

CB
47

Edouard Cothenet

Las cartas de Pedro

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1984

Las dos cartas de Pedro sólo ocupan unas breves páginas en el Nuevo Testamento: ocho capítulos nada más. A pesar de su ilustre procedencia, no tienen mucho éxito entre los cristianos, a excepción de unas cuantas fórmulas afortunadas que todos conocemos, como las de «piedras vivas» o «pueblo sacerdotal». La verdad es que estas cartas chocan por su tono demasiado general, sus exhortaciones a la sumisión (1 Pe) o sus alusiones a polémicas oscuras (2 Pe).

Pero, más allá de estas primeras impresiones, el estudio de estas cartas resulta fecundo e interesante. Se descubre en ellas, entre otras cosas, un lenguaje y una teología distintos de los de Pablo o de Juan; ¿no es esto una advertencia oportuna para que no nos encerremos en la expresión de la fe dentro de una sola forma de pensar? Como eslabones entre los evangelios y los padres de la iglesia, las cartas de Pedro presentan además el interés de hacernos ver la «tradición» en marcha. Por otra parte, muchos cristianos de hoy se sentirán cerca de los correspondientes de Pedro; como ellos, tienen que vivir su fe en un ambiente hostil o indiferente; y entonces resonará en su ánimo la invitación del apóstol:

«Estad dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación» (1 Pe 3, 15).

Así, pues, no faltan motivos que nos impulsan a meditar estas breves cartas.

Con su sentido de la claridad y de la precisión, que ya hemos apreciado en otros Cuadernos bíblicos, Edouard COTHENET, del Instituto Católico de París, pone aquí a disposición de los lectores un verdadero comentario a las dos cartas de Pedro, enriquecido con numerosas referencias a los padres de la iglesia.

INTRODUCCION

A pesar de que en los evangelios Pedro ocupa un lugar de primer orden como jefe de los doce apóstoles, y de que, según los Hechos de los apóstoles, dirigió la primera comunidad de Jerusalén, la verdad es que sabemos muy pocas cosas sobre el período de su vida que transcurre entre la asamblea de Jerusalén (hacia el año 49) hasta su martirio en Roma (hacia los años 64-67). Ejerció su ministerio especialmente entre los judíos (Gál 2, 7), aunque tuvo un papel primordial en la conversión de los paganos con el bautismo del centurión Cornelio (Hch 10). Pablo, que respetó siempre a Cefas como primer testigo de la resurrección del Señor (1 Cor 15, 5), se opuso enérgicamente a él en Antioquía: al dejar de compartir su mesa con los convertidos del paganismo, ¿no ponía Pedro en peligro la «verdad del evangelio» (Gál 2, 14; véase CB 34, 22 s.), no ya en el plano de los principios (Gál 2, 15 s.), pero sí en el de la práctica? Después de este grave incidente, Pedro prolongó seguramente su estancia en Antioquía, como atestigua la tradición antigua de esta iglesia. ¿Se dirigió luego a Corinto (según 1 Cor 1, 12)? No podemos decirlo con certeza. De todas formas, no hay ningún testimonio relativo a un viaje misionero de Pedro a las provincias del Asia Menor para las que se escribió 1 Pe.

Es incierta la fecha de la llegada de Pedro a Roma. Cuando Pablo escribió a los romanos (invierno 57/58), no menciona a Pedro; y cuando Lucas narra la cautividad de Pablo en la ciudad imperial, tampoco habla de Pedro. Es seguro, sin embargo, el martirio en Roma

del jefe de los apóstoles: desde el siglo II, su tumba era objeto de veneración, como lo atestigua el presbítero Gayo en un texto que nos ha conservado Eusebio de Cesarea:

«Por mi parte, puedo mostrar los trofeos de los apóstoles. Si quieres ir al Vaticano o pasear por la via Ostiense, encontrarás los trofeos de aquellos que fundaron esta iglesia» (*Historia eclesiástica*, II, 25, 7).

Las excavaciones hechas bajo la cúpula de San Pedro de Roma han ofrecido una confirmación conmovedora de la tradición: desde el siglo II, los peregrinos acudían a aquel lugar a invocar la protección del humilde pescador de Betsaida, a quien Jesús constituyó como roca fundamental de su iglesia.

A diferencia de las cartas de Pablo, que nos ofrecen no pocos datos de su vida misionera, las dos cartas que se nos han conservado con el nombre de Pedro son muy pobres en datos personales. Por otra parte, se trata de cartas circulares, de «encíclicas» en cierto modo, que tratan de temas generales y no nos informan de las relaciones particulares entre el autor y los destinatarios. Por eso estas dos cartas de Pedro se clasifican en el grupo de las siete «cartas católicas», es decir generales.

Las dos cartas de Pedro no se parecen ni por el estilo ni por el contenido. La primera nos afecta fácilmente en nuestra vida de hoy por el calor de sus exhortaciones y su impregnación evangélica. De hechura a

veces complicada, la segunda se nos presenta como muy alejada de nuestras preocupaciones y corre el peligro de chocarnos por la violencia de su polémica contra los herejes. La tradición misma refleja esta diferencia: mientras que la primera carta de Pedro (1 Pe) fue recibida por las comunidades cristianas sin ningún problema, la segunda (2 Pe) tropezó con dificultades (véase el recuadro de p. 51: *Canonicidad de 2 Pe*). En estas condiciones, conviene presentarlas por separado.

Nuestra finalidad es la de ayudar al lector a profundizar por sí mismo en el contenido doctrinal y espiritual de los textos. Reduciendo al mínimo las introducciones, dejaremos de lado todas las hipótesis relativas a las fuentes eventuales de los escritos de Pedro (por ejemplo himnos bautismales, confesiones de fe), para dedicarnos esencialmente al texto en su

estado actual. Para captar bien el punto de vista del autor, conviene a menudo establecer paralelismos con otros pasajes del Nuevo Testamento. Es lo que ocurre particularmente en la sección relativa a los «deberes domésticos». Vosotros mismos podréis establecer vuestra **sinopsis**, la cual os permitirá descubrir las constantes de la enseñanza apostólica, así como los acentos propios de 1 Pedro. Os invitaremos a que no aisléis estas dos cartas de la tradición patristica antigua; ilustraremos por ello con diversas citas su repercusión en la vida de la iglesia. ¡Ojalá estos ejemplos os animen a no aislar la Escritura de la gran corriente de la Tradición! No cabe duda de que la biblia constituye para nosotros el testimonio privilegiado de la revelación, pero no podríamos comprenderla bien más que vinculándola con todos los demás testimonios de fe y de vida cristianas, en donde se manifiesta la actualidad perpetua de la palabra de Dios, viva y permanente (1 Pe 1, 23).

**PRIMERA CARTA
DE PEDRO**

PRESENTACION

Encabezamiento y conclusión de 1 Pe

El encabezamiento y la conclusión de 1 Pe, en 5, 1, son los únicos que nos ofrecen algunas indicaciones sobre la persona del autor y la identidad de los destinatarios. Pedro se presenta sobriamente como «apóstol de Jesucristo»; interviene como «anciano» para exhortar a los presbíteros de la comunidad al cumplimiento de sus funciones (5, 1). Testigo de los sufrimientos del mesías, y asociado ya a su gloria futura, está bien situado, por así decirlo, para exhortar a los fieles a resistir en la prueba.

Escribe su carta en Babilonia (5, 13), es decir en Roma, a la que se denuncia en los apocalipsis judíos y cristianos (Ap 14, 8; 17, 5) como la ciudad de sangre y de prostitución. Silvano, un «hermano de toda confianza» (5, 12), le ha servido de secretario; según la práctica de la época, puede tratarse de la persona que escribe lo que le va dictando literalmente el autor (pensamos en Tercio, que escribió la carta a los romanos: 16, 22), o bien del secretario a quien se le indican las ideas generales para que él mismo atienda a su redacción. Con toda probabilidad, este Silvano no es otro que Silas, un profeta de la primera comunidad de Jerusalén (Hch 15, 22.40), que acompañó a Pablo en su segundo viaje misionero. El apóstol de las naciones apreciaba mucho sus servicios, ya que en dos titulares de sus cartas lo nombra a su lado (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1). Las relaciones de Marcos, a quien se menciona en 5, 13, con Pedro son más estrechas. Como su madre recibía en su casa a los fieles de Jerusalén, cuando Pedro huyó de la cárcel fue a llamar a su puerta (Hch 12, 12-17). Sin embargo, al principio Marcos acompañó a

Pablo en su misión, pero su abandono (Hch 13, 13) provocó la irritación del apóstol (15, 38). A continuación, Marcos fue el intérprete de Pedro; bajo este título redactó el evangelio que lleva su nombre.

Estas breves indicaciones bastan para establecer que la primera carta de Pedro fue redactada en Roma, sea cual fuere la solución que se adopte a propósito de su fecha y de su verdadero autor.

Los destinatarios

Carta circular, 1 Pe va destinada a las comunidades cristianas dispersas por el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia: cinco provincias de las partes norte y noroeste de la Turquía actual. Dos de ellas habían sido evangelizadas por Pablo: Galacia, durante su segundo y su tercer viaje misionero (véase CB 34), y Asia, con la capital en Efeso, durante una estancia de más de dos años (Hch 19). Según los Hechos, Pablo no pudo entrar en Bitinia (16, 7). En cuanto al Ponto y Capadocia, no tenemos ningún dato en el Nuevo Testamento sobre su evangelización, ya que la lista de Hch 2, 9 intenta manifestar el destino universal del evangelio, sin informarnos concretamente de la identidad de los primeros discípulos de Pedro. Nada nos permite afirmar que Pedro visitara personalmente estas provincias. Hemos de pensar más bien en los evangelistas movidos por el Espíritu Santo a llevar cada vez más lejos el mensaje cristiano (1, 12). Por el contrario, gracias a Plinio el Joven, sabemos que, a comienzos del siglo II,

el cristianismo estaba sólidamente implantado en Bitinia.

Los **destinatarios** proceden en su mayor parte del paganismo, como indican las reflexiones de 1, 18 y 4, 3. Pedro, sin embargo, supone que en las asambleas se lee asiduamente la Escritura según la versión de los Setenta, ya que las numerosas alusiones y citas bíblicas de la carta no pueden comprenderse si no existe cierta familiaridad con el texto sagrado. En el aspecto social, la carta se dirige ante todo a la gente humilde: criados, artesanos o esclavos. A diferencia de los demás escritos del Nuevo Testamento, que abordan de frente el problema de las riquezas (por ejemplo, Lucas, Santiago), Pedro guarda silencio sobre este punto, excepto en un trozo muy convencional dirigido contra el lujo femenino (3, 3).

Un gran sentido de la fraternidad (5, 9) reúne a las comunidades dispersas por un mundo hostil. Se encuentran gravemente amenazadas, de modo que Pedro se propone alentarlas revelándoles el sentido providencial de la prueba. Algunos versículos permiten incluso, al parecer, identificar la crisis: «Amigos míos, no os extrañéis del fuego que ha prendido ahí para ponerlos a prueba, como si ocurriera algo extraño... Sabed que vuestros hermanos en el mundo entero están pasando por idénticos sufrimientos» (4, 12; 5, 9). ¿Es posible identificar la persecución a la que se alude en estas líneas? En ese caso, dispondríamos de un elemento seguro para señalar la fecha de su composición.

¿Qué persecución?

Según la explicación clásica, 1 Pe aludiría a la persecución desencadenada por Nerón contra los cristianos después del incendio de Roma (julio del 64). Como había que encontrar algunos culpables para calmar la cólera del pueblo, los cristianos fueron entregados a las fieras y al suplicio del fuego como incendiarios. De esta sangrienta persecución nos ha dejado Tácito un testimonio muy precioso:

«Nerón presentó como culpables y entregó a los tormentos más refinados a unas gentes detestadas por sus torpezas, que la multitud llamaba cristianos... Así, pues, se empezó a perseguir a los que confesaban; luego, por denuncia suya, a una multitud inmensa, que fueron reconocidos culpables, no tanto del crimen de incendio como de odiar al género humano...» (*Anales*, XV, 44; texto más completo en *Roma frente a Jerusalén*, 44 s.).

Sin embargo, la terrible persecución de Nerón no tuvo lugar más que en Roma. No apareció ningún edicto proscribiendo el nombre de «cristiano» como tal. La mejor prueba de ello es el desconcierto de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, cuando le denunciaron a unos cristianos. A pesar de que era sobre todo un hombre de letras, no carecía de conocimientos jurídicos. Sin embargo, el asunto le cogió de sorpresa y, como buen funcionario, recurrió a la autoridad superior. Tal es el objeto de una carta a Trajano, que constituye para nosotros un documento capital sobre el desarrollo del cristianismo en Asia Menor a comienzos del siglo II (ver texto completo en *Roma frente a Jerusalén*, 42-44). Nos limitamos a resumir o a citar las partes más importantes para nuestro tema. La cuestión no se planteó inicialmente desde arriba; fueron unos denunciantes los que, abiertamente o mediante anónimos, pusieron en alerta al gobernador sobre el gran número de cristianos tanto en la ciudad como en las aldeas de alrededor; la vida económica se veía perturbada por ello, y también, al parecer, se resentía el orden público. Al comienzo, Plinio intenta obtener una retractación de los acusados y una declaración de fidelidad y de lealtad al emperador divinizado:

«Les pregunté a ellos mismos si eran cristianos. A quienes lo confesaban, se lo pregunté una y otra vez, amenazándoles con el suplicio; a los que perseveraban, los hice ejecutar; sea cual fuere el significado de su confesión, estaba seguro de que había que castigar al menos su obstinación y su empecinamiento inflexible.

Se redactó y se publicó una lista conteniendo un gran número de nombres. A los que negaban que eran cristianos o que lo habían sido, si invocaban a los dioses según la fórmula que les había dictado y sacrifi-

caban incienso y vino delante de tu imagen que yo había ordenado colocar con esta intención entre las estatuas de las divinidades, si además blasfemaban contra Cristo —cosas éstas que, según dicen, es imposible obtener de los que son verdaderamente cristianos—, a esos juzgué que era preciso dejarlos en libertad» (*Cartas*, X, 96).

La encuesta permitió entonces establecer el hecho de que algunos cristianos habían dejado de serlo desde hacía tres años, otros desde hacía veinte (lo que nos remite a la época de Domiciano, cuyas pretensiones sacrílegas había denunciado con vehemencia el Apocalipsis de Juan).

Algunos autores han pensado que 1 Pe fue escrita durante la persecución contra los cristianos de Bitinia, por el año 112. Esta tesis es manifiestamente imposible, ya que obligaría a situar mucho más tarde todavía 2 Pe, que se refiere a nuestra carta (2 Pe 3, 1) como a un escrito anterior. Las ideas son muy diferentes en ambos escritos, para que pueda afirmarse que son escritos contemporáneos. Si 2 Pe hubiera sido *compuesta con posterioridad a los comienzos del siglo II*, no habría sido admitida en el canon.

¿Habrá que fechar 1 Pe a finales del reinado de Domiciano, al mismo tiempo que el Apocalipsis de Juan? La atmósfera es muy diferente entre uno y otro escrito. El culto imperial, que ocupa un lugar tan importante en el Apocalipsis, no aparece para nada en 1 Pe (única alusión posible en 1 Pe 2, 17).

Las pruebas de la vida cotidiana

Aunque el clima parece indicar cierta opresión, no es posible hablar de una persecución declarada. Se trata más bien de una inseguridad proveniente de la vida tan «extraña» que llevan los fieles en medio de un mundo pagano. Señalemos a lo largo de la lectura algunas de las dificultades con que tropiezan. Se levantan calumnias (2, 12) basadas en la sospecha de

que sienten «odio al género humano» (cf. Tácito) ¿No forman acaso asociaciones secretas, que amenazan el orden público? (cf. 2, 15 s.). Un esclavo no puede doblegarse a todos los caprichos de su amo, si son inmorales; no cuesta mucho trabajo imaginarse la situación de los jóvenes esclavos, muchachos y muchachas, ante ciertos amos. Pedro les invita a aceptar con calma los malos tratos que puedan derivarse de su obediencia a la voluntad divina (2, 20 s.). Eran frecuentes los matrimonios mixtos; también entonces las mujeres debían demostrar paciencia y mansedumbre para arrostrar las sospechas de sus esposos. ¿Y qué conducta observar ante los vecinos o los superiores jerárquicos que se preocupaban por la forma de vivir tan sorprendente de los fieles (3, 15 s.), especialmente durante las grandes fiestas en que toda la ciudad desbordaba de alegría licenciosa y sensual (4, 3)? Pensemos, por ejemplo, en las grandes solemnidades que cada primavera se celebraban en Efeso en honor de Artemisa, la diosa de la fecundidad, honrada por centenares de hieródulas.

Enfrentarse de forma continuada con este clima de sospecha era seguramente una prueba más difícil que tener que confesar un día concreto su fe, aun con peligro de su vida. Es verdad que la tempestad podía estallar en cualquier momento (4, 12); ninguna comunidad estaba a salvo (5, 9). Pero, repitémoslo, 1 Pe se dirige más bien a afianzar a los fieles ante una prueba que se prolongaba día tras día.

Un mensaje de exhortación

Con frecuencia se han subrayado ciertos rasgos que acercan nuestra carta a una homilía; por ejemplo las numerosas apelaciones: «amigos míos» (2, 11; 4, 12); «vosotros, los creyentes» (2, 7); «vosotros, los maridos» (3, 7)... y los numerosos imperativos a lo largo de toda la carta.

Estos procedimientos de tipo homilético están al servicio de una finalidad muy concreta: ofrecer un mensaje de exhortación (5, 12). Más que de instruir en torno a unas cuantas verdades nuevas, se trata de

señalar la correspondencia que existe entre la vida concreta de los destinatarios y la afirmación central de la fe: el sufrimiento de Cristo como condición de su gloria. Volveremos sobre este punto en la conclusión. El calor del tono, el fervor en la evocación de las palabras de Cristo y de su pasión intentan dar ánimos y suscitar el coraje. A diferencia de Pablo, que en sus cartas concede la prioridad a los desarrollos dogmáticos y sitúa luego las exhortaciones morales, 1 Pe comienza por la exhortación y la sostiene a través de un breve recuerdo de la fe común.

Fecha y autor

Para fechar 1 Pe, resulta instructiva la comparación con las cartas pastorales (1 y 2 Tim, Tit). Por una parte, son similares los temas que se tratan, aunque el espíritu difiere en más de un punto (especialmente, en 1 Pe no se advierte ningún rasgo de polémica contra los herejes). Los autores van reconociendo cada vez en mayor número el carácter pos-paulino de las cartas pastorales. En ellas está más desarrollada la organización de los ministerios que en 1 Pe, así como el esfuerzo de adaptación a la civilización helenista en lo más noble y hermoso que tenía. Por estos motivos, nos parece razonable fechar la 1 Pe entre los años 75-80, después de la destrucción del templo de Jerusalén. Un discípulo de Pedro, de lengua griega, presbítero como él (5, 1), recoge las enseñanzas del apóstol para exhortar a los fieles del Asia Menor a resistir en la prueba. Para nosotros, esta carta constituye un testimonio precioso sobre el prestigio que rodeaba al apóstol mártir, incluso entre las comunidades que no había visitado durante su vida (véanse nuestras reflexiones sobre 5, 1). Volveremos a encontrarnos con este problema de la pseudo-epigrafía (atribución a otro autor distinto del verdadero) a propósito de 2 Pe (más abajo, p. 50). Pero no pueden asimilarse estos dos casos. La importancia de las tradiciones palestinas subyacentes a 1 Pe permite mantener una relación bastante estrecha entre esta carta y el apóstol Pedro, mientras que en el caso de 2 Pe, escrita mucho más tarde, la atribución es puramente ficticia.

El plan de la carta

No hemos de buscar un plan muy elaborado en esta serie de exhortaciones. Señalemos ante todo el corte entre 4, 11 y 4, 12, como si la doxología de 4, 11 fuera la conclusión de un primer conjunto y 4, 12 constituyera un nuevo punto de partida. Tras la homilía de tipo bautismal del comienzo, vendría una verdadera carta, escrita dentro de la perspectiva de una persecución inminente. Pero esta disección literaria no se impone, si advertimos que el comienzo (encabezamiento y bendición) no está constituido por fórmulas sin más ni más, sino que es una preparación admirable de todo el contenido de la carta. A pesar de las frecuentes repeticiones, se observa una progresión desde el principio al final del escrito. Lo señalaremos en nuestro comentario. De momento, puede bastarnos el siguiente esquema, como guía para nuestra lectura:

Encabezamiento y saludo (1, 1-2).

Bendición por la revelación de la salvación en Jesucristo (1, 3-9):

– cumplimiento de la salvación prevista por los profetas (1, 10-12).

1.ª serie de exhortaciones: vivir en la santidad para formar la casa de Dios (1, 13-2, 10)

– un éxodo hacia la santidad (1, 13-21);

– la palabra de Dios nos recrea para una vida fraternal (1, 22-2, 3);

– Cristo, como piedra fundacional de la casa de Dios, de un pueblo sacerdotal (2, 4-10).

2.ª serie de exhortaciones: sumisión responsable, a ejemplo del mesías siervo (2, 11-3, 12)

– el testimonio de la vida cotidiana (2, 11-12);

– una sumisión responsable a las autoridades (2, 13-17);

– sumisión de los criados, a ejemplo de Cristo (2, 18-25);

– relaciones entre los esposos (3, 1-7);

– la bendición prometida a los misericordiosos (3, 8-12).

3.ª serie de exhortaciones: frente a las persecuciones, la esperanza en la victoria de Cristo (3, 13-4, 11)

- dar cuenta de su esperanza (3, 13-17);
- la pasión de Cristo y su predicación a los espíritus, condición de su victoria universal (3, 18-22);
- la ruptura con el pecado (4, 1-6);
- al servicio unos de otros (4, 7-11);

4.ª serie de exhortaciones: la vigilancia en las pruebas (4, 12-5, 11)

- la felicidad prometida a los perseguidos (4, 12-19);
- deberes pastorales de los presbíteros (5, 1-4);
- humildad y firmeza en la fe (5, 5-11).

Conclusión y saludos (5, 12-14).



La tradición cuenta que san Pedro fue crucificado cabeza abajo
(manuscrito del siglo XIII)

COMENTARIO

COMIENZO DE LA CARTA

Encabezamiento y saludo (1, 1-2)

La primera carta de Pedro comienza de acuerdo con el esquema habitual de las cartas del Nuevo Testamento (véase CB 26, 21), señalando el autor, los destinatarios y formulando un saludo.

El encabezamiento contiene algunas palabras-clave que anuncian los temas que expondrá la carta. Es un dato importante para ver la unidad del texto.

Remitente. El título de apóstol que reivindica Pedro marca su autoridad, pero sin insistir particularmente en ella como lo hace san Pablo en sus cartas a los galatas y a los romanos. Más adelante, Pedro se presentará como «testigo de la pasión del mesías y asociado a su gloria futura» (5, 1).

Destinatarios. La primera carta de Pedro es una carta circular destinada a las comunidades dispersas por las cinco provincias del Asia Menor (véase la *Introducción*, p. 8). Hay tres palabras que caracterizan la situación de los destinatarios: son «extranjeros», que viven en la «dispersión», pero que son «elegidos». Encontramos esta misma descripción en 2, 11: «os exhorto como a forasteros y extranjeros». Estos términos deben entenderse en dos niveles: sea cual fuere el estatus jurídico de los cristianos de entonces –hombres libres, libertos o esclavos–, son considerados como marginados por sus compatriotas, ya que no participan en la vida de la ciudad con sus fiestas paganas (4,

3); luego veremos cuántas amenazas lleva consigo esta segregación. También son extranjeros los cristianos en relación con los bienes de este mundo. Lo mismo que los patriarcas, van en busca de su patria verdadera (Heb 11, 13-16) y deben apuntar sus esperanzas hacia la ciudad celestial (Flp 3, 20).

La palabra *diáspora* (dispersión) había tomado un sentido técnico en el judaísmo para designar a las comunidades que vivían fuera de Palestina. En este sentido la encontramos en Jn 7, 35 y en Sant 1, 1. ¿Habrá que deducir entonces que los destinatarios de la carta son de origen judío? Veremos por el contrario que la mayor parte de ellos son convertidos del paganismo (1, 18; 4, 3), aunque según Pedro constituyen el verdadero Israel (2, 4-10). Su dispersión responde a un designio de Dios: tienen que derramar la luz del evangelio en pleno mundo pagano (cf. 2, 12).

Elegidos. Es una palabra que figura en la cabecera de la carta, pero aquí nos reservamos su explicación para establecer su unión con la triple modalidad de esta elección. Lo mismo que Pablo (por ejemplo, en 1 Tes 1, 4; Rom 11, 5...), Pedro destaca la elección gratuita que Dios ha hecho de los fieles en relación con el mesías, el elegido por excelencia (2, 4: la piedra rechazada por los hombres, pero escogida por Dios). La elección no puede alimentar ni sentimientos de superioridad ni de presunción. Todas las exhortaciones que vienen a continuación muestran claramente que la elección divina es fuente de exigencias.

Conforme al proyecto de Dios Padre. Conviene señalar la mención de las tres personas divinas en el v. 2: el Padre, el Espíritu, Jesucristo. Como siempre, la iniciativa viene de Dios (1, 3), que desde hace ya mucho tiempo (1, 20) previó la realización de la salvación por Jesucristo (tal como la vislumbraban ya los profetas: 1, 10 s.).

Mediante la consagración con el Espíritu. La exhortación a la santidad ocupa un gran lugar en 1 Pe (1, 16; 2, 5; 3, 5.15). Volveremos luego sobre este tema. Sin embargo, la carta se muestra muy discreta a propósito de la acción del Espíritu de Dios. Ezequiel fue el primero que anunció su papel en la transformación interior de los corazones (Ez 36, 26 s.). Más tarde, Pablo desarrolló esta doctrina (1 Tes 4, 8; Rom 8). Pedro insiste más en la imitación de Cristo.

Para obedecer a Jesús mesías y recibir la aspersión de su sangre. Muy conciso, el texto está pidiendo una perífrasis como la que puede verse en la TOB. La «obediencia» no es para Pedro una simple sumisión. Como deja entender la etimología del término griego que utiliza, se trata de una «super-escucha», de una escucha que conduce a la disponibilidad y al servicio: prestar oídos a la palabra de verdad (1, 22), hacerse niños dispuestos a seguir las invitaciones recibidas y a conformarse a la santidad de su Padre (1, 14). Utilizando el término bastante raro de «aspersión» (que tan sólo aparece aquí y en Heb 12, 24), 1 Pe evoca el rito de la alianza del Sinaí donde el pueblo fue rociado con la sangre de la alianza (Ex 24, 7-8). Purificados por la sangre del mesías, los fieles constituyen el nuevo pueblo de Dios. La obediencia a la que han sido llamados corresponde a los compromisos de la primera alianza: «Si queréis obedecerme y guardar mi alianza, entre todos los pueblos seréis mi propiedad..., seréis un pueblo sagrado, regido por sacerdotes» (Ex 19, 5-6).

Gracia y paz. Son los deseos habituales que encontramos también en las cartas de Pablo, pero el empleo del participio «creciente» relaciona nuestra fórmula con las bendiciones que se usaban en la sinagoga (cf. 2 Pe 1, 2; Jds 2).

Bendición para la revelación de la salvación en Jesucristo (1, 3-9)

Lo mismo que 2 Cor y Ef, la 1 Pe se abre con una bendición solemne cuyo estilo lleva el sello de las oraciones judías, pero cuyo contenido se centra en la persona de Cristo. El empleo de fórmulas tradicionales no disminuye en nada la adaptación del texto a los objetivos que persigue el autor en su carta. Por eso consideramos bastante inútiles los esfuerzos que se han hecho por encontrar un documento primitivo, que Pedro se habría contentado con retocar. Nuestro comentario intentará precisamente señalar la consonancia de la oración del comienzo con la intención global de la carta.

Se distinguen fácilmente tres estrofas en la bendición propiamente dicha: 3-5, 6-7, 8-9. En cada una de ellas se menciona a la fe (v. 5.7.9). La primera estrofa termina con la evocación de la salvación dispuesta a revelarse en los últimos tiempos (v. 5); la segunda evoca igualmente al final la «revelación de Jesús el mesías» (v. 7); la tercera asigna como objetivo de la fe «la salvación personal» (v. 9). La repetición de algunos términos asegura la vinculación entre cada una de las estrofas, por ejemplo el verbo «saltar de gozo» (v. 6 y 8), el tema de la «gloria» (*doxa*: v. 7; *doxazein*: v. 8).

Esta bendición inicial tiene la finalidad de situar a los oyentes en un clima de oración. Esto es indispensable para poder entender los comentarios sobre la bienaventuranza de los perseguidos, que aparecen en varias ocasiones (3, 14.17; 4, 14). Irrisión a los ojos de los hombres, este mensaje encuentra sentido en la contemplación del designio de Dios en su totalidad.

Bendito sea Dios que nos ha hecho nacer de nuevo (3-5). Mientras que en las bendiciones judías se habla de Dios como del Dios de los padres, es decir de los patriarcas, la oración cristiana se dirige a Dios como Padre de nuestro Señor Jesucristo (cf. 2 Cor 1, 3; Ef 1, 3); debido a esta paternidad, nosotros mismos podemos invocar a Dios como Padre nuestro (1, 17).

La maravilla que nos obliga a entonar esta bendición es nuestra nueva vida de renacidos... por la resurrección de Jesús. De este modo, se mencionan dos temas que se desarrollarán ampliamente a continuación (1, 23 y 2, 2; 3, 21). Algunos comentaristas piensan directamente en el bautismo, como en Tit 3, 5.

Pero existe otra línea de pensamiento que relaciona el nuevo nacimiento con la acción de la palabra de Dios (cf. 1, 23; Sant 1, 18; 1 Jn 3, 9). Más vale que dejemos en la introducción un sentido vago a la expresión, pensando que este nuevo nacimiento se vincula expresamente con la resurrección de Cristo.

Si la 1 Pe insiste en los sufrimientos del mesías siervo (2, 22-24), lo cierto es que también está iluminada por el resplandor de la resurrección. De forma más concreta, Pedro contempla en el acontecimiento paschal el punto de partida de un mundo nuevo; en cierto modo, todo se nos ha dado con el mesías entronizado en su gloria de Hijo. Si ha recibido en herencia las naciones (Sal 2, 8, citado en Hch 13, 33), los creyentes a su vez participan de una herencia bien guardada en el cielo. A diferencia de Ef, que transporta de alguna forma a los creyentes al mundo celestial (Ef 2, 6), Pedro mantiene muy vivo el sentimiento de la distancia entre lo que se espera y lo que se posee. Pero la esperanza no puede decepcionar, ya que el tesoro celestial reposa en un lugar seguro, mientras que los fieles por su parte son «guardados» por el poder de Dios. El verbo que se utiliza evoca una imagen: procede del lenguaje militar y recuerda la ocupación de un puesto o de una ciudad por una guarnición. La comparación con un texto judío contemporáneo, el Apocalipsis de Baruc, manifiesta el punto de vista original de Pedro. Baruc insiste en el tesoro de las buenas obras: «Los justos, por su parte, aguardan el final con razón y sin miedo; dejan esta vida, porque poseen junto a ti el poder de sus obras conservado como un tesoro» (XIV, 2). Por el contrario, 1 Pe subraya más bien la protección de Dios.

El gozo en la prueba que aquilata la fe (6-7). A la evocación de la herencia celestial se opone la constatación de las pruebas de toda clase con las que se ven enfrentados los destinatarios.

A pesar de que se atenúa la expresión («si hace falta sufrir por algún tiempo»), el autor no se hace muchas ilusiones sobre la gravedad de la crisis y sin embargo invita a sus corresponsales a entregarse a esos transportes de gozo que en los salmos caracterizan a los tiempos de la salvación. Esa es precisamente la paradoja cristiana: *la alegría*, no ya negando el sufrimiento como si fuera una palabra vana (¡tesis estoica!), ni tampoco al margen de los sufrimientos como si fuera posible cuidar en un rincón del alma un santuario que estuviera inmune de las olas del dolor, sino en medio mismo de los sufrimientos, ya que éstos tienen la riqueza de la salvación de Dios (cf. 4, 14).

Más adelante, el autor descubrirá el sentido de estas pruebas mostrando que ellas nos conforman con el mesías siervo (2, 21-25). En este lugar señala la relación de la prueba con la revelación última de Cristo y de su obra. El discernimiento por el fuego, que tradicionalmente se espera para el último día, se lleva a cabo realmente desde ahora, en el crisol del sufrimiento. La fe tiene que someterse a la llama, lo mismo que el metal precioso antes de servir para confeccionar una joya.

} Buscar los textos que desarrollan esta misma imagen: Is 1, 22; Jr 6, 29; Mal 3, 3; Prov 17, 3; 1 Cor 3, 13-15; Sant 1, 2-3.

Los quilates de vuestra fe... alcanzarán premio, gloria y honor. El verbo que aquí se utiliza por «alcanzar» (literalmente: ser encontrado) es frecuente en el contexto de juicio. Evoca la venida del juez que encontrará a los hombres en tal o cual situación. Por ejemplo en Mt 24, 46: «Dichoso el tal empleado si el amo, al llegar, lo encuentra cumpliendo con su obligación».

Aquí tendríamos que evocar las parábolas de la vigilancia (por ejemplo Lc 12, 37.38.43). Pedro no pone el acento en el cumplimiento de tal obra determinada, sino en el mantenimiento de la fe a pesar de todas las pruebas. Los que hayan superado la crisis podrán entonces entrar en la gloria.

El gozo de la fe en Cristo (8-9). Tras las dos estrofas que se relacionaban con la bendición de Dios Padre,

viene otra que se centra más bien en la entrega a Jesucristo: «Vosotros no lo visteis, pero lo amáis» (v. 8).

Pasó ya el tiempo de los primeros discípulos, cuando el Señor caminaba delante de ellos (Hch 1, 21), y no ha llegado aún el tiempo de su vuelta gloriosa. Es el tiempo de la fe y del amor para quienes escucharon la predicación evangélica. También es, dice Pedro, el tiempo del gozo. Pensemos en las palabras de Jesús a Tomás en Jn 20, 29: «Dichosos los que tienen fe sin haber visto». Este gozo se nos dice aquí que es «indecible»; no se deja abatir por los sufrimientos momentáneos; se deriva del amor que esos hombres sienten por Jesús, convencidos de la palabra de sus testigos, y de la seguridad que la acompaña.

Al final de su prueba, los cristianos saben realmente que obtendrán «la salvación personal» (v.9). El texto griego habla de la «salvación de sus almas», pero esta última palabra no debe entenderse en el sentido de alma como opuesta al cuerpo, sino en el sentido semítico de «persona viva». Lo que está en juego es la salvación de todo el hombre.

El cumplimiento de la salvación vislumbrada por los profetas (1, 10-12)

Para alentar a sus lectores en su fe, Pedro evoca las «investigaciones» de los profetas, dirigidas hacia un porvenir todavía incierto, y subraya el papel del Espíritu Santo en su revelación. Estos v. 10-12 completan entonces la bendición inicial que hablaba tan sólo de la intervención del Padre y del Hijo.

Los verbos utilizados para los profetas son expresivos: «empezaron a interesarse y a investigar». Conocieron esa tensión de la fe hacia la comprensión que tan bien conocemos nosotros; intentaban saber en qué tiempo se realizaría la salvación esperada. Pues bien, lo que el Espíritu Santo les dio a ver —en esa oscuridad (cf. Hab 2, 2-4; Dn 8, 26; 12, 4.10)— se centraba en el misterio de Cristo: su pasión y su glorificación. Nos parece oír a Jesús en el camino de Emaús: «¡Qué torpes sois y qué lentos para creer lo que anunciaron los profetas! ¿No tenía el mesías que padecer todo eso para entrar en su gloria?» (Lc 24, 25-26).

La intervención del Espíritu sobre los profetas era un dogma recibido en el judaísmo: la originalidad de Pedro consiste en hablar del Espíritu de Cristo presente en ellos (v. 11), lo cual tiene que relacionarse con la acción del Espíritu Santo sobre los mensajeros del evangelio (v. 12). Pedro subraya de este modo la unidad fundamental de la revelación: por anticipado Cristo comunicaba su Espíritu a los que tenía que orientar hacia su venida, lo mismo que ahora sostiene con su Espíritu a los evangelistas.

El final del v. 12 resulta sorprendente: presenta a los ángeles, deseosos de ver lo que ocurre, asomándose desde el cielo para ver lo que sucede sobre la tierra. En el Antiguo Testamento, sobre todo en el libro de Daniel, los ángeles como mensajeros de Dios aparecen como mediadores de la revelación. Ahora que Cristo está sentado a la derecha de Dios, se han invertido los papeles. Es el desarrollo mismo de la iglesia lo que se convierte en objeto de contemplación. Este mismo pensamiento aparece en Ef 3, 10: «Por medio de la iglesia se dan a conocer a las soberanías y autoridades las múltiples formas de la sabiduría de Dios».

VIVIR COMO SANTOS PARA CONSTITUIR LA CASA DE DIOS

El pasaje que aquí estudiamos constituye el mejor apoyo para la hipótesis de una «homilía bautismal». Se ha querido incluso encontrar a lo largo del texto las etapas de las ceremonias de la iniciación. Para ello se han basado los autores en las indicaciones que nos ofrece la *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma (comienzos del siglo III). Pero es muy dudoso que a finales del siglo I la liturgia estuviera ya fijada de una forma tan firme. Sobre todo las repeticiones incesantes de los mismos temas muestran que el autor no pretende seguir un esquema ya trazado previamente, sino resaltar diversos aspectos de la vida cristiana, desarrollando las consecuencias de ese renacimiento que nos ha traído la resurrección de Jesucristo (1, 3).

Se divisa en el fondo el tema del éxodo por detrás de los motivos del texto. Desde la exhortación inicial se reconoce la actitud de vigilancia que se pide para la noche pascual: los lomos ceñidos (1, 13; cf. Ex 12, 11), el abandono de toda ambición (1, 14) como la que hacía añorar al pueblo la antigua vida en Egipto (Ex 16, 3; Nm 11, 4-6); la liberación que no nos ha traído la sangre del cordero pascual, sino la de Cristo (1, 19). La llamada de Dios se dirige a formar un pueblo santo (1, 16), tal como debería haber sido el de la primera alianza (Lv 19, 2); especialmente, los títulos honorosos que se le prometen a Israel, si escucha la voz del Señor (Ex 19, 5 s.), se le aplican ahora a la comunidad santa, construida sobre Cristo resucitado (2, 4-10).

Sin meternos en un comentario seguido, vamos a presentar algunas citas para provocar la reflexión y, según las circunstancias, comentaremos más detalla-

damente los versículos que encierran mayor riqueza teológica o espiritual.

Un éxodo hacia la santidad (1, 13-21)

Los límites de esta primera exhortación son fáciles de reconocer. A la invitación inicial a la esperanza: «Poned una esperanza sin reservas en el don que os va a traer...», corresponde el final del v. 21: «Así vuestra fe y esperanza estén puestas en Dios».

La expresión que evoca la actitud que hay que guardar para la cena pascual resulta un tanto rebuscada: «teniendo ceñidos los lomos de vuestro espíritu». ¡Se trata realmente de un lenguaje cananeo, tan sólo accesible a los iniciados! Tener el vestido bien ceñido es la actitud que corresponde al viajero o al sirviente siempre disponible ante la más pequeña señal de su amo. Encontramos esta imagen en una de las parábolas de la vigilancia (Lc 12, 35). Aquí se trata más bien para los cristianos de reconocer el camino específico que conduce hacia el Dios santo y de no extraviarse por caminos que conducen de nuevo a la tierra de la esclavitud.

Tensos hacia la gracia. La gracia es en este caso los dones actuales de Dios para nuestra santificación. Aquí el término designa la plenitud de la salvación, que se manifestará en la parusía de Cristo.

«**Seréis santos, porque yo soy santo**». Esta orden es un verdadero estribillo en el código de santidad (Lv 17-20). Los cristianos se fijaron especialmente en el capítulo 19, ya que allí se recoge el mandamiento de amar al prójimo: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19, 18, citado en Mc 12, 31 y par.; Rom 13, 9; Gál 5, 14; Sant 2, 8). Un comentarista ha relacionado entre sí varios textos sobre el tema de la santidad, con la esperanza de encontrar en ellos el esquema del primer catecismo. Simplificando el cuadro, os invitamos a que establezcáis vosotros mismos esta comparación:

{ 1 Tes 4, 1-12; 1 Pe 1, 14-16; 2, 11; Hch 15, 20; Col 3, 5-7.

Es importante señalar que en cada uno de estos textos la santidad va ligada al amor fraterno (1 Tes 4, 11: véase CB 39, 46 s.; 1 Pe 1, 22; en Hch 15: el problema de participar en los mismos banquetes; Col 3, 10: el hombre nuevo que no es ya ni judío ni griego...). En los Hechos, la carta inspirada por Santiago aplica a los cristianos procedentes del paganismo el mínimo de obligaciones impuestas por Lv 17-18 a los prosélitos. No aparece nada semejante en 1 Pe: en ninguna parte se suscita el problema de las carnes inmoladas en un templo pagano o que no han sido sangradas ritualmente. Aunque Pedro está empapado de cultura judía, aquí se nos muestra plenamente despegado de todo ritualismo. La santidad a la que invita a los fieles es de orden puramente teológico, la santidad de los hijos de Dios (v. 17) y comunitaria (v. 22).

Si podéis llamar Padre. La evocación de la santidad de Dios hacía pensar en el «Santificado sea tu nombre». Tendríamos aquí entonces una alusión al Padrenuestro. Proclamado Padre de nuestro Señor Jesús el mesías (1, 3), Dios es el juez imparcial al que hay que servir «con temor». Estas palabras nos suenan mal hoy y nos parecen remitir a una religión del miedo. Sabemos qué caricatura se ha hecho del Antiguo Testamento al oponerlo como la religión del miedo a la religión del amor. En esa presentación hay un error tanto en un caso como en el otro. El temor de Dios, del que habla frecuentemente el Deuteronomio, va acom-

pañado del amor (por ejemplo en Dt 6, 1-5), mientras que en el Nuevo Testamento el amor de Dios no tiene nada que ver con una indulgencia bonachona. Porque Dios nos ama, nos trata como hijos responsables y apela a nuestra generosidad. La seriedad del precio pagado por nuestro rescate es el signo más auténtico de la seriedad del amor de Dios. Servirle con temor es responder a su llamada con un sentido agudo de nuestra responsabilidad.

El modo de vivir idólatrico que heredasteis de vuestros padres (v. 18). Es el pasaje más claro sobre la situación anterior de los destinatarios, antiguos paganos. El término que utiliza literalmente 1 Pe («vano») es el que califica de ordinario a los ídolos en el Antiguo Testamento; por eso lo hemos traducido por «idolátrico». Pero el empleo del término «heredado de vuestros padres» toca un punto especialmente sensible. A diferencia de las sociedades modernas, vueltas todas ellas hacia el porvenir, el mundo antiguo ponía la perfección en los orígenes y veía en la conservación de las creencias y de las costumbres la garantía más segura de la vida social. Pensemos por ejemplo en la función referencial que desempeñaba entre los romanos el *mos majorum*, la manera de vivir de los antepasados. Lo que de ordinario dificultaba más la conversión era tener que abandonar la religión de los antepasados (véase el recuadro adjunto).

Sabéis con qué os rescataron. Como ocurre con frecuencia en el Nuevo Testamento, Pedro hace una nueva lectura de los recuerdos del éxodo a través de la reinterpretación del 2.º Isaías (véase CB 20, especialmente p. 46 s. sobre el tema de la redención). El verbo que se utiliza en griego y que significa propiamente pagar el rescate por la liberación de un prisionero o el precio por la compra de un esclavo, en los Setenta traduce regularmente un verbo hebreo que significa intervenir como pariente cercano en determinadas ocasiones. Como *goel* de Israel, Dios interviene sin mérito alguno por parte de aquel pueblo infiel, pero lo hace tan sólo por fidelidad a sí mismo, por sentido de solidaridad, como hoy diríamos, con un pueblo miserable y oprimido. La gratuidad de semejante intervención queda bien subrayada en un texto que sirve de

inspiración a Pedro: «De balde os vendieron, y sin pagar os rescataré» (Is 52, 3).

En estas condiciones, no se trata de ver en la sangre de Cristo una especie de rescate pagado... a la justicia de Dios (!), o incluso al diablo (según el desarrollo retórico de algunos padres griegos). El derramamiento de sangre manifiesta la seriedad del amor redentor. Reconozcámoslo, Pedro no desarrolla la teología de la redención, como lo hace Pablo al invitarnos a ver allí la señal suprema del amor de Dios (por ejemplo en Rom 5, 8; 8, 31-37). Pedro se contenta con desarrollar la tipología del éxodo. Era importante destacar que allí están presentes las nociones de gratuidad y de vínculo de alianza.

Cordero sin defecto. La tipología del cordero pascual (Ex 12, 5) aparece en numerosos textos del Nuevo Testamento: Jn 1, 29.35; 19, 36; 1 Cor 5, 7; Ap 5, 6; etc.

{ Comparar estos textos entre sí y ver la orientación propia de cada uno.

Escogido desde antes de la creación del mundo. Este texto parece aludir al sacrificio de Isaac, que se conmemoraba en la noche de pascua, como se ve en el *Poema de las cuatro noches* (texto en *Filón de Alejandría*, 27). Según el relato de la biblia, cuando el ángel del Señor impidió a Abrahán inmolar a su hijo, apareció entre los matorrales un carnero (Gn 22, 13). Uno de los tórgumes palestinos indica que aquel animal «había sido creado en el crepúsculo del perfeccionamiento del mundo» (!). Imagen ingenua, que quiere decir que Dios había previsto la sustitución de Isaac por el carnero. De forma paralela, en el judaísmo, el sacrificio del carnero y por extensión el de los corderos en el holocausto cotidiano y en la pascua había llegado a recordar el sacrificio de Isaac. Pedro parece inspirarse en estas ideas midrásicas y presentar así a Cristo como el verdadero Isaac, el hijo único de la promesa.

Por medio de Cristo confiáis en Dios que lo resucitó de la muerte. Antes de terminar esta exhortación sobre el tema de la esperanza, Pedro añade una indicación importante sobre el contenido de la fe cristiana. Puede

RESPECTO A LA RELIGION ANCESTRAL

Como filósofo, *Platón* contribuyó notablemente a depurar la noción de Dios, presentando al Dios supremo como la idea del bien. Pero siguió mostrándose fiel a los cultos tradicionales (E. des Places, *La religion grecque*. Paris 1969, 246-250). Veamos, por ejemplo, cómo considera la fundación de una nueva ciudad:

«Le corresponde a Apolo, el dios de Delfos, dictar las leyes más importantes, las más bellas, las primeras..., las que se refieren a la fundación de los templos, a los sacrificios, y en general al culto de los dioses, de los demonios y de los héroes, a las tumbas de los muertos y a los honores que hay que rendirles para que nos sean propicios; porque ignoramos estas cosas; y al fundar un estado nos referiremos a él, si somos sabios, y no a otro, ni seguiremos más intérprete que al del país; porque este Dios, intérprete tradicional de la religión, está establecido en el centro y en el ombligo del orbe (= Delfos) para guiar al género humano» (*República*, IV, 427 b-c).

Este mismo conservadurismo religioso encontramos en *Plutarco* (46-127 d. C.), una de las grandes figuras del helenismo de la época romana:

«La fe (ancestral y tradicional) es como una base, como un fundamento común que sostiene toda la piedad; atacar y quebrantar en un solo punto su solidez y el crédito de que goza es hacerla sospechosa y quebradiza en todas partes» (*Diálogo sobre el amor*, 756b).

compararse este texto con Rom 10, 9 s. La fe recae en la intervención de Dios que salvó de la muerte a Jesús –nuevo Isaac– y lo asoció plenamente a su gloria. También nuestra esperanza puede dirigirse hacia Dios que nos hará compartir la gloria de su Hijo (cf. 5, 1), si nosotros seguimos el camino por donde él pasó.

La palabra de Dios nos crea de nuevo (1, 22-2, 3)

Esta nueva exhortación se centra en la eficacia permanente de la palabra de Dios. Mientras que todos los valores de este mundo están abocados a una rápida destrucción, la palabra de Dios sigue en pie y engendra hijos para toda la eternidad. El amor fraterno es el sello de la nueva vida recibida por la fe.

La utilización del Sal 34, 9 como final de esta exposición resultaba más significativa todavía para los lectores de aquella época, dado que el adjetivo para indicar lo «bueno» (griego, *chrestós*) que se saborea se pronunciaba entonces como *christós*. Este salmo lo recogerá muy pronto la liturgia como salmo de comunión.

Cristo, piedra fundamental (2, 4-10)

Los v. 4-10 constituyen una de las cimas doctrinales de la primera carta de Pedro y encierran una densidad que hace difícil el comentario. Creemos importante presentar primero la organización del texto, para indicar sucesivamente los diversos niveles de sentido de los pasajes del Antiguo Testamento que se mencionan; finalmente, nos preguntaremos por el alcance global del texto.

Plan de este pasaje. Se reconocen fácilmente dos partes que se corresponden término por término. En cierto modo, los v. 4 y 5 enuncian la tesis que luego van demostrando los v. 6 al 9 por medio de citas de la

TESTIMONIOS SOBRE LA PIEDRA

Como señalan varios textos de *Qumrán* (cf. *Los manuscritos del Mar Muerto y la comunidad de Qumrán*, 57-59), al comenzar la era cristiana los judíos tenían la costumbre de agrupar temáticamente los textos-clave que tenían un alcance mesiánico. Los judeo-cristianos heredaron esta costumbre y la desarrollaron. Es posible entonces encontrar toda una serie de asociaciones o *testimonia* a propósito de la piedra.

El texto fundamental se encuentra en Is 28, 16; en oposición a los refugios ilusorios de los impíos que quedarán barridos por la tempestad, Dios anuncia que va a construir en Sión un edificio sólido (¿la dinastía davídica y/o el templo?: véase nota de la

TOB a este lugar): «Mirad, yo coloco en Sión una piedra probada, angular, preciosa, de cimiento: quien se apoya no vacila». El *tárgum* entiende este texto en sentido mesiánico: «He aquí que yo coloco en Sión un rey, un rey poderoso, heroico y terrible. Yo lo haré fuerte y vigoroso, dice el profeta. Y los justos que hayan creído en estas cosas no se verán quebrantados cuando llegue el momento de la angustia». Los *Setenta* son igualmente un testimonio en favor de la interpretación mesiánica de este pasaje, aunque acentúan las relaciones que habrá entre los miembros futuros del pueblo y el mesías, ya que utilizan en vez de «apoyar» el término «crear en»: «El que crea en él no quedará confundido». Tal es el texto que utiliza Pablo (Rom 9, 33; 10, 11).

En oposición a la piedra que sirve de fundamento, Isaías habla en 8, 14 de la «piedra de tropiezo y roca de precipicio». Dios, que debería ser un refugio, se convierte en ese caso en causa de desgracia para quienes lo desprecian.

Escrito después del destierro, el *Sal 118* nos permite evocar la procesión de los repatriados por el templo. En efecto, durante la fiesta de los tabernáculos (v. 27), los testigos de la restauración de Sión podían cantar: «la piedra que desecharon los constructores (es decir las potencias extranjeras) es ahora la piedra angular» (*Sal 118, 22*). La interpretación es colectiva en este caso. En tiempos de Cristo, el *Sal 118* se cantaba durante las fiestas de pascua. En los *sinópticos*, Cristo se aplica a sí mismo este salmo después de contar la parábola de los viñadores homicidas (*Mt 23, 42 par.*; véase *CB 25, 44-46*).

La «piedra de remate» del templo se menciona en *Zacarías (4, 7-10)*, en aplicación de la profecía de *Is 28, 16*.

En el *Déutero-Isaías* encontramos la evocación de las piedras preciosas que habrán de servir para la reconstrucción del templo (*Is 54, 11 s.*). Este texto es interpretado en Qumrán en relación con el «templo espiritual» que forman los fieles del maestro de justicia (4 Qpls d. Ha traducido este texto, por desgracia muy fragmentario, J. Carmignac, *Les textes de Qumrán*, t. 2, 74-76).

Según una visión de *Daniel*, de la montaña se desprende una piedra que golpea la estatua real, la deja reducida a polvo y se convierte a su vez en una gran montaña (*Dn 2, 34 s.*). Esta visión simboliza la irrupción repentina del reino de Dios, que se establece sobre la ruina de los imperios paganos. Parece ser que en el judaísmo esta piedra fue interpretada como representación del mesías (cf. A. Jaubert, *Symboles et figures christologiques dans le Judaïsme*, en *Exégèse biblique et Judaïsme*. Strasbourg 1973, 218-222).

La asociación de los diversos textos sobre la piedra que encontramos en la primera carta de Pedro representan por consiguiente la conclusión de un largo trabajo de comparación de unos textos con otros. Lo que constituye la originalidad de 1 Pe es haber proseguido el paralelismo entre el destino pasual de Cristo y la misión de los cristianos.

Lista de textos del Nuevo Testamento donde se encuentran algunas huellas de especulación sobre la piedra: *Mt 16, 18* (con el empleo de *petra* en lugar de *lithos*, pero la referencia a *Is 28, 16* es segura); *Mt 21, 42* y par.; *Rom 9, 33; 10, 13; Ef 2, 20 s.*; *Ap 21, 18-20* (que se apoya en *Is 54, 11 s.*).

Escritura. El siguiente cuadro puede ilustrar este procedimiento en la composición:

CRISTO

(4) Al acercaros a él, piedra viva desechada por los hombres,

elegida y digna de honor a los ojos de Dios.

PUEBLO DE DIOS

(5) También vosotros, como piedras vivas, vais entrando en la construcción del templo espiritual, formando un sacerdocio santo,

destinado a ofrecer sacrificios espirituales.

La oposición entre la elección y el rechazo se realiza por tanto en un doble nivel. En lo que se refiere a Cristo, la resurrección viene a demostrar, en contra del rechazo de los judíos, que Cristo es ciertamente la piedra angular escogida. Hoy, ante los evangelizadores (1, 12), se lleva a cabo una nueva selección: unos por la fe se convierten en piedras vivas, mientras que otros por su incredulidad chocan con la piedra mesiánica, que se convierte para ellos en piedra de tropiezo, de «escándalo».

Desde las controversias del siglo XVI, la atención de los lectores se polarizó en la atribución a todos los creyentes del título de «sacerdocio real» (véase el recuadro adjunto). Pues bien, si se tiene en cuenta todo el

(7) Para vosotros los creyentes..., piedra que habían desechado los constructores,

(8) piedra para tropezar y roca para estrellarse.

(6) Yo coloco en Sión una piedra angular, elegida y digna de honor.

(9) Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo adquirido por Dios para publicar las proezas del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz.

SACERDOCIO REAL

El texto de Ex 19, 5 s., que 1 Pe cita según la traducción de los Setenta, pertenece a los preámbulos de la alianza del Sinaí. Se discute mucho sobre su origen y su sentido exacto. Unos relacionan el texto con el estilo deuteronomico; pueblo particular de Dios entre las naciones, Israel cumpliría frente a ellas las funciones que el sacerdote ejerce en la sociedad. Esta interpretación parece anacrónica: el Deuteronomio, centrado en el pueblo de la alianza, no se preocupa lo más mínimo de las naciones. Otros opinan que el texto refleja la situación que se creó después del destierro. Al faltar los reyes, dado que el país dependía de un soberano extranjero, los sacerdotes tienen la autoridad: Israel es «un reino gobernado por sacerdotes».

Lo importante para comprender el texto de 1 Pe es estudiar la traducción de los Setenta. En vez de emplear el término concreto *hieréis*, los sacerdotes, los traductores han forjado en esta circunstancia un término colectivo, *hierateuma*. Por analogía con otros vocablos con desinencia en euma, hay que comprender: «conjunto que ejerce una función sacerdotal, comunidad sacerdotal». Varios textos de *Filón* iluminan la concepción que aquí subyace: «Lo que el sacerdote es respecto a la ciudad, lo es la nación judía respecto a la tierra entera; realmente ejerce el sacerdocio, pues practica las purificaciones expiatorias...».

Las naciones deberían haber reconocido «al creador del mundo entero», pero cayeron en el error del politeísmo; la nación judía corrige su falta, pues «en todos los lugares tiene sus preces, sus fiestas y sus ofrendas por el género humano, sirve al Dios verdaderamente verdadero a intención suya y también a intención de todos los demás» (*De specialibus legibus*, II, 163.167).

Como primicias del género humano, Israel es «la nación que recibió el sacerdocio y la profecía para toda la raza humana» (*Abr.*, 98). Estos textos constituyen el mejor comentario a la traducción de los Setenta y expresan el sentido que los judíos más conscientes daban entonces de su dispersión en medio de las naciones. Testigos del Dios único, hacen subir al cielo la alabanza de todo el mundo.

Es cierto, por tanto, a nivel de la exégesis, que la cita de Ex 19, 5 s. no intenta extender a todos los creyentes, tomados individualmente, la noción sacerdotal, sino que, colocándose a nivel de la comunidad cristiana en su conjunto, le asigna la dignidad y la función de Israel entre las naciones: ofrecer sacrificios «espirituales» y proclamar las alabanzas del Dios salvador.

Cuando fue excomulgado por el papa León X en 1520, Lutero se vio llevado a conceder la mayor importancia a la doctrina del sacerdocio real de los fieles. Como la iglesia jerárquica se negaba a escuchar sus llamadas a la reforma, era preciso que los cristianos, especialmente los príncipes, actuaran en virtud de su bautismo. Citemos este extracto de su llamada *A la nobleza cristiana de la nación alemana*:

«Hemos sido absolutamente todos consagrados sacerdotes por el bautismo, como dice san Pedro: 'Sois un sacerdocio real y una realeza sacerdotal'; y el Apocalipsis: 'Tú hiciste de nosotros por la efusión de tu sangre sacerdotes y reyes' (Ap 5, 10). Pues si no hubiera en nosotros una consagración más alta que la que da el papa y los obispos, jamás la consagración del papa y de los obispos produciría sacerdotes capaces de celebrar la misa, de predicar y de absolver.

Por eso, al consagrar, el obispo no hace nada más que sí, en lugar de toda la asamblea, escogiera a una persona de la gente entre los que poseen todos el

mismo poder y ordenase que ejerciera ese mismo poder en lugar de los otros...» (*Obras*, t. 2, 85 s.).

Como indica M. Lienhard, Lutero matizaría más adelante estas declaraciones abruptas e insistiría en la misión propia de los pastores en la comunidad. *Calvino*, por su parte, a pesar de considerar que los dos sacramentos esenciales son el bautismo y la eucaristía, reconocía la importancia de la imposición de manos: «En cuanto a la imposición de manos que se hace para introducir a los verdaderos sacerdotes y ministros de la iglesia en su estado, no me opongo a que se la acepte como sacramento. Pues, en primer lugar, es una ceremonia sacada de la Escritura; además, no es inútil, como dice san Pablo, sino que es un signo de la gracia de Dios» (*Institution chrétienne*, IV, 19, 28).

En la constitución sobre la iglesia, el Concilio Vaticano II ha recogido los textos de 1 Pe en el capítulo consagrado al pueblo de Dios, aunque distinguiendo entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial. He aquí lo esencial de dicho texto:

«Los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que por medio de todas las obras del hombre cristiano ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien las maravillas de quien los llamó de las tinieblas a la luz admirable (cf. 1 Pe 2, 4-10). Por ello, todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabanza a Dios (cf. Hch 2, 42.47), han de ofrecerse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (cf. Rom 12, 1), han de dar testimonio de Cristo en todo lugar, y a quien se la pidiere, han de dar también razón de la esperanza que tienen en la vida eterna (cf. 1 Pe 3, 15)» (*Lumen gentium*, n. 10).

Lecturas complementarias: P. Sandevour, *Un royaume de prêtres?*, en *Etudes sur la 1.^{re} Lettre de Pierre*, 219-229; A Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*. Paris 1980, 269-295 (ed. española en curso).

conjunto del texto, la imagen de la casa de Dios es la que predomina. En efecto, podemos destacar todos los términos que proceden del código de la construcción: piedra (todo el v. 4), piedras vivas (v. 5), entrad en la construcción (v. 5), templo espiritual (= casa donde habita el Espíritu: v. 5), cita de Is 28, 16 (v. 6), cita del Sal 118, 22 (v. 7), cita de Is 8, 14 (v. 8).

Este templo en construcción es asemejado expresamente al pueblo elegido por Dios, con la cita de Ex 19, 5-6 y de Os 2, 1-3 y la alusión a Is 43, 21. Desde el principio al fin de este párrafo, es el punto de vista colectivo y comunitario el que predomina; 1 Pe fija al mismo tiempo la grandeza de la comunidad cristiana como verdadero Israel y su tarea misional.

Sentido global de 1 Pe 2, 4-10. Remitiendo para más detalles a los recuadros sobre la piedra y sobre el sacerdocio real, procuraremos aquí dar cuenta del movimiento del texto.

Después de proclamar que el Señor es bueno, Pedro invita a los destinatarios de la carta a acercarse a Cristo, piedra viva. Como suele suceder, el verbo «acercarse» denota una actitud de fe (cf. «Para vosotros los creyentes»: v. 7); se trata de insertarse por medio de la fe en esa construcción que tiene a Cristo como piedra fundamental (v. 5).

Piedra viva. Es una expresión insólita. Evoca la resurrección de Jesucristo: rechazado por los hombres en su pasión, fue puesto de nuevo en pie por Dios. Podemos pensar en Jn 2, 18. 21: «Destruíd este templo y en tres días lo levantaré... El templo del que él hablaba era su cuerpo». En la piedad judía, el templo de Jerusalén tenía una enorme importancia: lugar de la presencia divina, signo visible de la unidad de las tribus dispersas, prenda finalmente de un porvenir radiante en donde Dios manifestaría su gloria (Is 60-62). Como sus contemporáneos, los apóstoles admiraban el templo (Mc 13, 1 y par.) El anuncio de su destrucción los dejó consternados. Las palabras todavía veladas del maestro adquirieron todo su sentido después de la resurrección. El repaso de los textos relativos a la piedra (recuadro de las páginas 20-21) nos ayuda a comprender el sentido de la historia. La profecía de Is 28, 16 se había cumplido: Dios mismo había

puesto la piedra angular sobre la que descansaba el nuevo edificio. Por eso Pablo no tiene reparos en presentar a la iglesia como el templo verdadero: «¿No sabéis que sois el templo de Dios y que el Espíritu de Dios vive en vosotros?» (1 Cor 3, 16). La tipología del templo aparece en todos los escritos principales del Nuevo Testamento; sabemos la importancia que tiene en el cuarto evangelio. En el Apocalipsis, la ciudad-esposa es toda ella templo (Ap 21-22).

Textos sobre el templo espiritual: Jn 2, 18-21; 1 Cor 3, 16-17; 2 Cor 6, 16-18; Ef 2, 18-22; 2 Tim 2, 19; Ap 3, 12; 21-22.

Entrad en la construcción. El verbo griego puede entenderse como un indicativo o como un imperativo. El tono de exhortación que predomina en toda la carta nos hace preferir esta segunda posibilidad. Después de haber entrado ya por el bautismo en la «casa de Dios», los fieles tienen que contribuir a su desarrollo por la generosidad de su vida.

Esta «casa» es llamada espiritual, no ya en sentido figurado, sino en el sentido fuerte de que habita en ella el Espíritu Santo (compárese con 1 Cor 3, 16 s.). Aunque Pedro se muestra bastante discreto sobre la función del Espíritu, vemos aquí que la presentación de los sacrificios a Dios no puede hacerse más que bajo su impulso.

Ofrecer sacrificios espirituales. La mejor ilustración de esta indicación de Pedro se encuentra en Rom 12, 1-2, aun cuando el vocabulario es diferente:

«Por ese cariño de Dios os exhorto, hermanos, a que ofrezcáis vuestro propio cuerpo (o sea vuestra existencia en todas sus dimensiones) como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico; y no os amoldéis al mundo éste, sino idos transformando con la nueva mentalidad para ser vosotros capaces de distinguir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, conveniente y acabado». Lo que sigue en 1 Pe muestra con claridad cuáles son los sacrificios, animados por el Espíritu, de que se trata: la sección 2, 11-13 detalla lo que nosotros llamamos «deberes de estado» e ilumina su cumplimiento difícil por el ejemplo del Cristo siervo.

Se trata por consiguiente del culto de la existencia cotidiana, transformada en sacrificio por la intervención del mesías, siervo doliente, exaltado ahora a la derecha de Dios. El texto puede recibir legítimamente ciertas prolongaciones eucarísticas y servir para mostrar la participación de toda la comunidad en la celebración.

Las pruebas de la Escritura. La segunda parte del texto nos ofrece las justificaciones escriturísticas. Si la utilización de Is 28, 16 y del Salmo 118, 22 es relativamente fácil de comprender, no ocurre lo mismo con el texto relativo a la «piedra para tropezar». ¿No parece acaso indicar el texto que los no creyentes estaban destinados a chocar contra ella? Sería abusivo deducir toda una doctrina teológica de esta observación, que se indica de pasada: «ése es su destino». Ante el misterio de la incredulidad, 1 Pe se contenta con decir que no hay nada que se escape del conocimiento ni del designio de Dios. Escándalo para la razón, el mensaje de fe provoca reacciones opuestas. ¿No presentaba también el anciano Simeón al mismo Cristo como «un signo de contradicción» (Lc 2, 34)? Nadie puede resignarse entonces ante la falta de fe de los demás; 1 Pe insiste más adelante en el deber misionero de los fieles en su existencia de cada día (2, 12; 3, 1).

La cita de Ex 19, 5 va acompañada en el v. 9 de otra cita de Is 43, 20 s. La elección no es sino la intervención de Dios con un grupo para convertirlo en testigo de su plan de salvación. Ya el judaísmo alejandrino había percibido claramente esta obligación. Con mucha más razón, los cristianos tienen que ejercer su «sacerdocio real» proclamando las hazañas de Dios que, por medio de la pascua de su siervo, nos ha hecho pasar

de las tinieblas a su luz admirable (compárese con Col 1, 12 s.).

La cita de Oseas, con la inversión de los nombres simbólicos dados a los hijos adúlteros, tiene la finalidad de extirpar todo sentimiento de orgullo entre los fieles. Por su origen, no hay nada que los prepare para ser un pueblo de Dios; la misericordia es la clave de toda la historia de la salvación. Esta era también la enseñanza de Pablo en su carta a los romanos (11, 32).

Sin embargo, una gran diferencia separa a los dos autores: en la carta a los romanos, Pablo se mostraba ansioso de la salvación de Israel y se empeñaba en disipar toda suficiencia por parte de los paganos convertidos respecto a la raíz en la que habían sido insertados. En 1 Pe, el judaísmo como tal se presenta superado, caducado. Los profetas hablaron por los cristianos (1, 12); los títulos honoríficos del pueblo de la primera alianza se han transferido ya al pueblo nuevo. Separada definitivamente del gremio materno, la iglesia no goza en el plano civil de la protección que garantizaba la vida religiosa del judaísmo. Pedro no manifiesta ninguna animosidad contra los judíos incrédulos; no hay nada en su carta que corresponda a las severas condenaciones de los fariseos en Mateo o de los judíos en el cuarto evangelio. Por el contrario, el irenismo de Pedro corre el peligro de engendrar la creencia, o peor todavía el sentimiento de que el otro no existe. Por tanto, en nuestra lectura de 1 Pe no debemos olvidar que, si la iglesia realiza por medio de Cristo la plenitud de la vocación de Israel, éste sigue siendo todavía –en virtud de la fidelidad de Dios a su promesa (cf. Rom 11, 29)– «pueblo de Dios», llamado a dar también él testimonio del único entre las naciones.

2.ª SERIE DE EXHORTACIONES (2, 11-3, 12)

SUMISION RESPONSABLE A EJEMPLO DEL MESIAS SIERVO

Después del gran desarrollo dogmático que acabamos de presentar, el v. 11 comienza una nueva serie de exhortaciones, como indica su misma manera de empezar: «Amigos míos, como a forasteros y emigrantes que sois, os recomiendo...». El esquema es fácil de reconocer:

- exhortaciones generales (2, 11-12 y 3, 8-12)
- deberes con los gobernantes (2, 13-17)
- deberes domésticos (2, 18-25)
- relaciones entre los esposos (3, 1-7).

El himno al mesías siervo ocupa el centro de toda la sección y constituye la clave teológica de 1 Pe.

Al destacar la palabra «sumisión», llamamos la atención sobre el verbo *hypotassein* que se repite como un leit-motiv (2, 13.18; 3, 1.5). Será preciso señalar su alcance. El adjetivo «responsable» desea ya señalar que no se trata de una sumisión ciega o de una obediencia incondicional; constantemente se recuerda la importancia de la conciencia (2, 16 s. 20; 3, 6).

El testimonio de la vida cotidiana (2, 11-12)

A ejemplo de los patriarcas (cf. 1, 1), los fieles tienen que abstenerse de fijar su corazón en la ciudad

terrena. Su conducta tiene que ser una predicación muda para los paganos. Pensemos en las recomendaciones de Jesús en el sermón de la montaña (Mt 5, 16). Aunque el horizonte se encuentre humanamente cerrado, la esperanza sigue perforándolo: algún día los paganos sabrán reconocer el valor de las «buenas obras» de los cristianos y glorificar a Dios por ellas. 1 Pe utiliza aquí una expresión muy general (como en 2, 15.20; 3, 6.17; 4, 19), como si quisiera unirse a los no-cristianos en su aspiración por la belleza y la dignidad de la vida moral. El vocabulario traduce entonces un esfuerzo de adaptación, de inculturación (por utilizar la palabra de moda) a los valores de la civilización helenista.

Esta esperanza de ser reconocido algún día manifiesta perfectamente las intenciones de Pedro frente a la hostilidad popular (véase p. 10).

Una sumisión responsable a las autoridades (2, 13-17)

Siempre ha sido candente el problema de las relaciones entre los cristianos y las autoridades, más tarde entre la iglesia y el estado. No es posible tratarlo a fondo a partir de los pocos versículos de 1 Pe. Más vale

por el contrario explicar los consejos de Pedro a través de la situación concreta con que ha de enfrentarse.

Sed sumisos. La primera carta de Pedro es el texto del Nuevo Testamento que hace proporcionalmente un mayor uso del verbo «someterse» (6 veces en total). Un verbo que tiene el don de irritar a más de un lector. ¿Habrá que cerrar por ello el libro?

El motivo de la sumisión es claro: por causa del Señor, es decir por respeto a él, creador y dueño. Por muy prestigiosas que sean –pensemos en el poder colosal del imperio romano a finales del siglo I–, las instituciones humanas siguen perteneciendo al orden de las criaturas, como indica la palabra *ktisis* (es decir «criatura», traducida aquí por «institución»). La intención es apologética: reducir al silencio las calumnias de los insensatos. Esta obediencia es responsable, ya que los cristianos no son los siervos de la gleba del emperador o del gobernador, sino los «servidores de Dios» (2, 16).

Vale la pena ver cómo 1 Pe utiliza transformándolo el consejo de Prov 24, 21: «Hijo mío, teme al Señor y al rey». El sabio antiguo no tenía ningún problema en poner en el mismo plano el temor a Dios y el temor al rey, ya que éste era considerado como el «vasallo de Yavé». Pero Pedro establece ciertas distinciones: «Mostrad consideración a todo el mundo, amad a vuestros hermanos, temed a Dios, honrad al emperador» (v. 17). Sólo Dios tiene derecho al temor, en el sentido que definíamos anteriormente (a propósito de 1, 17); el emperador sólo tiene derecho al honor, como todos los hombres... ¡Qué desmitificación del poder imperial!

Sumisión de los criados a ejemplo de Cristo (2, 18-25)

{ Puede compararse con los textos siguientes: Col 3, 12-25; Ef 6, 5-9; 1 Tim 6, 1-2; Flm.

En la conclusión (p. 46) veremos el sentido del himno al mesías, siervo doliente.

Relaciones entre esposas y maridos (3, 1-7)

} Puede compararse con los textos siguientes: Col 3, 18; Ef 5, 22-23; 1 Tim 2, 9-15; Tit 2, 4 s.

A primera vista, Pedro aparece tan «misógino» como Pablo. El ejemplo de la sumisión de Sara no es el más indicado para convencer a los lectores, a no ser que –maliciosamente– se advierta que en realidad Sara sabía muy bien manejar a su amo y señor (¡repásemos los capítulos relativos a Sara y a Hagar!; aunque irritado por los celos de su mujer, Abrahán acaba cediendo: Gn 21, 12).

Dejando de lado toda agresividad contra el texto, sepamos más bien reconocer la situación concreta a la que se alude: un matrimonio en el que el marido no siente mucha estima de las nuevas creencias y prácticas de su esposa... En esas condiciones, mantener la unidad de la pareja puede resultar tan duro que Pablo no vaciló en conceder la libertad al esposo que se había hecho cristiano (cf. 1 Cor 7, 13-16). Pedro, por su parte, se muestra más optimista: la buena conducta de la esposa podrá abrir a la fe a su marido, que antes era recalcitrante. Nos encontramos aquí con la misma esperanza que veíamos en 2, 12.

El v. 3 contiene una sátira ya tradicional de la vanidad femenina. Ya Isaías se había mostrado poco simpatizante de las coquetas de Jerusalén (Is 3, 16-24). Tampoco los moralistas paganos se ahorraron las inyectivas en este tema. Como ejemplo citemos las reflexiones de Epitecto en su *Manual*:

«Las mujeres, apenas cumplen los catorce años, son llamadas «damas» por los hombres. Por eso, al ver que no les queda otra cosa que hacer sino compartir el lecho con los hombres, empiezan a acicalarse y a poner en ello todas sus esperanzas. Por consiguiente, es justo empeñarse en hacerles sentir que para ellas no existe ninguna otra forma de verse apreciadas más que mostrándose decentes y recatadas».

La exhortación a los maridos supone evidentemente que éstos son cristianos. Obsérvense las recomenda-

CUADRO DE LOS DEBERES DOMESTICOS

En la parte que podríamos llamar «moral» de numerosas cartas del Nuevo Testamento se encuentran varias series de prescripciones que evocan los deberes reciprocos de los esposos, de los hijos con los padres, de los esclavos con los amos y viceversa. La semejanza entre estos textos es tan grande que, sin pensar en una dependencia literal directa, hay que suponer sin embargo la existencia de un genero debidamente fijado o de una especie de catecismo de deberes morales.

Textos que considerar Col 3, 18-4, 1, Ef 5, 22-6, 9, 1 Tim 2, 8-15, 6, 1-2, Tit 2, 1-10, 1 Pe 2, 13-3, 7, 5, 1-5. A ello hay que añadir los pasajes siguientes de los padres apostolicos: Ignacio a Policarpo 4, 1-6, 1, Policarpo a los filipenses 4, 2-6, 3. Por el contrario, las prescripciones positivas o negativas que se agrupan bajo el esquema de los Dos caminos (*Didaché*, 1-5 y *Bernabe*, 18-20) pertenecen a otro género literario.

Este genero se presenta bajo su forma mas simple en Col 3, 18-4, 1 con una enumeracion de deberes, en las relaciones binarias, que parten de la per-

sona inferior (la mujer frente al marido, los hijos frente a sus padres, los esclavos frente a sus amos). Apenas se indica la motivación propiamente cristiana. Casi se diría que se trata de un código de moral natural. Hay un verbo que se repite con insistencia: *ser sumiso* (Col 3, 18, Ef 5, 21, 22, 24, Tit 2, 5, 9, 1 Pe 2, 13, 18, 3, 1, 5, 5, 5), pero hemos de reconocer que la traducción castellana no permite adivinar la idea de orden que predomina en el verbo griego. Pues bien, para que haya orden, es preciso que uno este arriba y otro abajo. Esta es la filosofía que subyace a todas estas prescripciones.

Los primeros autores que estudiaron este género literario buscaron su modelo entre los filósofos estoicos. Estos filósofos, moralistas natos, multiplicaron los escritos relativos a los «deberes» (*katechon* en griego, *officium*, en latín, de donde el título *De officiis* que dio Cicerón a uno de sus tratados). Se preocuparon de determinar lo que convenia a cada uno, según su posición social. El tratado mas completo parece ser que fue el que escribió Hierocles (en el siglo I de nuestra era), en el que se van considerando sucesivamente los deberes para con los dioses, luego para

con la patria, para con los padres, entre los esposos, entre hermanos y hermanas, para con los demás parientes. De ahí se derivan algunos exámenes de conciencia. El emperador filósofo Marco Aurelio pregunta:

«¿Cómo te has portado hasta el presente con los dioses, con tus padres, con tus hermanos y hermanas, con tu esposa, con tus hijos, con tus maestros, con los gobernantes, con los amigos, con tus conocidos, con tus servidores? ¿Has observado con todos hasta ahora el precepto de no hacer con nadie ni de decirle a nadie algo que sea malo?» (1, 17; 5, 31).

La predicación estoica ofreció sin duda alguna varios modelos sobre la manera de expresarse (estilo de la *diatribé*; véase CB 26, 22 s.) y sobre todo proporcionó a Pablo algunos conceptos. Pero no se encuentran en los textos alegados verdaderos paralelismos literarios en los cuadros de deberes domésticos. Por eso conviene buscar su origen más inmediato en el judaísmo helenista. En su tratado sobre el decálogo, *Filón de Alejandría* relaciona con el quinto mandamiento toda una serie de prescripciones, de una forma que anuncia de antemano los textos cristianos. He aquí algunos extractos de este desarrollo:

«A los jóvenes se les ordena (en virtud del quinto mandamiento del decálogo) rendir honor a las personas mayores, y a las personas mayores, que se preocupen de la juventud; a los súbditos, que se muestren dóciles con los soberanos, y a los soberanos, que velen por el bienestar de sus súbditos; a los que han recibido favores, que sepan corresponder con una conducta agradecida, y a los que tomaron la iniciativa de obsequiar a los otros, que no busquen obtener el pago de sus favores como suele hacerse en los préstamos; a los servidores, que sirvan afectuosamente a sus dueños, y a los dueños, que con

benignidad y mansedumbre reduzcan lo desigual a la igualdad» (*Decálogo*, n. 167).

Problemas de interpretación. Estos textos dan la impresión de querer mantener el conformismo social, por no hablar de que alientan el desorden establecido. La esclavitud, por ejemplo, no se discute siquiera y la subordinación de la mujer al varón parece presentarse como lógica.

Se impone una sana crítica histórica y teológica. Desde una perspectiva histórica, hay que informarse de los verdaderos datos del problema: un puñado de cristianos, dispersos por el imperio, ¿podían transformar las estructuras económicas? En el plano político, la loca resistencia de los zelotes había conducido a la ruina a Palestina. Los apóstoles y sus discípulos tuvieron que luchar quizás contra ellos mismos para no dejarse llevar hacia unas aventuras abocadas al fracaso.

Desde una perspectiva teológica, conviene valorar debidamente las motivaciones que se ofrecen a la conducta exigida. Si estas motivaciones apenas se esbozan en Col, sí que aparecen expresamente en 1 Pe. Tal es el punto que vale la pena destacar en la lectura y en el comentario; vinculados estrechamente al ejemplo de Cristo que, en su fidelidad a Dios, llegó hasta el fondo de su misión, esos motivos no tienen nada que ver con el amodorramiento ni con la desestabilización. En unas nuevas circunstancias, obligan a buscar cuál es la «buena conducta» (un término que le gusta a 1 Pe; cf. 2, 12) que pueda tener un significado a la vista de los hombres, para llevarlos a descubrir al Dios vivo, Padre del Señor Jesucristo. Esto quiere decir que la moral cristiana no puede ser una cosa hecha, sino que exige un esfuerzo de comprensión de su tiempo, una voluntad de inserción en el mundo, un sentido de responsabilidad como hijos de Dios llamados a la libertad (2, 16).

ciones de delicadeza y de respeto, así como la motivación religiosa que se alega. Podríamos haber esperado que Pedro añadiera también: «Maridos, amad a vuestras mujeres». Al prescribir el respeto y el honor, se opone a toda inferioridad de la mujer respecto a su esposo. Delante del Señor, los dos son iguales, ya que comparten la misma gracia. Pequeña iglesia, el hogar cristiano está llamado a tener su propia vida de oración: ¿cómo podrían esas oraciones ser escuchadas sin la armonía de la pareja?

Vemos pues que, a pesar de su brevedad, los consejos de Pedro tienen también su importancia para la espiritualidad conyugal.

La bendición prometida a los misericordiosos (3, 8-12)

Después de haber indicado detalladamente los deberes particulares entre los esposos, Pedro caracteriza el estilo de vida de las comunidades cristianas y acaba su exhortación con la cita del salmo 34, 13-17. Obsérvense las correspondencias con el himno del mesías doliente: como él no respondía a los insultos, del mismo modo los cristianos están llamados al perdón y a la bendición. Esto nos confirma que la contemplación de Cristo viene a iluminar y a transformar el contenido de estos cuadros de deberes domésticos.

EL MARTIRIO DE POLICARPO

Como ejemplo de la manera como los cristianos del Asia Menor comprendieron estos consejos, citaremos el diálogo tan conmovedor que sostuvo Policarpo, obispo de Esmirna, con el procónsul romano. La escena tuvo lugar por el año 155:

«Como el procónsul insistiera: 'Jura por la fortuna de César', Policarpo respondió: 'Si te imaginas que voy a jurar por la fortuna de César, como dices, y si disimulas que no sabes quién soy, escúchame y te lo diré con claridad: ¡Soy cristiano! Y si quieres aprender de mí la doctrina del cristianismo, concédeme un día y escúchame'. El procónsul respondió: 'A ver si convences al pueblo'. Policarpo repuso: 'Me gustaría discutirlo contigo; en efecto, nos han enseñado a respetar debidamente a las autoridades y a

los poderes establecidos por Dios, si eso es justo. Pero a éstos yo no los considero dignos de que escuchan mi defensa'» (*Martirio de Policarpo*, X).

Este pasaje resulta muy instructivo a propósito de la actitud respectiva del gobernador y del pueblo ante los cristianos. Como de ordinario, es la gente la que se muestra más excitada cuando los gobernadores prefieren echar tierra sobre el asunto, contentándose con exigir un gesto o una fórmula poco comprometedoras: ¡jurar por la fortuna que asegura el éxito al emperador! No es menos significativa la actitud de Policarpo: quiere discutir tranquilamente con el procónsul y respeta su autoridad en todo lo que no vaya contra la ley de Dios (cf. Hch 5, 29). Pero ante la turba desencadenada cree que eso sería perder el tiempo.

FRENTE A LAS PERSECUCIONES, LA ESPERANZA EN LA VICTORIA DE CRISTO

Dar razón de vuestra esperanza (3, 13-17)

La exhortación de los v. 13-17 queda encuadrada por lo que podríamos llamar variaciones (en el sentido musical del término) sobre la bienaventuranza de los perseguidos. El optimismo relativo de 2, 12 aparece de nuevo en el v. 13, pero templado muy pronto por la experiencia: «Suponiendo que tuvierais que sufrir por ser honrados» (v. 14).

Para explicitar la conducta del cristiano ante sus oponentes y también a menudo ante sus opresores, Pedro utiliza un texto de Isaías (8, 12-13), que ya había citado parcialmente en 2, 8. Es interesante estudiar el funcionamiento de la hermenéutica de Pedro, típica por otra parte de la lectura de las Escrituras por los primeros cristianos. Históricamente, el oráculo de Isaías se sitúa en tiempos de la guerra siro-efraimita (cf. CB 23, 43 s.). Ante el peligro que los aliados representan para el pequeño reino de Judá, Isaías predica una fe incondicional en el Señor. Sólo él, que reside en su templo de Sión, puede salvar a su pueblo. El es la roca de Israel: «Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7, 9). La falta de fe, las tergiversaciones políticas de un Acaz no pueden menos de llevar a la ruina. La roca de Israel se convertiría entonces en «piedra en la que tropezar» (8, 4, citado en 1 Pe 2, 8). «Santificar al Señor» es considerarlo como el único santo, el único que cuenta de verdad, el único en el que hay que apoyarse. En la

traducción griega, *Kyrios*, es decir Señor, traduce el nombre incomunicable, *Yavé*. Como de ordinario, Pedro interpreta el *Kyrios* del texto profético como relativo a Cristo Señor. La aplicación a la situación presente resulta entonces muy fácil. Pero Pedro no se limita a desterrar el miedo de sus lectores, sino que les invita de forma positiva a dar razón de la esperanza que ha puesto en nuestros corazones la fe en la victoria de Jesucristo, entronizado como señor (3, 22), después de su dolorosa pasión.

Dar razón de la esperanza. En el texto nos encontramos con el término *apologia*, que puede tener el sentido técnico de alegato de la defensa. Pensamos entonces en la situación del cristiano llevado ante el tribunal (como en Lc 12, 4-12). Sin embargo, el empleo de las palabras «dispuestos *siempre a dar razón a todo el que os pida una explicación*» demuestra que esta exhortación tiene un valor más general.

La situación que les toca arrostrar a los destinatarios de 1 Pe se caracteriza por la hostilidad del ambiente más bien que por una persecución oficial declarada. Los paganos juzgan extraño que los cristianos no participen de las fiestas cívicas, ocasión de sacrificios a los dioses y de orgías populares (4, 3-4). En oposición a las sectas que cultivan el esoterismo, Pedro da una consigna positiva: todo cristiano, en cualquier circunstancia, tiene que ser capaz de justificar, de hacer creíble la esperanza que hay en él. Vale la pena subrayar el empleo del término «esperanza», ya que más espontáneamente habríamos hablado de «fe».

A diferencia de los paganos, «sin esperanza en la promesa y sin Dios en el mundo» (Ef 2, 12), los cristianos miran el porvenir con seguridad. Esta actitud de esperanza –en un mundo marcado de ordinario por la desilusión– era tan nueva como el amor mutuo de los cristianos, tantas veces subrayado.

Las cualidades que Pedro pide a los fieles son exigentes: «con buenos modos y respeto y teniendo la conciencia limpia; así, ya que os difaman, los que denigran vuestra conducta cristiana quedarán en mal lugar». El «respeto» («temor» en el original) del que se habla en el v. 16 no debe entenderse del respeto con los interlocutores –mucho menos de esa falsa vergüenza que designamos como «respeto humano»–, sino más bien del respeto o temor religioso ante el Señor, presente invisiblemente en la escena. «No les tengáis miedo ni os asustéis», acabábamos de leer (3, 14). Pero en los demás lugares de 1 Pe el «temor» se aplica siempre al temor del Señor (cf. lo dicho sobre 2, 17).

Es preciso que nuestras palabras, nuestra actitud, nuestra conducta sean dignas del Señor. El compromiso de toda la vida será lo único que dé peso a esta apología; por otra parte, de ordinario es éste el único testimonio posible, como se les recuerda a las mujeres (3, 1). Lejos de desesperar del mundo, Pedro da por descontado que para los cristianos el *obrar bien* desarmará cualquier crítica y acabará inclinando a los paganos hacia el Señor en el día de su visita (2, 12; compárese con Mt 5, 16). Al utilizar unas palabras cercanas al ideal greco-romano, Pedro reconoce, como ya hemos visto, los valores de su época, pero pide a sus destinatarios que demuestren cómo esos valores no encuentran su realización plena y su superación más que en la persona de Cristo.

La pasión de Cristo y su predicación a los espíritus como condición de su victoria universal (3, 18-22)

El trozo que ahora tocamos es a la vez el más célebre y el más difícil de toda la carta. Ha inspirado

uno de los artículos del símbolo de los apóstoles, que tanto trabajo nos cuesta comprender hoy: «Cristo descendió a los infiernos». ¿No vale la pena estudiar de cerca este texto, para iluminar nuestra fe en este punto?

Estructura. La estructura del texto es complicada; el cuadro adjunto puede ayudarnos a captar sus articulaciones. Según una hipótesis muy probable, es posible aislar los v. 18 y 22 como fragmentos de una primitiva confesión de fe, o si se quiere de un «himno bautismal». Estos dos versículos tienen un sentido por sí mismos, pero al mismo tiempo dan a todo el pasaje su nota característica: desde la pasión redentora hasta la victoria universal.

En el interior de estos v. 18 y 22 se encuentra una serie de proposiciones que se van encadenando por sucesivos enclaves. El v. 19 se engancha al parecer con el «espíritu» del final del v. 18; en el v. 20b se detalla el destino del arca, es decir proporcionar la salvación; el «ahora» del v. 21, al oponerse al «antiguamente» del v. 20, ofrece el significado actual del «agua», es decir del «bautismo». Al final del v. 21, la mención de la resurrección de Jesucristo permite volver de nuevo al final de la confesión de fe.

Para una debida interpretación del texto, conviene destacar las correspondencias entre esta sección y la siguiente (4, 1-6). La oposición carne-espíritu, que se señala en 3, 18, se encuentra igualmente en 4, 1 y en 4, 6 y en ninguna otra parte de 1 Pe. El v. 1 de este c. 4 recoge por otro lado todo el sentido del desarrollo anterior, para hacer su aplicación a los creyentes. En estas condiciones, convendrá poner en relación la predicación a los espíritus de 3, 19 con la evangelización a los muertos de 4, 6, lo cual es muy importante para determinar el sentido de este pasaje tan oscuro.

La pasión redentora. El v. 18 se presenta como un entramado de fórmulas tradicionales, en las que es posible reconocer algunas huellas de confesión de fe.

Los manuscritos no están totalmente de acuerdo: unos leen la fórmula más habitual «muerto por los pecados», mientras que otros emplean la fórmula que pasará al credo: «sufrió por los pecados». La antigüedad de estas fórmulas está atestiguada por la cita de la

18. El mesías sufrió una vez por los pecados, el inocente por los culpables, para llevarnos a Dios; sufrió la muerte en su cuerpo, pero recibió vida por el Espíritu.
19. En el cual (o: fue entonces cuando) proclamó la victoria incluso a los espíritus encarcelados
20. que antiguamente fueron rebeldes, cuando en tiempo de Noé la paciencia de Dios aguardaba mientras se construía el arca;
 - en la cual unos pocos, ocho personas, se salvaron
 - por en medio del agua,
21. a la que corresponde el bautismo que ahora os salva:
 - no el hecho de quitarse una suciedad corporal,
 - sino el compromiso con Dios de una conciencia honrada,
 - fundado en la resurrección de Jesús el mesías,
22. a quien sometieron ángeles, autoridades y poderes, llegó al cielo y está a la derecha de Dios.

confesión de fe apostólica que hace Pablo en 1 Cor 15, 3: «El mesías murió por nuestros pecados, según las Escrituras» (véase CB 4, 33). Ya sabemos el papel que ocupaba en el judaísmo la preocupación por el pecado y la importancia que se concedía a los sacrificios por el pecado, especialmente al sacrificio del *Yóm Kippur*. La muerte de Cristo señala el fin de esta economía provisional, como lo desarrollará más ampliamente la carta a los hebreos. De una vez para siempre (un término característico de hebreos: 9, 7. 26. 27. 28; 10, 2), Cristo liquidó esta trágica situación ofreciéndose «justo por los injustos». La fórmula «en favor de», «por», manifiesta el carácter personal de la pasión de Cristo: es en favor de los culpables, y en lugar de ellos, como asume su papel de siervo (cf. Is 53 y 1 Pe 2, 22-24). Este misterio de sufrimiento y de muerte no puede comprenderse más que por el objetivo que se busca: permitir a los hombres tener acceso ante Dios. Volvemos a encontrar aquí la imagen especial que tanto le gusta a la carta a los hebreos: en virtud de su sacerdocio, Cristo «puede también salvar hasta el final a los que

por su medio se van acercando a Dios, pues está siempre vivo para interceder por ellos» (Heb 7, 25). Así, pues, por medio de Cristo los creyentes tienen acceso libre hasta Dios. Si están invitados a ofrecer toda su vida en sacrificio espiritual (2, 5.9), lo es en virtud del propio sacrificio de Cristo.

Sufrió la muerte en su cuerpo, pero recibió vida por el Espíritu. La oposición entre la «carne» (el cuerpo) y el «espíritu» recuerda las fórmulas arcaicas que encontramos en Rom 1, 3-4 y 1 Tim 3, 16: «Por línea carnal, nació de la estirpe de David y por línea del Espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección de la muerte», «se manifestó en la carne, lo rehabilitó el espíritu». Por la carne, Cristo participa de la debilidad de la criatura (2 Cor 13, 4) y puede sufrir la muerte, pero investido de la fuerza vivificante del Espíritu divino no podía seguir estando prisionero del *seol*. Por la resurrección, se ha convertido, como dice san Pablo, en «espíritu vivificante» (1 Cor 15, 45).

La predicación a los espíritus. «En el cual (o: fue entonces cuando) proclamó la victoria incluso a los espíritus encarcelados». Este v. 19 está unido con el anterior por medio de un relativo que puede tener como antecedente «espíritu» o no tener más que un valor muy genérico. En el primer caso, se comprende que, durante el período de tiempo transcurrido entre su muerte y su resurrección, Cristo fue en espíritu (o sea, en el alma separada del cuerpo) a visitar las almas de los difuntos. En el segundo caso, se evita este tipo de precisión, inspirado en una antropología griega, y basta con poner en relación el misterio pascual, tomado en su totalidad, con este anuncio a los muertos. Esta es a nuestro juicio la mejor interpretación.

Los espíritus encarcelados. Según algunos comentaristas recientes, 1 Pe se inspiraría aquí en el libro de Henoc. El patriarca fue encargado por Dios para anunciar a los ángeles rebeldes, responsables de la depravación del género humano (Gn 6, 1-4), su condenación definitiva:

«Vete, diles a los vigilantes del cielo que te han enviado a suplicar por ellos: a vosotros os conviene interceder por los hombres y no a los hombres por vosotros. ¿Por qué habéis abandonado el cielo altísimo y santísimo, que es eterno, y os habéis unido a las mujeres... y habéis engendrado gigantes, como hijos?..».

Y el mensaje divino concluye con estas palabras:
«No hay paz para vosotros» (Henoc 15-16).

A esta interpretación se opone el carácter siempre benéfico del mensaje que se expresa por los verbos predicar (v. 19) y evangelizar (4, 6).

Los espíritus encarcelados se identifican en nuestro texto con la generación incrédula del diluvio. Según las explicaciones tradicionales en el judaísmo, esa generación se habría resistido a creer en las amenazas de Noé, «pregonero de rectitud» (2 Pe 2, 5; véase p. 58), y representaría por ello a los pecadores endurecidos. Pues bien, en el evangelio se constata que Jesús se empeña en combatir la falsa seguridad de sus contemporáneos: los grandes pecadores no son los que se situaron en el pasado o entre otros pueblos, la gente de Tiro o de Sidón, los habitantes de Sodoma (recorde-

mos Mt 11, 21-24), sino los que ahora se niegan a escuchar su predicación, más importante todavía que la de Jonás (Mt 12, 38-42). ¿No podría deducirse de estas palabras de Cristo que la condenación eterna de los pecadores de antaño no estaba necesariamente pronunciada? Con palabras encubiertas, sin pronunciarse de forma clara, Pedro nos orienta en esta dirección, como comprendieron los intérpretes más antiguos. Bajo una forma mítica (el viaje a los infiernos), que es preciso interpretar, Pedro insinuaría entonces que por la realidad de su muerte, por su solidaridad en la muerte con todos los difuntos, Cristo traía incluso para los mayores pecadores una posibilidad de conversión. No es necesario para ello imaginarse una conversión después de la muerte –a lo que con razón se oponía san Agustín–, pero sí cabe pensar en un efecto anticipador del misterio pascual, tal como deja entender Pablo mediante la comparación entre los dos Adanes (Rom 5, 12-21).

Aun insistiendo en el carácter abierto de nuestro texto, no es posible desconocer la realidad del juicio de Dios. Recogiendo los términos tradicionales, 1 Pe ve en las pruebas de la comunidad el primer acto del juicio (4, 17) que ha de alcanzar a vivos y a muertos (4, 5). Todos los que se han negado a creer en la palabra (2, 8) –bajo cualquier forma que se les haya presentado– conocerán la condenación definitiva (4, 18).

La tipología del bautismo

La originalidad de nuestro texto consiste en ver en el diluvio una imagen del bautismo. La tipología del diluvio en sí mismo era ya muy conocida por los judíos, como señalaremos a propósito de 2 Pe 2, 5 (cf. p. 58). A las olas devastadoras se opone la humilde madera del arca (Sab 10, 4). La alianza de paz concluida con Noé es prenda de salvación para el pueblo desterrado (Is 54, 9-10). En esta misma línea, los padres de la iglesia se complacerán en presentarla como el arca santa y afirmarán que fuera de ella no es posible la salvación.

Aquí la atención se dirige al número de personas salvadas, ocho, la cifra pascual por excelencia, tal como subraya la afirmación final: «por la resurrección de Jesús el mesías». La atención de Pedro recae en el agua, instrumento de perdición para unos, pero de salvación para otros, ya que sostenía el arca.

Así, el bautismo nos salva ahora, no ya quitando la impureza legal («suciedad corporal»), como podía haberlo la circuncisión, sino haciéndonos entrar en la vida nueva de hijos de Dios (2, 2). Se destaca sobre todo un aspecto del bautismo: el compromiso que supone de una vida recta delante de Dios. La palabra rara que aquí se utiliza se explica mejor si se tiene en cuenta la ceremonia del bautismo. Al exponer el desarrollo de la iniciación cristiana, escribe Justino:

«Los que creen en la verdad de nuestras enseñanzas y de nuestra doctrina prometen en primer lugar vivir según esta ley. Entonces empezamos a orar y a pedir a Dios, en el ayuno, el perdón de nuestros pecados, y nosotros mismos rezamos y ayunamos con ellos. Luego, los llevamos a un sitio en donde haya agua y allí... son regenerados» (1.^a Apología, 61).

Puede compararse este texto con el informe de Plinio el Joven a Trajano, que ya hemos citado: («Los cristianos se habían comprometido) por juramento no a perpetrar ningún crimen, sino a no cometer robos, ni actos de bandolerismo, ni adulterios, a no faltar a la palabra dada, a no negar un depósito reclamado en justicia» (Plinio, *Cartas*, X, 96, 7).

Este compromiso sólo puede mantenerse gracias a la fuerza de la resurrección de Cristo que hace de los creyentes una humanidad nueva (1, 3) y les comunica el Espíritu para que constituyan todos juntos la «casa habitada por el Espíritu» (2, 5).

Cristo a la derecha de Dios. El recuerdo de la resurrección permite volver a las fórmulas de una antigua confesión de fe que celebra la exaltación suprema de Cristo. En un lenguaje inspirado en el salmo real 110 (cf. CB 25, 18 s.), este texto presenta a Cristo como el rey mesiánico, plenamente asociado al poder de su Padre (cf. Hch 2, 33). Todos los seres celestiales, sea

cual fuere el nombre que se les quiera dar (según la expresión de Ef 1, 21), le rinden homenaje. Se ha cerrado la época de las potencias intermedias: tan sólo cuenta Cristo. Ya no hay que preguntar a los ángeles (1, 12), ni temer la acción de las autoridades y de las potencias. Sólo Cristo tiene en sus manos el destino del mundo.

Ruptura con el pecado (4, 1-6)

Después de presentar la victoria pascual de Cristo, Pedro hace la aplicación de esta proclamación de fe a la situación concreta de los bautizados. Por su enorme consición, este texto pide que se le compare con Rom 6, donde Pablo explica cómo el bautismo nos configura con la muerte y la resurrección de Cristo, exigiendo por eso mismo una ruptura definitiva con el pecado.

Mientras que el sufrimiento de Cristo en la carne se refería expresamente a su pasión, el sufrimiento en la carne del cristiano (v. 1b) representa ante todo la participación por el bautismo en el sufrimiento redentor. Verdadera muerte al pecado, supone una ruptura definitiva con todas las ambiciones de este mundo que separan de Dios (2, 11) y por tanto la disposición para sufrir por la justicia (3, 14), si lo exigen las circunstancias.

Como ocurre en los textos relativos a la conversión y al bautismo, se establece un contraste muy vivo entre el ayer y el hoy. Antes del bautismo, reinaba el pecado en todas sus formas; en semejante contexto no faltan las listas de faltas (cf. 1 Cor 6, 9-11; Col 3, 5-9). Pedro insiste aquí en el asombro de los antiguos camaradas de desenfreno ante la conducta de los convertidos. Esto adquiere un relieve singular, si recordamos los abusos de toda índole que reinaban en las grandes fiestas de las ciudades, religiosas y cívicas a la vez. Al rehusar su participación en ellas, los cristianos se singularizaban peligrosamente y se exponían no sólo a las críticas, sino a la persecución. Han de estar dispuestos a aceptar todo eso por fidelidad al compromiso de su bautismo.

LA PREDICACION DE CRISTO A LOS ESPIRITUS EN LOS PADRES

Son muy variadas las representaciones relativas al descenso de Jesucristo a los infiernos y a su predicación a los muertos. Adquirieron una forma especialmente dramática en las comunidades de Siria, que representaban a Cristo como triunfador de Satanás; mediante su cruz, fuerza las puertas del *seol* y tiende la mano a Adán, que lo estaba esperando. Los iconos en oriente siguen popularizando estas representaciones, en las que es fácil reconocer la influencia de los viejos mitos. Los textos del siglo II se muestran más sobrios; se refieren más bien a la universalidad de la salvación o a la liberación de los justos del Antiguo Testamento cuando Jesús bajó a los infiernos.

1. La alusión más antigua, después de 1 Pe, se encuentra en un pasaje del *Evangelio apócrifo de Pedro* (escrito en Siria entre el 130 y el 150). Los

soldados que custodiaban la tumba de Cristo vieron salir de ella dos ángeles que escoltaban a un personaje cuya cabeza estaba por encima de los cielos: «Oyeron una voz que venía de los cielos y que decía: '¿Has predicado a los que duermen?' Y se oyó una respuesta que venía de la cruz: '¡Sí!'» (*Evangelio de Pedro*, 41-42). Este texto, demasiado lacónico, no nos informa del contenido del mensaje a los muertos; sin embargo, el hecho de que la voz provenga de la cruz manifiesta que la salvación procede de ella.

2. Como testimonio de la segunda mitad del siglo II, recordaremos ante todo el de *Justino*:

«El Señor... se acordó de sus muertos, de los que están dormidos bajo un montón de tierra, y bajó a llevarles la buena nueva de su salvación» (*Diálogo con Trifón*, 72, 4).

3. En este caso, Justino se apoya en un fragmento apócrifo de Jeremías, que también utiliza *Ireneo*. Intentando demostrar que la misma salvación está destinada a los justos del Antiguo y del Nuevo Testamento, Ireneo cita entonces el texto del evangelio: «Muchos profetas y justos desearon ver lo que veis vosotros, y no lo vieron, y oír lo que oís vosotros, y no lo oyeron» (Mt 13, 17). Su comentario tiene la finalidad de enseñar la universalidad de la salvación ofrecida por Jesucristo, ya que la providencia de Dios se ejerce «en favor de todos los hombres sin excepción que, desde el comienzo, según su capacidad y en su tiempo respectivo, temieron y amaron a Dios, practicaron la justicia y la bondad con el prójimo, desearon ver a Cristo y oír su voz» (*Adv. haereses*, IV, 22, 2).

4. Los representantes de la tesis más amplia se encuentran sobre todo en Egipto. La *Carta de los apóstoles* —un documento antignóstico del siglo II— añade una indicación suplementaria. Cristo bautizó a los muertos: «Yo quise la recompensa para aquéllos a los que había hecho esperar; por eso bajé y me entretuve con Abrahán, Isaac y Jacob, con vuestros padres los profetas, y les anuncié en los infiernos (el *seol*) el descanso en los cielos adonde irían. Con mi mano diestra les di el bautismo de vida, el perdón y la remisión de todo mal, lo mismo que había hecho con vosotros y como haré en adelante con todos los que crean en mí» (o. c., 38). Ingenua expresión de la necesidad del bautismo para entrar en el reino de Dios (Jn 3, 5) y al mismo tiempo preocupación por señalar que no puede haber salvación más que en Jesucristo.

5. *Clemente de Alejandría* —el primer autor que nos ha dejado unas notas exegéticas sobre 1 Pe— comenta en sus *Stromata* (6, 6) la bajada a los infiernos y le da un significado salvífico, ya que «la obra del salvador es salvar».

6. Replicando a los marcionitas que rechazaban el Antiguo Testamento, *Orígenes* intenta probar la salvación de los que precedieron a Cristo e interpreta como medicinal el castigo infligido por Dios a los espíritus encarcelados. Como prueba, alega la suerte de las víctimas del diluvio, cuya conversión anuncia Pedro (sigue la cita de 1 Pe 3, 18-21) (*De princ.*, II, 5, 3).

7. El gran giro en la exégesis occidental lo dio *san Agustín*. En su carta a Evodio se esfuerza en salvaguardar la actividad salvífica de Cristo *en espíritu* y el principio teológico de que no hay conversión posible después de la muerte. Supone entonces que el texto de Pedro se refiere a las intervenciones de Cristo antes de su encarnación: «Antes de venir en la carne para morir por nosotros, lo cual no hizo más que una sola vez, venía con frecuencia en espíritu antes de nacer a los que él quería, exhortándolos por medio de manifestaciones visibles, según su voluntad, es decir en el espíritu por el que fue vivificado, mientras que por la pasión había sido mortificado en la carne» (*Epist.*, 164, 6).

Esta rápida serie de opiniones basta para demostrar que en este tema tan difícil no existe para los padres de la iglesia una explicación única que haya de imponerse. Sin embargo, los padres han dado un sentido favorable, salvífico, a la bajada a los infiernos y a la predicación de Cristo a los muertos. Conviene pues —con las posibilidades que nos ofrece la investigación exegética y según los problemas de nuestra época— no dejar en el olvido este artículo del credo, sino descubrir su significado.

Podrán encontrarse algunas reflexiones sobre este tema en dos números de revistas: el n. 87 de «Lumière et Vie» (1968) y el número de enero de 1981 de «Communio».

El recuerdo del juicio subraya la gravedad de las exhortaciones precedentes. Los que estén aun en este mundo cuando llegue la parusía, serán juzgados del mismo modo que los difuntos (Hch 10, 42). De forma concisa, el v. 6 recoge a nuestro juicio el tema de la predicación a los espíritus de 3, 19. La muerte corporal no significa la repulsa definitiva, ya que el Espíritu ha

de vivificar a los que se abrieron a los valores del evangelio, como podríamos decir en estilo de nuestros días.

Al servicio los unos de los otros (4, 7-11)

4.ª SERIE DE EXHORTACIONES (4, 12-5, 11)

LA VIGILANCIA EN LA PRUEBA

La felicidad prometida a los perseguidos (4, 12-19)

Deberes pastorales de los presbíteros (5, 1-4)

Aunque sean relativamente breves, estas exhortaciones a los presbíteros merecen un comentario detallado, ya que nos presentan un eslabón importante en la historia del desarrollo de los ministerios en la iglesia antigua (vease en el recuadro adjunto el sentido de *presbíteros*).

La situación que supone 1 Pe constituye una especie de etapa intermedia entre los comienzos de la organización y la etapa acabada del siglo II. La existencia de los presbíteros aparece ya como normal, por así decirlo. Pedro no da la orden de que se les instituya (a diferencia de Tit 1, 5), sino que les exhorta a que cumplan bien sus funciones. Al contrario, no habla ni de diaconos ni de obispos. El texto más cercano por su espíritu y por su terminología no se encontrará probablemente en las cartas pastorales, sino en el discurso

de despedida que dirigió Pablo a los presbíteros de Efeso (Hch 20, 17-35).

Bajo que título interviene Pedro

En la introducción (p. 5) señalamos la discreción de la carta sobre la persona de Pedro. Nuestro texto es una excepción cuando se trata de exhortar a los presbíteros. Pedro en cierto modo destaca sus títulos. Si bien se siente asociado a ellos en su responsabilidad pastoral, ejerce sin embargo un cargo superior, como testigo de los sufrimientos de Cristo y de asociado a su gloria. Así, al binomio sufrimiento–gloria, que encontramos tantas veces, se añade ahora el binomio testigo–asociado, que nos invita a explicar cada uno de los términos por medio del otro.

El vocabulario del testimonio se encuentra con una insistencia muy particular en las obras de Lucas y de Juan. Recordemos la definición de apóstol que da el mismo Pedro cuando se trata de elegir un sucesor de Judas: «uno que haya sido *testigo* de su resurrección»,

PRESBYTEROS: ¿anciano o presbítero?

Consultando las traducciones, podemos comprobar la indecisión de los autores. Traduciendo el griego *presbyteros* por «anciano», se corre el riesgo de quedarse en el nivel judío, si se usa el término «presbítero», se supone ya más o menos acabada una evolución que sólo habría de culminar en el siglo II.

Se impone por tanto una explicación del sentido primero y de la evolución de este término.

Adjetivo comparativo, *presbyteros* designa normalmente en plural a los ancianos de una comunidad, a quienes corresponde dirigir los asuntos comunitarios. Los evangelios hablan a menudo de «los ancianos del pueblo», que se sentaban en el sanedrín con los sumos sacerdotes y los fariseos (Mt 16, 21, 26, 3 47, etc.) En la comunidad primitiva de Jerusalén, los apóstoles ejercieron solos al principio la dirección. Las necesidades específicas de los helenistas motivaron la elección de los siete (Hch 6, 1-7). Luego aparecen los ancianos, sin que Lucas nos informe de las circunstancias de su designación (Hch 11, 30, 15, 6). No cabe duda de que las comunidades judeo-cristianas adoptaron naturalmente esta forma de dirección colegial. Por eso la carta de Santiago (5, 14 s.) nos dice que los ancianos de la iglesia deben ungir con óleo a los enfermos y rezar por ellos.

La historia de los ministerios en las comunidades paulinas es más compleja, ya que en las grandes cartas encontramos la mención de numerosos carismas y funciones, pero no figuran en ellas las palabras *presbyteros* ni *episkopos* (en sentido propio de «vigilante, inspector»); de ahí viene nuestra palabra obispo. Hay que aguardar a las cartas pastorales (1 y 2 Tim, Tit), escritas para regular la vida de las

comunidades del Asia Menor. Con vistas a una mejor organización, vemos allí una serie de normas con la lista de las virtudes requeridas para las diversas funciones en la iglesia (así, 1 Tim 3, 1-7, 5, 17-22, Tit 1, 5-9). El rito de la imposición de manos, que no se menciona en 1 Pe, se pone de relieve en las pastorales (1 Tim 4, 16; 5, 22; 2 Tim 1, 6), para conferir la gracia del Espíritu Santo a los que entran en el colegio de presbíteros. Esta es precisamente la palabra que hay que emplear entonces, puesto que no estamos ya a nivel de la organización judía de las comunidades. Sin embargo, no ha acabado aún la evolución, pues todavía no destaca con claridad el papel del presidente del colegio presbiterial, el futuro obispo—

Solamente en las cartas de *Ignacio de Antioquía* (por el 115) aparecen sólidamente establecidos en las iglesias del Asia Menor, como en Antioquía, los tres grados de episcopado, presbiterado y diaconado. Limitémonos a citar dos textos significativos.

«Cuando os sometéis al *obispo* como a Jesucristo, no os veo vivir según los hombres, sino según Jesucristo que murió por vosotros, para que creyendo en su muerte escapéis de la muerte. Por tanto, es necesario —como ya lo hacéis— que no hagáis nada sin el *obispo*, sino que os sometáis también al *presbyterium*, como a los apóstoles de Jesucristo nuestra esperanza, en quien nos encontraremos si vivimos así. También es preciso que los *diáconos*, que son los ministros de los misterios de Jesucristo, complazcan a todos plenamente» (*Ad Trall*, II).

«Tened cuidado de no participar más que de una sola eucaristía, pues no hay más que una sola carne de nuestro Señor Jesucristo y un solo cáliz para unirnos en su sangre, un solo altar, como un solo *obispo* con el *presbyterium* y los *diáconos*, mis compañeros de servicio, de este modo, todo lo que hagáis lo haréis según Dios» (*Ad Philadelph*, IV).

uno de los que nos acompañaron mientras vivía con nosotros el Señor Jesús» (Hch 1, 21 s.). Según el cuarto evangelio, bajo la acción del Espíritu Santo, los apóstoles podrán *atestiguar*, ya que vivieron con él desde el comienzo (Jn 15, 26 s.).

El testimonio de Pedro tiene como objeto propio los sufrimientos de Cristo, interpretados a la luz del Antiguo Testamento (1, 11 y 2, 22-24) y entendidos como medio de salvación (3, 18; 4, 1). Esos sufrimientos son inseparables de la gloria en la que Cristo se ha sumergido ahora, por así decirlo, esperando el momento de manifestarse a todos (1, 7). De todo esto se nos presenta Pedro como testigo, al mismo tiempo que como participante.

Semejantes expresiones podrían haber sido pronunciadas por Pedro durante su vida, pero hemos de reconocer que parecen más naturales bajo la pluma de un discípulo que medita en los ejemplos que dejó el apóstol. La veneración por el martirio de Pedro asociado al de Pablo se nos muestra en este hermoso texto de la primera carta de Clemente de Roma: «Consideremos a los valerosos apóstoles: Pedro que, debido a una envidia criminal, soportó tantos sufrimientos –¡no ya sólo uno o dos!– y que después de dar así testimonio se marchó a la morada gloriosa que le era debida. Debido también a la envidia y a la discordia, Pablo mostró el premio reservado a la constancia» (Clemente romano, I, 5, 3-5).

El epílogo del evangelio según san Juan nos ofrece por su parte un testimonio de importancia sobre el cargo que confió Cristo a Pedro y sobre su martirio: «Si de joven tú mismo te ponías el cinturón para ir adonde querías, cuando seas viejo extenderás los brazos y será otro el que te ponga un cinturón para llevarte adonde no quieres». Esta frase misteriosa es objeto de un comentario del evangelista: «Dijo esto aludiendo a la muerte con que iba a glorificar a Dios» (Jn 21, 18 s.). La expresión «aludir a la muerte» se encontraba ya a propósito de la muerte de Jesús en la cruz (Jn 12, 33; 18, 32). Aparece entonces que el suplicio de Pedro es comparado con el de Cristo. El apóstol siguió a su maestro hasta el don supremo de la vida, que es la

señal más grande de amor (Jn 21, 18; cf. 15, 13). ¿No se habrá asociado ya a su gloria?

Las cualidades del pastor

En todo el mundo antiguo es tradicional la figura del pastor para expresar el papel del jefe. Los profetas del Antiguo Testamento denunciaron con frecuencia a los reyes como malos pastores que no pensaban más que en sus propios intereses, en vez de velar por la prosperidad del rebaño. Como contrapartida, celebraron al nuevo David que habría de cuidar de todas las ovejas, especialmente de las más débiles (cf. Jr 23, 1-6; Ez 34; Zac 11, 4-17). Aplicándose los términos de la profecía de Ezequiel 34, Jesús se presentó en varias ocasiones como el buen pastor que había venido a reunir a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 9, 36; 10, 6; 15, 26). Y justificó la acogida que brindaba a los pecadores evocando la solicitud de Dios por la oveja extraviada (Lc 15, 4-7). Mateo aplicaría esta parábola a los jefes de la comunidad cristiana (18, 12-14).

Pedro se refiere también a este tema presentando a Cristo como el supremo pastor (5, 4). Esto quiere decir que los presbíteros no tienen ninguna autoridad, a no ser por delegación de Cristo, como representantes suyos, ya que él es el único dueño del rebaño. Cuando Jesús transmitió este cargo a Pedro, le dijo de forma significativa: «Apacienta *mis* corderos, apacienta *mis* ovejas» (Jn 21, 15-17). Ni Pedro ni los presbíteros tienen que olvidar que el rebaño no les pertenece y que no pueden imponer a las ovejas sus propias concepciones.

La función del pastor consiste en conducir el rebaño hacia buenos pastos, hacia aguas limpias (Sal 23), manteniendo su cohesión, ya que el animal que se extravía corre el peligro de verse cazado por el león que ronda por los alrededores (5, 8). En esta simbólica pastoral vemos entonces que el papel del jefe consiste en descartar toda amenaza de división que pueda proceder de los falsos doctores. En sus recomendaciones a los presbíteros de Efeso, había insistido también ampliamente Pablo sobre este punto: «Ya sé yo que cuan-

do os deje se meterán entre vosotros lobos feroces que no perdonarán al rebaño...» (Hch 20, 29 s.). 1 Pe no piensa en un peligro semejante: el tono plenamente irénico de esta carta es más interesante por el hecho de que otros escritos más o menos contemporáneos (las dos cartas a Timoteo y la de Tito) desarrollan una polémica muy viva contra los herejes. La 2 Pe es todavía más virulenta en este punto. Para 1 Pe, el peligro no viene tanto de fuera como del cansancio de los presbíteros ante las dificultades de su cargo.

Como para despertar en su ánimo la gracia de su estado (compárese con 2 Tim 1, 6), Pedro les invita a que no ejerzan su cargo como obligados y a la fuerza, sino con un espíritu de alegres voluntarios. ¡Que lo hagan con desinterés!

El v. 3 emplea algunas palabras relativamente raras para expresar las relaciones entre los presbíteros y el resto de la comunidad. Acordándose de varias exhortaciones de Jesús a los doce, el autor prohíbe a los presbíteros que se las den de grandes señores (cf. Mt 20, 25-27; Lc 22, 27); tienen que ser en todo los modelos del rebaño, siguiendo ellos mismos las huellas del buen pastor (2, 21). De este modo es como podrán recibir la corona gloriosa el día en que vuelva el Señor (compárese con 1, 7).

Humildad y firmeza en la fe (5, 5-11)

Conclusión y saludo (5, 12-14)

Léase lo dicho en la introducción (p. 8).

SINTEISIS

La vida cristiana según 1 Pedro

Como conclusión, os invito a una nueva lectura de 1 Pe con la ayuda de la siguiente pauta. Os asombraréis vosotros mismos de la riqueza de las exhortaciones de Pedro.

El credo apostólico

El símbolo de los apóstoles no encontró su forma casi definitiva hasta finales del siglo II. Pero ya en el Nuevo Testamento y en los padres apostólicos se iban forjando unas fórmulas de fe, bien acuñadas y dispuestas para grabarse en la memoria. Es fácil encontrar en 1 Pe un buen número de ellas. Como esquema de vuestra búsqueda, os daré para cada título una o dos referencias; os toca a vosotros completarlas.

DIOS PADRE: 1, 2.3...

creador: 4, 19.

juez de vivos y de muertos: 2, 23; 4, 5.

JESUCRISTO: 1, 2.3....

sufrió según la carne: 2, 22 s.; 3, 18...

descendió a los infiernos: 3, 19; 4, 6.

está sentado a la derecha de Dios: 3, 22.

ESPIRITU SANTO

habló por los profetas: 1, 11.

principio de resurrección: 3, 18.

habita en la iglesia, casa espiritual: 2, 5.

IGLESIA, pueblo santo de Dios: 2, 9-10.

BAUTISMO de regeneración: 1, 23; 3, 21.

VIDA ETERNA, cuando la parusía de Cristo: 1, 5-7...

Para expresar la fe o desarrollar sus exhortaciones, 1 Pe utiliza abundantemente el Antiguo Testamento.

} Señalad las citas expresas;
} algunas de las alusiones mencionadas en este
} *cuaderno* o en las notas de vuestra biblia.

La figura de Jesucristo en 1 Pe

Lo que impresiona a primera vista es la importancia que se le da a la pasión de Cristo, ligada a las repetidas órdenes de sumisión y de aceptación de la voluntad de Dios, en caso de persecución. La teología de 1 Pe ¿será acaso «dolorista» o impuesta por la necesidad de la resignación? Una lectura semejante falsearía la enseñanza global de 1 Pe.

A diferencia de Pablo, que centra toda su teología en el misterio pascual, 1 Pe traza una primera síntesis entre la tradición sinóptica, que nos ha conservado las enseñanzas de Jesús, y la tradición kerigmática, centrada en la pasión y la resurrección. Es verdad que en 1 Pe no encontramos fórmulas de citas para anunciar las palabras del maestro; sin embargo, hemos destacado ya muchas alusiones, especialmente al sermón de la montaña, para dudar de una referencia a las palabras de Jesús.

} Recoged vosotros mismos las indicaciones que
} damos en nuestro comentario; en la TOB figura
} ya una primera lista.

La bienaventuranza de los perseguidos, tal como se encuentra en Mt 5, 10-12, aparece con especial insistencia: 2, 20; 3, 14; 3, 17; 4, 14. Se observa la agilidad en la utilización de una misma fórmula de base. Como

predicador, Pedro cuida más del sentido global y de la aplicación que de la literalidad de la fórmula. La palabra de Jesús es una palabra viva, siempre activa en la comunidad. Estas observaciones son importantes para comprender la redacción de los evangelios.

Para hablar de la pasión de Cristo, 1 Pe utiliza unas veces fórmulas kerigmáticas y otras el texto de Is 53. También desarrolla la tipología del cordero pascual y presenta la muerte de Cristo como un sacrificio ofrecido por los pecados. Pero nunca puede separarse la pasión de la resurrección. Nos parece especialmente significativa una fórmula: creemos en Dios que resucitó a Jesucristo de entre los muertos (1, 21). Para Pedro, la resurrección tiene un valor propiamente salvífico: es el signo de la nueva creación (1, 3) y constituye el fundamento del templo habitado por el Espíritu (2, 4 s.). La resurrección de Cristo no sólo abre una esperanza para el porvenir, sino que desencadena ya en el mundo un dinamismo de renovación. Por consiguiente, la prueba no será aceptada con una resignación pasiva, sino como el camino por el que hay que avanzar para alcanzar a Cristo. Por su predicación a los espíritus encarcelados, él mismo manifestó la superabundancia de la misericordia divina que ofrece a todos los hombres, incluso a los clasificados como irremediabilmente perdidos, una última oportunidad de conversión. Por la irradiación de su conducta y su obediencia responsable, los fieles tienen que ofrecer también a quienes les calumnian o los persiguen una posibilidad de conversión (2, 12).

En una palabra, 1 Pe no ofrece nuevos desarrollos en el terreno cristológico, como lo hacen por ejemplo las cartas de la cautividad de Pablo (colosenses o efesios) o como la carta a los hebreos, sino que sobre la base de la fe común manifiesta las consecuencias prácticas de la fe en Jesucristo, siervo doliente y mesías real sentado a la derecha de Dios (3, 22).

La vida en la iglesia

El término iglesia no figura en 1 Pe. Pero sería una equivocación sacar de ello algunas consecuencias doc-

trinales, ya que el pensamiento de la iglesia es constante en esta carta circular que establece el vínculo entre los miembros de la «confraternidad» (5, 9) extendida por todo el mundo. En la prolongación de la experiencia judía de la diáspora, se ve a esta iglesia como la comunidad de los fieles dispersos, que llevan una vida análoga a la de los patriarcas en camino hacia la patria verdadera. La dispersión de las comunidades no puede hacer perder de vista la unidad y la santidad constitutivas de toda la iglesia, erigida sobre el fundamento de Cristo resucitado. Los títulos honoríficos que se reservaron al antiguo Israel se le atribuyen ahora a la comunidad cristiana, verdadero «pueblo de Dios», formado en su mayoría de personas procedentes del paganismo (= «no su pueblo»: 2, 10). Como cuerpo, colegialmente, es como los fieles reciben la invitación a cumplir con el oficio sacerdotal de la alabanza y del testimonio. Toda la existencia cristiana adquiere entonces un valor sacrificial.

En esta comunidad, las funciones son diversas, ya que la gracia de Dios varía en sus efectos. Todos, como buenos administradores, tienen que contribuir a la vitalidad de su comunidad. Discípulo de Pedro, el autor continúa la función de exhortación del apóstol; se dirige particularmente a los presbíteros encargados de asegurar la cohesión del rebaño y de dar ejemplo a costa de su misma persona. A pesar de su brevedad, esta exhortación nos parece cargada de una espiritualidad evangélica maravillosa y hemos percibido en ella el recuerdo del martirio de Pedro. Nos damos cuenta de que con el correr de los años su ministerio propio ha ido tomando cada vez más relieve. ¿No es acaso por su autoridad por lo que esta carta circular fue enviada a unas comunidades que no había fundado él personalmente?

Dar razón de la esperanza

En una época agitada como la nuestra, la primera carta de Pedro tiene una resonancia especial, en virtud del lugar que se le concede en este escrito a la esperanza. Dirigiéndose a unos destinatarios preocupados y

humillados, Pedro les invita a levantar la cabeza: «¡El honor es para vosotros!» (2, 7), no ya debido a sus méritos personales, como es lógico, sino en virtud de la gran esperanza que Dios ha abierto por medio de la resurrección de su Hijo (1, 3 s.). Así, pues, la primera exhortación les invita a dirigir toda su esperanza hacia la gracia de Dios (1, 13 y 21). Esta esperanza tiene que transfigurar toda la existencia hasta el punto de dejar asombrados a los extraños. De forma típica, Pedro invita a dar razón, no ya de la fe, como sería de esperar, sino de la esperanza que hay en nosotros (3, 15). Por tanto, es esta esperanza, hecha de dignidad y de coraje, la que atrae la atención y provoca un cuestionamiento. Cada uno de los cristianos tiene que estar dispuesto a responder al desafío, con su conducta de cada día más aún que con sus palabras (así en 3, 1 s.).

Es verdad que la esperanza de un próximo retorno de Cristo sostiene la esperanza de las comunidades, pero no la condiciona. El centro de gravedad es la resurrección gloriosa (1, 3), de manera que, aunque se prolongue el plazo de la parusía (véase 2 Pe), la esperanza del cristiano no pierde nada de su alegre certeza: la herencia prometida no se ve afectada por los avatares del tiempo (1, 4). Sobre todo, la intensidad del amor permite al creyente unirse con aquél a quien pertenecemos en virtud de nuestro bautismo. Por eso, no es preciso describir de antemano la felicidad del más allá; en este punto 1 Pe se muestra muy discreta. Basta con vislumbrar lo que podrá ser la explosión de nuestra adhesión actual a Cristo, «a quien amamos sin haberlo visto y en quien creemos sin verlo todavía» (cf. 1, 8).



San Pedro bendice y enseña
(manuscrito del siglo XIII)

**SEGUNDA CARTA
DE PEDRO**

PRESENTACION

Desde su primera lectura, la segunda carta de Pedro (= 2 Pe) se muestra muy distinta de la primera. Ya lo habian observado los escritores antiguos. Como indica san Jeronimo, «la segunda carta de Pedro es desechada por la mayoría debido a su diferencia de estilo con la primera» (*De viris illustribus*, 1, vease el recuadro adjunto). Pero mas aun que la cuestion de estilo impresiona la diferencia de tono: la primera carta se caracteriza por su calor evangelico y comporta todo un cuadro de la vida cristiana bajo el signo de la imitacion de Cristo. Las formulas frecuentemente complicadas de 2 Pe nos resultan mucho menos accesibles, la virulencia de la polemica contrasta con el irenismo de 1 Pe. La perspectiva de las pruebas y de la persecucion, constantemente presente en 1 Pe, no figura para nada en 2 Pe. La espera de la parusia, muy presente todavia en un caso, se convierte en un problema teologico en 2 Pe. Por consiguiente, es seguro que las dos cartas no pueden tener el mismo autor. Tambien las separa una diferencia muy apreciable de tiempo.

Pseudo-epigrafía

2 Pe forma parte de esos escritos pseudo-epigraficos, es decir atribuidos a un autor distinto del verdadero. No se trata de un fraude literario, sino de un procedimiento corriente en la antigüedad y perfectamente admitido. Asi es como en el Antiguo Testamento los cinco libros de la ley se pusieron bajo la autoridad de Moises, los salmos se atribuyeron en su mayor parte a David y los escritos sapienciales se

pusieron bajo el patrocinio de Salomon. El problema de la pseudo-epigrafia del Nuevo Testamento es diferente, en primer lugar, el intervalo de tiempo entre los diversos escritos y la muerte del autor declarado sigue siendo relativamente restringido. Se trata ante todo de un problema de *tradición*. Si tomamos las cartas pastorales de Pablo (a saber, 1 y 2 Tim, Tit), las diferencias en el estilo y las diversas preocupaciones no impiden ni mucho menos reconocer en ellas una autentica corriente paulina. Diez o quince años despues de la muerte de Pablo, un discipulo familiarizado con la enseñanza del apostol aplico la doctrina de su maestro a la situacion de su tiempo y combatio las herejias que amenazaban. A proposito de 1 Pe, hemos indicado que se trataba de un caso analogo. En lo que se refiere a 2 Pe, la situacion es algo mas delicada debido a la diferencia entre ambos escritos y el parecido asombroso entre el capitulo 2 y la carta de Judas. Amparandose en la autoridad de Pedro, el autor desconocido intenta convertirse en el portavoz de la «tradicion apostolica», ya que invoca explicitamente el recuerdo de todos los apóstoles (2 Pe 3, 2), menciona las cartas de Pablo (3, 15) y se inspira en Judas, de quien corrige implicitamente ciertas exageraciones.

El género del testamento

De manera mas concreta, 2 Pe se situa en la categoria de los *testamentos*. Se trata de un genero bien atestiguado ya en el Antiguo Testamento y sobre todo en la literatura intertestamentaria (cf. CB 12, 53 s.). Citemos como ejemplo la bendicion de los doce hijos de

CANONICIDAD DE 2 PEDRO

A diferencia de la primera carta de Pedro, que fue recibida sin dificultad, la segunda encontró ciertas resistencias. El llamado *Canon de Muratori*—un documento de finales del siglo II que señala los libros recibidos en Roma— no habla de las cartas de Pedro, mientras que menciona la carta de Judas. Los primeros testimonios proceden de Egipto con Clemente de Alejandría y Orígenes. En su gran encuesta sobre los libros recibidos, Eusebio de Cesarea pone a 2 Pe entre los escritos discutidos: «De Pedro una sola carta, la que se llama la primera, es la que se reconoce y la que los antiguos presbíteros utilizaron en sus escritos como un texto indiscutido. En cuanto a la que se llama la segunda, nos hemos convencido de que no es testamentaria, aunque por haberles parecido útil a muchos ha sido tomada en consideración con las demás Escrituras» (*Hist. ecl.*, III, 3, 1).

Aunque muestra dudas parecidas, san Jerónimo contribuyó en occidente a la aceptación de 2 Pe. Desde el siglo III ya se habían pronunciado en su favor otras voces, como las de Firmiliano, obispo de Cesarea en Capadocia, y Metodio de Olimpo. A partir del siglo V o VI, según las provincias, no se discutiría ya de la canonicidad de 2 Pe.

Entre los testimonios más interesantes sobre la utilización de 2 Pe, hay que citar el papiro Bodmer VIII, del siglo III, que pone juntas las dos cartas de Pedro. Con hermosa caligrafía, el papiro, a pesar de algunos errores evidentes, confirma en su conjunto la redacción del texto «alejandrino» (que atestiguan los unciales Vaticano, Sinaítico y Alejandrino).

Jacob en Gn 49, que sirvió de base al escrito titulado *Testamentos de los doce patriarcas*. Citemos los últimos capítulos del Deuteronomio, donde Moisés da sus últimas recomendaciones al pueblo y prevé las funestas consecuencias de su rebelión futura (Dt 29-33). El *Testamento de Moisés*, redactado a finales de nuestra era, se inspira en el Dt. Como características de este género se señalan los rasgos siguientes: el jefe espiritual que va a morir reúne por última vez a sus hijos o a sus discípulos; recuerda algunos hechos memorables de su vida para sacar de allí algunas consecuencias morales; evoca el porvenir, generalmente bajo un aspecto más bien sombrío, y acaba con unas exhortaciones de fidelidad a la ley y de unión entre todos. En el Nuevo Testamento, el discurso de Pablo a los presbíteros de Efeso, tal como lo recoge Lucas en Hch 20, 17-35, constituye el mejor ejemplo.

En 2 Pe es fácil reconocer algunos rasgos y expresiones que se derivan de este género. Pedro anuncia su muerte cercana (1, 14) y evoca un acontecimiento decisivo en su vida: la visión de la gloria del Hijo predilecto (1, 17) que anuncia el esplendor de su segunda venida. *Se esfuerza en reavivar los recuerdos de la comunidad* (1, 12.13.15) y la previene contra la aparición de falsos doctores (2, 1 s.). El tema de la tradición se expresa muy bien en este pasaje: «En las dos cartas que os he escrito os refresco la memoria, para que vuestra mente sincera recuerde los dichos de los santos profetas de antaño y el mandamiento del Señor y salvador comunicado por vuestros apóstoles» (3, 1-2).

Doctrinas combatidas

Nos gustaría determinar la naturaleza de los errores denunciados con tanta virulencia por 2 Pe. Sin embargo resulta muy vaga esa denuncia: «Muchos los seguirán en su libertinaje y por ese motivo el camino verdadero se verá difamado. Llevados de la codicia, os explotarán con discursos artificiosos...» (2 Pe 2, 2-3). La única precisión es la que se refiere a la crítica de la escatología tradicional: «En los últimos días vendrán hombres que se burlarán de todos y que procederán

como les dicten sus deseos. Esos preguntarán: '¿En qué ha quedado la promesa de su venida?'» (3, 3-4). ¿Se trata únicamente de una decepción causada por el retraso de la parusia? Más profundamente, esta negación va ligada a una concepción del mundo y de la salvación que anuncia el gnosticismo del siglo II. Lo mismo que los filósofos griegos, los falsos doctores consideran el mundo como eterno y no admiten por consiguiente la doctrina bíblica de la creación. No parecen juzgar la materia como mala, sino más bien como indiferente a la salvación del hombre. Llamado a compartir la «naturaleza divina» —y 2 Pe no vacila en utilizar esta expresión—, el hombre vive en una libertad que lo pone por encima de las contingencias de la vida social. De ahí ese amoralismo práctico que 2 Pe denuncia con indignación: «Atizan los deseos de la carne y el desenfreno... Prometen libertad, ellos los esclavos de la corrupción...» (2, 18-19). En esta diatriba hay que dejar cada cosa en su sitio. Como ha escrito C. Spicq, 2 Pe traza un retrato-robot del hereje: «La apologética de la época no trataba de refutar el error, sino de denunciar la incompetencia del maestro; para ello disponía de todo un arsenal de clichés y de vocabulario apropiados, ruinosos para el prestigio y el crédito de los adversarios» (*Les épîtres de saint Pierre*, 201 s.).

Las normas de la fe apostólica

Lo que constituye para nosotros el mayor interés de 2 Pe es que este escrito tardío —sin duda el último cronológicamente de los textos del Nuevo Testamento— contiene en germen la doctrina de los «lugares teológicos» tal como la trazará en el siglo XVI Melchor Cano en su célebre obra *De locis theologicis* (año 1563). Se trata de saber de dónde sacar la doctrina auténtica y cómo encontrar las respuestas adaptadas a las necesidades de los tiempos. Problema delicado y siempre actual, como han demostrado las largas deliberaciones del Concilio Vaticano II para la redacción de la constitución *Dei Verbum*, sobre la revelación divina.

En oposición a los que con Marción (por el año 140) intentarán rechazar el Antiguo Testamento como la

INVECTIVAS CONTRA LOS ADVERSARIOS

En un estudio muy documentado sobre el panfleto de Luciano de Samosata (siglo II de nuestra era) contra Alejandro de Abonótica, denunciado como falso profeta, M. Caster ha hecho la lista de las acusaciones de todo tipo que caracterizan a la *diabolé* (=invektiva) en el ambiente griego:

«La condición de esclavo del adversario o de sus parientes, su origen bárbaro, el oficio de sus padres, el robo en todas sus formas (hasta el *andrapodismo* o venta de hombres libres como esclavos), las malas costumbres (el adversario es un seductor, un adúltero, un rufián, un prostituido, un incestuoso, un amante de las ancianas, prostituye a su esposa), el carácter insociable, el desprecio de la familia que llega hasta el parricidio, el desprecio de la ciudad, la cobardía en la guerra, el descuido en el vestir o en la manera de andar, la prodigalidad sin freno. Se encuentra más o menos de todo esto, incluyendo la acusación de escasa cultura, en los grandes discursos en que se enfrentaron Demóstenes y Esquines» (M. Caster, *Introduction à Alexandre d'Abonotique, ou le Faux prophète*, par Lucien de Samosate, p. 84).

obra de un Dios inferior, 2 Pe mantiene con energía la inspiración de las Escrituras (2, 21; compárese con 2 Tim 3, 16). Ha quedado superado el problema de la observancia de la ley. Lo que interesa a 2 Pe es la relación entre la palabra de los profetas y la revelación de Jesucristo (1, 19 s.). Cristo aparece entonces como el centro de la Escritura. La carta inculca fuertemente la divinidad de Cristo, a quien atribuye el título de *theós* (Dios en 1, 1), lo cual es relativamente raro en el Nuevo Testamento (véase Rom 9, 5; Jn 1, 1, 20, 28). El título que de ordinario se le da a Cristo es el siguiente: nues-

tro señor y salvador Jesús el mesías. Hacia él sube la alabanza de la iglesia (3, 18). El es a la vez maestro de doctrina, que nos enseña «el camino de la justicia» (2, 21) y salvador.

Para ser salvado, hay que atenerse fielmente a la doctrina de la verdad. ¿Cómo reconocerla entonces? En esa época, el testimonio apostólico ha cristalizado ya en fórmulas autoritativas. Ya Judas animaba a sus lectores «a combatir por esa fe que se transmitió al pueblo santo de una vez para siempre» (Jds 3). De forma más concreta, el autor de 2 Pe detalla cuáles son los testigos de la tradición apostólica: en primer lugar Pedro, cuyo patrocinio invoca; luego Pablo, cuyas cartas ya han sido reunidas (al menos parcialmente) en un corpus y que constituyen una autoridad. Por este hecho, se las compara a las «demás Escrituras» (3, 16), lo cual equivale a reconocer su inspiración. Por desgracia, han sido a veces tergiversadas. Representante de la tradición de los apóstoles (3, 2), el autor de 2 Pe intenta entonces oponerse a las exégesis perniciosas y somete la lectura de los textos a lo que los padres del siglo II (concretamente san Ireneo) llamarán «la regla de la verdad». Vemos pues cómo se plantea ya el problema de la interpretación de la Escritura. Esta no puede separarse de la tradición viva de la fe apostólica. Nos gustaría que se precisase mejor el papel del Espíritu Santo; habrá que esperar a san Ireneo que, en una comparación justamente célebre, mostró cómo el Espíritu daba al tesoro de la fe una perpetua juventud: «Esta fe, que hemos recibido de la iglesia, la guarda-

mos con esmero, pues sin cesar, bajo la acción del Espíritu de Dios, como un tesoro de alto precio encerrado en una vasija excelente, va rejuveneciendo y hace rejuvenecer a la misma vasija que la contiene» (*Adv. haereses*, III, 24, 1).

Fecha y lugar de redacción

El texto de 2 Pe nos ofrece muy pocos indicios, fuera de lo que se dice relativo a Pedro. Las alusiones al evangelio de Mt, la utilización de la carta de Judas y la mención de las cartas del corpus paulino obligan a fechar 2 Pe a finales del período neotestamentario, a comienzos del siglo II.

La atribución a Pedro hace pensar en Roma como lugar de origen. En este sentido abogan ciertos parecidos con la 1.^a de Clemente, redactada por el año 95. Pero se trata en esos casos de tradiciones midrásicas (por ejemplo, a propósito de Noé), muy extendidas en el mundo judío y por consiguiente en las comunidades cristianas que siguieron estando en contacto con él. El mejor dato para señalar el lugar de redacción nos lo ofrecen algunas alusiones y citas patrísticas: 2 Pe fue utilizada en primer lugar en Alejandría. Según la tradición, Marcos, «intérprete de Pedro», fue el fundador de aquella comunidad. Esto explicaría que pudiera invocarse el recuerdo de Pedro con una semejante solemnidad por el maestro que, ante las amenazas de la herejía, se hizo intérprete de la tradición apostólica redactando la 2 Pe.

COMENTARIO

miento y proponiéndoles algunas cuestiones. Explicaremos tan sólo algunos pasajes más importantes.

Encabezamiento (1, 1-2)

{ Buscar el esquema habitual (véanse los CB 34, 11 y CB 39, 13) y señalar las fórmulas específicas.

El autor: Simón Pedro. ¿Qué otras alusiones hay a Pedro en el resto de la carta?

Destinatarios: la única cualificación es la partici-

pación en la misma fe: Buscar las demás expresiones que manifiestan esta «comunidad» en la fe.

Saludos: gracia y paz, según la fórmula habitual. Obsérvese la importancia que se le da al «conocimiento» (*epignôsis*; compárese con 1, 3.8; 2, 20).

LA VOCACION CRISTIANA (1, 3-11)

La unidad del pasaje queda determinada por la correspondencia entre los v. 3 y 11: «Nos llamó... al reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesús el mesías». Entre los dos está la cadena de las virtudes.

Participantes de la naturaleza divina (1, 4). Es el único pasaje del Nuevo Testamento que habla de la «naturaleza divina». Se siente aquí, como en otras ocasiones, la influencia del helenismo en la terminología. Pero es importante ver que no se trata de una mística «natural», como la encontramos en la tradición neoplatónica, ya que esta divinización del hombre se pone en relación con una intervención de Dios a

lo largo de la historia de la salvación (los bienes prometidos) y no se realiza más que por el conocimiento de Jesucristo (1, 8), el Hijo predilecto (1, 17).

La cadena de virtudes (1, 5-7). El Nuevo Testamento conoce numerosas listas de virtudes y de vicios (por ejemplo, Gál 5, 19-23; Col 3, 5-8.12-14; 1 Tim 6, 11s.). Sin dedicar demasiada importancia al sentido propio de tal o cual palabra, conviene destacar los dos extremos de la cadena: fe (*pistis*) y caridad (*agapé*).

{ Buscar en todo el conjunto de la carta lo que concierne a estas dos virtudes.

«PARTICIPANTES DE LA NATURALEZA DIVINA»

El texto de 2 Pe 1, 4 —único en su formulación abstracta, pero muy en consonancia con la doctrina habitual de nuestra tradición divina por el bautismo— ha desempeñado un gran papel en la reflexión teológica y mística. Sobre este tema puede consultarse el artículo *Divinisation* del DS 3, 1370-1459.

Los padres griegos han reflexionado especialmente sobre la unión entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, realizada de una forma única en la encarnación de Jesucristo y que permite la divinización de los fieles. Como ejemplo podemos citar estas palabras de san Ireneo: «Esta es la razón por la que el Verbo se hizo hombre, y el Hijo de Dios hijo del hombre para que el hombre, mezclándose con el Verbo y recibiendo así la adopción filial, se hiciera hijo de Dios» (*Adv. haer.*, III, 19, 1).

Orígenes habla expresamente de «naturaleza»: «Con Jesús la naturaleza divina y la naturaleza humana empezaron a entrelazarse, a fin de que la naturaleza humana fuera divinizada por la participación en la divinidad, no en Jesús solo, sino también en

todos aquellos que, con la fe, adoptan el género de vida que enseñó Jesús, y que eleva a la amistad con Dios y a la comunión con él a todo el que vive según los preceptos de Jesús» (*Contra Celsum*, III, 28).

Esta doctrina de la divinización de los fieles se había hecho tan tradicional que san Atanasio se sirve de ella como de un trampolín contra los arrianos que negaban la divinidad de Cristo: ¿Cómo podría divinizarlos Cristo si él no era Dios? «La unión (de la encarnación) se hizo de este modo para que la naturaleza divina estuviera unida a la naturaleza humana y quedasen aseguradas la salvación del hombre y su divinización» (*2.º tratado contra los arrianos*, 70).

Santo Tomás de Aquino basará su teología de la gracia en este texto. En efecto, para él la gracia es una verdadera participación en la naturaleza divina, no tal como puede alcanzarla la razón humana como ser subsistente, sino como la naturaleza de Dios uno y trino. La gracia nos hace de este modo participar de la vida íntima de Dios.

Ratificar vuestro llamamiento con frutos abundantes (1, 8-11). El tema de la llamada, que se indica en el v. 3, se precisa ahora en el v. 10. La grandeza de la

vocación del cristiano (v. 4) es el mejor estímulo para una vida generosa. La mística de 2 Pe no se vive en el repliegue sobre sí mismo, sino en el amor fraterno (v. 7).

LA NORMA DE LA VERDAD (1, 12-21)

Antes de denunciar a los falsos doctores, cuya enseñanza perturba a sus lectores (2.º 1), el autor presenta las bases de la «tradición apostólica». Se observará como el testimonio de los apóstoles se encuentra íntimamente ligado con el de los profetas.

El testamento de Pedro (1, 12-15)

El tema del recuerdo estructura todo el desarrollo: acordaros (v. 12), refrescaros la memoria (v. 13), con-

servar el recuerdo (v. 15). Es éste el pasaje más característico para fijar el género literario de 2 Pe (cf. *supra*, p. 50 s.).

Anuncio de la muerte próxima de Pedro. Compárese con Hch 20, 23-25, donde Pablo hace esta misma confidencia. En lo que se refiere a Pedro, se puede evocar el anuncio de su martirio hecho por el propio Jesús (Jn 21, 18).

Preparar el porvenir. El texto mismo de 2 Pe (como ya el de 1 Pe: véase 3, 1) es considerado como el medio más apropiado para la fijación de la tradición apostólica. «Estos versículos son entonces el pasaje del Nuevo Testamento en donde se anuncia y se expresa con mayor claridad el principio de la transformación en Escritura de la tradición apostólica» (A. Vögtle).

La transfiguración de Cristo (1, 16-18)

Hemos conservado el título tradicional de «transfiguración», en virtud de la relación con la escena referida por Mateo (17, 1-9 y par.), aunque el texto de 2 Pe es muy discreto sobre el cambio en las apariencias de Cristo. El acento recae en el testimonio que da el Padre de su Hijo. Tan sólo la palabra «gloria» evoca el esplendor luminoso que rodea a la escena.

Comparar más en concreto 2 Pe 1, 16-18 con Mt 17, 1-9, desde el punto de vista de los personajes que participan en la escena, desde el punto de vista del contenido del mensaje y de su importancia para los destinatarios.

El v. 16 indica la finalidad del texto: se trata de oponerse a las enseñanzas de los falsos doctores. Esto se consideran como inventores de «mitos sofisticos». Lo mismo que en las cartas pastorales, el término «mito» está cargado de un acento despreciativo (1 Tim 1, 4; 4, 7; 2 Tim 4, 4; Tit 1, 14). Su sentido es totalmente distinto del que dan a la palabra «mito» los filósofos y

los historiadores de las religiones. Vemos entonces que «mito» resulta una palabra tramposa y que conviene precisar el sentido en que se utiliza. «En el mundo griego, el término recibió una acepción técnica religiosa, para designar unas veces las leyendas mitológicas y cosmogónicas y otras veces los 'oráculos' revelados» (C. Spicq).

El lazo que se establece entre mitos y genealogías interminables en 1 Tim 1, 4 pudo hacer creer que el autor de las cartas pastorales la emprende contra las especulaciones gnósticas sobre los cones, intermedarios entre el Dios supremo incognoscible y el mundo material. Pero nada prueba que semejantes elucubraciones tuvieran ya curso en la época de las pastorales y de 2 Pe. Es preciso dejar a esta palabra un sentido muy general, para significar la condenación de las vanas ficciones de los herejes en oposición a la solidez del testimonio apostólico. Para subrayar su alcance, el autor utiliza un término de la lengua de los misterios griegos: «hemos sido testigos oculares» (palabra que no se encuentra en ningún otro lugar de la biblia). Se trata del término empleado para el grado más alto de la iniciación mística, cuando el mista vislumbra en medio de la luz los objetos sagrados, por ejemplo en Eleusis.

La visión de Pedro recayó sobre el poder y la venida (*parusía*) de nuestro Señor Jesús mesías. Por el empleo de esta última palabra, la escena de la transfiguración recibe un sentido de anticipación. El Señor, presente de forma gloriosa en la montaña, es el mismo que volverá de pronto, como un ladrón (3, 10).

El v. 17 pone el acento en la palabra de presentación pronunciada por la voz celestial: «Este es mi hijo, a quien yo quiero, mi predilecto». Como en los sinópticos, la declaración divina recoge los términos de Is 42, 1, pero sustituyendo el apelativo de siervo por el de «mi Hijo, a quien yo quiero», es decir mi hijo único. La invitación a escuchar al Hijo (por alusión a Dt 18, 15.18) no aparece en esta ocasión. Se diría que hay que escuchar a los apóstoles («os hemos dado a conocer»: v. 16) para escuchar al Hijo. Esto es lo que subraya en todo caso el v. 18.

Testimonio e interpretación de la Escritura (1, 19-21)

En la narración de los sinópticos, Moisés y Elías, uno a cada lado de Cristo, manifiestan el testimonio de la ley y el de los profetas. Aquí se trata de «la palabra de los profetas», considerada como «más sólida». ¿Hay que concluir de esto que prevalece sobre el testimonio de los apóstoles? No; el texto quiere decir solamente que el uno y el otro se refuerzan mutuamente. Sin la revelación evangélica, la profecía permanece velada, pero sin los anuncios repetidos del Antiguo Testamento el mensaje del Nuevo pierde un apoyo precioso.

Con una hermosa comparación se pone de relieve la apertura de la fe hacia el porvenir: por muy luminoso que sea, el mensaje de fe no es todavía más que una débil lamparilla que brilla en un lugar oscuro, hasta que se levante la estrella de la mañana. Este simbolismo de la estrella de la mañana era familiar a los primeros cristianos, como puede verse por Ap 2, 28 y 22, 16. El texto de base parece ser el oráculo de Balaán sobre la estrella de Jacob (Nm 24, 17), pero tampoco hemos de olvidar los anuncios proféticos sobre el astro que se levanta (*anatolé* en Jr 23, 5 y en Zac 3, 8, en donde la palabra hebrea que se utiliza significa «germen»). Podríamos por tanto resumir todo el movimiento de los v. 16 al 19 con estas palabras: *de la luz a la luz*, es decir de la luz de la fe, recibida por la audición del testimonio apostólico, a la luz plena, cuando el mismo Cristo se levante en nuestros corazones para un día que no conocerá ocaso.

DENUNCIA DE LOS FALSOS DOCTORES (c. 2)

Como ya hemos dicho en la introducción, este capítulo resulta un tanto desconcertante, ya que no nos da indicaciones concretas sobre las doctrinas que se denuncian, sino que se contenta con acumular sarcasmos contra los adversarios.

Con 2 Tim 3, 16, este pasaje es el más importante del Nuevo Testamento para fijar la doctrina de la inspiración de las Escrituras. Notémoslo bien: no se trata de una innovación, ya que por esta época los judíos y los cristianos estaban plenamente convencidos de que los profetas habían hablado bajo la acción del «espíritu de profecía»; se trata de una simple indicación para señalar en qué sentido conviene interpretar la Escritura.

El autor de 2 Pe no se interesa por la psicología de los profetas, como lo hace 1 Pe 1, 11; tampoco avala una teoría de la inspiración-dictada, como la de Filón de Alejandría. Se limita a decir que los profetas han hablado de parte de Dios, bajo la acción del Espíritu Santo. De aquí viene que la interpretación de sus textos no puede dejarse al sentimiento personal, a las especulaciones «míticas» que se denunciaban en el v. 16. Hay que apelar a la inspiración del texto leyéndolo en el sentido en que fue compuesto; esto quiere decir en concreto que hay que percibirlo en el seno de una tradición que sea portadora de sentido, que enseñe a descubrir en la Escritura al Hijo predilecto de Dios.

Por encima de la oposición entre Escritura y Tradición, el Concilio Vaticano II nos invita a ver su penetración recíproca: «Así, pues, la sagrada Tradición y la sagrada Escritura están íntimamente unidas y penetradas entre sí. Porque, surgiendo ambas de la misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin» (*Dei Verbum*, n. 9).

Es cierta su dependencia respecto a la carta de Judas. Señalaremos los casos más típicos. Lo que se constata ante todo es la sobriedad relativa de 2 Pe. Le bastan los ejemplos bíblicos y se abstiene de toda cita o alusión a los apócrifos (cf. CB 12) que es posible

observar en la carta de Judas: *Asunción de Moisés* en el v. 9 y *Henoc* (según el texto griego) en los v. 14-15. Menos marcada por el judeo-cristianismo que Judas, 2 Pe es de este modo un buen testimonio de una opción más restrictiva en el uso de las autoridades «escriturarias».

Las alusiones bíblicas, mejor ordenadas en 2 Pe que en Jds, no se refieren solamente a la letra del texto, sino a la interpretación midrásica que era usual en aquel tiempo. La comparación con la literatura cristiana primitiva (por ejemplo, 1.ª carta de Clemente de Roma a propósito del diluvio) resulta también muy instructiva. Desde este punto de vista, 2 Pe nos hace captar en lo más vivo la manera como se presentaban entonces los episodios bíblicos en las homilias cristianas.

El anuncio de los falsos doctores (2, 1-3a)

Los *Testamentos* se muestran unánimes a la hora de presentar los últimos tiempos como un período de calamidades inauditas. Aquí, como en Hch 20, 29; 1 Tim 4, 1-5; 2 Tim 3, 1, esos tiempos están marcados por la proliferación de doctrinas falsas.

El juicio futuro (2, 3b-9)

Aunque resulta muy difícil estructurar esta larga diatriba –la TOB no introduce ninguna división en el interior de este capítulo–, creemos que la doble mención del juicio en los v. 3 y 9 permite aislar una especie de conjunto.

Para inculcar la certeza del juicio, dentro de los plazos fijados por la providencia, el autor recurre a diversos ejemplos:

– Los ángeles culpables aguardan en el Tártaro la última sentencia (v. 4, que hay que comparar con Jds 6). Se trata de los ángeles denunciados en Gn 6, 1-4, responsables del diluvio. Henoc fue enviado a anun-

ciarles su castigo definitivo (Henoc 15-16); según algunos exegetas (*supra*, p. 38), aludiría a ellos 1 Pe 3, 19 s.

– En oposición a la generación pecadora del diluvio, se nos presenta a Noé como «pregonero de la rectitud». Según el midrás judío, exhortó efectivamente a sus contemporáneos a convertirse antes de que les alcanzara el castigo divino, pero sin encontrar en ellos más que burlas y desprecio. Encontramos una alusión análoga en la primera carta de Clemente: «Noé predicó el arrepentimiento y se salvaron los que lo escucharon» (7, 6). El calificativo de «octavo» no se refiere al número de los patriarcas, sino que tiene un valor simbólico: es la cifra que simboliza a la resurrección (compárese con 1 Pe 3, 20). El valor del diluvio como significativo del fin del mundo para el nacimiento de una nueva humanidad está muy bien expresado por Clemente de Roma: «Noé fue encontrado fiel. Tuvo como ministerio la predicación al mundo de un nuevo nacimiento, y el Señor salvó por medio de él a los seres vivos que, en la concordia, habían entrado en la arca» (1 Clemente, 9, 4).

La historia de Sodoma y Gomorra está mejor situada en 2 Pe 2, 6-8 que en Jds 7. Pero sobre todo es diferente el acento, ya que el texto se interesa más que nada por Lot el justo como ejemplo de los hombres rectos que sufren por la iniquidad ambiental y quedan libres del castigo en el juicio. También aquí es instructiva la comparación con la primera carta de Clemente (IX, 1): «Por causa de su hospitalidad y de su piedad, se salvó Lot en Sodoma, mientras que toda la región de alrededor recibía su juicio por el azufre y el juego. De este modo, el Señor hacía manifiesto que no abandona a los que esperan en él, sino que reserva el castigo y el tormento para los rebeldes».

La falsa libertad de los adversarios (2, 10-22)

Después de recordar la existencia del juicio de Dios, 2 Pe acusa con términos violentos la inmoralidad de los falsos doctores. Esta exposición queda encuadrada por la denuncia de su impureza: corren detrás

de la carne (v. 10); son tan inmundos como el perro y la cerda (v. 22).

Las acusaciones que se lanzan son con frecuencia oscuras. ¿Qué es lo que significa «insultar a las Glorias»? Se diría que, en su orgullo, los falsos doctores se creen superiores a los ángeles. El texto paralelo de Judas es más claro en este punto: nos dice que el propio Miguel no lanzó contra el diablo un juicio insultante, sino que apeló al juicio de Dios (Jds 9).

La alusión a Balaán tiene que ponerse en relación con aquel cuadro tan negro que había trazado el judaísmo de este adivino. Lo habían hecho responsable de la seducción de los israelitas por las hijas de Moab en Baal Fegor (Nm 31, 16), y por este título se le menciona en el Apocalipsis (2, 4).

A PESAR DEL APARENTE RETRASO, LLEGARA EL DIA DEL SEÑOR (c. 3)

En el c. 3 podemos finalmente captar la oposición fundamental entre la enseñanza de los falsos doctores y la tradición apostólica. Bajo la influencia de las concepciones helenistas, según las cuales la salvación le interesa solamente al alma y se lleva a cabo fuera de la duración histórica, los herejes parecen profesar la eternidad del mundo y ponen en duda la vuelta del Señor. 2 Pe no se limita a recordar la enseñanza tradicional, sino que saca de ella exhortaciones prácticas.

La repetición del encabezamiento «amigos míos» en los v. 1.8.14 y 17 parece ser el mejor dato para establecer una estructuración del texto.

Refutación de los escépticos (3, 1-7)

Recuerdo de la tradición (3, 1-2). Volvemos a encontrar aquí, como en 1, 12-15, los términos que evocan el género de «testamento»: invitación a recordar y evocación de un dato más concreto: el envío de una primera carta (nuestra 1 Pe). Como en 1, 19, el texto

La acusación de libertinaje forma parte de los argumentos de un abogado que quiere arruinar la reputación de su adversario. Los griegos siempre fueron maestros en el arte de la palabra... y de la injuria (véase el recuadro de la p. 52). No podemos menos de lamentar que 2 Pe haya cedido a la tentación de un género demasiado fácil; respecto al texto paralelo de Judas, aparece algo menos violento.

La severidad contra los falsos doctores se debe a que el autor tiene una conciencia muy viva de la gravedad de una recaída después de la gracia de la conversión. Compárense los v. 20-21 con Heb 6, 4-8; 10, 26, y recordemos la parábola evangélica sobre la vuelta calamitosa de los malos espíritus (Mt 12, 43-45 y par.).

insiste en la armonía entre las profecías del Antiguo Testamento y el mensaje de los evangelios. La fórmula: «el mandamiento de vuestros apóstoles» debe relacionarse con lo que expone san Pablo en 1 Cor 15, 1-11 a propósito del carácter colectivo del testimonio apostólico. La enseñanza de Pedro no puede separarse de la de los otros apóstoles: precioso testimonio en favor de la concepción colegial del apostolado y, prolongando sus perspectivas, del episcopado.

Las dudas sobre la parusía (3, 3-4). Los primeros cristianos habían vivido en la esperanza del regreso inminente del Señor, como lo indica concretamente la oración más antigua a Cristo que se nos ha conservado: *Marana ta*: «¡Ven, Señor nuestro!» (1 Cor 16, 22). Pueden recordarse en este sentido las explicaciones de M. Trimaille sobre 1 Tes 4, 13-18 (CB 39, 60-64). La prolongación del plazo tendría que provocar dudas y no pocos se desalentarían, a pesar de las parábolas evangélicas que insistían en el posible retraso del Señor (por ejemplo Mc 13, 33-37 y par.; Mt 25, 1-13).

Caracter precedero del mundo (3, 5-7). La argumentación de los falsos doctores iba ligada a su cosmología. Para los griegos, la materia es eterna. Contra esta opinión, Pedro recuerda que la creación del mundo se debe a la intervención soberana de la palabra de Dios (vease Gn 1). El diluvio ilustra esta fragilidad del mundo y anuncia el juicio final.

Reparar los textos de 1 Pe y 2 Pe relativos al diluvio y descubrir su interpretación global. Puede prolongarse este trabajo con una investigación entre los padres de la iglesia utilizando la obra de J. Danielou, *Bible et Liturgie*. Cerf, Paris 1951, 104-118.

Vivir en la santidad para habitar el mundo nuevo (3, 8-13)

La venida del Señor (3, 8-10). Para explicar el retraso aparente de la parusía, 2 Pe utiliza el Sal 90, 4, según una interpretación judía tradicional para el Señor un solo día es como mil años. Una especulación análoga es la que se encuentra en el Apocalipsis (20, 3-6), que dio lugar posteriormente a toda una serie de cálculos sobre el fin del mundo. Esta claro que el texto no se sitúa ni mucho menos en semejantes perspectivas.

Más que de retraso, hay que hablar de un plazo de gracia, como indica el v 9. La misericordia de Dios es la clave de la historia, como demostraba ya la historia de Noé que invitaba a sus contemporáneos a la conversión, antes de que fuera demasiado tarde (2 Pe 2, 5).

Pero el juicio llegará, caracterizado por una irrupción del fuego celestial. Se ha podido relacionar el v 10 con la concepción estoica de la *ekpyrōsis*, es decir el incendio universal al final de un ciclo del mundo. Pero hay una diferencia capital que distingue a 2 Pe de la cosmología estoica: según la concepción bíblica del tiempo, el juicio según 2 Pe será definitivo, mientras que para los estoicos el retorno de los elementos al fuego primordial va seguido de un nuevo ciclo total-

mente semejante al primero: es el mito del eterno retorno, tan bien estudiado por Mircea Eliade.

La imagen del ladrón para expresar el carácter imprevisible del regreso de Cristo procede de una parábola (Mt 24, 43-45 y par.) y se encuentra también en 1 Tes 5, 2 y en Ap 3, 3, 16, 15.

Prepararse santamente para el día del Señor (3, 11-13). La enseñanza sobre la destrucción del mundo no tiene que llevarnos a un desinterés egoísta por nuestras tareas terrenas, ya que no será posible habitar en la tierra nueva (Is 65, 17) más que si se ha caminado por el «camino de la justicia» (2, 21). «Pasa la figura de este mundo deformada por el pecado, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza será capaz de saciar y hacer rebosar todos los anhelos de paz que brotan del corazón humano».

La esperanza de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación por perfeccionar esta tierra, donde se desarrolla el cuerpo de la nueva familia humana que puede de alguna manera ofrecer un esbozo del siglo nuevo» (*Gaudium et spes*, n 39).

La enseñanza auténtica de Pablo (3, 14-16)

El final de 2 Pe tiene una importancia especial para la historia de la formación del canon del Nuevo Testamento. En efecto, atestigua la formación de un primer corpus de las cartas de Pablo y la veneración con que se las mira, ya que se las asimila de alguna manera a las demás Escrituras, esto es a los escritos del Antiguo Testamento. Se plantea de una forma aguda el problema de la interpretación (vease también 2 Pe 1, 20): algunos deforman la enseñanza auténtica de Pablo en provecho de sus tesis particulares. Como ejemplo, la tesis de la justificación por la fe ha provocado ciertas agitaciones a las que alude la carta de Santiago (2, 14-26). Al insistir en nuestra participación actual en la

resurrección y ascensión de Cristo, la carta a los efesios (2, 6) podía servir de apoyo a la tesis según la cual la resurrección ha tenido ya lugar: un discípulo de Pablo, en 2 Tim 2, 18, había rectificado ya esta posición, apoyándose en la doctrina explícita de Pablo en 1 Cor 15. Así, pues, los problemas de interpretación no son sólo de nuestros días.

Se podrá observar cómo 2 Pe destaca un tema clave en la teología de Pablo: la misericordia de Dios. Es la tesis misma de la carta a los romanos: «¿Es que no das importancia a su inagotable benignidad, a su tolerancia y a su paciencia, sin darte cuenta de que la benignidad de Dios te está empujando a la enmienda?» (Rom 2, 4). «Porque Dios encerró a todos en la rebeldía, para tener misericordia de todos. ¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrastreables sus caminos!» (Rom 11, 32-33).

Al final de esta carta, puesta bajo el patrocinio de Pedro, es interesante ver cómo se le asocia a Pablo («nuestro hermano y amigo»); estamos muy lejos de la disputa de Antioquía (Gál 2, 11-14). La tradición irá asociando cada vez más estrechamente a Pedro y a Pablo, en razón de su martirio en Roma. Puede recordarse el texto de Clemente romano que citamos al comentar 1 Pe 5, 1 (cf. p. 44). Unos años más tarde, Ignacio de Antioquía, escribiendo a los romanos para anunciarles su próxima llegada como condenado a las

fieras, evocaba también el recuerdo de los dos apóstoles: «Yo no os doy órdenes como Pedro y Pablo; ellos eran apóstoles, yo un condenado» (*Ad romanos*, 4, 3).

Estas comparaciones entre los textos nos permiten situar mejor en el tiempo la 2 Pe: en los alrededores del año 100. El prestigio incomparable de que goza la iglesia de Roma como «presidente de la caridad» (Ignacio, a los romanos) y su «origen más excelente» (*potentior principalitas*) que reconoce Ireneo (*Adv. haer.*, III, 3, 3) se funden de este modo en el doble patrocinio de Pedro y de Pablo. A su modo da testimonio de ello la 2 Pe, manifestando claramente el carácter colegial de la tradición apostólica.

Exhortación final (3, 17-18)

Un nuevo saludo, «amigos míos», introduce las últimas palabras. No se formula ningún deseo, como suele hacerse al final de las cartas, sino que aparece una doble exhortación que resume toda la carta: no dejarse confundir por los impíos y crecer en el conocimiento de Cristo.

La doxología con que se cierra la carta va dirigida al mismo Cristo, lo cual resulta raro en el Nuevo Testamento (cf. Rom 9, 5 y 2 Tim 4, 18). De este modo termina la carta con la proclamación de la divinidad de Cristo salvador, lo mismo que había comenzado.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Introducciones y comentarios

- C Spicq, *Les Épîtres de Pierre* Gabalda, Paris 1966
- J Cantinat, en *Introduction au Nouveau Testament*, 3 Desclee, Paris 1977, 259-273 y 287-302
- M Trimaille, en *Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques, N T*, 3 Desclee, Paris 1983, 249-263 y 284-294
Esta presentación contiene una exposición del bautismo en 1 Pe (p 257 s) y un cuadro sinoptico muy claro sobre las relaciones entre 2 Pe y Jds
- E Fuchs, *La deuxième Epître de saint Pierre* Delachaux et Niestle, Neuchâtel 1980
- B Scwank, *Primera carta de san Pedro* Comentario para la lectura espiritual Herder, Barcelona 1970, 148 p
- A C F E B, *Etudes sur la Première Lettre de Pierre* Cerf, Paris 1980
Se recogen los estudios del congreso de biblistas de la A C F E B (Paris 1979), puede verse una bibliografía detallada (p 269-274) y una ambientación histórica debida a C Lepelley (p 43-64) La contribución más sintética es la de A Vanhoye, *I Pierre au carrefour des théologies du Nouveau Testament* (p 97-128)

Estudios particulares

- M E Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la Première Epître de Pierre* Cerf, Paris 1961
Se encontrará allí un estudio sobre las relaciones de 1 Pe con otros textos del Nuevo Testamento
- J Calloud – F Genuyt, *La première Epître de Pierre, analyse sémiotique* Cerf, Paris 1982
- E Cothenet, *Les orientations actuelles de l'exégèse de la 1^{re} Lettre de Pierre*, en A C F E B, *Etudes (o c)*, 13-42
- E Cothenet, *La portée salvifique de la résurrection du Christ d'après I Pierre*, en *La Pâque du Christ, Mystère du Salut* Cerf, Paris 1982, 249-262
Se encontrará una justificación más amplia de las posturas adoptadas en este Cuaderno en varias de mis exposiciones, sobre todo en estos dos últimos artículos
- P Grelot, *La deuxième épître de Pierre et la tradition apostolique* Année Canonique 23 (1979) 69-103
Un artículo sobre las aportaciones de 2 Pe a propósito de la relación Escritura-Tradicción

LISTA DE RECUADROS

	Págs.
– Respeto a la religión ancestral	19
– Testimonios sobre la piedra	20-21
– Sacerdocio real	22-23
– Cuadro de los deberes domésticos	28-29
– El martirio de Policarpo	30
– Estructura de 1 Pe 3, 18-22	37
– La predicación de Cristo a los espíritus en los padres	40-41
– Presbyteros: ¿anciano o presbítero?	43
– Canonicidad de 2 Pedro	51
– Invectivas contra los adversarios	52
– «Participantes de la naturaleza divina»	55



CONTENIDO



Si las cartas de Pablo despliegan las riquezas de la FE, si el evangelio y las cartas de Juan ilustran el AMOR, las cartas de Pedro cantan la ESPERANZA. Fueron escritas para unas comunidades puestas a prueba en medio de un mundo pagano indiferente y hostil; ¿no serán entonces actuales estas llamadas ardientes a una alegre esperanza?

Edouard COTHENET, del Instituto Católico de Paris, nos hace explorar y apreciar estas dos pequeñas cartas poco conocidas, preciosos testimonios de una experiencia cristiana original.

INTRODUCCION	p. 5
PRIMERA CARTA DE PEDRO	
Presentación	p. 8
Comentario:	
• 1, 1-12	p. 13
• 1, 13-2, 10	p. 17
• 2, 11-3, 12	p. 26
• 3, 13-4, 11	p. 35
• 4, 12-5, 11	p. 42
Síntesis	p. 46
SEGUNDA CARTA DE PEDRO	
Presentación	p. 50
Comentario	p. 54
Para proseguir el estudio	p. 62
Lista de recuadros	p. 63