
Artículo

Edificar un lugar para Dios en contexto latinoamericano según la Primera carta de Pedro

revista
TEOLOGÍA

Building a Place for God in a Latin American Context according to the First Letter of Peter

 María José Schultz

Universidad de Deusto, España
mariajose.schultz@deusto.es

Revista Teología

vol. 63, núm. 144, p. 129 - 157, 2024
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina
ISSN: 0328-1396
ISSN-E: 2683-7307
Periodicidad: Cuatrimestral
revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 23 abril 2024
Aprobación: 30 mayo 2024

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p129-156>

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8004997004/>

Resumen: El presente trabajo tiene como propósito final aportar pistas para reconocer experiencias actuales que edifiquen un lugar para Dios y, con ello, identificar claves que contribuyan a la aplicación pastoral de la propuesta de 1Pe. Para conseguir este objetivo se realiza una exégesis a fragmentos seleccionados de la carta para, de este modo, comprender el sentido de los textos y su posible concreción histórica. A modo de conclusión, se proponen algunos ejemplos de actualización de la propuesta de 1Pe en contextos latinoamericanos”.

Palabras clave: 1 Pedro, Sacerdocio, Sacrificios, Evangelización, Casa espiritual, Hermenéutica latinoamericana.

Abstract: The present work has as its final purpose to provide clues to recognize current experiences that build a place for God and, with this, to identify keys that contribute to the pastoral application of the proposal of 1Pe. To achieve this objective, an exegesis of selected fragments of the letter is carried out in order to understand the meaning of the texts and their possible historical concreteness. By way of conclusion, some examples of updating the proposal of 1Pe in Latin American contexts are proposed.

Keywords: 1 Peter, Priesthood, Sacrifices, Evangelization, Spiritual House, Latin American Hermeneutics.

Notas de autor

La autora de esta colaboración es Doctora en Teología por la Universidad de Deusto. En la actualidad se desempeña como docente en la facultad de teología de la Universidad de Deusto, Bilbao España. Es miembro del equipo de Redacción Revista Reseña Bíblica, Asociación Bíblica Española. Responsable de Campus Social Universidad de Deusto y Teóloga investigadora internacional del Instituto Egidio Viganó de la Universidad Católica Silva Henríquez de Chile.

Introducción

La pregunta por el significado teológico de la instrucción “edificar una casa espiritual por medio de sacrificios espirituales” de la Primera carta de Pedro surge durante la investigación realizada en mi tesis doctoral. En dicho trabajo estudié el lugar de la buena conducta en la estrategia misionera de la carta, sin embargo, quedó latente la necesidad de realizar un estudio más acabado de la instrucción de 1Pe 2,5 a fin de comprender su aplicación práctica en la actualidad. Los resultados de la tesis mostraron que la carta había sido escrita para animar a los creyentes a que, aun siendo víctimas de rechazo social, tengan una conducta según la nueva identidad recibida en el bautismo y, de este modo, edifiquen espacios que propicien la pregunta por el Dios en el que creen. En consecuencia, el presente trabajo tiene como propósito aportar pistas para reconocer experiencias actuales que edifiquen un lugar para Dios y, con ello, identificar claves que contribuyan a la aplicación pastoral de la propuesta de 1Pe. Para conseguir este objetivo se realiza una exégesis a fragmentos seleccionados de la carta a fin de comprender el sentido de los textos y su posible concreción histórica. A modo de conclusión se proponen algunos ejemplos de actualización de la propuesta de 1Pe en contextos latinoamericanos.

1. Antecedentes de la carta

Con los datos que el escrito aporta junto con la información que ofrecen estudios desde las ciencias sociales, es posible componer un retrato plausible de la realidad de los creyentes destinatarios de la carta. Se trata de seguidores de Jesús dispersos por la península de Anatolia (1,1), los cuales viven una situación de sufrimiento como consecuencia del maltrato verbal, hostilidad social y rechazo por parte de autoridades, vecinos y familiares (1,2; 2,12.18; 3,1.9.13.16; 4,4.12.14; 5,10). Esta persecución habría tenido como efecto la automarginación de los creyentes en las actividades sociales propias del contexto público como en las del ámbito doméstico. Por ejemplo, celebraciones dedicadas al culto imperial, participación en fiestas, juegos, baños y tabernas (4,3.16).^[1] Los destinatarios de la carta comparten la condición de víctimas de un rechazo social por su particular comportamiento producto de su adhesión al grupo de seguidores de Jesucristo, lo que los ha llevado a distanciarse de las actividades en las que previamente participaban. Esta recreación de la realidad de los creyentes plantea la pregunta por la viabilidad y concreción de la propuesta conductual que invita a vivir el autor de la misiva. En cuanto demanda que quienes son víctimas del rechazo no solo perseveren en la fe (5,9), sino superen la adversidad y atraigan a sus adversarios a ella por medio de su buena conducta (2,12;19; 3,1).

En lo que respecta a los antecedentes literarios de la carta, en vistas de que la intención del autor es persuadir a oyentes y lectores a modificar su actitud en función de un propósito mayor, es posible calificar el discurso epistolar con el género deliberativo.^[2] Por otra parte, el contexto literario en el que se inserta el versículo en estudio (2,5) está al final de la primera parte de la carta, en medio de una exposición que alude a la identidad y vocación teológica de los creyentes y de la comunidad de la que son parte. Se aprecia que la oración completa (2,4-5) cumple la función de anticipar lo que el discurso exhortativo expone y explica más detalladamente (2,11-3,8). Hace de puerta de entrada a la instrucción acerca de cómo debe ser el comportamiento creyente, dando un marco teológico a la parénesis que le sigue.

Estos antecedentes llevan a precisar aún más la pregunta que este estudio busca responder, ya que pone en evidencia la complejidad de la instrucción ética de 1Pe: ¿Cómo una víctima de maltrato puede edificar una casa espiritual en el lugar en el que convive con quienes le rechazan? Esta pregunta muestra el dilema al que los creyentes de Anatolia se enfrentaban. Dicha situación no es del todo ajena a los cristianos del siglo XXI, es

por todos conocida la dificultad que se tiene de explicitar la fe en ambientes no solo no creyentes, sino contrarios y críticos con las creencias religiosas. Esta dificultad fue abordada por el autor de 1Pe quien buscó orientar y dar claves para modelar la conducta de los cristianos en una sociedad particularmente hostil. Por ello es pertinente examinar qué entiende 1Pe por “edificar una casa espiritual” y qué comportamiento propone para que se logre dicho objetivo. Este estudio, por consiguiente, se abocará a desentrañar el significado de 1Pe 2,5 y de los versículos que contribuyen a ampliar su comprensión.

2,5: «...también ustedes, como piedras vivas, están siendo edificados una casa espiritual, para ser un sacerdocio santo que ofrezca sacrificios espirituales, agradables a Dios por medio de Jesucristo».[3]

2. Indicios en la carta que ayudan a comprender el mandato de ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios.

A lo largo de la carta es posible apreciar que el autor, para describir en términos generales el comportamiento que demanda a los creyentes, utiliza conceptos que pertenecen al campo semántico del sistema cultural judío (*cordero sin mancha, aspersión de la sangre* en 1,2.18, *sacerdotes, sacrificios* en 2,5). A ello se añaden términos que aluden a la construcción de un espacio sagrado (*piedras, edificar y casa espiritual* en 2,4-5). A fin de aproximarse al significado que el autor atribuye a cada concepto, en adelante se examinan los indicios que aparecen en la carta que pueden contribuir a ampliar el significado del texto en estudio.

2.1 Imaginario cultural

En la primera parte de 1Pe es posible reconocer tres versículos en los que aparecen conceptos que pertenecen al campo semántico del ámbito cultural judío:

1,2 «...en virtud de la obediencia y la aspersión de la sangre de Jesucristo».

1,18-19 «...sabiendo que fuisteis rescatados de la conducta vana...con la sangre preciosa de Cristo, la de un cordero puro e inmaculado...».

Ambas citas dan cuenta que el autor expone la muerte de Jesús con términos sacrificiales propios del contexto judío, dando a entender que la interpreta como un sacrificio. La expresión “aspersión de la sangre” remite, por una parte, a los sacrificios de la Alianza (Ex 12,3-9)^[4] donde el empleo de la sangre es un signo protector y liberador.^[5] Y, por otra parte, a los sacrificios de expiación y propiciación en los que el sacerdote asperja la sangre alrededor del altar (Lv 3,2-6), los cuales se realizaban como actos de purificación a fin de quitar las impurezas de los espacios para hacerlos adecuados a Yahvé.^[6] En lo que respecta a la identificación de la sangre de Jesús con la de un *cordero puro*, cabe remontarse también a la alianza hecha con Israel en el desierto, dado que en distintas ocasiones los autores veterotestamentarios evocan el sacrificio de corderos como una petición hecha por Yahvé en la Pascua.^[7] Cabe incluir, además, la tradición del Siervo sufriente, en la cual el Deutero Isaías representa al cordero con la figura del inocente (Is 53,7). Todo ello lleva a pensar que, en la identificación de Jesús con el cordero, confluyen diversas voces con diferentes sentidos: el autor afirma que Jesús es la víctima del sacrificio, cuya sangre derramada protege y libera de la muerte; y la pureza representada en la víctima “perfecta”, purifica y restaura la comunión con Dios.

En la carta, si bien se alude en términos generales al sistema ritual, la descripción de Jesús como cordero sin mancha refleja que los requerimientos culturales han sido superados con su muerte. Además, sitúan su sacrificio en una realidad externa al espacio del culto ritual judío, poniendo de manifiesto que entiende la muerte de Jesús no sólo como un sacrificio, sino también como un acto liberador del mal (*fuieron salvados* 1,18). El desarrollo de esta idea es posible reconocerlo en todo el discurso, en cuanto su muerte también es

entendida como un rescate (verbo λυτρόω) por el que se ha pagado un precio (1,18/Is 52,3). Jesús ha salvado a los creyentes de su vida fútil anterior, puesto que han pasado de tener una conducta regida por ciertos principios, a tener otra conducta (1,15.18; 2,12; 3,1.2.16), dando a entender que el sacrificio de Jesús reintegra a la comunión con Dios y encausa a los creyentes a hacer el bien (2,24).

Este lenguaje cultural se puede estimar que tiene como fuente de sentido, principalmente, el libro del Levítico, el cual remite a las normas referidas al culto que estaba a cargo de los sacerdotes, e indica las obras humanas que pueden afectar la presencia de Dios en medio de su pueblo y llevarle a abandonar su santuario. Esta normativa sobre la pureza y la impureza vela por la santidad del lugar en el que Dios habita, por ello sus instrucciones señalan aquello que contamina a la persona y, por ende, amenaza la santidad del santuario. El medio básico de expiación era el rito del sacrificio que funcionaba para purificar al individuo tanto del pecado como de la impureza,^[8] aunque lo esencial en estos sacrificios era, más bien, manifestar la obediencia a la voluntad divina.^[9]

En la primera parte de 1Pe (1,1-2,10) es posible reconocer postulados semejantes a los que presenta el Levítico en su perspectiva ética:

1,14 «No se amolden a las pasiones de su anterior ignorancia».

1,15-16 «...en conformidad con el Santo que los ha llamado, sean santos...pues está escrito: Serán santos, porque yo soy santo».

1,22 «...Han sido purificados por medio de la obediencia a la verdad, ámense unos a otros siempre con un corazón puro».

2,1 *Despójense de toda malicia*

Los versículos 1,14 y 2,1 manifiestan la preocupación porque los creyentes mantengan una actitud de pureza. Esta idea se reitera y completa en el discurso cuando exhorta a que eviten un mal uso del cuerpo (2,11 y 4,2-3) y cuando anima a que conserven una pureza interior (3,6).^[10] En la llamada a ser santos (1,15-16) define la incompatibilidad de la nueva identidad con respecto a la anterior, en cuanto no es posible seguir actuando como los gentiles, pues en virtud de la elección divina han sido llamados a imitar a Dios. El versículo 1,22 expresa el efecto de la Pasión de Jesucristo, la purificación ha sido gracias a su obediencia a la voluntad divina, purificación entendida como liberación de una vida fútil, sin Dios, gobernada por los vicios (Is 52,13). La concreción de esta vocación a la santidad es una vida nueva que debe construirse en el amor mutuo (2,17; 3,8; 4,8).

En estos cuatro versículos la diferencia que se plantea con respecto a la mentalidad del Levítico está en que no se vislumbra que haya algo en el individuo que lo declare impuro e incapaz de entrar en relación con Dios. Los actos que atentan contra la pureza del corazón y del cuerpo no tienen el poder de atentar contra la santidad de Dios, sino sólo contra el propio individuo (2,10). La semejanza, por el contrario, radica en las temáticas afines que añade el autor desde el significado cristiano: *pureza* (Lv 11-16), *santidad* (Lv 17-26) y *amor al prójimo* (Lv 19,18).

2.2 La Pasión de Jesucristo entendida como sacrificio

Estudiar cómo entiende el autor de la carta la Pasión de Jesucristo puede ser abordado desde diferentes perspectivas. Durante la investigación fue posible constatar que diversos estudios se interesan por desentrañar la cristología presente en el discurso, aunque desde distintas preguntas.^[11] Este estudio se enfoca únicamente en examinar el carácter sacrificial de la muerte de Jesucristo descrito en 2,23-25 y cómo dicha comprensión enriquece las instrucciones éticas del autor.

Quien está tras la escritura de la carta utiliza una motivación cristológica cuya base es el Siervo sufriente de Is 53. La opinión común entre los especialistas es que el autor ha utilizado como fuente la Septuaginta, adaptando la cita al contexto y a la intención que está tras su discurso.^[12] La hermenéutica que realiza con respecto a la muerte de Jesús no es original, puesto que es posible apreciar que los cánticos del siervo de Yahvé (Is 52-53) están en la base de la tradición bíblica que interpretó la muerte de Jesús.^[13] Lo que el autor ha hecho es una interpretación propia del evento de la Pasión de Jesucristo a la luz del cántico, pero reelaborado con nuevos matices.^[14]

Como se puede apreciar en el v.21, el marco en el que se encuadra la evocación al cántico de Isaías es la elección divina,^[15] entendida como un “llamado” a seguir el ejemplo de Jesús, el modo como vivió su sufrimiento. La carta desde el inicio aborda el tema del sufrimiento,^[16] tanto de Jesucristo como el que padecen los creyentes de Asia Menor, por ello se puede afirmar que el tema es una referencia básica para otros temas que se desarrollan en el discurso.^[17] Y aquí evoca el sufrimiento de los siervos domésticos como paradigma del sufrimiento injusto. José Cervantes observa, además, que la inocencia del Crucificado es subrayada desde el inicio de la carta (1,18; 3,18), como lo es su obediencia a la voluntad de Dios y la entrega de su vida (1,2), entendida como la del justo por los injustos (1,19; 2,22). Es una comprensión de la Pasión, que desde el principio se anticipa con rasgos singulares, en cuanto recuerda actitudes históricas de Jesús, posiblemente con la finalidad de modelar a los creyentes un modo de vivir el sufrimiento inocente que padecen.

La expresión «Cristo también sufrió por ustedes» (v.21), destaca que al igual como sufren los esclavos sufrió Jesucristo, es decir, sin pecar. Algunos autores ven en esta expresión el carácter expiatorio de la muerte de Jesús que, unidas a las alusiones al derramamiento de su sangre en el inicio de la carta, acentúan esta idea (1,12.18-9). Es un modo de describir el propósito de su actuar: Jesús sufre como sustitución de los creyentes. A ello, además, se añade un carácter ético, lo hace dejando un ejemplo como resultado,^[18] lo hace con paciencia.^[19] El sufrimiento está vinculado a un obrar bien de acuerdo con la voluntad de Dios, donde su inocencia se establece como un modelo de actuar y de renunciar a devolver el mal (1,18-21; 2,22-25; 3,18-22).^[20]

El v.23 «no cometió pecado» evoca el sentido de pureza e inocencia antes mencionado. Los verbos en modo imperfecto acentúan el carácter de perseverar en hacer el bien mientras se sufre. El contraste se manifiesta entre la actitud de los que lo agreden y su respuesta: Jesús se entrega a sí mismo en una confianza total en la justicia de Dios.^[21] Si en el cántico del siervo es Dios quien entrega al Siervo (Is 52,12), aquí es el siervo quien se entrega a Dios. Esto destaca aún más la ejemplaridad del comportamiento que se propone a los creyentes, no obstante, esta conducta es posible si se encomienda a quien juzga justamente (Is 50,8). La experiencia de Dios es lo que da la confianza para reconocerle también en el sufrimiento y así entregarse (2,3.19).

En el v.24 se indica que el acontecimiento de la entrega de Jesús es más que un ejemplo. El sufrimiento de Jesús es salvífico, puesto que es fuente de redención para los creyentes que, como él, sufren inocentemente. Junto con ser ejemplo de paciencia en el dolor, su actitud trae la salvación a todos los creyentes, incluido el autor. «Cargó con nuestros pecados» y «por ustedes» (v.21b) definen el carácter expiatorio de su muerte. El verbo *αναφέρω* (también en 2,19) tiene el sentido de ofrecer, en LXX es el término técnico para decir “ofrecer ofrendas” (Lv 14,20). El sentido de este versículo no es solo la ofrenda por el pecado, sino que Jesús como sacerdote dispone los pecados en el altar de los sacrificios que en este caso es la cruz. Carga, porque retira el peso de los demás para llevarlos él (Is 53,4a.5.11.12). La preposición *ινα* da la explicación: Jesús da muerte al pecado cometido para devolver la vida, una vida de justicia (3,7), la vida que da el justo juez, que es

hacer el bien. El resultado de la acción de Jesús es que todos los cristianos han sido sanados, rescatados, purificados, liberados de una vida de muerte. Sus heridas, recibidas injustamente, son curadas por la esperanza próxima de que venza la justicia en el contexto donde reina el mal, y por la esperanza escatológica en el final futuro (1,3).

En el versículo final da a entender que los destinatarios en el pasado vivían alejados de Dios y en el presente (γυν) viven una vida nueva: de ovejas descarriadas pasan a ser guiados por Jesús, pastor y guardián, que indica el camino a seguir (2,20). El verbo *προσαγω*, llevar o traer a Dios, tiene sentido sacrificial en Ex 29,10 y Lv 1,2 en cuanto se retorna a Dios. Jesús no solo sufre por hacer el bien, sino que conduce, lleva hacia el bien supremo, que es Dios (3,18).

2.3 Relación entre sacrificio y sumisión

El verbo *ὑποτασσω* está presente 38 veces en el NT, seis están en 1Pe. Aparece en la exhortación ética referida al contexto público (2,13), en la dirigida a los siervos (2,18) y a las mujeres (3,1.5) y en la exhortación final dirigida a todos (5,5). Esto indica que para el autor se trata de un comportamiento paradigmático. En el marco general de la literatura griega el significado principal del verbo en voz activa es someter, mientras que en voz media significa someterse u obedecer, bien sea por temor o de buen ánimo. Si bien, suele aparecer vinculado a contextos de subordinación en el ámbito político o militar, también se usa para describir el comportamiento recomendable en la relación con los demás para ganarse su simpatía. Desde este sentido el verbo (*ὑποτασσομαι*) implica perder y sacrificar el derecho o el deseo propio, como realización plena de la humildad. Esto unido al sentido de posición de la raíz del verbo (*ὑποτασσομαι*), como sugiere Cervantes,^[22] permite interpretar de una nueva manera el verbo en los códigos de conducta del NT y, especialmente, en 1Pe. Sumisión es, en este caso, hacerse disponible, sacrificar el propio deseo por hacer el bien. De ahí que, el modelo de humildad por excelencia es el siervo sufriente, Jesús crucificado quien renuncia a responder al mal con el mismo mal aguantando con paciencia el sufrimiento, haciendo con ello el bien.

En 2,12 se inicia una exhortación a la buena conducta en el ámbito público, que tiene como instrucción principal la “sumisión” a las instituciones humanas (rey y gobernadores 2,13-14). Esta indicación a la “sumisión” sólo se entiende a partir de los versículos que le siguen, en los cuales se señala: la voluntad de Dios es hacer lo que está bien (v.15); hacer el bien libremente (v.16); honrar a todos, incluido el emperador, y temer a Dios (v.17). Como se aprecia, esta sección delimita lo que se entiende por sumisión, pues explica qué significa hacer el bien en este contexto. No se trata de subordinarse ante cualquiera, ni bajo cualquier autoridad o indicación. Sacrificar el propio deseo es para disponerse a hacer la voluntad de Dios, no la de las autoridades. La libertad se debe ordenar al deseo de Dios, que es la realización del bien en todos los aspectos a partir del respeto a todos. En consecuencia, cuando la carta utiliza *ὑποτασσομαι* se refiere a poner en práctica la humildad.^[23] La disponibilidad, entendida como humildad, se convierte en 1Pe en una norma fundamental, porque es la actitud por excelencia con la que la persona debe situarse ante Dios (Prov 3,34).^[24] La obediencia, por tanto, es sólo a él.

De este modo, la disponibilidad hacia los demás es propuesta como expresión concreta de buena conducta de los cristianos en la sociedad, como manifestación del amor humilde, que lleva a ponerse libremente por debajo de los demás, dispuestos al servicio y motivados «por causa del Señor» (2,13). Esta comprensión de la actitud propuesta a los creyentes explica el sentido en los títulos que les designa, pueblo de Dios adquirido (2,9), esclavos de Dios liberados (2,15) y, por tanto, libres para hacer su voluntad. En otras palabras, la disponibilidad implica una atención permanente a las necesidades de los otros, pero no la satisfacción de las pasiones en cualquiera de sus múltiples manifestaciones, como en lo que respecta a los deseos carnales (2,10) o en el ejercicio del poder en el ámbito político (2,13-16), socioeconómico (2,18-20), familiar (3,1-7) o comunitario (5,1-5). La búsqueda del bien en todos esos ámbitos es una tarea ineludible para todo creyente.^[25]

2.4 Sacrificios espirituales

A lo largo del AT no se encuentra ninguna definición de lo que es el sacrificio. Los sacrificios son entendidos como una acción ritual por la que se hace una ofrenda a Dios.^[26] El individuo, quien se considera inferior a la divinidad, ofrece sus dones en señal de sumisión y como testimonio de honor.^[27] Es también oblación de una parte del oferente mismo, de este modo, opera la comunión entre él y Dios, pues por la aceptación de la ofrenda se une con él, simbolizando la oferta interna de compromiso y entrega. El propósito es principalmente para que los oferentes reconozcan el dominio de Dios, pero también para lograr la reconciliación de ellos mismos con la divinidad, para dar gracias por las bendiciones recibidas y para pedir más bendiciones para uno mismo y para otros.^[28]

El estudio de los indicios que aparecen en la carta que contribuyen a comprender lo que el autor entiende por sacrificio evidencian los siguientes aspectos característicos. En primer lugar, una distinción que se hace es el carácter espiritual de los sacrificios (2,5). Evoca con ello una realidad inmaterial e interior (en contraste con lo físico, material) del creyente. La ofrenda que se ofrece no es un objeto, animal o cosa, sino algo que el individuo realiza interior o exteriormente, que manifiesta una actitud de sumisión a la voluntad divina. Aquello que se ofrece es una actitud que, por obediencia a lo que Dios demanda, se realiza como sacrificio espiritual. Este cambio entre sacrificio ritual y sacrificio espiritual, el autor explicita que se debe al acto redentor de la muerte de Jesucristo, la sangre derramada en el sacrificio injusto de su cruz es el alto precio que pagó por la liberación de una vida sin Dios.^[29] La vida santa demandada es posible porque Jesucristo señaló el camino a imitar (2,21), pero a su vez, liberó del pecado al ser el cordero que sufrió expiatoriamente por todos.

En segundo lugar, se constató que en el Lv es posible ver que el culto sacrificial está en estrecha relación con la presencia de Dios entre su pueblo desde el santuario. En el caso de 1Pe 2,5 la cercanía con Dios por parte de los creyentes no es por medio del rito, sino que, es la actitud del individuo la que posibilita el encuentro y la comunión con Dios. Y ello, es lo que edifica un espacio para Dios allí donde esa actitud sacrificial se vive. Como indica el autor los sacrificios espirituales son los que, por una parte, edifican una casa para su presencia y, por otra, hace de los creyentes sacerdotes santos. Quiere decir que, gracias a Jesucristo, se puede imitar a Dios y ejercer el rol de sacerdote oferente, pero a la vez, de ofrenda, en cuanto la materia de su sacrificio es su comportamiento santo. Así como el sacerdote levita representaba y ofrecía lo que el pueblo de Israel disponía para el sacrificio, el creyente con su comportamiento (su sacrificio espiritual) conforma el nuevo pueblo de Dios (2,9).

En síntesis, el llamado de Dios es a imitar al Hijo obediente a la voluntad del Padre, esto es posible gracias a que él dio muerte a una vida en pecado. En consecuencia, los creyentes pueden perseverar en hacer el bien mientras sufren, porque por la gracia divina emanada del acto salvífico de Jesucristo, han heredado su condición de bendición para otros (3,8-9). Del mismo modo como Jesús lo fue para ellos. De estar perdidos han pasado a ser seguidores (2,25).

3. Creyentes constructores de la casa espiritual

A lo largo de la sección 2,4-10 los términos que pertenecen al campo semántico de la construcción son los siguientes: *pedra* (2,4), *pedras*, *casa*, *edificar* (2,5), *pedra angular* (2,6) y *constructores* (2,7). El término constructores (*οικοδομοῦντες*) solo aparece una vez, precisamente cuando se recuerda la cita del Salmo 118,22 que alude a los constructores que desecharon la piedra angular.^[30] En esta sección los no creyentes son aquellos que desprecian la piedra angular (v.4.7.8). Mientras los creyentes son considerados aquellos que se unen a la piedra viva, angular que es Jesucristo, son los que han confiado en ella. Por una parte, este contraste

entre creyentes y no creyentes pone en evidencia que quienes confían en la piedra angular (2,6), cuentan con ella, se acercan a ella (2,4) son los que “construyen”. Por otra parte, el verbo “edificar” está en modo indicativo voz pasiva, queriendo expresar con ello que los creyentes están siendo edificados, Dios como sujeto agente hace con ellos, agentes pasivos, una edificación.^[31]

3.1 Vocación de los creyentes

Anteriormente se ha mencionado que el autor en la primera parte de 1Pe describe la verdadera identidad de los creyentes con el objetivo de no solo recordar cómo son apreciados ante Dios, sino también, quiénes son realmente. Es posible considerar que el rechazo, las murmuraciones y la hostilidad social haya medrado su autopercepción y con ello su fe y, en consecuencia, el autor se ve en la necesidad de dar fundamento teológico al comportamiento que les propone tener.

Los títulos que aplica a los creyentes tienen su fuente en el AT, en cuanto categorías bíblicas en las que se fundamenta la identidad de Israel como pueblo de Dios. De modo individual se refiere a ellos como *elegidos* (1,1) y *co-elegidos* (5,13), *hijos* (1,14), *herederos de la gracia* (1,4) y *co-herederas* (3,7), *llamados* (1,15; 2,21), *piedras vivas* (2,5), *sacerdotes santos* (2,5). Cuando alude a la comunidad los llama: *nación santa, raza elegida* (2,9), *sacerdocio real, pueblo de Dios* (2,10), *casa de Dios* (4,17), *fraternidad* (5,13). La *elección* (1,1; 5,13) es entendida como un nuevo nacimiento (1,3) que los hace *hijos* de Dios (1,14), el efecto de esta relación filial es que Dios obra en ellos por medio del don de una semilla impercedera (1,4). La vocación de los elegidos es un *llamado* a la santidad (1,15), a ser *piedras vivas* (2,5) que, como Jesucristo, piedra angular, edifican un lugar para la presencia de Dios, una “casa espiritual” allí donde habitan y conviven con otros, es decir, a vivir como Jesucristo vivió (2,21). La elección divina, por tanto, es para seguir los pasos de Jesús (2,25) ofreciendo sacrificios espirituales (2,5) como él lo hizo, puesto que la santidad según la carta consiste en revestirse de humildad para hacerse disponibles, sumisos ante los demás (2,18; 3,1; 5,1.5).^[32]

La vocación de *sacerdotes santos* (2,5) se entiende a la luz del sacrificio de Jesús en la Cruz, quien como Sumo sacerdote ante el mal y la muerte hizo el bien a pesar de sufrir (2,23-25). El modo peculiar de conducta de esta comunidad sacerdotal (2,9) es la santidad de Jesucristo como hijo obediente del Padre (1,2.15). Una vocación sacerdotal en medio del mundo que, según el autor, tiene por finalidad que sea observada por los gentiles quienes, viendo su actitud, lleguen a glorificar a Dios (2,12). Esta vocación es eminentemente misionera (2,10), pues postula que, viviendo al modo de Jesús, haciendo el bien según la voluntad de Dios (2,15), atraerán a la fe a quienes antes los rechazaban (2,12.19; 3,1-2).

3.2 El rol de la gracia divina

La gracia aparece reiteradamente a lo largo de la carta (1,2.10.13; 2,19; 4,10; 5,10.12), cumpliendo un rol en la estructura teológica de la misma. Muestra de ello se ve en la primera parte del discurso donde se evoca el don de la gracia como un don impercedero, una semilla inmarcitable que ha sido dada a todos los creyentes (1,4); de ahí que los designe *herederos de la gracia* y a las mujeres *co-herederas* (3,2). En la segunda parte se alude a la gracia como el don que capacita al creyente para perseverar en hacer el bien en medio del sufrimiento inocente (2,19). Como se mencionó anteriormente, la motivación cristológica lo explica: la Pasión de Jesucristo no solo es un acontecimiento salvífico en cuanto él cargó con los pecados expiatoriamente, sino también, una fuente de redención (1,19), su acto salvífico posibilita que los creyentes se aparten del pecado y hagan el bien (2,24; 3,21). En la tercera parte, el autor se refiere a los creyentes como *administradores de la gracia* (4,10) a fin de explicar cómo cada uno ha recibido un don para poner al servicio de los demás. Por último, al final de la misiva el autor reitera que el motivo por el cual escribe es para dar testimonio de la *auténtica gracia* (5,10.12).

En 1Pe en dos ocasiones se expone la idea de que los creyentes deben revestirse de una nueva mentalidad (1,3; 23). Por la relevancia que el autor le da a la gracia es posible considerar que, lo que deben comprender los creyentes, no es solo su nueva identidad a la luz de Jesucristo, sino también, que han renacido a una nueva vida (1,18-23). Esta vida nueva es posible vivirla al modo de Jesús gracias a la gracia recibida. En palabras del autor, lo que los hace *herederos* de la gracia es que esta los dispone a un nuevo modo de existencia. Ahora bien, no se trata, únicamente, de una apreciación nueva sobre sí mismos, sino que ha habido una consecuencia concreta: el acto salvífico de la Pasión de Jesús tiene como efecto el don de la gracia santificadora que purifica de una vida gobernada por los vicios y el pecado (1,18-23; 2,21-25; 3,18). Este don impercedero es el que hace posible imitar a Jesús en su rol de sacerdote y ofrenda, en cuanto es esta gracia divina la que contribuye a perseverar en hacer el bien, aunque se sufra injustamente. Imitar a Jesús en su sacrificio, los hace hijos obedientes a la voluntad del Padre. No porque el Padre requiere del sufrimiento, sino porque desea que reine el bien, y si para que ello suceda es necesario sacrificar el cuerpo, la vida y el propio honor, eso es lo meritorio a sus ojos (2,19). La nueva mentalidad con la que deben revestirse es la idea de que desde el bautismo han renacido a una nueva vida.

No se trata por tanto de un esfuerzo humano, de aguantar pacientemente el maltrato desde el sinsentido. Más bien es sostener la firme voluntad de “poner la otra mejilla” o perseverar en hacer el bien con la esperanza de que Dios reciba este sacrificio como ofrenda que tiene el poder por medio de Jesús de eliminar la muerte que trae el mal (3,18). Esa entrega de la vida poniéndose a disposición de los demás, aun cuando esto comporte dolor, es lo que el autor de 1Pe entiende por sacrificio espiritual agradable a Dios (2,5).

3.3 La casa espiritual

El término “casa” en la carta aparece dos veces, *casa espiritual* (2,5) y *casa de Dios* (4,10) para designar a la comunidad de creyentes. Cabe mencionar que el término tiene diversas acepciones, se puede distinguir entre la casa como edificio, como unidad familiar, el conjunto de habitantes de la casa y la familia, y el linaje de la casa. En la carta el contexto en el que se utiliza el término es lo que ofrece pistas para comprender a qué se refiere el autor. En primer lugar, la casa espiritual que está en edificación ha sido entendida por los autores de diversos modos. Algunos defienden que se trata del Templo, en vistas de que el verbo *οικοδομεω* en unión con el término *οικος* tiene un amplio repertorio de uso en la Septuaginta para referirse al templo de Jerusalén.^[33] En consecuencia, la comunidad en construcción representa al nuevo templo^[34]. Sin embargo, John Elliott postula que no es claro el interés por polemizar contra el templo de Jerusalén y su culto, ni la carta busca reemplazarlo con un nuevo templo conformado por la comunidad. Más bien, el término sería un título eclesiológico que alude a la comunidad de seguidores de Jesús como el lugar privilegiado de la presencia de Dios.^[35] Por último, se postula que a partir de la identificación de la Iglesia como casa-familia en los escritos del NT (1Co 3,16-17; Ef 2,21; Ap 21,3), la casa es el lugar donde Dios mora como en un hogar, un templo o una tienda y la comunidad unida a Dios como su familia es entendida como “casa de Dios” (1Tm 3,15; 1Pe 3,12).^[36]

En mi opinión el término “casa espiritual” no es equiparable a la designación “casa de Dios” como es llamada la comunidad, por una parte, porque en el contexto en el que se remite a casa espiritual se viene hablando de la actitud de los creyentes de modo individual, es decir, de su conducta y adhesión a Jesucristo, y de su identidad personal. Por otra parte, si la comunidad de seguidores de Jesús ya está constituida en casa de Dios ¿qué sentido tiene edificarla si el creyente ya es parte de ella? A mi juicio, la sección 2,4-10 en la que se inserta la cita en estudio debe ser entendida como un discurso progresivo que se inicia con la descripción de la vocación de los creyentes, se alude en contraposición a los no creyentes y se finaliza con la identidad y

vocación del colectivo al que el creyente se une por medio de la fe en Jesucristo, el nuevo pueblo de Dios. Por consiguiente, “casa espiritual” evoca un espacio físico en el que se gesta un lugar para Dios. Por el contexto en el que están situados los creyentes destinatarios de la carta, posiblemente, se trate de un espacio dominado por los que los rechazan y desprecian en el que el autor propone crear un espacio para que Dios se haga presente.

3.4 Edificación de la casa espiritual

Hasta aquí se ha expuesto el significado de los sacrificios espirituales que se invita a vivir a los destinatarios de la carta y su vocación de sacerdotes santos al modo de Jesús. De ellos también se afirma que, juntamente con Dios, edifican una casa espiritual. Anteriormente se señaló que la edificación de la casa espiritual (2,5) alude a la creación de un lugar para la presencia de Dios. Esto no se refiere a un espacio físico, como un templo, un altar o santuario, sino más bien, al espacio como producto de una construcción social. Si lo que define un espacio es el modo de habitarlo y no necesariamente su estructura material, este se construye por medio de las acciones sociales que allí se realizan y los modos particulares de habitarlo.^[37] El espacio es entendido como el lugar donde se reflejan los comportamientos y valores de quienes lo utilizan. En este sentido, la designación “espiritual” de la casa que se construye responde a las experiencias, valores y expectativas que se esperan del que habita e interactúa en dicho espacio. La edificación de la casa espiritual que propone 1Pe tiene a la base la conducta santa que el autor exhorta a vivir. Un comportamiento que tiene por modelo a Jesús crucificado, donde la humildad, la disponibilidad, la entrega de sí mismo y el servicio a los demás, se imponen a la agresión y maltrato de quienes los rechazan. Esta nueva creación a partir del comportamiento santo es la estrategia que el autor sugiere a los destinatarios realizar. Una estrategia que no solo busca silenciar a quienes los maltratan, sino que tiene la expectativa de que transforme la convivencia social y con ello atraiga a otros a la fe.

La creación de la casa espiritual en ambientes hostiles y no creyentes simboliza algo más que un acontecimiento espiritual en el interior de la persona, dado que es en la convivencia concreta donde se manifiesta la fe para recrear el espacio con valores nuevos, creencias y experiencias de fraternidad. Ese lugar para Dios se manifiesta allí donde las relaciones fraternas relativizan las diferencias de rango y de honor establecidas por el sistema patriarcal imperante. En otras palabras, el comportamiento fraternal, la búsqueda del bien y el respeto mutuo abren caminos para que los no creyentes formulen la pregunta por la razón de su esperanza (3,15).

4. Ejemplos de edificación de una casa espiritual en contextos latinoamericanos

Esta propuesta de edificación de un espacio para la presencia de Dios por medio de la vivencia de los valores del evangelio ha sido la óptica particular que me ha llevado a investigar espacios alternativos donde se vivencie la fe en Jesucristo como respuesta a modelos hegemónicos donde priman antivalores o valores ajenos al Reino. Por los resultados de la exégesis, los ejemplos de edificación de una casa espiritual según 1Pe 2,5 deben reunir las siguientes características: cristianos víctimas de rechazo social que viven su automarginalidad con paciencia y esperanza en la justicia de Dios. Por la gracia bautismal son capaces de sacrificar su propio bienestar, renunciando a la aceptación social, pero disponibles al servicio de los demás y humildes en su actuar. La entrega vital al proyecto de Jesucristo se expresa a través de una conducta santa donde prima hacer el bien a pesar de sufrir. La consecuencia de dicho comportamiento es la oportunidad de crear un espacio alternativo que refleje un modo de vivir semejante al de Jesucristo, modificando, de este modo, no solo las relaciones que se establecen en él, sino también, la apreciación que los demás tienen de ellos y de su fe.

Presento tres casos de creación de una casa espiritual:

4.1 Pastoral de la Diversidad Sexual, Chile.

Un ejemplo es la creación de la *Pastoral de la Diversidad Sexual* (PADIS), que nació el año 2010 en Santiago de Chile, producto de la búsqueda de un espacio de acompañamiento de personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas para que pudieran vivir con libertad y plenitud sus propias experiencias de fe. El rechazo se percibía desde la misma Iglesia, dado que muchas de las declaraciones del clero y el laicado potencian la imagen de una iglesia que pareciera no acoger ni hablar del tema, y que, además, presentan como incompatibles pertenecer a una comunidad eclesial. El juicio que más se oye es el que afirma que la conducta homosexual es “intrínsecamente desordenada”.[38] Ante esta experiencia, la CVX chilena[39] crea un espacio eclesial alternativo. Padis+ es una Comunidad formada por laicas y laicos, acompañados de sacerdotes y religiosas. Es un espacio de diálogo personal con Dios y su ser homosexual dentro de la Iglesia y a la luz del evangelio. El plan de formación aborda temas que contribuyan a la comprensión homosexual, la formación teológica bíblica, las celebraciones litúrgicas y la formación en temas de género. En forma paralela existe el grupo de Padis+ Papás, que nace de la inquietud de un grupo de padres y madres que, tras vivir los frutos que Padis+ hacía crecer en sus hijos y en la comunidad, decidieron integrarse. Uno de los focos es la contención y orientación, ayudándolos a acercarse a la realidad homosexual de sus hijos y a replantearse sus miedos y convicciones religiosas homofóbicas[40]. Pioneros en el mundo, esta comunidad, es un ejemplo a seguir. La PADIS ha hecho que exista un espacio dentro de la Iglesia para lesbianas, gays, bisexuales y transexuales. Difundir el inédito camino de acogida e inclusión que esta Pastoral inauguró en la Iglesia chilena es el proyecto misionero propuesto, dado que el saber-hacer acumulado habilita para transmitir una experiencia de Iglesia inclusiva, que también puede educar a sus integrantes en temáticas de diversidad sexual.

4.2 Parroquia Virgen de Luján, Argentina.

Un segundo ejemplo es el caso de la Parroquia Virgen de Luján, del barrio hoy llamado Padre Rodolfo Ricciardelli.[41] Esta parroquia surge como respuesta a la indiferencia del estado argentino en la década de los 60 ante el surgimiento de villas obreras. En el origen del barrio está el acompañamiento y presencia de algunos sacerdotes obreros que deciden convivir con los más pobres. En el trabajo conjunto surge la necesidad de impartir los sacramentos, dar catequesis, acoger a las nuevas familias, lo que determina la decisión de construir la parroquia. Antes de que el Estado reconociera el estatuto del barrio y con ello atendiera las necesidades básicas de la gente, estaba la parroquia. Con la Dictadura el trato a los pobladores empeoró y se buscó erradicar a las familias destruyendo sus sencillas casas, fue ahí cuando en la parroquia, la comunidad inicia la conformación de cooperativas de vivienda para la construcción comunitaria. La parroquia es la que reconoce y persevera en sostener la dignidad e identidad de la población villera. Se edifican capillas en la medida que va creciendo el barrio y con ello, los parroquianos junto a sus sacerdotes deciden atender las demandas comunitarias, sociales y legales. Desde la parroquia se defienden los DDHH que no pueden ser vulnerados. Esta conciencia de ser el lugar de contención, acogida, bienestar y lucha subversiva del barrio los lleva a crear nuevos espacios a lo largo de su historia: comedores comunitarios, armarios de ropa, centros comunitarios, radio comunitaria, escuelas primarias y secundarias, centro de ancianos, fraternidad folklórica, colonias, entre otras muchas iniciativas. Esta iglesia que se construye con el barrio y el barrio con ella surge por el compromiso de sus sacerdotes con las necesidades del pueblo, de los pobres y como respuesta alternativa a la indiferencia del Estado y el resto de la sociedad. La parroquia es el lugar desde donde se irradia los frutos del encuentro con Dios, la fraternidad, el bienestar y la preocupación por los más necesitados.

4.3 Casa de las Américas, San Salvador.

Un último ejemplo es el proyecto “Casa de las Américas” en San Salvador llevado a cabo por la Universidad José Simeón Cañas (UCA) orientado a los estudiantes. La propuesta es vivir en comunidad durante un semestre académico, combinando la vida comunitaria con los estudios y la participación social en barrios marginales. Estos barrios están habitados por familias que, en el pasado fueron víctimas de la guerra civil y en el presente hostilizadas por las maras. El objetivo educativo del proyecto es contribuir a que los

estudiantes conozcan no solo la historia de su país, sino también, las realidades más desfavorecidas y así comprendan la situación de muchos salvadoreños. El énfasis de la experiencia está en establecer relaciones con las comunidades que luchan por superar las condiciones de pobreza y exclusión. Para lograr la integración de dichas experiencias en el discernimiento profesional de los estudiantes, se les acompaña a través de la reflexión académica, estudios acerca de la historia de El Salvador y la realidad nacional, junto con ello se les ofrece acompañamiento espiritual. El programa de formación está diseñado para ayudar a integrar la experiencia de la Casa con las preguntas vitales sobre la vida, la justicia, la fe, entre otras. La vida en comunidad busca suscitar la experiencia de compartir en un ambiente de sencillez, gratuidad y servicio mutuo la diversidad económica, cultural y religiosa de los integrantes del grupo. Todas las interacciones que propicia la experiencia buscan facilitar y profundizar el aprendizaje sobre la realidad, además, proporciona las condiciones para expresar de formas diversas su solidaridad con el entorno. La Casa es una propuesta alternativa a todas las demás ofertas educativas, solidarias y políticas, en cuanto es un espacio que ofrece una oportunidad diferente a los jóvenes, donde se les propone y acompaña para ser agentes de cambio social. El costo o sacrificio es la distancia con la familia y los amigos, pero la ganancia es ver y apreciar que es posible contribuir en la construcción de una nueva base social para su país.

Conclusión: posibilidades de actualización

En el origen de la investigación acerca de la vigencia de 1Pe, pensé que sería difícil hallar ejemplos que modelaran en la actualidad la propuesta de la carta. Lo que entiendo que significa para 1Pe generar espacios para la vivencia de los valores del evangelio, a mi juicio se traduce en crear condiciones de posibilidad para velar por el respeto de los DDHH; en abrir los espacios ya establecidos a nuevos miembros que se han sentido marginados de la iglesia; en ofrecer a los jóvenes la posibilidad de vivir austera y sencillamente con otros y para otros, despertando y animando a que se hagan disponibles a servir a los más vulnerables de su sociedad. El sacrificio en estos tres modos o ejemplos de edificación de una casa espiritual radica en atreverse a estar donde nadie quiere estar. Sacrificarse significa tomar caminos alternativos para hacer el bien, aunque conlleve situarse en los márgenes o quedarse marginado, sufrir aislamiento y soledad o bien ser rechazado por los pares. El sacrificio se traduce en el reto de salir de las zonas de bienestar personal para ponerse manos a la obra para darle bienestar al que no lo tiene confiando en la gracia de Dios. En síntesis, la función de los sacerdotes santos descrita en 1Pe es hacer de mediador del bien, de la justicia y de la humanización de realidades que el maltrato humano ha generado y que, como mediadores de la presencia de Dios, propician caminos de apertura a la esperanza, a la fraternidad y, con ello, al reconocimiento de un Dios que es Padre de todos.

Bibliografía

- Aguirre, Rafael. *De Jerusalén a Roma*. Estella: Verbo Divino, 2021.
- Boring, Eugene. *1 Peter*. Nashville: Abingdon Press, 1998.
- Cervantes, José. *La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro*. Estella: Verbo Divino, 1981.
- Cervantes, José. «El verbo ὑποτασσόμαι en el griego del Nuevo Testamento». *Tonos Revista electrónica de estudios filológicos* IX (2005).
- Cordovilla, Ángel. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Daly, Robert. *Sacrifice unveiled. the true meaning of Christian sacrifice*. London: T&T Clark, 2009.
- Dauids, Peter. *The First Epistle of Peter*. Grand Rapids: Eedermans, 1990.
- de Ausejo, Serafín, Herbert Haag, Adrianus van der Born. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1967.
- Doering, Lutz. «You Are a Chosen Stock. The Use of Israel Epithets for the Addressees in First Peter». En Yair Furstenberg (ed.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*. Boston: Brill, 2016, 243-276.
- Elliott, John. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: T & T Clark, 2000.
- Elliott, John. *La Primera carta de Pedro*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Elliott, John. *The Elect and the Holly*. Leiden: Brill, 1966.
- Fitzmyer, Joseph. «4Q Testimonial And The New Testament». *Theological Studies* 18 (1957) 513-537.
- Galli, Carlos M. *Dios vive en la ciudad*. Barcelona: Herder, 2014.
- Gil, Carlos. *Conferencia: Conformados con la muerte y resurrección de Cristo, Aula de Teología*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2012.
- Goppelt, Leonhard. *A Commentary of First Peter*. Grand Rapids: Eedermans, 1993.
- Guijarro, Santiago. «La hermenéutica mesiánica». *Cuestiones Teológicas* 44 (2017): 177-194.
- Jobs, Karen. *1 Peter*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Koch, Dietrich. «The quotations of Isaiah 8,14 and 28,16 in Romans 9,33 and 1 Peter 2,6.8 as Test Case for Old Testament Quotations in the New Testament». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 101 (2010): 223-240.
- Lefevre, Henry. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2022.
- Marcar, Katherine. «The Quotations of Isaiah in 1 Peter: A Text-Critical Analysis». *Journal of Biblical Textual Criticism* 21 (2016) 1-22.
- Mbuvi, Andrew. *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*. London: T&T Clark, 2007.
- Pikaza, Xavier. *Diccionario de la Biblia*: Estella: Verbo Divino, 2007.
- Schultz, María José y José Carlos Copeau. «Claves de discernimiento en 1Pe». *Scripta Theologica* 55 (2023) 541-568.

- Schultz, María José y José Manuel Hernández, «El Espíritu Sinodal de la Primera Carta de Pedro». *Revista Bíblica* 84.1-2 (2022) 119-141.
- Schultz, María José. «Teología y estrategia en la Primera carta de Pedro». *Revista Bíblica Argentina* 81 (2019):363-384.
- Schultz, María José. *La estrategia misionera de la Primera carta de Pedro: edificar una casa espiritual por medio de la buena conducta*. Estella: Verbo Divino, 2021.
- Selwyn, George. *The First Epistle of St. Peter*. London: Macmillan, 1952.
- Senior, Donald. *1 Peter*. Wilmington: Michael Glazier, 1980.
- Skolnik, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica, v. XVII*. New York: Thomson Gale, 2007.
- Soja, Edward. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Wiley, 1996.
- Watson, Francis, Katherine Hockey, Madison Pierce. «Muted Voices of the New Testament, Readings in the Catholic Epistles and Hebrews». London: T & T Clark, 2017.
- Williams, Martin. *The Doctrine of Salvation in the first Letter of Peter*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

NOTAS

- [1] Véase la participación ciudadana de los habitantes de Anatolia en María José Schultz, *La estrategia misionera de la Primera carta de Pedro: edificar una casa espiritual por medio de la buena conducta* (Estella: Verbo Divino, 2021)
- [2] María José Schultz, «Teología y estrategia en la Primera carta de Pedro», *Revista Bíblica Argentina* 81 (2019): 363-384.
- [3] El texto en griego de NA28 tiene a la base una propuesta de traducción personal que, en contadas ocasiones sigue la realizada por John Elliott en *La Primera carta de Pedro* (Salamanca: Sígueme, 2012).
- [4] Las prescripciones rituales describen primero la fiesta de la Pascua, en su doble aspecto de banquete sagrado familiar y de empleo de la sangre como signo protector (Ex 12.2-14,21-27,43-49). La función de la sangre es preservar de la muerte, en analogía a la sangre pascual. La sangre que Dios ha destinado a este efecto repele la muerte y se lleva todo lo que impide la comunicación con Dios.
- [5] La sangre rociada por partes iguales sobre el altar y sobre el pueblo (Ex 24.6,8) establece un vínculo indisoluble y una comunidad de vida entre el Señor y su pueblo. De este modo, el pacto queda solemnemente establecido.
- [6] La sangre rociada evoca Ex 24,7-8
- [7] Véase, por ejemplo, Ex 29 y Nm 28,1-8
- [8] En la fiesta anual del Yom Kipur o día de la expiación, el ritual incluía dos ceremonias, el rito de purificación celebrado por el sumo sacerdote a fin de obtener el perdón de los pecados y el acto de cargar simbólicamente los pecados e impurezas de los israelitas sobre un macho cabrío y soltarlo en el desierto (Lv 16). Véase Fred Skolnik (ed.), *Encyclopedia Judaica, v. XVII* (New York: Thomson Gale, 2007), voz: sacrífice, 637.
- [9] Ángel Cordovilla, *Teología de la salvación* (Salamanca: Sígueme, 2021).
- [10] Véase María José Schultz y José Carlos Copeau, «Claves de discernimiento en 1Pe», *Scripta Theologica* 55 (2023): 541-568.
- [11] Por ejemplo, cómo es utilizada la tradición del Siervo sufriente de Is 53; cómo se entiende el sacrificio de Jesucristo; a qué fuentes ha tenido acceso el autor y cómo las utiliza; entre otras muchas cuestiones.
- [12] La ausencia de semitismos, el uso de expresiones griegas, la modificación del verbo original haciendo énfasis en *πασχω* a lo largo de la carta, son pistas para valorar que su fuente principal es la Septuaginta.
- [13] Carlos Gil, «Conformados con la muerte y resurrección de Cristo», *Aula de Teología*. Universidad de Cantabria 2012; Joseph A. Fitzmyer, «4Q Testimonial and the New Testament»; Dietrich Koch, «The quotations of Isaiah 8,14 and 28,16 in Romans 9,33 and 1 Peter 2,6.8 as Test Case for Old Testament Quotations in the New Testament», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 101 (2010): 223-240; Francis Watson, Katherine Hockey, Madison Pierce, *Muted Voices of the New Testament, Readings in the Catholic Epistles and Hebrews* (London: T & T Clark, 2017).
- [14] En este fragmento del discurso hay citas directas (v.22); citas indirectas que presentan semejanzas verbales (v.24-25) y alusiones (v.23) que presentan semejanzas temáticas, pero no verbales, véase José Cervantes, *La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro* (Estella: Verbo Divino, 1981),156.
- [15] Temática tratada a lo largo de la carta reiteradas veces 1,15; 2,9; 3,9; 5,10.
- [16] Aparece 12 veces de las 48 de todo el NT
- [17] José Cervantes, *La Pasión de Jesucristo en 1Pe...*, 384
- [18] 2 Mac 2,28 es posible ver la importancia del ejemplo y en 1Clem 16,17; 33,18; Is 53.
- [19] Estas diferencias teológicas subyacen a las diferencias lingüísticas entre las formas griegas y hebreas de Isaías 53 véase Katherine Marcar, «The Quotations of Isaiah in 1 Peter: A Text-Critical Analysis», *Journal of Biblical Textual Criticism* 21 (2016): 1-22, 14. El texto griego de Isaías ofreció a los cristianos un apoyo significativamente menor para la doctrina de la expiación que el texto hebreo. De hecho, los versículos más importantes sobre la expiación, versículos 10-11, nunca son citados en el Nuevo Testamento, probablemente por esta razón. La doctrina cristiana de la expiación se basa en una comprensión de Isaías 53 que solo se conserva completamente en las versiones hebreas.

- [20] A la base es posible identificar una combinación de Is 53,9.7a.7d.12 con términos originales del autor (hapax en el NT). Algunos de los cambios más significativos que realiza el autor a su fuente es en los pronombres personales $\mu\omicron\varsigma$ en vez de $\eta\mu\omicron\nu$ y $\alpha\nu\omicron\mu\iota\alpha\nu$ es cambiado por $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\nu$.
- [21] Quien aparece como juez en 1,17; 4,5; 4,17-19.
- [22] José Cervantes, «El verbo $\nu\pi\omicron\tau\alpha\sigma\sigma\omicron\mu\iota$ en el griego del Nuevo Testamento», Tonos Revista electrónica de estudios filológicos IX (2005).
- [23] Así lo manifiesta la expresión de 5,5: «...todos ustedes revístanse de humildad en sus relaciones mutuas».
- [24] De este modo se mantiene el componente de ordenamiento que supone la raíz verbal, el de la humildad de ponerse por debajo de los demás y el de la libertad del sujeto para comportarse de ese modo. En castellano expresiones tales como ser sometido, estar sometido o quedar sometido a alguien expresan fundamentalmente un acto o un estado por el cual alguien queda privado de la libertad respecto a un sujeto agente que lo somete.
- [25] José Cervantes, «El verbo $\nu\pi\omicron\tau\alpha\sigma\sigma\omicron\mu\iota$ en el griego ...»
- [26] Xavier Pikaza, Diccionario de la Biblia (Estella: Verbo Divino, 2007), voz: «sacrificio»
- [27] Serafin de Ausejo, S.; Herbert Haag; Adrianus van der Born, Diccionario de la Biblia (Barcelona: Herder, 1967), voz: «sacrificio», 1752.
- [28] Estos sacrificios del sistema cultural judío, descritos y normados en el Pentateuco, dan cuenta que son entendidos como expresión del deseo del individuo de someterse a Dios. Robert Daly, *Sacrifice unveiled. The true meaning of Christian sacrifice* (London: T&T Clark, 2009), 3.
- [29] Martin Williams, *The Doctrine of Salvation in the first Letter of Peter* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 95-99.
- [30] En consonancia con Mc 12, 10-11, donde Jesús lo dice de sí mismo.
- [31] Véase María José Schultz, *La estrategia misionera de la Primera carta de Pedro...*, 252
- [32] María José Schultz y José Manuel Hernández, «El Espíritu Sinodal de la Primera Carta de Pedro», *Revista Bíblica* 84/1-2 (2022): 119-141.
- [33] 2 Re 7,5.7.13; 1 Sm 5,17.19; 6,2.7.9; 8,1.16-20.27.43-44.48.53.65; 9,1.3.10; 1 Cr 5,36; 6,17; 2 Cr 35,3; 36,23; 1 Esd 1,3; 2,2-3; 5,67; 6,2. Edward Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (London: Macmillan, 1952); Leonhard Goppelt, *A Commentary of First Peter* (Grand Rapids: Eedermans, 1993); Peter Davids, *The First Epistle of Peter* (Grand Rapids: Eedermans, 1990); Eugene Boring, *1 Peter* (Nashville, Abingdon Press, 1998); Donald Senior, *1 Peter* (Wilmington: Michael Glazier, 1980); Karen Jobes, *1 Peter* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); Andrew Mbuvi, *Temple, Exile and Identity in 1 Peter* (London: T&T Clark, 2007).
- [34] Lutz Doering distingue en 1Pe similitudes con la tradición de Qumrán como la aplicación metafórica de la terminología del templo que incluye elementos de construcción a la comunidad, la calificación de la comunidad como «santa», la metáfora de la comunidad como sacerdotal y la adopción de la piedra angular de Is 28,16. Véase «You Are a Chosen Stock. The Use of Israel Epithets for the Addressees in First Peter» en Yair Furstenberg, *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (Boston: Brill, 2016), 243-276, 255.
- [35] Véase, John Elliott, *The Elect and the Holly* (Boston: Brill, 1966), 160-161; 175; J. Elliott, *1 Peter...*, 643.
- [36] Carlos María Galli, *Dios vive en la ciudad* (Barcelona: Herder, 2014), 48.
- [37] Esta comprensión del espacio como producto social tiene a la base la teoría espacial de Henry Lefevre, *La producción del espacio* (Madrid: Capitán Swig, 2022) y la crítica espacial del tercer espacio de Edward Soja *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Wiley, 1996).
- [38] Véase Carta de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la homosexualidad (1986). La Iglesia se muestra ciega frente a la discriminación, cuando repite los juicios sobre las personas LGBT+, condenando así una realidad que no está sujeta a elección, ayudando a instalar un mensaje que exacerba la homofobia y confirma las opiniones de quienes consideran a las personas homosexuales y transexuales como “intrínsecamente desordenadas”, “perdidas”, “perversas” y otro tipo de prejuicios más. Testimonio de los acompañantes espirituales de las comunidades.
- [39] Comunidad de vida cristiana. Movimiento laical de espiritualidad ignaciana.
- [40] Véase Revista mensaje en fe (2017):28-30. <https://www.emol.com/noticias/Tendencias/2015/11/20/760185/Padres-por-la-diversidad-sexual.html>
- [41] Virgen de Luján, fundadora de esta villa. Barrio Padre Rodolfo Ricciardelli. Véase el documental completo en <https://youtu.be/qs1vIir7No?si=7jI28IxxolhxVxe>



Disponible en:

<http://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8004997004/8004997004.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe,
España y Portugal
Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la
naturaleza académica y abierta de la comunicación científica

María José Schultz

Edificar un lugar para Dios en contexto latinoamericano según la Primera carta de Pedro

Building a Place for God in a Latin American Context according to the First Letter of Peter

Revista Teología

vol. 63, núm. 144, p. 129 - 157, 2024

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

revista_teologia@uca.edu.ar

ISSN: 0328-1396

ISSN-E: 2683-7307

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p129-156>