrón y el malhechor (4,15) caen bajo la condena de Dios lo mismo que caen bajo la condena de la sociedad. Tales acciones son incongruentes con la condición de cristiano y con el hecho de ser miembro de la casa de Dios (v. 17).

Desde esta perspectiva, está clara la inclusión y la fuerza del cuarto término entre los delitos que se enumeran en 4,15. En la Carta primera de Pedro, *allotriepiskopos* es otro de los *hapax legómena* del Nuevo Testamento que son muy difíciles de traducir¹¹⁹. El hecho de que ésta sea la primera vez que hay cons-

¹¹⁸ Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, p. 233 (a propósito de 2,13-16), una distinción más sutil que la opinión anterior criticada en las notas precedentes.

¹¹⁹ Para el estudio de los problemas y de otras interpretaciones propuestas véase, entre otras cosas: Spörri, *Gemeindegedanke*, p. 71 y nota 1; H. W. Beyer, *Allotri(o)episkopos*, ThWNT II 617-619; Ceslas Spicq, *Les Épîtres de Saint Pierre*,

tancia de la utilización de este término en la lengua griega ¹²⁰ sugiere que fue acuñado por los autores de la Carta primera de Pedro y que su significado está determinado por el contexto. Los elementos de que está compuesta la palabra indican que se trata de alguien que «supervisa» o «inspecciona» (-*epískopos*) «a aquello o aquellos que es/son diferente(s) o extraño(s)» (*allogotrios*). Si tenemos en cuenta que, en griego, lo opuesto del adjetivo *allogotrios* es *oikeios* («de la misma casa», «aquellos que son de la familia») ¹²¹, entonces queda bien a las claras la relación de este término con la idea de casa u hogar, que es la que preside el pasaje de 4,12-19. Juntamente con los otros términos que aparecen en 4,15, describe a un tipo de persona que actúa en contra de las normas y sobrepasa los límites establecidos en la casa de Dios. Semejante individuo es quien se entromete o inmiscuye en los asuntos ajenos que nada tienen que ver con él. Según el contexto de la Carta primera de Pedro, estos asuntos ajenos son los de los impíos y los pecadores (4,18), que están fuera de la casa de Dios y desobedecen al evangelio (4,17). Así que los creyentes y de manera particular sus dirigentes, que se describen en 5,2 como «los que ejercen la supervisión» (*episkopoûntes*), no deben intentar hacer extensiva su supervisión a los negocios y asuntos de los gentiles.

Indudablemente, el hecho de que personas extrañas se entrometan en asuntos que no las conciernen, era también una ofensa para los de fuera, aunque no al mismo nivel que el asesinato o el robo. Vemos que Cicerón (*De officiis* 1,125) comenta:

En cuanto a los extranjeros o los forasteros que residen entre nosotros, su obligación es dedicarse estrictamente a sus propios asuntos y no entrometerse en las cosas de los demás, y desde luego no meterse en absoluto en la política de un país que no es el suyo.

Gabalda (París 1966), pp. 157-159; Balch, «*Let Wives be Submissive*», pp. 217-220; muy recientemente: J. B. Bauer, *Aut maleficus aut alieni speculator* (1 Petr. 4,15), «*Biblische Zeitschrift*» 22 (1978) 109-115.

¹²⁰ La expresión de Epicteto (*Disc.* 3,22,97) *tà allotria... episkopei* es el paralelo griego que más se acerca. Sin embargo, no hay semejanza entre los pasajes. Según Epicteto, cuando el cínico «supervisa los asuntos de los hombres», no «está entrometiéndose en asuntos ajenos», sino que supervisa los asuntos que son «propios de él».

¹²¹ Véase Liddell, Scott and Jones, *A Greek English Lexicon, sub verbis allogotrios y oikeios*.

Ahora bien, desde el punto de vista de la secta cristiana, este hecho de entrometerse en asuntos ajenos haría más daño que simplemente el de proporcionar más razones para el resentimiento por parte de los gentiles. Oscurecería además la línea fronteriza entre la secta y la sociedad y haría posible una recíproca «contaminación» interna. Como la carta puso ya en claro, hay que mantener la santidad y la pureza de la comunidad cristiana mediante el cese de los vínculos sociales. La no conformidad con algo implica también el no meterse en ello. Dios ya se cuidará de juzgar a los gentiles (4,6.17-18). Entretanto, lo que los cristianos tienen que hacer es mantener en orden su propia casa. El entrometerse en los asuntos de los de fuera, lo mismo que el asesinato, el robo o las malas acciones, es cosa incompatible con la santidad de vida del pueblo escogido y santo de Dios.

Los tipos de conducta proscritos en 4,15 representarían tal vez delitos de los que la sociedad no cristiana creía que los cristianos eran culpables. Sin embargo, desde la perspectiva de la Carta primera de Pedro, lo que se quiere afirmar es que tal comportamiento debe evitarse porque es contrario a la voluntad de Dios¹²². Los cristianos se hallan regidos por una norma que abarca y, no obstante, trasciende a la justicia civil. Los cristianos deben distinguir nítidamente entre «lo que pretenden los gentiles» y lo que constituye «la voluntad de Dios» (4,2-3). Deben someterse a las instituciones humanas «por causa del Señor» (2,13). Su santidad y su inocencia puede ser que no sean reconocidas en la sociedad, pero se ajustan al evangelio de Dios (4,17) y a la voluntad divina (4,19), que es lo que realiza en definitiva la salvación de los cristianos.

Si la fidelidad al evangelio y a la voluntad de Dios y el aguante del sufrimiento injusto es lo que distingue a los cristianos de los gentiles, entonces ambas cosas son un lazo importante que une entre sí a los creyentes. El sufrir «como cristiano» forja la solidaridad con los padecimientos de Cristo (4,13), con Dios que es glorificado por tal nombre (4,16), y con los hermanos que sufren en todo el mundo (5,9). Así como el sentido y la fuerza original de la ignominiosa etiqueta de «cristianos» («la-

¹²² Sobre este punto véase también: Walter Cornelius van Unnik, *The Teaching of Good Works in I Peter*, NTS 1 (1954) 92-110, esp. las pp. 101-103 sobre 4,12-19.

cayos de Cristo») se transforman en signo de unidad y bendición, así —por ese mismo principio de inversión— el «problema» del sufrimiento se transforma en ocasión de gozo (4,13; cf. 1,6.8). O, para expresarlo de otra manera, el sufrimiento —si es interpretado positivamente— se transforma en motivo que refuerza la condición distintiva que se posee en las relaciones con Dios y la cohesión del grupo. En continuidad con una anterior tradición judía y cristiana¹²³ que acentuaba el «gozo en medio del sufrimiento», el sufrimiento de los cristianos es aclamado aquí como signo del fin de los tiempos, de la reivindicación de los justos y de la unión de los mismos con Dios. En los pasajes 1,6-9; 3,13-17 y 4,12-19, el sufrimiento inocente de los destinatarios se contempla en la siguiente perspectiva:

1. El sufrimiento del justo de Dios es un signo del fin de los tiempos, de la inminencia del día del juicio¹²⁴.

2. En este período del fin, el sufrimiento es ocasión para *poner a prueba* la pureza y la firmeza de la fe (1,6-7; 4,12). La disposición para sufrir a causa de una conducta inocente demuestra de qué lado está uno; pone a prueba la adhesión o a Dios o a los gentiles ateos (4,2-3; cf. 2,17).

3. Sufrir por «hacer el bien», por la obediencia a la voluntad de Dios, será recompensado por Dios con «alabanza, gloria y honor» (1,7; cf. 2,7; 3,7; 5,1.4.10).

4. Tal sufrimiento une con los padecimientos inocentes de Cristo (2,21; 3,18; 4,1.12-13; 5,1).

¹²³ Para un análisis del contenido, origen y función de semejante «tradición sobre una persecución cristiana primitiva», véase Wolfgang Nauck, *Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition*, ZNW 46 (1955) 68-80. Nauck cita como principales textos del Nuevo Testamento: Mt 5,11-12; Lc 6,22-23; 1 Pe 1,6; 4,13-14; Sant 1,2.12; y con respecto a etapas anteriores de la tradición: Apocalipsis siríaco de Baruc 48,48-50; 52,5-7; 54,16-18; Jdt 8,25-27; 2 Mac 6,28.30; 4 Mac 7,22; 9,29; 11,12; Sab 3,4-6. En lo que respecta a la Carta primera de Pedro, señala: «Ningún otro autor del Nuevo Testamento dependió tanto de esta tradición como el autor de 1 Pedro» (p. 80). Sobre los «vestigios de una forma de persecución» en 1 Pedro véase también Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 2.ª ed., Macmillan (Londres 1955), pp. 439-458.

¹²⁴ Fijémonos especialmente en el sentido escatológico de *tò télos* en 1,9; 4,7; cf. 4,17; y la acentuación de la inminente revelación de Jesucristo (1,5.7.13; 4,13; 5,1-4). Cf. también 1,12.20; 4,5-6.17.

5. El sufrimiento de los justos es una bendición y una oportunidad para «santificar a Cristo (como) Señor en vuestros corazones» (3,14-15).

6. El sufrir en comunión con los padecimientos de Cristo y el hecho de llevar con justicia su nombre son una señal segura de que «la gloria y el Espíritu de Dios reposan sobre vosotros» (4,13-14).

7. Por el hecho de sufrir «como cristiano», el creyente «da gloria a Dios» (4,16).

8. El sufrimiento del justo realiza la unión no sólo con Dios y con Cristo sino también con todos los hermanos esparcidos por el mundo (5,9).

9. Por eso, el sufrimiento del cristiano no es ocasión de tristeza y desesperación sino de «gozo inefable y lleno de gloria» (1,8; cf. 4,13).

Tal interpretación difícilmente será trivializar o «espiritualizar» la realidad efectiva del sufrimiento. Se afrontan de lleno los efectos nocivos que el sufrimiento puede tener sobre la estabilidad de la comunidad. Hay que resistir a los intentos por evitar el sufrimiento acomodándose a las normas sociales y renovando los viejos lazos. Por eso, la Carta primera de Pedro acentúa repetidas veces que el sufrimiento por ser obediente a Dios es un sello distintivo de la singularidad cristiana, una experiencia unificadora y purificadora para los que siguen siendo fieles. Por tanto, el sufrimiento —según la Carta primera de Pedro— no debe evitarse, sino que debe abrazarse como signo de que está a la mano la plenitud de la salvación.

Esta perspectiva del sufrimiento y de su función de reforzar el carácter distintivo, la solidaridad y el compromiso, se pierde de vista generalmente cuando se aduce la teoría de una «persecución romana oficial». La teoría no sólo es innecesaria para comprender el contenido de la Carta primera de Pedro, sino que contribuye además a una distorsión de su verdadera estrategia. El término *cristiano*, el sufrir «a causa del nombre», y la defensa (*apología*) ¹²⁵ que los creyentes deben hacer «de la esperanza que hay dentro de» ellos (3,15) no exigen ni mucho menos, para

¹²⁵ Véase J. Ramsey Michaels, *Eschatology in 1 Peter iii.17*, NTS 13 (1966-1967) 394-401, esp. la p. 396 y la nota 1.

tener sentido, la hipótesis de una persecución sancionada por Roma. Ni tampoco exigen, como ya hemos visto, que se hubieran cometido los delitos condenados en 4,15. Más aún, los términos *peirasmós* (o *peirasmot*) (1,6; 4,12) y *pyrosis* (4,12) no denotan «persecución», sino que sirven para explicar que el sufrimiento es «prueba» y «purificación» de la fe ¹²⁶. Estos términos son parte de un vocabulario teológico convencional y una serie de imágenes utilizada para explicar y justificar que las experiencias adversas de la comunidad religiosa son elementos de un conflicto cósmico y de la prueba a que Dios somete. En el Nuevo Testamento y en la antigua tradición judía, como Karl Georg Kuhn ha demostrado, *peirasmós* se refiere al conflicto y al juicio escatológico final (Ap 3,10) o al constante peligro del creyente que vive en este mundo ¹²⁷. En forma parecida a lo que constituye el mundo de conceptos de Qumrán, el uso de *peirasmós* está asociado con la idea «de dos poderes en conflicto en el mundo, Dios y Satanás [cf. 1 Pe 5,6-11], la luz y las tinieblas [cf. 2,9], la conducta justa y la actividad pecadora [cf. 4,18]». La exposición constante a los ataques de Satanás supone «una constante vulnerabilidad a la tentación satánica que induce a pecar y que, de este modo, induce a que se abandone la fe» ¹²⁸.

Por otro lado, el *peirasmós*, cuando está asociados con los temas e imágenes del juicio divino, el fuego (*pyr*, *pyrosis*) y el examen (*dokimázein* y parónimos), designa también la prueba divina a la que Dios somete a los elegidos ¹²⁹. En la Carta primera de Pedro aparecen con claridad los dos sentidos teológicos. Con arreglo al tenor general del documento, que es apocalíptico y escatológico, *peirasmós* y *pyrosis* describen un aspecto del juicio

¹²⁶ Sobre *peirasmós* véase Heinrich Seesemann, *Peira* etc., ThWNT VI 23-37, esp. la p. 30; para una comparación de *peirasmós* con otros términos del NT para referirse a la persecución, véase E. G. Selwyn, *The Persecutions in I Peter*, «SNTS Bulletin» 1 (1950) 39-50; sobre *pyrosis* véase Friedrich Lang, *Pyrosis*, ThWNT VI 951, y la tesis (defendida en Harvard) de Emile T. Sander, *PYROSIS and the First Epistle of Peter 4:12* (no pude disponer de ella, pero la encontré resumida en «Harvard Theological Review» 60 [1967] 501).

¹²⁷ K. G. Kuhn, 'Peirasmos-hamartia-sarx' im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 49 (1952) 200-222.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 216-217.

¹²⁹ Véase, por ejemplo, Eclo 2,1 (1.5); 33,1; Sab 3,5-6 (es notable la semejanza de todo el contexto de 3,1-10 con la Carta primera de Pedro); 11,9; Sal 26 [25],2.

divino final que comienza ahora por la casa de Dios (4,12-17) ¹³⁰, son un ejemplo del ataque lanzado por el diablo (5,8-9) y un signo de la separación final entre los justos y los pecadores (4,18). Al mismo tiempo, la tristeza y el sufrimiento son presentados como «diversas clases de pruebas» con las que se acrisola y refina la fe de los creyentes, como se purifica el oro en el fuego, de tal manera que —supremamente— «la autenticidad» (*tò dokímion*, el «carácter probado», la «calidad probada») de su fe «pueda redundar en alabanza y gloria y honor, cuando se produzca la revelación de Jesucristo» (1,6-7). En 4,12 reaparece esta misma combinación de imágenes de poner a prueba por el fuego. «No os sorprendáis del ardiente calor que hay entre vosotros (en forma de sufrimientos) y que cae sobre vosotros (mandado por Dios) como una prueba (de la fe)» (traducción libre del texto bíblico según el original inglés) ¹³¹. Aunque los creyentes sufren a manos de quienes estaban antes extrañamente asociados con ellos (4,4), no llegarán a ser con eso extraños de Cristo. Todo lo contrario. Esa terrible prueba es la oportunidad de compartir los padecimientos de Cristo y, por tanto, de compartir precisamente su gozo, tanto ahora como en el día de la revelación final de su gloria (4,13). Ambas interpretaciones están al servicio de fines sociales duales. Se afirma la distinción entre los de dentro y los de fuera, y se acentúa la solidaridad entre los que están siendo probados.

Cuando se intenta reconciliar la fecha de la Carta primera de Pedro con un período de supuesta persecución romana (¿el incendio de Roma y los crímenes cometidos contra los cristianos en tiempo de Nerón?, ¿el terror de la época de Domiciano?, ¿el asunto del Ponto en tiempos de Plinio?), entonces se entiende erróneamente las circunstancias sociales de la Carta primera de Pedro y la naturaleza de su respuesta. Se pasan por alto los problemas que el sufrimiento crea para la existencia de la secta, y la Carta primera de Pedro se lee como consejos para atenuar los sufrimientos, en vez de leerla como una confirmación del sufrimiento.

¹³⁰ Compárese Didajé 16,6; sobre la dimensión escatológica de *pyrosis* y del verbo *pyroústhai* véase Michael L. Barré, *To Marry or to Burn: 'pyrousthai' en 1 Cor 7:9*, CBQ 36 (1974) 193-202.

¹³¹ Paráfrasis de Lang (*Pyrosis*, p. 951).

El pasaje de 1 Pe 4,7-11 ofrece un ejemplo final de las *acciones* que se acentúan en la Carta primera de Pedro con el fin de estimular la solidaridad del grupo. Esta sección no es parte de la parénesis relacionada con la tradicional tabla de deberes domésticos ¹³². En 1 Pedro se ha roto esa pauta de instrucción moral (2,13-3,7.[12]; 5,2-5) y ha sido utilizada desde 2,13 a 5,5 para enmarcar la exhortación. De esta manera, el material interpuesto (3,13-4,19; 5,1) recibe una orientación doméstica. Como sucede en el caso de 4,12-19, vemos que 4,7-11 contiene notables elementos que dan por supuestos y afirman los rasgos domésticos de la secta cristiana.

La afirmación inicial de que «el fin de todas las cosas se acerca» (4,7a) confiere especial encarecimiento escatológico a la exhortación que sigue a continuación. La oración (4,7b) es expresión no sólo de la unión de los adoradores con Dios sino también, como indica 3,7, de los lazos que unen a unos adoradores con otros. Por eso, la «sobriedad» y la «vigilancia» son necesarias para mantener la cohesión internamente, de la misma manera que son requisitos para resistir al adversario externamente (fijémonos en lo equilibradas que están las expresiones en 4,7 y en 5,8). En las tres exhortaciones siguientes relativas al amor (4,8), la hospitalidad (4,9) y el culto divino (4,10-11), vemos que las tres cualificaciones de *eis beautoús* (v. 4,8). *eis allélous* (v. 9) y *eis beautoús* (v. 10) («de los unos para con los otros») acentúan la reciprocidad y el carácter mutuo de tales acciones. La indefectible demostración de amor mutuo es una necesidad «primordial» (*prò pánton*), porque semejante amor es lo que une en hermandad a unos con otros (1,22; 3,8; 5,14). Entre el «amor fraterno» (*philadelphía*, 1,22) y la «hospitalidad» (*philoxenia*, 4,9) hay relación íntima tanto social como lingüística ¹³³. Lo mismo que el amor, la hospitalidad crea lazos sociales. De hecho, se ha afirmado que «la hospitalidad era el lazo principal que daba a las iglesias el sentido de unidad» ¹³⁴. Selwyn se muestra de acuerdo con esta opinión y hace notar cómo la hospitalidad, en

¹³² Para el estudio de esta tabla tradicional y de su empleo en la Carta primera de Pedro, véase más adelante, capítulo 4.

¹³³ Véase, por ejemplo, Rom 12,9-10.13; Heb 13,1-2 («Permanezca el amor fraterno. No os olvidéis de mostrar hospitalidad a los forasteros...»).

¹³⁴ V. H. Kooy, *Hospitality*, IDB 2 (1962) 654.

los primeros tiempos del cristianismo, era algo que se realizaba entre familias, entre hogar y hogar. El interés, en todo esto, se cifra en «la vida social ordinaria en el seno de las comunidades cristianas, en las que la relación y las reuniones constantes eran esenciales para mantener la cohesión y el testimonio distintivo de la Iglesia, y donde los hogares cristianos, a falta de templos, eran las dependencias locales para el culto de la Iglesia (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15)»¹³⁵. Así que esta exhortación, como el contenido de la tabla de deberes domésticos, exige una demostración práctica del sentido comunitario. La hospitalidad, como señaló von Harnack y muchos otros¹³⁶, era una *conditio sine qua non* para la misión y la expansión de la iglesia primitiva. Si el depender de la hospitalidad de los demás era ya esencial para el crecimiento del movimiento cristiano en la región, relativamente poco extensa, de Galilea (véase, por ejemplo, Mt 10,10-15/Mc 6,7-13/Lc 9,1-6), lo era mucho más para la consolidación en la fe de los destinatarios dispersos por las provincias de Asia Menor.

La condición que se señala («sin murmuraciones», 4,9) sugiere que tal hospitalidad podía convertirse en carga indeseable, sobre todo en el aspecto económico¹³⁷. Los abusos que se cometían o la negativa a prestar esta ayuda práctica no eran cosa desconocida en los primeros tiempos del cristianismo¹³⁸. No sabemos si los autores de la carta tenían conocimiento o no de que entre los lectores hubiera a veces poca disposición para la hospitalidad. Pero lo que estaba claro, desde el punto de vista

¹³⁵ Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, p. 218.

¹³⁶ Harnack, *Mission*, I 181-249. Véase también D. W. Riddle, *Early Christian Hospitality*, JBL 57 (1938) 141-153; G. Stählin, *Xénos*, etc., ThWNT V 1-36 y especialmente «Die Sitte der Gastfreundschaft», pp. 16-25 (bibliografía en las pp. 1-2); Abraham J. Mahlherbe, *The Inhospitability of Diotrefes*, en: Jacob Jervell y Wayne A. Meeks (eds.), *God's Christ and His People*, Nils Alstrup Dahl FS, Universitetsforlaget (Oslo 1977), pp. 222-231; y D. Hiltbrunner, D. Gorce y H. Wehr, *Gastfreundschaft*, RAC 8 (1972) 1061-1123. En cuanto al NT y a los usos afines de *philóxenos* y *philoxenia* véase 1 Tim 3,2; Tit 1,8; 1 Pe 4,9; 1 Clemente 12,3; Hermas Mand 8,10; Hermas Sim 9,27 y Rom 12,13; Heb 13,2; 1 Clemente 1,2; 10,7; 11,1; 12,1; 35,5 respectivamente.

¹³⁷ Los aspectos económicos de esta forma de *diakonía* (4,10-11) y la carga que ella suponía recuerdan una expresión parecida formulada por Pablo (2 Cor 9,1) cuando recogía entre los cristianos de Corinto y Macedonia la colecta destinada a los pobres de Judea (9,6-15).

¹³⁸ Véase, por ejemplo, Didajé 12-13 y la falta de hospitalidad de Diotrefes, lamentada por el Anciano en la Carta tercera de Juan; véase también 2 Jn 10.

de dichos autores, es que la práctica voluntaria de la hospitalidad era sumamente esencial.

Los siguientes versículos muestran que así como la *philadelphía* estaba relacionada con la *philoxenia*, así también la *philoxenia* estaba vinculada íntimamente con la *oikonomía* («orden doméstico»). Los vv. 10-11 del capítulo 4 acentúan la distribución igualitaria de los dones de la gracia (*charísmata*), su origen divino (*cháris toû theoû*) y su finalidad también divina (*hína en pásin doxázetai ho theòs dià Iesoû Christoû*) y su contribución al servicio de la *oikonomía* doméstica. «La hospitalidad es un *chárisma* divino de los creyentes, que debe utilizarse fielmente»¹³⁹. Es parte del encargo de gestión doméstica confiada a los cristianos como «buenos administradores (*oikonómoi*) de la variada gracia de Dios» (v. 10, traducción libre propuesta por el autor original). Las implicaciones sociales de la relación entre la fraternidad, la hospitalidad y la gestión doméstica fueron acentuadas, hace ya más de cien años, en un estudio clásico realizado por Edwin Hatch: *The Organization of the Early Christian Churches*¹⁴⁰. La «economía interna de las comunidades cristianas» hacía que la hospitalidad no fuera simplemente un *desideratum* sino también un deber. Además de los pobres, los marginados, los desfavorecidos, los encarcelados y las viudas y los huérfanos, de los que había que cuidar, existían, según Hatch,

los extranjeros que pasaban a torrentes por las ciudades situadas en todas las grandes rutas comerciales tanto del Oriente como del Occidente. Cada uno de esos extranjeros que llevaba el nombre de cristiano tenía derecho a recibir hospitalidad. Entre los cristianos existía gran fraternidad, y por ello precisamente creció el cristianismo. El nombre de «hermano» con que un judío se dirigía a un hermano de raza, se convirtió en la manera corriente con que un cristiano se dirigía a un hermano en la fe. Esta designación expresaba vivamente una realidad. Porque un cristiano, al ser expulsado de una ciudad a otra por la persecución, o al tener que emigrar de un país a otro como persona marginada o como refugiado, siempre encontraba, adondequiera que llegaba, buena acogida y hospitalidad en la comunidad de sus hermanos cristianos¹⁴¹.

¹³⁹ Véase G. Stählin, *Xénos*, ThWNT V 1-36; la cita está tomada de la p. 21.

¹⁴⁰ Edwin Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches*, Rivingtons (Oxford y Cambridge 1881).

¹⁴¹ *Ibíd.*, pp. 43-44. Sobre los viajes e intercambios entre los primeros cris-

Hatch prosigue haciéndonos ver las implicaciones no sólo prácticas sino también organizativas de tal actividad:

La práctica de la hospitalidad se recomendaba encarecidamente como la virtud común de todos los cristianos: en el Nuevo Testamento, vemos que insisten en ella san Pablo, san Pedro y san Juan. Pero era una virtud especial del *epískopos*. Para él la hospitalidad no era tanto un mérito cuanto una obligación. Los hermanos que llegaban de viaje, no menos que los pobres de su propia comunidad, tenían derecho a recibir su parte en la distribución de los fondos de la Iglesia ¹⁴².

La función específica designada por el nombre de *epískopos* en las comunidades cristianas era la misma, según Hatch, que en otras organizaciones contemporáneas, a saber, la administración de los fondos. Y, así, sus funciones se conocían principalmente por nombres que están relacionados con la administración: *oikonomía, diakonía*» ¹⁴³. Aunque Hatch no aludió en este contexto a la Carta primera de Pedro, sin embargo el uso de semejante terminología en 4,10-11 (*diakoneîn, oikonómoi*) sugiere que aquí se hace referencia en particular a las responsabilidades asumidas por los dirigentes de las comunidades. Más aún, la diferenciación entre *laleîn* y *diakoneîn* en el v. 11 podría sugerir las diferentes tareas de los predicadores-maestros y de los diáconos. Sin embargo, Selwyn tiene probablemente razón al rechazar esta posibilidad.

La comparación con Rom 12 y con 1 Cor 12 indica que san Pedro refleja aquí una deferenciación muy primitiva de función en la Iglesia, tal como la que encontramos en Hechos 6 más bien que en las Cartas Paulinas... San Pedro clasifica la labor organizada de la Iglesia en dos categorías sencillas: la de enseñar y la del ministerio práctico ¹⁴⁴.

Aparte de esta rudimentaria división del trabajo común, no hay un testimonio cierto de que, en el tiempo de la Carta prime-

tianos, véase Harnack, *Mission* I 369-380; y sobre la Iglesia como familia o hermandad, pp. 405-407.

¹⁴² Hatch, *Organization*, pp. 44-45, donde cita a 1 Tim 3,2; Tit 1,8 y Hermas Sim 9,27.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴⁴ Selwyn, *The first Epistle of St. Peter*, p. 219.

ra de Pedro, los términos *diakoneîn* (*diakonía*, *diákonos*), *laleîn* o *oikonomós* se hubieran convertido en términos técnicos reservados para los dirigentes de la Iglesia ¹⁴⁵. Para conocer los términos reservados particularmente para los dirigentes, tenemos que acudir a las parénesis de 1 Pe 5,1-5a. En 4,10-11, por otro lado, como indican los términos distributivos *békastos*, *eis beautoús*, *poikíles* y el indefinido *tis* («si alguien habla, presta servicio»), vemos que a todos los cristianos juntos se los designa (como en 3,8 y 5,5b) como «buenos ¹⁴⁶ administradores de la variada gracia de Dios». La labor que todos ellos realizan es un solo esfuerzo concertado, que es posible gracias al Amo de la casa (v. 11), por atender y servir a las necesidades espirituales y prácticas de la familia. En esta familia algunos serán quizás *oikétai* (2,18), pero todos ellos —como iguales receptores de la gracia— son *oikonomói*. Lo que aquí importa para conocer el uso que se hace de *oikonomós* no es la posibilidad de que las tareas queden reservadas para los dirigentes, sino el hecho de que se reúna aquí a todos los miembros del *oîkos*. Una vez más se acentúa la identificación y la responsabilidad que incumbe a la comunidad cristiana como *oîkos tou theou*.

¹⁴⁵ La cuestión es sencillamente que esos términos que se han aplicado ya a la actividad de los dirigentes (véanse, por ejemplo, los testimonios mencionados en BAGD, *sub verbis*) no son términos que, a pesar de todo, *se restrinjan* a las funciones de los dirigentes como tales (según demuestran también los testimonios citados en BAGD). Si no designan tareas *exclusivas* de los dirigentes, entonces su significado, lugar y función en la Carta primera de Pedro deben determinarse basándose en otras razones. «Hablar» y «servir» son dos tipos fundamentales de actividad comunitaria que ilustran los *charismata* antes mencionados y también la oración, el amor y la hospitalidad que se mencionan en 4,7-9. Para una distinción elemental parecida entre «palabra» y «acción», véase Rom 15,18; Col 3,17; 2 Tes 2,17.

El versículo 10 es una adaptación petrina característica de un *topos* tradicional sobre la diversidad, el origen divino y la función social de los *charismata*. (Para la versión paulina véase Rom 12; 1 Cor 12; Ef 4.) En contraste con Pablo, el interés de la Carta primera de Pedro no consiste ni en una enumeración de los diversos dones (el v. 11 generaliza simplemente) ni en el motivo interpretativo, típicamente paulino, del «cuerpo de Cristo». En contraste con esta imagen de la Iglesia, por medio de la cual Pablo hace que los diversos dones tengan su unidad, la Carta primera de Pedro prefiere la imagen de la comunidad como *oîkos tou theou*. En consonancia con ello, a los que emplean su don para el servicio mutuo, se los describe como «administradores domésticos de la variada gracia de Dios». La expresión *poikíles cháritos theou* es única en la Carta primera de Pedro y no tiene paralelos en el NT. Para el uso del término *oikonomós* en el NT, véase Lc 12,42; 16,1.3.8; Rom 16,23; 1 Cor 4,1; Gál 4,2; Tit 1,7; 1 Pe 4,10.

¹⁴⁶ *Kalós* aquí, como en 2,12 (*anastrofên... kalén, kalôn érgon*), califica a la actividad común de *todos* los destinatarios.

Todas las exhortaciones que, en este pasaje ¹⁴⁷, se hacen a la vigilancia, al amor, a la hospitalidad y al culto doméstico indican maneras prácticas para que la secta demuestre y fomente su solidaridad y cohesión ¹⁴⁸. La condición de posibilidad así como

¹⁴⁷ Varios factores señalan la probabilidad de que 1 Pe 4,7-11 se redactara según una pauta cristiana común de exhortación parenética. Lo indican la *forma* tersa, y a manera de *staccato*, de los imperativos, la *enumeración en forma de serie* de los temas diferenciados pero afines, y la *semejanza del contenido* con el material que aparece en otros textos del NT. Además del *topos* ya mencionado de los *charismata* (compárese 4,10-11 con Rom 12,6-8; 1 Cor 12,4-11; Ef 4,7.11-12), compárese también 4,7a con Rom 13,11-12; y compárese igualmente 4,7b con Rom 12,3.12; cf. 1 Cor 16,13; Heb 13,8 (compárese asimismo Heb 13,4 con 1 Pe 3,7) acerca de la sobriedad y la oración; compárese 4,8 con Rom 12,9-10; cf. 1 Cor 13,1-13; 16,14; Heb 13,1 acerca del amor; compárese 4,9 con Rom 12,13; cf. Heb 13,2 acerca de la hospitalidad; compárese 4,10-11 con 1 Cor 16,15; 2 Cor 9,1-15 sobre la *diakonía*, y con Heb 13,7.17 acerca de *lógos tou theou*. Selwyn en su «Essay II on the 'Inter-relation' of 1 Peter and other NT epistles» (*First Epistle of St. Peter*, pp. 365-466) ofrece interesantes comparaciones en tablas paralelas en relación con la terminología y los temas en griego. Sin embargo, su conclusión acerca de la existencia (hacia los años 50-55 de nuestra era) y difusión de un doble catecismo bautismal (pp. 459-461) es una sistematización exagerada de los testimonios. En el caso de 1 Pe 4,7-11 y de sus paralelos, lo único que con gran prudencia se puede afirmar es el variado uso y adaptación de una estructura oral común de exhortación parenética. Además de las semejanzas en cuanto a la forma y el contenido, 1 Pe 4 y sus paralelos manifiestan también la semejante *función social* que se pretendía que tuviera esta estructura de exhortación. Y esa función era el refuerzo de la solidaridad interna del grupo. Así se ve claramente 1 Pe 4 lo mismo que se observa en Rom 12; 1 Cor 12; Ef 4; Heb 13, aunque en todos estos pasajes sea diversa la preocupación desarrollada y la estructura de los diversos documentos.

La semejanza de este tema y su función en Romanos, Hebreos y primera de Pedro ¿sugeriría también otra afinidad más? La común asociación de estos documentos con Roma (o Italia) ¿señala hacia Roma como la localidad en donde esta preocupación por el amor, la hospitalidad y la cohesión entre los cristianos era particularmente evidente y se fomentaba de manera especial? «Vuestra fe», aseguraba Pablo a los cristianos de Roma, «es proclamada en el mundo entero» (Rom 1,8). De manera semejante, Ignacio, en su carta a la comunidad romana, afirma que esta comunidad «se destaca en el amor» (Ignacio, Rom, saludo inicial). Von Harnack (*Mission* I 485) vio en el tradicional amor, hospitalidad y apoyo mutuo, practicados por la comunidad de Roma, una causa principal de su rápido encumbramiento al liderazgo dentro del cristianismo occidental.

Si la teoría de Harnack es plausible, entonces tenemos en las preocupaciones *sociales* de la Carta primera de Pedro un pequeño testimonio, hasta ahora inadvertido, de que Roma haya sido el lugar donde se compuso la carta. Más aún, juntamente con Romanos, 1 Clemente, Hermas y posiblemente Hebreos, la Carta primera de Pedro ofrecería entonces un testimonio importante del sentido de solidaridad social que caracterizó desde sus primeros días a la comunidad cristiana de Roma.

¹⁴⁸ Friedrich Schröger (*Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbriefes*, en: Josef Hainz (ed.), *Kirche im Werden: Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, Ferdinand Schöningh (München 1976), pp. 239-252. Por otro lado, ve particularmente en 4,10-11 una forma de organización que trata de ser

también el objetivo que persigue tal actividad comunitaria no es otro que el vínculo que une a la comunidad con Dios. De Dios vienen las palabras y la fuerza, y a él se le debe tributar supremamente la gloria: *ad maiorem Dei gloriam!*

suplantada por el modelo presbiteral que aparece en 5,1-5. El citado autor, dando por supuesto que 1,1-4,11 y 4,12-5,11 son cartas diferentes de diferentes autores (p. 240), propone que, en un período posterior (en el que había habido una escalada de la persecución), una carta procedente de Roma alentó a los cristianos de Asia Menor a adoptar la forma presbiteral de organización (5,1-5 dentro de 4,12-5,11) en sustitución de la estructura carismática que habían tenido anteriormente (4,10 dentro de 1,1-4,11). La razón de esto fue que «la supervivencia en tal situación era posible únicamente gracias a la probada forma presbiteral de organización eclesial» (p. 245).

Sin embargo, el argumento no es admisible por varias razones. Hay pruebas de la integridad de la Carta primera de Pedro que son de mucho más peso que las que hablan en favor de su carácter compuesto. Entre ellas se encuentra el lazo de unión entre 5,1-5 y la estructura doméstica anterior que aparece en 2,13-3,7, a lo cual Schröger no presta ninguna atención. Ni los testimonios prueban «la escalada de la persecución» (p. 249) que el autor se imagina. Además de estos y de otros problemas exegéticos e históricos, hay un fallo en el razonamiento «sociológico» que hace el autor (pp. 245,251): la centralización de la autoridad *no* es la única respuesta a la búsqueda de la integración del grupo. Sobre este punto recordamos el análisis de Coser (*Functions of Social Conflict*, p. 91), quien observó que «la fuerte cohesión del grupo, a consecuencia de un conflicto venido del exterior, no comporta la necesidad de la centralización». No puede recurrirse tampoco a la tendencia a la centralización eclesial, impulsada por la *discordia interna* (por ejemplo, 1 Clemente), como trata de hacer Schröger (pp. 250-251) para explicar la situación de la Carta primera de Pedro, donde el problema principal es el conflicto con la sociedad. Más aún, Coser hace notar: «En las sectas y en grupos semejantes, que no necesitan mucha diferenciación en las funciones (compárese la simple división de tareas en 1 Pe 4,11, donde la división del trabajo se queda en un nivel elemental), la solidaridad interna puede realizar en gran medida las funciones integradoras del grupo, las cuales en grupos más diferenciados son realizadas por estructuras de autoridad más desarrolladas» (ibíd., p. 92). Puesto que el intenso conflicto con la gran sociedad fomenta «una cohesión tan fuerte que cada miembro del grupo participa en el ejercicio de las tareas de control» (compárese la distribución carismática de las responsabilidades en 1 Pe 4,7-11), la secta «no tiene necesidad de centralizar esas tareas en manos de unos cuantos» (ibíd., p. 91).

Las funciones presbiterales mencionadas en 5,2-3 difícilmente podrán considerarse como prueba de una centralización de la función y de la autoridad. El liderazgo de los presbíteros sigue reflejando una división tradicional y elemental de las responsabilidades dentro del hogar o de la comunidad cristiana identificada como hogar. La función del contenido de 4,7-11 dentro de la estructura doméstica de instrucción consiste en asegurar a los miembros de la casa que el hecho de tener dirigentes no elimina las responsabilidades que todos los miembros de la casa tienen de servirse y apoyarse unos a otros. Y, así, 4,7-11 tiene una finalidad semejante a las exhortaciones que se hacen en 3,8-9 y 5,5b y que terminan, respectivamente, con la exhortación doméstica de 2,18-3,7 y con la de 5,1-5a. En resumen, las responsabilidades descritas en 4,7-11 y 5,1-5a son complementarias y no contradictorias. La combinación de estos pasajes en la Carta primera de Pedro representa, en esta fase, la fusión de tradiciones, el desarrollo de las mismas, y no el desplazamiento de unas tradiciones por otras.

Resumen

Esto pone punto final a nuestro estudio en general sobre la estrategia sociorreligiosa de la Carta primera de Pedro. En resumen, el estudio comparado de la tipología de la secta nos ha permitido trazar una imagen más concreta de los problemas que encontraban los destinatarios y de las maneras particulares con que la carta trataba de ayudar a sus destinatarios a enfrentarse con tales problemas. En términos generales, la carta ofrecía consuelo y aliento a los cristianos que sufrían y que vivían al margen del mundo político y social de Asia Menor. Más específicamente, la estrategia de sus autores consistía en contrarrestar el impacto desmoralizador y desintegrador que producían sobre la secta cristiana esas tensiones y esos sufrimientos. Y lo hacía tranquilizando a sus miembros y reafirmandolos en su identidad comunitaria distintiva y recordándoles la importancia de conservar la disciplina y la cohesión *dentro de* la hermandad y también de mantenerse separados de las influencias gentílicas que les llegaban *de fuera*. Al mismo tiempo, la carta les ofrece razones que los sostengan y motiven para continuar con su vida de fe y compromiso.

El conflicto entre los cristianos y los gentiles, así como los sufrimientos causados por este conflicto, no eran sencillamente nocivos para la causa cristiana. El conflicto aclaraba cuáles eran las fronteras del grupo y confirmaba las diferencias. Al mismo tiempo, fomentaba la cohesión entre los cristianos. Los creyentes, al contrarrestar las acusaciones de los no cristianos, en vez de acomodarse a las normas de vida de ellos, podían dar testimonio eficaz de la esperanza que había dentro de ellos, y con su incansable buena conducta terminarían por ganar la partida a sus detractores. De esta manera se acentuaba el carácter sociorreligioso distintivo como condición previa para dar un testimonio misionero eficaz. Era esencial la firmeza de los cristianos en su condición de *paroikía*. Se empleaban imágenes como el nuevo nacimiento, la santidad, el rescate y la guerra, así como también numerosos contrastes entre la conducta debida y la indebida, entre las adhesiones de ahora y las de antes, con el fin de encarecer más la exhortación a mantener la separación entre cristianos y gentiles.

Al mismo tiempo, estas imágenes y epítetos del carácter sociorreligioso distintivo y sobre todo la insistencia en la elec-

ción de que habían sido objeto los creyentes, estaban encaminadas a acentuar su condición extraordinaria como el pueblo elegido y santo de Dios, y fomentaban así la autoestima frente a las denigrantes calumnias de sus adversarios. La expropiación, y no simplemente la participación en los títulos honoríficos y en el prestigio de Israel, ratificaba la separación de la secta del órgano del que había nacido. La superioridad de la secta sobre esa entidad de la que había procedido se afirmaba mediante la acentuación de la esperanza viva, de la herencia incorruptible y del anuncio de la salvación, recibidos únicamente por los cristianos. La Carta primera de Pedro, al llamar la atención sobre la inversión de valores que caracterizaba a la hermandad cristiana, infundía seguridad en los esclavos, en las mujeres y en otras personas de bajo rango social, inculcándoles que «en Cristo» todos los creyentes eran iguales en cuanto a recibir la gracia de Dios. El hecho de ser portadores del nombre de Cristo, el celo religioso y la humildad experimentaron una transvaluación, pasando de ser estigmas que provocaban el escarnio social a ser expresiones de las bendiciones divinas.

La solidaridad *entre* los cristianos remitentes y los cristianos destinatarios de la Carta primera de Pedro se fomentaba mediante la composición y el envío de la carta misma y por la manera en que se describía la condición y vocación común de unos y otros. Ambos grupos eran extranjeros elegidos que vivían en diáspora. Los presbíteros de Asia Menor tenían su homólogo en el copresbítero que habitaba en «Babilonia». Ambos grupos formaban parte de una sola familia: la familia de Dios. Los sufrimientos por el hecho de llevar una conducta inocente eran también una marca distintiva de la solidaridad cristiana con los padecimientos de Cristo y con los sufrimientos de los hermanos en la fe. Se estimulaba la solidaridad *entre* los cristianos de Asia Menor no sólo mediante los términos colectivos utilizados para expresar su unidad e intensificar su conciencia de grupo, sino también mediante el llamamiento directo al amor fraterno, a la hospitalidad, al servicio mutuo y a la clase de conducta que aseguraba la cohesión del grupo.

En varios puntos, dentro de esta visión de conjunto, se habrá visto claro el papel central que desempeña en respuesta de la Carta primera de Pedro la concepción de la comunidad como casa y familia de Dios. Después de examinar la situación de

paroikía de los destinatarios y la respuesta de la Carta primera de Pedro en general, nos encontramos ya en condiciones de volver a la observación que sirvió de punto de partida para nuestro estudio. En la Carta primera de Pedro se describe a los destinatarios como *pároikoi* y, al mismo tiempo como el *oikos* (la casa o la familia) de Dios. Puesto que estos términos se refieren a modos de existencia social que contrastan, es decir, a la condición de extranjeros y a la de estar en su patria y en su hogar, ¿en qué sentido podrán aplicarse a una misma y única comunidad? Para seguir adelante en esta cuestión, examinaremos ahora a fondo el papel y la función que el modelo de la «casa» (o el hogar) desempeña en la respuesta dada por la Carta primera de Pedro.

La Carta primera de Pedro. Sus intereses de grupo y su ideología*

*«El apóstol Pedro...
Silvano... la co-electa
en Babilonia y Marcos mi hijo»*

Nuestra investigación se ha centrado hasta este punto en los testimonios y perspectivas de que disponemos para interpretar la Carta primera de Pedro, la situación a la que iba dirigida, y el contenido y la estrategia que constituyen su respuesta. Ahora bien, un examen que pretenda ser una exégesis sociológica, tiene que estudiar todavía una cuestión final, aunque difícil, a saber, la cuestión acerca de las implicaciones ideológicas del documento que se está examinando.

Más allá de la teología hasta llegar a la ideología

Al referirme a las implicaciones ideológicas de un documento, hablo de algo más que de su contenido en ideas o de su contenido «teológico» o de su constelación de ideas «religiosas». Un examen sociológico no estará completo hasta que haya explorado la manera en que las «estructuras globales de las creencias cognitivas y morales acerca del hombre, la sociedad y el

* Algunos temas del presente capítulo aparecen con el título *Peter, Silvanus and Mark in 1 Peter and Acts: Sociological-Exegetical Perspectives on a Petrine Group in Rome*, en: Wilfrid Haubeck y Michael Bachmann (eds.), *Wort in der Zeit*, Neutestamentliche Studien, Festgabe für Karl Heinrich Rengstorff zum 75. Geburtstag, E. J. Brill (Leiden 1980), pp. 250-267.

universo en relación con el hombre y la sociedad»¹, que se contienen y exponen en el documento, pretendan *funcionar* en el orden social, en las necesidades e intereses colectivos que ellas representan, y hasta que haya explorado también el modo en que esas estructuras ejemplifican la intersección de ideas, ideales y acción social. Así, pues, la atención a las implicaciones ideológicas de un documento incluye, pero abarca más que el interés tradicional por la «teología del documento X» o por las raíces y las perspectivas teológicas del autor (o autores) de X o por la postura de X acerca de la «trayectoria» de los desarrollos teológicos. Mientras que la «teología» de un determinado autor o documento supone de ordinario, o puede creerse que supone, un marco conceptual que es separable o que incluso está aislado de la matriz social en la que y para la que ese documento fue formulado, la cuestión del carácter «ideológico» de un documento no permite tal separación. En realidad, presupone lo contrario, a saber, una interrelación e inseparabilidad de los marcos sociales y religiosos de referencia, significado y función.

La cuestión de la ideología en general, tal como se acepta universalmente, es un problema notablemente complejo con una historia que no podemos esbozar en este momento². No hay nada parecido al consenso en lo que se refiere al concepto y la función de la ideología, a la dinámica inherente al conflicto de ideologías en mutua competencia, o a la naturaleza de su relación con fenómenos religiosos o teológicos en particular. Sin embargo, hay análisis de historia social bíblica que han hablado de respectivas ideologías que aparecen evidentemente en los escritos bíblicos. Y han hablado así con razón³. Todos los movi-

¹ De Edward Shils, *The Concept and Function of Ideology*, en: *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 7, Macmillan and the Free Press (Nueva York 1969, pp. 66-75); la cita está tomada de la p. 66.

² Para una instructiva visión de conjunto, consúltese George Lichtheim, *The Concept of Ideology*, en: *The Concept of Ideology and Other Essays*, Random House (Nueva York 1967), pp. 3-46.

³ Véase, por ejemplo, Abraham Shalit, *A Clash of Ideologies: Palestine under the Seleucids and Romans*, en: Arnold Toynbee (ed.), *The Crucible of Christianity: Judaism, Hellenism and the Historical Background to the Christian Faith*, World-Thames and Hudson (Nueva York-Londres 1969), pp. 47-76; Patrick D. Miller, Jr., *Faith and Ideology in the Old Testament*, en: Frank Moore Cross et al. (eds.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, G. Ernest Wright FS, Doubleday (Garden City, N.Y. 1976), pp. 464-470; y John G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Prentice-Hall (Englewood Cliffs, N.J. 1975),

mientos sociales y sociorreligiosos, incluidos los escritos producidos por ellos, entrañan perspectivas y estrategias ideológicas de carácter implícito y explícito. Para lo que me propongo actualmente, emplearé el término de «ideología» para referirme, no al concepto de Marx sobre la conciencia equivocada o sobre las ideas dominantes de la(s) clase(s) dominadora(s), ni tampoco al concepto de Mannheim sobre las ideas situacionalmente trascendentes y no realizadas (visiones utópicas que no tienen actualidad), sino a la concepción más neutra de «un sistema integrado de creencias, suposiciones y valores, no necesariamente verdaderos o falsos, que reflejan las necesidades y los intereses de un grupo o clase en una época particular de la historia»⁴.

Este sistema integrado procede de la necesidad de entender, de interpretar a uno mismo y a otros, de justificar y de controlar el lugar que uno ocupa en el mundo. Las ideologías son plasmadas por visiones específicas de la realidad compartidas por grupos: perspectivas específicas del mundo, la sociedad y el hombre, y de las limitaciones y potencialidades de la existencia humana. Tales perspectivas están condicionadas por las experiencias y las esperanzas que unen a los individuos en colectividades preparadas y dispuestas para emprender una acción concertada con el fin de alcanzar los valores y objetivos compartidos. Puesto que todas esas agrupaciones y movimientos religiosos tienen necesidades, intereses y objetivos colectivos, que ellos tratan de relacionar con normas y principios supremos de carácter sagrado⁵ —en el cristianismo, la voluntad y la acción de Dios tal como se ha revelado en Jesucristo—, todos los movimientos religiosos, incluido el cristianismo primitivo, desarrollan posiciones y perspectivas ideológicas.

Las ideologías pueden distinguirse de otras estructuras de creencias como «las concepciones, los credos, los sistemas y

pp. 82-83. Ahora bien, las consecuencias de este interés por la interrelación entre la religión y la ideología, sentido por los exegetas y los historiadores sociales, merece estudiarse a fondo.

⁴ Según David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*, Cornell University Press (Ithaca/Londres 1975), p. 14. Davis (p. 350, nota 7), a su vez, lo mismo que Gager (p. 5, nota 14 y *passim*) señala su deuda para con Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday (Garden City, N.Y. 1967); sobre la ideología véanse las pp. 6, 9-10, 12, 14, 123-125, 127-128, 180.

⁵ Así piensa Shils, *Ideology*, p. 68.

movimientos de pensamiento y los programas»⁶ por el alto grado en que se hace explícita la formulación acerca de un amplísimo ámbito de objetos de los que las ideologías se ocupan, por su promulgación autoritativa y explícita, por su grado relativamente alto de sistematización o integración en torno a un valor o a unos cuantos valores destacados como son la salvación, la igualdad o la pureza étnica, por su insistencia en su propio carácter distintivo y en su falta de conexión con las concepciones, los credos y otras ideologías existentes en la misma sociedad, por su resistencia a las innovaciones en las creencias, por los tonos altamente afectivos que acompañan a la aceptación y promulgación de tales ideologías, y por la presencia de una forma colectiva corporativa que se considera como el modo de organización de los adeptos que es apropiado para mantener la disciplina entre los que ya se han comprometido y para ganar nuevos adeptos. «Puesto que las ideologías son modos de conciencia que contienen los criterios para interpretar la realidad social, ayudaran para definir y legitimar las necesidades e intereses colectivos. Por eso hay continua interacción entre la ideología y las energías materiales de la historia»⁷.

La exégesis sociológica tiene la tarea de examinar y explicar tal ideología, según se refleja y puede detectarse en los escritos bíblicos. En lo que respecta a nuestro estudio de la Carta primera de Pedro, esta tarea supone concretamente el análisis literario, teológico y sociológico no sólo de la integración de creencias religiosas, tradiciones, valores, normas y objetivos que se hallan presentes en el documento, sino también de las necesidades e intereses colectivos del autor (o autores) y del público al que iba dirigido el documento, y de la función que esta integración de ideas se proponía realizar en el contexto social inmediato del compositor (o compositores) de la carta y de sus destinatarios. Finalmente, como el alcance de la investigación se extiende desde un análisis sociológico-exegético a un análisis sociológico-histórico y se traslada de las esferas más inmediatas o esferas más extensas de interacción social, la perspectiva será no sólo diacrónica sino también sincrónica. Entonces habrá que prestar atención a la aportación y al impacto que el documento y la

⁶ *Ibíd.*, pp. 66-67.

⁷ Davis, *The Problem of Slavery*, p. 14.

ideología representada por él habían tenido *dentro* del los desarrollos teológico, histórico y social del cristianismo primitivo. Finalmente, trataremos de seguir la pista de su impacto sobre las fases subsiguientes del movimiento cristiano en su interacción con las fuerzas sociales de la totalidad del Imperio. Esto nos llevará, en los siglos posteriores al Nuevo Testamento, al choque explícito de ideologías del que queda constancia en la historia.

El estudio de estas últimas cuestiones sociológico-históricas nos llevaría más allá de los límites exegéticos del presente estudio. Por eso, en este punto, ofreceré tan sólo unas cuantas observaciones finales encaminadas a poner de relieve algunos vínculos ideológicos entre la Carta primera de Pedro y el curso ulterior de la historia cristiana. Ahora bien, inicialmente quiero centrarme en el contexto inmediato de la Carta primera de Pedro, en la función de su ideología y en los intereses de aquellos entre quienes se originó la carta.

El círculo petrino que está detrás de la Carta primera de Pedro

Uno de los principales rasgos de las implicaciones ideológicas de la Carta primera de Pedro ha quedado ya descrito y compendiado en los anteriores capítulos. Frente a las presiones exteriores hostiles que constituían una amenaza contra la cohesión y la viabilidad de las comunidades domésticas de Asia Menor, la Carta primera de Pedro, identificando —en sus exhortaciones— a los cristianos que sufrían como personas que constituían una sola hermandad unificada de la fe y una familia o casa de Dios, estaba encaminada a fomentar la identidad colectiva distintiva y la autoestima de los destinatarios, así como también su cohesión interna y su continuada entrega a los valores y los ideales del movimiento cristiano. Con respecto a la construcción literaria de la carta y a su coordinación del simbolismo teológico y de la realidad social, la idea de la comunidad como el *oîkos tou theou* realizaba la función de principal concepto integrador de la Carta primera de Pedro.

Para explorar más implicaciones ideológicas de la carta, es necesario que consideremos ahora no sólo la intersección de las

ideas y de la acción social sino también la cuestión acerca de las necesidades y los propios intereses de quienes proponen tales formulaciones ideológicas. Y, así, nos vemos conducidos a preguntar: ¿Qué persona o —con un sentido más realista— qué colectividad de personas elaboraron este documento y a partir de qué grupo de intereses se compuso la carta y fue transmitida a los cristianos de Asia Menor?

Esto nos lleva, aunque desde una perspectiva nueva, a la antigua cuestión —tan discutida— sobre la autoría de la Carta primera de Pedro. Actualmente el único acuerdo que hay entre los especialistas acerca de esta cuestión parece que es el acuerdo en estar en desacuerdo⁸. Desde luego, la Carta primera de Pedro es un notorio ejemplo neotestamentario de un documento en el que la cuestión acerca de la autoría se halla relacionada inseparablemente con una amplia gama de cuestiones discutidas como son el género de la carta, su destino, su situación histórica y social, el lugar y fecha de su composición, las tradiciones que la carta incorpora en sí, su estilo literario, su cercanía con respecto a otros escritos del Nuevo Testamento (especialmente a los de Pablo y del círculo paulino), sus sugeridas afinidades con las epístolas de Plinio el Joven y con su época, la actitud del Imperio romano hacia el cristianismo en el tiempo de la composición de la carta, la función de la seudonimia en los escritos del cristianismo primitivo, y desde luego su mensaje teológico. Como demuestra la historia de la interpretación de la Carta primera de Pedro, las posturas exegéticas adoptadas en relación con una de estas cuestiones o con varias de ellas han determinado la opinión y han generado hipótesis sobre la autoría del documento.

Mis propias investigaciones, incluidos los puntos tratados en el presente estudio, me llevan a la conclusión de que los testimonios acumulados acerca de la autoría del documento ponen en serias dudas el hecho de que la carta haya sido escrita por el apóstol Pedro. J. A. T. Robinson, hay que reconocerlo, efectuó un reciente y valeroso intento por salvar su autenticidad. Argu-

⁸ Compárese, por ejemplo, la bibliografía citada y el debate ofrecido por Werner Georg Kümmel (*Introduction to the New Testament*, trad. inglesa de Howard Clark Kee, Abingdon [Nashville 1975], § 28, pp. 416-425) y Donal Guthrie (*New Testament Introduction*, 3.ª ed. rev., InterVarsity Press [Downers Grove, Ill. 1970], pp. 771-813). Véase también John H. Elliott, *The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research*, JBL 95 (1976) 243-254.

mentó en favor de su composición apostólica en el año 65 de nuestra era, principalmente porque el mencionado especialista ve en la carta un reflejo de la situación de Roma en los tiempos de la persecución neroniana ⁹. Pero, en opinión mía, el contenido y la estrategia de la carta apuntan hacia una fecha posterior a la muerte del apóstol, especialmente si tenemos en cuenta que la carta refleja la situación del movimiento cristiano en Asia Menor durante los dos decenios siguientes ¹⁰.

Por otro lado, aunque la seudonimia de la carta es apoyada quizás por la mayoría de los especialistas actuales, sin embargo hay poco consenso entre los exegetas acerca de la finalidad de la composición de esta carta y de su atribución a Pedro ¹¹. Los que atribuyen la Carta primera de Pedro a un paulinista, es decir, a un autor anónimo del círculo paulino, tienden —en particular— a equiparar el uso de una tradición común con la dependencia literaria, a confundir a los destinatarios de 1 Pedro con un supuesto campo de misión exclusivamente paulino, y, en general, a subestimar y dejar de tener en cuenta las diferencias entre 1 Pedro y los escritos paulinos. Esto, desde luego, por no hablar de la dificultad de explicar por qué se atribuyó a Pedro un documento supuestamente representativo de Pablo ¹². El que la

⁹ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM Press (Londres 1976), pp. 140-169.

¹⁰ Para argumentos parecidos a los que yo expongo, véase Leonhard Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, KEK 12/1; ed. a cargo de Ferdinand Hahn, 1.ª ed., Vandenhoeck und Ruprecht (Gotinga 1978), pp. 27-30, 56-70.

¹¹ Véase, recentísimamente, Norbert Brox, *Zur pseudepigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes*, «Biblische Zeitschrift» 19 (1975) 78-96). Sobre el tema de la pseudoepigrafía en general y acerca de la bibliografía conexa, consúltese especialmente W. Speyer, *Fälschungen im heidnischen und christlichen Altertum*, Handbuch der Altertumswissenschaft I/2, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (München 1971) y la colección de ensayos que aparecen en la obra: Norbert Brox (ed.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, Wege der Forschung 484, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt 1977).

¹² La variante de Brox (*Pseudepigraphische Rahmung*) sobre la hipótesis paulina no es, en sí misma, sino una salida a la desesperada. Este autor afirma sin más que los nombres de Pedro, Silvano y Marcos pertenecen, todos ellos, al «marco pseudoepigráfico» de la Carta primera de Pedro, que fue compuesta por «un autor que (aun sin saberlo necesariamente) se hallaba inmerso en una tradición de colorido paulino, y que disfrazó esa teología y esas expresiones de colorido paulino poniéndolas en labios de Pedro» (p. 95). La razón de esta curiosa y sorprendente elección de autores (para un documento supuestamente paulino), sugiere él, es el hecho de que el documento proceda de Roma (= «Babilonia»), lo cual sirve de «puente para la mención del nombre de Pedro» (p. 96). El autor citado concluye

Carta primera de Pedro sea el producto de alguna clase de *Unionspolitik* es, como ha objetado recientemente Norbert Brox¹³, una especulación demasiado alejada de los testimonios, para que merezca que la tomemos en serio. Además, nuestro estudio anterior corrobora la opinión de que la composición literaria, la situación histórica, la perspectiva teológica y la estrategia sociorreligiosa de la Carta primera de Pedro la sitúan dentro de una amplia corriente, y no de una corriente exclusivamente paulina, de la tradición cristiana primitiva¹⁴.

Un punto especialmente débil de la teoría paulinista consiste en la aparente incapacidad o poca disposición de sus propugnadores para concebir una misión petrina *independiente* y un grupo petriño independiente con intereses independientes en Asia Menor y contactos independientes con los cristianos de esa región. Por otro lado, las hipótesis sobre la seudonimia que proponen como autores a otras *personas* mencionadas nominalmente (Silvano, Aristión) o anónimas, no estudian la posibilidad de que detrás de la carta se halle un *grupo* de personas, y no un solo individuo.

Para abordar de manera nueva la cuestión de la autoría y avanzar, al mismo tiempo, hacia una comprensión de los intereses que movieron a la composición de la Carta primera de Pe-

luego con una serie aún más curiosa de alternativas. «Puesto que el autor escribía real o fingidamente desde Roma, se amparaba en la autoridad apostólica del nombre que a través de la historia se ha asociado con Roma. O: puesto que quiso imprimir un estilo eficaz a su escrito de advertencia y aliento atribuyéndolo a Pedro, situó su composición en Roma» (p. 96). Como Brox mismo admite, semejante alternativa nos deja realmente «a oscuras» —no sólo con respecto a la autoría de la Carta primera de Pedro, sino también acerca de otras cuestiones que esa autoría entraña.

¹³ Norbert Brox, *Situation und Sprache der Minderheit im ersten Petrusbrief*, «Kairos» 19 (1977) 1-13, esp. las pp. 1-4 (donde se incluye la bibliografía correspondiente a la *Unionsthese* [procedente de la Escuela de Tubinga], según la cual la Carta primera de Pedro representa, entre otras cosas, una *unionistische Tendenz* —una tendencia unionista— de la Iglesia primitiva).

¹⁴ Véase también Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, pp. 47-56 y, en fecha anterior, el análisis de K. Shimada, *The Formulary Material in First Peter: A Study According to the Method of Traditionsgeschichte*, Xeros University Microfilms (Ann Arbor, Mich. 1966). Incluso Horst Goldstein (*Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief*, Stuttgarter Bibelstudien 80, Katholisches Bibelwerk [Stuttgart 1975]), que supone erróneamente que la Carta primera de Pedro fue escrita a una «comunidad paulina» de Asia Menor, señala frecuentemente, como Goppelt, las características literarias y teológicas *peculiares* de 1 Pe; cf. pp. 25,33, 79-86, 99-103 y 104-113.

dro, propongo que sigamos una posibilidad digna de ulterior consideración. Es concebible, por no decir sumamente probable, que la Carta primera de Pedro haya sido compuesta por un *grupo petrino* de Roma¹⁵, integrada por personas mencionadas nominalmente, como Silvano y Marcos, y por una «hermana» cristiana cuyo nombre no se menciona (5,12-13), y que la carta fuera enviada en nombre del apóstol Pedro (que ya había sufrido el martirio, y con quien este grupo había estado íntimamente relacionado) a la casa cristiana —que estaba sufriendo— de las comunidades de Asia Menor. La composición de la Carta primera de Pedro en el seno de un *grupo petrino* hace que sea de importancia secundaria la cuestión acerca de quiénes fueron las personas que escribieron de hecho la carta (lo mismo que sucede, por ejemplo, con la Carta a los Romanos, que fue escrita de hecho por uno de los colaboradores de Pablo, a saber, Tercio; véase Rom 16,22). La carta sería auténticamente petrina en el sentido de que transmite las tradiciones conocidas por el apóstol Pedro, y las ideas, la teología y la perspectiva social que él había tenido, y que fueron luego compartidas, conservadas y desarrolladas por el grupo que lo consideraba como su dirigente espiritual.

¹⁵ Entre las razones (de diverso grado de peso) que se han dado para considerar a Roma como el lugar más probable de la composición de la carta, se encuentran las siguientes: 1) los testimonios de Papías y de Clemente de Alejandría (*Hypotyposes*, libro 6) en Eusebio, *H.E.* 2, 15, 2, cf. 3, 39, 15; 2) la asociación de Pedro con Roma como lugar de su última actividad y de su muerte, según la tradición cristiana primitiva; 3) la asociación tradicional de Marcos con Pedro y, por tanto, con Roma (aunque es posible que esta asociación esté sugerida o se base en un versículo de la carta misma de 1 Pe (5,13); 4) Las semejanzas entre la Carta primera de Pedro y la Carta a los Romanos, y entre la Carta primera de Pedro y 1 Clemente, que pueden considerarse como reflejos de la tradición común de la comunidad romana; 5) el modelo eclesiológico de la casa en 1 Pedro como reflejo de la forma fraternal de organización que existía en Roma; 6) la acentuación del mutuo servicio, amor y hospitalidad en la Carta primera de Pedro, que eran las notas características por las que la comunidad romana era especialmente famosa en tiempo de Ignacio (Ignacio, *Rom. inscr.*); 7) en la Carta primera de Pedro hay indicaciones sobre la situación existente en Roma en tiempo de las medidas adoptadas por Nerón contra los cristianos; 8) el término de «Babilonia», que simbolizaba a Roma como la capital de un imperio idólatra que obligaba a sus súbditos a una forzada conformidad; 9) Roma sería un admisible punto de origen de una carta encíclica dirigida a Asia Menor, especialmente porque la secuencia de los nombres de provincias enumerados en 1 Pe 1,1 sugerían el punto de llegada (el Ponto, para el que llegara en barco desde el Occidente) y la ruta del portador de la carta; y 10) Roma, como lugar de residencia, destino y punto de reunión de muchos cristianos de los primeros tiempos, sería un lugar apropiado para la fusión de las diversas tradiciones geográficas y teológicas representadas en la Carta primera de Pedro.

La idea de que la Carta primera de Pedro deba vincularse con un grupo o círculo petrino no es novedosa, aunque la mayoría de las veces no se la ha mencionado más que de pasada y sin ser estudiada a fondo¹⁶. Más aún, se trata de una idea plausible por razones sociológicas y exegéticas. En primer lugar, esta idea concuerda con el dinamismo de un movimiento social y religioso. Las experiencias, pensamientos, concepciones y acciones de una persona no llegaban a ser socialmente importantes y eficaces sino cuando eran compartidos por un grupo o grupos de simpatizantes. El «movimiento de Jesús», para usar la expresión de Theissen, no llegó a ser un movimiento sino cuando otras personas respondieron a la invitación al discipulado hecha por Jesús, y se adhirieron a su causa. Este movimiento, a su vez, no se convirtió en un movimiento cristiano que sobrepasaba las fronteras de Palestina, sino mediante la formación de nuevas colectividades, la creación de comunidades domésticas y el desarrollo de misiones y ministerios de grupo que trabajaban en equipo. Aunque en el Nuevo Testamento hay más testimonios sobre la existencia y las actividades colectivas de un grupo paulino, sin embargo no hay razón para dudar y sí muchas razones prácticas para suponer que también otros misioneros y dirigentes, como Simón Pedro, Juan y Santiago, tuvieron sus auxiliares, cooperadores, ayudantes y personas que los apoyaban. Las misiones itinerantes así como los ministerios locales y la comunicación interprovincial tuvieron que ser desde un principio empresas de grupo¹⁷.

¹⁶ Véase, por ejemplo, Eduard Lohse, *Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief*, ZNW 45 (1954) 68-89, esp. las pp. 83-85; Ernest Best, *I Peter*, New Century Bible, Oliphants (Londres 1971), pp. 59-65; J. H. Elliott, *The Rehabilitation of an Exegetical Stepchild: 1 Peter in Recent Research*, JBL 95 (1976), pp. 246-248; Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, pp. 30-37, 66-70, 345-355. Lohse y Goppelt hablan de una comunidad romana; Best, más específicamente, de una «escuela petrina» (ibíd., p. 63). Puesto que el término de «escuela» podría sugerir una asociación de maestros, estudiantes y escritores semejante a las escuelas de los rabbies o de los filósofos griegos, prefiero emplear el término —más neutro— de «círculo» o «grupo» petrino. Para un breve pero oportuno estudio sobre el fenómeno de los grupos en el cristianismo primitivo, véase Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments: Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Quelle & Meyer (Heidelberg 1977), pp. 226-234.

¹⁷ Sobre el «sujeto colectivo» más bien que el «sujeto individual» como fuerza motriz de la historia, incluida la historia cristiana, véase K. Messelken, *Zur Durchsetzung des Christentums in der Spätantike: Strukturell-Funktionale Analyse eines historischen Gegenstandes*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsy-

La existencia de un grupo petrino era inevitable desde un punto de vista social y práctico. Pero, además, hay constancia en el Nuevo Testamento de que Pedro no vivía ni actuaba solo. Además de 1) su puesto habitual entre «los doce»¹⁸, se mencionan también 2) sus relaciones con grupos más reducidos: «Pedro y los que estaban con él»¹⁹; Pedro, Santiago y Juan de Zebedeo²⁰, y Andrés²¹; Pedro y Juan²²; Pedro y Santiago (de Zebedeo)²³; Pedro (Cefas), Santiago (hermano del Señor) y Juan²⁴; Pedro y los hermanos del Señor²⁵; y Pedro y la casa de María (incluido Juan Marcos)²⁶. Estas agrupaciones no reflejan quizás únicamente relaciones familiares (Andrés) o locales (Galilea, Jerusalén, Antioquía, ¿Corinto?), sino también equipos de ministerios, grupos de dirigentes y círculos de apoyo.

En tercer lugar, la existencia de un grupo petrino se halla sugerida en la misma Carta primera de Pedro, donde los saludos

chologie» 29 (1977) 261-294, esp. las pp. 262-263. Este punto es de particular importancia y deben fijarse bien en él los teólogos y exegetas que todavía contemplan el Nuevo Testamento con arreglo a la teología (individual) de sus diversas *Hauptfiguren* (figuras principales) individuales.

¹⁸ Véanse las listas de los doce en los Evangelios y los Hechos (Mt 10,1-4/Mc 3,13-19/Lc 6,12-16), los once (Hch 1,13), o los siete de Jn 21,2.

¹⁹ Véase Mc 1,36; también Lc 9,28 (lectura variante), 9,32 (Pedro «y los que estaban con él» se refiere a Juan y a Santiago, 9,28); Mc 16 (Final breve: «a los que estaban con Pedro» —¿los once?, ¿un grupo mayor o un grupo menor?); cf. Hch 13,13 («los que estaban con Pablo», refiriéndose, al menos, a Bernabé y a Juan Marcos, cf. 13,2-5); cf. también Ignacio, *Smyrn.* 3,2 (refiriéndose a la aparición de Jesús resucitado «a los que estaban con Pedro»).

²⁰ Véase Mc 5,37/Lc 8,51; Mc 9,2/Mt 17,1/Lc 9,28; Mc 14,33/Mt 26,37; Lc 5,10.

²¹ Véase Mc 1,16-20/Mt 4,18-22; Mc 1,29; 13,3; Hch 1,13. En cuanto a Pedro y Andrés, véase Jn 1,40-42.44; cf. 6,8.

²² Véase Lc 22,8; Hch 3,1.3.4.11; 4,13.19; 8,14. En cuanto a la asociación de Pedro «y de otro discípulo (a quien Jesús amaba)», véase Jn 18,15; 20,2.3.4; 21,15-23.

²³ Véase Hch 12,1-3 (ejecución de Santiago y detención de Pedro en Jerusalén por Herodes Agripa I).

²⁴ Véase Gál 2,9; cf. 1,18-19 (Cefas y Santiago únicamente); véase también Hch 12,17 (relato «a Santiago y a los hermanos» sobre cómo había escapado Pedro de la prisión) y Hch 15.

²⁵ Véase 1 Cor 9,5 y Hch 1,13-14; 12,17; 15; Gál 1,18-19; 2,9.11-12; compárese Mc 16,7 con Mt 28,10 y Jn 20,17. Robinson (*Redating the New Testament*, p. 197) cita estos datos para preguntarse si las semejanzas entre 2 Pedro y Judas no sugieren también una asociación personal entre Pedro y Judas, el hermano del Señor (o «hermano de Santiago», Jds 1).

²⁶ Véase Hch 12,12-17.

enviados por Pedro se asocian con la referencia a Silvano y con los saludos enviados por «la (hermana) co-electa que está en Babilonia» y por «Marcos, mi hijo» (5,12-13). La referencia combinada a estos nombres no sólo indica quizás cuál era la composición parcial de un grupo petrino en Roma²⁷, sino que además podría ser una clave importante para conocer los intereses de este grupo que movió a que se compusiera la Carta primera de Pedro.

Se mencionan cuatro miembros del grupo petrino en Roma; a tres de ellos se los menciona por su nombre. Hay varias cuestiones suscitadas por esos nombres. ¿A qué personas se refieren tales nombres? ¿Por qué se seleccionaron precisamente esos nombres para hacer mención de ellos? ¿Cómo se relacionan esos nombres con el contenido de la carta y con su estrategia? ¿Qué nos sugieren acerca de los intereses del grupo al que pertenecen? Los siguientes puntos merecen que les prestemos atención.

La persona bajo cuyo nombre se escribió principalmente la carta, era «Pedro, apóstol de Jesucristo» (1,1), el cual, aun a falta de más testimonios descriptivos (aparte de 5,1), podemos suponer que era conocido por su reputación, si no por un encuentro personal, por los destinatarios de Asia Menor²⁸. Se trataba del reconocido dirigente del grupo que compuso la Car-

²⁷ George La Piana, en un ensayo clásico titulado *Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire* (HTR 20 [1927] 183-403), describió la existencia, composición y actividades de diversos grupos distintivos en Roma por el tiempo en que se compuso la Carta primera de Pedro. Había también judíos entre esos grupos, y aunque los testimonios indican una coordinación mundial de decisiones y actividades, no se demuestra la existencia de directivo alguno central (como un etnarca). Distintos grupos de judíos habían llegado de distintas partes del mundo mediterráneo, vivían en distintas partes de la ciudad, practicaban distintos oficios, tenían sinagogas separadas, etc. Basándonos en esta analogía, que es la que más se acerca a la de los primeros cristianos de Roma, creemos que es probable que los cristianos estuvieran organizados también en grupos más reducidos y cuasi-independientes. Uno de esos grupos, independiente de un grupo paulino (¡pero no necesariamente opuesto a él!), habría sido el círculo petrino. Como indica la Carta primera de Pedro, este grupo tenía miembros de nombre conocido, un reconocido dirigente y un punto de vista teológico, eclesiológico y social propio y distintivo.

²⁸ Para una visión de conjunto del material neotestamentario sobre la persona, la carrera y la tradición relacionada con Simón Pedro, véase R. E. Brown et al., *Peter in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Paulist Press (Minneapolis 1973); véase más bibliografía en Elliott, *1 Peter in Recent Research*, p. 253, nota 58; y recentísimamente, Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, pp. 30-37.

ta primera de Pedro, aquella persona hacia la que los demás miembros del grupo se sentían atraídos, compartiendo su perspectiva y sus intereses teológicos y sociales. La Carta primera de Pedro es primordialmente el testimonio evangélico y social del apóstol Pedro, después de sus padecimientos y de su martirio en Roma, y en cuyo nombre la comunidad petrina escribió luego a los cristianos de Asia Menor, que también sufrían.

Se enviaban saludos igualmente de parte de «Marcos, mi hijo» (5,13). El epíteto tradicional «hijo», como señaló Leonhard Goppelt²⁹, describía a Marcos como hijo espiritual y discípulo de Pedro. Esta descripción, como las calificaciones «Silvano, el fiel hermano» (5,12), y la «(hermana) co-electa» (5,13), era acorde con la imagen de una comunidad romana que formaba parte de la familia —más extensa— de Dios, a la que también pertenecían los destinatarios. Los términos y también los saludos como tales³⁰, subrayaban de esta manera la solidaridad de la comunión cristiana. En consonancia con ello, a Silvano se le describe también como el «fiel hermano»: fiel a Pedro («porque así lo considero», 5,12) y al Señor. Vemos, pues, que el grupo petrino de Roma era de un solo corazón y de un alma sola, exactamente como se exhortaba a ser a los destinatarios.

¿Qué significaban estos nombres para los destinatarios? ¿Qué impresión quería causarse con su mención, y qué relación guardaba este efecto con la tendencia de toda la carta? Estas preguntas van más allá de la cuestión estricta de la autoría y abordan el tema de las relaciones entre los remitentes y los destinatarios de la carta. Más aún, suponen que el contenido y la estrategia del documento mismo son las claves más seguras

²⁹ Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, pp. 352-353 y la nota 37. También este autor considera las palabras *he en Babilōni syneklekté* (5,13) como una referencia a la comunidad romana en su totalidad, «die mitauserwählte (Gemeinde) in Babylon» (pp. 345, 350-351) y considera apropiado (*sachgemäß*) el desarrollo que se hace en varios manuscritos, que añaden *ekklesia* (χρς v. gr. sy^p). Aunque la elipsis original preferida (la lectura más difícil, «aclarada» con posterioridad por escribas) permite esta interpretación, sin embargo lo de «hermana» es una deducción lógica que debe aceptarse. El término *ekklesia* no aparece en ninguna otra parte del documento, mientras que lo de «hermana» encaja muy bien con lo que se dice de Silvano («hermano») y de Marcos («hijo») y con la designación de todos los creyentes como hermanos y hermanas de una misma familia espiritual. Ahora bien, en todo caso se acentúa claramente el carácter de familia que une a los autores y a los destinatarios.

³⁰ Véase también Goppelt, *ibíd.*, p. 345.

para determinar las razones para la elección de esos nombres y para apreciar la función que pudieran ejercer.

Una función de los nombres, como ya se ha mencionado, es la de personalizar la carta y su mensaje. Según cabe esperar de un comunicado personal como una carta, los saludos enviados por personas mencionadas por su nombre hacen suponer la existencia o crean y fomentan un vínculos personales entre los remitentes y los destinatarios. Más aún, los nombres conferían autoridad al contenido del mensaje y le daban un gran peso. Ahora bien, el grado en que los nombres daban importancia y credibilidad a la carta dependía precisamente de la identidad exacta de las personas a que se hacía referencia. La identidad de Pedro está clara, pero ¿quiénes eran Silvano y Marcos? ¿Habrán otros datos del Nuevo Testamento que arrojen luz sobre este punto?

Pedro, en 1,1, es claramente el apóstol, uno de los primeros seguidores y emisarios de Jesús, eminente testigo de los padecimientos de Cristo (5,1), aunque no estuviera presente en los acontecimientos de la pasión, y testigo también de la resurrección de Jesús (1,11.21, etc.). Y fue también portavoz evangélico de la primera comunidad creyente, después del acontecimiento de Pascua (Hch 1,15-26; 2,1-42, etc.). Es muy posible que algunos de los destinatarios hubieran estado presentes en aquel primer Pentecostés de Jerusalén, y hubieran oído o conocido personalmente a Pedro; o que algunos de los destinatarios hubieran oído hablar de Pedro a los que habían estado allí presentes. El pasaje de Hch 2,9s nos informa que, entre los que se hallaban presentes en aquel día de Pentecostés, había «gente venida de Capadocia, del Ponto y Asia, de Frigia y Panfilia». La única referencia que se hace también en el Nuevo Testamento a representantes del Ponto y de Capadocia, aparece en 1 Pe, 1,1 (exceptuada la información de que Aquila era oriundo del Ponto, Hch 18,2). Claro que el hecho de que Pedro hubiera misionado alguna vez en las provincias mencionadas en 1 Pe 1,1 es un punto notoriamente discutido. Pero, en todo caso, el apóstol era un representante destacado de la comunidad palestinese y de la misión de la diáspora, y desde luego era una persona de quien mucha gente (también entre los residentes en Galacia, cf. Gál 1-2) habría oído y sabido que era una figura destacada en el movimiento cristiano.

Aunque tal importancia confiere autoridad a la carta, lo que ésta acentúa no es la preeminencia apostólica de Pedro sino su *comunión* con los destinatarios. Su *koinonía* (cf. 4,13 y 5,1) con los destinatarios en el sufrimiento, la firmeza y la esperanza (la experiencia de Pedro en 5,1 refleja la de los destinatarios en 4,12-19) es lo que más peso da a esas palabras de exhortación y aliento dirigidas a los lectores. Más aún, en ese mismo versículo (5,1), se representa a Pedro como dirigiéndose a los líderes-ancianos no como un apóstol superior, sino como «anciano también él». La forma tradicional de la autoridad doméstica («anciano») se escogió y amplió («co-anciano») para que expresara el vínculo común entre los que estaban a cargo de la dirección de la comunidad. El término *sympresbíteros* es reflejo de la forma presbiteral (y tradicional) de organización y autoridad que caracterizaba a las comunidades cristianas de Roma y de Asia Menor ³¹.

Así pues, la función de la firma petrina se ajusta admirablemente al contenido y la estrategia de la carta en su totalidad: 1) identifica a aquella persona de la comunidad romana a quien el contenido y la teología de la carta deben en máximo grado su origen y su inspiración; 2) explica la amplia gama de tradiciones que eran conocidas y utilizadas por un amplio sector de misioneros y colaboradores; 3) establece y realza el vínculo personal entre esa comunidad petrina de Roma y sus hermanos de Asia Menor, y 4) da autenticidad a unas palabras de aliento que exhortan a una conciencia distintiva de sí mismos, a la firmeza y a la solidaridad, haciendo que el mensaje tenga sus raíces en la experiencia y la fe personal de quien es su principal autor y su fuente de inspiración. Si la carta, como parece probable, fue escrita después de la muerte del apóstol, entonces se convierte para sus destinatarios y para sus verdaderos autores en expresión

³¹ Sobre la forma presbiteral de organización en Roma y en Asia Menor, consúltese Carl Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, en: Christel Matthias Schröder (ed.), *Die Religionen der Menschheit*, vol. 29, 1/2, Kohlhammer (Stuttgart 1971), esp. las pp. 50-67; íd., *Geschichte des Christentums*, vol. I *Von den Anfängen bis zur Hochscholastik*, Theologische Wissenschaft, tomo 6., Kohlhammer (Stuttgart 1975), esp. las pp. 6-8; Gerd Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom*, I. *Valentin und Marcion*; II. *Ptolomäus und Justin*, ZNW 70 (1979) 86-114, esp. la p. 104 y la nota 52. Sobre Asia Menor véase también Leonhard Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert: Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche*, Beiträge zur Forderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Band 55, C. Bertelsmann (Gütersloh 1954), pp. 263-267.

del evangelio petrino, de la visión y la esperanza de Pedro acerca del movimiento cristiano.

Esto nos conduce a Silvano y a Marcos. ¿Son sencillamente otros dos miembros, por lo demás imposibles de identificar, del círculo petrino de Roma? Si así fuera, entonces nada más podría añadirse a lo que ya se ha dicho acerca de la función que tiene la mención de estas personas en la Carta primera de Pedro. Si, por otro lado, son el mismo Silvano (o Silas) y (Juan) Marcos de quienes el Nuevo Testamento habla en otras partes, entonces su mención explícita en la Carta primera de Pedro adquiere cierto significado ulterior. La mayoría de los especialistas creen que esta segunda alternativa es la más probable. Se trata, al menos, de un punto en el que nosotros estamos de acuerdo con la opinión de la mayoría. Si este Silvano y este Marcos fueran los oriundos de Jerusalén que luego participaron en la misión del movimiento cristiano en Asia Menor y en el Egeo, y que ahora forman parte del grupo petrino en Roma, entonces sus nombres darían también peso, credibilidad y fuerza al mensaje de la Carta primera de Pedro.

Lo primero que sabemos de Juan Marcos por el relato de Hechos es que era natural de Jerusalén y que allí comenzó posiblemente a colaborar con Pedro. Según Hch 12,12-17, Pedro, después de escapar de la prisión (12,1-11), «fue a la casa de María, la madre de Juan, el que también se llamaba Marcos» (12,12). Aunque Marcos, según Lucas, se hallaba en aquel momento en Antioquía junto con Bernabé y Pablo (cf. 11,30), y no regresó a Jerusalén (12,25) sino después que Pedro hubiera marchado «a otro lugar» (12,17), la huida de Pedro para refugiarse en casa de Marcos indica la existencia de una relación evidentemente estrecha entre ambos. Posteriormente, Marcos se unió a Bernabé y a Pablo en el denominado primer viaje misionero, pero sólo hasta llegar a Perga en Panfilia (13,13). De allí Marcos regresó a Jerusalén y suponemos que se quedó en esta ciudad (13,13; cf. 15,37). Rechazado por Pablo como compañero para una ulterior misión, porque le había abandonado en Panfilia, Marcos fue la causa de la escisión entre Bernabé y Pablo, y fue conducido por Bernabé a Chipre (15,37-39). El versículo siguiente, 15,40, sugiere que Marcos y Silas (Silvano) estaban allí juntos, porque inmediatamente Pablo «escogió a Silas y marchó». Ulteriores referencias a Marcos (no es seguro

que se trate del mismo Marcos) sugieren un posible acercamiento entre él y Pablo y, según sea el lugar de la composición de los documentos (Col 4,10; Flm 24; 2 Tim 4,11), nos permiten reconocer su posible presencia más tarde en Colosas, Éfeso o Roma.

Para los fines que nos proponemos, lo que es digno de tenerse en cuenta en estos testimonios del Nuevo Testamento es: 1) el contacto seguro y limitado y las relaciones tensas entre Marcos y Pablo; 2) el contacto seguro y mínimo de Marcos con los cristianos de las regiones mencionadas en 1 Pe 1,1; 3) las relaciones favorables de Marcos con Pedro; 4) sus primerísimos lazos con la iglesia de Jerusalén, incluidos probablemente Silvano (Silas) y Pedro, y 5) su posterior intervención y ministerio en alguna fase de la misión en la diáspora.

Varios de esos rasgos reaparecen en los testimonios del Nuevo Testamento acerca de la persona a la que se hace referencia diversamente con los nombres de «Silvano» o «Silas»³². Aunque ningún enunciado explícito atestigua el hecho de que Silvano y Pedro se conocieran mutuamente y que estuvieran asociados antaño en Jerusalén y más tarde en Roma, el relato de Hechos parece, no obstante, suponerlo así. Más aún, aunque parece que Silvano tuvo una relación mucho más positiva e íntima con Pablo que la que tuvo Marcos, sin embargo este hecho no puede utilizarse para afirmar que fue Pablo el único que plasmó la teología de Silvano o monopolizó sus actividades. La referencia a Silvano en la Carta primera de Pedro no «prueba» ni mucho menos, como tampoco la mención de Marcos, que la carta haya sido producto de la escuela paulina. De manera semejante, la colaboración de Silvano con Pablo en el denominado segundo viaje misionero de Pablo no requiere ni prueba la conclusión de que la Carta primera de Pedro, por su referencia a Silvano, sea una carta paulinista dirigida a comunidades o territorios exclusivamente paulinos.

Aparte de 1 Pe 5,12 y Hch 15, las referencias del Nuevo Testamento a Silvano tienen que ver únicamente con sus actividades y paraderos durante el segundo viaje misionero de Pablo

³² Aunque no pueda afirmarse categóricamente, la coincidencia de todos los testimonios disponibles favorece con gran probabilidad la identificación de Silvano con Silas, en lo cual están de acuerdo la mayoría de los comentaristas.

(Hch 15,40-18,22; cf. 2 Cor 1,19; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1). En su viaje los dos misioneros, a quienes pronto se unió Timoteo (Hch 16,1-3), visitaron o pasaron por los territorios/provincias de Frigia y Galacia (Hch 16,6) y Tróade (16,8) en Asia Menor, antes de embarcar para las regiones costeras de Europa (Macedonia). Según el relato que aparece en Hechos (16,6-7), *no* entraron concretamente ni proclamaron el evangelio en Asia y en Bitinia. Lucas subraya este punto (y lo explica teológicamente) diciéndonos que su intento de entrar en esas provincias fue «prohibido por el Espíritu Santo» (16,6). «El Espíritu de Jesús no se lo permitió» (16,7). Más aún, no se menciona ningún contacto con la provincia de Capadocia. Así que ni Pablo ni Silvano pusieron jamás sus pies en tres de las cuatro/cinco provincias a las que va dirigida la Carta primera de Pedro. Lo cual nos consta por las palabras mismas de Pablo que figuran en Hechos. Es verdaderamente incomprensible que siga utilizándose el texto de 1 Pe 1,1 como prueba del interés paulino que supuestamente aflora en la Carta primera de Pedro, y como prueba también de que las regiones a las que va dirigida la carta fueran territorios paulinos. Esto, aun prescindiendo completamente del hecho de que Gál 2,7-9 (el evangelio de Pedro, para los judíos; el evangelio de Pablo, para los gentiles —según la versión que da Pablo!) difícilmente podrá entenderse en términos geográficos o considerarse como un acuerdo efectivo sobre la estrategia misionera. Como señaló recientemente un autor: «Entendida en sentido geográfico o en sentido etnográfico, esa idea no parecería ni práctica ni realista»³³. Ni Galacia ni Asia³⁴ (las otras dos provincias mencionadas en 1 Pe 1,1), prescindiendo por completo del Ponto, Capadocia y Bitinia, pueden considerarse como territorio *exclusivamente* de la misión paulina. La explicación de los motivos para mencionar a Silvano en la Carta primera de Pedro hay que buscarla en una razón que no sea la de considerar a Silvano como representante de Pablo y como enlace con las comunidades paulinas.

Esta razón puede hallarse examinando los testimonios de Hch 15 y el papel de Silvano en la iglesia de Jerusalén y sus

³³ Aunque no se pueda afirmar de manera categórica, sin embargo la coincidencia de los testimonios disponibles apoya intensamente la identidad de Silvano con Silas, como suponen la mayoría de los comentaristas.

³⁴ Desde luego, Pablo trabajó finalmente en esta provincia, de acuerdo también con el testimonio de Lucas; cf. Hch 18,19 y 19,22-20,38.

relaciones con ella. Lo último que por Hechos sabemos de Silvano, antes de su asociación con Pedro y Marcos en Roma, es su llegada con Timoteo y su reunión con Pablo en Corinto (18,5). Nos son desconocidos sus paraderos intermedios, las actividades que había realizado entretanto, y las asociaciones que había tenido. Ahora bien, lo primero que Hechos relata sobre él nos proporciona información importante sobre su papel y su reputación y, por tanto, puede arrojar luz sobre el sentido de su mención en la Carta primera de Pedro.

Silvano (Silas), según Hch 15, y Judas Barsabás eran profetas (v. 32), hombres que habían arriesgado sus vidas por la causa del Señor (v. 26) y eran «varones prominentes entre los hermanos» (v. 22) que se habían reunido en Jerusalén para estudiar y debatir la estrategia, la composición y el futuro del movimiento cristiano, sobre todo en lo relativo a la conversión de los gentiles³⁵. Al terminarse la reunión, Judas y Silas fueron enviados como emisarios personales de «los apóstoles y de los ancianos, con toda la iglesia» (v. 22) de Jerusalén, a Antioquía con una carta dirigida a «los hermanos en Antioquía, Siria y Cilicia que son de los gentiles» (v. 23). Allí, en compañía de Pablo y Bernabé (vv. 22, 35), entregaron la carta, describieron lo que había sido la reunión, las conclusiones a que se había llegado e informaron «verbalmente» (v. 27) sobre todas las cosas. «Exhortaron a los hermanos con muchas palabras y los fortalecieron» (v. 32). El resultado fue gozoso y pacífico. «Y después de pasar allí algún tiempo, fueron despedidos en paz por los hermanos para volver a quienes los habían enviado» (v. 33).

Este acontecimiento, tal como lo describe Lucas, difícilmente estará desprovisto de rasgos característicamente lucanos. En efecto, el capítulo se ha considerado como «un hito en el libro de Hechos,... como un momento decisivo, sí no el momento decisivo, de toda la narración»³⁶. Sin embargo, no hay razón concluyente para dudar de su fundamento histórico o de la importancia de la reunión en sí misma para el futuro del movi-

³⁵ No es necesario que entremos en un debate acerca de los detalles y los problemas exegéticos relacionados con esta reunión y con sus variados relatos. Para una evaluación reciente (también de la bibliografía más antigua) véase la obra de Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission*, pp. 178-179.

³⁶ *Ibid.*, pp. 192-193.

miento cristiano en todo el mundo. En un punto crucial de su historia, la hermandad cristiana expresó y aceptó una afirmación de la imparcialidad de la gracia de Dios y de la salvación por la fe, afirmación que, de conformidad con las palabras proféticas, llegó a ser piedra angular en la solidaridad del movimiento y en su llamamiento universal. Y en este acontecimiento, como diría Lucas, Silvano desempeñó un papel nada insignificante. Posteriormente, como indicación ulterior de su función unificadora, este varón destacado entre los hermanos de Jerusalén colaboró con Pablo en una misión dirigida a la diáspora (Hch 15,40).

Para lo que aquí nos proponemos hay varios puntos que son importantes: a) En esta notable reunión, dos de las personas a las que venimos refiriéndonos, Pedro y Silvano, desempeñaron papeles claves. 2) Éste es el único ejemplo, fuera de la Carta primera de Pedro, donde Pedro, Silvano y Marcos (implícitamente)³⁷ aparecen juntos. Sus raíces comunes se hallan en la comunidad y en las tradiciones de la hermandad de Jerusalén, y vemos que en Roma vuelven a unir sus fuerzas. Esto explicaría la presencia de la tradición palestinense en la Carta primera de Pedro³⁸. Esta tradición constituiría entonces un lazo vital entre los cristianos de Palestina, de Roma y de Asia Menor. 3) En 1 Pedro como en Hch 15, se dice que Silvano es el portador de una carta. En realidad, la terminología de 1 Pe 5,12 y de Hch 15,22-23 es notablemente parecida, y apoya la teoría de que en 1 Pe 5,12 las palabras *dià Silouanoû... égrapsa* se refieren también a la función de *emisario* de Silvano, y no a su función de secretario³⁹. 4) Hay también marcada semejanza entre el significado

³⁷ Según Hch 13,13, puede suponerse que Marcos estaba en Jerusalén en aquel tiempo.

³⁸ Sobre la tradición palestinense incorporada a la Carta primera de Pedro, véase Lohse, *Paränese und Kerygma*, *pássim*; y Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, pp. 53-56, 67-68, 348 y *pássim*. Goppelt afirma que la diversidad de tradiciones existentes en la Carta primera de Pedro corresponde a la trayectoria y los contactos de Silvano (pp. 68 y 348); pero esto podría decirse también de las tres personas mencionadas en dicha carta.

³⁹ Para el uso de *diá* más el nombre (en genitivo) para designar al emisario de una carta, véase también Ignacio, *Rom.* 10,1 (*dià Eptesion*; ¡plural!); Ignacio, *Phil.* 11,2 y *Smyrn.* 12,1 (*dià Boúrgou*); véase también Policarpo, *Phil.* 14,1 (*per Crescentum*) y una carta en papiro (del año 41 de nuestra era) en G. Milligan, *Selections from the Greek Papyri*, Cambridge University Press (Cambridge 1910), p. 39. Estos testimonios no son todavía decisivos, aunque Brox (*Pseudepigraphische*

y la intención de la Carta primera de Pedro y las decisiones adoptadas en la reunión de Jerusalén, y particularmente entre la carta y el discurso de Pedro ⁴⁰. La Carta primera de Pedro, lo mismo que el concilio de Jerusalén, se preocupa de la universalidad y la unificación del movimiento cristiano. 5) Aunque los tres, Pedro, Silvano y Marcos, están vinculados con la iglesia de Palestina, sin embargo los dos primeros en particular representan las fuerzas ecuménicas y de cohesión del movimiento cristiano. Por eso, en la Carta primera de Pedro, debemos pensar que estas dos personas representan y confirman ante los destinatarios de Asia Menor aquello por lo que ellas habían abogado antes en Jerusalén: la dimensión universal de la gracia de Dios, el fomento de una comunidad abierta a creyentes de todas las razas, y la unidad de todos los creyentes en una sola hermandad común.

Aunque se conceda que los tres nombres formaron parte de la ficción de la pseudoepigrafía (una concesión hartamente generosa, de la que no hay prueba convincente y que no es necesario suponer), subsistirá el significado de los nombres para los destinatarios. Las trayectorias y reputaciones de las tres personas se hallan vinculadas con los orígenes, los desarrollos y decisiones cruciales y la amplísima irradiación del movimiento cristiano en todo el mundo. La asociación de estas personas en Jerusalén y

Rahmung, pp. 84-90) aboga por la alternativa del emisario más enérgicamente que Goppelt por la actividad de Silvano como autor. Ahora bien, la existencia de una «tradición específica de Silas» (Brox, *ibid.*, p. 89) no es un postulado ni demostrable ni necesario. Silvano-Silas, lo mismo que Pedro y suponemos que Marcos, podrían haber sido conocidos por su fama transmitida por la palabra oral. La comunicación oral entre grupos y los relatos de habladurías explican mucho más el intercambio de informaciones en la Iglesia primitiva que la supuesta existencia de innumerables «tradiciones» literarias o cuasi-formales.

⁴⁰ Compárese, por ejemplo, 1) el discurso de Pedro dirigido a los *adelphoi* (Hch 15,7) con la imagen de fraternidad que domina en la Carta primera de Pedro; 2) el acto de la elección divina (Hch 15,7 y 1 Pe 1,1; 2,4-10; 5,13); 3) la proclamación del evangelio que *Pedro* hace a los gentiles y la llegada de éstos a la fe (Hch 15,7.8-11; también 10,1-11,18; 1 Pe 1,14; 2,10; 4,3 y *pássim* acerca de la fe); 4) el hecho de que los gentiles reciban el Espíritu Santo (Hch 15,8; 1 Pe 1,2.10-12; 4,14); 5) la imparcialidad de Dios (Hch 15,9; 1 Pe 1,17); 6) la fe como purificación del corazón (Hch 15,9; 1 Pe 1,18-19.22-23; cf. 1,2) 7) la salvación como don de la gracia (Hch 15,11; 1 Pe 1,2.10.13 y *pássim*) y como objeto de la fe (Hch 15,11; 1 Pe 1,3-5.10-12; 2,2; 3,21); 8) la igual condición de los creyentes judíos y de los creyentes gentiles (Hch 15,8.9.11; 1 Pe 2,4-10); 9) la cohesión y la solidaridad del movimiento cristiano, apoyadas por Pedro en Hch 15 y en 1 Pedro.

más tarde en Roma atestigua la cohesión personal y la cooperación de que habla su carta. Sus actividades de entonces en el Oriente y en el Occidente, reflejadas ahora en la Carta primera de Pedro, y su interés por el movimiento cristiano en Asia Menor confirman las dimensiones étnicas y geográficas universales de la universal gracia acerca de la cual ellos escriben. Y su propia experiencia de padecimientos, particularmente la experiencia del martirizado Pedro, da una nota de testimonio y autoridad personal al mensaje de aliento y esperanza que ellos envían a sus hermanos en la fe, que también sufren. En una palabra, estos tres eminentes miembros del círculo petrino en Roma han atestiguado ya con sus propias vidas lo que ahora piden a otros en su escrito.

Los propios intereses del círculo petrino en Roma

Investigar los propios intereses de este grupo petrino en Roma es una empresa sumamente difícil y quizás dijeran algunos que desesperada. A pesar de las dificultades, ofreceré las siguientes ideas a la consideración de los lectores. La estrategia de la Carta primera de Pedro y la reputación de las personas asociadas con ella indican un interés vital por la solidaridad y el crecimiento del movimiento cristiano, por su resistencia unificada a las presiones externas que querían imponer el conformismo, y por su consolidación social y religiosa ⁴¹. En la Carta primera de Pedro se afirma el vínculo social y religioso que existe entre los cristianos de Roma y los de Asia Menor. Y esta afirmación se hace mediante la referencia a personas conocidas por todos, mediante las tradiciones kerigmáticas, litúrgicas, ca-

⁴¹ Quiero acentuar la solidaridad *social* tanto como la religiosa. La «herejía» teológica no es una cuestión de la que se trate en la Carta primera de Pedro. Si el consenso *teológico* entre el grupo paulino y el grupo petrino hubiera sido la finalidad de la carta, entonces el autor habría fallado lamentablemente en hacerlo ver con claridad. No sólo no se menciona nunca a Pablo (véase, por ejemplo, 2 Pe 3,15), como habría sido de esperar en un *Unionsdokument*; los temas peculiares de la teología paulina (la justificación por la sola fe, la *libertad* de los que no están ya bajo la ley, etc.) no se tratan nunca, ni se intenta *reconciliarlos* con las características petrinas. Ahora bien, el punto más débil de esa manera de ver la finalidad de la Carta primera de Pedro es la reducción de todos los problemas a los solos problemas teológicos, y por tanto la ceguera ante la situación social a la que se dirige la Carta primera de Pedro y la estrategia social desarrollada por este documento.

tequéticas y parenéticas compartidas por todos, mediante las experiencias comunes del padecimiento y la alienación, mediante el gozo común por la dignidad y la esperanza, y mediante la realidad comunitaria de que todos son miembros de la casa de Dios. De esta manera, la comunidad petrina, por medio de la Carta primera de Pedro, estimula y fomenta las energías necesarias para lograr la identidad distintiva y la unidad de los hermanos cristianos en toda la extensión del mundo.

¿Qué propio interés pudo haber detrás de estos objetivos? La respuesta puede estar en el deseo de este grupo de estabilizar y realzar su posición en Roma y su influencia y autoridad dentro del movimiento cristiano en el extranjero.

La Carta primera de Pedro revela el interés de los cristianos de Roma porque sus hermanos de Asia Menor conocieran el interés que tenían por ellos. Esto crea un vínculo de comunión y construye un puente de ayuda por el que puede pasarse en ambas direcciones. Los emperadores romanos y sus gobernadores no eran los únicos en tener intereses en las provincias. También los tenían los cristianos de Roma. No sabemos si el apoyo material acompañaba también al apoyo moral que ellos prestaban. En todo caso, la carta misma y la presencia personal del representante de los cristianos de Roma, Silvano, crearía un vínculo con el que pudieran contar los cristianos de Roma, si llegaba la ocasión y cuando llegara en el futuro.

Una misiva como la Carta primera de Pedro extendería también la influencia del grupo romano en el extranjero. A su vez, tal influencia en el extranjero podía realzar la estabilidad y prominencia del grupo petrino en Roma. Esto debió de ser de particular importancia, si la muerte de las dos personalidades dirigentes —Pedro y Pablo— había originado problemas en cuanto a la organización y el liderazgo entre los creyentes de la capital. El grupo petrino se conservaría intacto, y sus capacidades para el liderazgo debían ser reconocidas, al menos por parte de los cristianos del extranjero.

Todo el respeto que pudiera conseguirse en Asia Menor hacia la autoridad de la comunidad romana podría repercutir también sobre la influencia y reputación de este grupo en otras partes. Por un lado, los vestigios del interés ecuménico de la

comunidad romana pueden verse, poco después de la Carta primera de Pedro, en la *Carta primera de Clemente* a la iglesia de Corinto y en la comunicación que Hermas envía sobre sus visiones «a las ciudades del extranjero» (Vis. 2.4.3). Por otro lado, Ignacio atestigua ya la realidad de la reputación y admiración de que gozaban los cristianos de Roma en sitios tan lejanos como Antioquía de Siria. «Nunca tuvisteis envidia de nadie; enseñasteis a otros» (Ignacio, *Rom.* 3.1). En términos más efusivos todavía, Ignacio los felicita desde el principio de la carta, porque tienen «la presidencia en el país de la tierra de los romanos, y son dignos de Dios, dignos de honor, dignos de bendición, dignos de alabanza, dignos de éxito, dignos de la santidad que tienen y de su preeminencia en el amor, porque llevan el nombre de Cristo, porque llevan el nombre del Padre,... unidos como están en carne y espíritu con los mandamientos de Dios, llenos de la gracia de Dios, sin flaquear y sin que su claridad disminuya por manchas extrañas...» (Inscripción; traducción según la traducción inglesa LCL).

No tendría visos de probabilidad el que un grupo que se hallaba en el centro político, económico y cultural del poder y la influencia no se beneficiara de su situación y de sus posibilidades para promover los intereses personales y los intereses del movimiento cristiano en el mundo entero. La posición ventajosa de los cristianos de Roma los convertiría en centro ideal para reunir a los «creyentes de todas partes» (Ireneo, *Adv. Haer.* 3.3.2), para la fusión de las tradiciones, para la convergencia y difusión de informaciones, y para el contacto con zonas del extranjero diversamente separadas.

En virtud de su situación geográfica y de la función temprana que desempeñó en la historia cristiana, la comunidad romana alcanzó pronto un puesto eminente (aunque todavía no preeminente) en el movimiento cristiano. Los cristianos de Roma no sólo utilizaron esta posición para influir en otras alas del movimiento, sino que su prestigio e influencia se realzaron también por el respeto que los cristianos del extranjero mostraban hacia ellos. La Carta primera de Pedro es el primer documento existente del intento de los cristianos de Roma por extender su influencia y construir un puente entre el movimiento cristiano en Roma y los movimientos cristianos en Asia Menor. El puente se cruzaría en ambas direcciones durante el curso ulterior de la

historia del movimiento ⁴². Aunque la comunidad petrina no sólo no lo hubiera soñado sino que además nunca se hubiera atrevido a esperarlo, vemos finalmente que todos los caminos eclesiales conducen a Roma.

Los intereses del grupo petrino en Roma consistían en consolidar el compromiso religioso y unificar a los acosados grupos cristianos de Asia Menor, con la posibilidad en perspectiva de que tal consolidación en el extranjero redundara en beneficio de sus más enérgicos propugnadores en Roma. Con este fin, la comunidad envió una carta, escrita en nombre de su dirigente más notable, Pedro, y que sería entregada por Silvano (entre otros). Y el contenido de esta carta reflejaba una eclesiología y una ideología de todo el movimiento cristiano, en el sentido de que este movimiento constituía en la sociedad una distintiva familia: la casa de Dios. Tal ideología estaba destinada, y probabilísimamente encaminada, no sólo a servir a los intereses de los cristianos de Roma, sino también a promover el curso feliz del cristianismo en todo el mundo.

La ideología de la carta primera de Pedro y el choque subsiguiente de las ideologías cristianas y no cristianas

Esto nos lleva al segundo de nuestros puntos acerca de la ideología de la Carta Primera de Pedro, a saber, el papel de esta carta y su contribución al choque de las ideologías cristianas y no cristianas. El impacto de la Carta primera de Pedro y de la ideología representada por ella debe considerarse en relación, al menos, con dos aspectos de la historia social cristiana. Por un lado, se halla la cuestión de la relación de esta carta con otras perspectivas y tendencias ideológicas *dentro* del movimiento cristiano primitivo, y de su lugar dentro de la corriente cada vez mayor de tradiciones asociadas con el apóstol Pedro. Esta cuestión es demasiado compleja para que podamos abordarla en el presente estudio. Bastará decir que la figura de Pedro, la tradición petrina y la ideología de la solidaridad eclesial y del com-

⁴² Para una enumeración de los contactos en los primeros tiempos, véase Adolf von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. ingl. y ed. por James Moffatt, 2 vols., Harper & Row (Nueva York 1962 [reimpresión de la ed. de 1908]), I 369-376.

promiso social desempeñaron un papel central en la consolidación del movimiento cristiano y en su lucha contra el fraccionamiento y la herejía durante los decenios y los siglos siguientes a la composición de la Carta primera de Pedro. Lo que Shirley Jackson Case describió como el foco de atención del cristianismo después de la muerte de Pablo, describe ciertamente un tema al que la Carta primera de Pedro hizo una aportación inicial y muy importante:

Quizás no sea demasiado atrevido describir los desarrollos característicos que se produjeron dentro del cristianismo durante casi un siglo después del tiempo de Pablo como desarrollos dominados primariamente por un interés por hallar de una manera o de otra los medios de control que hicieran que su posición en la sociedad fuese más atractiva, estable y permanente; que evitaran la desintegración del nuevo movimiento por la explosión de fuerzas en su seno; y que le proporcionasen un dominio más completo sobre su propia vida social en desarrollo, no sólo dentro de los grupos por separado sino también en la totalidad del cristianismo⁴³.

La ideología de la casa en la Carta primera de Pedro proporcionó un modelo para la integración interna de la secta y un concepto para vincular los símbolos de la dimensión comunitaria de la fe (hermandad, familia de Dios) con la experiencia de una existencia social alienada (*pároikoi*, *paroikía* en la sociedad) y colectiva (comunidades domésticas).

Por otro lado, esta ideología de la casa servía como elemento conceptual para la comparación y el contraste de la comunidad cristiana con otras formas de agrupaciones sociales (los gremios [*collegia*], las sectas y el judaísmo, que había sido su progenitor). Frente a este último, el cristianismo proporcionaba los medios para afirmar su propia continuidad con (mediante la apropiación de) las tradiciones religiosas de Israel, al mismo tiempo que sostenía la superioridad y el carácter definitivo del nuevo pueblo de Dios. La comunidad, la intimidad de las relaciones y la disciplina simbolizada por la fraternidad cristiana permitían también al cristianismo competir eficazmente con otros grupos que buscaban adeptos y afiliaciones. La institución de la familia, al

⁴³ S. J. Case, *The Social Origins of Christianity*, University of Chicago Press (Chicago 1923), pp. 162-163. Para conocer las observaciones de Case sobre «la consolidación del movimiento cristiano», véanse las pp. 161-207).

representar relaciones, funciones, deberes, valores y lealtades veneradas desde antaño, se hallaban al servicio —por igual— de los intereses competitivos del Imperio y de la secta cristiana. Todos pensaban que el concepto de una familia universal de naciones, tribus, lenguas y personas (cf. Ap 14,6) era un modelo convincente para ilustrar la buscada integración universal de los pueblos. Todos podían usar esta imagen de la «megafamilia» para legitimar las incursiones en los derechos de los grupos de parentesco ya existentes. Y todos podían apelar a las consecuencias paternas del liderazgo organizativo: el emperador como *pater patriae* y los ancianos (o presbíteros) cristianos como legitimadas figuras paternas o representantes de Dios Padre. Al movimiento cristiano, la ideología de la familia le proporcionaba un plausible argumento social y religioso para estimular la resistencia cristiana a las presiones sociales extrañas e incluso para criticar las pretensiones paternalistas imperiales.

Más aún, el impacto social de la ideología doméstica eclesial se extendió más allá del período de la Carta primera de Pedro. Entre las diversas razones que se han propuesto para explicar la final ascensión del cristianismo dentro del Imperio, se mencionan frecuentemente tres. Las tres reflejan rasgos del carácter del cristianismo, que hallamos acentuados en la Carta primera de Pedro. Según algunos especialistas como Ernest Cadman Colwell, el *carácter distintivo* del cristianismo es lo que mejor explica no sólo las tribulaciones del cristianismo sino también su triunfo final. «Lo que incitó a la oposición no fue sólo la existencia en el cristianismo de elementos perturbadores, prácticas peculiares y creencias peculiares, sino también la cuestión —más general— de la concepción que el cristianismo tenía de sí mismo como un cuerpo de carácter distintivo»⁴⁴. Después de una referencia explícita a 1 Pe 2,9-10, Colwell señala:

⁴⁴ E. C. Colwell, *Popular Reactions against Christianity in the Roman Empire*, en: John Thomas McNeill, M. Spinka, H. R. Willoughby (eds.), *Environmental Factors in Christian History*, Shirley Jackson Case FS, University of Chicago Press (Chicago 1939) y Kennikat Press (Nueva York 1970), pp. 53-71; la cita está tomada de la p. 57. Colwell describe esta convicción acerca del carácter distintivo como «cosa heredada del judaísmo» (p. 57). Ahora bien, el cristianismo «heredó» del judaísmo no simplemente una idea de su carácter distintivo sino también una experiencia de alienación social y de reacción pagana hostil, ante la cual la afirmación del carácter distintivo no sólo era una respuesta sino también una causa por la que había que esforzarse.

El concepto de la tercera raza, la de los cristianos como una nueva y distinta agrupación de la humanidad, fue la causa fundamental de la oposición popular durante los primeros siglos; fue también la victoria que triunfó sobre el mundo. Los cristianos eran una hermandad consciente de sí misma, la hermandad ecuménica que se había formado desde los días de Pablo... Dentro de esta hermandad, el pobre encontraba aceptación, cariño, seguridad para su mujer y sus hijos, un sepelio digno, una victoria sobre el pecado, y la seguridad de la inmortalidad. Antes de que hubiera canon, credo o sacerdocio, los hermanos veían que su relación se hallaba vigorosamente fundamentada en su común devoción al Señor Jesús, a través de quien habían llegado hasta ellos todos estos beneficios. Al pretender ser una nueva raza, suscitaban el odio de las masas; al vivir como miembros de esta tercera raza, triunfaban sobre las masas. Tal es la paradoja del primero y mayor triunfo de la Iglesia ⁴⁵.

A esta posición distintiva que los caracterizaba, W. H. C. Frend añadiría otro rasgo del cristianismo, que recordaba a la Carta primera de Pedro y que explicaba no sólo la persecución de que fue objeto, sino también su victoria: la prontitud y disposición de los cristianos para sufrir. A diferencia de los gnósticos, que eran conformistas y de orientación individualista, «el futuro sería para la Iglesia de los Mártires» ⁴⁶. Aquellos que estaban dispuestos a sufrir por su fe, tenían también «las otras grandes virtudes cristianas a los ojos del pueblo: el dar limosnas y la caridad» (Ignacio, *Smyrn.* 6.2) ⁴⁷. El sufrimiento de los mártires fue lo que condujo no sólo a la consolidación de la Iglesia y a su choque final con Roma, sino también a su suprema victoria.

Un tercer factor que explica también el triunfo del cristianismo evoca igualmente las preocupaciones acentuadas en la Carta primera de Pedro. Este factor es lo que Gager describió como:

el sentido radical de la comunidad cristiana —abierta a todos, que hacía hincapié en una fidelidad absoluta y exclusiva, que se preocupaba por todos los aspectos de la vida del creyente. Desde el comienzo mismo, el don singularísimo y distintivo del cristianis-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁶ W. H. C. Frend, *The Gnostic Sects and the Roman Empire*, «Journal of Ecclesiastical History» 5 (1954) 25-37; la cita está tomada de la p. 36.

⁴⁷ *Ibid.*

mo fue este sentido de comunidad. Bien hablemos de «una época de angustia» o bien de «la crisis de las ciudades», el hecho es que las comunidades cristianas proporcionaban una oportunidad singularísima para que las masas del pueblo descubrieran un sentido de seguridad y de respeto de sí mismas ⁴⁸.

El cristianismo, según Arthur Darby Nock, era un movimiento que mantenía un llamamiento a la conversión ofreciendo una comunidad en la que proporcionaba solicitud y atención.

El éxito del cristianismo es el éxito de una institución que unía el sacramentalismo con la filosofía de su tiempo. Satisfacía el anhelo investigador de la mente, el deseo de escapar del Destino, el anhelo de seguridad para lo que viniera después. Como el estoicismo, ofrecía una manera de vida y hacía que el hombre se sintiera a gusto en el universo. Pero, a diferencia del estoicismo, hacía esto tanto para la gente ignorante como para la gente culta. Satisfacía también las necesidades sociales y aseguraba a los hombres contra la soledad. Su camino no fue fácil. Formulaba exigencias sin estar dispuesto a las componendas, a aquellos que ingresaban y continuaban viviendo en la hermandad, pero a los que eran fieles les ofrecía una seguridad también sin componendas ⁴⁹.

En cada uno de estos rasgos del cristianismo y en la suma de todos ellos se escucha un eco de las notas que habían sonado en la Carta primera de Pedro. Pero hay quizás otro rasgo más que sugiere de manera sumamente gráfica esta duradera contribución de la Carta primera de Pedro y de su ideología al éxito del cristianismo en su conflicto con la sociedad y en su victoria dentro de la sociedad. Es la acentuación del carácter específicamente familiar y doméstico de la comunidad cristiana. El sociólogo Robert A. Nisbet, al estudiar la relación del cristianismo con el tema de «la comunidad y el conflicto en el pensamiento occidental», declaró que la redefinición y reestructuración, operadas por el cristianismo, de los vínculos y valores del parentesco fue uno de los aspectos más importantes de su conflicto con la sociedad antigua y de su aportación a dicha sociedad ⁵⁰. Nis-

⁴⁸ Gager, *Kingdom and Community*, p. 140.

⁴⁹ Arthur Darby Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press (Nueva York 1961 [1933]), pp. 210-211.

⁵⁰ R. A. Nisbet, *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*, Thomas Y. Cromwell (Nueva York 1973), pp. 174-181.

bet no hace referencia directamente a la Carta primera de Pedro. Pero si citamos *in extenso* lo que él dice, nos daremos cuenta de lo pertinentes que son sus observaciones para la interpretación del documento hecha anteriormente y para la subsiguiente repercusión de la ideología de la casa que tal interpretación representa.

Entre todos los demás conflictos sociales y psicológicos que se produjeron en la Roma de los siglos I y II, se halla la lucha entre el cristianismo (primero como una secta y luego como una iglesia) y aquellas formas de creencia tradicional y de asociación que militaban contra los esfuerzos cristianos. Estamos acostumbrados a concebir ampliamente este conflicto como un conflicto entre el cristianismo y el emperador, siendo una de las imágenes favoritas de este conflicto la leyenda de que los cristianos eran arrojados a los leones en el Coliseo. Y no dudemos, desde luego, de que el conflicto entre el cristianismo y el Estado romano existió y de que a menudo fue muy intenso, con ejecuciones, torturas y a veces con espectáculos de humillación pública...

Pero estamos obligados, asimismo, a tener en cuenta otro estilo de conflicto, para explicar buena parte de lo que, desde fines del siglo I, venía siendo fundamental en la fe y la práctica cristianas. Aquí me refiero a un conflicto de valores y lealtades a un nivel muy por debajo del de la política, pero que de muchas maneras fue más intenso y penetró más profundamente en los aspectos psicológicos del proselitismo cristiano, un conflicto en el que raras veces se piensa, cuando se habla de la historia habitual del cristianismo: el conflicto existente entre el cristianismo y la familia romana ⁵¹.

Para ilustrar este conflicto, Nisbet cita «tres pasajes importantísimos del Evangelio del Nuevo Testamento», Mt 10,34-39; Mc 3,31-35, y Lc 14,25-26, para demostrar el papel que el nuevo *oikos* de Jesús desempeñó en la formación y autoconciencia del cristianismo primitivo ⁵². Que tales palabras, continúa diciendo luego, reflejen el contexto de la Judea romana durante la vida de Jesús, o de alguna otra parte del Imperio romano en época posterior, «eso poco importa prácticamente. Lo cierto es que las palabras dejan constancia de un agudo conflicto entre la comunidad religiosa y los valores del parentesco» ⁵³.

⁵¹ Ibid., pp. 175-176.

⁵² Ibid., p. 176.

⁵³ Ibid.

A la pregunta de por qué la formación de una nueva casa (o familia) siguió figurando de manera tan central en el movimiento cristiano, y por qué tuvo tanto ascendiente sobre lo social, Nisbet ofrece una triple respuesta. En primer lugar, ello fue expresión del «intenso carácter comunitario» del cristianismo.

El cristianismo no fue una simple estructura de creencias difundidas entre multitud de personas. Sino que adquirió la forma de comunidad primitiva: comunidad en el pleno sentido de la palabra, que consistía en reducidos grupos de personas que frecuentemente hacían vida común, que a veces hacían fondo común de sus bienes, y cuya obligación moral ineludible consistía en cuidar los unos de los otros en este mundo ⁵⁴.

En segundo lugar, ello fue una respuesta estratégica a la condición social en que la gente se encontraba y a la clase de sociedad en la que vivía.

Esa sociedad se hallaba profundamente desorganizada por el impacto de la guerra, la depresión y el *desarraigo* [la cursiva es nuestra] de los miembros que vivían en viejas estructuras... las épocas de desorganización claramente percibida y de desplazamientos abundan casi invariablemente en esfuerzos por lograr formas de comunidad mediante conductos religiosos, políticos ⁵⁵ y sociales. Roma, durante el siglo I de nuestra era, fue terreno abonado para la proliferación de sectas religiosas que podían ofrecer a los miembros de sus comunidades no sólo la esperanza de un mundo mejor después de esta vida, sino también *alguna clase de liberación comunitaria de la alienación y la inseguridad en esta vida* ⁵⁶. El cristianismo, especialísimamente su forma primitiva del siglo I, se hallaba preparado casi idealmente para *responder a tal alienación e inseguridad* ⁵⁷, porque su mensaje, su «buena nueva», era precisamente la de ser un refugio comunitario ⁵⁸.

En tercer lugar, por desorganizada que estuviera la sociedad romana, «seguía existiendo, al menos, una estructura que recla-

⁵⁴ Ibid., p. 177.

⁵⁵ Nisbet cree que la explotación imperial de la *patria potestas* funcionaba de esta manera; véanse también las pp. 35-43 sobre «la revolución augustana en el año 27 a.C.».

⁵⁶ La cursiva es nuestra.

⁵⁷ La cursiva es nuestra.

⁵⁸ Ibid., p. 177.

maba buena parte de adhesión y lealtad», y que por tanto constituía una barrera formidable para la aceptación de los principios cristianos». «Tal era la histórica y todavía poderosa familia, organizada sobre el fundamento de la *patria potestas*»⁵⁹. Mientras esta institución —tanto religiosa como social— permaneció indiscutida, «durante ese mismo tiempo su estructura misma estuvo interviniendo o incluso interfiriendo en los esfuerzos proselitistas de los misioneros de Cristo».

La estrategia específicamente cristiana

era, pues, una estrategia vital y casi obvia: denigrar lo más posible los lazos históricos de parentesco, todavía profundamente arraigados, y presentar a la comunidad de Cristo como la única forma real y verdadera de parentesco. Y, así, en los pasajes que yo he escogido del Nuevo Testamento (y hay también otros que vienen a decir lo mismo), vemos que Jesús acentúa la insustancialidad y la irrealidad de la relación de parentesco, incluso y especialmente su propia relación con la madre, el padre, los hermanos y las hermanas; y también de esta manera Jesús subraya, a un mismo tiempo, el carácter de familia que tiene el cristianismo⁶⁰.

El cristianismo, prosigue señalando Nisbet, dirigía gran parte de su mensaje a las mujeres. Con el fin de lograr que esas mujeres se desvincularan particularmente de sus lazos familiares, y que hicieran lo mismo todos los futuros convertidos en general,

era necesario a un mismo tiempo denigrar a la familia y presentar al cristianismo mismo como una familia, la más excelsa de todos los tipos de familia⁶¹.

El tema del parentesco, según Nisbet, siguió siendo para la comunidad cristiana una base de conflicto y definición, aun mucho después de que el cristianismo se hubiera convertido en la religión oficial del Imperio⁶². Pero aquí tenemos que poner punto final a este tema.

Lo que Nisbet acentuó desde una perspectiva sociológica, coincide y viene a confirmar lo que nosotros hemos observado

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 177-178.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 178.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² *Ibíd.*, pp. 179-181.

ya desde una perspectiva exegética, a saber, la función esencial que la casa o familia desempeñó en el origen y el desarrollo del movimiento cristiano. En su competencia con otras formas de adhesión social, en su crítica de esas formas y en su conflicto con ellas, el movimiento cristiano consideró la casa y la familia como el fundamento y el modelo indispensables para su organización social, su lucha ideológica y su mensaje evangélico.

Si este hecho de centrarse en la familia, junto con otros rasgos que ya hemos mencionado (a saber, el carácter distintivo del cristianismo, su solidaridad en el sufrimiento y su cohesión social), los consideramos como las principales características que contribuyeron al éxito supremo del cristianismo, entonces esos factores denotarán —a un mismo tiempo— la profunda contribución de la Carta primera de Pedro y de su ideología doméstica al curso de la historia cristiana. Porque en este documento reciben una acentuación integrada estos cuatro rasgos característicos de la respuesta cristiana a la sociedad. En su mensaje pueden encontrar aliento y consuelo los extranjeros, los desarraigados, los que carecen de patria y hogar de todos los tiempos. En la comunidad de los creyentes, el extranjero no se encuentra ya como un extraño aislado, sino que se siente un hermano o una hermana. Para los *pároikoi* de la sociedad, hay posibilidad de vida y comunión en el *oîkos tou theou*, un hogar para los que no tienen hogar.