

[165]

SALVACIÓN CRISTOLÓGICA UNIVERSAL EN FILIPENSES Y 1 PE

Giuseppe Segalla
Padova - Italia

Introducción

Hoy se ha convertido en un tema candente el problema de la salvación universal por medio de Cristo y la relación con las religiones no cristianas. Y se trata, no sin dificultad, de encontrar en la Sagrada Escritura alguna indicación que sirva de orientación al respecto.

El presente estudio se limita a estudiar el tema en dos cartas del Nuevo Testamento: una de Pablo, la carta a los Filipenses, y la otra, la primera de Pedro, considerada por los exégetas cercana a Pablo. La mirada vuelta hacia el futuro escatológico (Flp 1, 10; 3,11.20-21; 4,5; 1Pe 1,5.20; 4,7.13; 5,1) y la dialéctica entre *sôtêria* y *apôleia* (Flp 1,28; 3,19-20; semejante en 1Pe 2,7-10; 4,17-18) no excluyen la apertura al mundo presente y a sus valores éticos, que podrían ser asumidos al interior de una fe cristiana salvífica. Y es precisamente en la perspectiva de los valores éticos, presentes fuera de la fe cristiana y asumidos por ella, donde se puede individuar una apertura hacia la valoración salvífica de las religiones no cristianas, como lo haremos notar al final.

Concentrándome por tanto en Flp y 1Pe y dejando de lado las muchas cuestiones introductorias, para delimitar nuestro tema, me parece que se puede utilizar el principio heurístico de "relación entre salvación cristológica universal y asunción de los valores éticos del mundo pagano en el horizonte de la fe". Las minorías cristianas de los orígenes, en su trato con el mundo, no se retiraron de él, sino que lo afrontaron exhibiendo y anunciando su propia

[166] identidad cristiana y aceptando la consecuente persecución que a veces se abatió sobre ellos (Flp 1, 29-30 y con más frecuencia en 1Pe). El hecho de estar y de querer permanecer en medio del mundo y por el mundo implica que la salvación, anunciada y experimentada en la comunidad cristiana, está destinada a todos los seres humanos con toda su necesidad de salvación, pero también con todos sus valores positivos. Veamos separadamente cómo lo plantean las dos cartas en cuestión.

I. SALVACIÓN CRISTOLÓGICA UNIVERSAL Y VALORES ÉTICOS EN FILIPENSES

Los himnos cristológicos presentes en la literatura epistolar neotestamentaria, son aquellos en los cuales el horizonte de la salvación es más amplio, cósmico.¹ Esto se puede decir en particular también del himno cristológico de Flp 2,6-11.² Y en ello fijaré mi atención, insertándolo después en el contexto más amplio de la carta y de su tradición judeo-helenística y helenística. Partiremos entonces del valor soteriológico del himno, pasaremos luego al texto de Isaías utilizado (Is. 45,23) para concluir con una mirada al contexto ético de la salvación cristológica universal.

I. Valor soteriológico del himno

Examinando la rica bibliografía sobre el himno, se observa que está toda concentrada en la cristología y en su historia (estructura del himno, himno prepaolino, teología cristológica), mientras que permanece en segundo plano, cuando no olvidado, el aspecto

¹ Indico las tres monografías principales: R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (SUNT 5). V. & R. Göttingen 1967; J.T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background* (SNTS, MS 15), CUP, Cambridge 1971; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum N.T. 7), Mohr, Tübingen 1972.

² Recuerdo sólo las monografías principales: RP. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTS, MS 4). CUP, Cambridge 1967; Grand Rapids 1983; O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11* (WUNT 17). Mohr, Tübingen 1976; erw. Aufl. 1991; J. Heriban, *Reto phronein e kenôsis. Studio esegetico su Fil 2,1-5, 6-11* (Biblioteca di Scienze Religiose 51), LAS. Roma 1983.

[167] soteriológico,³ que sería retomado, según mi parecer, en la proposición conclusiva final:

2,9: Por eso, Dios lo exaltó
y le dio el Nombre que está sobre todo nombre.
2,10: para que al nombre de Jesús, *se doble toda rodilla*
en el cielo, en la tierra y en los abismos,
2,11: y toda lengua proclame:
Jesucristo es el Señor
para gloria de Dios Padre.

Omitimos el problema de la identificación de la triple categoría de seres, que se postran "al nombre de Jesús" (2,10b): si se trata, según la opinión más difundida hasta un pasado reciente (cfr. Comentario de Gnllka), de potencias opuestas a Dios y al hombre, vencidas y sometidas por Jesús, el Señor, o en cambio según la tesis de O. Hofius, afirmada con mayor fuerza en la segunda edición de su obra (1991), de tres categorías de seres: los ángeles, los hombres y los muertos. Nos detenemos en Flp 2,11, que nos interesa más: la finalidad de la exaltación por parte de Dios y del nombre por Él dado a Jesús (Señor) es que "toda lengua proclame que Jesucristo es el Señor" y tal proclamación redunde "para gloria de Dios Padre". ¿Por qué? Porque proclamar a Jesucristo Señor y acoger su soberanía significa ser salvos. La gloria que se da al Padre es siempre consecuencia de una intervención salvífica de Dios. La exaltación de Jesús y el nombre a Él dado de Señor tiene por fin último que toda lengua (es decir, todo hombre) lo proclame y lo acepte como tal, experimentando de tal modo la salvación, por la cual rinde gloria a Dios Padre. Para decir esta verdad el autor del himno usa en los vv. 10-11 una cita tomada de Is 45,23, texto clásico de la salvación universal, proclamada siempre más explícitamente en las sucesivas traducciones oficiales del texto originario (LXX y Targum).

2. El texto isaiano (Is 45, 21-24), las traducciones y la aplicación

2,1. El texto masorético (= al texto de Qumrán)

45,21: No hay otro Dios fuera de mí.
Dios justo y salvador,
no hay, excepto yo.

³ Véase la bibliografía reunida por Watson E. Mills, *An Index to Periodical Literature on the Apostle Paul* (New Testament Tools and Studies XVII, Brill, Leiden 1993, 192-195.

[168]

45,22: ¡Vuélvase a mí y serán salvados,
todos los confines de la tierra!

45,23: Lo he jurado por mí mismo,
de mi boca ha salido la justicia,
una palabra irrevocable;
ante mí *se doblará toda rodilla,*
toda lengua jurará por mi:

45,24: Sólo en el Señor están los actos de justicia y el poder.
Hasta él llegarán avergonzados
todos los que se enfurecieron contra él.

La profecía anuncia en forma metafórica ("todos los confines de la tierra" del 45,22b) la salvación de todos los pueblos: reconocerán en Yahvé al único Dios que puede salvar; a la proclamación del 45,21 corresponde de hecho la confesión de Yahvé y del propio pecado ("se avergonzarán") en 45, 24 por parte de "toda lengua".

2.2; *El texto de la LXX (AQ)*

45,21: Yo soy Dios y no tendréis otro fuera de mí;
justo y salvador no lo hay, excepto yo.

45,22: Volveos a mí y seréis salvados
hasta los extremos de la tierra.

Yo soy Dios y no hay otro.

45,23: Lo juro por mí mismo;
la justicia saldrá de mi boca,
mis palabras no se retirarán,
porque ante mí se doblará toda rodilla
y confesará (*exomologesetai*) toda lengua a Dios

45,24: diciendo: Justicia y gloria (*doxa*) vendrán a él
y todos los que se separen (de Dios)
serán confundidos.

Notamos las variantes: 1) en 45,22c se repite la proclamación del monoteísmo yahvista. 2) En lugar del verbo "jurar" en 45,23f se encuentra "confesar públicamente (*exomólogein*)", retomado en el himno cristológico. 3) Además es a Dios a quien va dirigido, explícitamente ("diciendo") el grito de esperanza de "toda lengua", incluso en segunda persona. 4) Es de notar finalmente *doxa* (en lugar de "fuerza", pero con el sentido de "potencia salvífica"), que aparece también al final del himno cristológico "para gloria de Dios Padre".

[169]

2,3. *El texto del Targum (Ed. Sperber)*

Referimos sólo aquello en que difiere:

45,22: Volveos a mí *Memra* y sed salvos
todos los que están en los confines de la tierra,
porque yo soy Dios y no hay otro.

45,23: He jurado por *mi Memra*,
ante mí ha salido con justicia
una palabra que no caerá en el vacío:
ante mí se doblará *toda rodilla*,
jurará toda lengua:

45,24: sólo en la *Memra* del Señor
se me promete justicia
y él es poderoso en su *Memra*.

Y todos los pueblos que eran instigados contra el Señor
le darán gracias y se avergonzarán de sus ídolos.

Aparte de la característica "*Memra*/Palabra" en lugar de "Dios", la novedad más interesante en esta traducción aramea es la explicitación de la universalidad de la conversión (de los ídolos) y de la salvación de "todos los pueblos", que, por eso, "darán gracias al Señor".

Del texto hebreo originario pasando por la LXX hasta el Targum viene expresada siempre más claramente la universalidad de la salvación, no mediante un movimiento de los pueblos hacia Sión-Jerusalén como en Is 2, Miq 4 y Tob 14,6-7a, sino hacia Dios mismo, reconociendo en Yahvé al único Dios y al Dios que salva, mediante la postración, la confesión, la conversión de los ídolos y el agradecimiento. Son salvados volviéndose a Yahvé y abandonando los ídolos, que no son Dios y por tanto no pueden salvar. La unicidad de Dios es la unicidad de un Dios que salva y que salva a todos los pueblos. Dice Westermann: "Éste texto marca el fin definitivo de la unidad entre pueblo de Dios y pueblo políticamente estructurado".⁴ La soberanía de Dios sobre toda la tierra, reconocida en el homenaje de todos los pueblos, es expresión de la salvación escatológica: "Y todos los confines de la tierra verán la salvación de nuestro Dios" (Is 52,10). Ahora bien, la razón última del homenaje universal de todos los pueblos es el hecho de que Dios es rey y señor de todo el mundo (Is 54,5 y en muchos salmos).⁵

⁴ C. Westermann, *Das Buch Jesaia, Cap. 40-66*, V & R. Göttingen 1966. 143.

⁵ Para una documentación más amplia de la tradición bíblico-judía cfr. O. Hofius, *o.c.* 41-51.

[170]

2.4. *El uso del texto isaiano en Flp 2, 10-11*

Aun cuando el texto isaiano no está citado, es claramente utilizado en Flp 2, 10-11 en la versión de LXX, adaptada al nuevo contexto literario, donde los dos verbos en lugar de ser usados en futuro son usados en subjuntivo en dependencia de la final *hina*. Por lo cual la perspectiva de que en la época escatológica todos los pueblos se convertirán a Yahvé, se postrarán ante él, le rendirán homenaje y en ello recibirán salvación, es aplicado a Jesús exaltado a la soberanía divina. Dios Padre le ha dado el nombre de "Señor", "nombre que está por sobre todo nombre" y, en consecuencia, la soberanía sobre todas las creaturas: celestes, terrestres e infraterrestres. Es "en el nombre de Jesús" que toda rodilla se dobla y toda lengua le rinde homenaje proclamando "Jesucristo es Señor". Y todo esto redundará "para gloria de Dios Padre". Es la soberanía divina, adquirida y dada a Jesús, la nueva fuente de salvación para todos, que toma el lugar de la soberanía de Yahvé en el texto isaiano. Así la frase final "para gloria de Dios Padre" deviene en expresión teocéntrica de la salvación universal, procurada por Jesús con su *kénosis*, con su muerte de cruz; y con su exaltación y el don del nombre "Señor" de parte de Dios Padre.

La soberanía salvífica sobre todo y sobre todos, implícita en el final del himno, viene explicitada hacia el final del capítulo 3. Obviando el problema de la crítica literaria y poniéndonos, en cambio, al nivel de la crítica redaccional, me parece fuera de duda que Flp 3,20-21 es paralelo con el final del himno cristológico. En contraposición a los "enemigos de la cruz de Cristo", cuyo fin es "la perdición" (3, 18-19), viene delineada la figura del verdadero cristiano: "En cambio, nosotros somos ciudadanos del cielo, y esperamos ardientemente que venga de allí como Salvador el Señor Jesucristo. Él transformará nuestro pobre cuerpo mortal, haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso, *con el poder que tiene para poner todas las cosas bajo su dominio*" (3,20-21). Allí resuena el salmo 8,7 (LXX) como en 1Cor. 15,27-28, aun cuando este segundo texto paulino prosigue diciendo que el Hijo al fin someterá todas las cosas al Padre de modo que "Dios sea todo en todos" (15,28). En el himno cristológico, el teocentrismo está dado en cambio por la expresión conclusiva "para gloria de Dios Padre". ¿Qué añade al himno inicial el texto paralelo de 3,20-21 sobre la soberanía de Jesús? Le añade la potencia salvífica del Señor Jesús, llamado aquí "Salvador", potencia divina que alcanzará a todo el hombre, incluido su cuerpo, asemejado, cuando él venga, a su cuerpo glorioso. Mientras que en

[171] Flp 2, 10-11 la salvación que pasa por la soberanía de Jesús es para todos los hombres, en 3,20-21 es para todo el hombre, al fin del mundo.

Jesús, por tanto, Señor glorificado y Salvador, toma el lugar que tiene Yahvé en el texto isaiano. Él es aquél al cual rinden homenaje todos los pueblos, abandonando su idolatría y reconociendo en él al Señor y Salvador "para gloria de Dios Padre".

3. El contexto ético de la salvación cristológica universal (Flp. 2,1-11; 4,8)

El himno cristológico, en el actual contexto redaccional paulino, está inserto en la parénesis que lo precede y de la cual es fundamento.⁶ Pablo pide a los cristianos de Filipos que reproduzcan en sí mismos y en su comunidad los sentimientos de Cristo Jesús, por lo cual el himno siguiente se convierte en el modelo en qué inspirarse, o mejor, en la misma fuerza del comportamiento cristiano, reconociendo y aceptando concretamente la soberanía de Jesús el Señor en la praxis comunitaria:

2,2: ... hagan perfecta mi alegría,
permaneciendo bien unidos.

Tengan un mismo amor (los unos por los otros)
un mismo corazón, un mismo pensamiento.

2,3: No hagan nada por espíritu de
discordia o de vanidad,
y que la humildad los lleve a estimar a los otros
como superiores a ustedes mismos.

2,4: Que cada uno busque no sólo su propio interés,
sino también el de los demás.

2,5: Tengan los mismos sentimientos
de Cristo Jesús.

La soberanía salvífica de Jesús se expresa entonces, en la práctica, en el amor humilde, desinteresado, gratuito, recíproco y comunitario. Así se realiza la soberanía salvífica de Jesús en lo singular cristiano (cada uno) y en la comunidad (unos y otros), ya que la ética es una ética comunitaria. Y es en este nivel, antropológico-ético donde se asumen los valores éticos del ambiente cultural en el horizonte escatológico salvífico constituido por el acontecimiento de Cristo, sintetizado en el himno.

⁶ Cfr. Stephen E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul. An Analysis of the Function of the Hymnic Materials in the Pauline Corpus* (JStNT Suppl 36). JSCT press. Sheffield 1990. Allí se examina también Flp 2,6-11.

[172] Una confirmación de esto la encontramos en la parénesis final de la carta. Es una parénesis breve, hecha famosa por su apertura a los valores humanos, tomados del ambiente filosófico popular estoico:⁷ "Por eso, hermanos míos muy queridos, a quienes tanto deseo ver, ustedes que son mi alegría y mi corona, amados míos, perseveren firmemente en el Señor... En fin, mis hermanos, todo lo que es verdadero y noble, todo lo que es justo y puro, todo lo que es amable y digno de honra, todo lo que haya de virtuoso y merecedor de alabanza, debe ser objeto de sus pensamientos..." (4,1.8).

Tenemos aquí un catálogo de virtudes distinto de los que se leen en las otras cartas de Pablo. Los valores éticos aquí nombrados raramente aparecen en otro lugar del N.T., sin embargo tienen un significado diferente:

hosa alēthē (todo lo que es verdadero): en oposición a lo que es "aparente", "inauténtico". En Rom. 3,4; 2Cor. 6,8; y Tito 1,13, pero con distinto significado.

hosa semna (todo toque es honesto): moralmente bueno. Se encuentra con este sentido solamente en las cartas pastorales (1Tim 3,8.11; Tito 2,2).

hosa dikaia (todo lo que es justo): una virtud entre otras, la de la justicia. Con este sentido en Col 4,1 y Tito 1,8.

hosa agna (todo lo que es puro): la pureza en general y no sólo sexual. En este sentido en las pastorales (1Tim 5,22; Tito 2,5).

hosa prosphilē (todo lo que es amable): la virtud de la benevolencia. Es buen griego, pero aparece una vez en el N.T. y no aparece ni siquiera en la LXX.

hosa euphēma (todo lo que es laudable): cuanto es positivo, atrayente; buen griego, pero aparece una vez en el N.T. y no aparece en la LXX.

aretē (virtud): para todo género de virtud. En el N.T, sólo en 1Pe 2,9; 2 Pe. 1,3.5.

epainos (elogio): todo lo que merece reconocimiento, premio. Con este sentido, sólo en 1Pe 2,14.

También en el ambiente literario helenístico se encuentran unidos, como aquí, "*aretē*" y "*epainos*". Las ocho virtudes aparecen poco, con este sentido, no sólo en la LXX, sino también en los apócrifos griegos del A.T. En cambio, todas son valores éticos de la

⁷ A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht* (NttlAbh 16,4-5), Münster 1963, 177-188; Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im N.T. und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (BZNW 25), Berlin 1959. 101-103.

[173] tradición estoica. "El ámbito estoico del catálogo ha hecho que la vida virtuosa sea alabada aquí de forma genérica". Pablo, sin embargo, afirma los valores éticos de proveniencia estoica sobre un nuevo plano, insertándolos en el horizonte inicial de la "firmeza en el Señor" (4,1). "Pablo quiere... exhortar a la comunidad a no ser inferiores al bien que existe incluso en su ambiente y frente al cual no puede cerrar los ojos: *la comunidad de hecho no está fuera del mundo, sino que debe dar prueba de sí en el mundo* (la cursiva es mía), atrayéndose toda verdadera virtud y reconocimiento.⁸ Podría darse sin embargo que fuera un homenaje rendido a una comunidad étnico-cristiana como era la de Filipos.

Los valores éticos, presentes en la cultura estoica popular, son entonces asumidos en el interior del horizonte cristológico ("en Cristo") bajo el señorío de Cristo. Y son también instrumento útil para la misión. Así de hecho exhorta Pablo: "Estad siempre alegres en el Señor...Lo repito: ¡estad alegres! Que vuestra bondad sea conocida por todos los hombres. El Señor está cerca." (4,4-5).

La comunidad cristiana no se concibe, por tanto, como una secta cerrada en sí misma, incomunicada. Las buenas cualidades morales de los cristianos, asumidas y transfiguradas en Cristo, se convierten en un puente para comunicar con los mismos valores presentes en el mundo pagano. Se ha de notar, sin embargo que los valores asumidos no son los propiamente religiosos (la religión pagana se juzga idolátrica), sino los éticos, incluso los estoicos, aunque insertos en un horizonte, en sentido amplio, religioso.

Conclusión

El señorío salvífico universal de Cristo incluye todos los valores humanos, presentes también fuera de la fe cristiana. De la fe no se derivan inmediata ni indirectamente todas las indicaciones éticas; pero asume todo lo que es bueno en el plano ético; ¿podríamos agregar, análogamente, también en el religioso?

II. IGLESIA Y MUNDO EN LA PRIMERA CARTA DE PEDRO

La primera carta de Pedro, en estos últimos diez años, ha sido

⁸ J. Gnilka. *La lettera ai Filippesi. Testo greco e traduzione e commento* (Commentario Teologico del Nuovo Testamento X/31. Paidela, Brescia 1972 (orig. 1968), 361.

[174] objeto de múltiples e intensos estudios, ya sea desde la perspectiva teológica como de la sociocultural,⁹ con la consiguiente comprensión de su espesor teológico y de la singular fotografía sociocultural de las comunidades cristianas del norte de Asia Menor, en la segunda mitad del siglo I.

Usando también aquí nuestro principio heurístico de la relación entre salvación cristológica universal y mediación ética, dividiremos nuestro análisis en dos partes. En la primera, pondremos a luz el *poema cristológico*, que atraviesa toda la carta con fragmentos de carácter himnico; en la segunda, la mediación ética de la salvación.

I. La salvación cristiana universal en el poema cristológico

Se inicia en el A.T. como profecía. La salvación personal, "fin de vuestra fe" (1,9) ha sido pretestimoniada por los profetas en el A.T., los cuales indagaron el tiempo preciso a que se referían los sufrimientos y las glorias de Cristo, anunciadas ahora por los evangelizadores cristianos mediante el Espíritu Santo; son realidades tan sublimes que incluso los ángeles ansían verlas (1, 10-12). El futuro tiempo de la salvación es objeto de una indagación (1,10) como en la apocalíptica a partir de Daniel. La salvación se ve como cumplida ya desde el inicio por los "sufrimientos y glorias de Cristo", tema de toda la carta en relación a las persecuciones a que están sometidas las comunidades cristianas destinatarias de la carta.

Pedro, más adelante, se dirige a los cristianos con estas palabras: "Ustedes saben que fueron rescatados de la vana conducta heredada de sus padres, no con bienes corruptibles, como el oro y la plata, sino con la sangre preciosa de Cristo, el Cordero sin mancha y sin defecto, predestinado (por Dios) antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos para bien de ustedes. Por él, ustedes creen en Dios, que lo ha resucitado y lo ha glorificado, de manera que la fe y la esperanza de ustedes estén

⁹ Para una panorámica bibliográfica reciente, cf. E. Cothenet, "La Première de Pierre: bilan de 35 ans de recherches". *ANRW* 2, 25, 5 (1988) 3685-3712. Véase también ACFEB, *Etudes sur la Première Lettre de Pierre. Analyse sémiotique* (LD 109). 1982; Marie-Louise Lamau, *Des Chrétiens dans le monde. Communautés Petriennes au I Siècle* (LD 134), 1988; Elena Bosetti. *Il Pastore: Cristo e la chiesa nella Prima lettera di Pietro* (ABI: Supplementi a Rivista Biblica 21), EDB, Bologna 1990. Sobre el aspecto socio-religioso, cf. J. H. Elliott, *A Home for Homeless. A sociological Exegesis of 1 Peter. Its Situation and Strategy*. Philadelphia 1981, London 1982.

[175] (puestas) en Dios" (1Pe. 1,18-21). También aquí tenemos el mismo paradigma apocalíptico (misterio oculto, en un primer momento, y revelado después en el tiempo de la salvación escatológica) y el mismo esquema cristológico (resurrección-gloria).

En 2,4-8, Jesús es considerado piedra angular, de quien hablan Is 28,16 y Sal 118,22, piedra angular sobre la que se funda la comunidad cristiana, edificio espiritual constituido de piedras vivas. La metáfora de la piedra angular, descartada por los constructores, es usada para ilustrar la dialéctica del creer y del rechazo de la fe, "Quien cree en ella no quedará confundido" (2,6 = Is 28,16), mientras que para quienes no creen se convierte en piedra de escándalo (Is 8,14). Por otra parte, la alusión lejana de la muerte violenta de Jesús como "piedra descartada por los constructores" (cfr. Mt 21,42), la aceptación y el rechazo de la fe no están referidos respectivamente al grupo judío que la rechaza y al pagano que la acepta. En el 2,10, donde es citado Os 2,25, el pueblo cristiano, sin ninguna distinción de "hebreos y griegos" (como es usual en Pablo), es llamado "pueblo de Dios": "Aquellos que en un tiempo no eran pueblo, ahora, en cambio, son pueblo de Dios; aquellos no beneficiados por la misericordia ahora son beneficiados por la misericordia. La salvación, preanunciada por los profetas y realizada por Cristo, es para el pueblo cristiano que proviene de la religión pagana (1,18; 4,2.4), y por lo tanto es para todos los seres humanos. El himno más bello es aquel que está en el centro de la carta y es el modelo cristológico presentado a los esclavos domésticos para que lo sigan:

2,21: para esto han sido llamados,
ya que también Cristo sufrió por ustedes, dejándoles un ejemplo
para que sigan sus huellas.

2,22: Él, que *no cometió pecado,*
y en cuya boca no se encontró engaño;

2,23: el que, al ser insultado, no respondía con insultos;
y mientras padecía no profería amenazas;
al contrario, confiaba su causa al que juzga rectamente.

2,24: Él llevó sobre la cruz nuestros pecados,
cargándolos en su cuerpo, a fin de que,
muertos al pecado, vivamos para la justicia.

Gracias a sus llagas, ustedes fueron curados.

2,25: Porque antes andaban *como ovejas perdidas,*
pero ahora han vuelto al Pastor
y guardián de sus almas.

El poema del Siervo del Señor, aplicado a Jesús sufriente, viene

[176] remodelado en función del contexto actual, exaltando su no violencia; el abandono confiado en la justicia de Dios, la muerte a los pecados, y presentando finalmente a Jesús Buen Pastor, al que los cristianos, antes ovejas dispersas, han vuelto para ser guiados (Ez 34:5-6).

Hacia él final de la carta (4, la.13; 5,1) retoma el tema del sufrimiento y de la gloria como al comienzo (1,11). Casi una inclusión.

¿Qué dice este poema cristológico que atraviesa toda la carta? La salvación operada en Cristo con su pasión-glorificación, tiene carácter escatológico, en cuanto ha sido preanunciada por los profetas, para "este último tiempo" y anunciada por los predicadores de la Palabra, misterio escondido en Dios y ahora dado a conocer a los hombres mediante la Palabra, que hace renacer (11,23).

El destino universal de esta salvación cristiana está señalada en la carta por 2 elementos:

1) Ante todo por el hecho de que las profecías del A.T., dirigidas originariamente al pueblo elegido, son ahora aplicadas al pueblo cristiana; en el cual no aparece ninguna distinción más entre hebreos y griegos como en Pablo y en la iglesia de los orígenes; la universalidad es un hecho pacífico;

2) Él ansia misionera de la comunidad (2,12; 3,1-2) presupone que la salvación, por ella experimentada, esté destinada a todos los hombres; sin reflexionar sin embargo sobre el "cómo".¹⁰

Pero no es una salvación fuera del mundo. La comunidad cristiana vive en el mundo, en su estructura política y familiar sin dificultad y acerca la salvación a través del orden ético presente en la sociedad pagana.

2. Salvación cristiana universal y mediación ética¹¹

También en 1 Pedro como en Filipenses la conducta pagana es considerada sólo en una perspectiva negativa (1, 18; 4,3), mientras que son asumidos los valores positivos de la ética greco-romana. La fe cristiana no crea comportamientos totalmente nuevos, sino que asume en forma crítica, seleccionándolos, los valores éticos presen-

¹⁰ A. Vanhoye, "I Pierre au carrefour des théologies du Nouveau Testament", en: ACFEB, *Etudes, o.c.* 118.

¹¹ Cfr. La excelente monografía de M. Lamau, *Des Chrétiens, o.c.*, n. 8.

[177] tes en el ambiente cultural. Ahora la ética de 1 Pedro según los estudios recientes, está centrada en el *topos* del *oikos*: la ética greco-romana del *oikos* con su estructuración política y familiar.

En la sección central de la carta (2,10-4,11) el autor habla de los deberes: del ciudadano cristiano hacia el estado (2, 13-17), de los esclavos domésticos hacia los patrones (2,18-25), de las mujeres hacia los hombres (3, 1-6) y de los hombres hacia las mujeres (3, 7) y, finalmente, de los deberes hacia la comunidad (3,8-12). El motivo más común es el de "someterse (*ypotassein*)" (2,13.18; 3,1.5; 5,5), del cual, sin embargo, se subraya más el *tassein* / *taxis* (el orden) que el *hypo* (la limitación de la libertad a que son sometidas las clases socialmente inferiores, en particular los esclavos, las mujeres e incluso los cristianos perseguidos, en cuanto esta limitación sea considerada injusta). Examinémoslos uno por uno.

Ante todo los deberes del ciudadano cristiano hacia el estado (2,13-17);¹² el rey / emperador y los gobernadores /magistrados, son puestos para condenar a los malhechores y para recompensar a "los que practican el bien" (2,14; cf. Rom 13,4). Los cristianos deben someterse "por el Señor", como "siervos de Dios" y no de los hombres, en un cuadro decisivo en el cual todo está incluido: "honrad a todos, amad la fraternidad (cristiana), temed a Dios, honrad al rey / emperador" (2,17). El estado es considerado como una estructura mundana, pero positiva en función de "hacer el bien" y de impedir "hacer el mal"; no obstante, los cristianos son a veces perseguidos por "ser cristianos" (4,16), y se glorían en ello.

Los deberes de los esclavos domésticos hacia los patrones (2, 18-25) deben ejercitarse ya sea hacia los patrones buenos como hacia los perversos y prepotentes: "ser sometidos o someterse con respeto". Si soportan la injusticia "con el pensamiento puesto en Dios", entonces tendrán recompensa (*jaris*) delante de Dios. Con esto el autor no justifica ni la institución social de la esclavitud, ni, mucho menos, la injusticia de los patrones prepotentes, sino que los esclavos cristianos, con su comportamiento bueno y paciente, denuncian como injustas la una y la otra. En otras palabras, el sometimiento está unido a la resistencia ética que se convierte en juicio manifiesto y en condena. De hecho, en la opinión más común de entonces, el esclavo era considerado un hombre degradado, al

¹² S. Legasse, "La soumission aux autorités d'après 1 Pierre 2,13-17: vision spécifique d'une parénèse traditionnelle", *TS* 34 (1988) 378-396.

[178] que, por eso mismo, se lo trataba duramente. Los esclavos cristianos, con su conducta ejemplar, demostraban lo contrario. El modelo de la no violencia y de la resistencia pasiva es Jesús mismo, como hemos visto más arriba. De este modo, los esclavos son elevados, convirtiéndose en imagen de Jesús mismo que sufre por nuestros pecados, para liberarnos de ellos y hacemos vivir para la justicia.

Los deberes de las mujeres (3,1-6) se expresan también con la sumisión a sus maridos con respeto y, cuidando la belleza interior más que la exterior, bajo el ejemplo de las "santas mujeres", como Sara (3,5-6). Se nota el sentido misionero que debe animar a las mujeres que tienen maridos todavía paganos (3,1-2). Pero hay un deber recíproco, de parte de los esposos, de honrar a sus esposas, cohabitando con ellas con entendimiento y comprensión, teniendo en cuenta su debilidad y el hecho de que son copartícipes de la misma gracia de la vida; de este modo no tendrán obstáculo en su oración (3,7).

Finalmente, los deberes hacia la comunidad (3,8-12; cf, también 2Pe, 1,5-7), que ponen el acento sobre las virtudes que refuerzan la cohesión del grupo cristiano. La *philadelphia* (amor fraterno) está en el centro de otras cuatro virtudes, dos primero y dos después: en comunión de pensamiento (*homophrones*) y de sentimientos (*sympatheis*) en primer lugar, compasivos (*eusplagchnoi*) y humildes (*tapeinophrones*) después. Pero el punto más elevado viene en el v.9: "No devuelvan el mal con mal, ni el insulto con insulto, sino, al contrario, bendigan porque han sido llamados para heredar la bendición". Y continúa la larga cita del salmo 34 (33), 13-17a (LXX) con la invitación a amar la vida y buscar la paz.

En este punto nos preguntamos: ¿a qué orientación práctica invita a las comunidades cristianas el autor de la 1Pe? ¿a encerrarse en sí mismas, en su fuerte identidad de fe, consolidando la cohesión interna para hacer frente a la persecución externa y orientándose, de ese modo, a volverse una secta? O ¿son invitados, en cambio, a una progresiva helenización y mundanización, asumiendo el paradigma ético greco-romano del ordenamiento de la casa? Según M. L. Lamau, la 1Pe se colocaría en una posición de gran equilibrio entre un repliegue sectario y la apertura al mundo: "A pesar de la impresión de ruptura con el pasado y con el ambiente de los convertidos que deja el texto de Pedro, los comportamientos paganos no son repudiados en bloque. Algunos son asumidos en la

[179] conducta creyente".¹³ Lo demuestra la relación de los deberes del ciudadano, del esclavo y de la mujer cristianos con los recomendados por la ética filosófica pagana, centrada en la economía del *oikos*. A causa de esto se reprocharía a 1 Pe, el no ser crítica en forma de lucha activa contra las injusticias presentes en el sistema social y familiar; pensemos sólo en la esclavitud. Y, sin embargo, está dicho que no se recomienda una sumisión pasiva, sino que, en la conducta aconsejada se expresa una denuncia implícita de la injusticia: Jesucristo ha sido condenado injustamente y también los esclavos son maltratados injustamente. Lo que se aconseja es una resistencia ética, no violencia verbal, benevolencia y mansedumbre en función misionera. La novedad en la asunción de las tablas de deberes sociales y familiares deriva, en último análisis, del horizonte cristológico, en el cual se insertan y del cual hemos hablado en la primera parte.

La configuración social de las comunidades cristianas, tal como emerge de la 1 Pe., es la propia de las "minorías activas", como sugiere Lamau,¹⁴ pero yo agregaría "con carácter misionero". Tales comunidades bajo el perfil socio-religioso se caracterizan por tres elementos: 1) ante todo una posición propia, específica, muy clara: la fe cristológica y la consecuente firmeza de identidad (fuerte). 2) No evitan el conflicto creado con la mayoría y sobreviene, en consecuencia, la persecución. 3) Se comportan en forma coherente, con una elección irrevocable, que tiende a cambiar también el horizonte cultural que asumen del medio ambiente. Este nuevo sujeto social se coloca en el interior de la sociedad (no fuera de ella, como las sectas) y tiende a influenciarla desde dentro. De esta manera, evita, por un lado, la marginación y, por otro, la pérdida de su identidad en el *ethos* del ambiente cultural. Ahora bien, tal configuración socio-religiosa presupone: 1) que la salvación de la cual es portadora sea para todos los hombres; esto es todavía más evidente si se agrega, como hemos propuesto, a la configuración de "minoría activa", la de "misionera"; 2) que, en el mundo en el cual la comunidad cristiana vive, encuentra y asume valores éticos válidos que se insertan en un horizonte nuevo, cristológico y eclesiológico; 3) que la relación Iglesia - mundo resulta doble: rechazo del mundo pagano, idólatra y moralmente negativo por una

¹³ Lamau, *Des Chrétiens, o.c.*, 313.

¹⁴ *Ibid.* 322.

[180] parte, aceptación de todo lo que hay de éticamente bueno por la otra, aun cuando esta segunda relación es sólo implícita. 4) El paradigma de la economía de la casa y del estado es asumido como tal en cuanto expresa un orden en función del bien común. La realidad humana del Estado y de sus funcionarios, como la de la familia patriarcal, puede ser integrada en el horizonte de la fe y de la salvación cristiana sin ser por eso sacralizada, no así su base religiosa (la religión romana divinizaba al emperador y a Roma para unir políticamente la enorme variedad de pueblos que formaban parte del Imperio romano), ni tampoco la filosófica que justificaba, de algún modo, la esclavitud y la sumisión de la mujer.

Conclusión

En las dos cartas examinadas, Flp y lPe, muy distintas entre sí, hemos encontrado un paradigma análogo en lo que concierne a la salvación cristológica universal y a su relación con las religiones.

1) La salvación cristológica universal está proclamada no explícitamente, sino implícitamente, en forma himnica: en su carácter escatológico (Flp), en la orientación misionera de las comunidades cristianas (Flp y lPe) y en la universalización de los textos proféticos del A.T. (Flp y lPe).

2) La relación con el ambiente cultural filosófico es doble: negativa frente a la religión oficial, considerada idolátrica (como en el ambiente judío); positiva, pero sólo implícitamente, frente a los valores éticos presentes en las estructuras socio-políticas y en la filosofía popular. Por lo cual la Iglesia no está opuesta al mundo y cerrada sobre sí misma como una secta, sino que vive en el mundo y se confronta con el mundo cultural, confesando su fe cristológica, que le permite asumir, seleccionándolos, los valores éticos de la sociedad pagana, insertándolos en el nuevo horizonte de la fe cristológica.

La pregunta final que planteo como problema sería la siguiente: ¿se puede hablar análogamente también de valores religiosos en otras religiones, asumidos en el horizonte de la fe cristiana y dotados de un implícito valor salvífico o, por lo menos, susceptibles de ser integrados en el contexto de la salvación cristiana?