1 PEDRO y 2 PEDRO

Eugenio Green

COMENTARIO BIBLICO HISPANOAMERICANO

EDITOR

Justo L. González

CONSEJO EDITORIAL

Guillermo Cook

René Padilla

Samuel Pagán

Marcos Antonio Ramos

Juan Rojas

Títulos que ya han sido publicados

Génesis 1 - 11	Esteban Voth
Esdras, Nehemías y Ester	Samuel Pagán
Amós y Abdías	Washington Padilla
Marcos	Guillermo Cook y Ricardo Foulkes
Hechos	Justo L. González
1 Timoteo, 2 Timoteo y Tito	Marcos A. Ramos
Santiago y Judas	Pablo A. Deiros
1 Pedro y 2 Pedro	Eugenio Green
Teoría y práctica de la predicación	Cecilio Arrastía

Títulos que aparecerán próximamente

Deuteronomio	Edesio Sánchez
1 Samuel y 2 Samuel	Francisco García-Treto
Jeremías 1–20	Jorge A. González
Mateo	Rafael Cepeda

1 Pedro y 2 Pedro

Eugenio Green

«A Él sea la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén».

EX LIBRIS ELTROPICAL

© 1993 EDITORIAL CARIBE, INC.
9200 S. Dadeland Blvd., Suite 209
Miami, FL 33156

ISBN: 0-89922-3737

Reservados todos los derechos.
Prohibida la reproducción total
o parcial de esta obra sin
la debida autorización
de los editores.

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

Presentación general

«Lámpara es a mis pies tu Palabra y lumbrera a mi camino», cantaba el poeta de antaño. Aquella lámpara que hace siglos iluminó los pasos del poeta hebreo sigue hasta el día de hoy alumbrando el camino de quienes se acogen a su luz. Sin ella, los caminos de nuestro siglo son tan oscuros como los de las peores épocas de la humanidad. Nos ha tocado caminar en medio de guerras y rumores de guerras, entre pestilencias que matan de noche e injusticias que matan de día. La noche es oscura; el camino, incierto. Hay luces que nos deslumbran y nos hacen perder el camino. Empero, hoy como antaño, la Palabra de Dios sigue siendo lámpara a nuestros pies y lumbrera a nuestro camino.

La importancia y autoridad de las Escrituras fueron principios fundamentales de la Reforma Protestante del Siglo XVI. Empero tal énfasis sobre la Biblia no es característica exclusiva de la Reforma Protestante. Tanto es así, que bien podría decirse que la historia de la iglesia no es sino un largo comentario que el pueblo creyente ha ido escribiendo, no solo con sus palabras, sino también con sus actividades. Buen comentarista fue el cristiano que entregó su vida por su fe. Buen comentarista fue el que supo amar al prójimo, hacer justicia, anunciar perdón. Mal comentarista fue el que persiguió a quienes no concordaban con él, o el que usó de su fe para escapar de su responsabilidad frente al prójimo. Y, si bien es cierto que en la Reforma del siglo XVI la Biblia jugó un papel de suma importancia, también es cierto que en nuestros días, a fines del siglo XX, otra gran reforma comienza a despuntar; y en ella, como en el siglo XVI, el redescubrimiento de las Escrituras ha de jugar un papel central.

La lámpara que alumbra el camino es útil en tanto y en cuanto a su luz se dirige hacia el camino por donde andamos. Hay que cuidar de la lámpara; hay que asegurarse de que sus lentes estén limpios; pero al fin

de cuentas lo más importante es ver el camino mismo a la luz de la lámpara.

Es por eso que un comentarista como el presente ha de tratar, no solamente del texto en la situación original en que fue escrito, sino también del texto dentro del contexto en que nos ha tocado vivir.[1] Hay comentarios escritos en otros tiempos y otras latitudes que nos son todavía de gran provecho. Pero no nos basta con tales recursos. Ya nos va haciendo falta un comentario que arroje la luz de la Palabra sobre los ásperos caminos por los que transita el pueblo de habla hispana en todo este vasto hemisferio; ya nos va haciendo falta un comentario escrito por quienes acompañan a nuestro pueblo en ese duro camino; ya nos va haciendo falta, como nuestro propio título lo llama, un «Comentario Bíblico Hispanoamericano».

Es nuestro deseo y nuestra esperanza que el Comentario Bíblico Hispanoamericano sea a la vez un llamado y una contribución a ese redescubrimiento de las Escrituras.

EL CONSEJO EDITORIAL

[1] En los comentarios, la sección «el texto en nuestro contexto» aparece destacada con un tipo de letra diferente.

Prefacio

Este comentario sobre las Epístolas de Pedro nació de la inquietud de que los pastores, los maestros y los estudiantes de la Biblia en América Latina no tienen acceso a suficiente literatura evangélica para ayudarles en su estudio de las Sagradas Escrituras. Además, la gran mayoría de los libros que llenan nuestras bibliotecas y librerías evangélicas son textos populares y no muy avanzados ni técnicos. Si un pastor o maestro quiere profundizar en la interpretación de un libro, con pocas excepciones su único recurso son los estudios realizados por teólogos europeos que se han traducido al castellano. Las perspectivas teológicas presentadas en esos libros son en su mayoría no evangélicas. También, son investigaciones escritas para contestar las inquietudes de otras latitudes y no responden directamente a las necesidades de los obreros de las iglesias latinoamericanas. Como profesor de Nuevo Testamento, he lamentado no tener más recursos que recomendar a mis alumnos. Mi esperanza es que este comentario responda en parte a esta situación que nos confronta.

Mi interés personal en 1 Pedro comenzó en 1977 cuando inicié mis estudios doctorales sobre este libro. En parte el comentario es el fruto de esa investigación preliminar sobre la relación entre la teología y la ética en 1 Pedro. Ultimamente he tenido varias oportunidades de enseñar esta epístola y reflexionar sobre su importancia para la iglesia en América Latina. Por otro lado, mi estudio de 2 Pedro comenzó en serio durante la preparación de este comentario y confieso que sigo luchando con su mensaje y su significado para nosotros.

Hay un aspecto de este libro que quizás sea inquietante para varios lectores. Reconocemos que Pedro no escribió en un vacío cultural o literario, y que hay un diálogo constante entre el autor y su contexto. Los textos y las inscripciones antiguas, sean bíblicos o extrabíblicos, nos iluminan respecto del significado de las palabras, nos informan sobre las

ideas y los valores corrientes en aquella época, y nos dan un marco dentro del cual podemos entender el mensaje del libro. Por lo tanto, en la interpretación de muchos versículos fue necesario recurrir a información que proviene de esos documentos e inscripciones para mejor entender el mensaje del apóstol. Incluir referencias a la literatura extrabíblica no implica que el autor crea que son autoritativas o inspiradas. Se incluyen solamente para contextualizar el mensaje.

Este libro no representa el esfuerzo de una sola persona y por eso quisiera agradecer a los que han colaborado en su producción. Durante 1990 se me presentó la oportunidad de dejar mis responsabilidades en el Seminario ESEPA en San José, Costa Rica para estudiar y escribir en la biblioteca de Tyndale House, ubicada en Cambridge, Inglaterra. Agradezco profundamente a aquellos hermanos y hermanas en la fe, en Costa Rica, los Estados Unidos y Gran Bretaña, que ofrendaron para que pudiera realizar este trabajo. A Bruce Winter y David Deboys, director y bibliotecario de Tyndale House, les doy gracias por brindarme su ayuda por medio de su ministerio en Tyndale. Mis compañeros en el ministerio de ESEPA, Guillermo Brown, David Baer, Kevin Jezequel y Gabriela Murillo, asumieron mis responsabilidades para que pudiera dedicarme a esta labor y a ellos les expreso mi más sincera gratitud. Agradezco mucho la ayuda que me brindaron Elizabeth Montero de Alfaro y Justo González. Leyeron el manuscrito e hicieron las correcciones de estilo necesarias para que el libro saliera en buen castellano. A los estudiantes de ESEPA que dieron sus sugerencias y comentarios sobre el manuscrito les doy muchas gracias. No tengo palabras suficientes para expresar mi gratitud por el apoyo que me ha dado mi familia. Mis hijas, Gillian y Christi, nos acompañaron con gozo durante nuestra peregrinación en Inglaterra y mi esposa Deborah me ha apoyado y animado a cada momento. También, agradezco mucho su labor en la producción del mapa. Finalmente, le doy gracias a Dios por su dirección y ayuda, y por este gran equipo.

Contenido

Presentación general 5
Prefacio 7
Lista de Abreviaturas 15
Bibliografía selecta 17

1 Pedro

Introducción general 23
I. El autor de 1 Pedro 23
A. Pedro y 1 Pedro 23
B. La autenticidad de la epístola 25
C. El lugar de composición 33
Ch. La fecha de composición 34
II. Los destinatarios de 1 Pedro 34
A. El lugar de los destinatarios 34
B. La fundación de las congregaciones 36
C. Composición social de las comunidades cristianas . . . 36
Ch. La situación de los destinatarios 39
D. El mensaje de 1 Pedro a los cristianos en Asia Menor . . 42
III. La composición de 1 Pedro 42
IV. Las fuentes de la enseñanza de 1 Pedro 45
V. El esquema de 1 de Pedro 48
Bosquejo de 1 Pedro 51

I. La salutación epistolar (1.1-2) 53
• Palabra de Pedro, Palabra de Dios 58

• Expatriados en una sociedad hostil 59
• La primitiva teología de la Trinidad 61

II. La existencia cristiana (1.3–2.10) 63
A. La nueva vida (1.3-12) 63
1. La alabanza a Dios por el nuevo nacimiento y su promesa (1.3-5) 63
2. El gozo de la salvación en medio del sufrimiento (1.6-9) . 68
3. La salvación esperada y realizada (1.10-12) 73
• La esperanza escatológica y la vida diaria 78
• La seguridad cristiana 79
• Una teología del sufrimiento 81
• El mensaje profético y la predicación evangélica 82
B. El llamado a la santidad (1.13–2.3) 83
1. Ser santos (1.13-16) 83
• La teología y la ética 89
• La verdadera santidad 91
2. Conducirse en el temor de Dios (1.17-21) 93
• Padre nuestro, nuestro juez 101
• El éxodo 103
3. Amarse los unos a los otros (1.22-25) 104
• La comunidad de amor 110
• El poder del evangelismo, la Palabra del Señor 113
4. Desear la leche espiritual (2.1-3) 115
• Renuncia y aceptación 119
C. La nueva existencia como elegidos de Dios (2.4-10) . . 122
1. La Piedra (Cristo) (2.4) 122
2. Las piedras (los cristianos) (2.5) 124
3. La Piedra (Cristo) (2.6-8) 127
4. El pueblo de Dios (2.9-10) 131
• El sacerdocio de los creyentes 136
• Identificación e identidad; rechazo y resultados 141

III. Las obligaciones cristianas (2.11–5.11) 145
A. En las estructuras sociales: Consejos generales (2.11–3.12) 145
1. Introducción: Abstenerse de deseos carnales (2.11-12) . . 145
• La vida cristiana en la sociedad pagana 150
• El testimonio 151
2. El código de sujeción (2.13–3.7) 153

a. Todos a las autoridades gubernamentales (2.13-17) . . . 154
• El cristiano y el estado 160
b. Esclavos a sus amos (2.18-25) 164
• El cristianismo y la esclavitud 174
• La imitación de Cristo 177
c. Mujeres a sus maridos (3.1-6) 180
ch. Maridos: Ser comprensivos con sus mujeres (3.7) 187
• La esposa cristiana 190
• El esposo cristiano 194
3. Conclusión: Hacer el bien (3.8-12) 196
• La recompensa y la vida buena 202
B. En las estructuras sociales: Bajo persecución (3.13–4.6) 205
1. Sufrir por hacer el bien y no el mal (3.13-17) 205
• La reacción cristiana al sufrimiento inmerecido 212
2. El ejemplo de Cristo (3.18-22) 216
• 1 Pedro 3.18-22 y la predicación cristiana 227
• La interpretación de «los espíritus encarcelados» 228
• La victoria de Cristo sobre el mundo demoniaco 231
3. No volver a hacer el mal (4.1-6) 233
• «No vuelvo atrás, no vuelvo atrás» 243
C. En la comunidad cristiana (4.7-11) 247
1. Orar a la luz del fin (4.7) 247
2. Amar fervientemente (4.8-9) 249
3. Servir como buenos administradores (4.10-11) 251
• La cohesión de la comunidad de los últimos días 254
Ch. En las estructuras sociales: Bajo persecución (4.12-19) . 258
1. Gozarse en el sufrimiento (4.12-14) 258
2. Sufrir como cristianos y no como criminales (4.15-19) . . 262
• El porqué y el cómo del sufrimiento 267
D. En la comunidad cristiana (5.1-7) 274
1. Exhortación a los ancianos: Pastorear (5.1-4) 274
2. Exhortación a los jóvenes: Someterse (5.5a) 280
3. Exhortación a todos: Humillarse (5.5b-7) 281
• El liderazgo cristiano 284
• La congregación cristiana 289
E. En las estructuras sociales: Bajo persecución (5.8-11) . . 290
1. Resistir al diablo (5.8-9) 290
2. La fortaleza de Dios (5.10-11) 293

• Resistid al diablo, y huirá de vosotros 295
IV. Exhortación y salutación finales (5.12-14) 299
• En conclusión 303

2 Pedro

Introducción a 2 Pedro 307
I. El autor 307
A. 2 Pedro en la iglesia antigua 308
B. 2 Pedro en la iglesia moderna 309
1. Argumentos en contra de la autenticidad. 310
a. Problemas literarios y estilísticos 310
b. Problemas históricos 311
c. Problemas doctrinales 311
ch. El problema de las alusiones personales 312
d. El problema del género literario 312
2. Argumentos a favor de la autenticidad de la carta 312
a. Problemas literarios y estilísticos 312
b. Problemas históricos 314
c. Problemas doctrinales 316
ch. El problema de las alusiones personales 317
d. El problema del género literario 317
3. Consideraciones finales 318
II. Los destinatarios de 2 Pedro 319
A. La identificación de los primeros lectores 319
B. La situación de los destinatarios 322
C. El mensaje de 2 Pedro 326
III. La relación entre 2 Pedro y Judas 327
A. La relación literaria 327
B. La identificación de los falsos maestros 330
IV. El esquema de 2 Pedro 331
Bosquejo de 2 Pedro 333
I. La salutación epistolar (1.1-2) 335
• El carácter de la autoridad 339
• Una fe igual 341
II. La declaración del tema: El escape de la corrupción en el mundo (1.3-11) 343
A. El llamado a la piedad (1.3-4) 343

• Los fundamentos de la vida cristiana 347
B. La respuesta humana (1.5-9) 349
1. Las virtudes morales (1.5-7) 349
2. Los que tienen estas virtudes (1.8) 352
3. Los que no tienen estas virtudes (1.9) 353
C. La afirmación del llamado (1.10-11) 354
• Las virtudes ascendientes 356
• Caer o entrar: Las dos opciones 359
III. Defensa de la fe contra los maestros falsos (1.12–3.13) 361
A. El testamento de Pedro (1.12-15) 361
• El testamento de Pedro 366
B. 1ª refutación: Testimonio de los testigos oculares (1.16-18) 368
C. 2ª refutación: Testimonio de los profetas (1.19-21) . . . 373
• La defensa de la fe 378
Ch. La venida y la condenación de los falsos maestros (2.1-3) 382
• Los falsos maestros 387
D. 3ª refutación: Seguridad de destrucción y de salvación (2.4-10a) 390
• Juicio futuro, juicio seguro 398
E. El pecado de los falsos maestros y su condenación (2.10b-22) 400
1. Su arrogancia (2.10b-13a) 400
• La arrogancia del error 404
2. Su maldad no contenida (2.13b-16) 406
• El cuadro de la sensualidad y de la avaricia 410
3. Apostasía y seducción de los recién convertidos (2.17-22) . 414
• La apostasía 422
F. 4ª refutación: El día del Señor (3.1-13) 426
1. Recordatorio de la enseñanza profética y apostólica (3.1-2) 426
2. Crítica de los burladores acerca del día del Señor (3.3-4) . 428
• «Recordar» 431
• El escepticismo escatológico y la inmoralidad 433
3. La certeza del juicio (3.5-7) 434
• El cataclismo 437

4. El tiempo y la paciencia del Señor (3.8-10) 439
• La apologética petrina 444
5. La vida irreprensible a la luz del día del Señor (3.11-13) . . 446
• La promesa y la conducta 449

IV. Exhortaciones y doxología finales (3.14-18) 451
A. Primera exhortación: Ser irreprensibles (3.14-16) 451
• La autoridad de los escritos apostólicos 455
B. Segunda exhortación: No caer (3.17) 457
C. Tercera exhortación: Crecer (3.18a) 459
Ch. Doxología final (3.18b) 459
• En conclusión 460

Mapa 462

Lista de Abreviaturas

Versiones de la Biblia

BA	*Biblia de las Américas*
BJ	*Biblia de Jerusalén*
NBE	*Nueva Biblia Española*
NC	*Nacar Colunga*
NVI	*Nueva Versión Internacional*
RVR	*Reina Valera*
RVA	*Reina Valera Actualizada*
TM	*Texto masorético*
VP	*Versión Popular (Dios Habla Hoy)*

Otras abreviaturas

BAGD	Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, traducido y editado por William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich; revisado por F. Wilbur Gingrich y Frederick W. Danker, The University of Chicago Press, Chicago y London, 1979.
BDF	F. Blass y A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, traducido y editado por Robert W. Funk, The University of Chicago Press, Chicago y London, 1961.
BGU	*Ägyptische Urkunden aus den Königlichen Museen*, Greichliche Urkunden, Berlin.
Bib	*Biblica*
BT	*Boletín Teológico*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CN	*Colliectanea Neotestamentica*
DIB	Wilton M. Nelson, ed., *Diccionario ilustrado de la Biblia*, Miami, Editorial Caribe, 1977.
DT	*Diálogo Teológico*

DTNT	Lothar Coenen; Erich Beyreuther; y Hans Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 4 tomos, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980-1984.
EstBib	*Estudios Bíblicos*
EstEcl	*Estudios Eclesiásticos*
EQ	*Evangelical Quarterly*
ExpTim	*Expository Times*
FT	*Filosofía y Teología*
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian,Hellenistic, and Roman Period*
JStNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JTS	*Journal of Theological Studies*
LN	Johanne P. Louw y Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 tomos, United Bible Society, New York, 1988.
LSJ	H. D. Lidell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Revisado por H. S. Jones, Clarendon Press, Oxford, 1958.
MM	James Hope Moulton y George Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1930.
NTSt	*New Testament Studies*
RevisBib	*Revista Bíblica*
RestorQ	*Restoration Quarterly*
SB	Herman L. Strack y Paul Billerbeck, *Kommentarzum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 tomos, C-H. Beck'she Verlagsbuchhandlung, 1926-1961.
StTh	*Studia Theologica*
ThDicNT	Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, traducido por Geoffrey W. Bromily, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1964-1976.
TynBull	*Tyndale Bulletin*
ZntW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

Bibliografía selecta

Comentarios

William Barclay, *Santiago, I y II Pedro*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1974.

Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, Word Books, Waco, 1983.

Francis Wright Beare, *The First Epistle of Peter*, Basil Blackwell, Oxford, 1970.

Ernest Best, *1 Peter*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. y Marshall, Morgan & Scott, Ltd., Grand Rapids y London, 1971.

Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1902.

Edwin A. Blum, «1 Peter» y «2 Peter» en *The Expositor's Bible Commentary*, editado por Frank E. Gaebelein, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1981, 12.207-289.

Edouard Cothenet, *Las cartas de Pedro*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1984.

C. E. B. Cranfield, *The First Epistle of Peter*, SCM Press, Ltd., London, 1950.

Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1990.

Joseph A. Fitzmyer, «Primera Epístola de San Pedro» en *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, editado por Raymond E. Brown; Joseph A. Fitzmyer; y Roland E. Murphy, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972, 4.273-289.

R. Franco, «Cartas de San Pedro» en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*, editado por los Profesores de la Compañía de Jesús, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1962, 3.221-297.

Michael Green, *2 Peter and Jude*, Inter-Varsity Press y William B. Eerdmans Publishing Company, Leicester y Grand Rapids, 1987.

Wayne Grudem, *1 Peter*, Inter-Varsity Press y William B. Eerdmans Publishing Company, Leicester y Grand Rapids, 1988.

F. J. A. Hort, *The First Epistle of St. Peter I.1-II.17*, Macmillan and Co. Ltd., London, 1898.

J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, Baker Book House, Grand Rapids, 1969.

Otto Kuss y Johann Michl, *Carta a los Hebreos, Cartas Católicas*, Editorial Herder, Barcelona, 1977.

Thomas W. Leahy, «Segunda epístola de San Pedro» en *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, editado por Raymond E. Brown; Joseph A. Fitzmyer; y Roland E. Murphy, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972, 4.593-603.

I. Howard Marshall, *1 Peter*, InterVarsity Press, Downers Grove y Leicester, 1991

Joseph B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter*, Macmillan and Co., London, 1907.

John H. McClanahan, *1 Pedro: Mensaje de estímulo*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1982.

J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, Word Books, Waco, 1988.

James Moffatt, *The General Epistles*, Hodder and Stoughton, London, 1928.

Enio R. Mueller, *1 Pedro*, Sociedade Religiosa Edições Vida Nova e Associação Religiosa Editora Mundo Cristão, São Paulo, 1988.

Bo Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude*, Doubleday & Company, Garden City, 1964.

Karl Herman Schelkle, *Cartas de Pedro, Carta de Judas*, Ediciones Fax, Madrid, 1974.

Benedikt Schwank, *Primera carta de Pedro*, Editorial Herder, Barcelona, 1979.

Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of Peter*, Baker Book House, Grand Rapids, 1947.

E. M. Sidebottom, *James, Jude and 2 Peter*, Thomas Nelson and Sons, London, 1967.

José Salguero, «Epístolas católicas. Apocalipsis», en *Biblia Comentada*, tomo 7, editado por los Profesores de Salamanca, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.

Alois Stöger, *Carta de San Judas, Segunda carta de San Pedro*, Editorial Herder, Barcelona, 1975.

J. W. C. Wand, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude*, Methuen & Co., London, 1934

Otros estudios

Oscar Cullmann, *Pedro - Discípulo, Apóstolo e Mártir*, Aste, São Paulo, 1964.

William Joseph Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*, Pontifical Biblical Institute, Rome, 1965.

John H. Elliott, *A Home for the Homeless*, Philadelphia, Fortress Press, 1981.

John H. Elliott, *The Elect and the Holy*, E. J. Brill, Leiden, 1966.

Tord Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society*, CWK Gleerup, Lund, 1977.

Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Einar Munksgaard, Kbenhaven, 1946.

William L. Schutter, *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989.

Charles H. Talbert, ed., *Perspectives on 1 Peter*, Mercer University Press, Macon, 1986.

I PEDRO

Introducción general

I. El autor de 1 Pedro

A. Pedro y 1 Pedro

Según 1 Pedro 1.1, el autor de la epístola es Pedro, quien se identifica como «apóstol de Jesucristo». En 5.1, donde se dirige a los ancianos de las congregaciones cristianas, declara que es «anciano también con ellos, y testigo de los padecimientos de Cristo». Aparte de estas indicaciones, no hay otros detalles explícitamente autobiográficos en la epístola. Si queremos conocer la vida del autor, tenemos que recurrir a los Evangelios y el libro de Hechos.[1]

Pero a pesar de la ausencia de notas expresamente autobiográficas, Pedro ha dejado muchas de sus huellas en este escrito. La enseñanza de Jesús empapa el pensamiento del apóstol,[2] y forma la base de mucha de su instrucción. Por ejemplo, el eco de la enseñanza de Jesús en el Sermón del Monte, «Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia» (Mt. 5.10), se oye en 3.14, «Mas también si alguna cosa padecéis por causa de la justicia, bienaventurados sois».

Pedro está consciente de la diferencia entre él y sus lectores, siendo que era testigo ocular de los padecimientos y la glorificación del Señor (5.1) y los lectores no tuvieron ese privilegio (1.8). Pero a pesar de no haber tenido esa prerrogativa, amaban y creían en el Señor y llegaron a ser participantes de los padecimientos de Cristo (4.13). Al reconocer que en este libro el apóstol Pedro trata de explicarles el significado de los

1 Sobre la vida de Pedro, véase Oscar Cullmann, *Pedro - Discípulo, Apóstolo e Mártir*, Aste, São Paulo, 1964; *DIB*, pp. 493, 494.

2 Véase p. 45.

sufrimientos en la vida de Cristo y de los cristianos, vemos aspectos maravillosos del carácter de Pedro.

En los días del ministerio terrenal de Jesús, Pedro rechazó la idea de un mesías que sufriera, y reprendió al Señor Jesús cuando éste anunció su muerte (Mt. 16.21-23). Resistió a los que vinieron a arrestar a Jesús y le cortó la oreja derecha al siervo del sumo sacerdote (Jn. 18.10-11). Jesús lo reprendió y luego, en el patio de Anás donde el Señor fue interrogado, Pedro lo negó a él (Jn. 18.15-18, 25-27). Jesús lo miró en ese momento, «y Pedro, saliendo fuera, lloró amargamente» (Lc. 22.62). Sus lágrimas se convirtieron en gozo (Lc. 24.41) y fue restaurado al compañerismo con el Señor (Jn. 21.15-19). A la luz de estos acontecimientos, ¿no es posible que 1 Pedro 1.3 incluya un testimonio personal? Alaba a Dios diciendo, «Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que según su grande misericordia nos hizo renacer para una esperanza viva, por la resurrección de Jesucristo de los muertos».

En esta epístola, Pedro pretende animar a los cristianos que estaban confundidos a causa de los padecimientos a que tenían que enfrentarse como seguidores de Cristo (4.12). El apóstol puede aconsejarles porque *ahora* entiende bien el lugar de los sufrimientos de Cristo en el plan de Dios (1.10, 11). En vez de tener una teología triunfalista que no da cabida al sufrimiento, entiende que los sufrimientos de Cristo son parte fundamental del propósito de Dios para la salvación (1.18, 19; 2.24). Y bien entiende el apóstol que lo que Cristo tuvo que sufrir viene a ser el modelo para los cristianos, quienes siguen sus pisadas. Los padecimientos del cristiano son participación en los sufrimientos de Cristo, y por eso son motivo de gozo (4.13). Pedro predica a sus lectores una teología de gloria que viene ligada con una teología del sufrimiento, y esta combinación es el resultado de haber sido testigo de los padecimientos y de la victoria del Señor Jesús.

El consejo que Pedro proporciona nace de su experiencia con el Señor y también de su propia vida en los años después de la ascensión. Pedro mismo sufrió en manos de los líderes de su nación (Hch. 4.1-22; 5.17-42; 12.1-19) y por eso sabía de primera mano lo que significaba «padecer como cristiano» (1 P. 4.14). Su consejo a sus lectores, tentados a abandonar su fe en medio del rechazo social,[3] había sido probado en el crisol de la persecución. No son palabras ligeras sino profundas, experimentadas y maduras. El que había sido inestable en su fe en los días de la crucifixión de Jesús, y que había quedado firme en sus propios sufrimientos por el Nombre, ahora anima a los cristianos en las provincias romanas de Asia

3 Véase la sección sobre los destinatarios de la epístola, p. 34.

Menor cuya fe es puesta a prueba por la discriminación, las calumnias y el sufrimiento.

B. La autenticidad de la epístola

En la época moderna no pocos eruditos han puesto en duda la atribución de la epístola a Pedro, diciendo que realmente es un documento seudónimo (es decir, con nombre falso).[4] En la antigüedad era práctica común escribir libros bajo el nombre de una persona famosa, así dándole peso al mensaje del mismo. Varios ejemplos son «La Epístola de Bernabé», «El Evangelio de Tomás», «El Evangelio de Felipe», y «El Apocalipsis de Pedro». ¿No es posible que 1 Pedro sea un libro seudónimo también?

Primeramente, tenemos que reconocer que la iglesia antigua no aceptó en el canon[5] los libros de cuya paternidad se sospechaba. Encontramos una actitud muy negativa al respecto entre los padres de la iglesia. Por ejemplo, a mediados del segundo siglo un presbítero de la provincia de Asia escribió un libro titulado «Los Hechos de Pablo».[6] Tertuliano (fines del segundo siglo) comenta sobre el autor y su obra diciendo, «que se sepa que en Asia el presbítero que compiló el documento, pensando añadir por sí mismo a la reputación de Pablo, fue descubierto. Y aunque declaró que lo había hecho por amor de Pablo, fue despedido de su posición».[7] Tertuliano nos aclara cuán grave era esta práctica a los ojos de la iglesia. También Serapión, obispo de Antioquía (190 d.C.), da su juicio respecto al libro seudónimo titulado «El Evangelio de Pedro». Dice, «Por nuestra parte, recibimos a Pedro y a los otros apóstoles como a Cristo, pero como hombres de experiencia rechazamos los escritos que falsamente llevan sus nombres, sabiendo que tales no nos fueron entregados».[8] El criterio de canonicidad que presenta es la autenticidad de la obra, y no deja ningún lugar a los escritos seudónimos. Además, el Canon Muratori, escrito durante la segunda parte del segundo siglo, explícitamente rechaza ciertos libros por razones doctrinales y también por ser seudónimos. Menciona dos libros falsificados con el nombre de Pablo que promovían la herejía de Marción. De la misma manera Jerónimo,

4 Roy S. Nicholson, «1 Pedro» en *Comentario bíblico Beacon*, Casa Nazarena de Publicaciones, Kansas City, 1967, 10:263, dice equivocadamente, «La mayoría de los eruditos hoy están de acuerdo en que Pedro escribió la epístola».

5 «En los escritos patrísticos *kanon* llegó a tener dos sentidos: 1) la doctrina ortodoxa, en oposición a la heterodoxa; 2) las Escrituras como norma de fe y de conducta. De modo que un libro que consideraban había sido inspirado por Dios, se tenía por "canónico"». *DIB*, p. 98.

6 *Acta Pauli*.

7 *De Baptismo*, 17.

8 Citado en Eusebio, *Historia eclesiástica*, 6.12.3.

Cirilio de Jerusalén, y las *Constituciones Apostólicas* evidencian una actitud negativa no solo hacia los libros heréticos sino también hacia los falsificados.

Es a la luz de esta posición respecto a los libros seudónimos que podemos apreciar la aceptación que 1 Pedro disfrutaba en la iglesia antigua. Eusebio (270-340 d.C.) divide los libros existentes en tres grupos; los aceptados («genuinos»), los controvertidos, y los falsos. Incluye 1 Pedro entre el primer grupo[9] y dice que, «los presbíteros antiguos la usaron frecuentemente en sus obras como indudablemente genuino».[10]

La lista de estos presbíteros de la iglesia que citaron o conocieron 1 Pedro como una obra genuina y con autoridad no es pequeña. El testimonio más antiguo que tenemos es de 2 Pedro 3.1: «Amados, esta es la segunda carta que os escribo, y en ambas despierto con exhortación vuestro limpio entendimiento». Sin lugar a dudas, 2 Pedro 3.1 alude a 1 Pedro y la señala como documento escrito por el apóstol. La *Epístola de Bernabé* (fines del primer siglo o principios del segundo) se hace eco de varias frases de 1 Pedro, pero sin nombrar al autor de nuestra epístola.[11] La Carta de Policarpo de Esmirna a los Filipenses (principios del segundo siglo) contiene citas de 1 Pedro; pero, como en el caso de La Epístola de Bernabé, no hace mención del nombre del autor de la misma.[12] Por lo menos podemos ver que Policarpo reconocía la voz apostólica en esta epístola. Eusebio relata que Papías (mediados del segundo siglo) conocía una epístola de Pedro, que era indudablemente 1 Pedro.[13] Debemos reconocer también que el *uso* de un libro por los padres apostólicos constituía evidencia de su autenticidad según Eusebio.[14]

Ireneo (a finales del segundo siglo) es el primer autor que cita 1 Pedro por nombre, introduciendo 1 Pedro 1.8 con las palabras, «Esto es lo que fue dicho por Pedro».[15] También se refiere a 1 P. 1.8 en otro lugar e inicia la cita diciendo, «Pedro dice en su epístola».[16] De la misma manera Tertuliano (n. 150, m. 220-240) cita 1 Pedro 2.20-21 y 4.12-16 y consta que son palabras de Pedro.[17] Clemente de Alejandría (m. 213) frecuentemente cita 1 Pedro y muestra que es consciente de que las palabras vienen

9 *Historia eclesiástica* 3.25.2,3.

10 *Ibid.*, 3.3.1.

11 Compare Ber. 1.5 y 1 P. 1.9; Ber. 4.12 y 1 P. 1.17; Ber. 5.1 y 1 P. 1.2; Ber. 5.6 y 1 P. 1.11.

12 Compare *Pol.* 1.3 y 1 P. 1.8, 12; *Pol.* 2.1 y 1 P. 1.13, 21; *Pol.* 2.2 y 1 P. 3.9; *Pol.* 6.3 y 1 P. 3.13; *Pol.* 7.2 y 1 P. 4.7; *Pol.* 8.1-2 y 1 P. 2.24, 22 y 4.16; *Pol.* 10.2-3 y 1 P. 5.5, 2.12 y 4.14.

13 *Historia eclesiástica*, 3.39.17.

14 *Ibid.*, 3.3.2.

15 *Adversus Haereses*, 5.7.2.

16 *Ibid.*, 4.19.1. Véase también 4.18 donde atribuye 1 P. 2.16 a Pedro.

17 *Scorpiace* 12.

de Pedro.[18] A la luz de esta evidencia Bigg en su comentario sobre 1 Pedro correctamente dijo, «No hay ningún otro libro del Nuevo Testamento que tenga amplio testimonio [de su autenticidad] más temprano, mejor o más fuerte».[19]

A pesar del argumento fuerte que viene de la iglesia antigua a favor de la autenticidad de la epístola, en la iglesia moderna varias voces se han levantado contra su autenticidad.[20] Los argumentos básicos contra la autenticidad de la epístola tienen que ver con: 1) el estilo griego del escrito, 2) la naturaleza de las persecuciones que los destinatarios de la epístola sufrían, 3) la ausencia de referencias a la vida de Jesús, 4) la relación de la enseñanza del documento con las epístolas de Pablo, y 5) el uso de material tradicional en la composición.

El *estilo del griego* de 1 Pedro es casi el mejor entre todos los libros del Nuevo Testamento. Muchos han notado la excelencia de la gramática y el vocabulario amplio del escrito. Aun incluye varias palabras que no se encuentran en ningún otro texto en toda la literatura griega (*allotriepiskopos* [«por entremeterse en lo ajeno»] en 4.15; *aneklalêtos* [«inefable»] en 1.8). Wickenhauser y Schmid han observado, «El autor aparece como hábil estilista que demuestra que tiene fina sensibilidad para el buen decir y que incluso sabe manejar ciertos recursos retóricos, dando además buena prueba de deleitarse un poco con la armonía de la dicción retórica y de saber dar estructura rítmica al texto».[21]

Pero Pedro no parece ser el tipo de persona que pudiera producir un documento con un estilo tan elevado. Barclay comenta, «El griego aquí empleado es de tan distinguida calidad que parece imposible que pueda haber sido obra de un pescador galileo».[22] Sabemos por el Evangelio según Mateo que Pedro hablaba con el acento de Galilea (Mt. 26.73). Según la opinión rabínica los de Galilea eran ignorantes y por eso cuando un galileo abría la boca se exponía al ridículo. Ni siquiera eran elocuentes en el idioma común de Palestina, el arameo.[23] El comentario de los líderes

18 Introduce 1 P. 2.1-3 en *Paedagogus* 1.6.43,2 diciendo, «Aún Pedro dice».

19 Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1902, p. 7. Por otra parte, es necesario mencionar que 1 Pedro no se encuentra en el Canon Muratori; pero muchos han notado que su omisión probablemente se debe al estado mutilado de ese documento.

20 Realmente, si el libro no es genuino, ¿lo podemos aceptar como autoritativo para la fe y la conducta de la iglesia? La cuestión de autoridad hace que el debate sobre su autenticidad sea tan importante.

21 Alfred Wikenhauser y Josef Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento*, Editorial Herder, Barcelona, 1978, p. 893. Al mismo tiempo, no debemos sobrestimar la fineza del estilo. Es del tipo *koinê* literario y no clásico. Ver Albert Wifstrand, «Stylistic Problems in the Epistles of James and Peter», *StTh* 1 (1948), p. 75.

22 William Barclay, *Santiago, I y II Pedro*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1974, p. 165.

23 Véase Geza Vermes, *Jesus the Jew*, Collins, London, 1973, pp. 52-57.

religiosos en Hechos 4.13 parece confirmar esta evaluación de Pedro y sus habilidades. Era un hombre «sin letras y del vulgo».

Pero la palabra traducida «sin letras» (griego *agrammatos*) no siempre significa «analfabeto». En ciertos contextos denota que la persona no recibió educación teológica en las escuelas rabínicas. Considerando el alto porcentaje de la población que tenía la capacidad de leer y de escribir en la época del Nuevo Testamento, debemos entender *agrammatos* de esta manera.[24] De igual modo los «judíos» se maravillaron al escuchar las enseñanzas de Jesús, sabiendo que no había estudiado en las casas de instrucción de los rabinos (Jn. 7.15). La segunda palabra, «vulgo» (griego *idiôtês*), señalaba que uno era laico y no experto en la ley, y era probablemente sinónima de *agrammatos*. [25] Estas palabras no implican que Pedro no conociera bien el griego.

Además, Pedro era originalmente de Betsaida en Galilea (Jn. 1.44) y en algún momento se trasladó a Capernaum (cf. Mc. 1.21 y 29). Este último pueblo quedaba por una de las vías comerciales más importantes de Galilea, la Via Maris, que se extendía hacia Damasco. Hubo mucho intercambio con los gentiles en esa región, como lo muestra el nombre «Galilea de los gentiles» (Mt. 4.15). De hecho, el hermano de Pedro, Andrés, tenía un nombre griego. Felipe, cuyo nombre era griego también, era de la misma ciudad de Betsaida. Y debemos recordar que Dios usó a este mismo Pedro para abrir la misión a los gentiles (Hch. 10). Tenía relaciones cercanas con los gentiles, como Hechos 10.24-48 y Gálatas 2.12 nos enseñan. Tomando en cuenta toda esta evidencia, podemos dar por sentado que Pedro hablaba griego y probablemente su habilidad en ese idioma era más notable de lo que generalmente se admite.[26]

Cualquier consideración del estilo griego de la carta también debe tomar en cuenta 1 Pedro 5.12: «Por conducto de Silvano, a quien tengo por hermano fiel, os he escrito brevemente». En aquel tiempo era práctica común utilizar los servicios de un amanuense (secretario), y posiblemente Silvano ocupó esa posición. Este es el mismo predicador cristiano que acompañaba a Pablo en su segundo viaje misionero (Hch. 15.40-18.5) y que era el co-autor de dos de las epístolas paulinas (1 Ts. 1.1; 1 Ti. 1.1).[27] Siendo que Silvano era una de las personas que el Concilio de Jerusalén escogió para acompañar a Pablo en la misión a los gentiles, y que era

24 *BAGD*, p. 13; *LN*, 1.329.

25 *DTNT*, 3.412.

26 Sobre el conocimiento del griego en Palestina durante el primer siglo, ver J.N. Sevenster, *Do You Know Greek?*, E.J. Brill, Leiden, 1968; Joseph A. Fitzmyer, «The Languages of Palestine in the First Century A.D»., *CBQ* 32 (1970), pp. 501-531; Robert H. Gundry, «The Language Milieu of First-Century Palestine», *JBL* 83 (1964), pp. 404-408.

27 «Silvano» es la transliteración de la forma latina de su nombre y «Silas» es la versión griega. *BAGD*, p. 750.

ciudadano romano con nombre griego, es probable que tuviera la habilidad de hablar y escribir bien el griego. Si Silvano sirvió como amanuense de Pedro, el estilo pulido de la epístola bien puede debérsele.[28]

Pero varios comentaristas han interpretado las palabras «Por conducto de Silvano... os he escrito» de otra manera. Michl declara, «La expresión en sí quiere decir, en su sentido más obvio, que Silvano es quien lleva la carta a los destinatarios», aunque no niega la parte que Silvano tendría en la redacción.[29] Los que dicen que las palabras «escribir por conducto de alguien» (griego *grafô dia*) eran un modismo que señalaba al mensajero de un documento apoyan su argumento con referencias a los paralelos en Hechos 15.23, en varias cartas de Ignacio (*Romanos* 10.1; *Filadelfios* 11.2; *Esmirniotas* 12.1), y en la carta de Policarpo (14.1). Pero en todos estos ejemplos no podemos estar seguros de que la persona o las personas nombradas fueran solamente mensajeros. En Hechos 15.22-23 el concilio de Jerusalén envía (vs. 22) *y* escribe (vs. 23) por conducto de Judas y Silas. Además, en 1 Pedro 5.12 Pedro dice, «Por conducto de Silvano... os he escrito *brevemente*». La inclusión de la palabra «brevemente» exige que entendamos «escribir» en su sentido normal y no como parte de un modismo que significa «enviar». Por eso, podemos concluir que Silvano era el amanuense de Pedro y que bien puede ser la persona que dio a la epístola su distintivo estilo griego, aunque el contenido es definitivamente de Pedro («os *he* escrito»).[30]

En cuanto a *la naturaleza de las persecuciones que los destinatarios de la epístola sufrían*, varios autores han tratado de identificarlas con una de las persecuciones estatales contra los cristianos. Por ejemplo, Barclay dice que la persecución horrible de Nerón (64 d.C.), descrita en términos gráficos en la historia romana de Tácito,[31] forma el trasfondo de 1 Pedro.[32] Tácito relata que el emperador hacía crucificar a los cristianos y, cuando se ponía el sol, les prendía fuego para que sirvieran como lámparas en su jardín. Esta es la opinión popular que generalmente se escucha en las iglesias hoy día porque 1 Pedro 4.12 parece reflejar esa barbaridad, «Amados, no os sorprendáis del *fuego de prueba* que os ha sobrevenido». Pero esta evaluación de la situación histórica de la epístola no toma en

28 Wickenhauser y Schmid, *Introducción al NT*, p. 893 dicen, «...queda todavía el problema de si a este palestinense se le puede atribuir el soberano dominio de la lengua griega que aparece en este escrito». La respuesta es que sí.

29 Otto Kuss y Johann Michl, *Carta a los Hebreos, Cartas católicas*, Editorial Herder, Barcelona, 1977, p. 442.

30 La presencia del nombre de Silvano argumenta a favor de la autenticidad de la carta. ¿Por qué incluiría un autor seudónimo el nombre de un secretario si su intención era pretender autenticidad por medio del nombre de una persona respetada (Pedro) en la iglesia?

31 *Anales*, 15.44.

32 Barclay, *Santiago, I y II Pedro*, p. 174. John A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM Press Ltd., London, 1976, pp. 140-169, apoya este análisis.

cuenta el simple hecho de que las persecuciones son las de los *destinatarios* que vivían en Asia Menor (1 P. 1.1) y no las del autor que se encontraba en Roma cuando escribió la carta.[33] La persecución de Nerón se limitó a la ciudad imperial.

Hubo dos persecuciones a principios del segundo siglo. Una de ellas tuvo lugar en una región donde residían los receptores de esta carta. Debemos prestarles atención, porque si alguna de estas dos persecuciones corresponde sin lugar a dudas a la situación de los lectores de 1 Pedro, tendríamos que darle a la epístola una fecha posterior a la muerte de Pedro, con lo cual se negaría la autenticidad del documento. La primera persecución fue la de la época de Domiciano (95 d.C.) y la otra ocurrió durante el tiempo cuando Plinio el Joven era gobernador de Bitinia (112 d.C.). No es probable que la carta se escribiera durante la persecución de Domiciano contra los cristianos porque ésa, como la de Nerón, se limitó a Roma.[34] Mucho más convincentes han sido los argumentos de los que ven detrás de 1 Pedro las persecuciones en Bitinia durante el tiempo cuando Plinio el Joven era gobernador de la provincia. Bitinia era, según 1 Pedro 1.1, uno de los lugares donde los destinatarios de la epístola residían. Plinio el Joven escribió una carta a Trajano, el emperador, preguntándole qué hacer con los cristianos. Quería saber si «solamente la confesión de ser cristiano, aunque sin los crímenes, o solamente los crímenes asociados con ella, son dignos de castigo». Le explica al emperador cuál ha sido su línea de acción:

> Los interrogué a ellos si eran cristianos. A quienes lo confesaban, se lo pregunté dos veces más, amenazándolos con el suplicio; a los que perseveraban, los hice ejecutar; fuere cual fuere el significado de su confesión, estaba seguro de que había que castigar al menos su obstinación y su empecinamiento inflexible.
>
> Se redactó y se publicó una lista que contenía un gran número de nombres. A los que negaban que fueran cristianos o que lo hubieran sido, si invocaban a los dioses según la fórmula que les había dictado y sacrificaban incienso y vino delante de tu imagen que yo había ordenado colocar con esta intención entre las estatuas de las divinidades, si además blasfemaban contra Cristo —cosas éstas que, según dicen, es imposible obtener de los que son verdaderamente cristianos—, a esos juzgué que era preciso dejarlos en libertad. (*Cartas*, 10.96).

33 Ver el comentario sobre 1 P. 5.13.

34 Karl Herman Schelkle, *Cartas de Pedro, Carta de Judas*, Ediciones Fax, Madrid, 1974, pp. 17-18, declara que el documento es de los últimos años de Domiciano, sin aducir ninguna prueba convincente al respecto.

F.W. Beare, en su argumento contra la autenticidad de la carta, identifica esta persecución con la de 1 Pedro. Dice que «La descripción de Plinio de su experiencia y sus métodos no pueden corresponder más exactamente a las palabras de 1 Pedro 4.12-16».[35] Es cierto que Pedro habla de los que sufren como cristianos (4.16) pero podemos hacer varias objeciones. En primer lugar, la persecución de Plinio era limitada a Bitinia, mientras los cristianos a quienes se dirige esta carta vivían en un ámbito geográfico mucho más grande (1.1). Además, 1 Pedro dice que lo que estos cristianos sufrían era la experiencia común de los cristianos en todas partes del mundo de sus días (5.9). Segundo, la palabra que normalmente describía las persecuciones por parte del estado (griego *diôgmos*) no se encuentra. Ni hallamos tampoco la palabra que se usaba en las denuncias oficiales (griego *katêgoria*).[36] Como veremos en detalle más adelante, la persecución que se refleja en 1 Pedro es el resultado del rechazo social que los cristianos normalmente tenían que enfrentar, y no parte de un programa del estado contra ellos (2.12; 3.16; 4.4, 14; etc.). Según 3.15 ellos tenían que «presentar defensa[37] con mansedumbre y reverencia ante *todo* el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros». Tercero, desde el principio la comunidad cristiana entendió su experiencia de persecución como sufrimientos por el nombre de Cristo (Hch. 5.41; 9.16; Mt. 5.11, 12). Por eso, la expresión «padecer como cristiano» (4.16) no tiene que entenderse a la luz de la carta de Plinio.[38] Finalmente, la persecución de los cristianos que se refleja en 1 Pedro no incluía tortura ni la amenaza de ejecución, como era el caso durante la administración de Plinio el Joven.

Concluimos entonces que la persecución que los destinatarios sufrían no reflejaba la situación a fines delsiglo primero o a principios del segundo, y por lo tanto no podemos usar este argumento contra la autenticidad de la carta.

En cuanto a *la ausencia de referencias a la vida de Jesús*, se ha observado que el autor de la epístola no hace referencia a la vida de Jesús, hecho extraño si el autor fuera uno de sus principales apóstoles. Lohse dice, «Fuera de lo que se dice en 5.1 no encontramos ninguna clase de referencia a que el autor haya sido personalmente discípulo de Jesús; falta cualquier alusión a la actividad o a las palabras del Señor».[39] Esta

35 Francis Wright Beare, *The First Epistle of Peter*, Basil Blackwell, Oxford, 1970, p. 33.

36 J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, Baker Book House, Grand Rapids, 1969, p. 10.

37 La palabra «defensa» (griego *apologia*) no necesariamente indica una defensa legal, como 1 Co. 9.3 y 2 Co. 7.11 demuestran.

38 «Padecer como cristiano» probablemente significa «padecer haciendo el bien» (cf. 3.17). Véase el comentario sobre 4.16.

39 Eduard Lohse, *Introducción al Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, p. 221.

observación hace caso omiso de las repetidas alusiones a la enseñanza del Señor en la epístola:

1 Pedro 3.14 - Mateo 5.10
1 Pedro 4.13-14 - Mateo 5.11-12
1 Pedro 2.12 - Mateo 5.16
1 Pedro 1.18 - Marcos 10.45
1 Pedro 5.3 - Marcos 10.42
1 Pedro 5.7 - Lucas 12.22
1 Pedro 1.24 - Lucas 12.28
1 Pedro 1.4 - Lucas 12.33
1 Pedro 1.13 - Lucas 12.35
1 Pedro 4.10-11 - Lucas 12.42
1 Pedro 4.14 - Lucas 6.22
1 Pedro 4.13 - Lucas 6.23
1 Pedro 3.9 - Lucas 6.27-28
1 Pedro 3.16 - Lucas 6.28
1 Pedro 2.19-20 - Lucas 6.32-33
1 Pedro 1.16 - Lucas 6.36[40]

Las secciones de la enseñanza de Jesús a que Pedro alude son muy pertinentes a sus lectores porque en ellas el Señor trata la cuestión del mantenimiento de una vida santa en medio de una situación adversa.

La próxima objeción a la autenticidad de 1 Pedro tiene que ver con *la relación de la enseñanza del documento con las epístolas de Pablo.* La presencia de expresiones «paulinas» (como «en Cristo») e ideas que suenan como las del apóstol a los gentiles (p.ej. compare 1 P. 2.24 y Ro. 6.2) dan la impresión de que el autor de nuestro documento no era uno de los discípulos originales, sino que tenía que depender del pensamiento teológico de otro. Pero debemos reconocer que si Pedro realmente hubiera utilizado las obras de Pablo, esto no sería suficiente razón para poner en duda la autenticidad de la carta. La influencia de Pablo era extensa y sabemos que él y Pedro se conocían (Gá. 2; Hch. 15). Además, podemos explicar muchos de los paralelos entre sus obras con referencia a la enseñanza básica común de la iglesia de aquel entonces. Lo más probable es que ambos Pablo y Pedro utilizaban material tradicional en la redacción de sus cartas (cf. 1 P. 2.13-17 y Ro. 13.1-7; 1 P. 2.18-20 y Ef. 6.5-8; 1 P. 3.1-6 y Ef. 5.22-24; 1 P. 3.7 y Ef. 5.25).

40 Sobre el debate respecto a la las palabras de Jesús (*verba Christi*) en 1 Pedro, véase Robert H. Gundry, «*Verba Christi* in 1 Peter: Their Implications concerning the Authorship of 1 Peter and the Authenticity of the Gospel Tradition», *NTSt* 13 (1967), pp. 336-350; Ernest Best, «1 Peter and the Gospel Tradition», *NTSt* 16 (1970), pp. 95-113; y Robert H. Gundry, «Further *Verba* on *Verba Christi* in First Peter», *Bib.* 55 (1974), pp. 211-232.

El último argumento contra la autenticidad de la carta a considerar es *el uso de material tradicional en la composición.* Lohse dice, «La carta está caracterizada por el hecho de darse cabida a elementos de tradición de diversa índole: parénesis, expresiones formularias, confesiones de fe, himnos. Por consiguiente, la carta no está en los orígenes de la tradición cristiana primitiva, sino que presupone tales orígenes».[41] Como veremos en la sección sobre «Las fuentes de la enseñanza de 1 Pedro»,[42] es cierto que el autor de 1 Pedro utilizó mucha de la enseñanza que circulaba en forma oral o escrita en la iglesia primitiva. Pero este hecho no pesa en contra ni a favor de la autenticidad de la carta. Siendo que Pedro era uno de los primeros y principales apóstoles, bien puede ser que tuvo parte en el desarrollo de esa enseñanza básica. Y aun si dependía de material originalmente desarrollado por otros, esto en sí no es argumento contra el origen apostólico del escrito. El apóstol Pablo también hizo uso de dicho material, como en su enseñanza sobre obligaciones recíprocas (Ef. 5.21-6.9; Col. 3.18-4.1) y sobre la relación del cristiano con el estado (Ro. 13).

C. El lugar de composición

Pedro escribió la carta desde «la iglesia que está en Babilonia... y Marcos, mi hijo» (5.13). En el comentario acerca de 1 Pedro 5.13 argumento a favor de la interpretación según la cual «Babilonia» es la ciudad de Roma.[43] La confirmación de esta posición procede de Eusebio,[44] quien además relata que Pedro llegó a Roma y ahí fue crucificado cabeza abajo.[45] Esto se ratifica por una tradición antigua que afirma que Pedro sufrió martirio en Roma durante la persecución de Nerón. Si esta historia es de confiar, entonces debe afirmarse que Pedro estuvo en Roma, lo cual hace aún más probable que este fuera el lugar donde escribió la carta.

41 *Introducción al NT*, p. 221.

42 Véase p. 45

43 Ver A. Yarbo Collins, «Roma como símbolo del mal en el cristianismo primitivo», *Conc* 220 (1988), pp. 417-427.

44 *Historia eclesiástica*. 2.15.

45 *Ibid.*, 3.1. En 2.25 Eusebio aduce que Pedro estaba en Roma por los nombres de Pedro y Pablo que aparecen inscritos en el cementerio. Además cuenta con los testimonios, como evidencia confirmatoria, de un escritor llamado Gayo y de Dionisio el obispo de Corinto. Una discusión completa sobre la evidencia al respecto se encuentra en Cullman, *Pedro—Discípulo, Apóstol y Mártir.*

Ch. La fecha de composición

No podemos determinar con precisión la fecha de la composición de 1 Pedro. Si nuestro análisis de la evidencia respecto a la autenticidad de la carta es correcto, el *terminus ad quem* de la composición del documento tiene que ser antes de la muerte del apóstol. Una tradición muy antigua ubica a Pedro en Roma a finales de su vida y testifica de su martirio en aquella ciudad durante los días de Nerón.[46] Muchos autores han señalado la evaluación positiva del estado en 1 Pedro 2.13-17 como evidencia de que Pedro escribió antes del comienzo de la persecución de Nerón que se inició durante el otoño del año 64 d.C.

Respecto al *terminus a quo* de la composición, Cullmann cita a Porfirio, quien indica que Pedro pastoreó en Roma durante unos pocos meses.[47] Siendo que este testimonio viene de un enemigo de los cristianos que escribió a finales del tercer siglo, es de dudoso valor. De más confianza es Eusebio, el historiador cristiano, que testifica que Pedro estuvo en Roma hacia el fin de su vida.[48] Eusebio no especifica la duración de la estadía de Pedro en Roma, pero da la impresión de que no estuvo en la ciudad imperial por mucho tiempo. Si decimos que el apóstol escribió 2 Pedro en vísperas de su muerte,[49] quizás entre los años 63 y 64 d.C., la fecha más temprana para la composición de 1 Pedro sería entre los años 62 y 63 d.C.

II. Los destinatarios de 1 Pedro

A. El lugar de los destinatarios

Pedro envía su epístola a los cristianos que residen en «Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (1.1).[50] Estos lugares son cinco provincias de Asia Menor (territorio que hoy pertenece a Turquía) que formaban parte del vasto imperio romano. Los nombres también podían designar varias regiones de Asia Menor cuyas fronteras no correspondían exactamente a los límites de las provincias. Es posible que Pedro esté pensando más bien en las regiones, siendo que hace distinción entre Ponto y Bitinia, y durante la ocupación romana estas dos regiones constituían una sola provincia. Sin embargo, la evidencia de inscripciones demuestra que aún durante esa época se hacía distinción entre los dos sectores de la provincia unificada. Además, la ausencia de referencias a las otras regiones que quedaban dentro del territorio abarcado por 1 Pedro 1.1 argumenta a favor de la identificación de los nombres con las provincias romanas.[51] Siendo que Pedro no hace mención de las provincias de Licia y Panfilia, ni de Cilicia, es probable que los destinatarios de la carta vivieran en las tierras ubicadas al norte de las Montañas del Tauro, la gran cadena del sudeste de Asia Menor.

Hace aproximadamente cien años F.J.A. Hort sugirió que el *orden* de los nombres en 1.1 traza la ruta que el mensajero siguió cuando llevó 1 Pedro a sus primeros lectores y oyentes.[52] Las vías romanas que cruzaban esas provincias llevaron al mensajero de la ciudad de Sinopo o quizás Amiso en Ponto,[53] al sur por el sector norteño de Galacia, de ahí por Capadocia, y luego otra vez por Galacia pero ahora atravesando el sector sur donde se ubicaban las ciudades de Derbe, Listra e Iconio. De ahí fue a las ciudades de Colosas y Laodicea en la provincia de Asia, quizás llegando a varias de las iglesias mencionadas en Apocalipsis 2 y 3. Finalmente, pasando hacia el norte de nuevo, fue a Nicea y partió de Bitinia desde Calcedonia o Nicomedia.

Aunque la mayoría de los cristianos convertidos bajo el ministerio de Pablo eran urbanos, no podemos concluir que todos los convertidos en el primer siglo vivían en las ciudades. De hecho, Elliott ha argumentado a favor de la posición de que los destinatarios de 1 Pedro eran principalmente habitantes de áreas rurales. Apoya su análisis sobre las metáforas rurales (1.22-24; 2.25; 5.2-4, 8), el vocabulario que viene de una matriz rural (p.ej. en 1.5 «guardados» recuerda las fortalezas romanas en el interior de Asia Menor), y la ausencia de terminología urbana como la que encontramos en Pablo.[54]

Pero esta evidencia no es suficientemente fuerte para concluir que estas congregaciones cristianas eran exclusivamente, o aun predominantemente, rurales. Es cierto que a principios del segundo siglo Plinio el Joven declaró que el cristianismo en Bitinia había llegado no solo a las ciudades sino también a las aldeas y las áreas rurales.[55] Pero aun esta evidencia identifica la fe cristiana como un fenómeno inicialmente urbano. Por eso, no podemos compartir por completo la conclusión de Elliott. Sin embargo, la mayoría de la población de esas provincias era rural y

46 Cullmann presenta la discusión más completa de la evidencia en *Ibid.*

47 *Ibid.*

48 *Historia eclesiástica*, 3.1.2.

49 Véase la Introducción a 2 Pedro, p. 307.

50 Véase el mapa al final de este volumen, p. 462.

51 Véase John H. Elliott, *A Home for the Homeless*, Philadelphia, Fortress Press, 1981, p. 60.

52 F. J. A. Hort, *The First Epistle of St. Peter 1.1 - II.17*, London, Macmillan and Co., Ltd, 1898, pp. 17, 157-184.

53 C. J. Hemer, «The Address of 1 Peter», *ExpTim* 89 (1977-78), pp. 239-243, estudia la geografía y los caminos en la región y argumenta que el punto de entrada al interior era Amiso.

54 *Home for the Homeless*, p. 63.

55 *Cartas*, 10.96.

este hecho en sí mismo hace posible si no probable la conclusión de que muchos de los receptores de la carta vivían en lugares rurales.

B. La fundación de las congregaciones

Probablemente varias de las iglesias que leyeron la epístola eran fruto del ministerio de Pablo. Aunque sabemos algo de su historia por el libro de Hechos y las epístolas paulinas, no tenemos datos históricos sobre la fundación de las otras congregaciones, como las de Bitinia y Ponto, las del sector norteño de Galacia, y las de Capadocia. No parece que Pedro fuera uno de los evangelistas que les llevaron el Evangelio, porque habla de los predicadores que llegaron a esas zonas en la tercera y no la primera persona («...las cosas que ahora os son anunciadas por *los que os han predicado* el evangelio...» 1.12). Hechos 2.9 indica que algunos judíos de Capadocia, Ponto y Asia se contaban entre los testigos de los sucesos del Día de Pentecostés. Posiblemente varios de ellos se convirtieron y, al volver a sus ciudades y aldeas, promulgaron el Evangelio de Jesucristo.[56]

C. Composición social de las comunidades cristianas

Siendo que los primeros convertidos bajo el ministerio de Pablo eran judíos, y tomando en cuenta la posibilidad de que los judíos convertidos el Día de Pentecostés hayan sido la vanguardia de la misión al sector norteño de Asia Menor, a primera vista parece probable que los destinatarios de la epístola fueran judíos convertidos al Mesías Jesús. El libro contiene varios datos que apoyan esta conclusión. En primer lugar, Pedro los llama «los expatriados de la dispersión» (1.1). Durante esa época, «dispersión» (griego *diaspora*) se refería a los judíos que vivían fuera de Palestina entre los gentiles (Jn. 7.35; Stg. 1.1).[57] La presencia de múltiples citas y alusiones al AT parece confirmar esta identificación. Además, la palabra «herencia» en 1.4 y la imagen del pacto en 1.2 subrayan esta impresión. Los destinatarios son los herederos de los títulos que Dios dio a su pueblo en el AT (2.9), y ahora viven «entre los gentiles» (2.12; 4.3). Otra constancia del carácter judío de las congregaciones es que los profetas del AT profetizaron de la gracia *destinada* a ellos (1.10). Con base en esta evidencia la conclusión de muchos ha sido que los destinatarios eran cristianos judíos.[58]

56 Aquila era «natural de Ponto» (Hch. 18.2) pero no sabemos por el libro de Hechos si volvió o no a su provincia a predicar.

57 Véase el comentario sobre 1.1.

58 Así Eusebio, *Historia eclesiástica*, 3.4.2-3; 3.1.2.

Pero a pesar de esta evidencia, la vasta mayoría de los comentaristas concluye que estas comunidades eran principalmente gentiles. En cuanto al tono judío de la carta, Schelkle observa, «Este modo de hablar y enseñar prueba en todo caso el origen judío del autor, no el origen judío de la comunidad a quien va dirigida la carta».[59] Pedro critica la vieja manera de vivir de sus lectores, denominándola «vana» (1.18). En la antigua versión griega del AT, encontramos esta palabra (griego *mataios*) conectada con la práctica de la idolatría.[60] Esta manera de vivir ellos la recibieron de sus antepasados (1.18). Costaría entender esta afirmación si las comunidades fueran de nacionalidad judía. El hecho de que su vida anterior giraba alrededor del culto de los ídolos encuentra confirmación en 4.3, donde Pedro describe sus pecados pasados: «Basta ya el tiempo pasado para haber hecho lo que agrada a los gentiles, andando en lascivias, concupiscencias, embriagueces, orgías, disipación y *abominables idolatrías*». Después del exilio, la comunidad judía abandonó por completo la práctica de la idolatría. Pero los destinatarios fueron rescatados de esa manera de vivir (1.18) y siendo que han rechazado tales pecados, sus contemporáneos los rechazaron a ellos (4.4). La sorpresa de sus vecinos ante su falta de participación en las fiestas paganas y en el culto de los templos solamente se puede explicar si los convertidos eran gentiles. Los judíos eran conocidos como separatistas, y su ausencia de las fiestas y los cultos paganos no sería cosa extraordinaria a los ojos de sus vecinos gentiles. Pedro les exhorta a no conformarse de nuevo «a los deseos que antes teníais estando en vuestra ignorancia» (1.14). Tanto el AT como el NT llaman a los que no conocen al verdadero Dios «ignorantes» (p.ej. Is. 44.9; 45.20; Hch. 17.30; 1 Co. 15.34; Ef. 4.18; etc.) y esto lo hacen en el contexto de la idolatría.

Con base en esta evidencia tenemos que concluir que los destinatarios de 1 Pedro eran en su mayoría o totalidad gentiles.[61] La mayoría de los comentaristas opta por la posición que dice que las comunidades eran mixtas, siendo la minoría judía. Pero aunque la historia de la expansión de la fe cristiana en Asia Menor nos lleva a esta conclusión, nada en la carta indica que la composición social de esas congregaciones fuera mixta.

La posición social y el estado económico de los cristianos en estas congregaciones eran diversos. Muchos de ellos eran esclavos, como lo indica la exhortación extensa en 1 Pedro 2.18-25. La sociedad romana,

59 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 5.

60 Véase el comentario sobre 1.18.

61 Pedro les habla como si fueran judíos. Este dato es importante en nuestro entendimiento de la eclesiología petrina. Sobre el uso de títulos judíos dados a estos gentiles cristianos, véase el comentario sobre 2.9-10.

que era muy consciente de la distinción entre las clases sociales, ponía a los esclavos en el nivel más bajo. Pedro se dirige también a los libres en 2.17. Muchas personas libres en la sociedad romana sufrían económicamente, y su situación económica era peor que la de muchos esclavos.[62] Pero no todos los libres eran pobres, especialmente muchos de los que eran miembros de las comunidades cristianas en Asia Menor. En 2.14, 15, Pedro habla a los que tenían los recursos económicos para ser benefactores cívicos.[63] Además, muchas de las mujeres eran suficientemente acaudaladas para necesitar que se les exhortara contra la ostentación en 3.3. Las iglesias cristianas llegaron a tener una combinación única de personas de distintas clases y niveles sociales.

Una contribución muy importante a la discusión de las clases sociales en estas iglesias ha sido la de John H. Elliott.[64] Elliott ha demostrado que los destinatarios de 1 Pedro eran «extranjeros» (griego *paroikoi*) en las comunidades donde vivían. Los *paroikoi* eran «personas que se diferenciaban de los nativos entre los cuales vivían con respecto a su patria, sus raíces étnicas y familiares, sus puntos de vista y opiniones distintas, y su lenguaje, propiedad y religión».[65] El nivel social de los extranjeros era más bajo que el de los que tenían ciudadanía romana. Junto a los artesanos y esclavos, los extranjeros constituían la clase obrera en el imperio romano.[66] Si los recipientes de 1 Pedro eran *paroikoi* antes de su conversión, o llegaron a tener este nivel social *a causa de* su conversión es una cuestión que hemos de explorar más adelante.[67] Por lo menos podemos decir que sus vecinos inconversos no pensaban de ellos como parte de «nosotros» sino como «los otros, ellos». Los cristianos eran «los forasteros» en sus comunidades.

Los cristianos a los cuales Pedro escribió eran en su mayoría recién convertidos. Pedro habla de ellos como «niños recién nacidos» necesitados de leche espiritual (2.2). No habían escuchado el evangelio por primera vez en un pasado lejano (1.12), sino que su nuevo nacimiento era una experiencia fresca (1.3, 23). Varias de las exhortaciones morales parecen ser para personas recién salidas del paganismo (4.15, 3). La sorpresa de sus contemporáneos ante su falta de participación con ellos

62 Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations*, Yale University Press, New Haven and London, 1974, pp. 92-93.

63 Véase el comentario para la discusión de esta interpretación.

64 *Home for the Homeless*. En castellano, véase Rafael Aguirre, reseña crítica de *A Home for the Homeless*, por John H. Elliott en *FT* 21 (1984), pp. 116-120; y en portugués, Enio R. Mueller, *1 Pedro*, Sociedade Religiosa Ediçes Vida Nova e Associaço Religiosa Editora Mundo Cristo, São Paulo, 1988, pp. 28-33.

65 *Home for the Homeless.*, p. 67.

66 *Ibid.*, p. 68.

67 Véase las pp. 95-97.

en sus borracheras, orgías e idolatrías indica que la ruptura social era reciente (4.3-4).

Pero no podemos decir que todos los cristianos en estas comunidades fueran recién convertidos. La presencia de ancianos en las congregaciones presupone que ciertos miembros habían alcanzado madurez espiritual (5.1). También, si la carta se escribió en los primeros años de la década de los 60, lo más probable es que varios miembros de las comunidades hubieran llegado a la madurez espiritual.

Ch. La situación de los destinatarios

Hablando en general, la situación que los cristianos en Asia Menor tenían que enfrentar era la *persecución*, pero no una persecución formal y programada sino *discriminación social*. Para entender el mensaje de la epístola, nos es importante escudriñar las *causas* y la *naturaleza* de esta persecución y el *efecto* que tuvo en las comunidades cristianas.

En la epístola misma tenemos varias pistas que indican la causa de la discriminación social contra los cristianos.[68] Ellos, que antes participaban completamente en la vida social y religiosa de sus comunidades, ahora se mantienen apartados de tales actividades (4.3, 4). Abandonaron por completo la religión ancestral (1.18) y llegaron a ser creyentes de un Dios invisible (1.21) y seguidores de un judío del Oriente que había sido crucificado (2.24). Desde luego, crearon una nueva alianza o «hermandad» entre sí (2.17). Nada de esto nos parece extraño a los que vivimos en los países hispanoamericanos. Pero a los habitantes de Asia Menor lo que los cristianos hacían les era muy sospechoso.

Para entender la percepción que los *paganos* tenían de los cristianos durante el primer siglo, conviene leer lo que los historiadores romanos Suetonio y Tácito decían sobre los cristianos durante la época de Nerón. Suetonio dice que Nerón castigó a los cristianos, quienes eran «una clase de hombres de una superstición nueva y dañina».[69] Tácito dice que Nerón acusó a los cristianos de haber causado el incendio de Roma. Su cargo es que eran:

> una clase de hombres, odiados a causa de sus vicios, que la multitud llamaba «cristianos». «Christus», el fundador del nombre, había sufrido la pena de muerte durante el reinado de Tiberio por la sentencia del procurador Poncio Pilato. La superstición perniciosa se detuvo breve-

68 Sobre el tema, véase Diego Losada, «Sufrir por el nombre de cristiano en la Primera Carta de Pedro», *RevisBib* 42 (1980), pp. 85-101.

69 *Vidas*, 6.16.

mente, pero luego resurgió, no solamente en Judea, la cuna de la enfermedad, sino también en la capital misma, donde todas las cosas horribles o vergonzosas en el mundo se congregan y se celebran.[70]

Cowell observa que «Nerón no hubiera hecho a los cristianos una cabeza de turco si no hubieran incurrido en la antipatía de la población».[71] Varios años después del tiempo de Nerón, Plinio llamó a la fe cristiana «una superstición pervertida y excesiva», y les exigió a los seguidores de la fe volver a la adoración de los dioses clásicos y del emperador.[72] Los romanos insistían en la adoración de los dioses estatales, y su reacción era muy negativa contra cualquier culto cuyos seguidores abandonaran el culto oficial.[73] La situación era especialmente crítica para los esclavos y las mujeres (2.18–3.6). La expectativa social era que siguieran el culto de su amo o esposo respectivamente. Con estas actitudes predominantes en el medio ambiente, bien podemos entender las causas de la discriminación social contra los cristianos. Por eso, el comentario de los judíos en Roma bien caracteriza la actitud común respecto a los cristianos, «Porque de esta secta nos es notorio que en todas partes se habla contra ella» (Hch. 28.22). A los ojos de todos, «Estos que *trastornan el mundo entero* también han venido acá» (Hch. 17.6). La opinión de los romanos respecto a los judíos quizás nos ayuda a entender la reacción común contra los cristianos. Tácito (*Historias*, 5.4) dice: «Los judíos consideran como profano todo lo que consideramos como sagrado; por el otro lado, ellos permiten todo lo que nosotros aborrecemos». Tácito critica severamente la distancia social que los judíos mantenían de los demás (5.5).

Al examinar la evidencia de 1 Pedro respecto a la *naturaleza* de las persecuciones, descubrimos que no eran parte de un programa oficial del estado contra las comunidades cristianas. Las persecuciones estatales antes del tercer siglo eran locales,[74] pero éstas a que Pedro se refiere eran muy extensas (5.9). La terminología usada para describir las persecuciones no es legal, sino que se habla de rechazo social y abuso verbal.[75] Los

70 *Anales*, 15.44.

71 Ernest Cadman Colwell, «Popular Reactions against Christianity in the Roman Empire», en *Environmental Factors in Christian History*, editado por John Thomas McNeill; Matthew Spinka; y Harold R. Willough, University of Chicago Press, Chicago, 1939, p. 54.

72 *Cartas*, 10.96.

73 Véase David L. Balch, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Scholars Press, Chico, 1981, pp. 65-76.

74 W.C. van Unnik, «Christianity According to 1 Peter» *ExpTim* 68 (1956), p. 762.

75 La única excepción posible es 3.15, «Estad siempre preparados para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros». Pero la palabra «defensa» (griego *apologia*) no es una palabra limitada exclusivamente al campo legal. De hecho, Pedro dice que tienen que presentar defensa «ante todo» y no simplemente a las autoridades. Véase el comentario.

incrédulos *murmuran* contra los cristianos como de malhechores (2.12; 3.16), los maldicen (3.9), los calumnian (3.16), los vituperan (4.14), y denuncian su fe en Dios (4.13).[76] En cualquier momento los cristianos tendrían que dar cuentas de su fe y de su conducta (3.15, 16). Habían dejado la vida tradicional de sus antepasados y de su comunidad, y por eso eran rechazados socialmente (4.3, 4; compare 2.18, 14). La tensión era especialmente aguda donde existían relaciones sociales (y legales) muy estrechas, como entre la esposa y su marido o entre el esclavo y su amo (2.18–3.6). Siempre existía la posibilidad de encontrarse en apuros con las autoridades (2.13-17; 4.15).

Aunque la persecución se manifestaba principalmente como rechazo social y abuso verbal (2.15), en ciertos casos existía la posibilidad de que la hostilidad llegara a ser física. El esclavo vivía especialmente expuesto a este peligro (2.20), como también las mujeres casadas con inconversos (3.6).[77] Pero no sólo estos grupos dentro de la comunidad cristiana, sino también todos los cristianos estaban en peligro de padecer físicamente por su fe (4.1).

Al escudriñar el *efecto* de la persecución en las congregaciones, descubrimos que estaban afligidos (1.6; 2.19) y tenían profundo temor (3.6, 14). El rechazo que padecían les causaba perplejidad (4.12) y llenaba su corazón de ansiedad (5.7). Pero el problema que Pedro trataba de corregir no tenía que ver simplemente con su estado emocional. Habían comenzado a avergonzarse de su fe (4.16).[78] En sus padecimientos sentían la tentación de vengarse (3.9; compare 2.23) y de conformarse a un estilo de vida más aceptable a sus vecinos inconversos (4.2, 3; 1.14). No solamente experimentaban la tentación de volver a los pecados que habían dejado cuando se convirtieron, sino también tenían que enfrentar la tentación máxima, la de la apostasía (5.8, 9). Por eso, el problema que Pedro enfrenta en esas congregaciones no es solamente el desánimo que les sobrevino a causa de su situación adversa. La lucha es por su fe y ética evangélicas que estaban a punto de abandonar. Pedro les dice, «Os he escrito brevemente, exhortándoos y atestiguándoos que ésta es la verdadera gracia de Dios; *perseverad en ella*» (5.12 *BJ*).

76 Véase el comentario.

77 La amenaza de abuso físico es probablemente la causa de su temor.

78 La forma del imperativo en griego implica que tenían que «dejar de avergonzarse». Véase el comentario.

D. El mensaje de 1 Pedro a los cristianos en Asia Menor

En el comentario examinaremos en detalle el mensaje de ánimo y las exhortaciones que Pedro dirige a los cristianos que padecen por su fe. En esta Introducción trazaremos solamente el perfil de su mensaje. Como hemos visto, los cristianos todavía viven en las estructuras de la sociedad (p.ej. 2.13-17), pero han dejado de comportarse como participantes en su pecaminoso estilo de vida (4.3, 4). Su relación con la sociedad no cristiana es de continuidad y de discontinuidad. Es en esta situación que surgen los problemas de los lectores. Pedro no los exhorta a separarse de los demás, como lo hacían los miembros de la comunidad de Qumrán, quienes se apartaban de todos los demás israelitas. Más bien, Pedro los llama a empeñarse *en* la sociedad, haciendo el bien en medio de los incrédulos que los han rechazado (p.ej. 2.11–3.7). En esto, les enseña a acudir a la gracia de Dios y a todo lo que ésta implica (5.12). El mensaje de la epístola es la conducta cristiana en medio de una sociedad hostil. Cómo se desarrolla este mensaje será la preocupación de este comentario.

En la lucha contra el retroceso de los cristianos a su vieja manera de vivir, Pedro no solamente los exhorta a mantenerse santos delante de Dios (1.14-16). Aunque se preocupa principalmente por el bienestar de los cristianos, Pedro, el pescador de hombres, les insta a que mantengan su buena manera de vivir para hacer callar las calumnias de sus contemporáneos (2.15). Pedro cree que si mantienen buena conducta bajo presión, sus perseguidores llegarán a avergonzarse de su trato hacia ellos (3.16). Él espera que tal conducta gane a los inconversos (3.1) y que sea el medio por el cual estos «gentiles» lleguen a ser glorificadores de Dios (2.12). Pedro le dice a los cristianos: «Aunque ustedes son perseguidos a causa de su buena conducta cristiana, su persistencia en el hacer bien en medio de las presiones que vienen a causa de no ser conformistas, a la postre encomendará el evangelio a los incrédulos». Su mensaje es práctico y moral, pero al mismo tiempo está ligado íntimamente con las grandes verdades de la fe cristiana.[79]

III. La composición de 1 Pedro

El mensaje de 1 Pedro se presenta en forma de carta.[80] Pero durante el último siglo varios han conjeturado que el contenido del documento

79 Pedro sí sabía la situación concreta de sus lectores, y por eso no es correcto hablar del «carácter general» de la enseñaza de 1 Pedro, como hace Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1990, p. 9.

80 Ver los comentarios sobre la forma epistolar del documento, p. 53.

existió originalmente en otra forma. Bornemann, por ejemplo, argumentó que 1 Pedro 1.3–5.11 era un sermón bautismal que el anciano Silvano predicó, y que los versículos 1.1-2 y 5.12-14 se agregaron más tarde para darle al sermón una forma epistolar.[81] Perdelwitz fue el primero que propuso este tipo de teoría de composición. Ofreció la hipótesis de que 1.3–4.11 era un sermón bautismal predicado a los recién convertidos, mientras la última sección de la epístola se redactó primeramente como una carta para exhortar a los cristianos que sufrían persecución.[82] Preisker, en sus notas editoriales en el comentario de Windisch,[83] sugirió que 1 Pedro era un resumen de un culto bautismal escrito por un testigo ocular. Según su teoría, 1.3–4.11 era la liturgia bautismal, mientras 4.12–5.11 era un sermón predicado a toda la congregación. F.L. Cross modificó esta hipótesis una vez más, diciendo que 1 Pedro era una liturgia bautismal para el Domingo de Resurrección. En su opinión, 1.3–4.11 es la parte del celebrante en el rito bautismal. Pero Cross no clarifica el papel del resto del documento.[84]

C.F.D. Moule ha propuesto otra alternativa respecto a la composición de 1 Pedro. Sugiere que 1 Pedro era originalmente dos documentos que se unieron en la época cuando la iglesia coleccionó los escritos apostólicos.[85] Según Moule, la primera carta (1.1–4.11 y 5.12-14) se escribió a los que todavía no habían enfrentado la persecución, mientras la segunda (1.1–2.10 y 4.12–5.14) se destinó a los que ya experimentaban el fuego de la persecución.

Debemos cuestionar estas teorías de composición. En primer lugar, los que argumentan que la epístola originalmente era un tipo de homilía o liturgia bautismal tienen que enfrentar la objeción de que son pocas las referencias y las alusiones al bautismo en la epístola. Pedro menciona explícitamente el bautismo solamente en 3.21, y existen posibles alusiones al rito en pocos otros versículos (1.3, 22-23).[86] El bautismo era el contexto de la conversión/iniciación de los convertidos, pero el rito en sí no es la preocupación principal del autor de la epístola. Además, debemos preguntar cuál podría ser la motivación de un autor para hacer de un sermón o de una liturgia una epístola. ¿Qué pertinencia tendría para los

81 W. Bornemann, «Der erste Petrusbrief –eine Taufrede des Silvanus?» *ZntW* 19 (1919-20), pp. 143-165.

82 Richard Perdelwitz, *Die Mysterienreligionen und das Problem des 1. Petrusbriefes*, Verlag von Alfred Töpelmann, Gießen, 1911. Hans Windisch, *Die katholischen Briefe*, editado por Herbert Preisker, Verlag J.C B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1951, adopta está posición también.

83 *Ibid.*

84 F.L. Cross, *1 Peter: A Paschal Liturgy*, Mowbray, London, 1954.

85 C.F.D. Moule, «The Nature and Purpose of 1 Peter», *NTSt* 3 (1957), pp. 1-11.

86 Ver el comentario sobre estos versos.

creyentes que vivían fuera de Roma, donde supuestamente se utilizó por primera vez? Si originalmente fue una liturgia o un sermón, ¿por qué se eliminó toda referencia directa a su uso original? Además, cuando Pedro hace referencia directa al bautismo en 3.21, su intención es recordarles a los lectores el compromiso hecho en ese rito, ahora que están en peligro de olvidarlo en medio de sus tribulaciones.[87] Debemos reconocer que estas reconstrucciones del contexto bautismal original de la epístola son muy subjetivas. Por eso la gran mayoría de los comentaristas las ha rechazado. 1 Pedro nos viene en forma epistolar, y no hay evidencia suficientemente fuerte para persuadirnos de que existiera originalmente en otra forma.

La reconstrucción de Moule respecto a la composición de la epístola también carece de bases firmes. En primer lugar, en toda la epístola el autor habla de la persecución como una realidad presente que los lectores tenían que enfrentar. No podemos dividir la carta en dos secciones, una para los que iban a sufrir persecución y otra para los que ya la padecían. El rechazo social es una realidad no sólo en la última parte de la epístola (p.ej. 4.12) sino también en la primera sección (1.6-7; 2.12; 3.16; 4.4).[88] Aun la sección sobre el código de sujeción (2.13-3.6), que Moule asocia con la supuesta carta dirigida a los que no padecían persecución todavía, trata sobre la reacción cristiana a los poderes con los cuales los cristianos ya estaban en conflicto. Además, no existe ninguna evidencia textual de que la carta originalmente existiera en dos secciones.[89]

Concluimos que 1 Pedro se compuso originalmente como una carta destinada a las comunidades cristianas sufrientes de Asia Menor. Era desde el principio una unidad literaria que respondía a las necesidades de los creyentes que enfrentaban el rechazo social a causa de su conversión a Cristo. Pero negar que la carta fuera originalmente un sermón o una liturgia bautismal no es pasar por alto que el autor hizo uso de mucho material didáctico que circulaba independientemente en la iglesia primitiva, como veremos en la próxima sección.

87 Ver el comentario sobre 3.21.

88 Ver el comentario sobre estos versos.

89 Entre los que defienden la unidad de la epístola, ver p.ej. Frederick W. Danker, «1 Peter 1_{24}-2_{17} – A Consolatory Pericope», *ZntW* 58 (1967), pp. 93-102; T. C. G. Thorton, «1 Peter, a Paschal Liturgy», *JTS* n.s. 12 (1961), pp. 14-26; Wolfgang Nauck, «Freude im Leiden», *ZntW* 46 (1955), pp. 68-80; Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of Peter*, Baker Book House, Grand Rapids, 1947; Ernest Best, *1 Peter*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. y Marshall, Morgan & Scott, Ltd., Grand Rapids y London, 1971; Kelly, *Epistles of Peter*; Schelkle, *Cartas de Pedro*; Davids, *First Epistle of Peter*.

IV. Las fuentes de la enseñanza de 1 Pedro

Desde hace muchos años los comentaristas han reconocido que el autor de 1 Pedro utilizó muchas fuentes diversas en la redacción de su carta. Pedro no era una isla solitaria en medio de las corrientes de pensamiento de sus días. En su respuesta a la situación urgente de sus lectores, hizo uso de material didáctico que estaba a la mano. Reconocer la influencia de su medio ambiente sobre su trabajo no es negar el papel único del Espíritu Santo guiando su pensamiento. Pedro no fue un simple esclavo de las ideas que le rodeaban. Más bien, adoptó *y adaptó* sus fuentes, de acuerdo con la revelación de Dios en Jesucristo y con las necesidades de sus lectores.

El ejemplo más claro de este proceso es su uso del AT en el desarrollo de su enseñanza. Cita o alude al AT a cada rato, a veces señalando que se trata de una cita con fórmulas introductorias como «porque escrito está» (1.16, citando Lv. 19.2) o «por lo cual también contiene la Escritura» (2.6, agregando Is. 28.16). En otras ocasiones incluye una referencia al AT sin indicar que lo hace (p.ej. 2.9, que combina Is. 43.20-21 y Éx. 19.6).[90] Para Pedro, el AT era la autoridad suprema en cuestiones tocantes a la ética y la teología. Su tendencia era utilizar secciones del AT (como el Sal. 34 e Is. 53) y desarrollar temas basados sobre su enseñanza (como el tema del pueblo de Dios en 2.9-10, que cita Éx. 19.5; Is. 43.20; y Os. 1.6, 9-10; 2.23).[91] En el transcurso de este comentario observaremos las varias citas y alusiones al AT sobre las cuales Pedro basó mucha de su instrucción.

Otra fuente que Pedro empleó fue la enseñanza de Jesús, tema que ya tocamos en este comentario en la sección sobre la autoría de la epístola.[92] Por ejemplo, 3.14 («Mas también si alguna cosa padecéis por causa de la justicia, bienaventurados sois») hace eco del Sermón del Monte (Mt. 5.10, «Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia»). No podemos saber con toda certeza si las alusiones a la enseñanza de Jesús en 1 Pedro son reminiscencias del autor como testigo ocular (ver 5.1 y comentario) o si las tomó de las colecciones sobre las enseñanzas y la vida del Señor que eventualmente formaron los Evangelios. Pero por lo menos podemos decir que Pedro escogió las secciones de la enseñanza de Jesús que eran pertinentes a su propósito de

90 Una lista de citas del AT y otra de alusiones y paralelos verbales se encuentra en Kurt Aland *et al.*, eds., *The Greek New Testament*, 3ª ed., Sociedades Bíblicas Unidas, Nueva York, 1975, pp. 897-991.

91 Ver Gene L. Green, «The Use of the Old Testament for Christian Ethics in 1 Peter», *TynBull* 41.2 (1990), pp. 276-289, y la literatura citada.

92 Pp. 21-31.

dar instrucción moral a los que vivían en medio de un mundo hostil a su fe (compare, p.ej., 1 P. 2.12 y Mt. 5.16).

Antes de la composición de las epístolas ya circulaba entre las congregaciones algún material de instrucción doctrinal y moral. No pocos autores han reconocido que el autor de 1 Pedro, igual a otros autores de las epístolas, usó extensamente este material. La existencia de esta instrucción «pre-epistolar» explica en gran parte la presencia de las mismas ideas en los escritos de distintos autores (compare, por ejemplo, 1 P. 2.13-14 y Ro. 13.1-4). Pero aunque hay un consenso respecto al hecho de la existencia de tal enseñanza, y su incorporación en 1 Pedro, los que han estudiado el tema no concuerdan respecto a los detalles y la forma a dicha instrucción. Varios han tratado de descubrir y señalar elementos de lo que llaman «un catecismo primitivo».[93] Carrington, por ejemplo, argumenta que el catecismo tenía cuatro partes, las cuales se incorporaron a 1 Pedro: 1) *Deponentes*, «Desechando, pues, toda malicia» (2.1, 11); 2) *Subiecti*, «Someteos» (2.13–3.9); 3) *Vigilate*, «Velad en oración» (4.7; 5.8); 4) *Resistite*, «Resistid al diablo» (5.8-9).[94] Selwyn, en cambio, reconoce cinco secciones en el catecismo primitivo: 1) La entrada a la nueva vida en el bautismo (que sirve como base doctrinal para las otras secciones); 2) La renuncia de la corrupción moral; 3) La vida y la adoración de la nueva vida; 4) Las virtudes sociales y las obligaciones de la nueva vida; y 5) La enseñanza sobre la persecución.[95]

Probablemente la mejor explicación de la mayoría de los elementos comunes que encontramos en las epístolas (como entre 1 Pedro y las epístolas de Pablo y Santiago) es que había una forma de enseñanza, que circulaba oralmente, de la cual los varios autores sacaron su instrucción.[96] Pero llamar a este cuerpo de enseñanza un «catecismo» quizás no es correcto. Las variantes en su uso (compare, por ejemplo, 1 P. 5.5-9 y Stg. 5.6-7) indican que este cuerpo de enseñanza era fluido y no fijo.[97]. Era

93 Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Ur-Christenheit*, A. Deichert'sche Verlasbuchhandlung Nachf., Leipzig, 1903; Gottleib Klein, *Der Ältestechristliche Katechismus*, George Reimer, Berlin, 1909; Philip Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940; Selwyn, *First Epistle of Peter*, pp. 363-466; C.H. Dodd, «The 'Primitive Catechism' and the Sayings of Jesus» en *More New Testament Studies*, Wm. B. Eerdman's Publishing Co., Grand Rapids, 1968, pp. 11-27; entre otros.

94 Carrington, *Primitive Christian Catechism*.

95 Selwyn, *First Epistle of Peter*, pp. 363-466.

96 Esta aclaración no explica la presencia de todos los supuestos «paulinismos» en 1 Pedro (como p.ej. la expresión «en Cristo» en 5.14). La influencia tan profunda de Pablo en la iglesia primitiva hace probable que Pedro adoptara ideas del apóstol a los gentiles. Además Pedro conocía a Pablo (Hch. 15; Gá. 1, 2). Pero Pedro no era de ninguna manera un «paulinista» que simplemente repitiera las perspectivas paulinas. 1 Pedro representa un desarrollo teológico independiente de Pablo (ver, p.ej., el comentario sobre 2.24).

97 James E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972, pp. 13-18, correctamente cuestiona si podemos reconstruir el supuesto «catecismo» con la exactitud que Carrington y Selwyn proponen.

más bien un bosquejo que cambiaba y se desarrollaba con el uso. Como Kelly comenta, «Si es cierto que el autor utilizó esbozos convencionales... también es cierto que no eran fijos verbalmente, y que se sentía en libertad para ampliarlos y rehacerlos según sus propósitos».[98]

Una variante más fructífera de la teoría de un catecismo cristiano primitivo es la que propone la existencia de un «código doméstico» (alemán *Haustafel*) del cual los autores del NT derivaron parte de su enseñanza moral. Estudiaremos el perfil de esta instrucción más adelante en el comentario.[99] Este código enfatizaba las responsabilidades mutuas de los varios miembros o sectores de la sociedad, con énfasis especial en la necesidad de «sujeción». Este tipo de enseñanza se halla en Colosenses 3.18–4.1, Efesios 5.21–6.9, 1 Timoteo 6.1-2, Tito 2.1-10, Romanos 13.1-7, y 1 Pedro 2.12–3.7.[100] La presencia de la misma enseñanza en Pablo y Pedro sobre la sujeción del ciudadano al estado, del esclavo a su amo, y de la esposa a su marido no argumenta a favor de una dependencia literaria entre Pedro y Pablo. Las diferencias en su desarrollo de estos temas lleva más bien a la conclusión de una dependencia mutua de una fuente común.

Varios autores han propuesto que algunos himnos cristianos influenciaron la enseñanza del apóstol en esta epístola.[101] La posible presencia de himnos en las epístolas no nos debe sorprender, siendo que la himnología de la iglesia primitiva parece haber sido muy rica (Mt. 26.30; Hch. 16.25; 1 Co. 14.26; Ef. 5.19; Col. 3.16; y ver el ejemplo de 1 Ti. 3.16). Windisch propone que 1 Pedro 1.18-21; 2.21-25; y 3.18-22 contienen fragmentos de himnos primitivos, mientras Bultmann reconstruye un himno de 1.2; 2.18, 19, 22, reconociendo fragmentos hímnicos también en 2.21-25 y 3.18-22. Boismard en cambio ha aislado cuatro himnos: 1) 1.3-5; 2) 1.20; 3.18, 22; 3) 2.22-25; 4) 5.5-9. Pero en el mejor de los casos, estas reconstrucciones son tentativas. No existe un acuerdo sobre si realmente Pedro refleja la himnología de la iglesia primitiva en estos puntos. A mi parecer la abundancia de cláusulas relativas y las frases balanceadas en 2.22-25 pueden indicar que Pedro tomó su enseñanza de un himno, el cual se basaba sobre Isaías 53. Pero bien puede ser que los

98 Kelly, *Epistles of Peter and Jude*, p. 21.

99 P. 143-187.

100 En castellano, léase el excursus sobre «El código familiar» en Schelkle, *Cartas de Pedro*, pp. 134-137.

101 Reinhard Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967; M.-E. Boismard, *Quatre Hymnes Baptismales dan la Première Epître de Pierre*, Les Editions du Cerf, Paris, 1961; Rudolf Bultmann, «Bekentis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief,» *CN* 11 (1947), pp. 1-14; J. Coutts, «Eph. 1:3-14 and 1 Pet. 1:3-12,» *NTSt* 3 (1957), pp. 115-127; Windisch, *Die katholischen Briefe*; Roberto Garrett, «1 Pedro y la adoración: La composición literaria de la epístola», *DT* 20 (1982), pp. 20-30.

elementos litúrgicos reflejen simplemente el estilo retórico del autor de la epístola o de su secretario (ver 5.12 y comentario).

En el transcurso del comentario observaremos también los paralelos entre el pensamiento del apóstol y la literatura judía y las ideas filosóficas helenísticas. Si es cierto que Pedro hizo uso de las varias fuentes ya mencionadas, no se debe concluir que era meramente esclavo de las tradiciones que le rodeaban. Al contrario, Pedro adopta y adapta dichas ideas según su propósito.[102]

V. El esquema de 1 de Pedro

Lo que digamos sobre el esquema de 1 Pedro se relacionará íntimamente con nuestras conclusiones respecto al género literario de la epístola. Como hemos visto, varios creen que el documento era una liturgia bautismal o pascual que luego fue redactada en forma epistolar. Estos generalmente dividen el texto en cuatro partes básicas: la Introducción (1.1-2), la Exhortación Bautismal (1.3–4.11), la Epístola para los Perseguidos (4.12–5.11), y la Conclusión (5.12-14). Otros opinan que la epístola originalmente era dos cartas, una dirigida a comunidades que sufrían persecución (1.1–2.10; 4.12–5.14) y la otra destinada a los que no habían sufrido todavía (1.1–4.11; 5.12-14), y que estas dos cartas se unieron en una en el transcurso de la recolección de los documentos canónicos. Para todos estos comentaristas, el plan de 1 Pedro es un elemento secundario, y no parte inherente de la composición original. En la sección sobre la composición de 1 Pedro he refutado estas reconstrucciones de la composición del documento, optando por la posición tradicional que reconoce que la carta fue, desde el principio, una unidad literaria que el autor compuso para ayudar a las comunidades jóvenes de cristianos en su lucha por la existencia e identidad en un mundo hostil a su nueva fe.[103]

Otros niegan que Pedro tuviera un plan específico cuando escribió la carta. Bigg dice, «...la conexión de ideas, que es la de una conversación, [es] como la de un buen hombre viejo hablando con sus hijos. No hay ningún plan definido ni evolución lógica de un hilo de pensamiento».[104] Salguero casi se hace eco de esta perspectiva, aunque no va al extremo de Bigg. Dice, «Siendo nuestra epístola casi en su totalidad *parenética* o exhortativa, resulta difícil hacer una división perfecta. Si exceptuamos la introducción y la conclusión, lo demás es una continuación ininterrumpida de exhortaciones morales, estrechamente asociadas a consideraciones doctrinales que las justifican».[105] Pero debemos reconocer que lo que parece «evolución lógica» de ideas al lector occidental del siglo veinte no puede ser la medida absoluta para evaluar el hilo de pensamiento de una persona oriental del primer siglo.

102 Ver, p.ej., el comentario sobre 3.1.

103 Ver «La composición de 1 Pedro», p. 42.

104 Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 6.

Dos autores que han hecho contribuciones notables en el estudio del plan de la epístola son Dalton y Talbert.[106] Ambos escritores hacen un intento de descubrir la estructura inherente en la epístola y reconocen que un elemento básico de la misma es la forma quiástica del pensamiento de Pedro. «Quiasma» es un estilo retórico en que dos partes de una unidad literaria (p.ej. un párrafo) son un reflejo exacto la una de la otra. El esquema más común de la estructura quiástica es a b / b^1 a^1, pero muchas variantes de éste se han reconocido en la literatura hebrea, griega y latina.[107] En 1 Pedro el esquema quiástico es muy dominante a nivel del párrafo.[108]

Pero también el análisis de las secciones grandes de la epístola revela que el mismo tipo de alternación de ideas en forma quiástica caracteriza toda la estructura de 1 Pedro. En el bosquejo presentado abajo he tratado de indicar este plan por medio de los títulos de los varios párrafos del libro.

En la primera sección mayor (1.3–2.10) Pedro examina la nueva vida de los cristianos, enfocando primeramente la naturaleza de su nueva vida (1.3-12). Después de instruir a sus lectores sobre las implicaciones básicas de esta nueva existencia (1.13–2.3), vuelve a una explicación más amplia del carácter de su vida como elegidos de Dios (2.4-10). En la segunda sección mayor (2.11–5.11) Pedro alterna entre exhortaciones sobre cómo el cristiano debe conducirse en un mundo hostil a su fe y enseñanzas respecto a lo que debe ser su actitud y conducta como miembro íntegro de la comunidad de los elegidos.

Lo problemático de este análisis de la epístola es la división entre 4.11 y 4.12. La presencia de la doxología y el «Amén» en 4.11, más la

105 José Salguero, «Epístolas católicas. Apocalipsis», en *Biblia Comentada*, ed. por los Profesores de Salamanca, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965, 7.97. R. Franco, «Cartas de San Pedro» en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*, editado por los Profesores de la Compañía de Jesús, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1962, 3.230, está de acuerdo: «Es imposible establecer una división que siga todos los matices del pensamiento».

106 William Joseph Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*, Pontifical Biblical Institute, Rome, 1965, pp. 72-102; Charles H. Talbert, «Once Again: The Plan of 1 Peter» en *Perspectives on 1 Peter*, ed. por Charles H. Talbert, Mercer University Press, Macon, 1986, pp. 141-151.

107 P.ej. a b c / c^1 b^1 a^1 o a b c / a^1 b^1 c^1, etc. Ver *BDF*, *f*477; John Beekman y John Callow, *Translating the Word of God*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1974, pp. 226-228.

108 P.ej. en 1 P. 3.1-6 el pensamiento es: a - Exhortación (3.1a); b - Motivación (3.1b-2); a^1- Exhortación (3.3-4); b^1- Motivación (3.5-6)

súplica comenzando con la palabra «Amados» en 4.12, parecen señalar una división mayor en la epístola. Michaels[109] divide la epístola en este punto, pero reconoce que Pedro vuelve a los temas de la sección anterior, y dice que 4.12-19 es una digresión: «Pedro no puede abstenerse de volver sobre los puntos que tocó en la segunda parte una vez más, y lo hace con elocuencia».[110] Esta «digresión» es nada menos que la presencia de la forma quiástica de su pensamiento. La presencia de una doxología y un «amén» no necesariamente señalan una división principal en un libro, como el ejemplo de Romanos 9.5 demuestra. Pueden ser incluidos solamente para subrayar un punto solemne e importante. Por eso, aunque reconozco una división entre 4.11 y 4.12, he optado por no indicar una nueva sección en este punto para mostrar más claramente el ritmo fundamental del progreso de las ideas.[111]

109 J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, Word Books, Waco, 1988, pp. xxxv-xxxix.

110 *Ibid.*, p. xxxvi.

111 Es enteramente posible que Pedro se proponía terminar el libro después de 4:11, pero se le ocurrieron unos pensamientos más que quiso incluir y por eso continuó con los párrafos siguientes. Obviamente no podemos probar esta especulación.

Bosquejo de 1 Pedro

I. La salutación epistolar (1.1-2)

II. La existencia cristiana (1.3–2.10)

A. La nueva vida (1.3-12)
1. La alabanza a Dios por el nuevo nacimiento y su promesa (1.3-5)
2. El gozo de la salvación en medio del sufrimiento (1.6-9)
3. La salvación esperada y realizada (1.10-12)

B. El llamado a la santidad (1.13–2.3)
1. Ser santos (1.13-16)
2. Conducirse en el temor de Dios (1.17-21)
3. Amarse los unos a los otros (1.22-25)
4. Desear la leche espiritual (2.1-3)

C. La nueva existencia como elegidos de Dios (2.4-10)
1. La Piedra (Cristo) (2.4)
2. Las piedras (los cristianos) (2.5)
3. La Piedra (Cristo) (2.6-8)
4. El pueblo de Dios (2.9-10)

III. Las obligaciones cristianas (2.11–5.11)

A. En las estructuras sociales: Consejos generales (2.11–3.12)
1. Introducción: Abstenerse de deseos carnales (2.11-12)
2. El código de sujeción (2.13-3.7)
   a. Todos a las autoridades gubernamentales (2.13-17)
   b. Esclavos a sus amos (2.18-25)
   c. Mujeres a sus maridos (3.1-6)
   ch. Maridos: Ser comprensivos con sus mujeres (3.7)
3. Conclusión: Hacer el bien (3.8-12)

B. En las estructuras sociales: Bajo persecución (3.13–4.6)
1. Sufrir por hacer el bien y no el mal (3.13-17)
2. El ejemplo de Cristo (3.18-22)
3. No volver a hacer el mal (4.1-6)
C. En la comunidad cristiana (4.7-11)
1. Orar a la luz del fin (4.7)
2. Amar fervientemente (4.8-9)
3. Servir como buenos administradores (4.10-11)
Ch. En las estructuras sociales: Bajo persecución (4.12-19)
1. Gozarse en el sufrimiento (4.12-14)
2. Sufrir como cristianos y no como criminales (4.15-19)
D. En la comunidad cristiana (5.1-7)
1. Exhortación a los ancianos: Pastorear (5.1-4)
2. Exhortación a los jóvenes: Someterse (5.5a)
3. Exhortación a todos: Humillarse (5.5b-7)
E. En las estructuras sociales: Bajo persecución (5.8-11)
1. Resistir al diablo (5.8-9)
2. La fortaleza de Dios (5.10-11)

IV. Exhortación y salutación finales (5.12-14)

I. La salutación epistolar
(1.1-2)

[1]Pedro, apóstol de Jesucristo, a los expatriados de la dispersión de Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, [2]elegidos según la presciencia de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo: Gracia y paz os sean multiplicadas.

En su comunicación Pedro usa la estructura común de la correspondencia en el mundo antiguo. A diferencia de las cartas modernas, era la costumbre poner primeramente el nombre del autor, luego el nombre del destinatario, y después un saludo. Al final el autor incluía una despedida (compare 1 P. 5.13-14). Por ejemplo, una carta del año 41 d.C. comienza, «Serapión a nuestro Heraclides, saludos». Después de esta introducción viene el cuerpo de la carta y al final Serapión dice, «Saluda a Diodoro cordialmente. ¡Adiós! Saluda a Harpocracio».[1] Pero las cartas en la antigüedad eran mucho más cortas que 1 Pedro y la mayoría de las otras epístolas del NT, como se ve en Hechos 15.23-29; 23.25-30, y en la carta de Pablo a Filemón. Había otra categoría de escrito, la «carta-ensayo», que utilizaba la estructura epistolar pero que era un tratado más extenso y formal.[2] Aunque Pedro sigue esta convención literaria, su epístola no era una comunicación «universal» sino que escribió a congregaciones cristianas específicas con necesidades reales y profundas.

1 *Pedro* es la traducción griega del nombre arameo del apóstol, «Cefas», el sobrenombre que recibió del Señor Jesús (Jn. 1.42). Su nombre de pila era «Simeón» (Hch. 15.14; 2 P. 1.1) que es la translitera-

[1] A.S. Hunt y E.C. Edgar, *Select Papyri*, 4 tomos, Harvard University Press, Cambridge, 1970, 1.297-299.

[2] P.ej. 2 *Macabeos* y *El Martirio de Policarpo*.

ción de su nombre hebreo. Los judíos nombrados «Simeón» normalmente usaban el equivalente en griego, «Simón».[3] Pedro escribe como *apóstol de Jesucristo*. El título «apóstol» se refiere a uno que es enviado con la autoridad de la persona que lo envía.[4] El trasfondo de este oficio es la institución judía del *saliaj*. El *saliaj* era una persona con la autoridad de hablar y actuar en nombre de otra, como el siguiente ejemplo de la Misná Berakhoth ilustra: «El *saliaj* de un hombre es como el hombre mismo» (5.5). Por eso, el «apóstol» no es meramente un enviado o un misionero sino uno que lleva a cabo una misión con la autoridad de otro, y actúa bajo dicha autoridad. En este caso el «otro» es *Jesucristo*. [5] Lo que Pedro enseña en la epístola no es mero consejo humano sino palabra del Señor.

Pedro se dirige a los expatriados de la dispersión. La palabra *expatriados* (griego *parepidêmois*) «significa el que durante un corto lapso de tiempo reside como extranjero en un lugar, el *extranjero*, el *advenedizo*».[6] Muchos han visto en esta palabra el pensamiento de que el cristiano está separado de su verdadero hogar, los cielos (Flp. 3.20; Heb. 11.13-16; 1 P. 1.4), y por eso es como un extranjero que no tiene residencia permanente en este mundo. Pero John H. Elliott ha puesto en duda esta interpretación, diciendo que los que recibieron esta carta eran extranjeros en la sociedad y que luego se convirtieron a Cristo. Elliott critica a los que le dan a la palabra un sentido figurado o espiritual. Enfatiza que los extranjeros eran un grupo definido en las comunidades romanas que experimentaba la discriminación social y que existía alejado de los demás de la sociedad.[7] Aunque Elliott es correcto en su crítica de los que han hecho caso omiso de la dimensión sociológica de la situación de los destinatarios, la evidencia de la epístola sugiere que ellos **vinieron a ser** «extranjeros» en su propia sociedad **a causa de** su conversión. Antes seguían la religión de sus padres y participaban completamente en la vida social de sus comunidades (4.3, 4; 1.18). Pero ahora experimentan la discriminación social de parte de sus contemporáneos a causa de su nueva fe.[8] Esta nueva posición social es la raíz de sus problemas.

Las palabras *los expatriados de la dispersión...* [que son] *elegidos* aparecen juntas en el texto griego, con el adjetivo *elegidos* antes de *expatriados*. Se deben traducir, «a los expatriados elegidos de la dispersión».[9] «Elegido» significaba «selecto» en los papiros antiguos, pero aquí probablemente debemos entenderlo según su uso teológico: Ellos son los escogidos de Dios (Dt. 4.37; 7.6; 14.2; Is. 41.8-9; 45.4), y como tal herederos del título originalmente dado a los israelitas. En Deuteronomio 4.37 y 7.6-8 vemos que la elección de Israel era la base de su redención y separación de Egipto y de su peregrinación en el desierto. La idea de Pedro es igual: La elección es la causa de su posición social de extranjeros transeúntes.[10] Dios los escogió para ser los «expatriados de la dispersión».

Pedro dice que sus lectores son *de la dispersión*.[11] La «dispersión» era el conjunto de los judíos que vivían fuera de Palestina (Jn. 7.35; Sal. 147.2; 2 Mac. 1.27). Pero también la palabra podía significar el lugar donde los expatriados judíos vivían (Jdt. 5.19). Pedro usa el término para denominar a los cristianos porque refuerza la realidad de su separación de su verdadero hogar. Los judíos, bajo la predicación profética, reconocieron que su dispersión de Palestina les sobrevino a causa del juicio de Dios provocado por sus pecados (Jer. 17.1-4; Ez. 12.15; 22.15). Pero la teología rabínica modificó esta concepción y le dio a esta realidad una interpretación positiva. El rabino Eleazer de Modiim dijo, «Dios dispersó a Israel entre las naciones para que el número de los prosélitos creciera grandemente entre ellos».[12] Josefo tenía cierto orgullo en su comentario de que casi no había lugares donde no se encontraran judíos.[13] Pedro refleja esta visión positiva y puede ser que para él la palabra *dispersión* subraye la misión de sus lectores en sus comunidades en *Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia*.[14]

2 La existencia cristiana como «los expatriados elegidos de la dispersión» tiene su fundamento en la acción de Dios, «*según la presciencia de Dios Padre*» (1.2).[15] En el griego clásico *presciencia* (griego *prognôsin*) significaba «conocer o percibir de antemano, ver el futuro». En ciertas partes de los libros apócrifos significa lo mismo (Sab. 8.8; Jdt. 11.19), como también en el NT (Hch. 26.5; 2 P. 3.17). Pero en otros lugares el «conocimiento» de Dios tiene un elemento determinante (Nm. 16.5; Jer. 1.5; Am. 3.2) y por lo tanto los autores del NT pueden usar *prognôsis* o su verbo *proginôskô* para hablar del previo designio de Dios respecto a

3 Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, Word Books, Waco, 1983, p. 166; G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, Macquaries University, New South Wales, Australia, 1978, 1.94.

4 *DTNT*, 1.139-146; *ThDicNT*, 1.398-447.

5 Compare Gá. 1.1.

6 *DTNT*, 2.163. En la versión griega del AT la palabra se encuentra en Gn. 23.4 y Sal. 39.12, y en el NT en Heb. 11.13 y 1 P. 2.11.

7 Elliott, *Home for the Homeless*, pp. 37-49.

8 Ver la Introducción, pp. 39-40, y el comentario sobre 1.17.

9 Así *NC*, «a los elegidos extranjeros de la dispersión». Pedro siempre usa la palabra *elegido* como adjetivo (2.4, 6, 9) y no en calidad de sustantivo como la *NVI* sugiere, «a los elegidos de Dios».

10 Best, *1 Pedro*, p. 70.

11 *DIB*, p. 171.

12 *Talmud babiloniense*, Pesachim 87b.

13 *Antiquitates*, 14.115 [14.7.2].

14 Sobre estos lugares, ver en la Introducción «El lugar de los destinarios», p. 34.

15 Gramaticalmente las frases de 1.2 no modifican solamente al adjetivo *elegidos* sino toda la descripción de los cristianos en 1.1: «los expatriados elegidos de la dispersión».

las personas (Hch. 2.23; Ro. 11.2). En 1.20 Pedro usa la forma verbal de esta manera[16] y por lo tanto debemos interpretar el sustantivo en 1.2 de igual manera. *Presciencia* no es simplemente un proceso mental sino es una decisión soberana de Dios (compare Ef. 1.5).[17] *La presciencia de Dios* es un acto de la voluntad de Dios que lleva a su elección como expatriados. En relación con su situación, los lectores pueden estar confiados de que el rechazo humano no indica que Dios, su Padre (1.17; 1.3, 23) les rechace. El plan de Dios para ellos es firme.

La próxima frase que describe su nueva existencia es *en santificación del Espíritu*. Debemos traducir la preposición *en* con la palabra «por», indicando el medio por el cual se convirtieron en los «elegidos extranjeros».[18] Schelkle y otros ven en la expresión una referencia a la conversión y el bautismo de los lectores.[19] Aunque es cierto que había una relación íntima entre el bautismo, la conversión y el Espíritu (p.ej. Hch. 2.38), no es la dimensión sacramental lo que Pedro quiere enfocar. La palabra *santificación* (griego *hagaismô*) señala casi exclusivamente el elemento moral de la vida cristiana.[20] Pedro les recuerda a sus lectores que el Espíritu los ha purificado. La santificación, que denota la separación del pecado y la dedicación a Dios, comenzó en su conversión (como Pablo dice en 1 Co. 1.30 y 2 Ts. 2.13), pero también es un proceso continuo. Pedro volverá a hablarles de la santificación, que era una de sus preocupaciones principales (1.13-16).

En la siguiente frase Pedro explica el propósito de Dios para estos «extranjeros escogidos»: *para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo*. ¿Qué entendía Pedro por estas palabras? Grudem argumenta que Pedro veía en el rito judío de la purificación de los leprosos limpiados (Lv. 14.1-7) un tipo o prefiguración de la purificación espiritual de los cristianos.[21] En cambio, Cranfield sugiere que Pedro piensa en sus lectores como un nuevo sacerdocio (compare 2.9, 5) consagrado con sangre como Aarón y sus hijos (Éx. 29.21; Lv. 8.30).[22] Pero ninguna de estas sugerencias toma en cuenta la relación entre la obediencia y la aspersión con sangre que Pedro menciona en 1.2.

16 «Ya *destinado* desde antes», y así la mayoría de las traducciones.

17 Contra John H. McClanahan, *1 Pedro: Mensaje de estímulo*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1982, p. 13.

18 Así *VP, RVA, NVI, NBE, LNB*.

19 *Cartas de Pedro*, p. 32; Benedikt Schwank, *Primera carta de Pedro*, Editorial Herder, Barcelona, 1979, p. 20; Salguero, «Epístolas católicas», p. 102; Selwyn, *First Epistle of Peter*, pp. 119-120; Best, *1 Peter*, p. 71; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 43.

20 Ro. 6.19, 22; 1 Ts. 4.3, 4, 7; 1 Ti. 2.15; Heb. 12.14. *ThDicNT*, 1.113; L. H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics*, Macmillan and Co., Ltd., London, 1946, p. 260.

21 Wayne Grudem, *1 Peter*, Inter-Varsity Press y William B. Eerdmans Publishing Company, Leicester y Grand Rapids, 1988, p. 52.

22 C. E. B. Cranfield, *The First Epistle of Peter*, SCM Press, Ltd., London, 1950, pp. 17-18.

Lo más probable es que el tipo o prefiguración al que Pedro alude sea el establecimiento de la antigua alianza descrita en Éxodo 24.1-8. Después que Israel salió de Egipto, llegó al Monte Sinaí y ahí entró en pacto con Jehová. Moisés esparció la sangre de los sacrificios sobre el altar (v. 6) y luego le leyó al pueblo el libro del pacto. Israel prometió obedecer la ley (v. 7), y «Entonces Moisés tomó la sangre y roció sobre el pueblo, y dijo: He aquí la sangre del pacto que Jehová ha hecho con vosotros sobre todas estas cosas» (v. 8). Este texto le era importante a la iglesia primitiva en su explicación del significado del nuevo pacto (Mt. 26.28; 1 Co. 11.15; Heb. 9.15-20; 10.29; 12.24). Pedro, con base en el mismo pasaje, les recuerda a sus lectores que entraron al **nuevo** pacto con Dios por medio de su compromiso de obediencia en su conversión (compare 1.22; Ro. 1.5; 6.16; 15.18; 16.26) y por la sangre de Cristo que ratifica el pacto y sella a los cristianos en su relación con Dios. La muerte de Cristo, simbolizada en su sangre[23], les dio también el perdón de sus pecados (Jer. 31.31-34; Mt. 26.28; Heb. 9.19-22) y así abolió la barrera que prohibía una relación entre Dios y quienes habían vivido en pecado bajo la sombra del juicio divino (4.3-5). Ahora, en el nuevo pacto, se acercan a Él (3.18).

Desde el principio de esta epístola Pedro intenta recordarles a los cristianos que han hecho un pacto inquebrantable e inalterable con Dios por medio de la muerte de Cristo y su compromiso de obediencia. Esta realidad se opone a la tentación de la apostasía en medio de la adversidad.[24] Ellos aceptaron el evangelio con su acto de obediencia, y en consecuencia fueron perdonados y rescatados (1.18) de la vida de pecado por medio de la sangre de Cristo. ¿Cómo pueden volver a su vieja manera de vivir?

Pedro concluye la introducción con una bendición: *Gracia y paz os sean multiplicadas*. En vez del saludo normal de las cartas de la antigüedad, «*jairein*» (que significaba «regocijarse» o «saludos»), Pedro les desea «*jaris*» (gracia) y «*eirênê*» (paz). «Paz» era el saludo normal entre los judíos (*salom*). Pedro, como Pablo en sus epístolas, convierte los saludos comunes de su medio ambiente en una oración por la plenitud de las bendiciones del evangelio. Les desea en abundancia gracia y paz, que vienen de Dios,[25] en medio de sus aflicciones. Aunque las oraciones eran comunes en las cartas de la antigüedad, ésta es mucho más que una formalidad. Es una bendición apostólica.

23 *DTNT*, 4.143-147.

24 Ver la Introducción, p. 41.

25 Esta es la implicación de la voz pasiva del verbo. La forma de la bendición tiene paralelos en Dn. 4.1 y 6.25, aunque esos versos no son la fuente de su pensamiento aquí.

Palabra de Pedro, Palabra de Dios

Como hemos visto en la Introducción de 1 Pedro y la exégesis de los primeros versículos de la epístola, Pedro escribe, aproximadamente a mediados del primer siglo, a un grupo de congregaciones históricas y reales, ubicadas en la parte central-norteña de Asia Menor. Los lectores modernos de esta carta estamos separados del autor y de sus primeros lectores no solamente por la geografía y por el tiempo, sino también por el idioma y por la cultura en sus varias dimensiones. El gobierno y el sistema económico que ellos conocían no eran como los nuestros. Las casas, las vías públicas, los medios de transporte eran diferentes. Las clases sociales, las asociaciones, las religiones, el trabajo y la estructura de la familia no eran iguales a los que encontramos en el mundo hispano. Si leemos 1 Pedro, y todos los libros de la Biblia, con los ojos abiertos a los personajes históricos que encontramos en sus páginas, nos damos cuenta del gran abismo que existe entre ellos y nosotros. Su mundo no es como nuestro mundo. Generalmente no estamos conscientes de este abismo a causa de la familiaridad con las páginas bíblicas. Hemos escuchado sus historias y sus mandamientos desde nuestra niñez. De hecho, en la mayoría de los casos leemos la Biblia como si fuera un libro *ahistórico*, caído de los cielos a nuestras manos.

Si entendemos la matriz en que 1 Pedro y los otros documentos bíblicos nacieron, podemos preguntar legítimamente, «¿Qué tiene que ver este libro con nosotros? ¿Cómo puede hablarnos a nosotros un libro escrito por un pescador judío de Galilea a gente de las ciudades, de los pueblos rurales y del campo de Asia Menor?» Hemos de reconocer que Pedro escribe como «apóstol de Jesucristo», es decir, su enseñanza y exhortación no son meramente opinión humana, sino el mensaje que Cristo quiso comunicarles a los lectores de la carta. Y es esta autoridad divina la que encomendó su mensaje no solo a los primeros lectores sino también a la iglesia entera, dispersada hasta los rincones más remotos del mundo, a lo largo de los últimos 2000 años.

La iglesia ha reconocido la autoridad de este escrito sobre la fe y la conducta al incluirlo en el «canon» de la Escritura.[26] La preocupación de la iglesia durante el período patrístico era definir los criterios para recibir un libro como canónico, y uno de ellos era la

26 El «canon» es la lista de libros aceptados como regla de fe de la comunidad cristiana porque se reconoce en ellos la inspiración divina.

apostolicidad. Si un libro era escrito por un apóstol, o si el autor estaba íntimamente asociado con un apóstol, la iglesia lo aceptaba en el canon.[27] Por eso, como Jesús y la iglesia primitiva se sometieron a la autoridad de los libros del AT, reconociendo en ellos la voz divina, también la iglesia cristiana se ha sometido a la enseñanza de 1 Pedro y los otros libros del NT.

Por eso, quien interpreta 1 Pedro ha de tomar en cuenta que el libro es la Palabra de Dios en palabras humanas. Pedro, como apóstol de Jesucristo, escribe la voluntad de Dios, no solo para él y sus lectores, sino también para todo el pueblo de Dios que se encuentra en el río de la historia de la salvación. No podemos desechar ninguna de sus enseñanzas si no calzan con nuestras ideas o deseos, siendo que todas nos vienen con la autoridad divina. El mensaje que Pedro comunica en este libro es relevante y pertinente a todas las generaciones de la iglesia. Pero al mismo tiempo el intérprete del libro ha de ponerse en las sandalias del autor y de sus lectores y reconocer la dimensión histórica del escrito. Pedro habla de su experiencia y se dirige a grupos de cristianos en una situación específica y en un ambiente cultural distinto al nuestro. Hemos de viajar a sus días y a su contexto para entender lo que Dios *les dijo a ellos*. Solamente así podemos llegar a entender lo que Dios *nos dice a nosotros*, los que nos encontramos en situaciones y problemas semejantes o iguales a los de los primeros lectores.[28]

Expatriados en una sociedad hostil

Los lectores de 1 Pedro eran expatriados en las sociedades donde vivían. Como hemos visto en la sección sobre la exégesis de 1.1, los expatriados eran una clase social distinta que no disfrutaba de todos los privilegios de los demás en la sociedad. En el antigo Israel, los extranjeros gozaban de protección especial, como puede verse en muchísimos textos del AT (p.ej.: Lv. 24.17-22). Los extranjeros durante el período clásico griego no tenían derechos legales, pero por lo menos se decía que Zeus era su protector. El favor de Zeus significaba que cualquiera que molestara a un extranjero tendría que confrontar la venganza del dios. Pero durante el período romano, el extranjero no tenía esa protección a los ojos de los demás ni podía

27 *DIB*, pp. 98-101.

28 Sobre la cuestión de la interpretación bíblica dentro de este paradigma, ver Gordon Fee y Douglas Stuart, *La lectura eficaz de la Biblia*, Vida, Miami, 1985; José M. Martínez, *Hermenéutica bíblica*, Libros Clie, Miami, 1985.

recurrir a ningún tipo de protección jurídica. Era una persona sin defensas legales y sociales. El extranjero, con sus dioses foráneos, se consideraba una amenaza al orden social.

Cuando el evangelio llegó a Asia Menor, cambió radicalmente la vida social de muchas personas. Los que antes habían disfrutado la aceptación social ahora eran rechazados y experimentaban lo peor de la discriminación social. Bajaron de nivel social de una manera drástica, y el conflicto que experimentaban era tremendo. En la carta de Plinio el Joven al emperador Trajano, escrita alrededor del año 112 d.C., el gobernador cuenta que bajo la amenaza de la pena de la muerte varios cristianos abandonaron su confesión cristiana y ofrecieron vino e incienso a la imagen del emperador. Plinio habla también de muchos que abandonaron su fe tres o más años antes, y hasta veinticinco.[29] Aunque Pedro no se dirige a esa misma situación, la carta de Plinio nos muestra lo difícil que era mantener la fe en el mundo antiguo.

De la misma manera, muchos cristianos en nuestros países han tenido que sufrir por su fe, siendo rechazados por su familia y comunidad a causa de su confesión evangélica. Han tenido que enfrentar las críticas y las calumnias de personas queridas y de sus vecinos, llegando a ser *persona non grata* en el mismo lugar donde se criaron. La tensión de esta existencia ha tentado a muchos a abandonar su fe, rindiéndose a un estilo de vida y una religión más aceptables a los ojos de los demás. A estos Pedro les recuerda que son elegidos para ser como extranjeros en su sociedad. Es a causa de la voluntad de Dios que viven así, habiendo abandonado la corrupción y el culto que no agradaban a Dios. Pedro ayuda al cristiano que vive en un mundo hostil a reestructurar sus valores, apreciando la nueva existencia de quien Dios ha escogido. Han sido santificados por el Espíritu para una vida distinta y han entrado a la nueva alianza con Dios por medio de Jesucristo. Por eso, volver a la corrupción y a las tinieblas que conocían antes no es una opción real. Cada pastor ha de evaluar las causas del retroceso de muchos de los miembros de la iglesia que hace poco o hace mucho abandonaron la fe. Y, en respuesta, debe fortalecer a los débiles con enseñanza bíblica respecto a la grandeza de su llamamiento y lo serio de su compromiso con el Señor en el nuevo pacto.

29 *Cartas*, 10.96.

La primitiva teología de la Trinidad

No pocos autores han notado que 1 Pedro 1.2 contiene lo básico de la teología trinitaria de la iglesia cristiana. Durante el primer siglo, la iglesia no llegó a definir la doctrina de la Trinidad como lo hizo durante la época de los grandes concilios eclesiásticos. Lo que encontramos dentro de las páginas del NT es el material básico que luego formó las definiciones precisas de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Pedro pone al mismo nivel al Padre, al Espíritu y al Hijo en la obra salvadora. El orden de las personas difiere de la fórmula bautismal de «Padre, Hijo y Espíritu Santo» (Mt. 28.19), pero otros textos nos indican que para ese período el orden formal no se había establecido definitivamente. En 2 Corintios 13.4 el Señor Jesucristo está a la cabeza de la lista, y luego se incluye a Dios y al Espíritu Santo. En cambio, en 2 Tesalonicenses 2.13-14, el Señor Jesucristo se encuentra al final de la lista después de Dios y el Espíritu Santo. Todas estas fórmulas vienen de un tiempo de gran fermento teológico en que la iglesia estaba en el proceso de definir, bajo la guía del Espíritu Santo, su teología propia. Lo importante para el lector moderno es reconocer que, desde fecha muy temprana en la iglesia primitiva, las tres personas de la Trinidad se reconocen como iguales.

II. La existencia cristiana
(1.3–2.10)

En la primera sección mayor (1.3-2.10) Pedro examina la nueva vida de los cristianos, enfocando primeramente su naturaleza (1.3-12). Después de instruir a sus lectores en las implicaciones morales básicas de su nueva existencia (1.13-2.3), vuelve a una explicación más amplia del carácter de su vida como los elegidos de Dios (2.4-10).

A. La nueva vida (1.3-12)

1. La alabanza a Dios por el nuevo nacimiento y su promesa (1.3-5)

[3]Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que según su
grande misericordia nos hizo renacer para una esperanza viva, por la
resurrección de Jesucristo de los muertos, [4]para una herencia incorrup-
tible, incontaminada e inmarcesible, reservada en los cielos para voso-
tros, [5]que sois guardados por el poder de Dios mediante la fe, para
alcanzar la salvación que está preparada para ser manifestada en el
tiempo postrero.

3 Pedro inicia la carta formal con una alabanza a Dios. La palabra *bendito* (griego *eulogêtos*) no significa «bendecido» sino «digno de ser bendecido».[1] A lo largo de su historia, el pueblo judío acostumbraba formular su bendición a Dios con una afirmación de quién era Dios combinada con una explicación de lo que Dios había hecho. Por ejemplo,

[1] Hort, *First Epistle of Peter*, p. 27; Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 96.

en 1 Reyes 1.48 leemos, «Bendito sea Jehová Dios de Israel, que ha dado hoy quien se siente en mi trono, viéndolo mis ojos». Compare también 2 Crónicas 2.12; 6.4 y Salmos 72.18. En el judaísmo tardío el corazón de la adoración judía se encuentra en las Dieciocho Bendiciones, una oración que cada judío, incluso las mujeres, los niños y los esclavos, tenía que repetir tres veces al día. Cada bendición concluye con las palabras «Bendito seas, Señor» más un resumen de un aspecto de las obras de Dios.[2] La bendición de Dios era parte fundamental de la adoración judía en el primer siglo (Lc. 1.68), y los cristianos naturalmente adoptaron su estilo de adoración con varios cambios respecto al contenido, como el presente versículo demuestra. Dios se identifica como *el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo* en vez del «Dios de Israel».[3] La base de la alabanza ahora es su grande obra de salvación por medio de Jesucristo (1.3b). La primera parte de la bendición en 1.3 es exactamente igual a la que encontramos en Efesios 1.3 y 2 Corintios 1.3, y podemos concluir que esta forma de alabar a Dios era un elemento común en la adoración antigua de la iglesia.[4]

Pedro expresa la base de su alabanza a Dios con las palabras *que según su grande misericordia nos hizo renacer para una esperanza viva.* La compasión de Dios,[5] dada a estos gentiles que antes no tenían ninguna parte en las cosas de Dios (1 P. 2.10; Ef. 2.4) y a Pedro que había negado al Señor, se manifestó en su nuevo nacimiento (compare Tit. 3.5 donde de igual manera Pablo dice que la regeneración es producto de la misericordia de Dios). No solo los cristianos hablaban de un «nuevo nacimiento». Los judíos decían que la persona convertida a su religión era como quien renacía. El Rabino José dijo, «El prosélito que abraza el judaísmo es como un niño recién nacido», y el Rabino Judá explica que el convertido es, «como un bebé de un día de edad».[6] La conversión al judaísmo implicaba un cambio de todas las relaciones y obligaciones sociales. La persona era miembro de una nueva familia. El prosélito tenía que bautizarse en uno de los numerosos baños rituales, los *mikwaot*, y en el caso de los varones ser circuncidado. Luego el prosélito presentaba una ofrenda en el templo.

Como los rabinos judíos, Jesús y los predicadores cristianos veían una relación entre el nuevo nacimiento y el bautismo, que era el rito que

2 Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, editado por G. Vermes; F. Millar; y M. Black, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, 2.590-599.

3 Sobre Dios como Padre en 1 Pedro ver el comentario sobre 1.17. El título «Señor» se examina en 3.15.

4 Esto no es evidencia de dependencia literaria sino de una tradición fuerte de alabanza en la iglesia primitiva.

5 Ver los artículos sobre la misericordia en *DTNT*, 3.99-102; *DIB*, p. 426.

6 Ver W. D. Davis, *Paul and Rabinic Judaism*, SPCK, London, 1955, pp. 119-120.

simbolizaba la conversión e iniciación de la persona (Jn. 3.5; Tit. 3.5). Pero el agente que realiza el nuevo nacimiento nunca se identifica con el agua en sí, sino con el Espíritu Santo (Jn. 3.5; Tit. 3.5), el mensaje de Dios (Stg. 1.18; 1 P. 1.23-25) y la resurrección de Jesucristo (1 P. 1.3; compare 3.21).[7] Pero a diferencia de los rabinos, Jesús enseñó que el convertido no era *como* un recién nacido, sino que de veras nacía de Dios y que se transformaba radicalmente (Jn. 3.3, 5-7;[8] 1.12, 13). El cambio de vida es obra divina, y no producto del esfuerzo humano. Pedro entiende este cambio como una transformación moral o purificación de la vida (1.22-23). Anima a sus lectores rechazados y perseguidos recordándoles esta gran obra de Dios en su vida.

Pero Pedro no solo les recuerda lo que Dios hizo, sino que también subraya el propósito de Dios en su regeneración: Dios *nos hizo renacer para una esperanza viva.* El gentil del primer siglo era una persona sin esperanza, de tal manera que Pablo puede describir su condición con las palabras «sin esperanza y sin Dios en el mundo» (Ef. 2.12). E. Hoffman añade:

> En el ámbito cultural griego se desconoce una esperanza viva como actitud religiosa fundamental... Con todo se estaba desesperado frente a los poderes del mal, culpa y muerte. En Sófocles el coro lanza esta queja: «Lo mejor es no haber nacido». Séneca afirma que la esperanza designa «un bien inseguro». Lo que las religiones místéricas prometían (divinización, inmortalidad), eran sueños humanos.[9]

Una inscripción funeraria pone estas palabras en la boca del difunto, «Vivo en la oscuridad; ahora la tierra me tiene agarrado como una bebida de la fuente muda de silencio».[10] Teócrito comenta sobre la falta de esperanza diciendo: «Las esperanzas son para los vivos; los muertos son sin esperanza».[11] En una carta de consolación dirigida a una pareja cuyo hijo había muerto, el autor dice, «Me sentía afligido y lloraba... pero en realidad, no hay nada que se puede hacer ante tales cosas» (*Oxyrhynchus Papyri*, 115). En medio de comunidades llenas de gente sin esperanza los cristianos tenían *una esperanza viva.*

Para los cristianos que estaban a punto de tirar la toalla, esta *esperanza viva* era muy importante. No pueden orientarse solamente a los problemas del presente, sino que tienen que ver el fin de la jornada. Pedro les recuerda la resurrección de Jesucristo, que es la base de su esperanza

7 Probablemente la «palabra de Dios» en 1.23 es el mensaje de la resurrección de Jesús (1.3).

8 «De nuevo» (griego *anôthen*) significa «de arriba», indicando que Dios es la fuente de la vida. Ver Jn. 3.31; 19.11, 23.

9 *DTNT*, 2.130.

10 Horsley, *New Documents*, 4.149.

11 Teócrito, *Idyll*, 4.42.

(1.21), y los llama a esperar completamente en la gracia venidera (1.13). Les da a las mujeres el ejemplo de las santas mujeres del antiguo pacto que esperaban en Dios (3.5). Tan fundamental es la esperanza, que Pedro puede describir el cristianismo como «la esperanza que hay en vosotros» (3.15). Describe el contenido de esta *esperanza viva* en el v. 4. La esperanza es *viva* porque recibe su vida o realidad de Dios (compare el uso de la palabra *viva* en 1.23; 2.4, 5; Hch. 7.38; Heb. 4.12; 10.20).

4 Pedro sigue explicándoles el propósito de Dios en el renacer de los cristianos diciendo que son renacidos *para una herencia.*[12] La herencia era una de las promesas antiguas que Dios le dio a su pueblo. La primera promesa era de una herencia terrenal en Canaán (Gn. 17.8; Dt. 15.4), y luego se amplificó y abarcó la vida eterna (Dn. 12.13). Los autores del NT dejan de hablar de una herencia en Canaán y describen la herencia de varias maneras. Es el reino (Ef. 5.5; Stg. 2.5), la ciudad celestial (Ap. 21.1-7), la tierra (Mt. 5.5), la salvación (Heb. 1.14), las promesas (Heb. 6.12), la vida eterna (1 P. 3.7; Tit. 3.7), y «una bendición» (1 P. 3.9).

A diferencia de cualquier herencia humana y terrenal, ésta es *incorruptible, incontaminada e inmarcesible.* La herencia es *incorruptible* porque no se echa a perder y no se puede destruir (compare el uso de la palabra en 1.23); *incontaminada* porque es pura y no manchada por el mal; e *inmarcesible* porque no está limitada por el tiempo. Esta herencia es *reservada en los cielos para vosotros.* No importa lo que suceda en su vida presente, la herencia está segura.[13] Su pensamiento probablemente viene de la enseñanza de Jesús sobre la recompensa o el tesoro que Dios tiene preparado en los cielos para los discípulos (Mt. 19.21; Lc. 12.33; Mt. 5.12; 6.1). Aunque Pedro no especifica cuándo recibirán esta herencia, es factible que será parte de la gracia que recibirán en la revelación de Jesucristo (1.13, 6). La importancia de esta promesa para los que sufren en este mundo es notoria. En medio de su situación tan insegura pueden descansar en la seguridad de que Dios tiene un mejor futuro guardado para ellos.

5 La primera parte del v. 5 amplifica la palabra *vosotros* del v. 4. Ellos son los *guardados por el poder de Dios mediante la fe.* La palabra «guardar» significa «proteger algo», como una ciudad es protegida contra los invasores en tiempo de sitio. En 2 Corintios 11.32 lleva la idea de controlar la entrada y la salida de la ciudad. Dios es el que protege a los cristianos en los tiempos adversos, y esto lo hace por su *poder.* El pensamiento es semejante a Juan 10.28 y 17.11. Estas minorías cristianas

12 Este verso es gramaticalmente paralelo a «para una esperanza viva» en 1.3. Sobre la teología de la herencia, ver James D. Hester, *Paul's Concept of Inheritance*, Oliver and Boyd, London, 1968; *DTNT*, 2.264-269.

13 «Reservada» (griego *tetêrêmenên*) es un participio pasivo que implica que Dios es el que preserva la herencia para ellos.

quizás se sentían sin defensas y totalmente expuestas a las acusaciones y amenazas de sus vecinos, familiares y, en el caso de los esclavos, sus amos. Pero Pedro les hace constar que nada menos que el *poder de Dios* los protege. En la antigua versión griega del AT y en la literatura de Qumrán, el «poder» de Dios es frecuentemente su potencia militar[14] y es enteramente posible que Pedro se haga aquí eco de esta realidad. Los lectores de esta epístola no seguían simplemente una novedad en el escenario de las religiones sino que les guardaba el fuerte poder de Dios (compare 1 Co. 1.18; 2.4, 5; 4.20; Ef. 1.19; 3.7, 16, 20; Col. 1.11; 1 Ts. 1.5).

Este poder es suyo *mediante la fe.* La construcción griega[15] significa «a través de la fe» y no «a causa de la fe». Schelkle correctamente observa que «En este último caso, la fe podría entenderse como esfuerzo que Dios recompensa con la salvación. Con la primera expresión se dice que Dios trata con el hombre a través de la fe».[16] *Fe* es confianza en Dios en medio de la adversidad. Pedro dice que la fe de ellos es probada por las aflicciones y así demuestra su carácter genuino (1.7), y que reciben la salvación por fe (1.9). Deben resistir al diablo, firmes en la fe (5.9). El objeto de su fe es Jesucristo (1.8) y Dios (1.21), y su base es la resurrección de Cristo. El que cree en Él no será avergonzado (2.6, 7).

Los lectores de la carta son protegidos por Dios *para alcanzar la salvación que está preparada para ser manifestada en el tiempo último.* La *salvación* es una realidad futura (1.5; 4.18), y Pedro enseña que están en vísperas de su revelación. Dice que está «lista» o «a mano» (griego *hetoimên.* «Dispuesta ya a ser revelada», *BJ*). No solamente aquí, sino también en otros versos Pedro proclama la cercanía del fin. Los sufrimientos son solamente por un corto tiempo (1.6; 5.10), y el fin de todas las cosas se acerca (4.7). El Juez está listo para el tribunal final (4.5). Al mismo tiempo, el apóstol afirma que los últimos tiempos *ya* han llegado (1.20) y con éstos las primicias de la salvación del Señor (1.9; 2.2; 3.21).[17]

El filósofo romano Séneca dijo, «*as salutem spectat*», «El mundo buscaba salvación». Frente al temor de la muerte, las guerras, las hambrunas, la enfermedad y los poderes demoníacos los gentiles en el mundo antiguo anhelaban la «salvación». Cualquier dios que pudiera sanar (como Escolapio) o que prometiera inmortalidad (como los dioses de los misterios), o cualquier emperador que pudiera ofrecer seguridad recibía

14 *DTNT*, 3.386-387.

15 *dia* más el genitivo.

16 *Cartas de Pedro*, p. 47.

17 Sobre la tensión entre la manifestación presente y futura de la obra de Dios, ver Oscar Cullmann, *La historia de la salvación*, Ediciones 62 s.a., Barcelona, 1967, y George Eldon Ladd, *El Evangelio del Reino*, Editorial Vida, Miami, 1974.

el título de «salvador».[18] En este medio ambiente la iglesia proclamaba que Jesús era el verdadero «Salvador del mundo» (1 Jn. 4.14).

También desde la perspectiva judía la salvación era motivo de gran preocupación. Isaías confiesa que el Dios de Israel es su Salvador (Is. 45.15, 21). La salvación que ofrece se describe de varias maneras. Puede significar la paz o el bienestar (Job 30.15), el auxilio, el rescate o la victoria en una situación peligrosa (1 S. 11.9, 13; 1 Cr. 11.14; Éx. 14.13; Jue. 15.18; Sal. 37.39), o la salvación del pecado (Sal. 51.14). A veces es una esperanza escatológica. Los profetas hablaron de la salvación al fin del siglo cuando Dios derramara su ira sobre el mundo (Is. 25.9; 46.13). El tiempo de salvación sería cuando Dios estableciera su reino (Is. 52.7). La salvación de Dios es su rescate en este siglo o en el siglo venidero.

Lo que les era un anhelo a los gentiles y una esperanza a los judíos es una realidad presente y futura para los cristianos, aún en medio de sus sufrimientos. Para Pedro, esta salvación incluye la transformación moral en el presente (3.21), y en el futuro la salvación de la ira de Dios (4.18; compare Ro. 5.9) y la participación en la gloria de Dios en Cristo (5.10, 1, 4).

2. El gozo de la salvación en medio del sufrimiento (1.6-9)

> [6]En lo cual vosotros os alegráis, aunque ahora por un poco de tiempo, si es necesario, tengáis que ser afligidos en diversas pruebas, [7]para que sometida a prueba vuestra fe, mucho más preciosa que el oro, el cual aunque perecedero se prueba con fuego, sea hallada en alabanza, gloria y honra cuando sea manifestado Jesucristo, [8]a quien amáis sin haberle visto, en quien creyendo, aunque ahora no lo veáis, os alegráis con gozo inefable y glorioso; [9]obteniendo el fin de vuestra fe, que es la salvación de vuestras almas.

6 Pedro incluye en su carta de ánimo una de las enseñanzas básicas de la fe cristiana: el gozo en medio de los sufrimientos (Mt. 5.11-12; Lc. 21.28; Hch. 4.41; 2 Co. 4.8-10; 1 P. 4.13). El gozo inefable será la experiencia del cristiano en la consumación final (4.13; Jud. 24; Ap. 19.7); pero aquí Pedro habla de esta alegría como una realidad presente (compare 1.8). Como la salvación de los últimos días ha comenzado a revelarse en el presente, así también el gozo escatológico llena el corazón del cristiano. Pero lo extraordinario es que ese gozo se experimenta en medio de las aflicciones. Pedro indica la causa de este gozo con las palabras *En lo cual vosotros os alegráis*. No el rechazo social que sufrían, sino la gran salvación descrita en los versículos 3 a 5, es la fuente de su alegría.[19]

Pedro es realista y reconoce que aunque sus lectores tienen gran alegría, las pruebas les causan dolor y pena.[20] Esta era una de las múltiples reacciones emocionales a sus aflicciones, como el desconcierto (4.12), el temor (3.6, 14), la ansiedad (5.7) y la vergüenza (4.16). Pero Pedro les anima diciendo que su situación durará *por un poco de tiempo* (compare 5.10), quizás pensando en la cercanía del fin.

Pedro les enseña también que las pruebas son parte necesaria de la vida del cristiano (compare Hch. 14.22; 1 Ts. 3.3-4; 2 Ti. 3.12). Las palabras *si es necesario* se deben traducir «siendo que es necesario».[21] La palabra griega *dei* (*es necesario*) indica una necesidad divina (Mc. 8.31; Lc. 17.25; 24.7, 26; 3.14; 4.4; Hch. 3.21; 14.22; 17.3) y con ella Pedro introduce su teología del sufrimiento. Pedro anima a los perseguidos, afirmando que sus sufrimientos tienen propósito y no son simplemente mala suerte o fortuna (griego *tyjê*). El apóstol habla de cómo uno puede sufrir «según la voluntad de Dios» (4.19; 3.17; 2.20, 21), pero une esta aserción con una teología de gloria y esperanza (1.7, 11; 4.14; 5.10). Como veremos más adelante, el tema de «sufrimientos y glorias» es de importancia principal en la predicación de Pedro (1.10-12).

Pedro describe sus sufrimientos en 1.6 como *diversas pruebas* (compare 4.12). La palabra griega *peirasmos* significa una prueba del pueblo o del siervo de Dios para ver si se mantendrá fiel.[22] En otros contextos significa «tentar», pero éste no es el sentido en el presente versículo. Con ella Pedro vuelve a subrayar el propósito de sus padecimientos. En el presente contexto Pedro no argumenta que las pruebas son purificadoras. Quizás tiene en mente este resultado de los sufrimientos en 4.12, pero en 1.6 el fin de las pruebas es demostrar lo genuino de la fe de los cristianos (1.7).

7 Este verso presenta una explicación más amplia del propósito de Dios (*para que*) en sus sufrimientos. La *RVR* traduce la palabra griega *dokimion*[23] «*sometida a prueba*», pero la *BJ* es más exacta, «**la calidad probada** de vuestra fe». *Dokimion* puede significar el **proceso** de probar

18 Ver Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East*, Baker Book House, Grand Rapids, 1978, pp. 363-365, 308; *DTNT*, 4.64.

19 El antecedente de *en hô* («en lo cual») puede ser «en el tiempo postrero» (si *hô* se entiende como masculino) como Michaels, *1 Peter*, p. 27, sugiere. Pero la base de la alegría en 4.13 es un evento y no simplemente un tiempo, y por eso es mejor entender todos los eventos o las realidades evangélicas de los vv. 3-5 como el antecedente (*hô* en este caso se entiende como neutro). Ver Schelkle, *Cartas de Pedro*, pp. 49-50; Selwyn, *First Epistle of Peter*, p. 126.

20 Griego *lupêthentes*. En el pasivo significa «entristecidos» o «afligidos». *BAGD*, p. 481.

21 La **forma** de las palabras en el griego (*ei deon*) es condicional, pero expresan lo que es en realidad el caso: Ellos han tenido que sufrir. Compare 2 Co. 11.30 y ver *BDF*, ƒ372.

22 *BAGD*, p. 640. Compare Stg. 1.2.

23 Varios manuscritos griegos tienen *dokimon*, pero la atestación textual no es muy fuerte. Ver Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, United Bible Societes, London y New York, 1975, p. 687. *dokimion* es un adjetivo neutro funcionado como sustantivo.

algo (como en Stg. 1.3), pero la evidencia de los papiros indica que cuando se usa con metales denota el carácter genuino de la sustancia, como «oro genuino» (*jrysos dokimios*).[24] Lo que es *mucho más preciosa que el oro* es la fe que ha sido probada en el crisol de persecución y resulta ser genuina.

En 1.7, como en el versículo anterior, Pedro no habla del poder purificador de las pruebas, como varios comentaristas sugieren.[25] Es cierto que la imagen del fuego como potencia purificadora se encuentra en el AT (Is. 48.10), pero otros textos usan la misma metáfora del crisol para describir el proceso por el cual Dios prueba el carácter de la persona (Job 23.10; Pr. 17.3; 27.21; ver también Sab. 3.5, 6; Eclo. 2.1-5). Claramente Pedro tiene esta última idea en mente porque usa la metáfora del oro que *aunque perecedero se prueba con fuego.*

La esperanza de Pedro es que la fe probada y genuina de sus lectores *sea hallada en alabanza, gloria y honra.* Aunque ahora soportan las calumnias y murmuraciones de sus vecinos (2.12; 3.16), esperan el día en que reciban el testimonio divino de *alabanza, gloria y honra.* El NT combina estas palabras para describir la alabanza que Dios y Cristo recibirán (gloria y honra – 1 Ti. 1.17; Heb. 2.7, 9; 2 P. 1.17; Ap. 4.9, 11; alabanza y gloria – Flp. 1.11; Ef. 1.6, 12, 14), pero también se refieren al reconocimiento y recompensa de Dios que su pueblo puede esperar (gloria y honra – Ro. 2.7, 10; alabanza – Ro. 2.29; 1 Co. 4.5; honra – 1 P. 2.7). Este aplauso es de mucho más valor que cualquier reconocimiento humano. Pedro fija el tiempo de la recompensa con las palabras *cuando sea manifestado Jesucristo.* A diferencia de Pablo, Pedro no habla de la «venida» (griego *parousia*) del Señor sino de su «manifestación» (1.7, 13; 4.13; nótese el uso del verbo en 1.5; 5.1).[26] Para Pedro, el Señor Jesús no está ausente sino sólo escondido; se espera que se quite el velo. La manifestación del Señor es el contrapunto a las tribulaciones de los cristianos, y es el evento que transforma su luto en gozo, ahora y en el futuro (4.13). La descripción del advenimiento de Cristo como la «manifestación» le lleva a la enseñanza de los versículos siguientes.

8 En la iglesia primitiva los discípulos de la segunda generación sentían la tensión entre su experiencia con el Señor (que no habían visto) y la de los primeros discípulos, que eran testigos oculares de la vida y el ministerio terrenal del Señor Jesucristo (Lc. 1.2; 1 Co. 9.1; 15.5-8; 1 Jn. 1.1). Muchos pasajes del NT se dirigen a este problema y tratan de colmar la laguna y minimizar lo que parece ser a primera vista una deficiencia (Jn. 17.20; 20, 29; 21.24; Hch. 10.39; 2 Co. 5.7; 1 Jn. 1.3). De la misma

24 G. Adolf Deissmann, *Bible Studies*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1901, pp. 259-261.

25 P.ej. McClanahan, *1 Pedro*, p. 22; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 51; Schwank, *Primera Carta de Pedro*, p. 28; Salguero, «Epístolas católicas», p. 105.

26 Pablo puede hablar de la revelación del Señor de la misma manera: 1 Co. 1.7; 2 Ts. 1.7.

manera Pedro apela a los que vivían lejos de la tierra donde el Señor había caminado, y por tanto solamente habían oído de Él de segunda mano. Dice *a quien amáis sin haberle visto.* Aunque no lo vieron en el pasado cuando caminaba por la tierra, lo aman. El problema de separación temporal no crea ninguna deficiencia en su relación íntima con Él. «Amar a Dios» es uno de los mandatos fundamentales de la fe judía y cristiana (Éx. 20.6; Dt. 6.5; Jos. 22.5; Neh. 1.5; Dn. 9.4; Mc. 12.30; Ro. 8.28; 1 Co. 2.9; Stg. 1.12; 2.5; 1 Jn. 4.20-21; 5.3). Pero aquí, como en otros textos del NT, el énfasis de Pedro es que ellos aman al Señor Jesús (Jn. 14.21; 21.15-17; Ef. 6.24; ver también 1 Co. 16.22; 2 Ti. 4.8).

La segunda cláusula dice, *en quien creyendo, aunque ahora no lo veáis.* Estas palabras son un eco claro del dicho del Señor a Tomás, «Bienaventurados los que no vieron, y creyeron» (Jn. 20.29). Previamente el Señor había hablado de los que iban a creer sin ser testigos oculares de su ministerio en Juan 17.20. Pablo toca el mismo tema en 2 Corintios 5.7, «Porque por fe andamos, no por vista». Es posible, aunque no lo podemos probar, que Pedro reflexione también sobre el contraste entre el Señor invisible y los múltiples dioses visibles, los ídolos, que rodeaban a sus lectores y que ellos habían adorado antes de su conversión.

No debemos pasar por alto la relación entre el amor y la fe en este versículo. Repetidas veces en el NT encontramos que la fe en Dios se combina con el amor a los cristianos (2 Co. 8.7; Ef. 1.15; Col. 1.4; 2 Ts. 1.3; Tit. 3.15; Flm. 5; 1 Jn. 3.23). Pero más pertinentes a la interpretación de 1 Pedro 1.7 son los versos que hablan de la combinación entre la fe y el amor a Dios (Jn. 16.27; 1 Co. 13.13; Ef. 3.17; Col. 1.5; 1 Ts. 1.3; 3.6; 5.8; 1 Ti. 1.14; 2.15; 4.12; 6.11; 2 Ti. 1.13; 2.22; 3.10; Tit. 2.2; Ap. 2.19). En varios textos los autores bíblicos tocan la relación profunda entre la fe y el amor, como cuando Pablo habla de «la fe que obra por el amor» (Gá. 5.6) o del «amor nacido... de fe no fingida» (1 Ti. 1.5; ver también Stg. 2.5). La confianza en el Señor y la fidelidad manifestada en obediencia a sus mandamientos (Jn. 14.15) son absolutamente inseparables.

Como resultado de su confianza en el Señor, Pedro dice *os alegráis con gozo inefable y glorioso.* Michaels entiende el gozo descrito aquí como futuro y no presente, como en 4.13.[27] Es cierto que Pedro enseña que en la revelación de Jesucristo los cristianos experimentarán gozo indescriptible. Pero el tiempo presente del verbo excluye esta interpretación de 1.8.[28] Aquí, como en 1.6, el gozo de los últimos días es la

27 *1 Peter*, p. 33.

28 El tiempo presente puede usarse para indicar un evento futuro, como en la oración, «Juan viene mañana». Pero nótese que el verbo «amáis» es presente también y no se refiere a una realidad futura sino actual. Debemos entender el otro verbo en la oración como un simple presente también.

experiencia presente de los que creen y aman al Señor Jesús. Pedro describe este gozo como *inefable y glorioso*. La impresión que se da es que Pedro no tiene las palabras adecuadas para describir la magnitud de este gozo, ni aquí ni en 4.13. *Inefable* (griego *aneklalêtô*) significa que el gozo es «inexpresable» o «indecible»[29] y *glorioso* denota «lleno de gloria», probablemente la gloria del siglo venidero (compare 4.14 donde Pedro describe la posesión presente de esta gloria). El fruto de su relación íntima con el Señor es que rebosan de alegría, aún en medio de las tribulaciones y aflicciones (Hch. 16.25).

9 En este versículo Pedro les recuerda que no sólo tienen la experiencia de gozo a causa de su fe (v. 8) sino también algo mucho más importante, *la salvación de sus almas*. Varios comentaristas creen que Pedro piensa aquí en la salvación futura, como en el v. 5,[30] y el vocabulario que Pedro utiliza parece confirmar esta interpretación. «Obtener» (griego *komizô*) aparece frecuentemente en contextos donde el autor quiere hablar del galardón o del castigo escatológico que una persona recibirá (1 P. 5.4; Ef. 6.8; 2 Co. 5.10; Col. 3.25; 2 P. 2.13). También, la palabra *el fin* (griego *telos*) puede significar la meta final o el destino último que espera una persona, de acuerdo con su carácter (1 P. 4.17; Heb. 6.8).[31] Pero el tiempo del participio griego *obteniendo* denota una acción que sucede al mismo tiempo que la acción del verbo principal.[32] Es decir, **ahora** aman al Señor y se alegran, y **ahora** obtienen el fin de su fe. Bigg correctamente observa, «Por eso, se dice que ahora probamos de antemano el galardón que será otorgado completamente cuando [Cristo] sea manifestado».[33] Han comenzado a recibir la bendición del siglo venidero. La perspectiva de Pedro es que ya se han iniciado los «postreros tiempos» (1.20) y que los creyentes experimentan los beneficios del fin mientras esperan la consumación final (1.13).

La fe de ellos resulta en *la salvación de vuestras almas*. Los autores bíblicos ligan íntimamente la fe en el Señor con la recepción de la salvación divina (Hch. 15.11; 16.31; Ef. 2.8; 2 Ts. 2.13; 2 Ti. 3.15). Esta *salvación* es una preocupación principal de Pedro,[34] pero aquí, a diferencia de 1.5, los lectores poseen la salvación en el tiempo presente, como en 3.21. ¿Qué se entiende por la palabra *almas*? Pedro la usa en su sentido semítico para designar el ser humano como un ser viviente. Denota la persona en sí o el «yo» en su totalidad. Su antropología no es griega dualista, haciendo una distinción entre el «alma» y el «cuerpo». Al contrario, como en Génesis 2.7 concibe la persona como una unidad sicosomática. En 3.20 usa la palabra «alma» (griego *psyjê*) para hablar de las ocho «personas» que entraron al arca.[35] La salvación que recibe abarca la persona total y no sólo una parte inmaterial de ella.

29 *BAGD*, p. 64.

30 Selwyn, *First Epistle of Peter*, p. 132; Best, *1 Peter*, p. 80; Michl, «Cartas católicas», p. 459; Joseph A. Fitzmyer, «Primera Epístola de San Pedro» en *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, editado por Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972, 4.278; Michaels, *1 Peter*, p. 35; contra Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 107; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 54; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 58.

31 *BAGD*, p. 811.

32 Tiempo presente. Ver H. E. Dana y Julius R. Mantey, *Manual de gramática del Nuevo Testamento griego*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1975, pp. 221-222.

33 *Epistles of St. Peter*, p. 107.

34 Ver el comentario sobre 1.5

3. La salvación esperada y realizada (1.10-12)

> [10]Los profetas que profetizaron de la gracia destinada a vosotros, inquirieron y diligentemente indagaron acerca de esta salvación, [11]escudriñando qué persona y qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos, el cual anunciaba de antemano los sufrimientos de Cristo, y las glorias que vendrían tras ellos. [12]A éstos se les reveló que no para sí mismos, sino para nosotros, administraban las cosas que ahora os son anunciadas por los que os han predicado el evangelio por el Espíritu Santo enviado del cielo; cosas en las cuales anhelan mirar los ángeles.

10 El propósito de Pedro en esta sección es poner en perspectiva la salvación cristiana (1.5, 9) y los sufrimientos de los cristianos (1.6, 7). La salvación que ellos recibirán cuando Jesús se manifieste (1.5) y que ahora disfrutan (1.9) es la que los profetas profetizaron (1.10). Lo que ya poseen es el cumplimiento de las esperanzas proféticas del Antiguo Testamento (1.11-12). De esta manera Pedro les abre la ventana para que puedan ver su lugar en la historia de la salvación divina. Viven en el tiempo del cumplimiento, y Pedro puede anunciarles, como lo hizo el Día de Pentecostés, «Mas esto es lo dicho por el profeta» (Hch. 2.16).

El método de interpretación que Pedro utiliza en estos versos se denomina *pesher* («interpretación»), y es el mismo que se encuentra en los comentarios de la comunidad de Qumrán y en otros documentos del NT.[36] La interpretación *pesher* reconoce en los eventos y en las personas

35 El mismo uso de la palabra *psyjê* se encuentra en Mt. 16.25-26; He. 10.39. Pedro usa el término también en 1.22; 2.11, 25; 4.19. Ver Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 34-35; Karl Hermann Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 4 tomos, Editorial Herder, Barcelona, 1975, 1.124-129; 140-141; 190-191; George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1974, pp. 457-461.

36 Sobre este método en Qumrán, véase Antonio González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, BAC, Madrid, 1973, pp. 160-169; Johannes Leipoldt y Walter Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 tomos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, 1975, 1.279-280; F.F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, Wm. B. Eerdmans Publishing

actuales el cumplimiento de las profecías bíblicas, y por eso entiende el presente escatológicamente: Los últimos tiempos ya han llegado. Este método fue una de la herramientas básicas que Jesús y los apóstoles emplearon para explicar las realidades evangélicas (p.ej. Mc. 1.15; Mt. 11.9, 10; 15.7; Lc. 4.17-21; 1 P. 1.10-12).

Pedro dice, *Los profetas profetizaron de la gracia destinada a vosotros*. Hort ha sugerido que la *gracia* a que Pedro se refiere es la misión a los gentiles, un sentido de la palabra que se encuentra en Hechos 11.23. Pero la *gracia*, según Pedro, es más bien la totalidad de la salvación y aún es sinónima a la palabra *salvación* en este verso. Pedro puede describir la *gracia* como una posesión presente del cristiano (1.10; 4.10; 5.12) y, al mismo tiempo, como una esperanza futura (1.13).[37] Dios es «el Dios de toda gracia» (5.10) y el que da gracia a los humildes (5.5). La *gracia* incluye toda la obra divina a favor del ser humano y equivale a la vida eterna (3.7).

Pedro añade que esta gracia fue *destinada a vosotros*. Estos gentiles ahora son herederos de las promesas y las esperanzas dadas originalmente a la nación de Israel. A diferencia de Pablo y sus opositores, Pedro no lucha con la cuestión de la relación entre los judíos y los gentiles en el plan de Dios. Para Pedro hay un solo pueblo de Dios, y las raíces del pueblo en el presente crecen del suelo del pueblo judío (ver 2.9-10). Debemos notar también que una y otra vez Pedro subraya el lugar que sus lectores tienen en el plan eterno de Dios utilizando palabras enfáticas como *a vosotros* (1.10, 12, 15, 20, 25; 2.7, 9).

Los profetas judíos[38] no sólo predijeron los eventos futuros[39] sino también trataron de escudriñar el significado de ellos, *inquirieron y diligentemente indagaron acerca de esta salvación*.[40] Las palabras «inquirir» (griego *exezêtêsam*, «buscar») e «indagar diligentemente» (griego *exêraunêsan*, «investigar cuidadosamente sobre») aparecen juntas en la antigua versión griega del AT en el Salmo 119[118].2 y 33-34, y en la literatura apócrifa en 1 Macabeos 9.26. La combinación de las palabras, que son casi sinónimas,[41] subraya la investigación diligente y entusiasta

Company, Grand Rapids, 1960; Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1975, pp. 38-45. Sobre la hermenéutica de Pedro, ver William L. Schutter, *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989.

37 Compare el presente y el futuro de la salvación en 1.5 y 9.

38 Pedro no habla aquí de los profetas cristianos como Selwyn argumenta (*First Epistle of Peter*, pp. 134, 262-263). Los profetas que Pedro menciona profetizaron de realidades que ellos no podían disfrutar (1.12), como sería el caso si fueran profetas cristianos.

39 No toda profecía se refiere al futuro. Ver p.ej. 2 S. 12.7.

40 El objeto de su investigación no era las Escrituras.

41 Se resumen en la palabra «escudriñar» en 1.11.

de esos profetas. Su deseo de entender por completo sus propias profecías, y la imposibilidad de lograrlo, son tema que aparece una y otra vez en la literatura judía y cristiana (1.10-12; Dn. 12.4-10; 1 QpHab 7.1-8; 4 Esdras 4.44-52; Mt. 13.17; Lc. 10.24). Con esta enseñanza el apóstol Pedro hace constar que sus lectores gozan de un gran privilegio porque han recibido lo que los profetas sólo podían ver indistintamente de lejos.

11 Pedro explica con más detalle la naturaleza de la investigación de los profetas. Dice, *escudriñando qué persona y qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos*. No todas las traducciones siguen la *RVR* en su interpretación del pronombre interrogativo *tina* en este versículo. Se puede entender como un sustantivo («qué persona»; así *RVA*, *VP*) o como un adjetivo que modifica al término *tiempo*, lo cual lleva a la traducción, «qué y cuál tiempo» (*NC*; así *NVI*, «el tiempo y las circunstancias»; *NBE*, «para cuándo y para qué circunstancia»; *BJ*, «a qué tiempo y a qué circunstancias»). ¿Investigaron los profetas **quién** sería el Mesías y **cuándo** aparecería, o era su preocupación **cuándo** se manifestaría y en **cuáles** circunstancias? No podemos llegar a una conclusión definitiva. Sin embargo al examinar los textos judíos que hablan de la investigación de los profetas, notamos que su preocupación primordial era el **cuándo** del cumplimiento de las profecías. Por ejemplo, En Daniel 12.6 el profeta inquiere, «¿Cuándo será el fin de estas maravillas?» Todo el diálogo con el «varón vestido de lino» tiene que ver con el tiempo del cumplimiento (compare también Hab. 2.1-4). De igual manera, la misma preocupación surge en el libro seudoepigráfico 4 Esdras. Esdras pregunta, «¿Cuánto tiempo y cuándo sucederán estas cosas?» (4.33; ver también 1 QpHab 7.1-5). Aún durante el ministerio terrenal de Jesús la preocupación con el **cuándo** era primordial (Lc. 17.20; Mt. 24.3; Hch. 1.6). Esta es exactamente la preocupación que encontramos expresada en 1 Pedro 1.11, hecho que Pedro aclara en el verso siguiente (1.12). Los grandes eventos del evangelio no eran para los profetas, sino que se cumplieron en los días de los lectores de 1 Pedro.[42] Otra vez, el propósito del apóstol es subrayar el gran privilegio que sus lectores gozan, en contraste con los anhelos de los profetas.

La fuente de la profecía era *el Espíritu de Cristo que estaba en ellos*. Repetidas veces las Escrituras proclaman que el origen de la verdadera profecía no es humano sino divino, y que se comunica por medio del Espíritu Santo (2 P. 1.21; 2 S. 32.2; Is. 59.21; 61.1; Hch. 1.16; 28.25; Heb. 3.7; 9.8; 10.15). Pero en el presente versículo la fuente de la inspiración profética es *el Espíritu de Cristo*. La iglesia primitiva no hacía distinción

42 *BDF*, *ƒ*298.2 sugiere que la combinación de *tina* y *poion* en 1.11 es una tautología para dar énfasis.

entre «el Espíritu de Dios», «el Espíritu de Cristo» y «el Espíritu del Señor» (Hch. 16.6, 7 [*VP*]; Ro. 8.9; Gá. 4.6 con Ro. 8.14-16; Flp. 1.19; 2 Co. 3.17-18). El pensamiento de Pedro es probablemente que Cristo, en su estado preexistente, inspiró a los profetas.

Pedro continúa diciendo que el Espíritu de Cristo *anunciaba de antemano los sufrimientos de Cristo, y las glorias que vendrían tras ellos.* Según éste y otros versos que tratan el tema, el núcleo del mensaje profético era Cristo (Hch. 7.52; 8:30-35; Jn. 12.41). Pedro, como Jesús y como Pablo (Lc. 24:26, 27; Hch. 17:2, 3), especifica el contenido de estas profecías: *los sufrimientos de Cristo, y las glorias.* Pedro vuelve una y otra vez al tema de los sufrimientos de Cristo, los cuales incluyen el rechazo, el abuso físico, y la muerte (1.2, 19; 2.7, 21-24; 3.18; 4.1, 13; 5.1). Las glorias de Cristo, según la epístola, son su resurrección (1.3, 21; 3.18, 21), su ascensión y reinado a la diestra de Dios (3.22), y su manifestación final (4.13; 5.1). Pedro no especifica aquí cuáles son las profecías que predijeron los sufrimientos y las glorias de Cristo, pero probablemente piensa en textos como Isaías 53, el cual cita extensamente en 2.22-25.[43]

Lo extraordinario de esta afirmación es que viene del mismo apóstol que había rechazado la idea de los sufrimientos de Cristo y que había negado conocer a Jesús cuando fue condenado por los poderes políticos (Mt. 16.21-23; 26.69-75). Pedro, de acuerdo con la expectativa judía, no podía aceptar una teología de sufrimiento como parte íntegra de su teología mesiánica.[44] Pero ahora Pedro no solo puede ver el lugar de los sufrimientos en el ministerio de Cristo sino también los abraza, junto con las glorias, como el paradigma de la experiencia cristiana (2.21; 3.17-18; 4.1, 13-14; 5.1, 4, 10; compare Ro. 8.17; 2 Ti. 2.12).

12 Pedro se hace eco del pensamiento judío, que los profetas no profetizaron para sí mismos sino para otros (Hab. 2.1-3; Nm. 24.17; Henoc 1.2, «Entendí lo que vi, y no era para esta generación sino para una lejana en el futuro»). Dice, *A éstos se les reveló que no para sí mismos, sino para nosotros.* La voz pasiva del verbo «revelar» implica que Dios es aquel que se lo reveló. Los lectores de la carta, y no los profetas, viven en el tiempo del cumplimiento.[45] Los profetas simplemente prepararon el suelo para la siembra de la semilla del evangelio.

43 Grudem propone la siguiente lista de profecías sobre los sufrimientos: Sal. 22.1, 7-8, 18; 34.19-20; 69.21; Is. 50.6; 52.14-15; 53.1-12; Zac. 12.10; 13.7; y sobre las glorias: Sal. 2; 16.10; 22.22; 45.7; 110.1, 4; Is. 9.6; 40.3-5, 9-11; 42.1-4; 61.1-3; Jer. 33.14-15; Ez. 34.23; Dn. 7.13-14; Mal. 3.1-3. *1 Peter*, p. 70.

44 Sobre la esperanza mesiánica de los judíos, ver Sigmund Mowinkel, *El que ha de Venir*, Ediciones Fax, Madrid, 1975.

45 El énfasis en el tema del cumplimiento se ve en la inclusión de la palabra «ahora» (griego *nyn*). Compare 2.10, 25; 3.21; y *arti* («ahora») en 1.6, 8.

Pedro habla de su ministerio profético utilizando la palabra *diêkonoun* (*administraban*), la misma que encontramos en 4.10: «Cada uno según el don que ha recibido, *minístrelo* a los otros». De acuerdo con el ideal del ministerio cristiano, los profetas eran el vehículo que Dios utilizaba para traer bendición a otros. El contenido de su ministerio era *las cosas que ahora os son anunciadas por los que os han predicado el evangelio. Las cosas* anunciadas son las mismas de las profecías, «los sufrimientos de Cristo y las glorias que vendrían tras ellos». Pedro identifica estos eventos en la vida de Jesús como el evangelio que los primeros evangelistas proclamaron.[46] Luego identifica este evangelio con la eterna palabra de Dios (1.23-25). La firmeza de la fe de los lectores no depende simplemente del testimonio profético, sino encuentra su base en el testimonio fiel de los primeros predicadores acerca de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Como vimos en la Introducción[47] el uso de la tercera persona en vez de la primera nos indica que Pedro no era uno de los fundadores de estas congregaciones.

Los mensajeros evangélicos proclamaron el evangelio *por el Espíritu Santo enviado del cielo.* En muchos textos del NT encontramos la conciencia de que el ministerio evangélico se lleva a cabo en el poder del Espíritu Santo (Lc. 24.46-49; Hch. 1.8; 5.32; 1 Co. 2.4-5; 1 Ts. 1.5; Heb. 2.3-4). Este es el mismo Espíritu que inspiró a los profetas (1.11), y de esta manera Pedro subraya la continuidad entre la esperanza y su cumplimiento en la historia de la salvación divina. El Espíritu es *enviado del cielo*, o sea, viene de Dios (Jn. 14.26; 15.26; Hch. 1.4-5). El cielo es una circunlocución judía que significa «Dios» (Lc. 15.18, 21; Mt. 21.25; 4.17 y Mc. 1.15).

Varios de los textos que hablan del papel del Espíritu en la predicación del evangelio mencionan la certeza que viene con este testimonio inspirado (1 Co. 2.4-5; 1 Ts. 1.5; Heb. 2.3-4). Es posible que Pedro tenga un propósito semejante. Sus lectores enfrentaban el peligro de abandonar su fe y por lo tanto le urgía a Pedro fortalecer su confianza en Jesucristo. El sincretismo era la manera normal de adoptar una nueva religión en el mundo antiguo, de tal manera que la devoción exclusiva que la fe cristiana exigía era algo único y extraordinario.[48] Por eso los lectores, en medio de sus aflicciones, necesitaban una palabra definitiva para afirmarles en su convicción. Pedro les recuerda el testimonio objetivo de los profetas (compare 2 P. 1.19), la proclamación de los eventos históricos del evangelio, y el poder que acompaña esa proclamación.

46 Pedro utiliza el verbo *euaggelizomai*, «predicar las buenas nuevas».

47 P. 36.

48 Ver John Stambaugh y David Balch, *The Social World of the First Christians*, SPCK, London, 1986, p. 43.

Su toque final en su discurso sobre la importancia del Evangelio es que los sufrimientos y las glorias de Cristo son *cosas en las cuales anhelan mirar los ángeles*. Los cristianos gozan de privilegios que van más allá de los de los profetas y hasta de los ángeles. Tanto la literatura judía como la cristiana afirman que los ángeles son espectadores de los eventos de la historia (Henoc 9.1; 1 Co. 4.9; 11.10; Ef. 3.10), pero su conocimiento de las cosas de Dios es parcial (Henoc eslavo 24.3; Mc. 13.32). Pedro habla de su gran anhelo de entender los eventos del evangelio utilizando la palabra *parakypsai* (*mirar*) que literalmente significa «ponerse en cuclillas para ver algo».[49] El verbo puede significar simplemente «mirar con atención», pero probablemente Pedro lo empleó en su sentido pictórico para describir la acción de los ángeles que investigaban desde los cielos.

La esperanza escatológica y la vida diaria

Después de alabar a Dios por su gran misericordia demostrada en el renacimiento de los santos, Pedro inspira a sus lectores con una exposición de la esperanza escatológica de los cristianos. La define como «una esperanza viva... una herencia incorruptible... salvación que está preparada para ser manifestada en el tiempo postrero». Pedro pone la escatología a la cabeza de su carta y la utiliza para infundir en sus lectores fe y firmeza en medio de sus aflicciones. Como veremos en la exégesis de la carta, la perspectiva escatológica domina la enseñanza de Pedro. Fija la visión de estos extranjeros «en la gracia que se [les] traerá cuando Jesucristo sea manifestado» (1.13).

Este tipo de perspectiva ha sido el objeto de mucha crítica en nuestros días. ¿No está Pedro enseñándoles a escapar de la realidad y de los problemas del mundo por medio de la escatología? La evasión parece ser una postura muy débil frente a los graves problemas sociales que sus lectores enfrentaban. Hoy día no estamos acostumbrados a alabar a los predicadores que, por fomentar la esperanza en la venida cercana del Señor, hacen caso omiso a los problemas familiares, económicos y sociales que rodean e invaden a sus congregaciones. Varios hasta han usado la escatología para manipular a los hermanos sencillos, pretendiendo que tienen una revelación especial en cuanto al tiempo de la venida de Jesús. Conozco un ministerio cristiano cuyo lema es «La venida del

49 La misma palabra se encuentra en la versión griega de Henoc 9.1.

Señor antes del año 2000». En la faz de este uso manipulativo de la escatología, nos cuesta apreciar el propósito de Pedro en este pasaje.

Pedro no promueve la evasión de la vida y sus problemas. Al contrario, utiliza la verdadera esperanza *como un impulso a la fe, la firmeza y la fidelidad* en el tiempo presente. Como veremos más adelante, Pedro les enseña a sus lectores cómo vivir en medio de estructuras sociales que, en su mayoría, son hostiles a su fe (p.ej. 2.11-3.7). No los exhorta a retirarse de la sociedad a fin de esperar la manifestación del Señor tras puertas cerradas. Más bien los anima a poner por obra su fe *en medio de* la sociedad. No les permite desmayar, recordándoles que a pesar del rechazo, las calumnias y los sufrimientos, pueden esperar un futuro mucho mejor y más glorioso. Es exactamente esta esperanza lo que les permite mantenerse fieles en el presente. También les hace valorar lo presente y lo futuro correctamente, diciendo que la herencia suya es «incorruptible, incontaminada e inmarcesible», y hablando así de su estabilidad y carácter eterno. Su enseñanza es semejante a la de Pablo en 2 Corintios 4.18, «Pues las cosas que se ven son temporales, pero las que no se ven son eternas». Por contraste, todo lo de este siglo es pasajero (1 Co. 7.31).

Más adelante veremos que Pedro une la escatología y la ética cristiana. La esperanza futura es una de las motivaciones fundamentales para su enseñanza sobre la vida moral (1.13-17; 4.7; etc.). En 1.3-5 pone las bases sobre las cuales lanzará su exhortación moral (1.13, «Por tanto...»).

La seguridad cristiana

En 1.4-5 Pedro explica la verdadera seguridad del creyente. En el seminario donde enseño en San José, Costa Rica, uno de los debates favoritos de los estudiantes es sobre si la salvación se puede perder o no. El cuerpo estudiantil, como el cuerpo docente, es teológicamente ecléctico y la diversidad de opinión hace que las discusiones sean bien fervientes. Un grupo se pone al lado de la opinión de que uno no puede hacer nada para escapar de la gracia de Dios, siendo Dios quien escoge y quien salva. Los otros defienden la posición que subraya los múltiples textos bíblicos que llaman al ser humano a la fe y la fidelidad, dando más cabida a la voluntad humana.

Pedro puede ayudar a ambos grupos en el debate, que no es de poca importancia para la pastoral de la iglesia. En primer lugar, Dios es quien toma la iniciativa en el nuevo nacimiento (1.3) y quien preserva la herencia para los suyos (1.4). También, Pedro ayuda a los cristianos a alzar sus ojos a Dios, quien los guarda para la salvación final como un centurión guarda a sus soldados. Desde el principio hasta el fin, Dios es el autor de la salvación y quien preserva a los creyentes para alcanzarla. Pero en su exaltación de la soberanía divina, Pedro no menosprecia la responsabilidad humana. Aquí, como en tantos textos bíblicos (p.ej. Jn. 3.16; Hch. 16.31; Ef. 2.8) Pedro incluye la cláusula «mediante la fe». Vuelve una y otra vez al tema de la fe, hablando de su fuente, su prueba y su recompensa (1.5, 7, 9, 21, etc.). Como vimos en la Introducción, la apostasía era un peligro real para los lectores de esta carta. Pedro hace que sus lectores descansen en la seguridad del cuido divino. No tienen que temer que en un momento imprevisto su salvación se les escape. Pero al mismo tiempo, el pacto implica responsabilidades (1.2) que no se pueden evitar. «Mediante la fe» señala una de estas responsabilidades que ningún cristiano puede esquivar sin peligro.

Pastoralmente, debemos seguir el camino señalado por Pedro. No debemos permitir que los cristianos se preocupen constantemente por la seguridad de su salvación. La inseguridad de muchos que no saben si son receptores del amor y de la salvación de Dios debe desaparecer de nuestras congregaciones. Sospecho que parte de la causa de la inseguridad cristiana es que invertimos mucha energía pastoral en la exhortación ética. No cabe duda de que tenemos que hacer esto, como la epístola lo demuestra ampliamente, pero no a costo del otro lado de la moneda, la predicación sobre la iniciativa divina. Como pastores o líderes tenemos que frenar la liviandad moral de muchos cristianos de nuestras congregaciones que han puesto una confianza falsa en la soberanía salvadora de Dios y como resultado han pasado por alto sus responsabilidades como personas nacidas de nuevo. La salvación es de Dios, pero las Escrituras nunca dejan de llamarnos a la fe y a la acción responsable. Nos urge mantener el equilibrio en la predicación cristiana entre la soberanía divina y la responsabilidad humana. Somos «guardados por el poder de Dios mediante la fe».

Una teología del sufrimiento

En 1.6-7 Pedro introduce lo que podemos titular su «teología del sufrimiento». A lo largo de la epístola Pedro intenta aclarar el lugar de los sufrimientos en la vida del cristiano. Como vemos en 1.11, Jesús es el que pasó por los sufrimientos con la esperanza de la glorificación, y todo esto estaba de acuerdo con el plan divino revelado por medio de los profetas. Pedro vuelve al tema de los sufrimientos de Cristo una y otra vez, a veces enfatizando su poder redentor (p.ej. 1.18-19; 2.24) pero en otras ocasiones añadiendo que los sufrimientos de Cristo son un paradigma para la vida cristiana (2.21-23; 3.17-18; 4.1, 13). Como le era necesario a Cristo sufrir como parte del plan de Dios para su ministerio (Mt. 16.21), así también sus discípulos pueden esperar lo mismo (Mt. 16.24-25; Jn. 15.20). Pedro no deja lugar a dudas que el plan de Dios abarca los sufrimientos de los cristianos. Habla de los padecimientos como necesarios (1.6) y a los esclavos les dice que son llamados a seguir a Cristo en esto (2.21). Lo que Dios sí quiere es que, si sufren, debe ser por hacer el bien y no por hacer el mal (2.20). Pedro puede hablar de este tipo de sufrimiento como parte de la voluntad de Dios (3.17; 4.19). Por eso, sus lectores no deben sorprenderse de sus aflicciones, pues son «participantes de los padecimientos de Cristo» (4.13). Examinaremos en detalle las varias facetas de esta teología del sufrimiento en la exégesis de estos y otros pasajes pertinentes.

La iglesia primitiva bien entendía que su alianza con el Señor les traería múltiples problemas sociales. Los discípulos se escondieron por miedo tras puertas cerradas después de la crucifixión del Señor (Jn. 20.19). Pero después de la resurrección y el derramamiento del Espíritu Santo, cobraron valentía para predicar abiertamente el evangelio, y en consecuencia fueron perseguidos (Hch. 4.1-22; 5.17-42). Aun con una lectura superficial del libro de Hechos podemos reconocer que la iglesia nació y se extendió en medio de mucho conflicto y adversidad.

En esta situación de rechazo y persecución, la iglesia desarrolló, bajo la guía de las Escrituras y del Espíritu Santo, la teología del sufrimiento que llegó a ser parte esencial de la enseñanza básica para los nuevos convertidos. En las ciudades de Galacia, Pablo y Bernabé exhortaron a los creyentes a la fidelidad, diciéndoles, «Es necesario que a través de muchas tribulaciones entremos en el reino de Dios». Pablo incluyó esta teología del sufrimiento en sus cartas (Ef. 6.20; Flp. 1.12-14, 20-21; 1 Ts. 3.3-4; 2 Ti. 3.12), como también

lo hizo el autor de Hebreos (12.3-11). Pero ningún libro del NT habla con tanto detalle de esta teología como 1 Pedro.

Después del primer siglo, la teología del sufrimiento se desarrolló en una forma extrema en las cartas de Ignacio, quien abrazó su martirio y vio su muerte inminente en Roma como un sacrificio al Señor. Para él, el verdadero discipulado incluía el martirio.[50] En nuestros días muchos han ido al otro extremo, negando por completo la teología del sufrimiento. El cristianismo que algunos predican es un tipo de triunfalismo que promete la abundancia y la prosperidad a cualquiera que tenga fe genuina. Mezclada con las promesas de riquezas materiales viene la condenación de cualquiera que sufra adversidad, porque los problemas supuestamente demuestran una falta de fe. Este mensaje es una redefinición del evangelio en términos materialistas y hace de la comodidad evidencia de fe genuina. Pero la verdadera fe es la que ha sido probada en el crisol de la adversidad; la que en medio de los dolores ha mantenido su confianza firme en el Señor (1.7; compare Ro. 8.35-39).

El mensaje profético y la predicación evangélica

Pedro indica que el contenido del mensaje profético era los sufrimientos y las glorias de Cristo (1.11), y que los profetas ministraban no para sí mismos sino para los cristianos de los días de Pedro (1.12). En la exégesis sobre estos versículos, vimos que Pedro compartía esta interpretación de las profecías con otros de su tiempo, comenzando con el Señor Jesús (Jn. 5.39). El NT no dice que los profetas hablaran exclusivamente del Mesías —hecho que una lectura de los libros proféticos confirma. Los profetas se preocupaban por la amplia gama de problemas y cuestiones de sus propios días, y su papel principal era llamar al pueblo de Dios a volver a Jehová y a su ley. Pero Pedro, como los demás judíos de sus días, junto a toda la iglesia primitiva, reconoció que el mensaje de los profetas era mesiánico (Jn. 1.45).

Por eso, Cristo es verdaderamente el centro de la revelación divina. El AT es la esperanza, los evangelios la realización, y las epístolas la reflexión sobre su venida. Por todas partes se encuentra la promesa del establecimiento de su reino eterno, con Cristo por encima de todo como Rey de Reyes y Señor de Señores. Es esta

50 *Carta de Ignacio a los Romanos* 4.1-6.3.

posición central de Cristo la que debe impulsarnos a examinar profundamente el contenido de la predicación evangélica. Varias veces durante mi ministerio me ha costado saber qué predicar en un culto o conferencia. He orado y estudiado las Escrituras, buscando exactamente el mensaje que fuera apropiado e inspirado por el Espíritu de Dios. A pesar de mis esfuerzos, la preocupación solamente se profundizó. Generalmente comparto estas frustraciones con mi esposa, buscando refuerzos en la batalla de oración. Y generalmente ella responde a mi inquietud diciendo, «¿Por qué no les predicas de Jesús?» ¡Cómo no! Su respuesta da en el blanco. Es Jesús lo que los profetas predijeron. El era su anhelo supremo, pero no llegaron a verle. Pero es este Jesús quien ahora trae la salvación de Dios, y quien es el objeto de la fe y del amor de los cristianos, y la fuente de nuestra gran alegría (1.8-9). Tan grande es su obra salvadora que aun los ángeles anhelan mirar lo que nosotros hemos recibido por medio de sus sufrimientos y glorias (1.12). ¡Predica a Jesús! Esto es lo que hicieron los profetas antiguos y los apóstoles y evangelistas de la iglesia por medio del Espíritu Santo, el Espíritu del mismo Cristo (1.11-12). ¡No hay mensaje mejor!

B. El llamado a la santidad (1.13–2.3)

1. Ser santos (1.13-16)

[13]Por tanto, ceñid los lomos de vuestro entendimiento, sed sobrios, y esperad por completo en la gracia que se os traerá cuando Jesucristo sea manifestado; [14]como hijos obedientes, no os conforméis a los deseos que antes teníais estando en vuestra ignorancia; [15]sino, como aquel que os llamó es santo, sed también vosotros santos en toda vuestra manera de vivir; [16]porque escrito está: Sed santos, porque yo soy santo.

13 Con este versículo Pedro introduce la primera sección exhortatoria de la epístola (1.13–2.3). Pedro se preocupa mucho por la vida moral de los creyentes porque bajo la presión de persecución los creyentes sentían fuertemente la tentación de ceder y volver a la corrupción de su vida anterior.[51] Comienza su exhortación con la conjunción de inferencia *Por tanto* (griego *dio*). Pedro funda su llamado a la vida moral sobre los cimientos descritos en la previa sección, 1.3-12. El motivo para esta exhortación moral es la obra salvadora de Dios por medio de Jesucristo,

51 Ver la Introducción, pp. 39-41.

la que fue prometida por los profetas, experimentada por los creyentes, y esperada en su consumación futura.

En 1 Pedro la ética cristiana va de la mano con las grandes obras divinas de salvación. En varios puntos de la epístola el motivo de la ética puede ser la obra de Cristo (p.ej. 2.18-25) o el cambio que Dios efectuó en la vida de los creyentes (p.ej. 1.22-23). En otros textos la base de la enseñanza moral es el futuro juicio o la recompensa (p.ej. 1.17; 3.9). A veces la motivación de la ética es la voluntad de Dios o el carácter de Dios (p.ej. 2.14; 1.15-16). Pedro nunca separa su enseñanza sobre el carácter y la obra de Dios (la teología) de su exhortación moral (la ética). Lo que Dios ha hecho en la vida de los hermanos en Asia Menor tiene implicaciones morales profundas que ellos no pueden pasar por alto. En el transcurso de la exégesis veremos una y otra vez la relación íntima entre el indicativo de la obra de Dios y el imperativo de la santidad.

Los primeros mandatos de la epístola, según la traducción de la *RVR*, son *ceñid... sed sobrios... esperad*. El problema con esta traducción es que en el griego solamente el verbo *esperad* es un imperativo, mientras los primeros dos verbos son participios. La traducción «ceñidos los lomos de vuestra mente y viviendo sobriamente, tened vuestra esperanza completamente puesta» (*NC*) se acerca más al sentido de las palabras originales de Pedro.[52] La preocupación prinçipal de Pedro es que sus lectores «esperen», e incluye los primeros dos verbos para indicar **cómo** deben esperar.[53]

Pedro dice, **«ciñiendo los lomos de vuestro entendimiento»**. La ropa común en aquel tiempo era la túnica, un vestido de mucho vuelo. Era la costumbre no ponerse un cinturón en la casa. Pero cuando una persona se alistaba para salir a una jornada o se preparaba para trabajar, se ponía un ceñidor, comúnmente hecho de tela (Éx. 12.11; 1 R. 18.46; Neh. 5.13; Is. 22.21; Jer. 1.17; Lc. 17.8; Ap. 1.13). La costumbre de ceñirse llegó a tener el sentido figurado de «estar listo para actuar o trabajar» (Pr. 31.17; Lc. 12.35; Ef. 6.14). Como en Lucas 12.35, la imagen en 1 Pedro 1.13 significa que deben estar atentos y preparados a la luz de la venida cercana del Señor.[54] Deben preparar su *entendimiento* (griego *dianoias*). La palabra que Pedro emplea traducía el término «corazón» en

52 Compare también la *NBE*, «Por eso, con la mente preparada para el servicio y viviendo con sobriedad, poned una esperanza sin reservas...» *NVI*, *VP* y *BJ* siguen la *RVR* mientras la *LNB* invierte la construcción gramatical, «Por lo tanto, tengan listo su espíritu. Estén alerta, esperando confiadamente la gracia que van a recibir...»

53 En muchos textos Pedro utiliza el participio como imperativo (p.ej. 2.18; 3.1), pero el presente verso no es un ejemplo de esta práctica. Sobre el participio como imperativo ver David Daube, «Participle and Imperative in 1 Peter» en Selwyn, *First Epistle of Peter*, pp. 467-488.

54 Varios han dicho que el trasfondo era la preparación para el éxodo en Éx. 12.11, pero el contexto escatológico de 1.13 implica que el pasaje en Lucas es el trasfondo más probable.

la antigua versión griega del AT[55] y señala la facultad de entendimiento moral y espiritual de la persona.[56] Pedro quiere que sus lectores estén completamente preparados en su actitud moral y espiritual.

A continuación Pedro dice «siendo *sobrios*». «Ser sobrio» (griego *nêfô*) literalmente significa «no emborracharse» (compare el uso del adjetivo en 1 Ti. 3.2 y Tit. 2.2); pero, como la expresión «ceñirse los lomos», puede usarse con un sentido figurado. Esta sobriedad es el auto-dominio y la claridad de pensamiento que uno necesita en una situación de adversidad o peligro (2 Ti. 4.5; 1 P. 5.8), especialmente en los tiempos «escatológicos» o antes del fin (1 Ts. 5.6, 8; 1 P. 4.7). Pedro añade que deben ser *sobrios por completo*. La mayoría de las traducciones entienden *por completo* (griego *teleiôs*) como un adverbio modificando *esperad*. Pero un examen del uso de este tipo de adverbio en la epístola demuestra que modifica más bien al verbo «ser sobrios».[57] Lo que Pedro pide es sobriedad absoluta y completa. Lo que Pedro comunica con estas palabras es casi igual a la cláusula anterior, y la repetición de ideas sirve para subrayar la urgencia de estar preparados mental, moral y espiritualmente frente a la adversidad que viene antes del fin. Debemos entender la enseñanza de Pedro a la luz de la angustia y el pánico que llenaban el corazón de sus lectores. El apóstol tuvo que frenar su actividad mental frenética y hacerles ver la realidad fundamental de su fe, que era de más importancia.

Con sus lectores en posesión de todas sus facultades, Pedro les exhorta *esperad... en la gracia que se os traerá cuando Jesucristo sea manifestado*. La forma del verbo *esperad* en el griego[58] es muy fuerte e implica que hay cierta urgencia.[59] En medio de la presión de la persecución los cristianos deben poner su esperanza por completo en la *gracia* venidera.[60] *Gracia*, como hemos visto,[61] es la plenitud de la salvación: Deben mantener la vista fija en esta salvación futura (compare 1.6). Recibirán esta *gracia* en la manifestación de Jesucristo. Pedro no habla de la venida (griego *parousia*) de Cristo, sino del tiempo cuando se quite el velo para que puedan ver al Señor. Pero éste no es un llamado a huir

55 En Mt. 22.37, una cita de Dt. 6.5, la influencia de esta traducción es aparente.

56 *ThDicNT*, 4.966; *DTNT*, 4.9-15.

57 Los adverbios en el texto griego de 1 Pedro que terminan con *-ôs* normalmente siguen a los verbos o participios que modifican (1.22; 2.19; 5.2), excepto en el caso de participios usados como sustantivos (1.17; 4.5).

58 Imperativo aoristo. De los treinta y cinco imperativos en el texto griego, veinticinco son aoristos. Los imperativos presentes solamente se encuentran en 2.17; 3.3; y en la sección 4.12-19.

59 Selwyn, *First Epistle of Peter*, p. 140.

60 Sobre el tema de la esperanza en 1 Pedro ver el comentario sobre 1.3.

61 P. 57.

de los problemas en el presente sino una exhortación a valorar la situación actual a la luz del evento de máxima importancia para que puedan vivir en obediencia en el presente (1.14). La esperanza futura los anima y los orienta, y al mismo tiempo los exhorta.

14 Pedro continúa su exhortación moral recordándoles de algo fundamental en su nuevo carácter como cristianos. Dice, *como hijos obedientes*. La expresión «hijo(s) de» era un modismo que indicaba lo que era característico o fundamental en el carácter de una persona o de un grupo de personas. Pablo, por ejemplo, puede hablar de «los hijos de desobediencia» (Ef. 2.2) o los que son fundamentalmente desobedientes. En la misma epístola describe a los cristianos como los «hijos de la luz» o los que tienen una vida alumbrada por la luz de Dios (Ef. 5.8; ver también Mc. 3.17; Lc. 16.8; Jn. 12.36; Ef. 2.3; 1 Ts. 5.5; 2 Ts. 2.3; 2 P. 2.14).[62] Lo que Pedro quiere decir es que la obediencia es el corazón mismo del carácter de sus lectores, puesto que por la obediencia entraron al pacto con el Señor (1.2) al oír el mensaje del evangelio (1.22). Frecuentemente la conversión a la fe cristiana se describe como «obediencia» (Hch. 6.7; Ro. 1.5; 10.16; 15.18; 16.26), en contraste con la vida en el paganismo cuya característica era la desobediencia (Ef. 2.2; 1 P. 2.8; 3.1; 4.17).

Puesto que han de ser obedientes al Señor, Pedro les exhorta, *no os conforméis a los deseos que antes teníais*.[63] El verbo «conformarse» (griego *susjêmatizomenoi*) aparece sólo aquí y en Romanos 12.2, y «no quiere decir solamente *asemejarse* exteriormente en la forma, sino... *tomar la forma* de algo, *identificarse* esencialmente con algo».[64] A causa del cambio radical que ocurrió en su conversión, Pedro llama a los hermanos a no moldear su conducta según las prácticas que caracterizaban su vida anterior. Antes cedían a los múltiples *deseos* (griego *epithumiais*). A veces en el NT la palabra *deseos* señala los afanes, que son moralmente neutros o positivos (Lc. 22.15; Flp. 1.23; 1 Ts. 2.17); pero en la mayoría de los casos el término lleva una connotación peyorativa (p.ej. Ro. 1.24; 7.7-8; Gá. 5.16-21; 1 Ti. 6.9; Tit. 3.3; 1 P. 2.11; 4.2-3). El objeto del deseo puede ser el sexo (Mt. 5.28; 1 P. 4.3) o los bienes de este mundo (Mc. 4.19, el «materialismo»). La palabra también puede significar cualquier otro deseo cuyo valor supremo es la gratificación personal. Por eso es la expresión sublime del egoísmo. Pedro clasifica los *deseos* como «lo que agrada a los gentiles» (4.2-3) y la lista incluye «vicios, malos deseos, borracheras y banquetes ruidosos, bebiendo con exceso y

62 Aunque muchos opinan que el modismo es semítico, Deissmann, *Bible Studies*, pp. 161-166, ha demostrado que la expresión «hijo de» se encuentra en el griego helenístico también.

63 «Conformarse» es un participio que, a diferencia del verso anterior, se usa como imperativo.

64 *DTNT*, 2.206.

adorando ídolos abominables» (4.3 *VP*) y «toda clase de maldad, todo engaño, hipocresía y envidia, y toda clase de chismes» (2.1 *VP*).

Pedro afirma claramente que estos *deseos* son los que ellos tenían *antes*. Detrás de estas palabras está el recuerdo del gran cambio de estilo de vida en la conversión (Ef. 2.3; 4.22; 1 Ti. 1.13) y la expectativa de que ahora su comportamiento sea otro. Los *deseos* eran para el tiempo cuando vivían en *ignorancia*. Los judíos podían hablar de los que eran ignorantes de la ley y pecaron a causa de la falta de conocimiento (Lv. 22.14; 5.18; Hch. 3.17), pero la ignorancia suprema era el no conocer al verdadero Dios. Por eso, tanto en la literatura judía como en la cristiana, la *ignorancia* caracteriza a los que no conocen a Dios ni le sirven ni adoran (Sab. 14.22; 4 Mac. 1.5; 2.24; Hch. 17.30; Ef. 4.17-18). Pedro identifica a las personas «ignorantes» como «los gentiles» (1 P. 2.15).[65] Por eso, la *ignorancia* no describe simplemente la falta de conocimiento de datos, sino el no conocer a Dios y el estar fuera de relación con él. Esta *ignorancia* resulta en una vida entregada a los deseos que están bajo el juicio de Dios.[66]

15-16 Pedro hace contrastar su vida anterior (v. 14) con su conducta como quienes han entrado en relación con Dios. Dice, *sino, como aquel que os llamó es santo, sed también vosotros santos en toda vuestra manera de vivir*. Pedro llama a Dios «El que llama», un título que repite en 2.9 y 5.10 y que aparece también en los escritos de Pablo con mucha frecuencia (Ro. 9.12; Gá. 1.6; 5.8; 1 Ts. 5.24; 2 Ti. 1.9; también en 2 P. 1.3).[67] El llamado de Dios no es simplemente un privilegio sino también una responsabilidad. Dios los llamó de las tinieblas (2.9b) a la luz (2.9c) y a su gloria eterna (5.10). En 1.15 el llamado divino los sacó de los deseos corruptos (1.14) para que se conformaran a su carácter santo.[68] Ahora deben moldear su conducta a la santidad de Dios y no a la corrupción que era característica de su vida anterior. El fundamento de la ética cristiana aquí es nada menos que la imitación del carácter de Dios (compare 2.21; 3.18; 4.1).

¿Qué significa la afirmación de que Dios es *santo*? La santidad de Dios es mucho más que un atributo entre otros del carácter divino.

65 La implicación clara del verso es que los lectores no son judíos sino gentiles convertidos.

66 Sobre el «deseo» y la «ignorancia» ver *DTNT*, 2.21-23; 1.310-312.

67 Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 114; Beare, *First Epistle of Peter*, p. 98; y Michaels, *1 Peter*, p. 58, opinan que Pedro llama a Dios «el Santo» y que «que [os] llamó» modifica este título. Gramaticalmente esta traducción es posible. Pero aunque «el Santo» es un título divino común en el AT (2 R. 19.22; Job 6.10; Sal. 22.3; 89.18; Is. 1.4; 41.14; 43.3; Ez. 39.7; etc.), nunca aparece en el NT aparte de 1 Juan 2.20. Y el uso frecuente del título «El que llama» dentro y fuera de 1 Pedro argumenta a favor de la traducción de la *RVR*.

68 La palabra «como» (griego *kata*) corresponde al verbo «conformarse» en el verso anterior.

Describe su personalidad divina en su totalidad.[69] En el AT era la santidad de Dios lo que lo distinguía de los dioses falsos de Egipto (Éx. 15.11). La palabra hebrea traducida «santo» (*qados*) no es principalmente un término moral. Significa solamente lo que es separado, y en el campo de la religión define cualquier cosa que ha sido separada de un uso profano y dedicada a un uso religioso o sagrado (Lv. 10.10). La idea de separación es evidente en Levítico 20.26, «Habéis, pues, de serme santos, porque yo Jehová soy santo, y os he apartado de los pueblos para que seáis míos». En este sentido básico no describe la pureza moral de una persona u objeto. Por ejemplo, Levítico 24.9 habla del pan santo y el lugar santo, y Salmo 5.7 hace mención del santo templo. Los sacerdotes son santos porque son separados y dedicados al servicio de Jehová (Lv. 21.1, 6; Éx. 29.43, 44). La tierra donde Dios apareció a Moisés era santa (Éx. 3.5) y Jerusalén era santa porque era la ciudad de Dios (Is. 52.1). Lo que es separado para Dios, dedicado a su uso y servicio, es «santo» (Jos. 6.16).

Dios es santo en este sentido, «el Separado». Él no es igual a su creación sino que es totalmente distinto. Con referencia a Dios, «santo» llega a ser un expresión equivalente a «deidad», con toda la trascendencia que esta palabra implica (Is. 40.25-26).

El otro aspecto de la santidad de Dios es su trascendencia o perfección moral. Es la pureza ética la que caracteriza a Jehová, y para ella Él llama a su pueblo (Lv. 19.2). Él está separado de toda impureza y pecado (Hab. 1.12-13). En la presencia de esta santidad Isaías estuvo convencido profundamente de su propio pecado (Is. 6.3, 5). Su santidad moral es tal que no puede tolerar impureza en su pueblo (Am. 2.7; 4.1-3).[70]

Pedro llama a los lectores de la epístola a imitar la santidad de Dios en este aspecto moral en toda su conducta.[71] Como Israel tuvo que separarse del paganismo y su corrupción, así también los cristianos tenían que hacer que el carácter de Dios fuera su modelo de conducta. Que Pedro está pensando en el aspecto moral de la santidad, resulta evidente en la expresión *en toda vuestra manera de vivir*. Pedro emplea una palabra aquí que había gozado un lugar muy importante en la enseñanza moral judía.[72] La *manera de vivir* se refería a la conducta ética de una persona, fuera buena o fuera mala (Pr. 8.20; 20.7; Tob. 4.14; 2 Mac. 5.8; 6.23; y en 1 P. 1.17-18; 2.12; 3.1-2, 16). También en la ética popular helenística aparece

69 J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1962, p. 123.

70 Sobre la santidad, ver Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 3.251-260; L. Berkhof, *Teología Sistemática*, T.E.L.L., Grand Rapids, 1981, pp. 631-652.

71 «Sed santos» no significa «Llegad a ser santos», sino «Dejad que la santidad sea lo característico en vuestra conducta». Michaels, *1 Peter*, p. 59; Hort, *First Epistle of Peter*, p. 71.

72 Griego *anastrofê* y el verbo *anastrefô*.

la palabra *manera de vivir*.[73] Para Pedro la *manera de vivir* del cristiano debe ser «buena» (2.12; 3.16) y «casta» (3.2) en **medio de la corrupción** de la sociedad, y es esta buena conducta lo que define la vida santa. No es apartarse de la sociedad. Tampoco es la santidad un pietismo practicado solamente en los confines de la iglesia, ni algo simplemente guardado en el corazón.

Pedro da la base de su exhortación en 1.15 diciendo, *porque escrito está: Sed santos, porque yo soy santo*. La expresión *escrito está* comúnmente precede citas del AT (Mt. 2.5; Mc. 1.2; Lc. 2.23; 3.4; Hch. 7.42; Ro. 4.17; Gá. 4.22; Heb. 10.7). Pedro cita las palabras exactas de Levítico 19.2 en la antigua versión griega del AT, aunque el llamado a la santidad se repite una y otra vez en el código de santidad (los capítulos 17-26) en ese libro (Lv. 11.44-45; 20.7, 26). Los israelitas tenían que alejarse de toda la maldad que habían visto en Egipto y que iban a encontrar en la tierra de Canaán (Lv. 18.3; 20.26) y ser santos como su Dios era santo. Ahora, como Dios está separado de toda impureza, así también los cristianos deben distinguirse de todos los demás por ser imitadores de su santidad.

La teología y la ética

Al comienzo de la primera sección sobre las obligaciones cristianas Pedro une su enseñanza moral con la teología fundamental de la fe. Al escudriñar cuidadosamente la exhortación preliminar de 1.13 palpamos la pasión con que Pedro llama a los lectores a controlar sus pensamientos para esperar la gracia venidera. Lo que Pedro escribe no es una homilía bonita para un grupito de cristianos congelados en las bancas de la tradición, sino que es un llamado apostólico a los que están en grave peligro. La pasión con que exhorta a los cristianos es calurosa y fuerte. Pero su llamado no brota simplemente del pánico pastoral frente a las tentaciones que rodeaban a sus lectores, sino que es el fruto de su exposición doctrinal. Siendo que Dios ha hecho tantas cosas grandes en la obra de salvación, ¿cómo pueden ellos aflojar su resolución moral? No debemos pasar por alto las palabras «Por tanto», que inician esta exhortación moral (1.13). Lo que los cristianos tenemos que hacer se liga íntimamente con la obra salvadora de Dios (1.3-12) y también con el carácter del Dios que nos salva (1.15-16). En el transcurso de la exégesis vamos a ver una y otra vez la relación íntima que existe

73 *DTNT*, 1.208; Deissmann, *Bible Studies*, p. 194, *MM*, p. 38.

entre la teología y la ética cristiana, y vale hacer unos comentarios al principio, para guiar nuestro estudio sobre el tema.

Primeramente, debemos observar que Pedro no deja la enseñanza doctrinal a un lado. Esta es esencial para las comunidades cristianas que están en crisis social y moral. En la primera sección doctrinal toca la teología del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Habla del carácter de la salvación, incluyendo su promesa, su realización y su consumación final. Introduce la teología del sufrimiento y explica el carácter del gozo cristiano. No menosprecia la teología como se hace en muchas congregaciones hoy día. Para demasiados predicadores, «teología» es una palabra negativa y caracteriza una fe muerta y sin sentido. Estos no reconocen que la Biblia es un libro de teología viva. La teología es nada más, y nada menos, que una explicación de la obra y el carácter de Dios. Los autores bíblicos han visto lo que Dios ha hecho a favor nuestro y nos han bendecido relatándonos el fruto de su revelación. Estuvieron en comunión con Dios y aprendieron de él que es santo y glorioso, y luego servían a las congregaciones cristianas la dieta de la verdad. Los que menosprecian la teología hablan contra la Palabra de Dios, y desprecian la revelación de Dios.

En segundo lugar, Pedro no presupone que los cristianos puedan entender todas las implicaciones de la teología para la conducta. Por eso incluye su enseñanza sobre el carácter de la moral cristiana. Como veremos, la exhortación de Pedro contiene normas grandes para guiar la conducta, como el mandato divino, «Sed santos, porque yo soy santo». Pero también explica en detalle el significado de este mandato en las varias situaciones de la vida diaria (p.ej. 2.13–3.7). Su exhortación es apasionada y llega al corazón del dilema moral de sus lectores. En el clima moral que encontramos en las ciudades y los pueblos de Latinoamérica y en los barrios de Norteamérica, nos urge seguir el modelo de Pedro y guiar a los cristianos en las decisiones éticas. Muchos, como los lectores de 1 Pedro, enfrentan la presión social de su comunidad, de su familia y de sus amigos, que les instan a abandonar lo estricto de la moral cristiana y conformarse a una vida socialmente más aceptable. La presión puede venir también por los medios de comunicación masiva que bombardean a los cristianos con música, programas y avisos que promueven valores que van en contra de los mandamientos de Dios. Aún dentro de la iglesia muchos coquetean con la inmoralidad y continúan dando la apariencia de santidad por su devoción al culto. Estos llegan a ser ejemplos para los demás y son la causa del relajamiento moral de parte de otros. Y ¿cuántos líderes y pastores cristianos han caído en pecado, dando la impresión de que Dios acepta la inmoralidad como una dimensión normal de la vida cristiana? En medio de tanta confusión moral que ataca a los cristianos de todos lados, nos urge explicar en detalle el contenido de la moral cristiana y llamar a los hermanos con todo corazón a seguir el camino de la santidad.

En tercer lugar, muy pocos entienden la relación entre la fe y la conducta y por eso no pueden relacionar su experiencia y confesión cristianas con las decisiones morales de la vida diaria. Algunos opinan que no hay una relación entre el indicativo del carácter y de la obra de Dios y el mandato de Dios. Para ellos estos dos son una contradicción, y predican que la gracia de Dios no impone ninguna obligación moral. Por el otro lado, en muchas congregaciones el mandato de Dios se ha convertido en la totalidad del evangelio. La gracia de Dios se ha puesto a un lado, y el legalismo y la auto-salvación la han desplazado. Otros enseñan la teología básica de la fe, y luego se mueven a la ética como si fueran dos entidades totalmente distintas y separadas. En esa perspectiva, la muerte y resurrección de Jesús son hecho histórico y promesa de un futuro mejor, pero no llegan a llamarnos a la transformación moral. En tales iglesias la ética se enseña, pero simplemente como si fuera otro tipo de moralismo que nos anima a ser «buena gente».

El NT tiene otro acercamiento al tema. El indicativo de Dios, su carácter y su obra, son la *base* de la ética cristiana: «Por tanto». Pero la relación entre ellos es aún más profunda. El imperativo está *presente* en el indicativo y es una dimensión *íntegra* de ello. En los versos que acabamos de estudiar, lo que Dios es, un ser santo, lleva en sí el llamado a «ser santos». Los que han renacido para una esperanza viva (el indicativo de 1.3) ahora son llamados a «esperar» la gracia venidera. La naturaleza de la teología cristiana es tal que encontramos la obligación dentro de ella. Por lo tanto, de ninguna manera podemos separar la teología y la ética, siendo ambas parte de la gracia de Dios (5.12).

La verdadera santidad

He tratado de mostrar que el llamado a la santidad es la exhortación moral fundamental de la epístola. Pedro define la santidad a lo largo de este libro. El mandato principal, «Sed santos, porque yo soy santo», se explica y se concreta en el llamado a la imitación de Cristo (2.21; 3.18; 4.1). Como C.H. Dodd correctamente observó:

> La idea neotestamentaria de la imitación de Cristo es una manera de hacer explícita qué *clase* de actividad divina los humanos deben imitar, y cómo, y por qué, y en cuáles circunstancias. De esta manera Pablo puede decir, «Sed, pues, imitadores de Dios como hijos amados», añadiendo, «y andad en amor, como también Cristo nos amó» (Efesios 5.2). Es con respecto al amor que Cristo demostró a los humanos que el carácter y la acción de Dios se deben copiar. Seguir sus pisadas es tener delante de nosotros un verdadero ejemplo humano, pero es también tener el modelo divino hecho comprensible e imitable.[74]

Por otro lado, Pedro explica la santidad en términos de la «buena manera de vivir» (2.12; 3.16), que consiste en «buenas obras» (2.12) y en «hacer el bien» en medio de los conflictos sociales (3.16-17; ver también 2.14-15, 20; 3.6, 13; 4.19). En el comentario volveremos varias veces sobre este tema, pero al principio de la sección moral debemos hacer unas observaciones preliminares sobre la naturaleza de la santidad.

No debemos confundir el llamado a la santidad con los conceptos populares en el mundo cristiano. La santidad bíblica no es igual a la trascendencia que se les ha atribuido a lugares y a personas religiosas. Es cierto que la santidad, como hemos visto, es principalmente un término religioso que denota que una cosa o una persona es separada de un uso secular y dedicada a un uso divino. Pero la veneración de lugares «santos» y de los que se llaman «santos» no encuentra su fundamento en el NT. Este concepto de la santidad tiene el resultado de alejar «lo santo» de la vida diaria, y lo hace inasequible al miembro común de la congregación. La santidad llega a ser algo a lo que uno se acerca con temor, pero sin esperanza de alcanzarla, siendo que no es de este mundo porque ha sido tocada por el mundo celestial.

Ni debemos confundir la santidad con el externalismo que mide la santificación de una persona por medio de una lista de criterios superficiales sobre los límites de la conducta aceptable. Muchos han compilado un catálogo largo de tabúes cristianos y reglamentos sobre cada detalle de la conducta del creyente, y llaman «santidad» a la conformidad con los mandatos de la iglesia. Los Diez Mandamientos son no fumar, no ir al cine, no asistir a los juegos de fútbol, no tener amistades con los inconversos, no jugar naipes, no ver los

74 C.H. Dodd, *Gospel and Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951, pp. 41-42.

programas de la televisión, y, si la persona es mujer, no ponerse aretes, no cortarse el pelo, no pintarse, y no usar pantalones. Y para reforzar la santidad externa en la congregación se ha elaborado un sistema intrincado de disciplina que prohíbe que el que no se somete estrictamente a ella sea ujier, dirija la adoración, participe en la Santa Cena, o aun asista a la iglesia.

A diferencia de estos conceptos comunes, Pedro explica que la santidad es, en primer lugar, una separación del pecado que antes dominaba la vida de la persona con sus múltiples deseos corruptos. Es el no conformarse «a los deseos que antes teníais estando en vuestra ignorancia». La santidad cristiana implica que el cristiano no se moldea a las ideas, normas y prácticas que dominan el mundo (Ro. 12.2). Hay que recordar que Israel recibió el llamado a la santidad en Levítico 19.2 después de la salida de Egipto y de toda la corrupción de esa nación, y antes de entrar a la tierra de Canaán. Pedro también habla de un éxodo (ver el comentario sobre 1.18), pero lo concibe como el rescate de la corrupción de la sociedad gentil. En segundo lugar, la santidad es la dedicación absoluta de la persona a Dios, quien la llamó. Dios no llama al cristiano simplemente a salir del pecado, sino que también le llama a una relación. La santidad consiste en la dedicación absoluta del cristiano a la persona de Dios y su voluntad. Vista así, la santidad excluye cualquier tipo de formalismo o externalismo. En tercer lugar, la santidad es la reorientación de la conducta del cristiano para que se comporte de acuerdo con el carácter de Dios. La norma de la santidad no es meramente una lista de reglamentos, ni es lo que es «aceptable» en la congregación cristiana. La norma de la santidad es Dios mismo, y es Él mismo quien nos llama a imitar su carácter.

2. Conducirse en el temor de Dios (1.17-21)

17 Y si invocáis por Padre a aquel que sin acepción de personas juzga
según la obra de cada uno, conducíos en temor todo el tiempo de vuestra
peregrinación; 18 sabiendo que fuisteis rescatados de vuestra vana ma-
nera de vivir, la cual recibisteis de vuestros padres, no con cosas
corruptibles, como oro o plata, 19 sino con la sangre preciosa de Cristo,
como de un cordero sin mancha y sin contaminación, 20 ya destinado
desde antes de la fundación del mundo, pero manifestado en los
postreros tiempos por amor de vosotros, 21 y mediante el cual creéis en
Dios, quien le resucitó de los muertos y le ha dado gloria, para que
vuestra fe y esperanza sean en Dios.

17 Pedro continúa su exhortación moral para resguardar a los cristianos de la presunción. La palabra «invocar» (griego *epikaleô*) aparece frecuentemente en los textos que hablan de los cristianos como los que buscan a Dios en oración (Hch. 2.21; 7.59; 9.14, 21; 15.17; 22.16; Ro. 10.12-14; 1 Co. 1.2; 2 Co. 1.23; 2 Ti. 2.22; Stg. 2.7). En su devoción acostumbraban invocar a Dios como *Padre*, como el Señor Jesús les había enseñado a los primeros discípulos a orar (Mt. 6.9; Lc. 11.2). Antes de la venida de Cristo, los judíos habían reconocido que Dios era el Padre de la nación (Sal. 89.26; Is. 64.8; Jer. 3.19; Sab. 14.3; Eclo. 23.4), pero no se atrevían a dirigirse a Dios en oración usando este nombre. Jesús, en cambio, inauguró una nueva relación entre los seres humanos y Dios, instruyendo a sus discípulos a utilizar el nombre más íntimo cuando le oraban a él: *Abba*. *Abba* (Mc. 14.36) es arameo y viene de la palabra *Ab* que significa «padre». *Abba* es la forma que usaban los niños, equivalente al nombre «papi» en español, y era una de las primeras palabras que un niño aprendía. En el Talmud leemos, «Tan solo cuando un niño saborea el gusto de la cuna (es decir, cuando se le ha destetado), entonces dice *'abba, 'imma*».[75] *Abba* presupone una relación íntima y amor familiar. Este nombre de Dios era tan importante en la iglesia primitiva que la forma aramea se preservó en la misión a los gentiles (Ro. 8.15; Gá. 4.6).

Los lectores habían aprendido lo básico de la devoción cristiana, pero su nueva familiaridad con Dios llegó a contaminarse con la presunción. Pensaban volver al pecado de su vida anterior, y Pedro tuvo que recordarles que su Padre era también su Juez: *Y si invocáis por Padre a aquel que sin acepción de personas juzga según la obra de cada uno...* (compare 3.12; 4.5-6, 17-18; 5.5). Pedro, a diferencia de muchos modernos, no veía contradicción alguna entre Dios como Padre y como Juez (compare He. 12.5-11). Al igual que otros autores bíblicos, reconoce que Dios es imparcial (Dt. 10.17; 2 Cr. 19.7; Lc. 20.21; Hch. 10.34; Ro. 2.11; Gá. 2.6; Ef. 6.9; Col. 3.25). No importa si uno es judío o gentil (Hch. 10.34; Ro. 2.11), esclavo o amo (Ef. 6.9). Dios trata con todos por igual y sin parcialidad o favoritismo. Los autores bíblicos enfatizan especialmente su imparcialidad en el juicio (Dt. 10.17; 2 Cr. 19.7; Ro. 2.11; Col. 3.25; 1 P. 1.17). Los lectores de 1 Pedro no debían pensar que, en base a su relación especial con Dios, serían exentos del juicio aunque volvieran al pecado. Dios juzga a cada uno según sus obras (Sal. 28.4; 62.12; Pr. 24.12; Jer. 17.10; Ro. 2.6; 1 Co. 3.8; 2 Co. 11.15; 2 Ti. 4.14; Ap. 2.23; 18.6; 20.13; 22.12).[76] El juicio según las obras no es una negación de la gracia

75 Citado en Joachim Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980, p. 85. Ver también Joachim Jeremias, *Abba*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 23-35.

76 Grudem, *1 Pedro*, p. 81, argumenta que el juicio es una realidad presente en este verso, como en Romanos 1.18. Es cierto que Pedro habla de la inauguración del juicio final en el tiempo presente (4.17), pero la referencia a la manifestación futura en 1.13 y la descripción del **presente** como el «tiempo de vuestra peregrinación» apoyan la interpretación escatológica.

de salvación (1.2-4, 18-19, etc.) sino el reconocimiento de que la verdadera fe y la salvación cambian la conducta de la persona. Por eso, Pablo puede hablar de «la fe que obra por el amor» (Gá. 5.6; 1 Ts. 1.3) sin negar la justificación por la fe (Gá. 2.16).

El juicio escatológico trae implicaciones para la vida presente, como Pedro les explica en la segunda parte de este verso: *conducíos en temor todo el tiempo de vuestra peregrinación*. Deben vivir[77] en el temor de Dios (2 Co. 5.11; 7.1; Flp. 2.12; 1 P. 2.17-18; 3.2, 15). Este temor es mucho más que reverencia.[78] Es el reconocimiento de que Dios «puede acabar con vida y cuerpo en el fuego... y en sus manos es pavoroso caer (Mt. 10, 28; Heb. 10, 27).... Como lo muestra la predicación de los apóstoles (2 Co. 5, 11; 1 P. 1, 17), esta exhortación tiene una clara conexión con la expectativa del juicio».[79] Aquí, como en el AT, el temor de Dios se convierte en una de las motivaciones fundamentales a la obediencia (p.ej. Lv. 19.14, 32).[80]

Pedro llama el tiempo antes del fin *el tiempo de vuestra peregrinación*. La palabra que la *RVR* traduce *peregrinación* (griego *paroikias*) se utilizaba en la antigüedad para referirse a la condición del que residía como extranjero fuera de su patria (Hch. 13.17). La posición social de los extranjeros residentes en las ciudades del imperio romano era mejor que la del *xenos*, la persona que estaba de paso en una tierra foránea y que no tenía ningún derecho legal. Pero la condición del extranjero residente (*paroikos*) era inferior a la del ciudadano (griego *politai*). El *paroikos* no gozaba de los derechos legales como los ciudadanos. Elliott comenta sobre los *paroikoi* diciendo, «Legalmente su posición social en el imperio, según las leyes locales y romanas, incluía restricciones respecto a matrimonios mixtos y el comercio, la sucesión de propiedad y el arrendamiento, la participación en asambleas públicas y la votación, los impuestos y el tributo, y la fundación de asociaciones, y estaban expuestos a formas más severas de castigo civil y criminal».[81] Un pasaje de la obra judía Eclesiástico nos ilustra el tipo de discriminación social contra los *paroikoi* que existía en aquel tiempo:

> Triste vida es andar de casa en casa; donde eres forastero, no puedes chistar palabra. Atiendes y das de beber a otros huéspedes, y no te lo

77 Griego *anastrafête*. Ver 1.15.

78 Contra *DIB*, p. 647.

79 *DTNT*, 4.247.

80 Ver Mervin Breneman, «El temor de Jehová – Perspectiva integradora», *BT* Enero – Marzo (1982), pp. 160-163; *DTNT*, 4.246-248.

81 *Home for the Homeless*, p. 37.

agradecen, y oyes que, encima, te dicen de mala manera: «Ven, forastero, hay alguien más importante que tú; vino mi hermano y necesito el cuarto de huéspedes». ¡Qué duro es para una persona sensata escuchar que lo injurian por vivir en casa ajena y le hacen reproches por deber dinero! (Eclo. 29.24-28)

El extranjero residente siempre vivía en peligro de explotación política y económica.

Varios textos del NT hacen mención de esta vida como extranjero residente. Los israelitas vivían en esta condición social en Egipto (Hch. 7.6) y Moisés era extranjero residente en Madián (Hch. 7.29). De la misma manera Abraham andaba en la tierra prometida como forastero (Heb. 11.9). Después de la resurrección, los dos discípulos en el camino a Emaús no reconocieron al Señor y pensaban que era extranjero (Lc. 24.18). Pablo puede decir que los gentiles eran extranjeros respecto a las promesas dadas a Israel (Ef. 2.19). Elliott ha argumentado que los destinatarios de 1 Pedro eran extranjeros residentes antes de su conversión y que no debemos interpretar 1.17 y 2.11 como si los cristianos fueran extranjeros en la tierra alejados de su hogar celestial.[82] Elliott tiene razón para insistir en que su condición de *paroikoi* era sociológica. Pero **cómo** llegaron a ser extranjeros en su sociedad es la cuestión clave. Pedro indica una y otra vez que su conversión es lo que los demarcó como gente distinta en su sociedad, y por eso llegaron a ser considerados como extranjeros en su propia cultura (4.2-3; 1.14, 18).[83] Ellos eran, como los héroes del Antiguo Testamento, «extranjeros y peregrinos sobre la tierra» (Heb. 11.13, y compare el v. 16).[84] Su conversión, basada en la elección de Dios, es la causa del cambio radical de su posición social. Pedro reconoce que tendrían que vivir en esta condición sólo por un tiempo limitado antes del

82 Elliott, *Home for the Homeless*, pp. 24-49.

83 Dión Crisóstomo (*Orationes*, 34.21-23), quien habla de la situación de los «tejedores», nota como su posición social se cuestiona a causa de su conducta. Dice, «Ya se los importuna y se los considera como una multitud inmoderada y se les echa la culpa de disturbios y desórdenes; ya se les trata como parte componente del estado y se les considera con honor. Si consideráis a éstos como peligrosos y como provocadores de alborotos y de trastornos, sería absolutamente necesario echarlos de aquí y no permitirles participar en las reuniones públicas del pueblo. Pero si de alguna manera los consideráis como ciudadanos de derecho, no solamente por el hecho de poseer (aquí) su vivienda, sino también porque la mayor parte de ellos han nacido aquí y no tienen ningún otro estado, entonces no deberíais tampoco despreciarlos ni apartaros del ellos. Actualmente no tienen ningún interés en la buena marcha de la comunidad, ya que son despreciados y son considerados como extranjeros» (citado en Gerd Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985, p. 228). Ver también Tertuliano, *Apología*, 24, 35, 36. Las categorías de «ciudadano» y «extranjero» no eran inflexibles.

84 Griego *xenoi kai parepidêmoi eisin epi tês gês*. Ver 1 Ped. 2.11 y comentario. Ver también 1 Cr. 29.14-15; Sal. 119.19; Filón, *De Cherubim* 120, 121; y *De agricultura* 65 donde el «extranjero» es aquel que está separado de su verdadero hogar celestial.

fin (1.17) y ayuda a los cristianos a ver su posición social como una vocación divina y no una condición lamentable.[85]

18 Lo que Pedro presenta como la motivación para la obediencia no es sólo el juicio, sino también la gran obra divina de redención. Pedro anima a los creyentes a la vida santa diciendo, *sabiendo que fuisteis rescatados*. El verbo «rescatar» (griego *lutraô*) puede significar «redimir mediante el pago de un rescate» o simplemente «liberar» sin que un precio se pague.[86] Obviamente la mención del precio de la liberación en éste y el siguiente versículos («no con cosas corruptibles, como oro o plata, sino con la sangre preciosa de Cristo») indica que Pedro usa la palabra para comunicar la idea de redención por medio de un pago. Se ha sugerido que el trasfondo del pensamiento de Pedro es la manumisión de esclavos, un acto por el cual un esclavo ganaba su libertad por medio del pago de un precio depositado en el templo de una deidad.[87] Pero la referencia al cordero en el verso siguiente ciertamente señala que Pedro piensa en el Éxodo de Israel de Egipto como el tipo o figura de la nueva redención realizada por el sacrificio de Cristo (Éx. 6.6; 15.13, 16). La descripción del Cristo como «un cordero sin mancha y sin contaminación» (1.19) es eco de los requisitos del cordero pascual en Éxodo 12.5, «El animal será sin defecto». Además, los rabinos pensaban que la muerte de este cordero hizo posible la liberación de Egipto. Un comentario rabínico sobre Éxodo 12.22 dice, «Con dos sangres los Israelitas fueron redimidos de Egipto, con la sangre del cordero pascual y con la sangre de la circuncisión».[88] Es posible, como Michaels argumenta, que haya en las palabras de Pedro una referencia a Isaías 52.3, «sin dinero seréis rescatados», pero aún estas palabras del profeta recuerdan el éxodo de Egipto (Is. 52.4).[89]

La redención de Israel fue socio-política. Por eso los israelitas en los días de Jesús, oprimidos por poderes foráneos, esperaban una liberación

85 Un examen crítico de la tesis de Elliott se encuentra en Moses Chin, «A Heavenly Home for the Homeless: Aliens and Strangers in 1 Peter», *TynBull* 42.1 (1991), pp. 96-112. Aunque Chin no niega el aspecto legal/secular de la existencia de los lectores como *paroikoi*, demuestra el uso amplio del término en su sentido cosmológico/espiritual. Ver también *DTNT*, 2.163, 164.

86 *DTNT*, 4.56-59; David Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, pp. 49-81; Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Tyndale Press, London, 1955, pp. 9-59. Morris argumenta que la palabra siempre significa «redimir» y no simplemente «rescatar», pero Hill ha refutado su tesis.

87 Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 330; Michl, «Cartas católicas», p. 469; McClanahan, *1 Pedro*, p. 33.

88 Citado en Hort, *First Epistle of Peter*, p. 79. Ver Best, *1 Peter*, p. 90; Oscar Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, Methopress, Buenos Aires, 1965, p. 90.

89 *1 Peter*, p. 63. Michaels sostiene que la fuente principal del pensamiento de Pedro es Mc. 10.45/Mt. 20.28, donde Jesús describe su muerte como un «rescate por muchos» (Is. 53.10-12). Pero aunque tiene razón en reconocer en estas palabras el origen de la interpretación de la muerte de Cristo como una redención, los autores neotestamentarios desarrollaron esta enseñanza de maneras distintas (p.ej. Tit. 2.14, que entiende la redención de Cristo a la luz de Sal. 130.8).

semejante. De hecho, «La redención en el judaísmo tardío es siempre la redención de Israel de la dominación de los pueblos gentiles... Comúnmente la redención es la redención última que el pueblo anhela y que Dios mismo o su Mesías realizará en el último siglo. Los judíos pedían que viniera repetidas veces diariamente».[90] La séptima bendición de las Dieciocho Bendiciones pide, «Mira nuestra aflicción y... redímenos pronto por tu nombre, porque tú eres nuestro Redentor poderoso. Bendito seas, Señor, el Redentor de Israel». Los dos discípulos en el camino a Emaús reflejaban esta expectativa en su lamentación, «Pero nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel» (Lc. 24.21; compare Hch. 1.6). La redención divina de la que Pedro habla en 1.18 alcanza también a los gentiles, pero no se trata de su liberación política, como en la expectativa judía, sino de su liberación de la inmoralidad que caracterizaba la vida gentil. Este es el nuevo éxodo que hizo posible el nuevo pacto con el Señor (1.2) y dio la promesa de la nueva herencia (1.3). Ellos son el pueblo del Dios del éxodo, porque Dios los «llamó de las tinieblas a su luz admirable» (2.9 y comentario).

Pedro describe el Egipto del que fueron redimidos como *vuestra vana manera de vivir, la cual recibisteis de vuestros padres*. La palabra *vana* (griego *mataias*) significa «nulo» o «inútil», y aparece con frecuencia en la polémica judía y cristiana contra la idolatría de los gentiles (en la antigua versión griego del AT, Lv. 17.7; 2 Cr. 11.15; Is. 2.20; Jer. 2.5; 8.19; y en Sab. 15.8; Hch. 14.15; Ef. 4.17). Habían heredado de sus padres esta vida centrada en el culto de los ídolos (4.3). La palabra griega que la *RVR* traduce *la cual recibisteis de vuestros padres* (*patroparadotou*) aparece solamente aquí en toda la literatura bíblica.[91] Pero era un término común en la literatura helenista y hablaba de la manera de vivir tradicional que uno recibía de sus padres o antepasados, incluyendo su religión y dioses. Entre los gentiles era una palabra con connotación positiva. La obligación de cada persona era preservar y mantenerse en la religión de sus padres. Pero Pedro parece ser la primera persona que le dio a esta palabra una connotación peyorativa, al clasificar esta vida y su culto como «vana». Con breves palabras Pedro corta la raíz de la gloria de la vida gentil y dice que no vale para nada. ¿Cómo pueden ellos volver a esa vanidad de la que han sido redimidos a costo incalculable (1.19-20)?

19 Pedro contrasta las cosas que parecen más preciosas y costosas en este mundo con el costo de la redención: (v. 18) *no con cosas corruptibles, como oro o plata,* (v. 19) *sino con la sangre preciosa de Cristo, como de*

90 *ThDicNT*, 4.350.

91 Ver el estudio magnífico sobre este término en W. C. van Unnik, «The Critique of Paganism in 1 Peter 1:18» en E. Earle Ellis y Max Wilcox, eds., *Neotestamentica et Semitica*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1969, pp. 129-142.

un cordero sin mancha y sin contaminación. La sangre... de Cristo es la taquigrafía común que los predicadores cristianos usaban para hablar de la muerte expiatoria de Jesús.[92] La muerte de Cristo es muy importante en la teología de Pedro, siendo la base del nuevo pacto (1.2), el sacrificio por los pecados (2.24), y la entrada a la comunión con Dios (3.18). Pedro quiere enfatizar el gran valor de esta muerte llamando la sangre de Cristo *preciosa* (Stg. 5.7; 2 P. 1.4). Como ya hemos visto, Pedro desea que sus lectores tengan una reorientación de valores, apreciando las cosas que realmente valen (1.7). Reconoce que las cosas de verdadero valor son las incorruptibles (1.4, 23; 3.3-4) y por lo tanto permanentes (1.4; 5.4), no como el *oro* o la *plata* (1.18).

Pedro compara a Cristo con un cordero, usando el lenguaje del sistema judío de sacrificios (Jn. 1.29, 36; Hch. 8.32; He. 9.12-14; Ap. 5.9). Esta es la base de la salvación cristiana. La muerte de Cristo por los pecados no es igual a la muerte de cualquiera, porque él es el *cordero sin mancha y sin contaminación*. Estas palabras se hacen eco de la necesidad de ofrecer a Dios solamente animales perfectos (Éx. 12.5; Nm. 6.14; 28.3), pero Pedro les da un sentido moral (compare su uso en Ef. 1.4; Flp. 2.15; Heb. 9.14; Stg. 1.27; 2 P. 3.14). Cristo era el cordero perfecto porque «no hizo pecado, ni se halló engaño en su boca» (2.22). El era «el justo» que murió por «los injustos» (3.18).

20 Pedro pone la muerte de Cristo en perspectiva para sus lectores. Cristo fue *ya destinado desde antes de la fundación del mundo, pero manifestado en los postreros tiempos por amor de vosotros*. La visión cósmica de Pedro intensifica su afirmación anterior acerca del valor de la muerte de Cristo (1.19) y ayuda a los lectores a entender sus problemas y su situación inmediata a la luz del plan eterno de Dios. Cristo fue destinado[93] antes de la creación. La *fundación del mundo* es una manera helenística de hablar de la creación[94] que aparece con frecuencia en el NT (Mt. 13.35; 25.34; Lc.11.50; Jn. 17.24; Ef. 1.4; Heb. 4.3; 9.26; Ap. 13.8; 17.8). Dios planeó los grandes eventos de la historia de la salvación antes del momento de la creación, hecho que sirve para subrayar su grandeza.[95]

La manifestación de Cristo ha sucedido *en los postreros tiempos*. Esta parte del verso tiene varias implicaciones muy importantes. Primeramente, Pedro presupone la preexistencia de Cristo. Cristo no fue «creado» en los últimos tiempos, sino *manifestado*. Segundo, Pedro, de acuerdo con otros autores neotestamentarios, profesa que los «últimos tiempos» han

92 Morris, *Apostolic Preaching of the Cross*, pp. 112-128; *DTNT*, 4.144-147.

93 Ver el comentario sobre esta palabra en 1.2 .

94 *DTNT*, 1.342-343.

95 El mismo pensamiento se encuentra en la literatura rabínica: Tanchuma 26a; 46a; Pesiqtha 21,145a.

llegado (Heb. 1.2; Gá. 4.4; Hch. 2.16-17). El apóstol todavía espera la consumación final (1.5, 13; 5.1) pero reconoce que ha llegado el final de los siglos o tiempos (1 Co. 10.11; He. 9.26; Jud. 18). En tercer lugar, Pedro comparte la perspectiva de que Dios escondió su plan que estableció antes de la creación hasta el momento presente. Pablo habla igualmente de «la revelación del misterio que se ha mantenido oculto desde tiempos eternos, pero que ha sido manifestado ahora» (Ro. 16.25-26; 2 Ti. 1.9-10). Los siglos anteriores eran los tiempos de ignorancia (Hch. 17.30). Por eso el tiempo presente es único en toda la historia del mundo, siendo la última época en que Dios revela y realiza su plan escondido desde la creación. En conclusión, Pedro señala que este plan eterno, centrado en Cristo, era *por amor de vosotros* (literalmente «por vosotros» *BJ*). Este es el clavo remachado. El proyecto eterno de Dios en Cristo Jesús, (ver. 19 y 20), fue planeado precisamente para el beneficio de ellos, los lectores cristianos de esta epístola (ver 1.10 y comentario). Bien podemos entender el impacto de estas palabras en la vida de aquellos lectores que habían sido rechazados por sus contemporáneos.

21 La última frase del versículo anterior, «por vosotros», lleva a Pedro a una declaración de quiénes son ellos en relación con la obra redentora de Dios. Dice, *y mediante el cual creéis en Dios*. La traducción no refleja exactamente la construcción gramatical del griego. Literalmente la cláusula dice, «los creyentes en Dios por medio de él». Se ha sugerido que «los creyentes» se debe entender como «los fieles», lo cual es una traducción completamente factible, pues es así como se traducen las mismas palabras en Hechos 10.45. Pero siendo que Pedro indica el objeto de su fe, *en Dios* (griego *eis theon*), estamos obligados a entender las palabras aquí en su sentido activo, «los creyentes» o «los que creen» (1 Ti. 4.3, 12).[96] El punto que Pedro quiere comunicarles es que la revelación de Cristo hizo que la fe en Dios fuera una posibilidad real, abriendo el camino al Padre (Jn. 14.6; Hch. 3.16). Para ellos, la manifestación de Cristo señaló el fin de su lealtad a la idolatría y el comienzo de la fe en el verdadero Dios.

A primera vista, la segunda parte del versículo parece ser una tautología. Hablando de Dios dice, *quien le resucitó de los muertos y le ha dado gloria, para que vuestra fe y esperanza sean en Dios*. Pedro reafirma la obra salvadora de Cristo como base de la fe en Dios. A causa de la aparente repetición de ideas, se ha sugerido otra traducción de la última parte del versículo: «para que vuestra fe llegue a ser también vuestra esperanza en Dios».[97] Esta traducción exige que entendamos *esperanza*

96 Con Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 121; contra Selwyn, *First Epistle of Peter*, pp. 146-147.

97 William J. Dalton, «"So that Your Faith May Also Be Your Hope in God" (1 Peter 1.21)», en Robert Banks, ed., *Reconciliation and Hope*, Paternoster Press, Exeter, 1974, pp. 262-274.

como un predicado, y la conjunción *y* (griego *kai*) como el adverbio «aún». Pero la palabra *kai* no lleva este sentido en otras construcciones gramaticales semejantes en el NT.[98]

¿Cuál, entonces, es el punto de Pedro? El apóstol dice que Dios es el que resucitó a Cristo (compare Ro. 4.24; 8.11; 2 Co. 4.14; Gá. 1.1; Col. 2.12), cuya resurrección y glorificación (ver 1.11) hacen posible la fe en Dios. Pablo también relaciona la resurrección de Jesucristo con la fe en Dios en Hechos 17.31 y Romanos 4.24 y 10.9. Por tanto podemos suponer que ésta era una de las verdades fundamentales de la predicación apostólica (Ro. 10.14). Los lectores de 1 Pedro probablemente sabían y aceptaban esta realidad básica. Pero Pedro ahora añade algo: La resurrección y la glorificación de Cristo son la base no sólo de su fe sino también de su esperanza en Dios. En 1.13 Pedro llamó a sus lectores a mantener la esperanza firme aún en medio de sus aflicciones. Ahora en 1.21 añade que la intención de Dios en la gran obra de salvación, la resurrección y la glorificación de Cristo, era que ellos tuvieran fe *y* esperanza en él (1.3).[99]

Padre nuestro, nuestro juez

En la antigüedad, el padre de familia gozaba de mucho respeto. Entre los indoeuropeos el padre era la cabeza de la familia, y su responsabilidad era proveer por los que pertenecían a su casa. Pero además tenía la autoridad suprema sobre la familia, y era como soberano y juez. Entre los griegos su autoridad era preeminente. Sus hijos tenían que obedecerlo y apoyarlo en todo. Era el deber de cada hijo honrar a su padre, aunque siempre poniendo a los dioses en primer lugar. También bajo la ley romana, el padre era la cabeza de la familia, y gozaba de completa autoridad sobre ella. Esta autoridad era tal que el padre podía casar y divorciar a sus hijos a su gusto. Toda la ganancia de los hijos le pertenecía al padre.[100] En la antigüedad la autoridad del Padre y su poder judicial eran realidades ineludibles.

En el AT también el padre gozaba de mucho respeto. En los Diez Mandamientos el mandato de honrar al padre y a la madre aparece en la lista, que comienza con el llamado a la lealtad a Jehová (Éx.

98 Grudem, *1 Peter*, p. 86, muestra que *kai* no aparece como adverbio con predicado nominativo y el verbo *eimi* o *ginomai*.

99 Ver 1 Co. 15.12-58 donde Pablo relaciona la resurrección de Jesús con la esperanza escatológica.

100 *ThDicNT*, 5.948-950.

20.1-7, 13). En el código de santidad que Pedro cita en 1.16 el mandamiento de temer a la madre y al padre sigue inmediatamente después del llamado a la santidad (Lv. 19.2-3). Un autor judío de aquel tiempo hablaba de quien honraba a su padre y que respetaba a su madre: «Pues obedece a sus padres como si fueran sus amos. Hijo mío, honra a tu padre con obras y palabras, y así recibirás toda clase de bendiciones... Hijo mío, empéñate en honrar a tu padre; no lo abandones mientras tengas vida» (Eclo. 3.7-12).

A la luz de la autoridad y supremo respeto que el padre disfrutaba en las sociedades antiguas podemos entender claramente la relación entre el papel de Dios como Padre y su papel como Juez en 1.17. El texto presupone que en la familia el hijo es obediente (1.14) y les recuerda a los lectores que como su padre terrenal, así también su Padre celestial era quien tenía autoridad de juzgar y castigar. Quizás los lectores de la epístola habían olvidado esta realidad básica de la vida. También es posible que la intimidad de la relación con el Padre les haya llevado a perder el sentido de obligación moral. De todos modos, Pedro les tuvo que recordar que quien les dio la vida (1.3) era el mismo que juzgaría su conducta (1.17).

Para bien o para mal, en las familias modernas el padre no tiene tanta autoridad ni goza de tanto respeto. La rebelión contra el padre al llegar la adolescencia se toma como cosa normal y aceptable, como un aspecto esencial en el camino a la madurez. La situación se hace más aguda porque muchos padres han dejado de ser los benefactores de su familia, y su falta de responsabilidad los ha convertido en objetos de burla y tristeza en vez de respeto y honor. En reacción, muchos dominan a la familia al estilo de caudillos, como si la crueldad fuera la vara de su poder. A la luz de los problemas familiares relacionados con el papel del padre en la familia, no sorprende ver que muchos han entendido mal la afirmación de que Dios es nuestro Padre.

Por un lado, me pregunto si la liviandad moral que caracteriza a muchas iglesias se debe a un concepto bajo del padre en la familia, que luego hemos transferido a Dios. Culturalmente, el padre terrenal no es una persona de tanta autoridad y dignidad, y transferimos esto al Padre celestial. Sus mandatos se convierten en sugerencias. Su sabiduría es cuestionable. Su autoridad sobre nuestra vida no es absoluta. Por otro lado, muchos tuvieron una juventud horrible, bajo las amenazas constantes y los caprichos de sus padres. Por eso, les cuesta acercarse a Dios como Padre, y confunden la justicia de Dios con la crueldad de su padre terrenal. Pero el enfoque bíblico es otro. El que nos ama, nos busca y nos da vida nueva en prueba de

su gran amor (Jn. 3.16) es el mismo que juzgará a todos en justicia. Estas realidades no son contradictorias. Podemos gozarnos en su aceptación inmerecida, sabiendo que él nos buscó. Pero esta cercanía con Dios de que disfrutamos no se ha de convertir en licencia para la desobediencia.

El éxodo

Como vimos en la exégesis de 1.18, Pedro hace uso de la tipología del éxodo en su explicación del cambio radical que sus lectores han experimentado. El paradigma del éxodo se encuentra en la referencia al cordero, Cristo, por el cual ellos fueron liberados (1.18-19), como los Israelitas fueron liberados de Egipto por la sangre del cordero (Éx. 12.5). En 1.1-2 el apóstol utiliza la ceremonia de la ratificación del antiguo pacto, hecho con Israel después del éxodo, como el tipo o figura del nuevo pacto por medio de la sangre de Jesucristo (Éx. 24.2-8). Como el Israel del éxodo, los cristianos tienen la promesa de una herencia (1.4; Dt. 4.21, 38) y camino a ella son probados (1.7; Dt. 8.2, 16). En ese camino, Dios los llama a abandonar los hábitos de su vida anterior (1.14; Lv. 18.2-4) y exige que sigan la santidad (1.15-16; Lv. 19.2). Ellos reciben los títulos de la comunidad del éxodo (2.9; Éx. 19.5-6) y como tal son la heredad de Dios (ver 5.3 y el comentario sobre este texto; Dt. 9.29).[101]

Tenemos que recordar que Pedro les escribió a comunidades cristianas que sufrían opresión social. Pero a pesar de que el éxodo es tipo de la redención en Cristo Jesús, Pedro no los llama a salir de la sociedad hostil a su fe. Más bien, interpreta el éxodo en términos morales, y exhorta a las comunidades cristianas a mantener su identidad en su estilo de vida. En medio de los poderes que se oponen a su fe, su moral debe ser distinta (2.11-3.6; 5.8-9), porque son la comunidad del éxodo. La llegada a la tierra prometida es todavía futura (1.4); pero desde ahora deben vivir según los valores del nuevo pacto y ser así proclamadores de la luz en medio de las tinieblas (2.9). Pedro habla de la liberación de la idolatría y su corrupción moral (1.18), y no de la liberación de las estructuras sociales que les rodean. La postura de la comunidad del éxodo es distintamente evangelística, y no política.

101 Sobre el éxodo como paradigma teológico, ver J. Mervin Breneman, «El éxodo como tema de interpretación teológica», *BT* Enero – Marzo (1982), pp. 30-76; y los artículos en *Concilium (Madrid)*, 209 (1987).

Ciertamente la fe cristiana es una teología de liberación. Pero tenemos que preguntarnos por qué Jesús y los primeros cristianos no convirtieron su fe en el Mesías, el Rey de Israel, en un movimiento político. Claramente, el evangelio llegó a los líderes políticos del día. Jesús estuvo ante Pilato, y Pablo les presentó el evangelio a Félix y a Festo. Pero el mensaje era un llamado al arrepentimiento. La salvación ofrecida era del poder del pecado y de sus consecuencias eternas. Pedro sigue esta línea de pensamiento y habla de una fe y esperanza que se mantienen fieles a Dios en medio de cualquier situación de discriminación u opresión. Pedro entiende que el enemigo principal no es una forma de gobierno, ni un sistema social injusto, sino un estilo de vida aprobado y aceptado por la tradición y la sociedad. Toda su energía en esta epístola se dedica a su exhortación a no abandonar el éxodo que Cristo realizó a un costo tan grande.

Tendremos que volver a la cuestión de las teologías de liberación en la consideración del código de sujeción que domina la ética petrina (en 2.18–3.7). Ahora solamente debemos notar que Pedro no concibe el evangelio como una opción por los pobres, excepto si entendemos por «los pobres» los que han sido esclavizados por el pecado. El rescate de Dios en Cristo es la purificación de una vida dominada por la corrupción. En consecuencia hay un cambio radical en la manera de comportarse en todas las relaciones de la vida. El poder de este cambio es tan grande que puede sobrevivir en medio de las situaciones más adversas en que un ser humano pueda encontrarse.

3. Amarse los unos a los otros (1.22-25)

[22]Habiendo purificado vuestras almas por la obediencia a la verdad,
mediante el Espíritu, para el amor fraternal no fingido, amaos unos a
otros entrañablemente, de corazón puro;[23] siendo renacidos, no de
simiente corruptible, sino de incorruptible, por la palabra de Dios que
vive y permanece para siempre.[24] Porque:

Toda carne es como hierba,
Y toda la gloria del hombre como flor de la hierba.
La hierba se seca, y la flor se cae;
[25]Mas la palabra del Señor permanece para siempre.
Y esta es la palabra que por el evangelio os ha sido anunciado.

22 Pedro continúa la exhortación moral en esta sección, pero enfoca especialmente el tema del amor en la comunidad cristiana. El apóstol se preocupa mucho por las relaciones entre los hermanos de las congregaciones, y dedica mucha de su instrucción a las virtudes que deben dominar la vida comunitaria (2.17; 3.8; 4.7-10; 5.1-11). Las tensiones creadas por la persecución podían destruir la unidad y la armonía entre los hermanos, y Pedro quiere resguardar a las congregaciones del daño que tal situación podría engendrar. Siendo que los cristianos habían sido rechazados por los demás en sus ciudades y pueblos, necesitaban más que nunca el apoyo y la aceptación de sus hermanos en la fe.

Pedro comienza recordándoles una realidad fundamental de su conversión, *Habiendo purificado vuestras almas por la obediencia a la verdad.*[102] En Israel, la palabra «purificación» era principalmente ritual (Éx. 19.10) pero también podía denotar la purificación del pecado (Nm. 8.21; 19.12). Ambos sentidos aparecen en el NT, pero la purificación ritual solamente se asocia con el culto en el templo en Jerusalén (Jn. 11.55; Hch. 21.24, 26; 24.18). En los otros textos la purificación es moral y tiene que ver con la limpieza de la conducta de la persona (Stg. 4.8; 1 Jn. 3.3). Pedro se refiere aquí a la purificación moral, y no ceremonial. Esta purificación se realiza por medio de su *obediencia a la verdad.* Como ya hemos visto, *obediencia* era una manera de referirse a la conversión (1.2; Hch. 6.7; Ro. 1.5; 10.16; 15.18; 16.26; 2 Ts. 1.8), y los autores neotestamentarios hablan del objeto de esta obediencia como la «fe» o el «evangelio». Pedro introduce una pequeña variación, diciendo que sus lectores eran obedientes *a la verdad*, o sea, la verdad del evangelio (1.23, 25; 2 Co. 4.2; 6.7; Gá. 2.5; Ef. 1.13; Col. 1.5; 2 Ts. 2.12-13; 1 Ti. 2.4; Stg. 1.18).[103] Grudem argumenta que la purificación en este verso es la que continuamente se realiza en la vida cristiana por medio de la aplicación de la verdad,[104] pero el lenguaje de conversión que domina el pasaje argumenta contra esta interpretación (1.23-25).[105] No debemos entender estas palabras como una referencia al bautismo.[106] La palabra «purificar» no se asocia con el bautismo en el NT, y el concepto petrino del bautismo no abarca esta dimensión de la conversión (3.21 y comentario).

El inicio de la vida cristiana era la purificación de sus *almas*. Ya hemos visto que el «alma» para Pedro no es la dimensión inmaterial del ser humano sino la persona en sí (1.9; 2.25; 3.20; 4.19). Lo que fue

102 Los manuscritos griegos más tempranos e importantes de 1 Pedro (P ^{72}, Sinaítico, A, B, C, Psi), y las versiones más antiguas, no incluyen las palabras «mediante el Espíritu». Probablemente no eran parte del texto original.

103 También la comunidad de Qumrán relacionaba la purificación con la verdad (1 QS 3.9; 4.20-21).

104 *1 Peter*, p. 87.

105 Sin embargo, tenemos que admitir que este es el único texto en que «purificación» denota la conversión. Pero ya hemos visto que Pedro usa varias palabras de una manera original. Entre los antiguos escritores cristianos «purificar» se asociaba con conversión (p.ej. Ber. 5.1).

106 Contra Michl, «Cartas católicas», p. 470; Salguero, «Epístolas católicas», p. 111.

purificado cuando respondieron en obediencia al mensaje del evangelio no fue una parte inmaterial o interior, sino todo su ser. Lo que se implica es que su conversión resultó en un cambio radical en su conducta moral. Pedro explica que la purificación era *para el amor fraternal no fingido*. La gramática del texto griego implica que este *amor fraternal* era el resultado de su purificación. La formación de la comunidad cristiana, con su sello de amor, es una de las consecuencias básicas de la conversión (ver 1 Ts. 4.9; Ro. 12.10). Este amor es entre los que son hermanos (griego *filadelfian*). Pedro les recuerda que la comunidad cristiana no es meramente una asociación o agrupación, sino una hermandad (2.17; 5.9) donde el amor familiar domina. El amor, que debe caracterizar a las comunidades cristianas, *no* es *fingido* (Ro. 12.9; 2 Co. 6.6), es decir, es genuino, sin hipocresía.

Pedro convierte el indicativo de su existencia como una comunidad en un imperativo, *amaos unos a otros entrañablemente, de corazón puro*. Ellos son una comunidad de amor, y ahora deben dedicarse completa y constantemente al amor mutuo. Tan importante es esta exhortación, que Pedro la repite en 4.8, enfatizando su necesidad a la luz de la situación adversa de las congregaciones que vivían en los últimos tiempos (4.7). Este amor es una de las obligaciones fundamentales de la vida cristiana (Jn. 13.34; 15.12, 17; 1 Jn. 3.11, 23; 4.7, 12; 2 Jn. 5) y Pedro dice que no debe ser fluctuante ni inestable sino constante y firme. La palabra griega traducida *entrañablemente* (*ektenôs*) se pude interpretar o como «intensamente» o como «constantemente», «con seriedad constante». Siendo que el adverbio aparece en textos griegos seculares con referencia a la fidelidad en las amistades, lo debemos entender así e interpretar esto como un llamado al amor que no cambia ni fluctúa con los vientos de adversidad.[107] Este amor no es emocional o caprichoso sino genuino y duradero. Pedro enfatiza la calidad genuina del amor con las palabras *de corazón puro*. Como Schelkle bien dice, este amor «no debe ser mera forma, cortesía y superficialidad».[108]

23 La base de la afirmación y de la exhortación del versículo anterior se encuentra aquí: *siendo renacidos, no de simiente corruptible, sino de incorruptible, por la palabra de Dios que vive y permanece para siempre*. Pedro se refiere ahora a la purificación del versículo anterior como un nuevo nacimiento, y la palabra que utiliza aquí es la misma que encontramos al principio de la epístola (1.3 y comentario). Habiendo mencionado el amor fraternal, le era natural pasar al tema del nuevo nacimiento

107 Hort, *First Epistle of Peter*, p. 90-91.

108 *Cartas de Pedro*, p. 74. Varios manuscritos griegos omiten la palabra «puro», pero el testimonio temprano del papiro p^{72} argumenta a favor de su inclusión.

que hizo a sus lectores miembros de la familia de Dios y hermanos y hermanas los unos de los otros. Su renacimiento se realizó *no de simiente corruptible, sino de incorruptible*. Con estas palabras Pedro deja el tema de la comunidad cristiana y enfatiza la permanencia del mensaje de Dios (vv. 24-25). Grudem sugiere que la progresión de ideas aquí es, «Ámense los unos a los otros (v. 22), porque todos ustedes han sido renacidos a una comunidad del pueblo de Dios que durará eternamente (v. 23)».[109] Pero Pedro no da ninguna indicación de que quiere enfocar la naturaleza duradera o eterna de la comunidad cristiana, sino que subraya la vitalidad y la permanencia del mensaje de Dios. Parece que una idea simplemente le dio lugar a otra en la mente del autor: la familia es el producto del nuevo nacimiento; el nuevo nacimiento es por la simiente permanente; esta simiente es el evangelio.

La palabra traducida *simiente* (griego *sporas*) aparece sólo aquí en todo el NT. Puede significar el proceso de sembrar o lo que es sembrado, es decir, la semilla. Se usa también en el sentido de engendrar hijos.[110] Pedro no habla del proceso de sembrar sino de la semilla y su carácter, pero cuesta determinar si la metáfora se refiere a la semilla humana o a las plantas. *Renacidos* sugiere lo primero; pero la cita en los versículos siguientes se inclina a favor de lo último. Quizás Pedro alterna entre lo uno y lo otro (compare Jn. 1.13; Lc. 8.11). Lo importante es el carácter de esta simiente, *no... corruptible, sino... incorruptible*. La preocupación de Pedro por las cosas incorruptibles es evidente en 1.4, 18, y 3.4, perspectiva que comparte con Pablo (Ro. 1.23; 1 Co. 9.25; 15.42, 50-53; 2 Ti. 1.10).[111] La implicación es que esta simiente realizó una obra eterna, y no transitoria, en la vida de los cristianos.

A continuación, Pedro dice que la regeneración fue *por la palabra de Dios que vive y permanece para siempre*.[112] El pensamiento de Pedro es semejante al de Santiago que dice, «Él, de su voluntad, nos hizo nacer por la palabra de verdad» (Stg. 1.18). Pedro define la palabra como el mensaje que sus lectores recibieron en la predicación del evangelio (1.25). Este mensaje fue predicho por los profetas y proclamado en la unción del Espíritu Santo (1.10-12). Lo que Dios utiliza para realizar su obra de regeneración en los que responden en fe es el mensaje de Cristo crucificado y glorificado (1 Co. 1.23). La importancia y la grandeza de esta

109 *1 Peter*, p. 92.

110 *ThDicNT*, 7.537, 544.

111 El mismo contraste entre las cosas corruptibles y las incorruptibles se encuentra en la literatura helenista y judía. *ThDicNT*, 9.93-106.

112 El cambio de preposición de *de* (griego *ek*) a *por* (griego *dia*) probablemente señala el cambio de sentido del progenitor divino (como en Jn. 1.13) al instrumento de la regeneración, el mensaje divino.

palabra se subrayan al declarar que este mensaje *vive y permanece*.[113] Hay una ambigüedad gramatical en este verso que nos hace preguntar si estas palabras se refieren al mensaje cristiano o se refieren más bien a Dios. En Daniel 6.26 estas palabras describen a Dios que, a diferencia de los ídolos, «es el Dios viviente y permanece por todos los siglos». Pero la cita de Isaías 40.6-8 en los versos siguientes es decisiva en la identificación de la *palabra* como el elemento que *vive y permanece*, «Mas la palabra del Señor permanece para siempre» (v. 25).[114] La iglesia primitiva creía que la palabra de Dios era viva (Heb. 4.12; Hch. 7.38; Flp. 2.16), y Pedro incluye esta afirmación para decir que tiene el poder de dar la vida eterna. Pero su preocupación principal en el verso es la permanencia de la palabra, como el contexto lo demuestra. Los lectores han recibido un mensaje eterno, y por eso ¿cómo pueden pensar en claudicar en medio de los conflictos transitorios? Es evidente la preocupación pastoral de Pedro por la estabilidad de los lectores.

24-25 Pedro apoya su afirmación sobre la palabra de Dios en el versículo anterior con una cita de Isaías 40.6-8. Cita la antigua versión griega del AT con unos cambios leves. Por eso omite lo que en el texto hebreo es Isaías 40.7b, 8a, como el lector de las versiones castellanas puede verificar. También añade la palabra *como* en el primer renglón del versículo 24 y cambia «la palabra de nuestro Dios» de la versión griega del AT a *la palabra del Señor* (v. 25). El otro cambio no le es evidente al lector de la RVR. La antigua versión griega de Isaías 40.6 dice, «y toda la gloria *del hombre*», pero el texto griego de 1 Pedro omite «del hombre» y dice, «y toda *su* gloria». La razón por la cual Pedro cita este pasaje se aclara cuando consideramos su contexto original en el libro de Isaías. El capítulo 39 de Isaías habla de la cautividad terrible de Judá, y el capítulo 40 anuncia que, aunque la nación está frente a esta opresión horrible, su Dios es un Dios de esperanza y consolación. Dios, como su palabra, no cambia y trae salvación. Isaías 40 era un mensaje de ánimo y consuelo al pueblo de Dios afligido, situación que en muchos aspectos se parece a la que los lectores de 1 Pedro tenían que enfrentar.

Pedro cita al profeta diciendo, *Porque: toda carne es como hierba. Toda carne* significa «toda la humanidad» (Lc. 3.6; Jn. 17.2) pero también se refiere a la debilidad y la transitoriedad de los seres humanos. En el AT leemos que el ser humano es mortal, «porque ciertamente él es carne» (Gn. 6.3). Salmo 78.39 dice, «Se acordó de que eran carne, Soplo que va y no vuelve». El ser humano es transitorio y no eterno, como Job afirma,

113 Las palabras «para siempre» no se encuentran en los manuscritos más viejos y confiables del texto griego.

114 Ver Eugene A. LaVerdiere, «A Grammatical Ambiguity in 1 Pet 1.23», *CBQ* 36 (1974), pp. 89-94.

«Toda carne perecería juntamente, Y el hombre volvería al polvo» (Job 34.15). Esta palabra subraya la diferencia radical entre el humano y Dios. Para enfatizar esta dimensión de la existencia humana, la Escritura compara al ser humano con la *hierba*. En el AT la hierba o el heno representa la vida transitoria del ser humano (Sal. 90.5-6; 103.15-16; Is. 51.12). Para subrayar el tema, el profeta añade *Y toda* su *gloria... como flor de la hierba*. La *gloria* es una referencia a todos los bienes y los logros de los seres humanos (Mt. 4.8; 6.29; Lc. 4.6; 12.27; 14.10; Ap. 21.24, 26). Para los lectores de 1 Pedro, la *gloria* sería toda la majestad de las ciudades del imperio romano, con sus grandes obras públicas, sus majestuosos edificios administrativos y sus múltiples templos dedicados a los ídolos. Pero el destino de los seres humanos y sus logros se resume en las palabras, *La hierba se seca, y la flor se cae*. En mayo el viento llamado el *Hamsin* viene del desierto y pasa por Palestina, dejando la hierba seca y las flores caídas. Posiblemente Isaías pensaba en este viento como símbolo del juicio de Dios.[115] Pedro utiliza esta metáfora para animar a sus lectores, rechazados en sus comunidades. Sus perseguidores enfrentarán el juicio de Dios –tema que Pedro vuelve a repetir varias veces (2.7-8; 4.5-6, 17-18).

En cambio, los creyentes esperan un futuro mejor porque han nacido de nuevo por la palabra que *permanece* para siempre (compare Mc. 13.31). La cita dice, *Mas la palabra del Señor permanece para siempre*.[116] Aquí en el verso 25, Pedro identifica la palabra regeneradora en el verso 23 con la palabra eterna del Señor. Pero los términos griegos que traducimos por «palabra» en estos versículos son diferentes. El verso 23 usa *logos*, y el verso 25 *rêma*. En la antigua versión griega del AT, ambas traducen la misma palabra hebrea *dabar*. Además *logos* y *rêma* son claramente sinónimas en otros textos (Éx. 34.27-28; 2 S. 14.20-21; 1 R. 12.24). De la misma manera, Pedro no hace distinción entre los dos términos.[117]

Después de declarar la permanencia del mensaje de Dios, Pedro hace explícita la importancia de esto para sus lectores, *Y esta es la palabra que por el evangelio os ha sido anunciada*. El griego enfatiza la identidad de la palabra permanente del Señor con el evangelio (*esta*), y que este mensaje les llegó a beneficiar a ellos, subrayando así su gran privilegio (*os ha sido anunciada* **a vosotros**). La palabra eterna de Dios es el mensaje

115 Esta es la implicación de Is. 40.7b. E. J. Young, *The Book of Isaiah*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1972, 3.34-35.

116 El cambio de «la palabra de nuestro Dios» en la versión griega del AT a «la palabra del Señor» quizás indica que Pedro está pensando en el mensaje de Cristo o acerca de Cristo, el Señor (1.3; 2.3; 3.15).

117 *DTNT*, 3.275-278.

del evangelio que estos cristianos en Asia Menor recibieron. El evangelio no era simplemente una de las múltiples filosofías o nuevas religiones que se infiltraban por los rincones del imperio romano, sino un mensaje duradero.

La comunidad de amor

Pedro reconoce que si los cristianos iban a sobrevivir los ataques y los ultrajes de sus vecinos les sería necesario tener un refugio donde el compañerismo y la aceptación reinaran. Para el apóstol, la comunidad cristiana era una defensa básica contra los peligros del desánimo, el pecado y la apostasía. A lo largo de la epístola trata de formar en sus lectores un sentido de su nueva identidad social como pueblo de Dios (p.ej. 2.9-10) y como participantes en el plan eterno de Dios (p.ej. 1.12). Habían perdido su lugar en las estructuras de la sociedad y ahora necesitaban un hogar o una casa (4.17; 2.17).[118]

Pero Pedro no exhorta a los cristianos a formarse en comunidades, sino que da por sentado que ya se congregan y se relacionan como hermanos. Ellos, con todos los cristianos en todas partes de su mundo, eran una hermandad (2.17; 5.9). En la literatura secular griega «hermanos» se utilizaba para designar a los que eran hermanos naturales, pero también se empleaba para hablar de los que eran compañeros, socios o correligionarios en el mismo culto.[119] En este último sentido, los cristianos no eran «hermanos» o «colegas» afiliados al culto del ídolo local o de las fraternidades profesionales. Carecían de solidaridad social en una sociedad donde la aceptación de otros era de suma importancia. Pero Pedro les hace recordar la hermandad que tienen con los que comparten la fe en Cristo Jesús. Pedro, siendo judío de Palestina, probablemente pensaba en los «hermanos» como los que eran miembros del pueblo de Dios, Israel, porque así los judíos denominaban a los de su raza (Dt. 2.4; Hch. 2.29, 37; 7.2). Jesús enseñaba a los suyos que eran hermanos de Él (Lc. 8.21; Jn. 20.17; Heb. 2.11-12) y que eran hermanos entre sí (Mt. 23.8). Los lectores de 1 Pedro forman parte de esta hermandad local y universal, y era en ella que tenían que hallar su identidad.

Pedro testifica que la hermandad entre los cristianos es obra de la gracia de Dios. Es el resultado de su purificación (1.22) y la consecuencia natural de su nuevo nacimiento (1.23). De hecho,

118 Ver el estudio de John H. Elliott sobre este tema, *A Home for the Homeless.*
119 *DTNT*, 2.271.

Pedro cree que son purificados «para el amor fraternal». La evidencia clara de su renovación moral es la cohesión como de familia que existe entre los que antes no tenían causa común. La evidencia de la verdadera renovación divina es la comunidad cristiana, cuya característica primordial es el amor. Pero esta gracia es a la vez una responsabilidad. Los purificados y renacidos para el sincero amor tienen que darse al ejercicio de este amor, asegurando que sea constante y firme. Los que son como familia de Dios (1.17a) tienen que comportarse como tales en la vida diaria. El amor no es una cálida emoción en el corazón, sino el motivo del perdón (4.8), que hace que uno abra la puerta al hermano que pasa por la ciudad (4.9), y que impulsa a los hermanos a usar lo que Dios ha dado a cada uno para el beneficio de los demás (4.10-11). Este amor constante actúa a favor del otro, así proclamando a gran voz la aceptación y la solidaridad entre los hermanos.

Como en el siglo primero, los miembros de nuestras congregaciones tienen que enfrentarse a varios retos a su fe. Tales retos vienen de una familia inconversa, o de vecinos que se burlan de «esos pandereteros». O los ataques pueden surgir en la universidad, donde el estudiante cristiano tiene que enfrentarse a las burlas de los que siguen tendencias humanistas. En la oficina o fábrica, el cristiano que lee la Biblia, que testifica de su fe, o que rehúsa las bebidas alcohólicos llega a ser el «fanático». Y cuando estos cristianos que han tenido que pagar el precio del rechazo social por su fe llegan a la iglesia, ¿no han de encontrar en ella un refugio y una comunidad que les ayude a llevar las cargas en el amor de Cristo? ¿No debe ser la iglesia un verdadero hogar donde todos puedan sentirse en casa, sin temor de rechazo?

Desafortunadamente en muchas congregaciones los cristianos no encuentran la aceptación que tanto necesitan. En tal caso, la iglesia añade a su miseria, y se vuelve un lugar donde sus esperanzas se van al suelo. Todos conocemos congregaciones donde los chismes y las críticas reinan. Los rumores corren y el aislamiento es la norma más bien que la excepción. Muchos dejan estas iglesias y abandonan la fe porque «no hay amor entre ellos». El lugar que debía ser refugio añade al peso del cristiano afligido. Se ha dicho que uno puede hallar más aceptación en la barra del pueblo que en la iglesia local. Este es un comentario triste sobre cuánto nos hemos apartado del sello fundamental de la iglesia, el amor.

No es posible analizar aquí todas las razones de este fracaso tan común entre nosotros. Basta con sugerir algunas de las raíces del problema según se ven en 1 Pedro. Pedro ha dicho que el amor

fraternal es el resultado de la purificación divina (1.22). Su afirmación es semejante a lo que Pablo le dijo a Timoteo por la misma época, sobre el «amor nacido de corazón limpio» (1 Ti. 1.5; compare 2 Ti. 2.22). En la misma línea Pablo instruyó a los tesalonicenses diciendo, «Pero acerca del amor fraternal no tenéis necesidad de que os escriba, porque vosotros mismos habéis aprendido de Dios que os améis unos a otros» (1 Ts. 4.9). Dios siembra en el corazón del cristiano renacido el deseo de amar a los hermanos en la fe. Si este amor no está presente, ¿no debemos examinarnos para averiguar si hemos sido realmente convertidos a Cristo? Obviamente, la falta de una purificación real no es la única causa de la falta de amor, pero por lo menos es una de las primeras posibilidades que debemos examinar. Si estas palabras parecen severas, hemos de recordar las palabras de Juan, el «apóstol del amor», «Nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida, en que amamos a los hermanos. El que no ama a su hermano, permanece en muerte» (1 Jn. 3.14). Juan dice que la prueba de la vida cristiana es el amor a los hermanos.

En segundo lugar, muchos pueden ser los estorbos a tal amor. Cuando cada uno se preocupa sólo por sus propios problemas, el clima es perfecto para que el amor no crezca. El egoísmo que pone sus propios problemas en el centro del mundo es fuente frecuente de la destrucción del amor. Es cierto que en la iglesia cada uno tiene problemas e inquietudes que surgen de nuestra situación social o de nuestra personalidad. Esto es natural, y es parte de la vida cristiana hasta el retorno de Cristo. Pero el NT nunca nos llama a resolver todos nuestros problemas personales, sino que nos exhorta a amar a los demás constantemente, poniendo los intereses y los problemas de otros en el primer plano (Flp. 2.3-4). La receta es el servicio a otros, y no el servicio propio (1 P. 4.10-11). Los autores del NT no dejan lugar al egoísmo, sino que nos llaman a la revolución radical que pone a Dios y los demás en el centro del universo en vez del «yo». Por eso, podemos decir que el amor no es sólo resultado de un corazón purificado por Dios, sino que es también un acto de la voluntad. El imperativo nos llega y nos exhorta urgentemente: Amaos unos a otros. El bienestar de todos depende de esto.

El poder del evangelismo, la Palabra del Señor

La iglesia primitiva, en respuesta a la Gran Comisión (Mt. 28.18-20), corrió por todo el mundo proclamando el evangelio de Dios. Lucas, el primer historiador cristiano, describe esta actividad misionera en los Hechos de los Apóstoles. Las frases que utiliza para relatar esa actividad evangelizadora son, «anunciando el evangelio» (Hch. 8.4), «les predicaba a Cristo» (Hch. 8.5), «en seguida predicaba a Jesús» (Hch. 9.20 *RVA*), «predicando el reino de Dios» (Hch. 20.25), y «los que fueron esparcidos anduvieron anunciando la palabra» (Hch. 8.4 *RVA*). En varios puntos de la epístola Pedro les recuerda a sus lectores que son receptores de esta misión (1.12, 23-25; 2.7), y son también en su turno los que llevan el mensaje a sus contemporáneos (2.9; 3.1).

En la exégesis de la epístola hemos visto que la palabra proclamada que ellos recibieron no era cualquier mensaje, sino la palabra del Señor Jesús (1.25) o el evangelio de Jesucristo (1.25). El contenido de esta palabra son los sufrimientos y las glorias de Cristo (1.11-12), lo cual incluye el anuncio de la muerte expiatoria (1.23) y el ministerio reconciliador de Jesús (3.18). Junto con estas buenas nuevas vino la proclamación del Señorío de Jesús (3.22) y la promesa de la manifestación futura del Señor (1.13). El *kêrygma*, la proclamación fundamental de la iglesia primitiva, se encuentra en su formulación básica en 1Corintios 15.3-8:

> Que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; y que apreció a Cefas, y después a los doce. Después apareció a más de quinientos hermanos a la vez... Después apareció a Jacobo; después a todos los apóstoles; y al último de todos... me apareció a mí.

C.H. Dodd inauguró los estudios modernos sobre el contenido básico de la proclamación primitiva, y presentó este bosquejo: 1) Las profecías se cumplen, y la venida de Cristo inaugura el nuevo siglo; 2) Él nació de la semilla de David; 3) Murió por nosotros según las Escrituras, a fin de librarnos del presente siglo maligno; 4) Fue sepultado; 5) Resucitó al tercer día conforme a las Escrituras; 6) Se exaltó a la diestra de Dios como el Hijo de Dios y Señor de los vivos y de los muertos; 7) Volverá otra vez como el Juez y Salvador de la

humanidad.[120] Varios estudios más recientes han modificado aspectos de lo que Dodd descubrió respecto al contenido básico de la predicación cristiana, pero podemos decir que fundamentalmente traza las líneas que hemos llegado a identificar como el evangelio de acuerdo con las Escrituras.

Siendo que «la palabra del Señor permanece para siempre» (1.25), estamos sobre lo firme en el anuncio de un mensaje que es más duradero que cualquier moda filosófica o religiosa. El mensaje que les trajo la renovación de vida a los lectores de 1 Pedro es el mismo que puede transformar la vida de los que están en nuestro derredor. Pero a la luz de la identificación del mensaje con «la palabra de Dios que vive y permanece para siempre» (1.23) y «la palabra que por el evangelio os ha sido anunciada» (1.25), debemos preguntarnos si el contenido del mensaje que proclamamos en las campañas evangelísticas en los «campos blancos», en los estudios bíblicos evangelísticos en nuestro barrio o urbanización, y en los sermones evangelísticos en nuestras congregaciones es el mismo que llegó a los pueblos y aldeas de Asia Menor durante el primer siglo. Durante mis años en el ministerio en varios países y en varias congregaciones cristianas he escuchado muchas novedades teológicas que se titulan «el evangelio» pero que de ninguna manera se parecen a la forma de la proclamación apostólica: un «evangelio» promete prosperidad a todos los que tienen fe en Jesús, y otro proclama el juicio de los ricos y la salvación de los pobres. Un supuesto «evangelio» anuncia que Jesús es el gran psicólogo que sana todos los trastornos emocionales, y otro publica las «buenas nuevas» de la felicidad. En tales modificaciones del verdadero evangelio, el mensaje de Jesús se conforma a las inquietudes económicas, sociales y personales del momento. Es cierto que el evangelio responde a las necesidades del ser humano, pero nunca debemos perder de vista la necesidad grave que cada hombre y mujer tienen porque son pecadores (Ro. 3.23) destinados a la ira de Dios (Ro. 1.18; 5.9; 6.23). Siempre podemos debatir sobre las consecuencias económicas del evangelio. Ciertamente, debemos reflexionar sobre el efecto que el evangelio tiene en la vida personal y emocional. Pero debemos dar a estas consideraciones su verdadero lugar, reconociendo que la muerte de Jesucristo por nuestros pecados y su resurrección por nuestra justificación son el eje de nuestra fe y esperanza (Ro. 4.25).

120 *The Apostolic Preaching and its Developments*, Hodder & Stoughton, London, 1936, p. 28.

4. Desear la leche espiritual (2.1-3)

[1]Desechando, pues, toda malicia, todo engaño, hipocresía, envidias, y todas las detracciones, [2]desead, como niños recién nacidos, la leche espiritual no adulterada, para que por ella crezcáis para salvación, [3]si es que habéis gustado la benignidad del Señor.

1 La sección sobre la ética cristiana que Pedro comenzó en 1.13 continúa en estos versículos. Acaba de recordarles a sus lectores de su purificación (1.22) y nuevo nacimiento por la palabra de Dios (1.23), y ahora enfoca el nuevo estilo de vida que han adoptado.[121] Dice Pedro, *Desechando, pues, toda malicia, todo engaño, hipocresía, envidias, y todas las detracciones*. Varias versiones incorrectamente traducen el verbo inicial «desechar» como imperativo («Abandonen»).[122] La forma del verbo es un participio. Aunque el participio puede utilizarse como imperativo,[123] en este verso cumple una función adverbial, modificando el imperativo principal de la oración, «desead» (v. 2). El tiempo del participio implica una acción que ocurre antes del tiempo del verbo principal de la oración (en este caso «desead» del v. 2) y por eso debemos traducirlo como la *RVA*, «Habiendo... dejado».[124] Los lectores ya se despojaron de estos vicios, probablemente en el momento de su conversión o purificación (1.22). Debemos recordar que la renuncia de los pecados era parte esencial de la conversión (Hch. 2.38; 3.19; 11.18; 17.30; 20.21; 26.20; Heb. 6.1; 2 P. 3.9). Aquí ese despojo es prerrequisito para el deseo espiritual (2.2).

La palabra *desechando* aparece frecuentemente en la enseñanza moral del NT (Ro. 13.12; Ef. 4.22, 25; Col. 3.8; Heb. 12.1; Stg. 1.21). El término significaba «despojarse de ropa» (2 Mac. 8.35), «dejar a un lado» (Hch. 7.58), o «poner en su sitio» (Mt. 14.3), pero también llegó a tener el sentido figurado de «deshacerse de algo» (Stg. 1.21). Pedro utiliza la palabra en este último sentido. Sus lectores ya se despojaron de estos vicios y, aunque el verbo no es imperativo, la implicación es que los cristianos no deben volver a tales prácticas.

Una de las maneras comunes de enseñar la ética en el primer siglo era enumerando las virtudes que uno debía adoptar y los vicios que debía evitar. Pedro utiliza este método de enseñanza varias veces (3.8-9; 4.3, 15), como lo hacen también otras cartas del NT (Ro. 1.29-32; 2 Co. 12.20;

121 La relación estrecha entre esta sección y la anterior es más clara en la *VP*, «Por lo tanto» (griego *oun*, que introduce el resultado o la inferencia de lo que precede).

122 *VP, NVI, BJ, NC, NBE.*

123 Ver el comentario sobre 1.13.

124 Sobre el tiempo relativo del participio aoristo ver Dana y Mantey, *Manual de gramática del Nuevo Testamento griego*, pp. 221-222; *BDF*, *f*339.

Gá. 5.19-21; Ef. 4.31; Col. 3.8; Tit. 3.3).[125] Comienza su lista con *toda malicia*, que significa «perversidad» o «maldad», lo cual era lo opuesto a la «virtud» en la ética popular de aquel tiempo.[126] Este vicio aparece varias veces en las listas (Ro. 1.29; Ef. 4.31; Col. 3.8; Tit. 3.3) y, como Selwyn bien comenta, «abarca toda la maldad del mundo pagano».[127] Puede significar también «rencor» o el deseo de hacer daño a otros, pero siendo que Pedro habla de *toda malicia* probablemente piensa en el sentido más general de la palabra, como la VP la traduce, «toda clase de maldad». Añade a este vicio *todo engaño*, otro pecado que aparece en las listas de vicios (Mc. 7.22; Ro. 1.29; compare 1 P. 2.22; 3.10). Significa cualquier tipo de fraude, mentira o engaño. El tercer pecado es *hipocresía* (plural en el griego «hipocresías») que denota «disimulo» o «fingimiento». Esta consiste en cubrir el pecado y la maldad bajo la apariencia de justicia y bondad. *Envidias* es otro pecado que aparece en las listas de vicios (Ro. 1.29; Gá. 5.21; 1 Ti. 6.4), y señala los celos que una persona tiene al ver la prosperidad o el reconocimiento que otro recibe. Pedro concluye la lista con *todas las detracciones*. Este vicio era común entre los gentiles, y los cristianos sufrían sus efectos (2.12; 3.16). Es la calumnia y las murmuraciones cuya intención es dañar la reputación de otro (2 Co. 12.20; Stg. 4.11).

Todos estos pecados tienen el poder de destruir la comunidad de amor que Pedro está tratando de reforzar (1.22). Salguero comenta, «Los vicios enumerados son los que se oponen directamente a la caridad fraterna».[128] Pero también puede ser que Pedro relacione su enseñanza moral con el testimonio del cristiano en la sociedad. Es decir, estos vicios son los que los cristianos deben evitar no sólo en la comunidad cristiana sino también en las relaciones con sus vecinos inconversos (compare 2.16 y 3.10 donde «maldad» y «engaño» son vicios que los cristianos deben rehusar en su trato con los inconversos). De la misma manera en 3.8-9 Pedro presenta una combinación de virtudes relacionadas tanto con las relaciones entre los hermanos como las que se ejercen frente a una sociedad hostil. Como Michaels dice, «Su fe no debe expresarse en conducta antisocial».[129]

2 Pedro llama a sus lectores a la acción positiva, tras despojarse de los vicios de su vida anterior. No pueden estar estáticos después de su conversión, sino deben crecer en su relación con el Señor. Por eso, Pedro

125 Los judíos y los romanos también enseñaban la moralidad por medio de las listas de virtudes y vicios (p.ej. 1 QS 4.9-11; 10.21-23; Séneca, *Epístola*, 95.65-67). Ver Abraham J. Malherbe, *Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook*, Westminster Press, Philadelphia, 1986, pp. 37, 39, 42, 45-46, 73, 130, 136, 138-141, 159.

126 *BAGD*, p. 397.

127 *First Epistle of Peter*, p. 153.

128 «Epístolas católicas», p. 112.

129 *1 Peter*, p. 85.

les exhorta, *desead, como niños recién nacidos, la leche espiritual no adulterada*. La palabra «desear» denota un anhelo profundo (Sal. 42.1; 84.2; 119.174; Ro. 1.11; 2 Co. 5.2; Flp. 1.8; 2.26; 1 Ts. 3.6; 2 Ti. 1.4), como el de un bebé gritón que pasa hambre, privado de su leche. Pedro utiliza la metáfora de *niños recién nacidos* para que entiendan mejor el tipo de deseo que deben tener. El sentido de la palabra *niños* (griego *brefê*, que significa «bebé») no es peyorativo como «niños» (griego *nêpios*) en 1 Corintios 3.1-2 y Hebreos 5.11-14, sino denota que están en proceso de crecimiento, no habiendo llegado a la meta final todavía. Puesto que *como* (griego *ôs*) en 1 Pedro no denota «como si fueran» sino «siendo que son» (1.14; 2.2, 11, 16; 3.7; 4.10, 16), es posible que la mayoría de los convertidos en las congregaciones, pero no todos (compare 5.1), hayan sido recién convertidos.

El objeto del deseo profundo de los cristianos debe ser *la leche espiritual no adulterada*. La *leche* puede ser la enseñanza básica de la fe cristiana, como en 1 Corintios 3.2 y Hebreos 5.12-13.[130] Pedro la llama *espiritual* (griego *logikon*), término que en el griego es afín a *logos*, que significa «palabra». Este adjetivo refuerza la impresión de que la *leche* debe identificarse con el mensaje cristiano. De hecho, Pedro acaba de hablar de la palabra de Dios en 1.23-25, y a primera vista parece que la palabra que fue el instrumento en su regeneración es ahora el medio por el cual han de crecer en la fe. Pero si Pedro pensaba en «la leche de la palabra de Dios», ¿por qué no usó la expresión explícita «de la palabra» (griego *tou logou*)? El adjetivo *logikon* propiamente significa «racional» en el campo de la filosofía, y «espiritual» y no material en la esfera de la religión (Ro. 12.1; Filón, *De specialibus legibus*, 1.277). Puede que sea equivalente a la palabra «espiritual» (griego *pneumatikos*) en 2.5 como la *RVR* implica. Pero por extensión la palabra también significaba «metafórico», y probablemente Pedro tiene en mente esta idea simple.[131] Pedro no piensa en la leche literal, sino en «leche» como símbolo de lo que alimenta al cristiano.

Con todo esto no hemos llegado a una conclusión respecto a la realidad de lo que la *leche* simboliza. Durante el segundo y el tercer siglos, a los nuevos convertidos se les daba después de su bautismo una bebida de leche y miel, símbolo de su entrada a la tierra prometida.[132] Sin embargo no tenemos evidencia alguna de esta práctica durante el primer siglo, y es dudoso que Pedro aluda aquí al bautismo o a un acto relacionado con él. Pero es cierto que la «leche» simbolizaba la abundancia de

130 «Leche» es la «enseñanza básica» en Epicteto, *Dissertationes*, 3.24.9; Filón, *De congressu eruditionis gratia*, 19.

131 *BAGD*, p. 476; Michaels, *1 Peter*, p. 87.

132 Hipólito, *Tradiciones apostólicas*, 23.2; Tertuliano, *Contra Marción*, 1.14; *De Corona*, 3.3.

la tierra prometida (Éx. 3.8, 17; 13.5; 33.3; Jer. 11.5; Ez. 20.6, 15; etc.) y luego vino a ser signo de la abundancia de bendición en el tiempo escatológico (Is. 7.22; 55.1-3; Jl. 3.18). Siendo que Pedro utiliza el lenguaje del éxodo, es probable que esto sea el trasfondo de la metáfora. La leche que deben desear con todo corazón simbolizaría entonces las bendiciones que recibieron de Cristo. Esta es exactamente la interpretación que Pedro mismo nos da de su lenguaje simbólico, porque en el verso siguiente dice, «si es que habéis gustado **la benignidad del Señor**». Esta leche *no* es *adulterada* sino pura, en contraste con la vida corrupta a la que habían renunciado (2.1).

Pedro les hace saber que la *leche* del Señor produce crecimiento, y este es el propósito de su exhortación: *para que por ella crezcáis para salvación*. Las epístolas hablan del crecimiento cristiano en la fe (2 Co. 10.15), en el conocimiento de Dios y Cristo (Col. 1.10; 2 P. 3.18), en la gracia (2 P. 3.18), y en todo en Cristo (Ef. 4.15). Pedro define el fin de su crecimiento como la *salvación*. Como ya hemos visto, la salvación es una realidad futura (1.6) que comienza a manifestarse en el presente (1.9-10). Entre la salvación futura y la gracia de la salvación presente tienen que madurar o hacerse mayores en lo que ya poseen y lo que todavía esperan. El contexto ético de estas palabras implica que Pedro piensa en este crecimiento en términos de progreso en la santidad de vida.

3 Este verso es una cita modificada del Salmo 34.8, un himno que Pedro vuelve a citar en 3.10-12.[133] Otra vez, el apóstol usa la antigua versión griega del AT, cambiando su «Gustad, y ved» a *si es que habéis gustado*. La *NVI* capta mejor el sentido del griego con su traducción «ahora que han gustado», como también la *NBE*, «ya que habéis saboreado». Pedro no presenta una condición posible («si es que») sino una condición real y actual.[134] Un epitafio de la antigüedad utiliza vocabulario semejante con respecto a la vida de un infante (*brefos* como en 2.2). El bebé, quien vivió once meses, había «probado vida» (*geuomenên zôês*).[135] Los cristianos en Asia Menor, recién nacidos en la fe, ya han probado o experimentado *la benignidad del Señor*,[136] y este recordatorio de lo que ya han recibido del Señor Jesús (1.3; 3.15; y 2.4) refuerza la exhortación en el verso anterior de seguir deseándolo (compare Heb. 10.32-35). *La benignidad* de Dios en el AT era «La abundancia de bien con la que Dios colma a su pueblo, a causa de su fidelidad a la alianza y a los hombres como a criaturas suyas y la bondad de Yahvé»,[137] y es en este sentido que

133 Sobre el uso de este salmo en la composición de la epístola, ver el comentario sobre 3.10-12.
134 Sobre el uso de *ei*, ver *BAGD*, p. 219.
135 Horsley, *New Documents*, 4.40.
136 Probablemente en su conversión (Heb. 6.4-5; Tit. 3.4-5).
137 *DTNT*, 1.193.

Pedro usa la palabra. Kelly sugiere que el significado del término aquí es literal, «delicioso» (Jer. 24.2-5; Lc. 5.39).[138] Su mención de «leche» en el verso anterior y la inclusión de la palabra «saborear» en 2.3 pueden dirigirnos a esta interpretación, pero la intención de Pedro no es enfocar lo placentero de su encuentro con el Señor sino el beneficio que recibieron de él. Frente a la tentación de abandonar su fe, deben recordar el amor y la bondad del Señor que ya experimentaron, y desear profundamente la leche de sus bendiciones.

Es dudoso que este verso sea una alusión eucarística, como sugieren Schelkle[139] y Salguero.[140] Es cierto que en las *Constitutiones Apostolorum*[141] (375 d.C.), Cirilio[142] y Jerónimo,[143] el Salmo 34 se asocia con la cena del Señor, pero no tenemos evidencia del primer siglo de que existiera tal asociación en fecha tan temprana. Como ya hemos visto, el lenguaje del pasaje mismo no exige ni implica una interpretación sacramental.

Renuncia y aceptación

Uno de los temas que se repite una y otra vez en el NT es la necesidad de renunciar al pecado y aceptar o adoptar la nueva conducta cristiana. Pablo les recuerda a los Tesalonicenses de su conversión «de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero» (1 Ts. 1.9). Y en su exhortación a las iglesias confirma la necesidad de apartarse por completo de las prácticas pecaminosas y de adoptar un estilo de vida distinto. A los Romanos les dice, «Desechemos, pues, las obras de las tinieblas, y vistámonos las armas de la luz». Para que ellos captaran bien el significado de su lenguaje figurado añade, «Andemos como de día, honestamente; no en glotonerías y borracheras, no en lujurias y lascivias, no en contiendas y envidia, sino vestíos del Señor Jesucristo, y no proveáis para los deseos de la carne» (Ro. 13.12-14).

De igual manera Pablo apela a los Efesios a despojarse «del viejo hombre», al cual define en términos de los pecados de la mentira, la ira, el robo, las palabras corrompidas, la armagura, los gritos, los insultos y la maldad (Ef. 4.22, 25-31). Pero también los llama a

138 *Epistles of Peter*, p. 86.
139 *Cartas de Pedro*, pp. 80-81.
140 *Epístolas católicas*, p. 112.
141 8.13.
142 *Cat. Myst.*, 5.17 [310-386 d.C.].
143 *Epístolas*, 28 [347-420 d.C.].

vestirse «del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad». El nuevo hombre actúa con otros con benignidad, compasión, perdón y amor (Ef. 4.24, 32; 5.1-2). Este doble movimiento del pecado a la vida pura se encuentra en otros textos (Col. 3.5-15; Heb. 12.1; Stg. 1.21-22) y representa uno de los actos fundamentales del cristiano. Este tipo de enseñanza era parte de la instrucción básica que los nuevos convertidos en la fe cristiana recibían.[144]

En 1 Pedro 2.1-3 escuchamos un eco de esta instrucción fundamental. Pedro les recuerda a los lectores de su previa renuncia («Habiendo dejado») con la implicación de que no deben volver a tales prácticas (compare 1.14 donde la misma idea se expresa más directamente). Pero Pedro también los llama al progreso y avance en su vida moral. El deseo de la leche de la benignidad del Señor debe consumirlos, como la leche es la única preocupación de un bebé que tiene hambre. No se satisface con otra cosa; ¡quiere leche y la exige! Pedro exhorta a sus lectores a tener esta sed (Mt. 5.6), recordándoles de su primer encuentro con el Señor (2.3).

A la luz de pasajes como éste debemos volver a examinar la dieta espiritual de nuestras congregaciones. Muchos se envuelven en especulaciones sobre el tiempo del fin y otros corren de iglesia en iglesia buscando las novedades espirituales más recientes. Pero Pedro nos retorna a lo básico y elemental. Se preocupa por los buenos cimientos sobre los cuales la vida cristiana se construye. Por eso, una de las preguntas básicas es ¿hay evidencia de una renuncia consciente a los pecados de su vida anterior? Quizás la prueba es la presencia del hambre espiritual. No el hambre o la sed que muchos tienen de congregarse con los hermanos y disfrutar los cultos de adoración. Este tipo de ardor es bueno, pero se trata más bien de la sed que produce crecimiento en la vida moral. Pedro subraya el valor del crecimiento «para salvación», como también Pablo en su deseo de que «crezcamos en todo en aquel que es la cabeza, esto es, Cristo» (Ef. 4.15). El doble movimiento del pecado a Cristo y, en consecuencia, a la santidad o la justicia, enfoca el corazón de la ética cristiana en su aspecto práctico.

Pero debemos recordar que esta reorientación de la vida no ocurre automáticamente. Primeramente, tiene que ser el tema de la enseñanza pastoral. Pedro y Pablo no daban por sentado que los cristianos entendían aun lo básico de la moralidad cristiana. No

144 Ver Selwyn, *First Espistle of Peter*, pp. 365-466. No tenemos que aceptar toda la reconstrucción del catecismo primitivo que Selwyn presenta para apreciar que había temas comunes en la enseñanza moral básica de la iglesia primitiva.

podían suponer una base de conocimiento ético como la que tenían los judíos fieles a la sinagoga. Esto no es decir que no hubiera enseñanza moral entre los gentiles aparte del evangelio. Los moralistas filosóficos romanos como Cicerón, Arrio Dídimo, Dión Crisóstomo, Epicteto, Séneca y otros maestros desconocidos pensaban *profundamente sobre la ética y divulgaban sus ideas por todos lados.* Las filosofías morales de los estoicos, los cínicos y los epicúreos se enseñaban en sus escuelas y en los foros de las ciudades del imperio (Hch. 17.17-18). Es decir, la educación moral de la iglesia no se llevó a cabo en un vacío de enseñanza moral. Pero los primeros predicadores llegaron con una ética única en el sentido de que se relacionaba con el acto divino de la salvación. Además, prometía el poder para cumplir con lo se requería. Y finalmente, muchas de sus enseñanzas morales eran distintas a las de las filosofías de aquel tiempo. La tarea pastoral era reestructurar el pensamiento moral del pueblo. De la misma manera, el pastor y el maestro cristiano operan en una sociedad donde las ideas populares sobre la ética no son cristianas (aún en países que supuestamente han sido «cristianizados»). Y si el pueblo sabe el bien, no lo hace (Ro. 1.18-32). En tal situación, nuestro primer quehacer es enseñar en qué consiste el pecado y qué requiere el Señor. El modelo de Pedro indica que debemos ser bien claros en nuestra explicación (2.1).

En segundo lugar, los creyentes necesitan saber de la necesidad del ejercicio de su voluntad. En un tiempo, probablemente en su conversión, los lectores de 1 Pedro abandonaron los pecados enumerados en 2.1. Mediante una decisión clara renunciaron a esas prácticas, arrepintiéndose de las actividades que habían corrompido su vida a los ojos de Dios. Ahora Pedro les llama a otro ejercicio de su voluntad, llamándoles a desear lo que realmente produce el crecimiento moral. Igualmente, si el evangelio que predicamos y enseñamos no incluye un llamado a tomar una decisión y a actuar, estamos en peligro de crear una deficiencia en la conducta de los hermanos.

Tercero, el movimiento fundamental no es simplemente del pecado a la justicia, sino que es de la idolatría y su pecado a Dios y su justicia (1 Ts. 1.9). Como veremos, Pedro explica en detalle a lo largo de esta epístola lo que significa «hacer bien». Pero en estos versos que estamos examinando la nueva orientación de los cristianos es distintivamente cristológica, «si es que habéis gustado la benignidad del Señor» (2.3). La ética cristiana se define y se practica en relación con el Salvador y no como una mera filosofía moral. Y es de ahí que tiene su sabor y su atractivo. Por eso, Pedro puede hablar de la ética

cristiana no sólo como el hacer el bien (3.11) sino también como el seguir las pisadas de Cristo (2.22). La moral cristiana es profundamente personal e íntima, y no estéril o formal. El predicador que enseña la ética cristiana siempre debe exaltar a Cristo y recordarles a todos de «la benignidad del Señor».

C. La nueva existencia como elegidos de Dios (2.4-10)

1. La Piedra (Cristo) (2.4)

[4]Acercándoos a él, piedra viva, desechada ciertamente por los hombres, mas para Dios escogida y preciosa.

4 En esta sección de la epístola (2.4-10) Pedro deja su exhortación moral (1.13–2.3) para explicarles a sus lectores su identidad como pueblo elegido de Dios, enfocando especialmente su relación con Cristo, el Elegido. Con estos temas se entrelaza la aserción de que la aceptación por Dios anula y pasa por encima el rechazo humano, como 2.4 muestra. Esta afirmación le era de suma importancia a una comunidad rechazada por sus contemporáneos, especialmente puesto que colocaba en el centro a un judío que había sido declarado criminal por las autoridades romanas en un rincón del imperio, Judea. Según la *RVR*, Pedro comienza diciendo, *Acercándoos a él*. En el griego, el verbo «acercarse» tiene forma de participio, y puede traducirse como un imperativo o llamado a acción (así *RVR*, *RVA*, *VP*, *NC*, *BJ*, *LNB*).[145] Pero el participio no exige que lo entendamos como un imperativo y, siendo que Pedro no se preocupa por la exhortación moral en esta sección sino que describe el carácter de la comunidad en su relación con Cristo, es mejor interpretarlo como un indicativo o declaración, como lo hace la *NVI*, «Al acercarse a él» (así *NBE*).

El verbo «acercarse» puede denotar el acercamiento en el sentido físico (p.ej. Mt. 5.1; 8.2, 19; Hch. 9.1; etc.); pero también se utiliza en el contexto del culto. En la antigua versión griega del AT leemos de los que se acercaban a Dios (Éx. 16.9; Lv. 9.5; Dt. 5.27) o que venían a ofrecerle sacrificios (Lv. 9.7-8; 21.17-18, 21, 23; Nm. 18.3-4, 22). El libro a los Hebreos habla de la misma manera del acercamiento a Dios (Heb. 4.16; 7.25; 10.22; 11.2) o al tabernáculo (10.1; ver también 12.18, 22), y podemos palpar en esos versos algo de la solemnidad que esta palabra comunicaba. Los que se acercaban a Dios eran los sacerdotes; pero en

145 Ver el comentario sobre 1.13.

1 Pedro es la comunidad cristiana, el «sacerdocio santo» quien se acerca a Cristo en adoración dirigida a Dios (v. 5). Es enteramente posible que Pedro aluda a este acercamiento, porque la palabra se encuentra en la traducción griega del Salmo 34.5, la misma que acaba de citar en el versículo 3.

Pedro identifica a Cristo como la *piedra viva*, y así anticipa las citas de Isaías 28.16 en el versículo 6, del Salmo 118.22 en el 7, y de Isaías 8.14 en el 8. Examinaremos el trasfondo de este símbolo en la exégesis del verso 6. Ahora es suficiente observar que Cristo mismo se identificó con la «piedra» del Salmo 118 (Mc. 12.10; Mt. 21.42; Lc. 20.17), y la iglesia seguía proclamando esta realidad (Hch. 4.11; Ro. 9.32-33; Ef. 2.20). La *piedra* es el Cristo exaltado que Dios escogió en contrapunto al rechazo que experimentó en manos humanas. Pedro dice que él es la *piedra viva*. Con la descripción de la piedra como *viva* Pedro no simplemente quiere comunicar que está utilizando lenguaje metafórico y no literal.[146] En el NT leemos repetidas veces la proclamación de que Dios es «vivo» (Mt. 16.16; 26.23; Jn. 6.57; Hch. 14.15; Ro. 9.26; 2 Co. 3.3; 6.16; 1 Ts. 1.9; He. 3.12; etc.). Y «vivo» también describe lo que posee o comunica la vida de Dios, como el agua viva (Jn. 4.10-11; 7.38), el pan vivo (Jn. 6.51), el camino vivo (Heb. 10.20), o su palabra viva (Heb. 4.12; 1 P. 1.23).[147] Cristo es la piedra que tiene la vida divina, y tomando en cuenta el contexto de los destinatarios de la epístola, quizás Pedro pone en contraste el objeto de fe de los cristianos con la adoración de los ídolos de madera, metal y piedra que no tienen vida (Dt. 4.28; 28.36, 64; 2 R. 19.18; Is. 37.19; Dn. 5.4, 23; Jer. 2.27; 3.9; Sab. 13.10; Hch. 17.29; Ap. 9.20; 2 Cl. 1.6).

En una alusión al Salmo 118.22 Pedro declara que Cristo, la piedra, fue *desechada ciertamente por los hombres*. El verso en el salmo comienza, «La piedra que desecharon los edificadores» (ver el v. 7), pero Pedro aquí cambia «los edificadores» a *los hombres*. En la interpretación cristiana del salmo, los edificadores son las autoridades judías que rechazaron al Mesías enviado por Dios (Hch. 4.11). Pedro hace que la aplicación del salmo sea más general en 2.4; son *los hombres*, lo cual incluye a los gentiles vecinos de los cristianos, quienes desechan a Cristo. La palabra «desechar» significa «rechazar después de examinar», y «declarar inútil».[148] Esta era la opinión de los gentiles acerca del judío crucificado (compare Hch. 17.30-32).

146 Contra Michaels, *1 Pedro*, p. 98. Con John H. Elliott, *The Elect and the Holy*, E. J. Brill, Leiden, 1966, p. 34.

147 *BAGD*, p. 337. «Vivo» es una de las palabras favoritas de Pedro (1.3, 23; 2.4-5).

148 *BAGD*, p. 90; *DTNT*, 3.434-435. Epicteto (*Dissertationes*, 3.3.3) usa la palabra referente a monedas examinadas y rechazadas como sin valor.

Pero la valoración de Dios es distinta, *mas para Dios escogida y preciosa*. Estas palabras hacen eco de Isaías 26.18 y anticipan la cita en el verso 6. En el griego secular el adjetivo «escogido» (griego *eklektos*) significaba «selecto» o «de la primera calidad»,[149] sentido que se halla también en la antigua traducción griega del AT (Jer. 3.19; Hag. 2.7). Pero su significado en 1 Pedro, como en la cita en Isaías 28, es que la piedra ha sido elegida por Dios, como el rey de Israel (1 R. 8.16) o el Siervo del Señor (Is. 42.1). Cristo, el Rechazado, es el Elegido de Dios (Lc. 23.35). Pedro añade que la *piedra viva* es *preciosa*. No se debe entender este adjetivo como una descripción de lo bonito o lo hermoso de la *piedra* (como en la expresión, «¡Qué precioso!»). La palabra *preciosa* describía cosas que eran de mucho valor (Lc. 7.2; Tob. 13.17), y lo que era digno de alto respeto y honor (Nm. 22.15; Lc. 14.8; Flp. 2.19; 1 Cl. 3.3). En contraste con la opinión de los gentiles, Dios Padre declara que la *piedra viva* es de alto rango[150] y digna de honor. ¡Cuán diferente es la evaluación que los inconversos hacen de Cristo a la que hace Dios! Pedro, con base en los textos del AT, explica las consecuencias de esta valoración equivocada en los versos 6-8.

2. Las piedras (los cristianos) (2.5)

> [5]Vosotros también, como piedras vivas, sed edificados como casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo.

5 Pedro ahora cambia el foco de su atención a los cristianos y su identidad y función como comunidad. Dice, *vosotros también, como piedras vivas*. Cristo es la «piedra viva» y en su identificación o relación con Él los cristianos son receptores de su vida. Schelkle comenta que son *piedras vivas* «en cuanto librados de la muerte por él».[151] Pedro ya dijo antes que habían renacido para una esperanza viva (1.3) por la palabra viva de Dios (1.23), pero en estos versos quiere aclarar la relación íntima entre su nueva vida y su Señor vivo. Pedro y los otros apóstoles se habían maravillado al examinar la grandeza y la belleza de las piedras del templo en Jerusalén (Mc. 13.1; Lc. 21.5). Pero estas piedras a las que Pedro se refiere son únicas.

La *RVR* traduce las palabras que siguen como *sed edificados como casa espiritual*. Pero es muy dudoso que el verbo se deba entender como un imperativo. La forma gramatical del verbo es ambigua y se puede

149 *MM*, p. 196.

150 *MM*, p. 218.

151 *Cartas de Pedro*, p. 82.

traducir como un indicativo («ustedes... van siendo edificados», *NVI*, así *VP*, *NC*, *NBE*, *LNB*) o como un imperativo (así *RVA*, *BJ*). Pero como vimos en la interpretación del verso anterior, esta sección de la epístola tiene que ver con afirmaciones sobre la naturaleza de Cristo y de su comunidad, y por eso es mejor entender el verbo como indicativo, «Ustedes son edificados». La voz pasiva del verbo implica que Dios o Cristo es quien realiza la construcción (compare Mt. 16.18; Ef. 2.20-21).

El lenguaje del verso indica que los lectores son un templo construido por el Señor. La palabra «edificar» es un término de construcción que aparece en contextos donde se habla de la edificación del templo en Jerusalén (1 R. 5.3, 5; 1 Cr. 17.4, 12; 2 Cr. 6.2, 7-10; Hag. 1.2; Jn. 2.20; Hch. 7.47, 49), y en muchos de estos textos el templo se llama la «casa» de Dios. Las referencias bíblicas que se refieren al tabernáculo o al templo como la «casa» de Dios son abundantes (p.ej. Jue. 18.31; 2 S. 12.20; 1 R. 5.5; Is. 56.7; Mt. 12.4; 21.13; Mc. 2.26; Lc. 6.4; 11.51 [«casa» en el griego]; Jn. 2.16-17; ver también Heb. 10.21). Aun en la literatura griega del tiempo «casa» era una manera de hablar de los templos de los ídolos que llenaban las ciudades del imperio.[152] Siendo que en el mismo verso Pedro habla de «piedras», «sacerdocio» y «sacrificios», debemos entender la *casa espiritual* como el nuevo templo construido por Dios.[153] Pablo también entiende la iglesia como la morada o el templo de Dios (1 Co. 3.16-17; 2 Co. 6.16; Ef. 2.21) y aun utiliza la palabra «casa» al respecto (1 Ti. 3.15).[154]

El templo, o la comunidad cristiana, es una *casa espiritual* (griego *pneumatikos*, no la palabra *logikos* que encontramos en el verso 2), lo cual denota que es un templo habitado por el Espíritu (1 Co. 3.16; Ef. 2.22; nótese la relación entre «Espíritu» y «espiritual» en 1 Co. 2.13). También, esta designación probablemente distingue el nuevo templo de los templos materiales tanto en Jerusalén como en las ciudades gentiles del imperio.[155] Otra vez, no debemos pasar por alto el impacto de estas palabras en la vida de los que habían abandonado el culto en los templos de los ídolos.

152 *MM*, p. 443.

153 Contra Elliott, *Elect and the Holy*, pp. 157-159; *Home for the Homeless*, p. 169.

154 En los escritos de la comunidad de Qumrán, el grupo de separatistas judíos que vivían cerca del Mar Muerto, la polémica contra el orden religioso en Jerusalén espiritualizó el concepto del «templo» e identificó la comunidad misma como el verdadero templo de Dios (p.ej. 1 QS 8.4-10 [que cita Is. 28.16]; 4 QFlor. 1.1-7). Ver Bertil Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.

155 Varios niegan el sentido de «no material» (p.ej. Best, *1 Peter*, p. 102; Grudem, *1 Peter*, p. 100) porque la palabra no se usa generalmente de esta manera (Ro. 1.11, 14; 1 Co. 10.3-4; 15.44; Ef. 1.3; 5.19; Col. 1.9). Pero cuesta escapar de esta interpretación en 1 P. 2.5, especialmente siendo que los «sacrificios» son «espirituales» también, y que Pedro, como aun Best reconoce, «muestra que no se refiere a los sacrificios materiales acostumbrados del culto sino a los que pertenecen a un sacerdocio que sirve en un templo («casa») en que el Espíritu de Dios mora» (p. 103).

En una yuxtaposición de ideas, Pedro declara que sus lectores no son solamente el templo de Dios sino también el *sacerdocio santo* (compare 2.9; Ap. 1.6; 5.10; 20.6). El sacerdocio de todo Israel se encuentra en Éxodo 19.6 (citado en 1 P. 2.9) y se repite como esperanza escatológica en Isaías 61.1. Esta esperanza floreció en la literatura judía.[156] El sacerdocio de los creyentes es *santo*, es decir, dedicado al servicio de Dios, y este servicio se hace explícito en la cláusula siguiente: *para ofrecer sacrificios espirituales*. Debemos observar que Pedro no se refiere a sacerdotes individuales, sino a un *sacerdocio*. Así como las piedras encuentran su identidad como partes de un solo templo, de la misma manera la unidad y la identidad corporativa de la comunidad se ven en el título *sacerdocio*.

Pedro dice que Dios hizo de ellos un templo y un sacerdocio *para ofrecer sacrificios espirituales*. En la crítica del culto en Israel, Dios llamó a su pueblo a volver a relacionar su adoración con la actitud de su corazón, que debía expresarse en buenas obras a favor de los necesitados (Sal. 50.13-14; Is. 1.11-17; Jer. 6.20; Os. 6.6; Am. 5.21-27; Mi. 6.6-8). La vida de justicia se ligó íntimamente con la adoración a Dios, y en esto encontramos los primeros pasos hacia la adoración verdaderamente espiritual. En la comunidad de Qumrán el sistema sacrificatorio judío se espiritualizó, porque vivían separados del templo en Jerusalén y de su sacerdocio corrupto (según su perspectiva).[157] De manera semejante, los autores del NT ponen énfasis en un nuevo tipo de adoración que no consiste en sacrificios de animales sino en buenas obras, especialmente las de generosidad o del servicio a otros (Ro. 15.27; 2 Co. 9.12; Flp. 2.17; 4.18; Heb. 13.16). En otros textos la nueva adoración es la dedicación de la vida a Dios (Ro. 12.1; 15.16), aun en el martirio (2 Ti. 4.6; compare Sab. 3.6). O puede ser también la alabanza a Dios (Heb. 13.15). Pedro no indica aquí qué tipo de sacrificio tiene en mente, pero en otros textos que hablan de la glorificación de Dios el énfasis cae sobre la buena conducta del cristiano y su servicio a los demás (3.15; 4.11, 16), y la alabanza a Dios por su bondad (1.3; 5.10-11).

Estos sacrificios son *aceptables a Dios por medio de Jesucristo* (compare Ro. 15.16). Pedro toca sobre el ministerio mediador de Cristo en 3.18, pero en 2.5 la referencia es a su papel como mediador de la adoración. Uno puede acercarse a Dios, aun con lo mejor de la adoración, solamente por medio de los méritos de Jesucristo. Encontramos la misma perspectiva en Hebreos 13.15.

156 Jubileos 16.18; 33.20; 2 Mac. 2.17; Filón, *De sobrietate*, 66; *De Abrahamo*, 56; *Mekhiltha* sobre Éx. 19.6. Ver Elliott, *Elect and the Holy*, pp. 50-128.

157 1 QS 8.9; 9.3-5; 4 QFlor. 1.6-7.

3. La Piedra (Cristo) (2.6-8)

6Por lo cual también contiene la Escritura:

He aquí, pongo en Sion la principal piedra del ángulo, escogida, preciosa; Y el que creyere en él, no será avergonzado.

7Para vosotros, pues, los que creéis, él es precioso; pero para los que no creen, La piedra que los edificadores desecharon, Ha venido a ser la cabeza del ángulo; 8y: Piedra de tropiezo, y roca que hace caer, porque tropiezan en la palabra, siendo desobedientes; a lo cual fueron también destinados.

6 *Por lo cual también contiene la Escritura.* En este verso Pedro incluye la primera de sus tres citas del AT sobre la «piedra», que es Cristo. Las palabras que siguen tras la fórmula introductoria vienen de Isaías 28.16, verso al que también Pablo alude en Romanos 9.33, uniéndolo con Isaías 8.14. Pedro igualmente menciona Isaías 8.14 en 2.8, y podemos suponer que en el testimonio de la iglesia primitiva basado en el AT estos versículos se unieron. La forma textual de la cita en 1 Pedro se acerca a la de la antigua versión griega del AT, pero contiene suficientes variantes para poner en duda la teoría de que Pedro citó directamente de esa versión en este verso. Probablemente las variantes (que son semejantes en Ro. 9.33 y 1 P. 2.6) se deben al uso que Pedro, como Pablo, hizo de la forma en que Isaías 28.16 circulaba en la enseñanza de la iglesia.[158]

En el contexto de Isaías 28 el Señor avisa a Judá, que estaba en peligro de destrucción, a no poner su confianza en la mentira o la conveniencia (Is. 28.15) sino en el fundamento firme de la «piedra» que Dios había establecido en Sion. Pedro les cita el verso profético a los que estaban frente a la amenaza de los inconversos para animarlos a mantener su confianza en aquel que Dios estableció como la piedra en Sion. La cita de Isaías dice, *He aquí, pongo en Sion la principal piedra del ángulo, escogida, preciosa. Sion* era un nombre para la ciudad de David que se situaba en la colina sureste de Jerusalén (1 R. 8.1; 2 Cr. 5.2), pero el área conocida como «Sion» se extendía para incluir el lugar del monte del templo (Sal. 20.2; 76.2; 132.13; Is. 8.18).[159] La *piedra* que Dios establece ahora en la nueva *Sion* (Heb. 12.22; Ap. 14.1) es *la principal piedra del ángulo*. Joachim Jeremias ha argumentado que la piedra a que Pedro se refiere aquí era la piedra de remate que se coloca sobre el portal, probablemente del templo.[160] La evidencia de las fuentes antiguas que Jeremías

158 Ver C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Nisbet & Co., Ltd., London, 1952, pp. 41-43.

159 *DIB*, pp. 625-626; *DTNT*, 2.373-374.

160 *ThDicNT*, 2.792.

reúne, muestra que la *piedra* aquí se puede entender de esta manera. Pero R. J. McKelvey ha demostrado que la palabra *principal piedra del ángulo* (griego *akrogôniaion*) también se refería a la piedra del fundamento en los textos rabínicos y en Isaías 28.16, donde se asocia con el «cimiento».[161] Este sentido de la palabra es evidente en Efesios 2.20 (que alude a Is. 28.16), y también en 1 Pedro 2.8. La piedra no está «arriba» sino colocada «abajo» en el fundamento, donde funciona como «Piedra de tropiezo, y roca que hace caer».

Los rabinos decían que la piedra gigante sobre la cual se había construido el templo en Jerusalén (la que todavía puede verse dentro de la Cúpula de la Roca de la mezquita de Omar, construida sobre la plataforma del templo de Herodes) ocupaba el lugar del arca en el segundo templo, y era el fundamento del universo y la entrada al mundo celestial.[162] Esta piedra se llamaba el «fundamento» y parece que ésta es la que llegó a servir como tipo o figura de Cristo.[163] La interpretación rabínica de Isaías 28.16 también identificaba la *piedra* con el rey venidero de Israel, el Mesías. La paráfrasis aramea o *targum* de Jonatán coloca el título «rey» en lugar de la palabra «piedra» en este verso. Esta identificación nos ayuda a entender cómo la iglesia llegó a identificar la *piedra* con Cristo Jesús.

Esta *piedra... escogida, preciosa*[164] es determinante para el destino eterno de los seres humanos. A los cristianos que sufren persecución les dice, *Y el que creyere en él, no será avergonzado.* El que pone su confianza en Cristo (1.8; 2.6-7) *no será avergonzado.* Pero ¿qué se entiende por estas palabras? Pedro habla de la vergüenza que tendrán los que acusan a los cristianos falsamente (3.16) y de la vergüenza de los cristianos frente a los incrédulos (1 P. 4.16). Pero en la antigua versión griega del AT los que son avergonzados son los que sufren el juicio de Dios (p.ej. Sal. 44.9; 70.2; 71.1), y en el NT los fieles no serán avergonzados en el juicio (1 Jn. 2.28; Flp. 1.20). En el presente contexto Pedro reflexiona sobre el destino último de los seres humanos y por eso el pensamiento es que los cristianos no serán avergonzados delante de Dios. Aunque los lectores de la epístola son tentados a avergonzarse delante de sus vecinos (4.16) Pedro los anima diciéndoles que con su confianza en Cristo no serán avergonzados frente al Señor en el juicio final. La *piedra* es su confianza eterna en medio de una situación temporal inestable. Su fe en él no les llevará a fracasar.

161 R. J. McKelvey, «Christ the Cornerstone». *NTSt* 8 (1961-62), pp. 352-359.

162 *Ibid.*, pp. 356-358. Ver Misná *Yoma* 5.2.

163 McKelvey, *Ibid.*, ha demostrado que *akrogôniaios* no tiene que ser la piedra en la esquina de un edificio.

164 Ver el comentario sobre el v. 4.

7 La *RVR* traduce la primera parte de este verso *Para vosotros, pues, los que creéis, él es precioso.* Pero esta traducción del griego es poco probable. La palabra traducida *precioso* (griego *timê*) es un sustantivo y no un adjetivo como la *RVR* implica, y es la misma que significa «honra» en 1.7. ¿A quién es dada esta «honra»? Las palabras *él es* de la *RVR* no aparecen en el griego, y Pedro indica quiénes son los receptores de esta «honra» por las palabras «a vosotros, los que creéis». La *NBE* correctamente traduce, «el honor es para vosotros los creyentes».[165] La idea es que los creyentes no serán avergonzados en el juicio final (v. 6) sino que recibirán honra de parte de Dios (ver el comentario sobre 1.7).

Pero para los que no creen, La piedra que los edificadores desecharon, Ha venido a ser la cabeza del ángulo. Los que rehúsan creer en Cristo[166] tendrán que reconocer que su veredicto respecto a Cristo no es el veredicto divino. Pedro les recuerda a sus lectores que los judíos que rechazaron a Cristo, y que lo crucificaron, vieron la negación completa de su juicio por la resurrección. El apóstol cita el Salmo 118.22, el segundo texto en la cadena de citas que incluyen testimonios sobre la «piedra», utilizando exactamente la forma textual que encontramos en la antigua versión griega del AT. Jesús mismo explica su rechazo por los líderes religiosos utilizando este pasaje de los Salmos (Mt. 21.42; Mc. 12.10; Lc. 20.17), y Pedro lo usó en su apologética frente a esos mismos líderes (Hch. 4.11). Sin embargo, a Pedro no le interesa la polémica antijudía sino el simple mensaje de que Cristo, el Rechazado, ha venido a ser el Vindicado por medio de la resurrección. Michaels argumenta que *los edificadores* ahora son los ciudadanos y magistrados romanos.[167] Pero hemos de preguntar ¿en qué sentido se pueden llamar **estas** personas «edificadores»? Debemos entender *los edificadores* como las autoridades judías, pero reconocer que el punto principal de Pedro es que Cristo fue rechazado y luego vindicado.

Cristo *Ha venido a ser la cabeza del ángulo.* La *piedra* se identifica con la piedra angular que determina la orientación del edificio construido sobre ella. Otra vez, esta piedra no es la piedra final que se coloca en el edificio, sino la que forma y determina la parte esencial de la construcción, el fundamento. La piedra declarada inútil para este fin Dios la escogió para ser la piedra principal del edificio. Con este verso Pedro otra vez afirma que la confianza de los creyentes no está mal puesta, y que Dios ya anuló la opinión de los incrédulos respecto a su Señor.

165 Así *BJ*, *NC*, *LNB*. Contra *VP*, *NVI*, *RVA*.

166 *BAGD*, p. 85.

167 *1 Peter*, p. 105.

8 La reacción a Cristo es lo que determina el destino eterno del ser humano. Pedro vuelve a subrayar esta afirmación, proclamando su implicación desastrosa. Dice, *y: Piedra de tropiezo, y roca que hace caer.* Esta es la tercera cita del AT sobre la *piedra*. Pedro recuerda las palabras de Isaías 8.14, pero aquí, a diferencia del verso anterior, la cita no sigue la forma textual de la antigua versión griega del AT. Lo curioso es que Pablo, en su referencia a Isaías 8.14 en Romanos 9.33, sigue exactamente la traducción del hebreo de Isaías que encontramos aquí en 1 Pedro. Es dudoso que Pedro utilizara Romanos cuando aludió a Isaías 8, o que Pablo tuviera a mano 1 Pedro. Probablemente ambos autores utilizaron parte de una colección de citas en griego del AT sobre Cristo y su obra de salvación que circulaba en la iglesia primitiva. Esta hipótesis explica por qué Pablo y Pedro (y otros autores neotestamentarios) se refirieron a los mismos textos del AT en el desarrollo de la teología apostólica.[168] En 1 Pedro 3.14 el apóstol vuelve a citar el mismo capítulo de Isaías (8.12).

Cristo se llama *piedra de tropiezo*. Simeón le hizo a María un anuncio muy semejante respecto a su hijo, «He aquí, éste está puesto para caída y para levantamiento de muchos en Israel» (Lc. 2.34, posiblemente una alusión a Is. 8.14). Un *tropiezo* puede significar el resultado de caer o la causa de una caída, pero Pedro usa la palabra en el último sentido. Para los que no creen (v. 7) Cristo llega a ser la causa de su caída, la cual es su eterna condenación.[169] La cita del libro de Isaías vuelve a sonar esta nota terrible: *y roca que hace caer*. El sentido de la palabra traducida *que hace caer* (griego *skandalou*) es casi sinónimo al vocablo *tropiezo*. Puede denotar lo que tienta a pecar (Mt. 16.23; 18.7; Lc 17.1; Ro. 16.17), pero éste obviamente no es el sentido en el presente pasaje. Más bien, aquí significa una ocasión de ruina o lo que causa ruina (1 S. 18.21; 1 Mac. 5.4).[170] Esto es lo que Cristo llega a ser para los que rehúsan confiar en él. Puede ser el fundamento y la fuente de confianza eterna para el que cree (v. 6), o la roca contra la cual uno tropieza para quien lo rechaza (v. 8).

Pedro añade un comentario sobre la cita de Isaías 8, *porque tropiezan en la palabra, siendo desobedientes*. La gramática griega del verso nos permite conectar la frase *en la palabra* con el verbo «tropezar» o con el participio *siendo desobedientes*. La palabra «ser desobedientes» (griego *apeithountes*) aparece de nuevo en 3.1, donde la desobediencia es «a la

168 Ver Dodd, *According to the Scriptures*; Rendel Harris, *Testimonies*, 2 tomos, Cambridge University Press, Cambridge, 1916, 1920; E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Oliver & Boyd, Edinburgh & London, 1957; Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*.

169 *DTNT*, 2.96-97.

170 *DTNT*, 2.97-99; *ThDicNT*, 7.342.

palabra» (como en 2.8), y también en 4.17, donde Pedro habla de los que son desobedientes «al evangelio de Dios». A la luz de estos paralelos es mejor traducir esta parte del verso, «Aquéllos tropiezan, siendo desobedientes a la palabra» (*RVA*). Debemos entender la frase «siendo desobedientes a la palabra» como una cláusula adverbial que indica la causa de su tropiezo y caída. Cuando el evangelio les llegó, fueron desobedientes a su llamado al arrepentimiento y a la fe, y por eso «tropiezan». En muchos textos neotestamentarios la «desobediencia» es lo opuesto a la fe en Cristo Jesús, y a su evangelio (Jn. 3.36; Hch. 14.1-2; Heb. 3.18-19). Esta es la reacción de los que rechazan el evangelio (Hch. 19.9; Ro. 2.8), y Pablo puede llamar a tales personas «los hijos de desobediencia» a causa de su rebeldía contra el evangelio (Ef. 2.2; 5.6; Col. 3.6). La implicación es que el mensaje de Jesucristo no llama a los seres humanos simplemente al asentimiento intelectual de la verdad del evangelio, sino también a la acción de obediencia (ver 1.1 y comentario).

La última cláusula del verso toca la cuestión de la predestinación a la perdición: *a lo cual fueron también destinados*. «Ser destinado» (griego *etethêsan*) aparece una y otra vez en contextos donde el autor quiere hablar de la voluntad determinante de Dios. Dios es el que pone su piedra en Sion (v. 6), y coloca a los miembros en el cuerpo de Cristo (1 Co. 12.18, 28), incluyendo a sus ministros (1 Ti. 1.12; 2.7; 2 Ti. 1.11). Pero también la palabra aparece donde el autor declara que Dios pone a ciertos bajo su ira (1 Ts. 5.9; Heb. 1.13; ver también 1 Co. 15.25). ¿Dice Pedro en 2.8 que Dios destinó a los incrédulos a ser desobedientes, o a tropezar en la palabra porque eran desobedientes? Siendo que el verbo principal de la oración anterior es «tropiezan», es a éste que las palabras *a lo cual* se refieren. Pedro no dice que Dios predestinó a ciertos seres humanos a la incredulidad y a la desobediencia, sino que él determinó cuál sería el destino eterno de los que rechazaran en desobediencia su oferta de salvación por Jesucristo.[171]

4. El pueblo de Dios (2.9-10)

> [9]Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable; [10]vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, pero que ahora sois pueblo de Dios; que en otro

171 Contra Grudem, *1 Peter*, p. 106. Michl correctamente observa, «el final del v. 8 es difícil; quizá la mejor manera de entenderlo es que Dios determinó la perdición como castigo de la incredulidad, pero no que destinó a algunos la incredulidad, idea extraña al NT y equivalente a la predestinación al pecado en sentido calvinista». «Cartas católicas», p. 475.

tiempo no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia.

9 Después de discurrir sobre el destino de los que desechan o no obedecen a Cristo, Pedro vuelve a los cristianos y su identidad como pueblo de Dios. Con las palabras *Mas vosotros* el autor enfatiza el contraste marcado entre los que confían en Cristo y los que no lo obedecen. Los cristianos no han sido rechazados por Dios, sino que son herederos de los títulos que originalmente le pertenecían al pueblo de Israel. Lo que sigue es una letanía de títulos que Pedro pide prestados de Éxodo 19.6 («real sacerdocio, nación santa») e Isaías 43.20-21 («linaje escogido... pueblo adquirido por Dios»). Es de mucho significado que el primer texto que Pedro utiliza contiene nombres dados a Israel como la comunidad del éxodo, redimida de su servidumbre en Egipto. De manera semejante, el contexto de Isaías 43.20-21 es la redención del exilio en Babilonia (Is. 43.14) o el segundo éxodo. Ahora los lectores de 1 Pedro son la comunidad del nuevo éxodo, los que han salido del pecado y han confiado en él, y por ello reciben una nueva identidad.[172]

Debemos colocar este verso y el siguiente no solo en la historia de la salvación sino también en la situación histórica y social de los lectores. Ellos se clasificaban como los «expatriados» y «extranjeros residentes» (1.1, 18; 2.11) en sus comunidades, y como tales no disfrutaban de la aceptación social que les era tan importante a todos en aquel tiempo. Beare en su comentario nos recuerda que la base esencial de la comunidad en la antigüedad era la religión[173] y por eso los que no participaban en el culto local o del imperio (4.3) perdían los lazos sociales que unían a todos en una sociedad. Con el cambio de religión vino la pérdida de su identidad social. Por eso, le era necesario a Pedro infundir en ellos un nuevo sentido de identidad y comunidad, dando así respuesta al anhelo de pertenecer a un grupo.

Pedro comienza *Mas vosotros sois linaje escogido* (Is. 43.20). La palabra *linaje* (griego *genos*) puede significar o un grupo de descendientes de un antepasado común (Hch. 4.6; 13.26; 17.28), o una nación o pueblo (Hch. 7.19; Gá. 1.14; Flp. 3.5). Arístides llama a los cristianos un tercer pueblo, al lado de Israel y de los paganos,[174] pero el pensamiento de Pedro es otro. Pedro identifica a los cristianos con Israel, y por tanto les declara herederos de todos los títulos dados a esa nación. Para él hay un solo pueblo de Dios, y son los que Dios ha escogido como la comunidad del

172 Ver el comentario sobre 1.18.

173 Beare, *First Epistle of Peter*, p. 128.

174 *Apol.* 2.1. Esto, según el texto griego de esta obra. Las traducciones armenia y siríaca añaden los «bárbaros».

éxodo.[175] Pedro, a diferencia de Pablo (Ro. 9-11), no lucha con la cuestión de la relación entre los descendientes naturales de Abraham y los que heredan los promesas en Cristo Jesús.

El próximo título viene de la antigua versión griega de Éxodo 19.6, *real sacerdocio*.[176] La palabra traducida *real* (griego *basileion*) puede ser un adjetivo y como tal indica que el *sacerdocio* pertenece o sirve al Rey, Dios. Pero no es de todo seguro que *basileion* sea un adjetivo que modifica *sacerdocio*. J. H. Elliott, en su monografía sobre estas palabras,[177] ha recogido un cuerpo de evidencia sustancial que argumenta fuertemente a favor de una interpretación alternativa que entiende *basileion* como un sustantivo que se debe traducir «una casa real» o «una residencia real». Elliott dice que en la antigua versión griega del AT, *basileion* aparece veintiséis veces y en sólo dos de estas ocurrencias la palabra es un adjetivo. También, en la literatura judía escrita en griego que hace referencia a Éxodo 19.6, *basileion* es un sustantivo que significa o «reino» (2 Mac. 2.17) o «una residencia real» (Filón, *De sobrietate*, 66.1). Importantes también son los textos en Apocalipsis que hacen eco de Éxodo 19.6 (Ap. 1.6; 5.10), y que interpretan ese texto de manera semejante, con un pequeño cambio de vocabulario, «y ha hecho de nosotros un reino (griego *basileian*); nos ha hecho sacerdotes» (*VP*). A la luz de esta evidencia debemos ajustar nuestro entendimiento del texto. Pedro les dice a sus lectores que ellos son una casa o un palacio donde reside Dios el Rey. Y **también** son un *sacerdocio* o, para captar mejor el sentido del vocablo, un «cuerpo de sacerdotes». El deseo de Pedro era aclarar la identidad de los cristianos como una comunidad escogida por Dios. Además, debemos observar que en este verso, a diferencia de 2.5, Pedro no pone énfasis en su **función** sacerdotal sino en su **identidad** como un grupo distinto en las sociedades donde vivían.[178]

La siguiente descripción de la comunidad cristiana viene también de Éxodo 19.6, *nación santa*. *Nación* (griego *ethnos*) es un término que los judíos y los cristianos utilizaban a veces para referirse a los «gentiles», o a los que no tenían parte en la herencia y vida nacional de Israel, los extraños (Mt. 4.15; Ef. 2.11). Pedro normalmente usa la palabra para hablar de los que no son parte de la comunidad cristiana (2.12; 4.3). Pero

175 Sobre la elección de los creyentes, ver el comentario sobre 1.1.

176 El texto hebreo dice «reino de sacerdotes». Ver también Éx. 23.22.

177 *The Elect and the Holy*.

178 Un resumen en español de la conclusiones de Elliott se encuentra en Ricardo Pietrantonio, «Sacerdocio corporativo y ministerios eclesiales en la 1a Carta de Pedro», *RevisBib* 42 (1980), pp. 195-208. Desafortunadamente Pietrantonio no discute las conclusiones de Elliott en relación con el sacerdocio ordenado de la Iglesia Católica. Sobre la interpretación de Éx. 19.6 y su uso en 1 Pedro ver Domingo Muñoz León, «Un reino de sacerdotes y una nación santa (Éx 19,6),» *EstBib* 37 (1978), pp. 149-212.

a veces la *nación* es el pueblo Israel (Lc. 7.5; 23.2; Hch. 10.22), como era el caso en Éxodo 19.6. Pedro transfiere este nombre a la comunidad cristiana que es, como la antigua Israel, una *nación santa*. Ahora no son parte de las «naciones» (o los «gentiles») sino una nación distinta, separada o *santa*. Ya hemos visto algo de las implicaciones morales de su separación para Dios en el comentario sobre 1.15-16.

La lista de títulos termina con *pueblo adquirido por Dios* (Is. 43.21 y ver Éx. 19.5). El texto griego dice simplemente *pueblo adquirido* con la implicación de que Dios lo adquirió. Fue por la sangre de Cristo que Dios los hizo suyos (1.18-19; Hch. 20.28; ver también Ef. 1.14). Esta adquisición es la respuesta divina a su situación de alienación. La palabra «adquirir» subraya que ahora ellos son posesión de Dios y que fue su acto de adquisición lo que los hizo un *pueblo*.[179] En la literatura bíblica *pueblo* (griego *laos*) es la palabra que normalmente denota el pueblo escogido por Dios, Israel (Mt. 2.6; Mc. 7.6; Lc. 1.17; Jn. 11.50; Hch. 7.17; Ro. 11.1-2; Heb. 8.10; etc.), en contraste con los gentiles (Hch. 26.17; Ro. 15.10). Por extensión, *pueblo* llegó a señalar a los miembros de la comunidad de Cristo, el nuevo pueblo de Dios (Hch. 15.14; 18.10; Ro. 9.25; Heb. 4.9; 1 P. 2.10).

Pedro no está contento sólo con enseñarles lo que son, sino que también entiende la necesidad de comunicarles su responsabilidad según el propósito de Dios. Ellos son su pueblo escogido y santo *para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable* (alusión a Is. 43.21). La comunidad ha sido escogida por Dios para cumplir una misión. «Anunciar» es una palabra que aparece en la literatura griega y judía, y significa «proclamar» o «contar».[180] El contenido de la proclamación es *las virtudes* de Dios. En la literatura moral de aquel tiempo, tanto la judía y cristiana como la griega secular, «virtud» (griego *aretê*) significaba la excelencia moral (ver 2 P. 1.5 y comentario) o la «valentía» (2 Mac. 10.28). Pero en otros textos las *virtudes* eran las manifestaciones del poder divino, como en la versión griega de Salmos 9.14; 78.4; y 79.13.[181] Las comunidades cristianas, aunque perseguidas y afligidas, tenían la obligación de proclamar las grandes obras divinas, las *virtudes* de Dios, entre los gentiles. Entre ellas, por supuesto, se incluía la obra maravillosa de salvación. Su estado de ser pueblo de Dios era a la vez un consuelo y un llamado a involucrarse en la misión divina (1.10-12).

179 *BAGD*, p. 650; *DTNT*, 4.109.

180 Epicteto, *Dissertationes*, 3.21.16 (el sustantivo); Testamento de Josué, 5.2-3; Filón, *De plantatione*, 128.3; Eclo. 18.4; 44.15; la versión griega de Sal. 71.15; 73.28; ciertos manuscritos griegos de Mc. 16.8. Ver *BAGD*, p. 271; *MM*, p. 220; Beare, *First Epistle of Peter*, p. 131.

181 *BAGD*, p. 106; Deissmann, *Bible Studies*, pp. 95-96. Sobre *aretê* en el NT ver Horacio Bojorge, «Arete: Ideal de perfección humana y cristiana,» *RevisBib* 42 (1980), pp. 129-136.

Pedro llama a Dios aquí *aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable*. Los autores neotestamentarios a veces hablan de la salvación como la transición de las tinieblas a la luz (Hch. 26.18; Ef. 5.8; Col. 1.13), y la salvación en sí se llama «ser iluminado» (Heb. 6.4; 10.32). *Las tinieblas* es el dominio del pecado (Jn. 3.19; Ro. 13.12; 2 Co. 6.14; Ef. 5.11; 1 Jn. 1.6) y de Satanás (Col. 1.13). Por eso, el llamado decisivo de salvación (1.15; 2.21; 5.10) realizó en ellos un traslado de la vida dominada por el pecado a la vida de la santidad en la luz (Ro. 13.12; Ef. 5.8-9; 1 Jn. 2.10).

Los escritos de la comunidad de Qumrán hablan de los miembros de aquel grupo judío sectario como los «hijos de la luz», y de los demás como los «hijos de las tinieblas». Según el *Libro de la Guerra* (1QM), los «hijos de la luz» iban a triunfar en la batalla última contra los «hijos de las tinieblas». Pero el pensamiento de Pedro es radicalmente diferente. ¡Los que han venido a la luz de Dios tienen una misión de salvación entre los que luchan contra ellos!

10 En este verso Pedro vuelve al tema de la transición que Dios realizó en la salvación de los creyentes, poniendo en contraste su estado anterior a su conversión (*en otro tiempo*) con su estado presente (*pero ahora*). Por medio de este verso y la última cláusula del verso anterior Pedro logra recordarles de dónde fueron salvados y a qué fueron llamados. Esto ha de servirles como estímulo para mantenerse firmes en los grandes privilegios que ahora tienen. Antes estaban en las *tinieblas* (v. 9), no eran *pueblo* (v. 10), y no eran receptores de la *misericordia* (v. 10) de Dios. Pero ahora están en la *luz* de Dios (v. 9), siendo su *pueblo* (v. 10) y receptores de su *misericordia* (v. 10).

El verso 10 es una alusión a Oseas 1.9-10 y 1.6 en combinación con 2.23, profecía que Pablo también cita en Romanos 9.25-26. Estos versos hablaban del rechazo de Israel (simbolizado por los hijos de Oseas por Gomer) y su subsiguiente aceptación por Dios. Pero Pedro aplica estas palabras de una manera nueva a los que eran gentiles, separados de Dios, que ahora han llegado a ser su propio pueblo por medio de su misericordia. La identidad de la nación de Israel se basaba en su confesión de que Jehová era el Dios de Israel y que ellos eran el pueblo de Jehová (Éx. 6.6-7; 19.4-6; Lv. 26.11-13). Pero a causa de sus múltiples pecados y fracasos Israel comenzó a **anticipar** el tiempo en que serían renovados como pueblo de Dios (Ez. 11.19-20; 14.10-11; 36.22-28; Jer. 24.7; 30.22; 31.31-34; 32.37-40). Esta esperanza escatológica de Israel se convierte en una realidad para estos gentiles convertidos a Jesucristo.[182]

182 Ver Hans Küng, *La Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona, 1984, pp. 139-145; Angel Antón, «La iglesia "pueblo de Dios" en la nueva alianza», *EstEcl* 44 (1969), pp. 465-501.

Pedro dice, *vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, pero que ahora sois pueblo de Dios.* La afirmación nos recuerda un análisis semejante de la condición de los gentiles que Pablo relata en Efesios 2.11-12: «Por tanto, acordaos de que en otro tiempo vosotros, los gentiles... erais... alejados de la ciudadanía de Israel». Pero en Cristo Jesús, Dios hizo que los gentiles fueran parte de su pueblo (Ef. 2.13-14). Esta transición de alienación de Dios a ser su único pueblo era el fruto de su misericordia, *que en otro tiempo no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia.* Pedro ya alabó a Dios por su gran misericordia en el nuevo nacimiento (1.3 y comentario). Su *misericordia* es la compasión, la bondad y el socorro de Dios frente a la miseria humana.[183] Este texto nos enseña que la *misericordia* de Dios es mucho más que una emoción; es lo que mueve a Dios a actuar a favor de los que están en necesidad profunda. Estos gentiles a los que Pedro les escribía tenían que recordar que su elección como pueblo de Dios era prueba positiva de la compasión divina. Podían estar seguros del compromiso de Dios con ellos aún en medio de sus aflicciones.

El sacerdocio de los creyentes

En el NT encontramos un cambio radical en cuanto al concepto del sacerdocio. En Israel, aún en los días de Pedro, los que eran de la tribu de Leví y del linaje de Aarón tenían al privilegio de servir en el templo de Dios como sacerdotes. El sacerdocio de Israel, a pesar de las afirmaciones de Éxodo 19.6 e Isaías 61.6 respecto a un sacerdocio universal, era limitado y cerrado. A veces en la historia de la nación, especialmente durante el tiempo de la división del reino, hubo rebeldía contra el sacerdocio establecido por la ley. El rey Jeroboam, por ejemplo, estableció nuevos centros de adoración en Bet-el y Dan, casi a los extremos sur y norte de su reino. En esas ciudades dedicadas al culto, «hizo sacerdotes de entre el pueblo, que no eran de los hijos de Leví» (1 R. 12.26-33). Los de la tribu de Judá se mantenían fieles al sacerdocio de la familia levítica. Después del cautiverio en Babilonia los judíos, aun los que vivían en la dispersión, seguían fieles al culto del templo en Jerusalén. Este fenómeno era extraordinario, especialmente a la luz de la fuerte presencia de los cultos a los ídolos en todas las ciudades y pueblos dondequiera se encontraban. Y así continuó la situación hasta la destrucción del segundo templo en 70 d.C.

183 Ver *DTNT*, 3.99-102.

Al llegar al NT encontramos una situación completamente distinta. Se reconoce la presencia del sacerdocio oficial del templo (Lc. 1.5; 5.14; Jn. 1.19; Hch. 4.1), pero en la polémica contra el orden establecido judío el autor de Hebreos declara que Dios reemplaza el sacerdocio de Aarón por el del orden de Melquisedec (Heb. 5.6; 7.1-28). De esta manera puede afirmar el ministerio sacerdotal del Señor Jesucristo, el cual vino de la tribu de Judá y no la de Leví (Heb. 7.14-17). Por otro lado, en el NT hay un retorno a los textos del AT que afirman el sacerdocio de todo Israel, como Éxodo 19.6 e Isaías 61.6. La comunidad de los que son miembros del nuevo Israel de Dios hereda este título y ministerio, como los textos en 1 Pedro (2.5, 9) y Apocalipsis (1.6; 5.10; 20.6) demuestran. Siendo que el Señor exaltado era el sumo sacerdote (Heb. 8.1) y la comunidad se concebía como el nuevo templo (1 Co. 3.16; 2 Co. 6.16; 1 P. 2.5) cuyos sacrificios espirituales consistían en la adoración y el servicio (Heb. 13.15-16; 1 P. 2.5; Ro. 12.1; Ef. 5.2; Flp. 2.17-18), no había necesidad de que la iglesia se mantuviera fiel al templo en Jerusalén (compare Hch. 2.46). El sacerdocio de la comunidad cristiana tenía implicaciones profundas para la misión de la iglesia. Los cristianos no dependían del papel mediador del sacerdocio judío porque Cristo, por su sacrificio, abrió el camino a la presencia de Dios (Heb. 10.19-22). Su punto de referencia era celestial y no terrenal. Por eso, la crisis de la destrucción del templo en Jerusalén en 70 d.C. por Tito y la décima legión del ejército romano no cambió el culto de la iglesia.

Nos cuesta apreciar lo radical de la perspectiva neotestamentaria *respecto al sacerdocio. En primer lugar, es un sacerdocio que abarca* a todo el pueblo de Dios, y no limita el culto y el acceso a la presencia de Dios a una clase o familia especial de sacerdotes. En segundo lugar, el nuevo sacerdocio no es limitado a los de Israel étnico, sino que todos los que son descendientes de Abraham por fe (Gá. 3.7) tienen parte en él. Es decir, hasta los gentiles ahora gozan del privilegio de formar parte de este nuevo sacerdocio. En tercer lugar, este sacerdocio no tenía limitaciones en cuanto a la edad, al sexo, o a la clase social de la persona. Todos eran miembros por igual del mismo sacerdocio. En cuarto lugar, a diferencia de todas las religiones, sea la judía o sean las de los gentiles, este sacerdocio funciona sin templo visible. De hecho, después del primer siglo la falta de un Dios visible, en forma de un ídolo, provocó a muchos gentiles a acusar a los cristianos de ser ateos. En el *Martirio de Policarpo* (3.2; 9.2) la multitud que perseguía a los cristianos gritaba, «¡Muerte a los ateos!» El cristianismo produjo una redefinición de los sacrificios del sacerdocio. Cristo era el sacrificio supremo por los pecados, y tan

eficaz fue que no hubo necesidad de repetirlo nunca más (Heb. 7.26-28). Por eso el nuevo sacerdocio no tenía que ofrecer sacrificios de sangre para expiar los pecados. Sus sacrificios son más bien la acción de gracias y el servicio a Dios y a los demás. La adoración en Espíritu y en verdad le pone fin al ritualismo (Jn. 4.23).

Pero después del primer siglo, el nuevo concepto radical del sacerdocio comenzó a degenerar. Los obispos y los presbíteros de la iglesia llegaron a considerarse más y más como sacerdotes con un papel mediador. La cena del Señor llegó a ser un sacrifico que solo los sacerdotes oficiales podían administrar. La brecha entre los oficiales y los demás, los laicos, creció de tal manera que la doctrina del sacerdocio de los creyentes se perdió de vista. Los que no participaban en el sacerdocio oficial eran personas de segunda clase a los ojos de la jerarquía. El retorno al viejo concepto de sacerdocio que encontramos en el AT fue casi completo durante la edad media.

Durante la reforma protestante estos desvíos de la revelación neotestamentaria fueron blanco de ataques por parte de teólogos como Martín Lutero y Juan Calvino. Lutero afirmó que había solo una clase de cristiano, no dos, y que por medio del bautismo todos los cristianos eran consagrados y hechos sacerdotes. Todos los creyentes tienen esta vocación, no importa en qué otra vocación laboren. Por supuesto, Lutero se opuso el concepto de la cena del Señor como sacrificio, y así atacó la razón de ser del sacerdocio oficial. El ser humano, según Lutero, no estaba en posición de ofrecerle sacrificio de propiciación a Dios sino que sólo podía recibir los beneficios de su gracia. Por eso Lutero negó el poder expiatorio de la cena del Señor.

En respuesta a Lutero y los reformadores, el Concilio de Trento reafirmó que Cristo mismo había establecido el oficio del sacerdote en la iglesia, distinto al de los fieles, y que solamente los nombrados como sacerdotes tenían la autoridad de celebrar el sacramento de la eucaristía en el nombre de Cristo. Esta era verdaderamente un sacrificio y por eso el que la administraba era claramente un sacerdote. Esta perspectiva del Concilio de Trento volvió a afirmarse en el Segundo Concilio Vaticano. El Concilio declaró que la función de los sacerdotes era pastoral y no solo sacrificatoria, y por eso su deber era proclamar la palabra de Dios y gobernar su iglesia. Pero a fin de cuentas la distinción entre los laicos y los sacerdotes oficiales se mantuvo, y con ello el concepto sacrificatorio de la cena del Señor. Aunque el Concilio habló del sacerdocio de los creyentes, repitió la distinción entre el sacerdocio general y el oficial, diciendo que esa distinción era «de esencia y no sólo de grado».[184]

El estudio de 1 Pedro debe llevarnos a reafirmar la perspectiva neotestamentaria del sacerdocio de todos los creyentes. La perspectiva de Pedro es que la comunidad cristiana es un cuerpo de sacerdotes cuya función es la adoración (2.5) y el testimonio (2.9). A éstas debemos añadir la función esencial de servicio a Dios y a los demás (Ro. 12.1; Heb. 13.16). Pero al mismo tiempo debemos evitar la degeneración que esta doctrina ha sufrido en la tradición evangélica. Pedro no habla de sacerdotes individuales, sino de un cuerpo de sacerdotes. Describe la identidad corporativa de la comunidad cristiana con este título. Ni Pedro ni ningún otro autor neotestamentario se refiere al cristiano individual como «sacerdote». Es cierto que el sacerdocio de los creyentes significa que el cristiano no necesita un mediador, es decir, un sacerdote, entre él y el Sumo Sacerdote, Cristo. Pero su identidad sacerdotal solamente se encuentra en unión con los otros sacerdotes, el cuerpo de sacerdotes. Esta doctrina no promueve el individualismo espiritual que ha sido la plaga de muchas iglesias evangélicas, sino que moldea la comunidad cristiana en una unidad en la adoración, el testimonio y el servicio. Muchos, con base en esta doctrina, han concluido que su acceso directo a Cristo, que es implícito en el sacerdocio de los creyentes, significa que pueden disfrutar de comunión con Dios sin ponerse en comunión con los demás que forman el sacerdocio santo. Nada puede estar más lejos de la verdad. El cristiano cumple su papel sacerdotal en comunión con la comunidad cristiana.

Otra degeneración del sacerdocio de los creyentes que hemos visto en la iglesia evangélica es el establecimiento de un nuevo sacerdocio oficial. El NT habla de los ministerios especiales dados a ciertos miembros de la iglesia, como los pastores o ancianos y los diáconos, pero éstos nunca se conciben como un grupo de sacerdotes especiales dentro del sacerdocio general de los creyentes. Tales ministerios tienen funciones especiales, especialmente en las áreas de liderazgo, gobierno e instrucción, pero el NT no habla de su papel en términos de mediación. Sin embargo, no pocos pastores y otros líderes cristianos han adoptado un modelo jerárquico y se interponen entre el pueblo y Dios. Supuestamente, son ellos quienes oyen la voz de Dios para el pueblo y son mediadores de la voluntad divina. En cambio, a ellos se les debe obediencia absoluta como

184 Sobre la doctrina del sacerdocio desde la reforma, ver Cyril Eastwood, *The Priesthood of All Believers*, The Epworth Press, London, 1960.

representantes de Dios ante su pueblo. Sólo estando ellos presentes puede el pueblo rendir culto y llegar a la presencia de Dios. Sin negar la legítima autoridad pastoral (1 P. 5.1-4) tenemos que cuestionar cualquier ejercicio de autoridad que amenace el sacerdocio de los creyentes.

En tercer lugar, la degeneración del sacerdocio de los creyentes se evidencia en varias iglesias evangélicas en el retorno a un culto «material». Es decir, en vez de reconocer a la comunidad en sí como la «casa espiritual» (1 P. 2.5) o el «templo de Dios» (1 Co. 3.16) construimos nuestros edificios y los llamamos «el templo del Señor». Hace unos años estuve con una congregación que se reunía en un edificio humilde pero bien cuidado. Sobre la pared un artista había pintado las palabras de Habacuc 2.20, «Mas Jehová está en su santo templo; calle delante de él toda la tierra». ¡Se había confundido el edificio construido con manos humanas con la morada del Dios viviente! Cuando era pastor asistente en una iglesia entré al «santuario» de la «iglesia» (ésta no era mi terminología) con uno de los ancianos. Me comentó, «Eugenio, siento la presencia de Dios en este lugar». Ese salón construido de madera fina y con vidrieras de colores intensos le era el lugar donde el Espíritu de Dios podía encontrarse. En muchas congregaciones seguimos hablando del «altar» como un lugar especifico en el edificio, término que en realidad se refiere al sistema de sacrificios. Lo peor es que muchas congregaciones cuidan más sus edificios «santos» que a sus miembros. Invierten más en los «templos» que en los hermanos necesitados. Respetan *más el «santuario» material que a los que son los* santos.

La comunidad cristiana es, según el apóstol Pedro, la «casa espiritual» y el «sacerdocio santo». Como tal ofrece a Dios sacrificios, no para propiciación de sus pecados, sino de alabanza y servicio, «sacrificios espirituales». En este acto necesita un solo mediador, Jesucristo, que hace que estos sacrificios sean «aceptables a Dios» (1 P. 2.5). Como cuerpo de sacerdotes, los cristianos se orientan hacia Dios y los unos hacia los otros, pero también se vuelven para extender la mano a los que están afuera. Son el pueblo de Dios para anunciar las grandes obras de salvación a los que están en las tinieblas (1 P. 2.9). Los que forman este sacerdocio han sido llamados fuera de la corrupción y encuentran una nueva identidad en la comunidad del pueblo escogido por Dios. Pero en el momento de encontrar su identidad en comunidad son llamados a volver y a extender la mano a los que están en necesidad. La identidad da lugar a la misión.

Identificación e identidad; rechazo y resultados

En los versos 4 al 8 del capítulo dos, Pedro se dirige al problema del *rechazo de Cristo y sus resultados. Cristo ha sido rechazado por* los humanos (2.4), primeramente por las autoridades judías en su crucifixión fuera de los muros de Jerusalén (2.7) y luego por los que perseguían a los cristianos en Asia Menor (2.4, 7-8). Pedro les recuerda a los cristianos que el rechazo humano no implica el rechazo de Dios. De hecho, Dios rechazó el veredicto humano e hizo de Cristo el fundamento de la nueva etapa en la historia de la salvación: Él es «la cabeza del ángulo». Para los que lo rechazan, Cristo viene a ser la roca sobre la cual caen (2.8). En cambio, los que creen en él no serán avergonzados (2.7), es decir, serán aceptados por Dios e integrados en el plan divino. Cristo es la piedra viva, y en su identificación con él sus seguidores llegan a ser piedras vivas, y así encuentran su identidad como templo y sacerdocio de Dios. Esta nueva identidad religiosa, como hemos visto, abarca una nueva existencia como un pueblo distinto, el pueblo de Dios (2.9-10). Estos pensamientos se entrelazan con los temas del juicio y la salvación eterna (2.6, 8).

El lenguaje que Pedro utiliza para expresar estas ideas es altamente figurado y nos parece muy extraño. Todo esto de la «piedra», las «piedras» y la «roca» quizás no nos impacte mucho. Pero para el pescador de Galilea el simbolismo era bien vivo. Palestina es un territorio sumamente rocoso. Si uno viaja al Israel moderno lo nota inmediatamente. Las excavaciones arqueológicas en la región muestran que el material de construcción principal eran piedras de varios tamaños, incluso rocas masivas cortadas precisamente para la construcción de los grandes edificios. Por eso, esta imagen de un cimiento de piedra, y paredes de piedra construidas sobre ese cimiento, le era a Pedro una manera natural de hablar de la relación entre Cristo y los que llegaron a ser el templo de Dios. Además, la abundancia de piedras le habría hecho tropezar y caerse repetidamente, y por eso pudo entender bien el lenguaje simbólico de Isaías 8.14, «Piedra de tropiezo, y roca que hace caer» (citado en 2.8). Pedro había visto la construcción de edificios y la selección de piedras para este fin, incluso la gran plataforma del templo en Jerusalén (Jn. 2.20). El juicio errado en ese proceso de selección era una buena metáfora para mostrar el contraste entre la elección

y el plan de Dios por una parte, y por otra la falta de entendimiento de los que tratan de avanzar en la religión por medio de sus propios criterios (2.7). Tenemos que dar por sentado que los lectores de 1 Pedro entendían la intención de Pedro (y de los profetas), pues conocían los métodos de construcción en sus pueblos y ciudades.

¿Qué pueden decirnos estas palabras a nosotros, lectores que vivimos aproximadamente dos mil años después de la composición de este escrito? Hay unas lecciones que vienen de estos versos que son bien básicas pero a la vez muy esenciales. Aprendemos de estas palabras que el destino eterno del ser humano se liga absolutamente con la reacción ante Jesucristo. El puede ser el objeto de nuestra fe y confianza (2.6), o podemos negarnos a confiar en él (2.7), desobedeciendo su llamado al arrepentimiento y al servicio (2.8). Si creemos en él, podemos esperar la salvación de Dios en el juicio final. En cambio, los que rechazan a Cristo caerán bajo el juicio divino. Estas ideas quizás no son muy aceptables a los modernos que han menospreciado la idea del juicio divino, pensando que Dios es amor y por eso no juzgará a nadie. Además, hay muchos en nuestros días que rechazan la exclusividad implícita en esta perspectiva. Argumentan que hay muchos caminos para llegar a Dios. Pero en los días de Pedro el mundo romano estaba lleno de una multiplicidad de «caminos». Pablo refleja bien la situación religiosa del primer siglo diciendo, «Pues aunque haya algunos que se llamen dioses, sea en el cielo, o en la tierra (como hay muchos dioses y muchos señores)», y luego da la respuesta cristiana, «para nosotros, sin embargo, sólo hay un Dios, el Padre...y un Señor, Jesucristo» (1 Co. 8.5-6). La exclusividad de la salvación por medio de Jesucristo está en el corazón mismo de la revelación divina (Jn. 14.6). El destino de cualquier ser humano depende de su reacción ante Jesucristo.

Estos versos también nos enseñan que la perspectiva humana no es la perspectiva divina. Los bien «informados», los líderes en Israel, no podían reconocer al Salvador que Dios les había enviado, y en su envidia se lo entregaron a las autoridades romanas para quitarlo de en medio. La opinión popular corría en contra de Jesús el Cristo. Pero quien los humanos rechazaron era el Electo de Dios (2.4, 7). Este mensaje era de gran estímulo para la fe de la pequeña comunidad cristiana en Asia Menor. De la misma manera, nos fortalece a nosotros, quienes vivimos en un tiempo cuando el secularismo critica fuertemente la revelación bíblica. Más y más la fe en Cristo parecerá tontería a los inconversos, y oiremos ataques cada vez más agudos contra la fe histórica de la iglesia cristiana. Muchos de quienes nos hemos criado en países «cristianos» donde lo básico

de la historia evangélica ha sido aceptado, veremos el abandono de la confianza en el evangelio y los valores que enseña. Los estudiantes universitarios serán y son los primeros que tienen que enfrentarse a tales ataques, pero poco a poco éstos llegarán a ser más comunes entre la población en general. En un medio ambiente como éste, la comunidad cristiana ha de volver a lo básico. «La piedra que los edificadores desecharon, ha venido a ser la cabeza del ángulo» (2.7). La perspectiva divina de Cristo no corresponde a la de los que no tienen lugar ni tiempo para Cristo. El Menospreciado ha llegado a ser y siempre será el Exaltado, el de máximo valor.

Otra lección que tiene mucha pertinencia para nosotros es que el fundamento de la verdadera comunidad es la fe en Cristo Jesús. Hay muchas ideologías que pretenden ser base de la comunidad, como el comunismo o el capitalismo. Hay además grupos sociales que giran alrededor de un interés común de sus miembros, como un deporte o un pasatiempo, y que tratan de hacer de ese interés el fundamento de su comunidad. Por otro lado, la religión, sea la establecida o una secta nueva, se presenta como pilar de la verdadera comunidad. En el mundo antiguo la religión, como ya vimos, era el fundamento de la comunidad. Florecían también otras asociaciones y guildas que les prometían a sus miembros aceptación y comunidad. El formarse en comunidad, identificándose con otros seres humanos, es una de las necesidades fundamentales del ser humano.

Pedro se dirige a personas con este tipo de necesidad, quienes sentían la tristeza de ser los «otros» y los «excluidos» en su sociedad. Les recuerda que se acercaron a Cristo, su salvación (2.4), y en su identificación con él encontraron su nueva identidad común como templo y cuerpo de sacerdotes al servicio de Dios (2.5). Pedro se regocija en esta nueva comunidad, y parece que no puede decir suficiente acerca de ella (2.9). Esta comunidad disfruta de grandes privilegios en su relación con Dios por medio de Jesucristo. Su Señor, y su fe en él, forman la base de la comunidad que a fin de cuentas les ayudará a mantenerse fieles a Dios en medio de los conflictos.

En la iglesia evangélica tenemos ejemplos numerosos de congregaciones donde la identificación con el Señor se hace realidad, dándole identidad a un pueblo que realmente es unido. Los miembros encuentran comunión y están satisfechos y contentos a causa de la red de relaciones que disfrutan como miembros del pueblo de Dios. La comunidad cristiana es la base de su identidad social. Pero como sabemos por nuestra experiencia, y como Pedro nos enseñará dentro de poco, hay muchos factores que pueden entremeterse para destruir la comunidad, dejando a los hermanos aislados en su lucha

en un mundo hostil a su fe. Por otro lado hay cristianos que no se acogen a la provisión divina de la comunidad cristiana y se mantienen alejados de los demás cristianos. La experiencia pastoral me ha demostrado una y otra vez que tales personas tienen problemas tremendos en su lucha contra los vientos adversos a su fe. El autor de Hebreos le aconsejó a una comunidad en peligro de abandonar la fe: «no dejando de congregarnos, como algunos tienen por costumbre, sino exhortándonos; y tanto más, cuanto veis que aquel día se acerca» (Heb. 10.25). Supongo que Pedro hubiera dicho «Amén» a estas palabras. Dios no nos llama al aislamiento sino a la comunidad. Aunque la fe en Cristo Jesús es personal, nos une en sociedad. La persona no integrada en la comunidad cristiana niega una dimensión fundamental de lo que significa ser cristiano.

III. Las obligaciones cristianas (2.11–5.11)

En la segunda sección mayor (2.11-5.11) Pedro alterna entre las exhortaciones sobre cómo el cristiano debe conducirse en un mundo hostil a su fe y la enseñanza respecto a lo que deben ser su actitud y conducta como miembro de la comunidad de los elegidos. Pedro explica su llamado a la santidad (1.14-16) y al amor (1.22) en términos de las situaciones concretas de la vida entre los inconversos y en la comunidad cristiana.

A. En las estructuras sociales: Consejos generales (2.11–3.12)

1. Introducción: Abstenerse de deseos carnales (2.11-12)

[11]Amados, yo os ruego como a extranjeros y peregrinos, que os abstengáis de los deseos carnales que batallan contra el alma, [12]manteniendo buena vuestra manera de vivir ente los gentiles; para que en lo que murmuran de vosotros como de malhechores, glorifiquen a Dios en el día de la visitación, al considerar vuestras buenas obras.

11 Pedro señala el cambio de tema con el vocativo *Amados* (compare 4.12). Los miembros de la iglesia primitiva reconocían que eran miembros de una hermandad cuyo fundamento era el amor mutuo (1.22; 4.8), y por eso habitualmente se llamaban el uno al otro, «el amado hermano» (1 Co. 15.58; Ef. 6.21; Flp. 4.1; Col. 4.7, 9; Flm. 16; Stg. 1.16, 19; 2.5; 2 P. 3.15). No encontramos la palabra «amado» con mucha frecuencia en el griego secular, pero donde aparece el «amado» es normalmente el hijo

precioso de su padre.[1] De la misma manera Pablo podía hablar de sus hijos espirituales (1 Co. 4.14, 17; Ef. 5.1; 2 Ti. 1.2). La relación familiar entre Pedro y sus lectores, sea padre-hijo o hermano-hermano, es la base de su exhortación moral. El verdadero cariño familiar se manifiesta en el llamado a la santidad.

En su exhortación Pedro les recuerda otra vez de su condición social y espiritual, *yo os ruego como a extranjeros y peregrinos*. Como ya hemos visto en el comentario sobre 1.2 y 1.17, estos cristianos eran «extranjeros residentes» y «forasteros» en sus comunidades a causa de su fe y adoración distinta.[2] Lo que nos sorprende en 1 Pedro es que esta existencia como clase que experimenta la discriminación social es la *base* de la súplica *(«como a»)*. ¿Qué tenía que ver esta condición con su conducta? La respuesta es sencillamente que su alienación del resto de la sociedad no era solamente un fenómeno social, sino también moral. Su conversión les hizo prosélitos a la fe cristiana, y ello implica un cambio de conducta que ahora tiene que manifestarse en su abstención de *los deseos carnales*.[3]

La palabra traducida *ruego* (griego parakalô) aparece frecuentemente en las cartas seculares de la antigüedad con el sentido de «pedir».[4] Pero el significado aquí es mucho más fuerte y lleva la idea de «exhortar» o «pedir con insistencia».[5] Introduce la enseñanza moral cristiana en varios textos del NT (Ro. 12.1; 2 Co. 10.1; 1 Ts. 4.1; Flp. 4.2; Ef. 4.1; 1 Ti. 2.1; 1 P. 5.1, y ver 5.12) y denota que lo que sigue es mucho más que una sugerencia. El peligro moral que enfrentan es grave y por eso la exhortación es urgente. Pedro insta a que os abstengáis de los deseos carnales que batallan contra el alma. La verdadera santificación abarca no sólo la imitación de Dios (1.16) sino que también tiene una dimensión negativa, el alejarse o abstenerse de las prácticas pecaminosas (Hch. 15.20, 29; 1 Ts. 4.3; 5.22).[6] La expresión «abstenerse de los deseos» (griego *apejesthai tôn epithymiôn*) aparece en la ética griega secular,[7] pero en 1 Pedro esta abstención no es simplemente parte de un moralismo, sino que es una dimensión integral de la conversión de las tinieblas a la luz de Dios.[8]

1 *ThDicNT*, 1.37.

2 La antigua versión griega del AT tiene la misma combinación de palabras en Sal. 39.12 y Gn. 23.4. Ver Heb. 11.13.

3 Ver el comentario sobre 1.17. La tesis de Elliott *(Home for the Homeless)* de que los lectores eran extranjeros residentes y forasteros antes de su conversión no explica cómo esta condición social pudiera ser la base de la exhortación moral.

4 *MM*, p. 484.

5 Se encuentra mucho en la literatura macabea: 2 Mac. 2.3; 6.12; 7.5, 21; 8.16; 9.26; 12.42; 13.14; 15.8, 17; 3 Mac. 1.4; 5.36; 4 Mac. 8.17; 10.1; 12.6; 16.24.

6 Best, *1 Peter*, p. 110.

7 Platón, *Fedón*, 82C; 83B; Plutarco, *Platonicae quaestiones*, 1008.D.11.

8 Ver el comentario sobre el uso de esta palabra en la enseñanza moral básica de la iglesia primitiva en Selwyn, *First Epistle of Peter*, pp. 369-375.

Los *deseos* son los que dominaban su vida anterior (4.2-3; 1.14 y comentario) y Pedro los clasifica como *carnales* (griego *sarkikôn*). *Carnales* denota lo «perteneciente a la esfera de la carne».[9] Estamos acostumbrados a interpretar «carne» según su significado en los escritos de Pablo. En sus obras, muchas veces la «carne» es la naturaleza caída del ser humano (p.ej. Ro. 7.18, 25; 8.3-13) y por eso la fuente de los deseos pecaminosos (Gá. 5.16-17, 24; Ef. 2.3).[10] Pero para Pedro la «carne» denota la humanidad en su estado de debilidad y su transitoriedad (1.24 y comentario; 3.18, 21; 4.1, 2, 6). Por eso los *deseos carnales* son las pasiones o los anhelos pecaminosos que pertenecen a la vida humana en su separación de Dios (1.14). Son los deseos «humanos» (4.2-3) o, como Michaels dice, los «impulsos naturales».[11] *Carnales* no denota que los deseos tengan su origen en el cuerpo como si el tejido muscular, los huesos, y la sangre fueran la fuente del pecado.[12]

Pedro no es pasivo o neutro en su opinión respecto a las consecuencias de un lapso al pecado. Estos deseos malos, aunque «naturales», *batallan contra el alma*. A veces el NT habla de la lucha contra el pecado como una batalla (Ro. 7.23; 2 Co. 10.3; 1 Ti. 1.10; Stg. 4.1). En este verso son *los deseos carnales* los que atacan *el alma*. Según Pedro *el alma* no es la parte inmaterial del ser humano,[13] sino que denota la totalidad del ser humano (1.9 y comentario, 22; 2.25; 3.20; 4.19). La lucha que los cristianos en Asia Menor enfrentaban no era simplemente contra los inconversos que los rechazaban a ellos y su fe (2.12), ni solamente contra el diablo (5.8-9). El enemigo estaba más cerca: en sus propios *deseos carnales*.

12 Pedro no sólo advierte a sus lectores contra un retroceso a la vida dominada por el pecado (v. 11), sino que también los llama a la acción positiva. Dice, *manteniendo buena vuestra manera de vivir entre los gentiles*. Los cristianos eran el objeto de las calumnias y las detracciones de sus vecinos inconversos (2.12; 3.16) y probablemente una persona de menor visión que Pedro les hubiera aconsejado que se retiraran de la arena pública para salvarse de los problemas sociales que su nueva fe provocaba. La receta de Pedro es otra. Deben mantener, y no abandonar, su *buena manera de vivir*. Pedro habla repetidas veces de la conducta de una persona, sea buena o mala, como su *manera de vivir* (griego *anastrofê*, 1.15, 18; 3.1, 2, 16; y el verbo *anastrefô* en 1.17). La palabra significa

9 *DTNT*, 1.227.

10 Para los otros sentidos, ver *DIB*, p. 105.

11 *1 Peter*, p. 116.

12 Ver *DTNT*, 1.227-233.

13 Contra Grudem, *1 Peter*, p. 115.

básicamente «vivir» (p.ej. Sab. 13.7) pero también llegó a usarse en contextos donde el autor quería hablar de la conducta ética de una persona (Pr. 20.7; 2 Mac. 5.8; 6.23; Eclo. 8.8; Ver el comentario sobre 1.15). En el medio ambiente hebreo esta palabra griega traducía el vocablo *hlk* (como en Pr. 8.20), que significaba el «andar» moral de la persona. De la misma manera los judíos sectarios de la comunidad de Qumrán hablaban de «andar en el camino de Dios o en el camino del pecado» (1 QS 1.6, 8, 15, 25; 2.2, 14, 26).

Pedro antes había llamado a sus lectores a un estilo de vida santo (1.15); pero ahora esta vida santa se define como *buena. Buena* es una palabra que aparecía mucho en los escritos sobre la ética de aquel tiempo. Respecto a la conducta, denotaba la que no solo era buena, sino que también parecía buena a los demás.[14] Los que observan su conducta en este contexto son *los gentiles. Gentiles* es la palabra que normalmente señala a los que no son judíos por nacimiento (p.ej. Hch. 11.18; 13.46; Ro. 11.11; Gá. 1.16; 3.14). Pero la perspectiva de Pedro es que los que se han convertido a Cristo son el verdadero pueblo de Dios (ver 2.9-10), y por eso los **no-cristianos** (en vez de los **no-judíos**) ahora se consideran *los gentiles* (compare 1 Co. 12.2; 1 Ts. 4.5; 1 P. 4.3).

Pedro nos abre otra vez la ventana para que podamos ver la situación en que los cristianos se encontraban. Los vecinos no les permiten a los cristianos vivir tranquilos, sino que *murmuran de vosotros como de malhechores*. «Murmurar» (griego *katalalousin*) significaba «hablar mal de alguien», «calumniar», o «denigrar» (3.16; 2.1).[15] Pedro considera estas calumnias como «la ignorancia de los hombres insensatos» (2.15). Los *gentiles* habían acusado a los cristianos de ser *malhechores* (griego *kakapoiôn*). ¿En qué consistía esta acusación? En 2.14 el «malhechor» es la persona a quien los oficiales castigan, mientras que en 4.15 la palabra aparece junto a otras actividades que no sólo son pecados sino también crímenes según las leyes del imperio. ¿Será que los inconversos acusaban a los cristianos de ser criminales? En el griego del primer siglo el «malhechor» era simplemente la persona que hacía el mal; pero ciertos textos le dan a la palabra un sentido más restringido. Puede significar quien practicaba la magia o un envenenador[16]. El «malhechor» se ponía al nivel del impío (el que no participaba en el culto de los dioses).[17] Sabemos que durante esta época la reputación pública de los cristianos no era del todo positiva. Tácito decía que los cristianos en Roma eran

14 *DTNT*, 1.191-193; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 100.
15 *BAGD*, p. 412; *DTNT*, 1.187.
16 *MM*, p. 317.
17 Herodiano, *De prosodia catholica*, 3,1.49.13.

«odiados a causa de sus vicios»[18], y Suetonio comentaba que seguían «una nueva y mala superstición».[19] Todo eso hace posible la conclusión de que a los ojos de los paganos los cristianos presentaban una amenaza al orden social.

Los cristianos deben mantener buena conducta *para que...* los gentiles... *glorifiquen a Dios en el día de la visitación, al considerar vuestras buenas obras*. Estas buenas obras son visibles a los demás, y esto implica que los cristianos se involucran en la sociedad. Con estas palabras Pedro recuerda la enseñanza del Señor Jesús en el Sermón del Monte, «Así alumbre vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras, y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt. 5.16). Hacer las «buenas obras», «hacer el bien» (3.16-17), y hacer «la voluntad de Dios» (2.15) son todos equivalentes en 1 Pedro. Pedro una y otra vez llama a sus lectores a hacer el bien (2.15, 20; 3.6, 11, 17), hablando de los que hacen el bien (2.14), de los que se afanan por hacer el bien (3.13), y del hacer el bien (4.19) (ver también 3.16). Entre los judíos, las buenas obras eran obras de caridad, visitación a los enfermos, hospitalidad a desconocidos, consuelo a los desamparados, y otras obras de ayuda especialmente a favor de los pobres y afligidos. En cambio, el concepto griego de las «buenas obras» era un poco más amplio. Uno podía hacer buenas obras a favor de la familia, los amigos, el estado o la nación. Era la virtud de estar dispuesto a ayudar a otros sin distinción.[20] Pedro, como el Señor Jesús (Lc. 6.35) y los moralistas de sus días, anima a los cristianos a hacer buenas obras a favor de todos, aun aquellos que parecerían indignos de ellas. Llama a los cristianos a ser los mejores miembros de sus comunidades, de tal manera que las calumnias contra ellos no tengan ninguna base (3.16-17). Su intención es que los cristianos cambien por completo la opinión de los inconversos por medio de su buena conducta.

Pero la esperanza de Pedro va más allá de un cambio en la opinión pública. Busca la conversión de los inconversos por medio del testimonio de las obras de los cristianos. Muchas son las motivaciones de la ética en 1 Pedro, y aquí el apóstol incluye entre ellas la motivación misionera: *para que glorifiquen a Dios en el día de la visitación*. El *día de la visitación* en el AT y la literatura judía era el tiempo en que Dios visitaba a los seres humanos, ya sea para juicio (Is. 10.3; Jer. 6.15; 10.5; Eclo. 18.20), o ya para salvación (Gn. 50.24-25; Job 10.12; Is. 23.17; 1 S. 2.21; Sab. 3.7; 4.15). Este es el día en que Dios escudriña las obras de los seres

18 *Anales*, 15.44.
19 *Nerón*, 16.
20 W. C. van Unnik, «Teaching of Good Works in 1 Peter», *NTSt* 1 (1954-55), p. 94.

humanos, para bendición o para juicio (ver Lc. 19.44). La esperanza de Pedro es que los gentiles no se condenen, sino que se conviertan a la fe, y por eso glorifiquen a Dios en aquel día de juicio final (4.5, 17).

La vida cristiana en la sociedad pagana

Las presiones sociales que empujan a los cristianos a bajar sus normas morales son muchas. Los hermanos en la iglesia del Señor son bombardeados de tentaciones múltiples, y rodeados de ejemplos del tipo de conducta que no agrada a Dios. Muchos piensan que la mejor manera de combatir estas tentaciones es involucrando a los creyentes en tantos cultos y actividades cristianas que no tengan tiempo ni para considerar las tentaciones que vienen del mundo secular. Prohibimos que los miembros de la iglesia vayan al cine, hablamos contra los programas de televisión y no permitimos que los miembros de la iglesia tengan amistades con los inconversos. Pero a pesar de todas estas medidas contra el pecado, la triste realidad es que muchos han caído frente a la tentación. Cualquiera que trabaje en la iglesia sabe bien de los múltiples casos de prácticas pecaminosas en que los cristianos se meten. En nuestros días hasta muchos de los pastores y los líderes han caído en pecados graves. En un ambiente de tanta «liviandad» moral, ¿cuál es la respuesta para retornar a la verdadera santidad?

No es posible dar una respuesta a este problema complejo en esta breve sección, pero sí podemos señalar una consideración importante. El cristiano que se conoce a sí mismo sabe que el mayor problema que tiene en la lucha contra el pecado no está «afuera» sino «adentro». ¡Hemos encontrado al enemigo, y somos nosotros mismos! Son los «deseos carnales que batallan contra el alma». Pedro habla de estos deseos pecaminosos como parte de la condición humana, o sea, son «naturales» en el peor sentido de la palabra. Tienen un poder destructivo que va más allá de los ataques y las críticas que el cristiano enfrenta de parte de los que no comparten su fe. Pedro dice que «batallan contra el alma» o contra todo el ser de la persona. Por ello llama a los cristianos a no ceder a estos deseos, sino abstenerse de ellos.

En cierto sentido esto significa que la vida cristiana va «contra vía». Va contra las normas de la sociedad y va contra la inclinación natural del ser humano. Pablo habla de esta realidad en Romanos

7 y 8, entre otros textos. Pablo, como Pedro, jamás dice, «Amados, ustedes deben vivir según los impulsos de su corazón porque así los creó Dios». ¡Pero muchos cristianos usan esta supuesta excusa para justificar su pecado! Ni dice la enseñanza apostólica, «Amados, Dios entiende su debilidad y por eso pueden pecar, sabiendo que a fin de cuentas él les ama y perdona». El perdón es parte de la promesa de Dios, pero no es licencia para que pequemos libremente. Juan dice, «Hijitos míos, estas cosas os escribo *para que no pequéis; y si alguno hubiere pecado*, abogado tenemos para con el Padre, a Jesucristo el justo». La meta cristiana es la vida de santidad. O, como Pedro dice aquí, es abstenerse de los deseos carnales que dominaban nuestra vida antes de la conversión.

Esta lucha es tremenda, pero aquí Pedro no indica por completo *cómo* el cristiano puede ganar la batalla. Pablo explica que el cristiano ha sido librado del poder del pecado (Ro. 6) y que ahora anda en el Espíritu Santo en victoria sobre el pecado (Ro. 8). Pedro añadirá algo sobre ese tema más adelante (p.ej. 2.24), pero en 2.11 simplemente da por sentado que el cristiano *puede* abstenerse de los deseos pecaminosos. Esto es en virtud de su nueva existencia como «extranjeros residentes» y «forasteros», convertidos a la fe cristiana. O sea, presupone que el cristiano, a causa de su conversión, ahora *puede* decir «no» a los deseos que dominaban su existencia anterior. Este es el primer ingrediente de la receta. Muchos creen que están absolutamente esclavizados por el pecado y que les es imposible resistir las tentaciones que surgen en su corazón. Pero la presuposición de Pedro es otra. Y quizás nosotros que somos pastores, maestros, y líderes en la iglesia debemos comenzar aquí también. Debemos crear la conciencia de que los cristianos sí pueden tener victoria sobre los deseos carnales, siendo que han sido renacidos (1.23). Con base en esta nueva existencia debemos enseñarles con urgencia a decir un «no» rotundo a las tentaciones que surgen en la vida. Si esto suena difícil, debemos reflexionar sobre la alternativa. La otra opción sería permitir que el pecado reinara y que le hiciera daño a la persona en todas sus dimensiones. En los versículos y los capítulos que siguen Pedro explicará en detalle las varias dimensiones de lo dicho en 2.11.

El testimonio

En el movimiento evangélico hemos gozado de una gran visión misionera. La mayoría de nuestras iglesias entienden la responsa-

bilidad dada por el Señor de que llevemos el evangelio de Jesucristo a los que perecen sin la palabra de vida. Además, en los últimos años el Señor ha despertado entre los hermanos una visión de llevar las buenas nuevas a pueblos alejados de nuestras tierras. La Gran Comisión de ir y hacer discípulos a todas las naciones (Mt. 28.19-20) ha llegado a ser una de las preocupaciones fundamentales de congregación tras congregación. Somos testigos del nacimiento de muchas organizaciones misioneras latinas, las cuales vienen promoviendo la visión misionera en las iglesias locales y llevan el llamado a las misiones a toda la iglesia por medio de conferencias misioneras.

Tenemos que darle gracias a Dios por esta visión evangelizadora y misionera. La batuta de la evangelización está puesta en nuestra mano y el Señor nos pide que corramos con ella. Pero en medio de este fervor preocupa ver que en algunas congregaciones y en la vida de algunos hay un desacuerdo entre la salvación del pecado que predican y la realidad que viven. Conozco una congregación que llevaba el evangelio a los vecinos que vivían cerca de la iglesia en respuesta a la Gran Comisión. Pero el pastor de la congregación tenía la reputación de ser adúltero en el mismo vecindario. A pesar del poder del evangelio, nuestras acciones pueden deshacer lo que Dios quiere hacer por medio de nuestro testimonio verbal.

La preocupación de Pedro en estos versos no es la hipocresía, pero sí nos señala que debemos prestar atención no sólo al testimonio verbal sino también al testimonio de las acciones. Pedro quería que los cristianos tuvieran una vida tan ejemplar que los inconversos pudieran reconocer que había algo único en su conducta. Reconoce que las acciones pueden hablar tan fuerte como las palabras. A las mujeres casadas con inconversos les dice que sus esposos pueden ser ganados «sin palabra por la conducta de sus esposas» (3.1). Ya hemos visto que Pedro no niega la necesidad del testimonio verbal. De esta manera el evangelio llegó a las provincias de Asia Menor (1.12), y las congregaciones del pueblo de Dios tenían la responsabilidad de anunciar «las virtudes de aquel que [les] llamó de las tinieblas a su luz admirable» (2.9). Pero este testimonio verbal debe ser balanceado con el evangelismo de las acciones. Las buenas obras testifican poderosamente de la gracia salvadora de nuestro Dios.

Es interesante ver que cuando Pedro habla del cambio de actitud de los inconversos y su *conversión* siempre lo relaciona con lo que los cristianos hacen. Pedro aconseja que los cristianos muestren «buena conducta» en la sociedad para que sus calumniadores «sean avergonzados» (3.17). Espera que haciendo el bien los cristianos hagan «callar la ignorancia de los hombres insensatos»

(2.15). Y, como vimos en 2.12 y 3.1, la conversión de los que se oponen al evangelio es una de las metas del testimonio de las buenas obras. Estas buenas obras, como veremos más adelante, son hechas en beneficio del resto de la sociedad. La ética tiene una dimensión social. Pedro reconoce que la conducta de los cristianos habla en voz alta a la comunidad de los inconversos.

Por eso preguntamos si hemos puesto suficiente énfasis en este aspecto del evangelismo. La predicación es bien importante, y esencial, pero no debemos escondernos detrás de ella pensando que nuestra *participación* en el evangelio no tenga nada que ver con el cumplimiento de la Gran Comisión. Nuestra meta es que los que se oponen al evangelio glorifiquen a Dios con nosotros. Si nuestra conducta en la sociedad es un estorbo a la fe, negamos el evangelio que proclamamos. Los demás examinarán nuestras obras (2.12b). La pregunta es, ¿Y qué verán?

2. El código de sujeción (2.13–3.7)

En el NT encontramos varios ejemplos de un tipo de instrucción moral que se ha titulado el «código doméstico».[21] En estos códigos el autor enfatiza las responsabilidades mutuas de los varios miembros o sectores de la sociedad. Los ejemplos más claros de estos «códigos domésticos» en el NT son Colosenses 3.18-4.1, Efesios 5.21-6.9 y 1 Pedro 2.12-3.7. La estructura sigue un modelo bastante fijo:

> Casadas, sométanse a sus maridos.
> Maridos, amen a sus mujeres.
> Hijos, sométanse a sus padres.
> Padres, no provoquen a ira a sus hijos.
> Esclavos, sométanse a sus amos.
> Amos, traten a sus esclavos con justicia.[22]

A diferencia de Pablo, Pedro no incluye la instrucción a los padres e hijos, ni se dirige a los amos. También añade al código una sección sobre la responsabilidad del cristiano frente al estado (2.13-17). Pablo presenta la misma forma de enseñanza en Romanos 13.1-7, pero no en relación con el «código doméstico». La selectividad de Pedro en cuanto a los grupos a los que se dirige se debe probablemente a la situación de las congregaciones. Los cristianos que enfrentaban la mayor presión por

21 En alemán, y en la mayoría de la literatura teológica, este género de enseñanza ética se llama *Haustafel*.

22 Balch, *Let Wives be Submissive*, p. 1; ver también Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*.

parte de los inconversos eran los que estaban en relaciones sociales cercanas con inconversos, como los esclavos y las mujeres. Y todos tenían que conducirse como miembros ejemplares respecto a las autoridades gubernamentales. La preocupación de Pedro era cómo el cristiano debía comportarse en un mundo hostil a su fe.

No debemos concluir de esta evidencia que Pedro leyera las obras de Pablo antes de escribir su epístola, ni que Pablo pidiera prestada la enseñanza de Pedro. Los paralelos y las diferencias entre este cuerpo de enseñanza en Pablo y Pedro se explican mejor si postulamos que ambos utilizaron un cuerpo de enseñanza relativamente común que circulaba en la iglesia primitiva. Varios paralelos a este estilo de instrucción vienen de la literatura griega y latina, y nos indican que la iglesia adoptó una forma común de enseñanza moral, cambiándola y bautizándola con motivaciones cristianas para que el producto final fuera netamente cristiano (p.ej. 2.13, 15, 16, 19-24; 3.1, 7).[23] La preocupación de estos códigos era el mantenimiento del debido orden social, y por eso el tema de la sujeción era central. En esto, Pedro y Pablo concuerdan con el pensamiento moral de sus días. Como Meeks observa, «La estructura del *oikos* [casa] era jerárquica, y el pensamiento político y moral contemporáneo consideraba la estructura de posiciones sociales superiores e inferiores como fundamental para el bienestar de toda la sociedad».[24]

a. Todos a las autoridades gubernamentales (2.13-17)

[13]Por causa del Señor someteos a toda institución humana, ya sea al rey, como a superior, [14]ya a los gobernadores, como por él enviados para castigo de los malhechores y alabanza de los que hacen bien. [15]Porque ésta es la voluntad de Dios: que haciendo bien, hagáis callar la ignorancia de los hombres insensatos; [16]como libres, pero no como los que tienen la libertad como pretexto para hacer lo malo, sino como siervos de Dios. [17]Honrad a todos. Amad a los hermanos. Temed a Dios. Honrad al rey.

13 La palabra clave en el código que Pedro presenta es «someterse» (2.13, 18; 3.1, 5; ver también 5.5). El verbo lleva la idea de ponerse bajo la autoridad de los superiores, sea voluntariamente como en este verso o involuntariamente como en 3.22, «Y a él [Cristo] están sujetos ángeles, autoridades y potestades».[25] La posición subordinada de la persona que

23 Ver la literatura citada en la nota anterior. Ejemplos de este tipo de código moral se encuentran en Filón, *De decalogo*, 165-167; *De specialibus legibus*, 2.226-227; Séneca, *Epístola*, 94.1; Hecateo, *Sobre beneficios*, 2.18.1-2.

24 Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians*, Yale University Press, New Haven and London, 1983, p. 76.

25 *ThDicNT*, 8.40.

se somete es evidente en el presente verso donde Pedro llama al rey el *superior*. Esta sumisión no es simplemente una actitud del corazón, ni es sólo el reconocimiento de la autoridad de otro. La evidencia de la sumisión es la obediencia. De hecho, en los códigos domésticos «someterse» y «obedecer» son términos intercambiables (Ef. 6.5; Col. 3.22; Tit. 2.9; 1 P. 2.18). La yuxtaposición de «someterse» y «obedecer» en 1 Pedro 3.5-6 indica que Pedro consideraba las palabras sinónimas. Cuando uno se somete, reconoce la autoridad legítima de la persona a que se somete.

Pedro comienza el código de sujeción diciendo, *Por causa del Señor someteos a toda institución humana*. Varios comentaristas han dicho que estas palabras encabezan toda la sección hasta 3.7 o aun hasta 3.12.[26] Pero esta interpretación no toma en cuenta que Pedro define en la última cláusula de este verso y en la primera del próximo *a qué tipo* de «institución» ellos deben someterse. Dice, *ya sea **al rey**... ya **a los gobernadores***. El encabezamiento introduce sólo la sección de 2.13-17.

La palabra traducida *institución* (griego *ktisei*) siempre significa «criatura» o «creación» en la literatura bíblica; y el creador es Dios, y no los seres humanos. También, en esta literatura la palabra nunca se refiere a los seres humanos. Por eso no debemos entender la expresión como una referencia a la humanidad, como si Pedro exhortara a los cristianos a que se sometieran a toda persona porque todas son creación de Dios.[27] Por otro lado, en la literatura griega hay abundante evidencia que muestra que la palabra se usaba para hablar de la fundación de una ciudad o de un país (griego *polis*)[28] En varios textos de la antigüedad el rey es el fundador[29], y encontramos la expresión «el que funda» como el nombre del que estableció la ciudad.[30] En estos textos lo que se funda es la «ciudad» o el «país», la *polis* en griego. La *polis* no era solamente el territorio político, sino que también podía referirse a la entidad política, es decir, el estado, el gobierno o la asamblea de las ciudadanos.[31] A la luz de este trasfondo, podemos concluir que Pedro está pensando en la autoridad establecida del gobierno, cuyo origen es humano.[32] La referencia es específicamente a las autoridades gubernamentales (compare Ro. 13.1).

La motivación que Pedro presenta aquí para someterse a la autoridad

26 P.ej. Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 102; Selwyn, *First Epistle of Peter*, p. 114; Davids, *First Epistle of Peter*, p. 98; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 108; *ThDicNT*, 3.1034.

27 Contra Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 108-109; *ThDicNT*, 3.1034.

28 P.ej. Diodoro Siculus, 1.15.1; 7.5.4; 13.59.4; Polibio, 10.21.3; 9.27.7 (el verbo).

29 P.ej. Diodoro Siculus, 16.9.4.

30 P.ej. Diodoro Siculus, 14.98.1.

31 *LSJ*, p. 1434.

32 «Humano» se entiende en contraste con «divino». *BAGD*, p. 68. Contra Fitzmyer, «Primera epístola de San Pedro», p. 281; Best, *1 Peter*, p. 113; Hort, *First Epistle of Peter*, p. 140.

establecida no es el temor al castigo (aunque esta motivación aparece en Ro. 13.3 y 1 P. 2.14) sino *por causa del Señor*. El servicio del cristiano en la sociedad es una manifestación de su sujeción al Señor. Para que no haya confusión, Pedro aclara cuáles son los tipos de autoridad a que el cristiano debe someterse. Dice, *ya sea al rey, como a superior*. El *rey* es el título del emperador romano, el cual era Nerón cuando Pedro escribió esta carta (compare 2.17; 1 Ti. 2.2).[33] Pedro dice que el *rey* es el *superior*, no en el sentido de superioridad moral o de carácter, sino que el *rey* es el soberano que tiene legítima autoridad sobre sus súbditos.[34]

14 La sujeción, y por eso la obediencia, se debe *Ya a los gobernadores*. Las autoridades a que Pedro se refiere son los gobernadores imperiales de las provincias romanas (como en Mt. 27.2; Hch. 23.24; 26.30-32). El emperador nombró a estos oficiales y Pedro refleja conocimiento de esta práctica. Dice de ellos, *como por él* [el emperador] *enviados para castigo de los malhechores*. La función más importante del gobernador en las provincias romanas era mantener la paz y el orden. Para este fin el imperio les dio amplia autoridad jurídica, como los ejemplos de Poncio Pilato, Félix y Festo nos demuestran. El apóstol instruirá a los cristianos que no deben sufrir por conducta digna de castigo (4.15).[35]

Pero Pedro les recuerda a sus lectores de otra función del gobernador: *y alabanza de los que hacen bien*. Pablo dice lo mismo en Romanos 13.3, «Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ella [la autoridad]». ¿En qué sentido podían los cristianos esperar la *alabanza* de las autoridades por hacer el *bien*? La evidencia que tenemos de inscripciones y documentos romanos de los días de Pedro nos enseñan que las autoridades gubernamentales alababan y honraban a los que beneficiaban las ciudades donde vivían por medio de sus buenas obras. La palabra que se traduce *alabanza* aparecía con mucha frecuencia en estas inscripciones y era parte de la promesa estatal extendida a los que pensaban ser benefactores a la ciudad. El bueno podía esperar el reconocimiento público por sus buenas obras a favor de la sociedad. Además, las palabras de Pedro, *los que hacen bien*, se encuentran en las inscripciones con referencia a los benefactores. Las obras de beneficencia incluían la construcción de teatros, edificios, o calles, la venta de comida a precios reducidos en tiempos difíciles, el socorro que los médicos ofrecían a la población, el servicio que el oficial brindaba a la comunidad, la generosidad a los necesitados, la cancelación de deudas, la ayuda financiera a los niños, la instalación del abastecimiento de agua, y muchas otras obras. Pablo incluye en Romanos 16.23 el

33 *BAGD*, p. 136.

34 Un paralelo interesante viene de Epicteto quien dice que el buen ciudadano se somete a la ley del estado (griego *polis*). *Dissertationes*, 1.12.7.

35 Sobre la palabra «malhechores» ver el comentario a 2.12.

saludo de un hermano que era benefactor en la ciudad de Corinto (de donde el apóstol escribió Romanos). En Corinto este Erasto, «tesorero de la ciudad», había construido una calle importante y una inscripción cerca de la calle, descubierta por los arqueólogos, recuerda su obra.[36]

La receta de Pedro para los cristianos perseguidos no era retirarse de la sociedad. Los judíos en el imperio se separaban de los demás en las ciudades del imperio, y eran rechazados por los demás, pero la visión cristiana era diferente.[37] El apóstol llama a los cristianos a involucrase en la vida pública, haciendo buenas obras que fueran de beneficio para todos (v. 15), de tal manera que recibieran el reconocimiento público. Esto implica que había personas en las iglesias con los medidos necesarios para ser benefactores. La esperanza de Pedro era que la participación social de los cristianos resultara en un cambio de actitud de parte de sus vecinos inconversos, como veremos en el próximo verso.

15 Pedro continúa, *Porque esta es la voluntad de Dios. Esta* (griego *houtôs*) en este tipo de construcción gramatical se refiere a lo que sigue y no a lo que precede.[38] Es decir, *la voluntad de Dios* es la acción que Pedro aconseja en la segunda parte del versículo. La ética griega antigua giraba alrededor de varias ideas e ideales, pero en cambio el foco de la ética judía era la relación de la comunidad y del individuo con la voluntad de Dios.[39] La voluntad de Dios es para Pedro, como para sus antepasados judíos, el eje de la ética. *La voluntad de Dios* es una expresión que aparece en cuatro versos en esta epístola (2.15; 3.17; 4.2, 19), y en dos de ellos se refiere a la conducta moral del cristiano (2.15; 4.2). En 4.2 *la voluntad de Dios* es la regla que guía la conducta del cristiano, en contraste con los múltiples deseos pecaminosos de los inconversos. En el verso siguiente (4.3) Pedro habla de la «voluntad de los gentiles» que gobernaba la vida anterior de los cristianos. Ahora su orientación es otra.

Pedro define *la voluntad de Dios* así: *que haciendo bien, hagáis*

36 Sobre los benefactores en la antigüedad, y la relación de sus obras con la instrucción en Ro. 13.3 y 1 P. 2.14, ver van Unnik, «Teaching of Good Works in 1 Peter», p. 99; Bruce W. Winter, «The Public Honouring of Christian Benefactores,» *JStNT* 34 (1988), pp. 87-103; «'Seek the welfare of the city': social ethics according to 1 Peter» *Themelios* 13 (1988), pp. 91-94; Frederick W. Danker, *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*, Clayton Publishing House, St. Louis, 1982; Stephen Charles Mott, «The Power of Giving and Receiving: Reciprocity in Hellenistic Benevolence» en Gerald F. Hawthorne, ed., *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1975, pp. 60-72. Uno de los deberes de la ciudadanía romana era «Prestar sus servicios para la construcción de las obras públicas,» según José Guillén, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos*, 3 tomos, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977-1985, 2.30.

37 Ver Tácito, *Historias*, 5.5; A.N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, pp. 86-101.

38 *BAGD*, p. 598; contra Hort, *First Epistle of Peter*, p. 143; Selwyn, *First Epistle of Peter*, p. 173.

39 T.W. Manson, *Ethics and the Gospel*, SCM Press, Ltd., London, 1960, p. 18.

callar la ignorancia de los hombres insensatos. Pedro todavía se dirige al problema de las calumnias de los gentiles contra los cristianos (v.12). El pensamiento es que cuando los gobernadores alaben públicamente las obras de los cristianos (v. 14) los inconversos dejarán de calumniar a los creyentes. Es de esta manera que harán *callar la ignorancia de los hombres insensatos*.[40] Pedro clasifica las calumnias de los inconversos como *ignorancia*, y así menosprecia la opinión pública contra los cristianos. La *ignorancia* a que se refiere es la falta de percepción espiritual, o la ignorancia de Dios (1 Co. 15.34; 1 Cl. 59.2; Sab. 13.1; y 1 P. 1.14). Los criticones no son sabios, sino *hombres insensatos* o «necios».[41] Con palabras fuertes y derogatorias, Pedro les hace ver a sus lectores que el dictamen de los gentiles, que les causaba tanta angustia, no tenía valor alguno.

16 Aunque Pedro llama a sus lectores a la sujeción a las autoridades gubernamentales, les recuerda también que son personas *libres*. En la cultura greco-romana, la división fundamental en la sociedad era entre las personas libres y los esclavos. Según Justiniano, en su libro sobre la ley romana, la «libertad» era la habilidad de hacer lo que uno quería dentro de los límites de la ley. En cambio, el esclavo no tenía esta libertad porque era propiedad de otro.[42] El libre podía «disponer libremente sobre sí mismo»,[43] pero el esclavo estaba a la disposición de otro, su amo. Muchos escritos de la antigüedad nos enseñan que les era muy importante a los romanos mantener la distinción marcada entre los libres y los esclavos.[44] A la luz de esto, podemos apreciar lo revolucionario de la afirmación de Pablo, «No hay esclavo ni libre... porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gá. 3.28).

En 2.16 Pedro no se refiere directamente a la dicotomía social entre esclavo y libre, pero entender esta distinción social nos es importante para la interpretación del versículo. Pedro se refiere a la libertad cristiana, que era fundamentalmente la libertad del pecado (Ro. 6.17-23; Jn. 8.31-36) y de la muerte (Ro. 6.21-22; 8.21). En la iglesia primitiva hubo abusos de este mensaje de libertad. Probablemente tales abusos tenían su raíz en las ideas populares sobre los derechos de los libres. Por eso Pablo les advirtió a los gálatas, «A libertad fuisteis llamados; solamente que no uséis la libertad como ocasión para la carne, sino servíos por amor los unos a los otros» (Gá. 5.13; compare 2 P. 2.19). Pedro hace eco de la misma

40 La palabra traducida «callar» es la misma que se encuentra en 1 Co. 9.9 y 1 Ti. 5.18, «abozalar».

41 *ThDicNT*, 9.224-232.

42 *Digesta* Inst., 1.5; así Aristóteles, *Politica*, 1.2.

43 *DTNT*, 2.433.

44 Ver Thomas Wiedemann, *Greek and Roman Slavery*, Croom Helm, London, 1981.

enseñanza, con unas variaciones: *como libres, pero no como los que tienen la libertad como pretexto para hacer lo malo, sino como siervos de Dios*. La palabra traducido par *pretexto* significa «cubierta» o «manta» (Éx. 26.14; 39.21; 2 S. 17.19), y por extensión podía entenderse metafóricamente como «pretexto».[45] Su libertad no les daba una excusa justa para hacer la maldad (ver el comentario sobre «malicia» en 2.1). La libertad cristiana no podía ser el pretexto ni para la venganza contra sus perseguidores (2.23; 3.9), ni para la rebeldía contra la autoridad establecida (2.13-14). Lo que Pedro dice aquí es el otro lado de su enseñanza en 2.14-15. Su fe cristiana les hace hacedores de bien y no de mal.

En conclusión, Pedro dice que el cristiano libre es en realidad esclavo de Dios (la palabra traducida *siervo* significa «esclavo»). Es decir, su persona y su voluntad están sujetas completamente a Dios (1 Co. 7.22; Ro. 6.22). La verdadera libertad se manifiesta en el servicio a Dios y no en el servicio a la maldad.

17 Pedro concluye la sección con cuatro imperativos que clarifican sus responsabilidades sociales: *Honrad a todos. Amad a los hermanos. Temed a Dios. Honrad al rey*. La estructura de los mandatos es quiástica[46] y sigue el modelo $a/b/b^1/a^1$. A la luz de la tentación de menospreciar a los demás miembros de la sociedad, Pedro exhorta a sus lectores diciendo, *Honrad a todos*. En el pensamiento del día, «honor» era el reconocimiento que una persona recibía a causa de su situación o posición económica o social, o a causa de su «virtud».[47] El cristiano tenía que demostrar el debido respeto a todos (Ro. 13.7; 1 Ti. 6.1). Esto era especialmente el caso con respecto al emperador: *Honrad al rey*. La respuesta a la persecución que Pedro aconseja es que los creyentes sean miembros ejemplares de la sociedad (1 Ti. 2.1-2). Pero esta exhortación también *limita* la responsabilidad del cristiano al emperador. En los días de Pedro el culto al emperador florecía. Los emperadores, incluyendo a Nerón, recibían el título de «dios» y llegaron a ser objetos de adoración.[48] Por contraste, Pedro dice que el emperador es digno sólo de honor y no de adoración. La lealtad al emperador no se extendía a adorarle.

Respecto a las relaciones dentro de la comunidad cristiana, Pedro exige algo más que respeto: *Amad a los hermanos*. Como ya hemos visto, el amor mutuo en la comunidad cristiana le era a Pedro de suma importancia (1.22; 3.8; 4.8). Pedro es el primer autor cristiano que usa la palabra

45 Menandro, *Fragmentos*, 90 dice, «La propiedad es un pretexto para muchas maldades». La palabra puede entenderse como el intento de esconder lo malo que se ha hecho, pero el paralelo con Gá. 5.13 argumenta a favor de la interpretación «pretexto» para hacer lo malo.

46 Ver la Introducción, p. 49.

47 *DTNT*, 2.231; *ThDicNT*, 8.170-171.

48 Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 345.

«hermandad» (aquí y 5.9) para hablar de la comunidad cristiana (compare 1 Mac. 12.10, 17). Con respecto a Dios, Pedro los exhorta: *Temed a Dios* (ver 1.17 y comentario). Pedro se hace eco de Proverbios 24.21, «Teme a Jehová, hijo mío, y al rey», cambiando el mandato de **temer** al rey (de Israel) a **honrar** al rey (del imperio romano). La responsabilidad con Dios es más elevada e importante que la responsabilidad con el emperador.

El cristiano y el estado

Uno de los problemas clásicos de la ética cristiana es la cuestión de las obligaciones que el cristiano tiene para con el estado. Encontramos parte de la respuesta apostólica en este pasaje, pero hemos de reconocer que Pedro no explica todas las dimensiones del pensamiento cristiano del primer siglo al respecto. Jesús, Pablo y Juan añaden su voz al compendio de enseñanza cristiana sobre el tema, y el estudiante de las Sagradas Escrituras que quiera definir sus responsabilidades con el estado debe escudriñar lo que dicen. Con base en 1 Pedro podemos fundar unos principios para el pensamiento político cristiano y nada más.

En los días de Pedro la *pax romana* se había establecido, y por eso a lo largo del imperio romano se disfrutaba de estabilidad política. Las ciudades y pueblos que Roma había conquistado estaban firmemente bajo su control militar y la presencia de las tropas romanas en las provincias garantizaba la continuidad de la paz. En las provincias que no presentaban una amenaza al orden establecido el senado romano escogía un procónsul para administrarlas. Pero las provincias menos estables, como Judea, estaban más directamente bajo el control del emperador, quien delegaba la autoridad gubernamental a los procuradores en esas provincias imperiales. Bajo la supervisión de los gobernadores la administración local estaba en manos de los pueblos que vivían bajo el dominio del imperio.

En el imperio romano, que abarcaba tanto territorio y que dominaba a tantos pueblos diversos, la preocupación principal era el mantenimiento del orden establecido. La respuesta romana a la rebeldía contra su autoridad venía rápidamente y era sumamente fuerte. La represión de la insurrección judía entre el 66 y el 70 d.C. es un ejemplo gráfico de la determinación de los romanos de mantener el control sobre sus súbditos. En este medio ambiente el buen súbdito era el que se sometía a las autoridades imperiales. Epicteto decía que el hombre bueno y excelente se sometía a la ley del estado (*Dissertationes*, 1.12.7), y Libanio alababa a los que eran

obedientes a sus superiores (*Or.* 11.151, 154). De la misma manera el historiador judío Josefo, en su apologética *Contra Apionem* insistía en decir que la obediencia a las leyes era evidencia de la virtud (2.226[31], 293[41]). Durante el segundo siglo el orador y escritor Aelio Arístides podía afirmar del imperio, «Ya no se hace distinción entre continente e isla; como un país continuo, una raza, todo es tranquilamente obediente» (*Oración*, 26).

En este medio ambiente la ética social de Pedro parece ser muy conservadora. Pedro no promueve la rebelión contra las autoridades establecidas por el estado, sino que aconseja la sujeción a su autoridad. Refuerza su exhortación con motivaciones netamente cristianas, como en 2.13 («Por causa del Señor») y en 2.15 («Porque esta es la voluntad de Dios»). El cristiano en las provincias de Asia Menor no podía utilizar su nueva fe como una excusa de desobediencia a las leyes, sino que tenía que honrar a todos y al rey (2.17). Pablo amplifica la misma enseñanza cristiana diciendo, «Pagad a todos lo que debéis: al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto; al que respeto, respeto; al que honra, honra» (Ro. 13.17).

Si escuchamos cuidadosamente lo que Pablo y Pedro dicen en estos pasajes oiremos mucho más que una mera repetición de ideas corrientes respecto a la responsabilidad social hacia el estado. Esta exhortación es nada menos que un eco de la exhortación de Jesús sobre las responsabilidades del súbdito del reino de Dios que vive entre las estructuras del reino de este mundo. Dijo, «Dad, pues, a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios» (Mt. 22.21). Jesús, Pablo y Pedro reconocen la autoridad legítima del estado y afirman la necesidad de obedecer dicha autoridad.

Por eso la postura cristiana en la sociedad debe ser la del ciudadano ejemplar. La fe en Cristo Jesús no hace legítima la violación de las leyes establecidas por las autoridades. A los que piensan en justificar por su fe la rebelión contra la autoridad Pedro les dice, «como libres, pero no como los que tienen la libertad como pretexto para hacer lo malo» (2.16) y les recuerda que los gobernadores son «enviados para castigo de los malhechores» (2.14). La obediencia cristiana era parte de la apologética de los cristianos en un mundo que era básicamente hostil a su fe (3.15).[49]

En este respecto, la ética cristiana es muy conservadora. Esto nos sorprende porque la fe cristiana nació en un imperio cuyo poder opresor era muy fuerte y cuyo oficial principal, el emperador, se consideraba un dios. Es por esta razón que los que opinan que la

49 Ver Balch, *Let Wives Be Submissive*, pp. 81-116.

Biblia es un texto para la revolución social no cuentan 1 Pedro como uno de sus libros favoritos. Pedro entendía bien el poder del imperio, habiendo visto la crucifixión del Señor Jesús por las manos y los clavos del imperio. Había viajado por muchas de las regiones del imperio (1 Co. 9.5), llegando hasta Roma, donde residía cuando escribió esta carta. La enseñanza de Pedro no es la de una persona fuera de contacto con las realidades políticas de sus días, sino es el fruto de su experiencia cristiana y la inspiración divina. No la podemos poner de lado simplemente porque no concuerda con ciertas ideas modernas respecto a la respuesta cristiana al estado.

Pero ¿dice el código de sujeción que el cristiano tiene que obedecer al estado en todo? El llamado a la obediencia nos inquieta frente a las dictaduras que hemos visto en Europa, África, Asia, y las Américas. Muchos cristianos han sufrido a manos de gobiernos derechistas e izquierdistas de tal manera que nos parece que la predicación de la obediencia va *contra* el evangelio de Dios. A la luz de las circunstancias en que Pedro escribió su epístola, tenemos que concluir que la presencia de un gobierno totalitario no es razón suficiente para justificar la rebelión contra la autoridad establecida. El llamado dado a las comunidades cristianas no era a una liberación de los poderes políticos sino a una vida santa dentro de las estructuras de la sociedad, por muy pecaminosas que fueran.

Pero al mismo tiempo no debemos pasar por alto el hecho de que la obediencia cristiana tiene límites. Una pista de esto viene de 2.17 donde Pedro distingue entre la lealtad cristiana a la autoridad gubernamental y a Dios: «Temed a Dios. Honrad al rey». La diferencia entre los verbos nos indica que la lealtad a Dios sobrepasa la obligación cristiana al estado. Por eso, en una situación donde el cristiano es llamado a escoger entre las dos lealtades, tiene que desobedecer a la autoridad terrenal para obedecer a la celestial. Pedro mismo reconoció esto temprano en su ministerio. Frente al concilio judío en Jerusalén dijo, «Juzgad si es justo delante de Dios obedecer a vosotros antes que a Dios» (Hch. 4.19). Lo que Pedro afirmó no era una receta para la anarquía, sino el reconocimiento del límite de la autoridad terrenal. Esta limitación está implícita en la respuesta de Jesús a este problema, «Dad, pues, a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios» (Mt. 22.21). La implicación es que cuando César exige lo que propiamente es de Dios, la obligación del súbdito del reino de Dios es obedecer a Dios en vez de obedecer a César. En 1 Pedro 3.1 veremos que la sujeción de la mujer cristiana a su esposo inconverso se limita también. Ella lo obedece, pero no

sigue su idolatría (ver el comentario sobre 3.1-6). Pero esta excepción no hace legítima cualquier rebeldía del cristiano.

En el contexto nuestro latino, debemos reconocer también lo que nuestro texto *no* dice. No dice que el cristiano no pueda involucrarse en la arena política. Muchos hermanos todavía son de la opinión que un cristiano no puede ser parte de un partido político. Algunos rehúsan ejercer su derecho de votar. Y se pone en duda la fe de un hermano o una hermana que quiere participar en el gobierno de su país. Pedro no prohíbe este tipo de envolvimiento. El cristiano, como buen ciudadano, debe hacer su parte en el proceso político para el bienestar de todos los demás.

Tampoco dice nuestro texto que el cristiano no pueda trabajar para cambiar leyes injustas que perjudican el bienestar de otros. El cristiano puede trabajar con los medios disponibles para efectuar los cambios en las leyes y aun en las estructuras políticas que dañan la vida de los ciudadanos o de un grupo oprimido dentro de la sociedad. Su ciudadanía en la sociedad le da ciertos derechos y caminos de reforma a los cuales debe acogerse. En esto el cristiano puede jugar un papel profético en la sociedad, llamando hasta a los que gobiernan a actuar con justicia para con todos. Este tipo de participación del cristiano es una función de su amor al prójimo. El programa del cristiano en tales casos no es el establecimiento del reino de Dios en este mundo, sino una manifestación de su responsabilidad de hacer bien a todos.

El alto nivel de participación social del cristiano es evidente en 2.14-15, donde Pedro llama a los cristianos a «hacer bien». Este llamado, como vimos en el comentario, es a ser «benefactores». El cristiano no debe retirarse de la vida de su comunidad, sino que debe hacer todo lo posible para mejorar la vida y las condiciones sociales para todos. Esto es un llamado a la responsabilidad y acción social. La comunidad cristiana puede jugar un papel clave en mejorar las condiciones de vida por medio de programas sociales, sin pensar que dicha conciencia social sea contraria al evangelio. Jesús alimentó a los cinco mil. Pero también les dio el pan de vida. De la misma manera Pedro nos enseña a hacer el bien, pero no dejar de lado la importancia del testimonio verbal (2.9). El «hacer bien» es parte del testimonio evangélico que incluye tanto la predicación verbal como las obras de beneficencia.

b. Esclavos a sus amos (2.18-25)

[18]Criados, estad sujetos con todo respeto a vuestros amos; no solamente

a los buenos y afables, sino también a los difíciles de soportar. 19Porque esto merece aprobación, si alguno a causa de la conciencia delante de Dios, sufre molestias padeciendo injustamente.20Pues ¿qué gloria es, si pecando sois abofeteados, y lo soportáis? Mas si haciendo lo bueno sufrís, y lo soportáis, esto ciertamente es aprobado delante de Dios.21 Pues para esto fuisteis llamados; *porque también Cristo padeció por* nosotros, dejándonos ejemplo, para que sigáis sus pisadas; 22el cual no hizo pecado, ni se halló engaño en su boca; 23quien cuando le maldecían, no respondía con maldición; cuando padecía, no amenazaba, sino encomendaba la causa al que juzga justamente;24quien llevó él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que nosotros, estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia; y por cuya herida fuisteis sanados.25 Porque vosotros erais como ovejas descarriadas, pero ahora habéis vuelto al Pastor y Obispo de vuestras almas.

18 Pedro deja su exhortación acerca de la relación del cristiano con las autoridades gubernamentales para dirigirse a la situación especial de los esclavos. Muchos miembros de las comunidades cristianas en el primer siglo eran esclavos, y por eso no sólo Pedro sino también Pablo presta atención a sus necesidades como personas que vivían bajo el control absoluto de otro (1 Co. 7.21-23; Ef. 6.5-8; Col. 3.22-25; 1 Ti. 6.1-2; Tit. 2.9-10). Pero, a diferencia de Pablo, Pedro no toca la cuestión de las responsabilidades del amo cristiano (compare Ef. 6.9; Col. 4.1; Flm. 16). Quizás la razón de esa omisión haya sido la ausencia de amos en las comunidades cristianas a que escribió. Pero a la luz de la presencia de instrucción cristiana a los amos en la carta a los Efesios, que probablemente era una carta encíclica para las iglesias de la provincia de Asia,[50] debemos buscar otra solución para explicar este fenómeno. Best sugiere que 2.13-3.12 trata sobre los problemas que el cristiano tiene que enfrentar en su relación con los inconversos. Además dice que los amos no tenían que enfrentar la cuestión de su trato de los esclavos inconversos porque sus esclavos, como miembros de la casa del amo, probablemente aceptaban a Cristo al tiempo de la conversión del amo (Hch. 16.15, 32-34).[51] Tenemos evidencias de ese tiempo que confirman esta observación. El esclavo estaba sujeto a la voluntad de su amo aun en cuanto a la vida religiosa. Columela (1.8) y Catón (*Agricultura*, 5) dicen que el esclavo podía ofrecer sacrificios y participar en las actividades religiosas solamente si su amo se lo permitía.[52] De todos modos, la preocupación

50 Ver Everett Harrison, *Introducción al Nuevo Testamento*, Subcomisión Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, Grand Rapids, 1980, p. 329-330; Lohse, *Introducción al NT*, p. 103; y compare 1 P. 1.1.

51 Best, *1 Peter*, pp. 116-117.

52 Los esclavos tenían acceso a los cultos de ciertas religiones, pero quedaban excluidos de otras.

principal de nuestro autor es la fe y la conducta de los cristianos que vivían en situaciones sociales que podían ser fuente de mucha tensión a causa de su nueva fe.

Los esclavos habían llegado a serlo de varias maneras. Muchos eran nacidos de padres esclavos y por eso eran propiedad del amo de sus padres. Otros, a causa de su pobreza, se vendían a sí mismos como esclavos porque las garantías de comida y abrigo eran mejores para el esclavo que para muchos de los pobres libres. Algunas mujeres se volvían esclavas si insistían en vivir con hombres esclavos. Algunos perdían su libertad porque no podían pagar sus deudas. Además, la esclavitud era el castigo para muchos criminales. Muchos pueblos y soldados conquistados llegaron a ser esclavos, y otros eran simplemente raptados para este fin.[53] El precio de un esclavo corriente era entre 500 y 600 *dênaria*.[54]

Algunos esclavos laboraban en la agricultura, pero la mayoría eran miembros del complejo industrial. También un gran grupo servía en las casas romanas, atendiendo a las necesidades de las familias. Tales esclavos eran tutores, médicos, enfermeros, cocineros, limpiadores, sirvientes personales y compañeros de sus amos.[55] Pedro se dirige específicamente a este grupo. *Criados* (griego *oiketai*) era el nombre dado específicamente a los esclavos domésticos (Lc. 16.13; Hch. 10.7; Ro. 14.4),[56] en contraste con el término más general *douloi* (Ef. 6.5; Col. 3.22). Best sugiere, probablemente con razón, que el cristianismo era principalmente un fenómeno urbano.[57] La palabra que se traduce *amos* (griego *despotais*) es el dueño del esclavo, y el nombre indicaba su autoridad y control absoluto (1 Ti. 6.1-2; Tit. 2.9).[58]

Pedro exhorta a los esclavos domésticos diciendo, estad sujetos con todo respeto a vuestros amos. Como ya vimos en el comentario sobre 2.13, «estar sujeto» significa «obedecer».[59] La fuente de la obediencia cristiana al amo no era el temor al castigo, sino el temor de Dios. Nuestra traducción *con todo respeto* (griego *en panti fobô*) implica que la base de la obediencia es el respeto al amo. Pero cuando Pedro habla del «temor» (griego *fobos* o *fobeomai*) la referencia es al temor de Dios (1.17 y

Ver Wiedemann, *Greek and Roman Slavery*, p. 68.

53 S. Scott Bartchy, *First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21*, Society of Biblical Literature, Missoula, 1973, pp. 45-46; William L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1955, pp. 84-90.

54 A. H.M. Jones, «Slavery in the Ancient World», en M.I. Finley, *Slavery in Classical Antiquity*, W. Heffer & Sons Ltd., Cambridge, 1960, pp. 193-194.

55 Bartchy, *First Century Slavery*, p. 73; Westermann, *Slave Systems*, p. 74.

56 *BAGD*, p. 557.

57 Best, *1 Peter*, p. 117. Ver la Introducción, p. 35.

58 *DTNT*, 4.202-203.

59 Pedro aquí usa el participio como imperativo. Ver el comentario sobre 1.13.

comentario; 2.17). Por contraste, dice que los cristianos no deben temer a los hombres (3.6, 14) sino honrarlos (2.17).[60] Por eso la traducción «estén con todo temor sujetos a sus amos» (*NC*) es preferible.

La enseñanza de Pedro en este punto es dura porque dice que la obediencia de los esclavos cristianos a sus amos se extiende *no solamente a los buenos y afables, sino también a los difíciles de soportar*. La historia de la esclavitud nos indica que había amos no cristianos que eran *buenos y afables* (este último adjetivo los describe como bondadosos, razonables o aun clementes).[61] Epicteto cita las palabras de un hombre libertado que añoraba los días de su esclavitud porque su amo le había suplido ropa, zapatos y comida, y lo cuidaba cuando estaba enfermo.[62] Plinio el Joven envió a uno de sus esclavos queridos a Egipto a recuperarse cuando estaba enfermo.[63] Muchos esclavos librados continuaban viviendo con sus amos anteriores.[64] Cuando el esclavo tenía la dicha de pertenecer a un amo bueno, obedecerlo le era más fácil.

Por otro lado, muchos amos eran *difíciles de soportar*. Nuestra traducción no comunica todo el sabor de esta descripción de los amos malos. La palabra literalmente significa «torcido» (Lc. 3.5), pero en los escritos sobre ética significaba «perverso», «sin escrúpulos», o «malo» (Hch. 2.40; Flp. 2.15).[65] La crueldad de muchos amos era notoria. No les daban a sus esclavos suficiente ropa ni comida. Algunos los torturaban, abofeteándolos y azotándolos. Otros usaban a las esclavas para satisfacer sus deseos sexuales. Golpeaban a sus esclavos cuando tenían ira contra ellos, y no les daban tratamiento médico cuando estaban enfermos. En los casos de abuso extremo, los esclavos se rebelaban contra sus amos y los mataban.[66] Pedro dice que este tipo de rebelión no se permite.

19 Pedro ahora se dirige a los esclavos con amos malos y los anima en sus sufrimientos. Dice, *Porque esto merece aprobación, si alguno a causa de la conciencia delante de Dios, sufre molestias padeciendo injustamente. Esto* se refiere a la conducta que describirá en la segunda parte del versículo. La expresión *merece aprobación* traduce la palabra griega *jaris*, que normalmente significa «gracia» (5.12). Pero aquí el vocablo designa más bien «lo que trae el favor de Dios» o «lo que merece su aprobación» (Lc. 6.32-33). Pedro anima a los esclavos diciéndoles que la conducta correcta bajo el sufrimiento le agrada a Dios (compare 2 Co.

60 Debemos interpretar 3.2 y 15 de esta manera también.
61 *BAGD*, p. 292; *MM*, p. 238; *ThDicNT*, 2.588-589.
62 *Dissertationes*, 4.1.37.
63 *Cartas*, 5.19.
64 Bartchy, *First Century Slavery*, p. 70.
65 *BAGD*, p. 756; *MM*, p. 578.
66 Wiedemann, *Greek and Roman Slavery*, pp. 167-223.

5.9; Ef. 5.10; 1 P. 3.4). Pueden tener la confianza de que no sufren en vano.

Debemos traducir la próxima cláusula como la *NVI*, «por consideración a Dios». La palabra griega *suneidêsin*, que normalmente denota la «conciencia moral» (3.16, 21), aquí lleva la idea de «tener conciencia de» (Heb. 10.2).[67] El objeto de esta conciencia es Dios.[68] Pedro dice que Dios le da su aprobación al esclavo que, en conciencia de él, *sufre molestias padeciendo injustamente. Molestias* no comunica el impacto fuerte de la palabra griega que Pedro utiliza. En la literatura griega y en la antigua traducción griega del AT este término significaba o «dolor corporal» o «pena emocional», pero en el NT siempre lleva este último sentido, con una sola excepción (Jn. 16.21).[69] Pedro ya habló de la angustia emocional que experimenta la persona que sufre (1.6 y comentario). Pero no es la experiencia misma de dolor emocional sino el aguante de ello, en conciencia de Dios, lo que Dios recompensa. Implícitamente Pedro dice que Dios no aprueba la venganza o cualquier otra reacción destructiva ante el sufrimiento. Este punto se hace explícito en el próximo verso (2.20).

El dolor que estos esclavos soportaban pacientemente se hacía más agudo porque estaban *padeciendo injustamente*. La palabra *injustamente* (griego *adikôs*) aparece en la literatura antigua en relación con «sufrimiento», y en estos contextos denota que el sufrimiento es inmerecido.[70] Este es exactamente el punto que Pedro subraya en 2.20. Nunca deben comportarse de tal manera que merezcan el sufrimiento.

20 Pedro explica aquí su pensamiento del verso anterior, primeramente aclarando que no todo sufrimiento es inmerecido. Pregunta, *¿qué gloria es, si pecando sois abofeteados, y lo soportáis?* La respuesta que espera es, «¡Ninguna!» La palabra *gloria* es una traducción de un vocablo que no aparece en todo el resto del NT. En la literatura de la época significaba «fama» o «reputación» de una persona o de una ciudad.[71] Era la fama que uno disfrutaba a los ojos de otras personas, y no la gloria que Dios le da a una persona (compare 1.7).[72] Si uno sufre por su propia conducta mala, esto ni siquiera es digno del reconocimiento de los demás y mucho menos de Dios (2.19, 20b).

67 Charles Anthony Pierce, *Conscience in the New Testament*, SCM Press Ltd, London, 1955, pp. 107-108; *BAGD*, p. 786; Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 116-117; Best, *1 Peter*, p. 118.
68 Dios en el griego (*theou*) es un genitivo objetivo.
69 *ThDicNT*, 4.313-320. Contra Michaels, *1 Peter*, p. 140; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 112, que dicen que la referencia es a la dimensión física de sus sufrimientos y no a la reacción emocional a ellos.
70 Josefo, *Antigüedades*, 10.115(3); Plutarco, *Moralia*, 216D; *BAGD*, p. 18.
71 Job 28.22; 30:8; Josefo, *Antigüedades*, 4.105 (vi.2), 115 (vi. 4); 19.223 (iii.2); *MM*, p. 346; *LSJ*, p. 958; *BAGD*, p. 434.
72 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 118; Michaels, *1 Peter*, p. 141.

La expresión *si pecando sois abofeteados* nos introduce al mundo de las relaciones entre los esclavos y sus amos. El pecado a que Pedro se refiere puede ser el que una persona cometa contra la ley de Dios (2.22, 24; 3.18; 4.1, 8); pero, siendo que el esclavo es abofeteado por este pecado lo más probable es que el apóstol piense en la conducta que viola de las normas establecidas para el esclavo.[73] La historia testifica que los esclavos no eran naturalmente sumisos a sus amos. Los esclavos sabían cómo irritarlos. Muchos eran insolentes y perezosos, mientras otros se fugaban (ver el caso de Onésimo en Filemón) y en casos extremos mataban a sus amos. Hay testimonio de sus mentiras y sus robos en casa de sus amos. Pablo se dirige a los esclavos perezosos en Efesios 6.6 y Colosenses 3.22. En cambio, los amos tenían derecho legal de castigar a sus esclavos desobedientes. Aristóteles decía que el esclavo necesitaba tres cosas: trabajo, castigo y comida.[74] Se conocen muchos casos de amos que castigaban a los esclavos a palos y a látigos, y otros dándoles bofetadas y patadas.[75]

Por otro lado, Pedro les dice, *Mas si haciendo lo bueno sufrís, y lo soportáis, esto ciertamente es aprobado delante de Dios.* Una de las virtudes cristianas es la de perseverar y mantenerse firme ante la oposición, y Dios la alaba (Mt. 10.22; 24.13; Ro. 12.12; 1 Co. 13.7; 2 Ti. 2.10, 12; Heb. 10.32; 12.2-3, 7; Stg. 1.12; 5.11). Pero Pedro aclara que soportar el sufrimiento es una virtud sólo si el sufrimiento es inmerecido. El carácter duro que pude soportar cualquier tipo de castigo no es la cualidad que Pedro describe. La palabra *aprobado* es la misma que encontramos en 2.19, donde se traduce «merece aprobación». Pedro no especifica la razón por la cual el amo haría sufrir a un esclavo que hace el bien, pero suponemos que en ciertas ocasiones el hacer la voluntad de Dios lo ponía en conflicto con los intereses de su amo. Michaels sugiere, «Sus convicciones religiosas, que para su amo son quizá incomprensibles, pueden ser en más de una ocasión motivo de malos tratos y aun de castigos por parte de éste».[76] Los esclavos que no merecen el castigo porque hacen el bien pueden esperar la aprobación de Dios.

21 Pedro refuerza la enseñanza del verso anterior diciéndoles que Dios los llamó al aguante paciente del sufrimiento inmerecido. Dice, *Pues para esto fuisteis llamados.* La voz pasiva indica que la fuente del llamado es Dios. En 1 Pedro el «llamado» del cristiano es tanto a la conversión (1.15; 2.9; 5.10) como a vivir conforme a la voluntad de Dios (2.21; 3.9).

73 *BAGD*, p. 42, dice que el verbo «pecar» denotaba transgredir contra Dios o contra las costumbres y las leyes. Sugiero que la palabra se usa aquí de esta última manera.

74 *Oeconomica*, 1.5.

75 Wiedmann, *Greek and Roman Slavery*, pp. 167-187.

76 «Cartas católicas», p. 488.

Era la voluntad de Dios que los esclavos aguantaran el abuso injusto de sus amos, haciendo el bien.

La razón por la cual Dios los llamó a este tipo de conducta es *porque también Cristo padeció por nosotros.*[77] En la antigüedad se pensaba que el esclavo era moralmente inferior a la persona libre. Pero tan revolucionaria era la fe cristiana que Pedro les dio a los esclavos creyentes, miembros de la clase más baja en la sociedad romana, el ejemplo de la moral más alta a seguir. Pedro les recuerda que no están solos en sus sufrimientos. Cristo sufrió por ellos, pero con estas palabras no pone énfasis en la muerte vicaria de Jesús sino en la relación íntima entre sus sufrimientos y los de los esclavos. Este es un tema que Pedro repite una y otra vez (2.23; 3.17-18; 4.1, 13). Seguir a Cristo es participar en sus padecimientos (4.13). Pero en el verso 24 Pedro pasará a hablar de la dimensión inimitable de su pasión, su muerte por los pecados (compare 3.17-18).

Para enfatizar que Cristo es el modelo para el cristiano que sufre, Pedro combina dos metáforas diciendo, *dejándonos ejemplo, para que sigáis sus pisadas.* La palabra *ejemplo* (griego *hypogrammon*) podía significar «un bosquejo» (2 Mac. 2.28), o el ejemplo de las letras del alfabeto que el maestro escribía y que el estudiante tenía que copiar.[78] La conducta de Cristo es el modelo o el patrón a seguir que él mismo dejó para sus discípulos (compare Jn. 13.15). La segunda metáfora no viene de la escuela sino del camino. Las *pisadas* son las huellas que se dejan en el polvo o el barro de la senda. Cualquiera que haya caminado por el campo sabe que es más fácil poner los pies en las huellas de otro que abrir un camino nuevo. Esta metáfora era común en el mundo antiguo, y significaba «hacer la misma cosa».[79] La vida de Cristo y su conducta en sus padecimientos, que ellos habían oído en la historia evangélica, les era el modelo concreto que eran llamados a seguir como discípulos.[80] En los próximos versículos Pedro hace explícito en qué consistía este ejemplo de firmeza bajo persecución.

22 En este y en los próximos versos Pedro explica los sufrimientos y la muerte de Cristo con referencia a varios versículos de Isaías 53. *El cual no hizo pecado, ni se halló engaño en su boca* es una cita de la antigua versión griega de Isaías 53.9, con la sustitución de la palabra «iniquidad» (griego *anomian*) por *pecado* (griego *hamartian*). Pedro habla de la

77 Los manuscritos más viejos y confiables de 1 Pedro dicen, «Cristo padeció por **vosotros, dejándoos** ejemplo». Ver *RVA*, *VP*, *NVI*, *NBE*, *NC*, *BJ*.

78 Platón, *Protágoras*, 326d; Clemente Alejandrino, *Stromata*, 5.8, 49, 675.

79 Ro. 4.12; 2 Co. 12.18; *Martirio de Policarpo*, 22.1; Filón, *De gigantibus*, 58; Eclo. 21.6.

80 Puede ser que Pedro tenga en mente aquí la idea del discipulado cristiano. Compare Mt. 8.18-22; Mc. 8.34; Lc. 5.27; etc.

perfección moral de Jesús en otros versos de 1 Pedro (1.19; 3.18), como también los hacen otros autores del NT (Jn. 8.46; 2 Co. 5.21; Heb. 4.15; 7.26; 1 Jn. 3.5). Cristo era completamente inocente, en conducta y en palabra, pero a pesar de esto sufrió en manos de los injustos (2.23, 21, 7). Si el cristiano sufre, Pedro dice, debe ser siguiendo este ejemplo.

23 En el verso anterior Pedro decía que aunque Cristo Jesús era inocente, sufrió en manos de sus perseguidores. En el presente versículo el pensamiento es que mantuvo su inocencia en medio de su sufrimiento. En una alusión a Isaías 53.7, Pedro recuerda la extraordinaria conducta de Jesús cuando sufría: *Quien cuando le maldecían, no respondía con maldición.* El silencio fuerte de Jesús frente a sus acusadores impresionó profundamente a los cristianos del primer siglo (Mt. 26.63; 27.12, 14; Mc. 14.60-61; 15.4-5; Jn. 19.9-10; y la cita de Is. 53.7 en Hch. 8.32). La palabra «maldecir» es muy fuerte y denota «atacar con críticas» e «injuriar» con la intención de herir verbalmente.[81] En la cultura de entonces, «el insultar y el soportar los insultos era considerado como un arte de saber vivir».[82] Pero a diferencia del ideal de los gentiles, y a pesar del abuso verbal que sufrió Jesús no entró a una competencia de injurias (Mt. 26.67-68; 27.12-14, 27-31, 39-44; etc.).[83] Los esclavos y todos los cristianos son llamados a seguir su ejemplo (3.9).

Pedro sigue su reflexión sobre la reacción del Señor ante sus sufrimientos diciendo, *cuando padecía, no amenazaba.* Durante el tiempo de la rebelión macabea[84] los judíos que sufrían amenazaban a sus perseguidores con el juicio de Dios. Un joven le dijo al rey pagano Antíoco, «Aún no has escapado del juicio del Señor todopoderoso, que todo lo ve. Nuestros hermanos, después de soportar un sufrimiento pasajero, gozan ya de la vida eterna que Dios ha prometido; tú, en cambio, recibirás de Dios el castigo que mereces por tu orgullo» (2 Mac. 7.35-36; ver también 7.15-19, 31-34; 4 Mac. 9.5-9; 10.10-11; y Hch. 23.3). ¡Cuán diferente fue la reacción de Jesús! En vez de amenazar a sus perseguidores (Mt. 26.53), *encomendaba la causa al que juzga justamente.* En el griego el verbo *encomendaba* no tiene un objeto directo y por eso los traductores de la *RVR* suplieron *la causa.* Otras traducciones tratan el verbo como un reflexivo, como la *NVI* que dice «se ponía en manos de aquel que juzga justamente». ¿Encomendaba Cristo su **causa** o a sí mismo al Juez justo? Michaels sugiere una tercera alternativa, que Cristo encomendó a los

81 *DTNT*, 1.187; *BAGD*, p. 479, *MM*, p. 380; Epicteto, *Dissertationes*, 3.5.7; Josefo, *Contra Apionem*, 1.148 [20]; Jn. 9.28; Hch. 23.4; 1 Co. 4.12.

82 *DTNT*, 1.188.

83 Filón, *De agricultura*, 110, relata lo dicho por Demóstenes, que en una competencia de insultos el ganador saldría peor que el perdedor. La seriedad a los ojos del apóstol Pablo del pecado de injuriar se refleja en 1 Co. 5.11; 6.10.

84 Ver *DIB*, pp. 391-393.

perseguidores al que juzga justamente.[85] En 4.5 Pedro dice que Dios juzgará a los perseguidores. Quizás el pensamiento es igual aquí: Cristo no se defendió a sí mismo, sino que dejó el juicio en las manos de Dios Padre. Pero parece que Pedro alude a las palabras de Isaías 53.12 en la antigua versión griega: «Entregó su alma a la muerte» (compare Jn. 19.30). A la luz de este pasaje, Pedro explica aquí que Cristo se encomendó a sí mismo al Juez justo, como también el apóstol aconseja a los creyentes en sus propios sufrimientos (4.19). Los humanos impíos condenan, pero Dios el Juez justifica a los que sufren injustamente. Esta es la esperanza cristiana frente a la condenación del mundo.

24 En este punto Pedro deja de poner a Cristo como el ejemplo que los cristianos deben seguir en sus sufrimientos, y pasa a hablar del ministerio inimitable de Cristo. Las primeras palabras del verso, *quien llevó él mismo nuestros pecados*, son cita de Isaías 53.4 y 12 (combinando el lenguaje de los dos pasajes en la antigua versión griega), y después Pedro hace explícito con el comentario *en su cuerpo sobre el madero* que la profecía se refería al Cristo inmolado. El apóstol explica la implicación moral de la muerte expiatoria de Cristo diciendo, *para que nosotros, estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia.* Debemos notar que en su explicación de la muerte de Cristo deja el uso de la segunda persona plural («vosotros») porque quiere explicar el significado de la muerte de Cristo para todos los miembros de la comunidad cristiana («nosotros») y no sólo para los esclavos. Luego vuelve a la segunda persona plural, citando Isaías 53.5, *por cuya herida fuisteis sanados.*

Las primeras palabras del verso, *quien llevó él mismo nuestros pecados*, son una expresión que significa que Cristo llevó la pena por nuestros pecados (Nm. 14.33; Ez. 18.20; Heb. 9.28). Varios comentaristas han dicho que el lenguaje significa que Cristo **ofreció** nuestros pecados sobre la cruz, que era su altar. Salguero comenta, «El *altar* es el **leño**... de la cruz en donde Cristo se ofreció a sí mismo, como víctima expiatoria, por nuestros pecados».[86] Es cierto que el verbo que Pedro cita de Isaías 53.12 (griego anênegken) puede significar «ofrecer» (como en Heb. 7.27), pero en ningún otro texto encontramos la idea de que los **pecados** sean ofrecidos en sacrificio a Dios. En Hebreos 7.27, por ejemplo, Cristo se ofreció **a sí mismo**. También, los autores neotestamentarios nunca aluden a la cruz como el altar sobre el cual Cristo ofreció su sacrificio. Otro trasfondo que varios han sugerido es el macho cabrío de Levítico 16.20-22 que llevaba los pecados del pueblo al desierto.[87] Pero dudamos

85 *1 Peter*, p. 147.

86 «Epístolas católicas», p. 121; así Schelkle, Cartas de Pedro, p. 119; Bigg, Epistles of St. Peter, p. 147.

87 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 122; Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, p. 93.

que este acto sea el trasfondo del pensamiento, siendo que el macho cabrío no era sacrificado sino sólo echado al desierto. Es mejor concluir con Best[88] que Pedro aquí no interpreta la muerte de Cristo a la luz de ningún sacrificio **específico** del AT, aunque el lenguaje no deja lugar a dudas de que la muerte de Cristo era un sacrificio.

Cristo llevó nuestros pecados *en su cuerpo sobre el madero*. Como vimos arriba, estas palabras explican la profecía de Isaías en términos de la muerte histórica de Jesús. Cristo no padeció sólo emocionalmente por nuestros pecados, sino que llevó la pena por nuestra iniquidad en su cuerpo (Ro. 7.4; Col. 1.22; Heb. 10.10) sobre la cruz. *Madera* es la palabra que frecuentemente aparece en referencias al instrumento romano de tortura y ejecución, tanto en el NT (Hch. 5.30; 10.39; 13.29; Gá. 3.13 (compare Dt. 21.23) como en la literatura de ese tiempo (p.ej. 4 Esd. 5.5; Josefo, *Antigüedades*, 11.246 [11.6.10]).

La muerte de Cristo produjo también un cambio positivo en la vida moral de los cristianos. Pedro lo explica así: *para que nosotros, estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia*. Estas palabras no son eco de la enseñanza de Pablo en Romanos 6.2 y 11. Pablo habla de la muerte al *pecado*, es decir, al poder o al principio del pecado en el corazón del ser humano (Ro. 7.17). Pedro en cambio habla en términos de transgresiones concretas, de *pecados*. También mientras Pablo habla de la **muerte** del cristiano al pecado, la terminología en el texto griego de 1 Pedro es otra. *Estando muertos* traduce la palabra griega *apoginomai*, que no es el vocablo común para «morir», sino que lleva el sentido de «no tener parte en», «apartarse» o «llevarse».[89] El propósito de la muerte de Cristo era que dejemos la vida de los múltiples pecados (2.20) y que *vivamos a la justicia*. La muerte de Cristo produce un cambio definitivo en el estilo de vida del creyente. Vivir *a la justicia* significa para Pedro «hacer el bien» (2.20; 3.13-14).

La última cláusula del verso cita a Isaías 53.5: *por cuya herida fuisteis sanados*. La antigua versión griega de Isaías que Pedro usa tiene el verbo en la primera persona plural («somos sanados»). Cambiándolo a la segunda persona (*fuisteis sanados*) Pedro hace explícita su aplicación a los esclavos. A la luz de este cambio, del énfasis en los evangelios sobre el ministerio de sanidad física de Jesús, y del uso del verbo que Pedro utiliza aquí en esas sanidades (Mt. 8.8, 13; 15.28; Mc. 5.29; Lc. 5.17; 6.18-19; 7.7; 8.47; 9.2, 11, 42; 14.4; 17.15; 22.51; Jn. 4.47; 5.13; Hch. 9.34; 10.38; 28.8; Heb. 12.13; Stg. 5.16) es probable que Pedro no se refiera a la sanidad espiritual. En Mateo 8.14-17 el evangelista cita el mismo

88 *1 Peter*, p. 150.

89 *BAGD*, p. 89; *MM*, p. 59; Josefo, *Antigüedades*, 19.178 [19.2.2]; 5.5 [5.1.1].

pasaje, Isaías 53.4, con referencia a la sanidad física. El evangelio extendía la promesa del perdón, de un nuevo estilo de vida en justicia, y de la sanidad a los esclavos que sufrían el abuso físico a manos de sus amos perversos (2.20).

25 *Porque vosotros erais como ovejas descarriadas* recuerda las palabras de Isaías 53.6a. Como en la última cláusula del verso anterior, Pedro cambia la primera persona plural de la profecía («nosotros») a la segunda persona plural («vosotros») en su aplicación de la enseñanza a los esclavos cristianos. La imagen pastoral de «ovejas descarriadas» es común en la literatura bíblica, especialmente con referencia al estado perdido de la nación de Israel (1 R. 22.17; 2 Cr. 18.16; Jer. 50.6; Ez. 34.5-6; Zac. 10.2; Mt. 15.24). Pero en 1 Pedro las *ovejas* no son los israelitas sino los esclavos gentiles que andaban perdidos lejos de Dios antes de su conversión.

Pedro habla de su conversión diciéndoles, *pero ahora habéis vuelto al Pastor y Obispo de vuestras almas*. La palabra «volver» no significa que hubiera un tiempo en el pasado cuando eran creyentes. La palabra que Pedro utiliza es la que normalmente describe la conversión de una persona a Dios (Lc. 1.16; Hch. 9.35; 11.21; 14.15; 15.19; 26.20; 2 Co. 3.16; 1 Ts. 1.9; Stg. 5.20). Ellos se han convertido a Cristo, su *Pastor*. En el AT, Dios se conoce como el Pastor de su pueblo (Sal. 23.1; 77.20; 79.13; 80.1; Is. 40.11; Jer. 2.8; 3.15; 10.12; Ez. 34.12; etc.). En varios textos el gobernante mesiánico y davídico recibe también el título de «pastor» (Sal. 78.71; Ez. 34.23; 37.24; Mi. 5.1-3), y en cumplimiento de estas profecías el Mesías Jesús se llama Pastor (Mt. 10.6; 15.24; 25.32; 26.31; Mc. 6.34; 14.27; Lc. 12.32; Jn. 10.11; Heb. 13.20; Ap. 7.17). El énfasis en 1 Pedro, sin embargo, no es en el ministerio del Pastor Mesías como rey, sino en su cuido y protección de los que se han convertido a él. Esto se aclara en el próximo nombre, *Obispo*, que a veces se encuentra en unión con «pastor» o «pastorear» (Ez. 34.11; Hch. 20.28; 1 P. 5.2 y comentario). Un «obispo» en la antigüedad era un vigilante cuya responsabilidad era mantener a otros a salvo, un «guardián».[90] En la literatura judía Dios se conocía como el Guardián de su pueblo (Job 10.12; Sab. 1.6). En la iglesia primitiva «obispo» era el título dado a los que tenían ciertas responsabilidades eclesiásticas (Flp. 1.1; 1 Ti. 3.2; Tit. 1.7), pero Pedro no utiliza el nombre de esta manera. Su preocupación es por el ministerio de Cristo de proteger a los suyos (compare 3.12a). Pedro sabía que el conocimiento del ministerio protector de Cristo podía ser un gran consuelo y estímulo para los esclavos que sufrían injustamente. Pero Pedro pone este ministerio de Cristo como su *Pastor* y *Obispo* en contraste

90 *ThDicNT*, 2.608-615.

con el previo estado perdido de sus lectores (*ovejas descarriadas*), y este contraste puede implicar que el apóstol quiere enfatizar también el gobierno moral del Señor.

El cristianismo y la esclavitud

La evidencia que tenemos de 1 Pedro y de otras epístolas del NT nos indica que un grupo sustancial de esclavos respondieron al llamado del evangelio y se hicieron discípulos de Señor Jesucristo. Tanto Pablo como Pedro se dirigen a este grupo de creyentes, instruyéndoles sobre cómo vivir su fe bajo la autoridad de sus amos. Como vimos en la exégesis del pasaje de 1 Pedro 2.18-25, la ética que Pedro les entrega comienza con el llamado a la sujeción, igual que la de Pablo (Ef. 6.5-8; Col. 3.22-25; 1 Ti. 6.1-2; Tit. 2.9-10). Ambos apóstoles aceptan la existencia de la esclavitud y no dicen nada respecto a su abolición. Además, aunque Pedro no se dirige a los amos cristianos, Pablo sí les enseña respecto a sus obligaciones como seguidores de Jesús (Ef. 6.9; Col. 4.1; Flm. 16). La aceptación de la esclavitud por la iglesia se ilustra también en Hechos 12.13. Pedro llegó a la casa de María, la madre de Juan Marcos (probablemente del mismo de 1 P. 5.13), y cuando llamó para entrar, «salió a escuchar una muchacha llamada Rode». La palabra *muchacha* denota que era una esclava doméstica al servicio de una familia cristiana prominente en Jerusalén. Aunque los autores del NT no bautizaron la institución de esclavitud como parte del orden social establecido por Dios, la falta de enseñanza contra ella parece darle un sello de aprobación. Naturalmente esto ha inquietado a muchos cristianos modernos, para los cuales la «esclavitud» es sinónima de la «maldad social» en su forma extrema. ¿Cómo podemos explicar esta aceptación implícita de la institución de la esclavitud en la iglesia primitiva?

El NT no manda la abolición de la institución, pero tampoco prohíbe su disolución. El matrimonio encuentra su base en el orden establecido por Dios (Mt. 19.4-6), pero la esclavitud no era parte de la sociedad tal como Dios la había diseñado, ni antes ni después de la caída. Agustín dijo que la esclavitud existía como parte del castigo de Dios por el pecado original. Era una institución que se justificaba porque era parte del mecanismo judicial de Dios.[91] Pero ni Pedro ni

91 Westermann, *Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, p. 158.

Pablo dicen nada que se acerque a esta perspectiva. Ellos no reflexionan sobre el origen de la esclavitud ni sobre su validez, sino más bien instruyen a los fieles sobre cómo vivir dentro de las estructuras sociales ya establecidas. Su acercamiento al problema de la esclavitud no se puede usar para justificar la posición de que la institución en sí sea legítima a los ojos de Dios. Jesús y los apóstoles simplemente no se pronunciaron sobre la cuestión. Pero el silencio no era mandato a mantener la esclavitud.

Lo que encontramos en el NT es lo que se puede llamar una indiferencia a la institución. Pablo les dijo a los esclavos cristianos en Corinto, «¿Fuiste llamado siendo esclavo? No te dé cuidado; pero también, si puedes hacerte libre, procúralo más» (1 Co. 7.21). La base de esta perspectiva es la redefinición de la libertad y de la esclavitud. Dice Pablo en el próximo verso, «Porque el que en el Señor fue llamado siendo esclavo, liberto es del Señor; asimismo el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo» (1 Co. 7.22). Según la reestructuración de valores que el evangelio trajo al imperio romano, la condición social de una persona no era de importancia principal. En esto vemos un contraste con la perspectiva popular, que ponía tanto énfasis sobre la distinción entre los libres y los esclavos. El valor más importante para el cristiano era la relación con el Señor.

Parte de esta redefinición que encontramos en la iglesia primitiva era el reconocimiento de que la verdadera esclavitud era al pecado, y la verdadera libertad se encontraba en el servicio al Señor. Pablo les dice a los Romanos, «Sois esclavos de aquel a quien obedecéis, sea del pecado para muerte, o sea de la obediencia para justicia» (Ro. 6.16). La salvación es un tipo de manumisión de la autoridad del viejo amo, el pecado, «Mas ahora que habéis sido libertados del pecado y hechos siervos de Dios, tenéis por vuestro fruto la santificación, y como fin, la vida eterna» (Ro. 6.22). A la luz de la eternidad, entendemos cómo Pablo logró poner la condición del esclavo y del amo en segundo plano.

Pero junto a esa indiferencia a la institución en sí y a la redefinición de la naturaleza de la esclavitud, encontramos en la predicación apostólica perspectivas que eran revolucionarias y que llamaban a una nueva evaluación de la relación amo/esclavo. En primer lugar, los esclavos encontraban una puerta abierta en las comunidades cristianas. Pedro puede hablarles como miembros de la hermandad cristiana, y exhorta a todos los cristianos a amarse los unos a los otros en amor fraternal (1.22; 4.8). Ellos son, igual que los libres,

ovejas en la grey de Dios (5.2). Como cualquiera otro son beneficiarios de la muerte expiatoria de Jesús (2.24), quien ha venido a ser su Pastor y Guardián (2.25). La aceptación de los esclavos como iguales a todos los demás encuentra su expresión clásica en las palabras de Pablo, «no hay esclavo ni libre... porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gá. 3.28). *Dentro* de la comunidad cristiana, la esclavitud y la libertad dejaron de ser clasificaciones legítimas para la definición de esta nueva sociedad.

Varias religiones de la antigüedad no aceptaban a los esclavos. Se pensaba que el esclavo era inferior, moralmente hablando, a la persona libre. Aristóteles durante el período clásico menospreció la humanidad del esclavo, llamándolo una «herramienta», parte de la propiedad de su amo.[92] Pero Pedro y Pablo aceptan a los esclavos como personas por las cuales Cristo murió y con obligaciones morales delante de Dios y los humanos iguales a las de los demás. La elevación de la persona del esclavo fue uno de los logros notables de la iglesia primitiva. Que Pedro se dirija a los esclavos en su código moral, dándoles el ejemplo más elevado de moral para seguir, es revolucionario.

Por otro lado, la enseñanza de la iglesia a los amos cortó la crueldad dentro de la esclavitud que, como vimos en el comentario, era fuente de armagura en la vida de los esclavos. El amo tenía que tratar al esclavo con respeto, dejando las amenazas y reconociendo que él mismo no era un ser autónomo, sino sujeto a Dios, su amo (Ef. 6.9; Col. 4.1). De esta manera la fe cristiana comenzó a transformar la esclavitud *desde adentro*, cambiando sus dimensiones más crueles. La humanización de la relación entre amo y esclavo se ilustra claramente en la carta de Pablo a Filemón en que el apóstol exhorta al amo a que reciba a Onésimo, el esclavo que se fugó a Roma y ahí se convirtió, «no ya como esclavo, sino como más que esclavo, como hermano amado, mayormente para mí, pero cuánto más para ti, tanto en la carne como en el Señor» (Flm. 16).

Respecto a 1 Pedro, hemos de recordar que el propósito de Pedro en su enseñanza no era proponer una ética social que transformara las estructuras de la sociedad. Su preocupación era con los grupos de cristianos que vivían bajo persecución a causa de su fe. Trata especialmente con los que estaban en una posición subordinada que podía ser fuente de mucho dolor, dándoles a los esclavos y a las mujeres las exhortaciones y el ánimo que necesitaban para realizar su compromiso cristiano dentro de la situación social difícil en que

92 *Politica*, 1.2.3-6.

se encontraban. La promesa de la recompensa, el ejemplo de Cristo, la enseñanza de su obra redentora y la promesa del cuido de su Pastor y Guardián animan a los esclavos en medio de la situación social más difícil de soportar. Pedro no llamó a los esclavos a la rebelión, sino a vivir como cristianos. Dejó la cuestión legítima de la abolición de la esclavitud en manos de otra generación de cristianos.

La imitación de Cristo

En 1.15-16, Pedro llama a sus lectores a ser imitadores de la santidad de Dios. Pero el apóstol no explica ahí en qué consiste esta imitación. Ahora vuelve al tema de la imitación en 2.21-23, pero en este texto con referencia a Cristo. Cristo es el que hace que el ejemplo de Dios sea concreto e imitable en este mundo. Para los esclavos cristianos la imitación de Dios significaba seguir a Cristo en sus padecimientos, soportando el sufrimiento injusto y continuando haciendo el bien aún dentro del sufrimiento. Cristo es el ejemplo perfecto de cómo confiar en Dios en medio de la adversidad.

Pero como vimos en la exégesis del pasaje, Pedro no entiende la imitación de Cristo como un intento de duplicar todos los detalles de la vida de Jesús. La imitación no consiste en llevar puesta la ropa de Jesús ni la de sus discípulos, ni nos llama a aprender el arameo, el lenguaje que Jesús usaba en las calles y caminos de Judea y Galilea. Ni somos llamados a andar como predicadores itinerantes, hablando a todos en parábolas y dichos misteriosos. La imitación de Cristo se define más bien como el discipulado, siguiendo sus pisadas. El discípulo observa cómo su maestro trabaja, presta atención a su técnica, y trata de seguir su ejemplo. Esto es mucho más que copiar las acciones del maestro, porque el discípulo sigue la orientación y adopta las perspectivas de su maestro. En otras palabras, la imitación real no es la duplicación de los detalles y los eventos en la vida de Jesús, sino seguir la orientación moral del Señor en las varias situaciones de la vida.

En nuestro medio ambiente tenemos múltiples ejemplos de cómo vivir para el pecado y para el diablo. Los medios de comunicación masiva nos bombardean con ejemplos de robo, engaño, homicidio, fornicación y adulterio, de falta de respeto para la autoridad, de avaricia y de crueldad. Estos ejemplos se hacen vivos en la oficina y en la fábrica donde el cristiano observa diariamente la conducta de los que defraudan y coquetean, toman alcohol y drogas, roban y mienten. Los niños y los jóvenes cristianos aprenden lo mismo de

sus compañeros en las escuelas, los colegios y las universidades, y aun en sus familias. Los esclavos a los que Pedro se dirigió habían visto repetidas veces la venganza y habían oído el engaño de los otros esclavos. Habían aprendido bien de sus «ejemplos» cómo sobrevivir como esclavos. Ante estos ejemplos que le llevan al pecado, el cristiano desesperadamente necesita un ejemplo mejor de cómo vivir en santidad. Pedro ofrece nada menos que el ejemplo de Cristo, que muestra gráficamente cómo vivir en santidad como imitadores de Dios.

Quizás podemos entender esto reflexionando sobre nuestra propia juventud y cómo afecta la manera en que vivimos ahora. Como niños aprendemos de nuestros padres. Imitamos sus palabras cuando aprendemos a hablar, observamos su manera de caminar antes de tomar nuestro primer paso. Durante los años que llevamos en la casa familiar aprendemos mucho más que vocabulario, porque asimilamos las actitudes y los valores de nuestros padres. Mis padres fumaban mucho cuando yo era joven, y cuando llegué a los dieciséis años comencé a «seguir sus pisadas». Mi mamá se dio cuenta de ello y me dio una regañada que nunca pude olvidar. Pero su *ejemplo* me enseñaba que era aceptable fumar, y por eso continué el hábito hasta poco antes de mi conversión a Cristo. Pero todavía muchos de los valores y las perspectivas de mis padres quedan en mi personalidad, hecho que mi esposa nunca me deja olvidar.

Pedro llama a los esclavos, y a nosotros, a observar la vida de Cristo. Fija nuestra visión en cómo Jesús él reaccionó ante las situaciones adversas de la vida, y nos exhorta a adoptar la conducta que vemos en él. Esta imitación o discipulado no es algo artificial o externo, como la adopción de dichos piadosos, sino que es algo interno. Es hacer que la orientación y la dirección de su vida sea nuestra. Es el rechazo absoluto del pecado (2.22) y la dedicación a Dios y no a la venganza (2.23). La imitación de Cristo es seguirle a él de tal manera que los demás puedan reconocer que somos cristianos de verdad, y que no se trata de un juego en que andamos disfrazados con unos dichos y hábitos cristianos.

En términos pastorales, esto significa que debemos presentarles a los creyentes una visión clara de la vida y de la ética de Jesús. Tantos sermones que predicamos carecen de contenido evangélico, pues se vuelven vehículo que el predicador utiliza para promover alguna de sus ideas queridas y novedosas. ¡Cuánto nos falta la verdadera exposición de la palabra de Dios! Pero gracias a Dios hay excepciones a esta situación lamentable. En la iglesia a que asistimos ahora el pastor y su pastor asistente nos están presentando un

estudio del Evangelio según Juan. Noto que pasan horas escudriñando el texto en su estudio antes de llegar al púlpito. Nos han pintado en palabras vívidas el encuentro de Jesús con Nicodemo y la mujer samaritana, y domingo tras domingo hemos observado cómo Jesús trató con él, con ella, con los discípulos y los judíos. Nos hacen reflexionar sobre el «qué» y el «porqué» del pasaje, explicando las palabras y las acciones del Señor a la luz de la historia y la cultura de aquel entonces. Y extraen del texto el meollo de lo que Juan quiere que observemos y aprendamos de la vida y la enseñanza del Señor. Luego viene la aplicación a nuestra vida y nuestra situación, y al final del sermón decimos colectivamente, «¡Amén!» Nos han hecho ver al Señor para que lo podamos seguir. Sin que los hermanos en nuestras iglesias vean al Señor Jesús así, tanto en el culto como en su estudio bíblico privado, ¿cómo nos será posible llamarles a una vida de discipulado?

En 2.24, Pedro pasa del tema del seguimiento de Cristo al de su pasión por los pecados. Como observamos en la exégesis sobre este texto, el lenguaje que Pedro usa es el de los sacrificios. Es aquí donde Pedro declara la verdad fundamental del evangelio, que Cristo murió por nuestros pecados (1 Co. 15.3-4). Este es un tema que vuelve a tocar en 3.18. En ese texto explica que el propósito del sacrificio era «llevarnos a Dios». En 2.24 enfatiza otro propósito, que «estando muertos a los pecados vivamos a la justicia». No debemos olvidar que Pedro hace esta declaración en medio de su enseñanza a los esclavos y su llamado a la imitación de Cristo, aunque su aplicación es mucho más general, pues en la primera parte del verso usa la primera persona plural «nosotros» y no «vosotros». Pedro liga la muerte de Cristo por nuestros pecados con nuestra separación del pecado y nueva vida de justicia. ¿Podemos concluir entonces que el verdadero discipulado solamente se puede dar en la persona que ha experimentado la redención del Señor? Creo que sí.

Martín Lutero objetó la enseñanza sobre la imitación de Cristo porque le sonaba como si uno pudiera seguir a Jesús, tratando de ser su discípulo, sin ser justificado por fe. En cierta medida Lutero tenía razón. Si una persona piensa que puede disfrutar de los beneficios de la salvación solamente tratando de vivir como Jesús vivió, nunca logrará lo que busca. La salvación no es por las obras, ni siquiera por las obras nobles como las que Pedro describe en este pasaje. La salvación no se ofrece a quien soporta las injusticias de la vida, pensando que Dios le aceptará por lo mucho que ha sufrido. Pedro nunca dice ni implica que los esclavos paguen por sus pecados pasados mediante sus sufrimientos, ni que recibirán la

gracia de la salvación de esa manera. Dios sí recompensa a la persona que sufre haciendo el bien (2.20), pero esta promesa se extiende a quien ya recibió los beneficios del sacrificio de Cristo (2.24). En pocas palabras, la redención de Cristo hace posible la imitación o el discipulado, pero la imitación de Cristo no es la manera de recibir la redención.

c. Mujeres a sus maridos (3.1-6)

[1]Asimismo vosotras, mujeres, estad sujetas a vuestros maridos; para que también los que no creen a la palabra, sean ganados sin palabra por la conducta de sus esposas, [2]considerando vuestra conducta casta y respetuosa. [3]Vuestro atavío no sea el externo de peinados ostentosos, de adornos de oro o de vestidos lujosos, [4]sino el interno, el del corazón, en el incorruptible ornato de un espíritu afable y apacible, que es de grande estima delante de Dios. [5]Porque así también se ataviaban en otro tiempo aquellas santas mujeres que esperaban en Dios, estando sujetas a sus maridos; [6]como Sara obedecía a Abraham, llamándole señor; de la cual vosotras habéis venido a ser hijas, si hacéis el bien, sin temer ninguna amenaza.

1 En la tercera sección sobre el código de sujeción Pedro se dirige a otra clase de cristianos que estaban en peligro de maltrato y opresión a causa de su fe: las mujeres casadas (Ef. 5.22; Col. 3.18; Tit. 2.5). Pedro se dirige a todas las mujeres cristianas, pero su preocupación principal es con aquellas que son casadas con inconversos (3.1). Las exhorta, *Asimismo vosotras mujeres, estad sujetas a vuestros maridos*. La palabra traducida *asimismo* (griego *homoiôs*) significa «también» en 1 Pedro y no «de la misma manera» (3.7; 5.5). Es una conjunción y no denota que la sujeción de la mujer sea igual a la del esclavo a su amo.[93] Pedro no las exhorta a someterse a cada hombre sino su responsabilidad es solamente a su marido (compare 3.5; Ef. 5.22; Tit. 2.5). Como vimos en el comentario sobre 2.13, el mandato de someterse[94] implica que la mujer está bajo obligación de obedecer a su esposo. Pedro define la sujeción de esta manera en 3.5-6: «**estando sujetas** a sus maridos; como Sara **obedecía** a Abraham». No exime a la mujer cristiana de esta responsabilidad si su marido es inconverso, como se explica en la segunda parte del versículo.

La ética de Pedro concuerda en parte con las normas éticas de sus días. Los contratos de matrimonio de ese tiempo incluían la intimación

93 *BAGD*, p. 568. Las traducciones *VP*, «Así también», o de la *NBE*, «Respecto a las mujeres», son mejores que la *RVR* a este punto.

94 Pedro vuelve a usar el participio como imperativo como en 2.18. Sobre este uso del participio ver el comentario sobre 1.13.

de que la esposa tuviera que someterse a su marido.[95] Plutarco alaba a la mujer que se somete a su marido, y Pseudo-Calístenes dice, «Conviene que la esposa se someta a su propio marido».[96] Pero a diferencia de la enseñanza que Pedro les entrega, los moralistas de aquel tiempo decían que la mujer debía someterse a su esposo especialmente respecto a la religión. Plutarco elabora: «La esposa no debe tener sus propias amistades sino debe disfrutar a los amigos de su marido en común con él. Los dioses son los primeros y más importantes amigos. Por eso ella debe adorar y conocer solamente a los dioses que su marido adora». El moralista continúa diciendo que ella no debe participar en los ritos de religiones ajenas.[97] Pedro no exhortó a la mujer cristiana a volver a la religión pagana de su esposo sino que esperara la conversión del esposo que era dedicado a los ídolos.

La mujer cristiana vivía en esta tensión entre rebeldía y sujeción. Pero Pedro nunca le permite usar su nueva fe para justificar su falta de sujeción en otras esferas. No especificó en detalle en qué consistía la sujeción de la mujer, aparte de su fidelidad sexual (3.2 y comentario) y su obediencia (3.5-6). Suponemos que por medio de este reglamento general afirmaba las normas tradicionales griegas y romanas del matrimonio. La mujer tenía que mantenerse en la casa de su marido, saliendo sólo con su permiso. No podía relacionarse socialmente con otros hombres, y no se le permitía arruinar el estado financiero de su marido. No debía hacer nada para que avergonzara a su esposo.[98] Debemos reconocer que estos criterios se definen culturalmente y por eso no son normativos para la iglesia en todo lugar y tiempo.

Otra vez, Pedro revela la intención misionera de la ética cristiana (compare 2.12): *para que también los que no creen a la palabra, sean ganados sin palabra por la conducta de sus esposas*. En el texto griego, Pedro no describe a los esposos inconversos como *los que no creen a la palabra* (*RVR*) sino como los que son «**desobedientes** a la palabra (de Dios)» (así *RVA*, *NBE*, *NC*; 2.8 y comentario; 4.17). No todos los maridos, sino sólo algunos, eran inconversos, y Pedro esperaba que éstos se ganaran *sin palabra*. «Ganar» es la misma palabra que Pablo usa en el contexto del evangelismo (1 Co. 9.19-22; también Mt. 18.15).[99] La esperanza de Pedro no es que el marido sea ganado sin la palabra del

95 David C. Verner, *The Household of God*, Scholar's Press, Chico, California, 1983, p. 38.

96 Plutarco, *Coniugalia Praecepta*, 142E; Pseudo-Calístenes, *A Narrative, Remarkable and Really Marvelous, of the Lord of the World, Alexander the King*, 1.22.19-20; también Livio, 34.1.12.

97 *Coniugalia Praecepta*, 140D. También Cicerón, *Leyes*, 2.7.19-27; Juvenal, *Sátira*, 6.

98 Verner, *The Household of God*, p. 38. Sobre las normas judías respecto a la mujer y al matrimonio ver Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 371-387.

99 David Daube, «*kerdainô* as a Missionary Term» *HTR* 40 (1947), pp. 109-120.

evangelio sino que el medio de comunicación que la esposa utiliza sea *la conducta* o su «manera de vivir» (ver 1.15 y comentario, 18; 2.12; 3.16). Pero ¿por qué limitó la predicación de la mujer a su esposo? Sabemos que los moralistas del día consideraban que el silencio era una virtud femenina, y Pedro sabía que en tal contexto el testimonio de la vida sería mucho más eficaz que la arenga de la esposa.[100] De una manera u otra el hombre inconverso tenía que oír el evangelio, fuera por medio de un predicador cristiano o por medio del testimonio de la esposa cristiana. Pedro no dice que la mujer nunca pueda hablar con su esposo sobre el evangelio, sino que el esposo no se ganará solamente por palabras.

2 Pedro explica más sobre cómo la conducta de la mujer sirve para ganar a su esposo a la fe. El inconverso será ganado *considerando vuestra conducta casta y respetuosa. Considerando* es la misma palabra que encontramos antes en 2.12, otro texto que señala el poder evangelizador de la conducta. La palabra significa «observar», y la forma del verbo en el griego[101] denota una acción prolongada. Día tras día el marido tiene la oportunidad de observar la manera de vivir[102] de su esposa, notando los frutos de su nueva fe. Pedro les indica a las mujeres cristianas que los maridos deben poder observar la *conducta casta* de la mujer. *Casta* era un término con varios sentidos, semejante a la palabra castellana «pura», pero con referencia al comportamiento de las mujeres denotaba la pureza sexual (2 Co. 11.2; Tit. 2.5; Filón, *De specialibus legibus*, 1.107; 4 Mac. 18.7).[103] Varias de las nuevas religiones que florecieron en el imperio durante esa época, como la adoración de Dionisio, tenían prácticas lascivas e indecentes y por eso cualquier nueva religión, como el cristianismo, era sospechosa desde el punto de vista de los maridos.[104] Además, los moralistas del día denunciaban la falta de castidad femenina.[105] Así también Pedro espera de las mujeres cristianas una conducta intachable.

Además, la manera de vivir de la esposa tiene que ser *respetuosa*. La traducción puede implicar que el respeto es hacia su esposo, pero literalmente Pedro escribe de la conducta «en temor», es decir, «en el temor de Dios».[106] La conducta de la persona que vive en reverencia y obediencia

100 Plutarco, *Coniugalia Praecepta*, 142D; Aristóteles, *Politica*, 1.1260a 31; Sófocles, *Ajax*, 293; Eclo. 26.27.

101 Participio en tiempo presente.

102 Ver el comentario sobre 1.15.

103 *BAGD*, pp. 11-12; *DTNT*, 2.447-448.

104 Tito Livio, *Ab urbe condita*, 39.13.8ss; Balch, *Let Wives Be Submissive*, p. 101.

105 Juvenal, *Sátira*, 6.1-20; Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Salves*, Robert Hale & Company, London, 1975, pp. 134-136; Mary R. Lefkowitz y Maureen B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, Duckworth, London, 1982, p. 104-105.

106 Pedro utiliza la misma expresión griega *en fobô* como en 2.18. Ver el comentario sobre ese verso.

a Dios dejará una impresión profunda en la persona inconversa. La sujeción a Dios es un testimonio poderoso a favor de la fe cristiana.

3 Pedro, igual a muchos otros autores judíos, romanos y griegos, se dirige a la cuestión del atavío de la mujer. Dice, *Vuestro atavío no sea el externo de peinados ostentosos, de adornos de oro o de vestidos lujosos.* La traducción de la *RVR* no es muy exacta en este punto, porque Pedro no habla de *peinados ostentosos* sino de la «trenza del cabello». Ni condena específicamente *vestidos lujosos*, pues el griego simplemente habla de «ponerse vestidos». La pregunta es si Pedro condena el adorno ostentose o si su preocupación es otra.

Muchas mujeres en la antigüedad se preocupaban por el estilo de su cabello. Múltiples epitafios sobre las tumbas de mujeres notan que su ocupación era peluquera. Las estatuas y los relieves del tiempo nos ponen cara a cara con las imágenes de mujeres que pasaban mucho tiempo en el arreglo de su cabello. Algunos autores, como Juvenal el satírico, testifican de los extremos de la preocupación por el peinado perfecto. Lamenta, «¡Tan importante es este asunto del embellecimiento! ¡Cuán numerosas son las gradas y los pisos amontonados el uno sobre el otro sobre su cabeza!»[107] La importancia de la joyería de oro, esmeraldas, perlas y otros materiales es evidente en la literatura y también en la arqueología del tiempo.[108] Estos lujos no eran estaban al alcance de las mujeres pobres ni de las esclavas, sino de las mujeres con cierto poder económico. Se consideraba que la ropa simple y no muy adornada ni transparente era virtuosa.[109]

Muchas eran las críticas del vestido y del ornato de la mujer, tanto en la literatura judía como en la literatura greco-romana. A veces las palabras condenatorias relacionan el peinado, la joyería y la ropa de la mujer con su falta de castidad.[110] Pablo en su enseñanza sobre el atavío de la mujer también lo relaciona con la modestia: «Asimismo que las mujeres se atavíen de ropa decorosa, con pudor y modestia; no con peinado ostentoso, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos» (1 Ti. 2.9). Por otro lado, varios autores de la antigüedad condenaron la tendencia de adornarse con el peinado, la joyería y la ropa en vez de la virtud. Plutarco decía que lo que hacía que la mujer fuera respetable y decorosa no era el oro, ni las piedras preciosas, ni la ropa escarlata, «sino que se vista con dignidad, modestia, y buena conducta».[111]

107 *Sátira*, 6.486-510; Estrabón, 17.3.7.

108 Juvenal, *Sátira*, 6.457-465; Lefkowitz y Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, pp. 105, 138, 140.

109 *Ibid.*, p. 105; Sobre el atavío de la mujer ver también Guillén, *Vrbs Roma*, 1.286-290; 311-316; 320-329.

110 *Testamento Rubén*, 5.5; 1 Enoc 8.1-2; Perictiones, *Sobre la harmonía de una mujer*, 143.10-28; Juvenal, *Sátira*, 6.457-470.

111 *Coniugalia praecepta*, 141E; Epicteto, *Enchiridion*, 40.

Volviendo a 1 Pedro, observamos que el apóstol se preocupaba por el verdadero atavío que él definía como «el interno, el del corazón» (3.4) y no *el externo* de peinados, joyería o ropa. Pedro no condena absolutamente todo esto sino dice que el verdadero ornato de la mujer cristiana es el del carácter y la ética. Pero siendo que Pedro critica la sobrestimación del atavío externo después de su palabra sobre la «conducta casta» de la esposa cristiana (3.2), es enteramente posible que condene también el ornato que sirve para estimular el interés sexual de los hombres.

4 El atavío de la mujer cristiana no es el ornato externo *sino el interno, el del corazón.* Literalmente el griego dice, «sino la persona oculta del corazón» (compare Ro. 2.16, 29; 1 Co. 4.5; 14.25). El *corazón* es la «vida interior y meollo de la persona»[112] y por eso lo que la persona es a nivel más profundo de su personalidad. En 1 Pedro es a este nivel que una persona se compromete con el Señor (3.15), pero también lleva la idea de sinceridad (1.22). Pedro dice que lo que embellece a la mujer viene de dentro de su carácter y no lo que se pone sobre el cuerpo. El verdadero ornato no es visible como el peinado, la joyería y la ropa, sino que es una calidad moral invisible.

Pedro describe el atavío de la mujer cristiana como *incorruptible*, una de las palabras favoritas del apóstol (1.4, 23 y comentario, 18; compare 1 Co. 9.25; 15.52). El tipo de ornato que Pedro promueve no se destruye ni se destiñe con el tiempo, sino que es permanente y eterno. Este es *un espíritu afable y apacible.* El *espíritu* aquí no es el «Espíritu Santo» (1.2, 12), ni el «espíritu humano» (1 Ts. 5.23; Flp. 1.27; Col. 2.5), sino la disposición o el carácter de la persona (como en 1 Co. 4.21; Gá. 6.1; Ef. 4.23).[113] *Afable* significa «manso, no violento, suave» (Mt. 5.5; 11.29; Gá. 5.23; 1 Ti. 6.11)[114] y *apacible* denota el carácter «quieto», «tranquilo» y aun «pacífico» (Is. 66.2; 1 Ti. 2.2; 2 Ts. 3.12; 1 Ts. 4.11).[115] Balch ha demostrado que en la literatura de aquel tiempo estas dos palabras aparecen en contextos donde el autor quiere enseñar sobre la respuesta virtuosa a la calumnia.[116] Sabemos que las calumnias eran una de las formas como la persecución contra los cristianos se manifestaba (2.12, 15; 3.16; 4.14) y no cabe duda que las mujeres cristianas tenían que soportar este tipo de abuso. Pedro dice que la reacción cristiana no debe ser la calumnia, «devolviendo mal por mal, ni maldición por maldición» (3.9; 2.23) sino el aguante del abuso en mansedumbre y tranquilidad. Este

112 *DTNT*, 1.340.
113 *BAGD*, p. 675.
114 *DTNT*, 2.314.
115 *BAGD*, p. 349.
116 Balch, *Let Wives Be Submissive*, pp. 102-103.

es el «argumento» más poderoso que la mujer cristiana puede ofrecer en defensa de su nueva fe.

Pero Pedro no sólo enfoca el impacto del «atavío cristiano» respecto al esposo inconverso. Motiva a las mujeres cristianas recordándoles que este tipo de carácter *es de grande estima delante de Dios* (compare 1 S. 16.6-7; 1 Co. 1.29; Gá. 1.20; 1 Ti. 2.3; 5.4; Stg. 4.10). La palabra griega traducida *de grande estima* (*poluteles*) literalmente significa «costoso, suntuoso, lujoso».[117] Es un término peyorativo en la crítica contra el vestido ostentoso en 1 Timoteo 2.9,[118] y por eso su uso aquí sorprende. Lo que es de gran valor es el carácter cristiano como Dios lo ve y no la riqueza del ornato ante los ojos humanos.

5 Las motivaciones para la ética cristiana son numerosas. En esta sección Pedro ya ha exhortado a las mujeres cristianas diciendo que su conducta tiene poder evangelizador (3.1) y que el carácter cristiano es de sumo valor a los ojos de Dios (3.4). En 3.5 añade la motivación del ejemplo de las mujeres del AT: *Porque así también se ataviaban en otro tiempo aquellas santas mujeres que esperaban en Dios, estando sujetas a sus maridos.* Describir la conducta de personas ejemplares era una técnica didáctica común entre los moralistas romanos en los días de Pedro[119] como también en las comunidades cristianas (Heb. 11.4-12.3; Hch. 20.31-35; 2 Ts. 3.6-13). Pedro ya había propuesto a Cristo como el ejemplo a seguir para los esclavos (2.21-23), y ahora señala a las mujeres del AT como ejemplos de sujeción a sus maridos. Pedro da por sentado que estas mujeres gentiles cristianas conocían bien el AT y que sabían a cuáles mujeres se refería. Probablemente tenía en mente, aparte de Sara (3.6), a las personas como Rebeca, Raquel y Lea. El hecho de que Pedro pone a éstas como ejemplos para las mujeres cristianas es otra evidencia de la continuidad que Pedro percibe entre las personas y la historia de Israel en el AT y las comunidades cristianas del nuevo pacto (p.ej. 1.10-12; 2.9-10).

Pedro dice que estas mujeres eran *santas*, es decir, dedicadas completamente a Dios para su servicio. En la literatura bíblica y judía no las «mujeres» sino ciertos hombres y seres celestiales se llamaban «santos» (p.ej. Mc. 6.20; 8.38; Ef. 3.5; 2 P. 3.2). Llamar a las mujeres del AT *santas* nos indica la dignidad y la importancia que tenían a los ojos de Pedro. Ellas *esperaban en Dios* y por eso son ejemplos para las cristianas que también son llamadas a confiar en la promesa futura de Dios en medio de sus aflicciones (1.3, 13, 21; 3.15). Pero la esperanza de esas mujeres no las llevó a la rebeldía, sino que estaban *sujetas a sus maridos*. Con estas

117 *BAGD*, p. 690.
118 Ver también Plutarco, *Coniugalia praecepta*, 141E.
119 Abraham J. Malherbe, *Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook*, Westminster Press, Philadelphia, 1986, pp. 135-138.

palabras Pedro vuelve a la exhortación principal dada a las mujeres cristianas de someterse a sus maridos.

6 El ejemplo de sujeción concreta que Pedro les pone a las esposas cristianas es Sara: *Como Sara obedecía a Abraham, llamándole señor.* El único texto del AT en que Sara llama a Abraham «señor» es Génesis 18.12. El comentario que se hace a sí misma al oír el anuncio de su embarazo es casi sarcástico: «Se rió, pues, Sara entre sí, diciendo: ¿Después que he envejecido tendré deleite, siendo también mi señor ya viejo?» El problema interpretativo que enfrentamos aquí es que este evento en la vida de Sara no parece demostrar su obediencia. Además, ¿cómo puede Sara ser el paradigma para las mujeres cristianas que tienen que someterse a esposos inconversos? Kiley ha sugerido, correctamente creo, que el trasfondo del pensamiento de Pedro no es simplemente Génesis 18.12 sino también los eventos de Génesis 12 y 20.[120] Cuando Abraham y Sara moraban en las tierras foráneas de Egipto y Gerar, por temor de los reyes Abraham le pidió que dijera que era su hermana y no su esposa, siendo que ella era ambas (Gn. 20.11-13). No pocos han condenado la conducta de Abraham en este punto como injusta, pero a pesar de su política censurable, Sara se sometió a su voluntad. Estos ejemplos de sujeción se resumen en el título «señor» que usa hablando de Abraham, su esposo. Pedro llama a las mujeres cristianas a seguir su ejemplo de sujeción pero no las exhorta a llamar a sus esposos «señor».

El pueblo judío se conocía como los «hijos de Abraham» (Mt. 3.9) como también los cristianos, los cuales son sus descendientes espirituales por medio de su simiente, Jesucristo (Ro. 4.16; 9.7; 11.1; 2 Co. 11.22; Gá. 3.7, 29). Pero Pedro señala el linaje espiritual que la mujer cristiana tiene por Sara: *de la cual vosotras habéis venido a ser hijas* (Is. 51.2). Esta relación entre las cristianas y Sara se define en términos de la imitación de la conducta de su madre (compare 1 Co. 4.15-16; Ef. 5.1) y no es, como Michaels sugiere, una referencia a su conversión.[121] Pedro les dice que actuarán como sus hijas *si hacéis el bien, sin temer ninguna amenaza.* Ellas son llamadas a continuar haciendo el bien en medio de la situación difícil de vivir con un esposo inconverso (compare 4.19). «Hacer el bien» significa para estas mujeres reflejar el comportamiento ejemplar como Pedro lo describe en 3.1-5.

Pedro añade también una nota sobre la valentía de la mujer. El griego no dice que ellas no deben *temer ninguna amenaza* sino que no deben tener temor ni ser aterrorizadas.[122] Los documentos de aquel tiempo nos

120 Mark Kiley, «Like Sara: The Tale of Terror Behind 1 Peter 3.6», *JBL* 106 (1987), pp. 689-692.

121 *1 Peter*, p. 166.

122 *BAGD*, p. 727.

indican que el esposo romano pensaba que tenía la libertad de expulsar a su esposa de la casa o divorciarse de ella si hacía algo indebido. Un texto relata como un tal Egnatius Metellus mató a su esposa a golpes porque ella había bebido vino. El hombre no fue condenado por la ley romana ni censurado por la opinión pública a pesar de su crueldad.[123] En ese medio ambiente la mujer cristiana que había abandonado la religión de su esposo tenía mucho que temer. Pedro no les señala aquí por qué no deben temer la ira de su esposo, pero su consuelo sería el mismo que Pedro ofrece a todos los cristianos que sufren injustamente (p.ej. 4.12-19; 5.6-7).

ch. Maridos: Ser comprensivos con sus mujeres (3.7)

> [7]Vosotros, maridos, igualmente, vivid con ellas sabiamente, dando honor a la mujer como a vaso más frágil, y como a coherederas de la gracia de la vida, para que vuestras oraciones no tengan estorbo.

7 La preocupación principal de Pedro es con la situación social de los cristianos que viven bajo la sombra del rechazo social y de la persecución. Por eso nos sorprende que añada esta enseñanza, aunque breve, para los esposos cristianos. En los otros códigos de responsabilidades sociales los hombres recibían instrucción respecto a su papel en la relación matrimonial (Ef. 5.25-33; Col. 3.19)[124] y es a causa de la influencia de esta tradición didáctica que Pedro sale por un momento del tema principal de la epístola.

Pedro instruye a los esposos cristianos y presupone que, a diferencia de las mujeres (3.1), su cónyuge es cristiana. Las esposas de los hombres cristianos son «coherederas de la gracia de la vida» y por eso no podemos concluir que fueran inconversas.[125] La razón de la conversión de las esposas de los hombres cristianos no era, como Schelkle sugiere en su explicación sexista, «porque la mujer, gracias a su disposición para la vida religiosa podía ganarse para la fe más fácilmente que el marido, y el marido, por su parte, si era cristiano, podía fácilmente llevar a la fe a la mujer, gracias a su natural superioridad».[126] Más bien, como vimos en el comentario sobre 3.1, la expectativa cultural del tiempo era que la mujer abandonara la religión de su casa paternal y adoptara los dioses adorados por su esposo.[127] Por eso, cuando el esposo cambiaba de lealtad religiosa, lo natural en esa cultura era que la mujer siguiera a su esposo en su conversión.[128]

123 Lefkowitz y Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, p. 176.

124 Ver la introducción al comentario sobre 2.13-17.

125 Contra Carl D. Gross, «Are the Wives of 1 Peter 3.7 Christian?» *JStNT* 35 (1989), pp. 89-96.

126 *Cartas de Pedro*, p. 128.

127 Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, p. 152.

128 Lea la promesa de Hch. 16.31 a la luz de esta costumbre social.

Pedro exhorta al esposo cristiano diciendo: *Vosotros, maridos, igualmente, vivid con ellas sabiamente.* La palabra *igualmente* se debe traducir «también», siendo una simple conjunción en este verso (ver 3.1 y comentario). El hombre tiene que cohabitar con su esposa *sabiamente* o, literalmente, «de acuerdo a conocimiento» (griego *kata gnôsin*). ¿Cuál es este «conocimiento» que debe moldear la relación matrimonial? Una posibilidad es que Pedro aluda al conocimiento cristiano o al conocimiento de Dios (1 Co. 1.5; 2 Co. 10.5; 2 P. 1.5-6).[129] Si esta es la interpretación correcta, Pedro exhortaba al hombre a dejar que la revelación de Dios o el evangelio moldeara su manera de tratar a su esposa. Pero otra posibilidad es que «conocimiento» denote «conocimiento personal» como en Filipenses 3.8.[130] Esta interpretación tiene el mérito de entender la palabra de acuerdo con un uso establecido en el campo de las relaciones personales. Según Pedro, la esposa era mucho más que la persona que gobernaba la casa y que daba a luz a los herederos legales del hombre. Era una persona con la cual el hombre cristiano debía entrar en íntima relación personal.

Pedro amplía su pensamiento al respecto diciendo, *dando honor a la mujer como a vaso más frágil.* Varias traducciones reconocen que la exhortación *dando honor a la mujer* va más bien con la siguiente afirmación sobre la dignidad de la mujer, *como a coherederas de la gracia de la vida.* La *Biblia Jerusalén* refleja la construcción gramatical griega y traduce, «en la vida común sed comprensivos con la mujer que es un ser más frágil, tributándoles honor como coherederas que son también de la gracia de Vida» (así *NC* y *LNB*). El hombre debe conocer a su esposa *como a vaso más frágil.* La palabra *vaso* denotaba cualquier tipo de vasija (p.ej. Lc. 8.16; Ro. 9. 21) pero también llevaba el significado metafórico del cuerpo humano, fuera el del hombre o el de la mujer (Ro. 9. 22-23; 2 Co. 4.7; 1 Ts. 4.4).[131] No es un término peyorativo. Tanto el hombre como la mujer son vasos, pero la mujer es el *vaso más frágil* o débil. ¿Qué tipo de debilidad tiene en mente Pedro? En ciertos contextos la palabra «débil» denota la debilidad moral y espiritual (1 Co. 9.22; 1 Ts. 5.14) pero en otros significa la debilidad física (Mt. 26.41; Mc. 14.38; 2 Co. 10.10). Siendo que Pedro utiliza esta palabra para modificar *vaso* o «cuerpo» se debe entender como la debilidad física.[132]

129 *BAGD*, p. 163.

130 Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 378, n. 6; *ThDicNT*, 1.690.

131 *BAGD*, p. 754.

132 Muchos textos de la antigüedad reflejan las ideas populares sobre la debilidad femenina, tanto física como mental. La debilidad (*infirmitas sexus*) y su superficialidad mental (*levitas animi*) de la mujer eran los principios que gobernaban la teoría legal romana que sujetó a la mujer a la autoridad masculina. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, p. 150. Ver los textos en *MM*, pp. 84-84; Michaels, *1 Peter*, p. 169. El pensamiento cristiano es otro.

Es la responsabilidad del esposo cristiano dar a su mujer *honor*. Pedro ya habló del honor que se les debe a todas las personas y al rey (2.17 y comentario). *Honor* era el debido respecto que se daba a los ancianos (1 Cl. 1.3) o a los gobernantes (Martirio de Policarpo 10.2).[133] Siendo que Pedro exhorta al hombre cristiano a darle *honor* a su esposa indica cuán digna de respeto era a los ojos del apóstol. No era una mera posesión del esposo, sino una persona con dignidad.

Pedro llama a los hombres cristianos a honrar a sus esposas *como a coherederas de la gracia de la vida.* La palabra *coherederas* era un término legal que denotaba igualdad de privilegio con respecto a la herencia. Aparece en una inscripción de Efeso en que un hombre menciona a su esposa, «Eutychis como coheredera».[134] La herencia cristiana es mucho más que bienes y propiedad. Es *la gracia de la vida* (1.4). La *gracia* es la que consiste en *la vida*[135], es decir, la vida eterna (Mt. 19.29; Mc. 10.17). La mujer cristiana no es inferior a su esposo, sino que está en el mismo plano con él y goza del mismo privilegio espiritual que él disfruta.

Pedro concluye su exhortación al esposo cristiano con una nota ominosa: *para que vuestras oraciones no tengan estorbo.* Schelkle sugiere que las oraciones estorbadas son las que el hombre y la mujer ofrecen juntos (compare 1 Co. 7.5).[136] Pero esta interpretación pasa por alto el hecho de que Pedro se dirige en este pasaje a *Vosotros, maridos* y no a las mujeres. El hombre no puede aislar la relación con su esposa de su relación con Dios. Si no es comprensivo con su esposa, dándole el honor que ella merece como receptora de la salvación divina, su actitud y conducta estorbarán sus oraciones. No puede esperar respuesta.

La esposa cristiana

La sujeción de la mujer a su esposo es uno de los mandatos principales dirigidos a las señoras cristianas (1 P. 3.1-6; Ef. 5.22; Col. 3.18; Tit. 2.5). Tantos han sido los abusos de esta exhortación que vale aclarar ahora lo que *no* implica. En primer lugar, este es un mandato dado a las mujeres a que ellas mismas, de su propia voluntad, deben responder. Pedro y Pablo nunca indican que sea la responsabilidad del marido asegurar la sujeción de su esposa. No

133 Ver 2.17 y comentario.

134 Deissmann, *Light From the Ancient East*, p. 92. Ver también *MM*, p. 609.

135 Genitivo de aposición.

136 *Cartas de Pedro*, p. 129.

encontramos ningún texto que llame al marido a instruir a su esposa en el significado de la sujeción, ni son llamados a obligar a su esposa a someterse. La responsabilidad del esposo cristiano es otra, como veremos en el comentario sobre 1 Pedro 3.7.

El decano estudiantil del seminario donde enseño en Costa Rica me relató una experiencia triste en una congregación evangélica respecto a este asunto. Después de enseñar como maestro invitado sobre el tema de la familia cristiana, salió de la iglesia para saludar a los hermanos que habían llegado a escuchar la conferencia. Una de las mujeres que lo saludó tenía contusiones en la cara y mi compañero le preguntó qué le había pasado. Antes de que ella tuviera oportunidad de contestar, su esposo, habiendo oído la pregunta, se les acercó y le declaró que él la había abofeteado para que aprendiera a someterse a su autoridad. La conducta de ese hombre era de condenar, siendo una violación grave del mandato divino de amar a su esposa como Cristo ama a la iglesia (Ef. 5.25-33; Col. 3.19; 1 P. 3.7).

El NT nunca justifica la violencia familiar que, lamentablemente, ha llegado a ser demasiado común aun dentro las familias cristianas. En una sociedad machista que acepta este tipo de trato hacia la mujer como aceptable dentro del marco de la relación matrimonial, el liderazgo de la comunidad debe levantar la voz y enseñar el «otro camino» que es mucho mejor, el del amor y la comprensión. Si la iglesia cierra los ojos a este tipo de crueldad, se condena a sí misma por no haber tenido la valentía de declarar la voluntad de Dios al respecto y frenar el abuso que demasiadas mujeres han sufrido supuestamente en el «nombre del Señor». Este tipo de crueldad nunca debe aparecer en nuestras familias.

En segundo lugar, la sujeción de la mujer cristiana a su marido no implica que ella sea un persona inferior a él. Aunque el cuerpo femenino es generalmente menos fuerte que el del hombre, y por eso ella se llama el «vaso más frágil» (3.7a), ella es igual al hombre en lo espiritual siendo que es «coheredera de la gracia de la vida» con su marido (3.7b). Pablo acabó con todo elitismo espiritual basado en la distinción sexual cuando declaró que «no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gá. 3.28). Tampoco es la sujeción de la mujer a su marido evidencia de su inferioridad mental, siendo que ella, como él, ha sido creada a la imagen de Dios (Gn. 1.27). Ella tiene las mismas capacidades del hombre, aunque muchas veces sus oportunidades educativas han sido severamente limitadas a causa de prejuicios culturales.

Debemos recordar que la sujeción es necesaria en la sociedad

para mantener cierto orden. El ciudadano se somete a las autoridades gubernamentales (2.13-14), no porque es una persona inferior, sino porque a los gobernantes se les dio la autoridad de gobernar. Los esclavos no son inferiores a los amos (Gá. 3.28) de igual manera que Cristo no es inferior al Padre aunque se somete a su autoridad (1 Co. 15.28). Por eso, el marido no debe tratar a su esposa como si fuera una persona con algún tipo de defecto genético o mental simplemente porque ella es llamada a someterse. Ni debe la mujer cristiana pensar que su obligación disminuye o menosprecia lo que ella es como criatura de Dios.

Además, el mandato de someterse a su esposo no limita a la mujer cristiana solamente a actividades relacionadas con las responsabilidades domésticas. La Biblia no encierra su esfera de actividad a la cuna y a la cocina sino le abre la puerta a una gama amplia de actividades y responsabilidades sociales, económicas y aun políticas. La mujer virtuosa de Proverbios 31.10-31 es muy activa como comerciante (vv. 11-18, 22-24), y es una benefactora a los necesitados (v. 20). Es una persona inteligente y sabía (v. 26a) y demuestra misericordia (v. 26b). Es devota a Jehová (v. 30). En los tiempos modernos más y más mujeres y hombres vienen reconociendo que la mujer puede llevar a cabo los papeles sociales que tradicionalmente estaban dentro de la esfera de influencia masculina. Debemos reconocer que el mandato de someterse a su marido no prohíbe la participación de la mujer cristiana fuera de la casa. La pastoral a la mujer debe animarla a desarrollar y a utilizar los dones dados por Dios, pero siempre respetando el orden establecido en la casa cristiana.

En cuarto lugar, la sujeción de la mujer cristiana se limita a su marido y no está bajo obligación alguna de someterse a cualquier hombre. Ella, como su marido, tiene que estar sujeta a las autoridades civiles (2.13-14) y al liderazgo cristiano en la iglesia del Señor (5.5; Heb. 13.17). Pero aparte de estas estructuras básicas tiene la libertad de aprovechar las oportunidades que se le presentan en la sociedad, sea en el campo de los negocios o sea en la política. En nuestros días más y más mujeres se han involucrado en el proceso político de su país y muchas han llegado a tener posiciones de mucha responsabilidad en el mundo de los negocios. Tener posiciones de autoridad sobre los hombres no es una violación del mandato de someterse a su marido. Ella no es llamada a someterse a *todo* hombre, sea dentro o fuera de la iglesia. Además, si una mujer cristiana es soltera o viuda, el mandato de someterse a su esposo no se transfiere a otro hombre, ni al pastor ni a los ancianos de su

iglesia, aparte de la sujeción de todos los cristianos a sus líderes. No encontramos la idea popular de que la mujer soltera o viuda necesita una «cobertura» espiritual que tome el lugar de un esposo.

Finalmente, la sujeción de la mujer cristiana al esposo inconverso no es una indicación de que la mujer cristiana pueda casarse con un inconverso. La situación a la cual Pedro se dirigía era a la de una mujer que se convirtió, pero su esposo no respondió de igual manera a la prédica cristiana. Pablo prohíbe la unión «en yugo desigual con los incrédulos» (2 Co. 6.14) y les dice a las viudas cristianas que pueden casarse de nuevo, pero solamente «con tal que sean en el Señor» (1 Co. 7.39). La idea que varias jóvenes tienen de casarse con su novio inconverso a fin de convertirlo luego al Señor no sirve para nada. Aquella que es desobediente en este campo ya ha sometido la voluntad del Señor a sus propios deseos. La desobediencia no convierte a nadie.

Con estas aclaraciones básicas, podemos volver a reflexionar sobre las implicaciones de 1 Pedro 3.1-6 para la esposa cristiana. Su conducta tiene que ser ejemplar, como observamos en la exégesis de 3.2-4. Es la esperanza de Pedro de que si ella está casada con un inconverso él sea ganado para la fe por medio del comportamiento de su esposa y no por medio de sus lecciones a su marido. Hace varios años mi esposa y yo viajábamos por Inglaterra, donde uno podía alojarse en la casa de una familia en vez de un hotel. Las familias que ofrecen este servicio ponen sus nombres en un directorio y por este medio el viajero puede tener una habitación bien cómoda a un precio igualmente cómodo. Tocamos a la puerta de una casa para averiguar si tenían campo para la noche, y en el transcurso de nuestra conversación inicial nos dimos cuenta de que la dama de la casa era cristiana. Pero nuestra alegría se convirtió en tristeza cuando ella nos presentó a su esposo. Comenzó a contarnos, en la presencia de su esposo, todos los hábitos malos y los pecados de ese hombre. No era cristiano, nos dijo, y fumaba, y tomaba licor, y esto y lo otro. Relató cómo trataba de convertirlo, pero él ni siquiera quería asistir a su iglesia. El, sentado en el sofá, guardaba silencio, cosa que ella debía de hacer. No nos sorprendió el que él no respondiera al Salvador. Al salir, le sugerí a la dama que leyera 1 Pedro 3.1-6.

Nos cuesta aceptar la idea del evangelismo por la conducta, siendo que somos personas de la Palabra. Pero Pedro reconoce que en ciertos contextos el testimonio que hace blando el corazón del inconverso es el que se puede observar y no simplemente oír. A veces nos escondemos detrás de la Palabra, usando la predicación

de ella como una excusa por nuestra falta de amor e interés genuino en el bien espiritual de la persona. Y si la conducta del cristiano, o en este caso la cristiana, no concuerda con la profesión de fe, el comportamiento habla en voz alta haciendo imposible al inconverso oír el testimonio de sus palabras.

Es en este contexto que Pedro habla del atavío de la mujer cristiana. Su ornato no debe ser lo superficial de los criterios de este mundo, sino su manera de vivir. No pocos han arrancado de su contexto las palabras de Pedro sobre el cabello, la joyería y la ropa de la mujer cristiana (3.3) y han convertido estas palabras en un tipo de ley que va más allá de la intención del apóstol. Muchas iglesias han legislado o declarado contra cualquier tipo de peinado distintivo, prohíben que las mujeres se pongan aretes y collares, aun anillos y relojes, y solamente consienten que la mujer vista la ropa más fea. Pero la exhortación de Pedro no es contra el peinado bonito ni el oro en sí. Su preocupación es que las mujeres cristianas reconozcan que su verdadero ornato viene de adentro, que es un asunto del corazón, y por eso no se puede hallar en venta en los mercados y joyerías. Es evidente que Pedro no legisla contra cualquier joyería o peinado porque habla de «ponerse vestidos» (3.3 y comentario) en la misma lista. ¿Es esto una prohibición absoluta contra ponerse ropa? La pregunta es absurda. El punto de Pedro es que el ornato de la mujer que la hace bella y que Dios estima es su carácter cristiano (3.4).

El pastor que solamente habla contra el vestido, la joyería y el estilo del cabello de las mujeres en su congregación en realidad las perjudica. Obviamente si las mujeres no se visten con modestia (1 Ti. 2.9), o si han sido engañadas por las ideas culturales sobre lo que constituye la belleza, necesitarán instrucción sobre el mejor camino. Pero el mensaje pastoral a la mujer debe ser positivo, animándola en su desarrollo moral y espiritual. Además, debe fortalecerla en su situación difícil en la casa si su marido es inconverso. El equipo pastoral debe alinearse con la causa de la mujer cristiana que lucha por manifestar su fe en un contexto hostil. Si la mujer cristiana recibe críticas en la casa contra su conversión y compromiso, y luego la misma mujer llega al culto solamente a escuchar una arenga superficial contra el collar que sus hijos le compraron, ¿de dónde vendrá el apoyo y el amor cristiano que desesperadamente necesita?

El esposo cristiano

Pedro no tiene tanto que decirle al esposo cristiano como a las mujeres casadas con inconversos. Esto no indica que el hombre cristiano necesite menos instrucción sobre su papel en la relación matrimonial, como una comparación con Efesios 5.25-32 demuestra. Más bien, el propósito de Pedro en esta carta era el de animar a los que sufrían adversidad a causa de su fe, y por eso las mujeres casadas con inconversos estaban en más necesidad que los hombres cristianos. Pero a pesar de lo corto de la exhortación, las palabras de Pedro son muy fuertes. No permite que el esposo cristiano sea fuente de angustia para su esposa.

En primer lugar, Pedro llama al hombre cristiano a conocer a su esposa personalmente. Esta es una afirmación de que la mujer no se debe considerar simplemente como un objeto de sexo o de procreación. Su función en la familia es mucho más que cocinar, arreglar las camas, y criar a los niños. Es una persona, y no una mera funcionaria en la familia. Por eso Pedro llama al esposo a vivir con ella en conocimiento o compresión, entrando en relación íntima y personal con ella. El esposo debe tener interés en ella como una persona con ideas, necesidades, visiones, y aspiraciones. Pedro, a diferencia de Pablo, no menciona el amor del esposo hacia su mujer (Ef. 5.25; Col. 3.19), pero sus palabras llegan a lo mismo.

En segundo lugar, el hombre cristiano debe honrar a su esposa, siendo que ella es más frágil en el sentido físico. Las palabras de Pedro en este punto son semejantes a las de Pablo en 1 Corintios 12.22-25, «Antes bien los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios; y a aquellos del cuerpo que nos parecen menos dignos, a éstos vestimos más dignamente». Según la perspectiva de la humanidad caída, la debilidad es menospreciable y llama a dominar y a controlar al más débil. Pero el pensamiento cristiano es otro. Cristo murió en debilidad y así conquistó a los poderes políticos y sobrenaturales más potentes (2 Co. 13.4). Sus mensajeros son débiles (1 Co. 2.3), y llevan el mensaje de salvación a los que son los más débiles de la sociedad, que responden con fe (1 Co. 1.26-29). Por eso en la ética cristiana la debilidad de la mujer no evoca la respuesta de dominación de parte del hombre, sino la de honor. El hombre debe honrar o mostrar el debido respeto a su esposa, no «a pesar de» sino a causa de su debilidad. Esta palabra es un rechazo a cualquier intento de dominar a la esposa o de maltratarla de cualquier manera, sea por abuso físico, verbal, emocional, mental, social o económico. Otra vez, detrás de estas palabras escuchamos el eco del llamado a amar a su esposa.

El tercer punto que Pedro enseña al esposo cristiano es que debe reconocer que él y su esposa son coherederos de la salvación. El hombre no es superior a la mujer en su privilegio espiritual, como Pablo claramente enseña en Gálatas 3.28. El apóstol a los gentiles les recordó a los Efesios que en Génesis 2.24 decía que el hombre y la mujer eran «una sola carne», pero el pensamiento de Pedro va más allá de esto. La mujer y el hombre son iguales en su estado delante de Dios como receptores de la salvación y, por extensión, gozan de la misma capacidad de entrar en relación con Dios y disfrutar las riquezas de su gracia. Otra vez tenemos que recordar que la sujeción de la mujer a su esposo no indica que el hombre sea superior espiritualmente. ¿Cómo puede el hombre *inconverso* (3.1) ser superior espiritualmente a su esposa cristiana? De la misma manera, el hombre que entra a la fe a la par de su esposa no recibe dones o habilidades espirituales que ella no disfruta. Ambos, como Pablo dice, son miembros del mismo cuerpo (1 Co. 12.12-13).

La exhortación de conocer a la mujer, de honrarla y de reconocer que ella es coheredera con su esposo eleva a la mujer a su debido plano en la familia y en el plan de Dios. Tan importante es este punto que Pedro aconseja al hombre cristiano por medio de una palabra bien dura. El que hace caso omiso de la exhortación tendrá graves problemas espirituales. Dios no responderá a sus oraciones. El hombre que piensa que puede actuar como el grande espiritual en la iglesia entre los hermanos y que vuelve a la casa para tratar a su esposa como una cosa menospreciable cuya única función es satisfacer sus deseos y necesidades hallará que los cielos son duros a sus peticiones. No conozco ningún consejo más fuerte que éste para los maridos cristianos. Se pensaba en la antigüedad que la religión de la mujer dependía de gran manera de su esposo. Pero Pedro dice que tal no es el caso. Más bien, la posición de responsabilidad del esposo es tal que si no actúa con el debido respeto y amor hacia su mujer su relación con Dios se dañará.

En las sociedades donde la dominación masculina ha sido la fuente de la opresión de la mujer, especialmente en la familia, la pastoral al hombre debe incluir una reevaluación seria de las fuentes históricas y culturales de las actitudes hacia la mujer que el hombre ha heredado. Con esto el pastor y el maestro deben incluir instrucción clara y precisa sobre los valores cristianos que deben dominar la relación matrimonial. Esta enseñanza, que va contra tantas normas profundamente establecidas en la mentalidad tanto de los

hombres como de las mujeres, debe ir de la mano con el ejemplo claro de la conducta cristiana en la relación entre el líder o el pastor y su esposa. Desafortunadamente conozco a muchos hombres con posiciones importantes en la iglesia que han sacrificado a su esposa sobre el altar del ministerio. En el púlpito y en la consejería, parecen ser las personas más comprensivas. Pero en la casa andan conforme a las normas más despreciables del machismo y de la dominación. Los que dirigen tienen que aprender primeramente a seguir el modelo que los apóstoles dejaron en la palabra del Señor.

3. Conclusión: Hacer el bien (3.8-12)

[8]Finalmente, sed todos de un mismo sentir, compasivos, amándoos fraternalmente, misericordiosos, amigables; [9]no devolviendo mal por mal, ni maldición por maldición, sino por el contrario, bendiciendo, sabiendo que fuisteis llamados para que heredaseis bendición. [10]Porque:

El que quiere amar la vida
Y ver días buenos,
Refrene su lengua de mal,
Y sus labios no hablen engaño;
[11]Apártese de mal, y haga el bien;
Busque la paz, y sígala.
[12]Porque los ojos del Señor están sobre los justos,
Y sus oídos atentos a sus oraciones;
Pero el rostro del Señor está contra aquellos que hacen el mal.

8 Pedro concluye la sección que comenzó en 2.11 con una serie de exhortaciones generales dirigidas a todos (*sed todos*) en las comunidades cristianas y no sólo a grupos específicos dentro de ellas, como los esclavos, las esposas y los hombres casados. *Finalmente* no señala que Pedro haya llegado al final de la epístola ni que introduzca un resumen de la enseñanza previa. Introduce la lista de virtudes que deben caracterizar las relaciones en la comunidad cristiana (3.9)[137] y el camino que los cristianos deben seguir en sus confrontaciones con los inconversos hostiles a su fe (3.10-12).

Ya hemos visto como Pedro se preocupaba por las relaciones armoniosas entre los cristianos (1.22), tema que volverá a tocar más adelante (4.7-11; 5.1-7). En medio de los conflictos con los que estaban fuera de la comunidad, los cristianos necesitaban el apoyo y el amor fraternal los unos de los otros más que nunca. Las virtudes que Pedro pone en la lista son las que hacen más íntimas y estrechas las relaciones entre los miembros de la comunidad. Los llama a ser *todos de un mismo sentir*. Esta palabra, que aparece solamente aquí en todo el NT, denota la unidad de propósito o visión (no de emociones como la *RVR* implica) que los miembros de la comunidad deben tener.[138] La palabra que señala la unidad de sentimientos es la siguiente, *compasivos*. Denota la comprensión de los problemas de otros, la habilidad en compartir su dolor o su gozo (Ro. 8.17; 1 Co. 12.26).[139] Esta compasión va de la mano con el llamado *amándoos fraternalmente* (1.22 y comentario). Esta palabra denotaba el amor que existía entre miembros de la misma familia natural, pero en la comunidad cristiana llegó a usarse para las relaciones entre los que son miembros de la misma hermandad (Ro. 12.10; Heb. 13.1; 2 P. 1.7). *Misericordiosos* significa la emoción profunda de compasión (aquí y en Ef. 4.32) en contraste con la dureza de actitud ante los necesitados.[140] Pedro concluye la lista de virtudes comunitarias con *amigables*, que se debe traducir como la *VP*, «humildes» (1 P. 5.5). En la ética griega la «humildad» era un vicio, que llevaba la idea de «impotente, insignificante», y en el sentido moral «de mentalidad servil» e «inferior».[141] Pero en la literatura judía y cristiana es una virtud, lo opuesto del orgullo y la soberbia (Pr. 29.23; 1 P. 5.5).

9 Pedro deja su exhortación respecto a cómo los cristianos deben relacionarse dentro de la comunidad cristiana y vuelve a la cuestión de la reacción cristiana al maltrato y al abuso verbal de los inconversos. Pedro ya les presentó el ejemplo de Cristo a los esclavos, enseñándoles que Cristo no se vengó (2.23). Esta ética que les enseña cómo comportarse en medio del sufrimiento ahora se generaliza y se aplica a toda la comunidad cristiana. El apóstol les exhorta diciendo, *no devolviendo mal por mal* (Ro. 12.17; 1 Ts. 5.15). La palabra «devolver» en contextos como éste es jurídica, y normalmente habla de la función divina de recompensar a los seres humanos por sus obras (Ro. 2.6; 2 Ti. 4.14; Ap. 18.6). El cristiano no puede tomar para sí mismo este cargo que es la prerrogativa exclusiva de Dios (Ro. 12.17-21). Dios es el que juzga (4.5, 19). El *mal* al que Pedro se refiere es la injuria y el sufrimiento que uno hace al otro con la intención de hacerle daño.[142] Al cristiano no se le permite hacer sufrir al otro a pesar de lo mucho que sufra. El apóstol prohíbe también la venganza verbal: *ni maldición por maldición*. Como vimos en el comentario sobre 2.23, *maldición* significa «atacar con críticas», «injuriar».

La exhortación de Pedro va contra la norma cultural en el Imperio

137 Sobre las listas de vicios y virtudes en la ética cristiana ver 2.1 y el comentario.

138 *BAGD*, p. 569; Estrabón, 6.3.3.
139 *MM*, p. 598.
140 *BAGD*, p. 763.
141 *DTNT*, 2.316.
142 *BAGD*, pp. 397-398.

Romano. Epstein, en su libro sobre la enemistad personal en la política romana, demuestra que «el prestigio de un romano se disminuía si, habiendo sido humillado, estaba poco dispuesto a responder y vengarse por la hostilidad de otro. Un romano, gobernado por un genio severo, no podía simplemente «ofrecer la otra mejilla» y esperar mantener su posición social».[143] Una madre romana ilustra la actitud común en su consejo a sus hijos, «Ustedes dirán que es bello vengarse sobre sus enemigos. Yo considero la venganza tan importante y gloriosa como cualquier persona, pero sólo si se obtiene sin hacerle daño a la República».[144] Los cristianos tenían otro modelo que seguir.

En vez de atacar con insultos a sus perseguidores en los foros y en los mercados públicos, intensificando así las tensiones entre los cristianos y los inconversos, Pedro apela a los cristianos a responder a las calumnias como el Señor Jesús enseñó, *sino por el contrario, bendiciendo* (Mt. 5.44; Lc. 6.28; 1 Co. 4.12). «Bendecir» puede significar «hablar bien de alguien» (Lc. 6.28; Ro. 12.14; Didajé 1.3), y ésta sería la reacción cristiana a las injurias de los inconversos.[145] Pero en este contexto es probable que *bendiciendo* denote la acción de pedir que Dios derrame su poder de gracia sobre alguien (Lc. 24.50-51; Heb. 7.1, 6), interpretación apoyada por la siguiente cláusula.[146] Pedro relaciona la acción de los cristianos con la *bendición* que ellos mismos recibirán de Dios. En vez de atacar a sus perseguidores, Pedro exhorta a los cristianos a buscar su bienestar espiritual.

En este punto el apóstol refuerza su mandato con la motivación, *sabiendo que fuisteis llamados para que heredaseis bendición*. La *RVA* traduce el griego más literalmente, «pues para esto habéis sido llamados». La voz pasiva en la expresión «haber sido llamado» señala a Dios como el que los llamó (1.15; 2.9; 5.10; 2.21). Pero ¿a qué los llamó Dios? La pregunta es si «esto» se refiere a lo que aparece antes («no devolviendo mal por mal, ni maldición por maldición, sino por el contrario, bendiciendo») o a lo que viene después («para que heredaseis bendición»). En el paralelo de 2.21 las palabras «para esto fuisteis llamados» (la misma construcción gramatical que encontramos en 3.9) se refieren a la instrucción antecedente, y por eso debemos entender 3.9 de la misma manera. Además, la cita del Salmo 34 en 3.10-12 apoya esta interpretación. Los cristianos son llamados por Dios a bendecir y no a vengarse de sus adversarios.[147]

143 David F. Epstein, *Personal Enmity in Roman Politics 218 - 43 BC*, Croom Helm, London, New York, Sydney, 1987, p. 2.

144 *Ibid.*, p. 20.

145 Horsley, *New Documents*, 4.151.

146 *BAGD*, p. 322.

147 Contra *RVR, VP, NBE, BJ*. Ver John Piper, «Hope as the Motivation of Love: 1 Peter 3.9-12», *NTSt* 26 (1979-80), pp. 212-231.

Pedro promete que el que responde a los ataques de esta manera heredará *bendición*. En los otros textos que describen la herencia cristiana Pedro tiene en mente la herencia eterna (1.4) y la vida eterna (3.7). Por lo tanto, la *bendición* que les promete puede ser la salvación última. Pero la cita del Salmo 34 en los versos siguientes sugiere que la *bendición* tiene también su aspecto presente en la vida de los creyentes. Recibirán de Dios «vida» (probablemente la eterna) y «buenos días» (3.10 y comentario). Pero también pueden esperar que Dios responda a sus oraciones y que esté atento a sus necesidades (3.12). Con esta palabra Pedro liga la reacción cristiana a las persecuciones con el bienestar espiritual del creyente. Su conducta en la sociedad no se puede separar de su relación con Dios. Dios llama al cristiano a hacer el bien, y Dios recompensará el bien que el cristiano haga a su enemigo.

10 En los versos 10-12 Pedro cita el Salmo 34.12-16a, el mismo salmo a que el apóstol aludió en 2.3 (Sal. 34.8a). Aparte de estas dos citas Pedro hace eco de este salmo a otros puntos en su epístola, siempre usando la antigua versión griega del mismo (1.3a y Sal. 34.1a; 2.4a y Sal. 34.5a; 2.6 y Sal. 34.5b; 5.5-6 y Sal. 34.18).[148] Además, el vocabulario del salmo empapa la epístola al tratar sobre ideas como la vida (1.3; 2.4-5, 24; 3.7 y Sal. 34.12), la protección de los justos (1.5 y Sal. 34.7), la esperanza (1.3, 13, 21; 3.5, 15 y Sal. 34.8, 22), el temor del Señor (1.7; 2.17-18; 3.2 y Sal. 34.7, 9), el hacer el bien (2.15, 20; 3.6, 13, 17; 4.19 y Sal. 34.14), el hacer el mal (4.14 y Sal. 34.14), y otros temas.[149] La impresión que se da es que Pedro meditó profundamente en el Salmo 34 antes de escribir su epístola, con el resultado de que ésta es casi un comentario o *midrash* sobre ese salmo. El salmo trata los temas de las aflicciones de los justos, el socorro del Señor, y la conducta del justo en la adversidad, los mismos temas que eran la preocupación de Pedro y sus lectores. Pedro tomó en cuenta el contexto del salmo y el de sus lectores y, siendo que había una relación cercana entre ellos, hizo que el salmo formara el fundamento de su ética para los perseguidos.

La cita del salmo, que sigue la forma textual de la antigua versión griega con unas variaciones[150], comienza *Porque: El que quiere amar la vida y ver días buenos*. El salmista hablaba de la *vida* larga y buena, la terrenal y temporal, pero Pedro cambia el sentido, pensando en la *vida*

148 Estas alusiones son más evidentes en la versión griega del AT. La enumeración que he seguido es la del *TM*, y que no corresponde a la de la antigua versión griega. Sobre los paralelos con el Salmo 24 ver W. Bornemann, «Der erste Petrusbrief – eine Taufrede des Silvanus?» *ZntW* 19 (1919-20), pp. 143-165; Green, «The Use of the Old Testament for Christian Ethics in 1 Peter», pp. 278-282.

149 *Ibid.*, p. 281.

150 P.ej., el cambio de la segunda a la tercera persona.

eterna (3.7) y en los *buenos días* que son los «de la gloria futura».[151] Al cristiano que desea esta *vida* Pedro lo exhorta a que *Refrene su lengua de mal, y sus labios no hablen engaño.* La ética del uso de la lengua en el salmo refuerza el mandato en 3.9, «no devolviendo... maldición por maldición» (ver 2.22-23 y comentario). Por medio del salmo Pedro llama a los perseguidos a abstenerse de cualquier tipo de abuso verbal, calumnias o mentiras contra sus perseguidores.

11 *Apártese de mal* recuerda la exhortación de 3.9, «no devolviendo mal por mal» y anticipa el aviso de 3.12, «Pero el rostro del Señor está contra aquellos que hacen el mal». Repetidas veces Pedro exhorta a los lectores a no ser hacedores de mal (2.12 y comentario, 14; 3.17; 4.15) a pesar del mal que ellos mismos sufren a manos de los inconversos. No deben vengarse ni por palabras ni por acciones. Más bien, en sus sufrimientos el salmo exhorta al cristiano: *haga el bien.* En la enseñanza ética de la epístola Pedro vuelve a este mandato una y otra vez (2.12, 14-15, 20; 3.6, 14, 16-17; 4.19). Dejando el mal, el cristiano llega a ser hacedor del bien a cualquier persona y en cualquier situación que se encuentre.

La ética de sufrimiento del salmo que Pedro incluye toma un paso más adelante: *Busque la paz, y sígala.* La *paz* tiene que ver con la harmonía de las relaciones y no es simplemente un estado emocional como generalmente se dice (Mt. 10.34; Lc. 14.32; Hch. 24.2; Ro. 5.1). La preocupación de Pedro es con el mantenimiento de la *paz* entre los miembros de la comunidad cristiana (1.22; 3.8; 4.8-11; 5.5) y en esto refleja uno de los asuntos que le interesaba a la iglesia primitiva (Mc. 9.50; Ro. 14.19 [que alude al Sal. 34.14]; 2 Co. 13.11; 2 Ts. 5.13; 2 Ti. 2.22). Pero la preocupación con la paz se extendía a la esfera de las relaciones que los cristianos mantenían con los inconversos en sus ciudades y pueblos (Ro. 12.18; He. 12.14 [que hace alusión al Sal. 34.14]; Mt. 5.9). El cristiano rechazado por sus vecinos no debe hacer que el conflicto llegue a ser más agudo, sino que debe tomar las medidas para lograr una reconciliación (Ro. 12.18). El plan de Pedro para este fin es exhortar a los cristianos a no vengarse sino hacer el bien para con todos.

12 La cita del salmo termina con la promesa del cuido divino para los que hacen el bien y el aviso del juicio de Dios para los que hacen el mal. Esto forma la segunda motivación para la conducta descrita en 10b-11. Dice, *Porque los ojos del Señor están sobre los justos.* La metáfora de *los ojos del Señor* normalmente se refiere a la vigilancia de Dios sobre la vida moral de los seres humanos (Pr. 15.3), sea la vida mala (Dt. 4.25; Jue. 2.11; 1 R. 11.6; 2 R. 3.2; 2 Cr. 21.6) o buena (Dt. 12.25,

151 Beare, *First Epistle of Peter*, p. 161; así Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 133; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 138; Best, *1 Peter*, p. 131; Michaels, *1 Peter*, p. 180.

28; 1 R. 15.5, 11; 2 R. 12.2; 2 Cr. 20.32). En el Salmo 34 la referencia es especialmente al cuidado de los justos (compare Sal. 33.18). El *Señor* en el salmo era Jehová, pero en 1 Pedro la referencia es probablemente al Señor Jesús (3.15 en la *VP* o *RVA*). *Los justos* son los cristianos (4.18), los cuales antes eran injustos (3.18), pero ahora son los que hacen la justicia (2.24; 3.14). Pedro define a *los justos* como los que hacen el bien (compare 3.13 y 14; 2.20 y 24). Como el verso 11 dice, ellos son los que «se apartan del mal, y que hacen el bien; que buscan la paz y la siguen».[152]

El salmo les continúa asegurando a los cristianos del cuido del Señor con la promesa de su sensibilidad a las oraciones de los creyentes: *Y sus oídos atentos a sus oraciones* (2 Cr. 6.40; 7.15; Neh. 1.6, 11; Sal. 17.1, 6; 88.2). La oración es una disciplina espiritual según el apóstol, cuya importancia es especialmente evidente en tiempos de adversidad (4.7; 3.7). Tanto esta afirmación como la anterior subrayan la cercanía del Señor a los suyos: Ellos no están desamparados. Este tema se vuelve a repetir en varios puntos en la epístola y nos hace ver que el cristiano vive en la presencia de Dios (1.5; 2.19, 25; 3.4, 18; 4.10-11, 14; 5.5). Dios y el Señor Jesús no moran lejos de los creyentes sino están presentes y suplen sus necesidades.

El que hace el mal no puede esperar estas bendiciones del Señor. El mensaje del salmo para tales personas es *Pero el rostro del Señor está contra aquellos que hacen el mal. El rostro del Señor* es una metáfora de la manifestación de la presencia divina, para bendecir (Nm. 6.25-26; Sal. 31.16; 44.4) o, como en este verso, para juzgar (Lv. 17.10; 20.3, 5-6; Ez. 14.8; 15.7).[153] Pedro les recuerda a sus lectores del juicio final sobre los impíos (2.7-8; 4.5, 17-18), pero no elabora sobre su destino. Esto es evidente por su decisión de no incluir la frase final del Salmo 34.16 en su cita: «Para cortar de la tierra la memoria de ellos». Pedro sí les recuerda a los cristianos del juicio justo de Dios de los paganos, animándolos con el conocimiento de que los que son sus acusadores tendrán que dar cuentas al Juez (4.5). Pero puede ser también que en 3.12, como en 4.1-19, Pedro dé la nota del juicio para animar a los cristianos a mantenerse firmes en su resolución de hacer el bien.

La recompensa y la vida buena

La interpretación de 1 Pedro 3.9 ha sido problemática, como vimos en la exégesis de ese pasaje. La *RVA* traduce correctamente la

152 Sobre las buenas obras en 1 Pedro, ver el comentario sobre 2.12.

153 Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, p. 191.

última parte del verso, «pues para esto habéis sido llamados, para que heredéis bendición». De acuerdo con el pasaje paralelo en 2.21, «esto» se refiere a la conducta descrita en las cláusulas anteriores, «No devolváis mal por mal, ni maldición por maldición, sino por el contrario, bendecid» (*RVA*). Dios llama a los cristianos a responder a los inconversos de esta manera. Pero vimos que la *RVR* y varias otras traducciones conectan el «llamado» de Dios con la última cláusula de la oración, haciendo que «esto» se refiera al heredar bendición. La *RVR* dice, «sabiendo que fuisteis llamados para que heredaseis bendición». Esta interpretación es muy atractiva teológicamente porque en este caso la «bendición» es el resultado del llamado de Dios y, por eso, es parte de la gracia inmerecida de Dios. Pero si interpretamos el verso de la otra manera, la «bendición» llega a ser la recompensa por la buena conducta. Y por eso esta interpretación parece contradecir la doctrina de la salvación por la gracia de Dios.

Grudem en su comentario sobre 1 Pedro ha tratado de evitar esta conclusión examinando el contenido de la «bendición» en 3.9. Opina que la «bendición» que Pedro promete a los que hacen el bien es los beneficios temporales y no la vida o la salvación eterna. Argumenta que la bendición en 3.12 tiene que ver con los beneficios temporales: el cuido divino y su deseo de responder a las oraciones de los justos. Añade que en varios puntos en la epístola Pedro relaciona las bendiciones presentes con la conducta correcta (1.8-9, 17; 2.2, 19-20; 3.1-2, 7; 4.14; 5.7, 9-10). Dice, «Por eso los versículos 8 a 12 enseñan que una motivación correcta por vivir en justicia es el reconocimiento de que tal conducta traerá bendiciones de Dios en esta vida».[154] Pero aunque la interpretación de Grudem es atractiva (¡y nos evitaría de un difícil problema de interpretación!), como vimos en la exégesis del pasaje la «bendición» tiene aspectos tanto presentes (como 3.12) como eternos (como 3.10). La «vida» (3.10) a que Pedro se refiere en la cita del Salmo 34 es la eterna (3.7), fruto de la regeneración «por la palabra de Dios que vive y permanece para siempre» (1.23; compare también 4.6). Por eso, tenemos que dejar la interpretación de Grudem y buscar otra respuesta.

Piper, en su estudio cuidadoso del pasaje, ha propuesto otra conclusión. Argumenta que la «bendición» en 3.9 que los creyentes heredarán es la vida eterna y que se liga con la conducta descrita en la primera parte del verso. Concluye, «que (1) el amor hacia el enemigo *es* una condición de la salvación final (3.9b); (2) que es una

154 Grudem, *1 Peter*, p. 149.

motivación moral legítima decir: Asegúrese que cumpla la condición del amor a fin de heredar la salvación».[155] Pero Piper rechaza la idea del legalismo, o la doctrina de que la salvación se gana por los méritos humanos. Reconoce que Pedro enseña que Dios es el autor de la salvación y que él es el que llama de las tinieblas a la luz (2.9) y quien efectúa la regeneración por su palabra (1.3, 23). Esta salvación es el privilegio de la persona con la verdadera fe (1.7, 9) y no de los desobedientes al evangelio (3.1; 4.17) que no ponen su fe y esperanza en Dios (1.21; 2.8). Pero también Piper añade que la fe que espera en Dios resulta en una vida de amor. El punto clave, y la síntesis en la opinión de Piper, es que el que realmente quiere el bien de su enemigo, amándolo de corazón y no haciendo buenas obras como una condición legalista que tiene que cumplir, demuestra por sus acciones la realidad de su esperanza y fe.[156]

La interpretación de Piper se acerca a lo que leemos en otros libros del NT. Santiago, por ejemplo, dice que, «la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma» (Stg. 2.17), y Pablo de la misma manera habla de «la fe que obra por el amor» (Gá. 5.6; compare 1 Ts. 1.3). Además debemos recordar que la doctrina de la salvación por la gracia de Dios siempre se pone al lado de la doctrina de la recompensa según las obras. En Mateo 25.21-23 el siervo fiel es el receptor de la bendición de la entrada al «gozo de [su] señor». El Señor Jesús mandó a la iglesia en Esmirna, «Sé fiel hasta la muerte, y yo te daré la corona de la vida» (Ap. 2.10). El galardón es la recompensa dada a la persona que ha sido fiel a su llamado por el evangelio. Pero esto no es igual al legalismo que considera que la bendición de la salvación se recibe a causa de los méritos de la persona que hace el bien. Más bien, la persona que es realmente discípulo de Jesús, que tiene verdadera fe, demuestra por su conducta esa fe y recibe de su Señor el galardón. El galardón en sí es obra de gracia, siendo que su grandeza va más allá de las obras hechas («sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré», Mt. 25.21, 23). Además, la obra es la que Dios, en su gracia, puso a las manos del elegido. Dios toma la iniciativa («A uno dio cinco talentos, y a otro dos, y a otro uno», Mt. 25.15), hecho que Pedro reconoce. Dios llama al cristiano de las tinieblas a su luz admirable (2.9), pero también este llamado de gracia lleva en sí el mandato a comportarse según los preceptos morales que Dios ha establecido, es decir, según su santidad (1.2; 2.21; 3.9). Podemos decir que tanto la

155 Piper, «Hope as the Motivation for Love», p. 230.

156 *Ibid.*, pp. 230-231.

liberación de la esclavitud al pecado y su condenación como la liberación a hacer la voluntad de Dios son partes de la misma gracia inmerecida de Dios. La salvación abarca la vida moral diaria del creyente y no sólo le promete la exención de la condenación.

Por eso, la promesa de la bendición en 1 Pedro 3.9 no quiere decir que Pedro pensara en una salvación por las obras. Pero sí reconoce que el que responde en fe al llamado de Dios vivirá de tal manera que recibirá la bendición de la salvación final. Los reformadores decían que la salvación se obtiene sólo por fe, pero no por la fe que está sola. El pensamiento de Pedro es semejante. La persona sin las obras demuestra que no tiene ni el llamado ni la fe real.

En recientes años he tenido muchas oportunidades de hablar de esta relación entre la fe y las obras entre los estudiantes y miembros de las iglesias. Por lo general, en las iglesias evangélicas existe el reconocimiento de que Dios es el Salvador y que él ofrece su salvación a la persona que le busca en fe. No es por obras meritorias sino por su gracia que una persona recibe la bendición divina. Además, entre las congregaciones la conciencia de la necesidad de las buenas obras es evidente, con algunas excepciones. Algunos opinan que la gracia de Dios es tal que la persona con fe no tiene ninguna obligación moral. La gracia de Dios la salva, sin importar la condición moral de la persona. Escuché de un pastor que predicaba que el cristiano podía pecar libremente porque la sangre de Cristo le cubría (¡compare Jud. 4!). La doctrina de la salvación por la gracia de Dios siempre ha tenido sus enemigos, que no reconocen que Dios nos salva *para* que vivamos en justicia (Ro. 6-8).

La pastoral a la iglesia debe incluir predicación sobre la seguridad del creyente como receptor del amor de Dios. Dios toma la iniciativa y por gracia pone vida eterna en manos del creyente. La elección viene de Dios y no es un galardón dado a la persona que lo merece. Pablo argumenta fuertemente en Romanos 1-3 que no hay nadie justo ni que merezca la justificación por Dios. Dios amó al mundo que se rebelaba contra su voluntad de tal manera que sacrificó a su amado Hijo por su salvación (Jn. 3.16). Pero por otro lado, en estos tiempos de incertidumbre moral, la iglesia tiene que recibir instrucción sobre la relación íntima y esencial entre el perdón y la liberación del pecado. No se separan, de tal manera que hablar del uno es hablar del otro. Es en este punto que muchos quedan confundidos, pensando que cualquier llamado a la moralidad, y la promesa del galardón para la persona que responde en obediencia, es una nueva manifestación del legalismo. El resultado es desastroso. La iglesia deja su orientación moral y trata el pecado como cosa liviana y no muy importante.

El mensaje del NT, y de 1 Pedro, es que aunque las obras no merecen el don de salvación, la persona que realmente es receptora de esta salvación vivirá conforme a la voluntad de Dios. El eslabón que conecta la conducta y la salvación es tan fuerte que el Señor Jesús y los apóstoles pueden declarar que la persona que no vive en obediencia evidencia por su conducta su falta de fe real. «Los ojos del Señor están sobre los justos, Y sus oídos atentos a sus oraciones; Pero el rostro del Señor está contra aquellos que hacen el mal» (1 P. 3.12).

B. En las estructuras sociales: Bajo persecución (3.13–4.6)

1. Sufrir por hacer el bien y no el mal (3.13-17)

[13]¿Y quién es aquel que os podrá hacer daño, si vosotros seguís el bien?
[14]Mas también si alguna cosa padecéis por causa de la justicia, bienaventurados sois. Por tanto, no os amedrentéis por temor de ellos, ni os conturbéis, [15]sino santificad a Dios el Señor en vuestros corazones, y estad siempre preparados para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros; [16]teniendo buena conciencia, para que en lo que murmuran de vosotros como de malhechores, sean avergonzados los que calumnian vuestra buena conducta en Cristo. [17]Porque mejor es que padezcáis haciendo el bien, si la voluntad de Dios así lo quiere, que haciendo el mal.

13 Antes de este punto, Pedro tocó la cuestión de la persecución de los cristianos (1.6; 2.12, 15, 19-20; 3.6, 9), pero en los párrafos de 3.13 a 4.6 este tema llega a ser su preocupación principal. Señala el comienzo de su nueva sección con la pregunta, *¿Y quién es aquel que os podrá hacer daño, si vosotros seguís el bien?* No pocos comentaristas han opinado que el *daño* al que Pedro se refiere es el «daño real» a la vida esencial del creyente, siendo que el apóstol reconoce que el padecimiento de la persecución o el «daño social y físico» es una realidad que tienen que enfrentar (p.ej. 1.6; 2.12; 3.6; 4.12-13, 19; 5.10). Schelkle comenta, «La palabra *kakoun* [hacer daño] no significa, pues, un trato externo malo, sino un daño interior de un hombre creyente, bueno y libre. El mundo puede evidentemente perseguir a los discípulos, pero no puede hacerles ningún mal. Se trata del mismo pensamiento que aparece en Romanos

8.31: Si Dios está por nosotros, ¿quién estará contra nosotros?»[157] Pero esta interpretación no toma en cuenta que la palabra traducida *hacer daño* (griego *kakô*) denota el maltrato que una persona sufre a manos de otra y no el daño interno, emocional, o espiritual que este tipo de crueldad puede ocasionar.[158] La esperanza de Pedro es que el hacedor del bien reciba el reconocimiento público (2.12), haciendo callar las calumnias contra él (2.15). En el caso de la esposa, ella espera la conversión de su marido por su conducta (3.1-2).

Por eso la pregunta de Pedro nace de un optimismo, pero no de ingenuidad. El sí reconoce la posibilidad de sufrir el maltrato por el acto mismo de hacer el bien (3.14, 17). Por lo tanto la pregunta de 3.13 es relativa. **Por lo general** ¿quién maltratará al cristiano comprometido a hacer el bien para con todos? La respuesta es, «**Generalmente,** nadie. Pero...» Pedro habla de la posibilidad de padecer por hacer el bien en el verso siguiente. También, su pregunta limita la esperanza de escapar al maltrato a un grupo selecto indicado por las palabras, *si vosotros seguís el bien*. El vocablo «seguir» traduce una expresión griega que denota a los que son fanáticos o entusiastas por una causa, que en este caso es *el bien* (compare Hch. 21.20; 22.3; 1 Co. 14.12; Gá. 1.14; y especialmente Tit. 2.14). La persona que se compromete completamente a la causa del bien generalmente no tiene que temer la persecución.[159]

14 Aunque Pedro no anticipa la persecución que viene a causa de las buenas obras de los cristianos, admite que aun esto es una posibilidad en las sociedades cargadas de sospecha y odio contra los cristianos. Para fortalecer a los creyentes contra esta amenaza dice, *Mas también si alguna cosa padecéis por causa de la justicia, bienaventurados sois*. Lo que Pedro dice hace eco de la enseñanza del Señor Jesús en el Sermón del Monte, «Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia» (Mt. 5.10). Pedro, como Jesús en el Sermón, no habla de la *justicia* del creyente en el sentido paulino de la justicia otorgada por Dios a la persona con fe (Ro. 1.17; 3.21-22, 26; 5.17; 10.3). Más bien para Pedro la *justicia* del creyente es sus buenas obras (compare 3.13, 17) que hace en virtud de su salvación por medio de Jesucristo (2.24).

Pedro pone el verbo «padecer» en el modo optativo, que en ciertos contextos expresa el deseo de la persona (como en 1.2, «os sean multiplicadas»), pero en otros como 3.14 y 17 denota que una acción o situación

157 *Cartas de Pedro*, p. 139; así Kelly, *Epistles of Peter*, p. 140; Best, *1 Peter*, p. 131; Bigg, *Epistles of Peter*, p. 157.

158 Ver p.ej. Hch. 7.6, 19; 12.1; 18.10; 2 Mac. 5.22; Eclo. 3.26; 7.20; Filón, *De specialibus legibus*, 2.135; Josefo, *Vida*, 121 [24].

159 Michaels, *1 Peter*, p. 185, sugiere que la pregunta tiene que ver con la protección de Dios. Esta idea, aunque presente en varios textos en la literatura bíblica, no aparece en el presente contexto.

es potencial o una posibilidad.[160] La presencia del optativo no es evidencia de que 1 Pedro fuera originalmente dos documentos, uno dirigido a los que anticipaban persecución (1.3-4.11) y otro a los que ya padecían a manos de los inconversos (4.12-5.11).[161] La persecución en sí no es potencial o simplemente una posibilidad en la primera parte de la epístola sino una realidad (1.6; 2.12, 15, 19-20; 3.6, 15; 4.1, 4). Lo que Pedro señala como una posibilidad es el sufrimiento *por causa de la justicia* (como en 2.20; 3.17; 4.15-16, 19). Por lo general no padecerán por hacer el bien (3.13), pero esto es una posibilidad.[162]

Pero aun si padecen por hacer las obras de justicia, Pedro les dice, *bienaventurados sois*. En la literatura griega, «bienaventurado» (griego *makarios*) denotaba la felicidad de los dioses, y luego se aplicaba a los seres humanos dichosos o felices. En la versión griega del AT, llegó a describir a la persona que era feliz y afortunada a causa del beneficio que recibía de Dios, como los bienes terrenales o la prosperidad (Gn. 30.13; Sal. 127.5; Job 29.11-12), o la sabiduría (Pr. 3.13). El que hace la voluntad de Dios es bienaventurado (Sal.1.1; 41.1) como también el que pone su fe en Jehová (Sal. 2.12; 84.12) y quien recibe el perdón de sus pecados (Sal. 32.1-2).[163] Pero lo que Jesús afirma, y lo que Pedro les repite a los cristianos gentiles, es algo nuevo. Quien es dichoso y afortunado a causa del favor de Dios es la persona que pasa por el fuego de la persecución, sufriendo injustamente.

En la segunda parte de 3.14, Pedro cita Isaías 8.12 y continúa la cita de 8.13 en el verso siguiente. A los que estaban rodeados de personas hostiles a su nueva fe, les dice: *Por tanto, no os amedrentéis por temor de ellos, ni os conturbéis*. Esta es la segunda ocasión en que Pedro cita Isaías 8 (2.8 repite las palabras de Is. 8.14) y al examinar el capítulo entendemos por qué Pedro lo utilizó. El profeta hablaba al pueblo de Dios que estaba frente a la invasión de los Asirios y en ese contexto de adversidad oían el llamado de confiar en Jehová. En el texto hebreo Isaías 8.12 es una exhortación al profeta y a los que estaban con él a no compartir los temores de la población, «Ni temáis lo que ellos temen, ni tengáis miedo». Pero en la antigua traducción griega del AT el sentido es un poco diferente. Los traductores lo entendieron como un llamado a no temer al

160 *BDF*, *f*385; Dana y Mantey, *Manual de gramática del Nuevo Testamento griego*, pp. 166-168.

161 Ver la Introducción, pp. 42-44.

162 El uso del optativo, un modo verbal que estaba a punto de desaparecer durante el primer siglo, ni lo podemos explicar interpretando «sufrir» como «morir», como si se refiriese únicamente a la muerte del creyente como una posibilidad. Pedro sí usa «sufrir» para hablar de la muerte de Cristo (2.21; 3.18), pero nunca le da a la palabra este significado cuando su referencia es a los padecimientos de los cristianos (2.19-20; 3.14, 17; 4.1, 15, 19; 5.10).

163 *DTNT*, 1.182.

rey de Asiria («No le teman a él, ni se turben»). Pedro cita esa versión casi palabra por palabra, con un cambio significante para mostrar su aplicación a sus lectores. Los llama a no tener *temor de ellos*, es decir, de sus perseguidores. Este es el segundo texto en que Pedro exhorta a sus lectores a no temer a los que estaban en contra de ellos (3.6). Más bien deben temer a Dios (1.17; 2.18; 3.2, 15; 2.17), y dejar que este temor determine su conducta (3.15-17) en vez del temor a las amenazas humanas. Ni deben dejar que la hostilidad los confunda y aterrorice (*RVR, ni os conturbéis*, ver Is. 48.5; Mt. 2.3; 14.26; Lc. 1.12; 24.38).

15 Pedro exhorta a sus lectores, *sino santificad a Dios el Señor en vuestros corazones*. Los manuscritos griegos más viejos de 1 Pedro[164] dicen «Cristo» en vez de *Dios* en este punto, lo que las traducciones modernas, como la *RVA*, reflejan, «Más bien, santificad en vuestros corazones a *Cristo* como Señor». La exhortación es una cita de Isaías 8.13a que dice, «Santificadlo a él [Dios] como Señor». Pedro toma este verso, que originalmente hablaba de la reverencia a Jehová, y lo aplica a Cristo. Este cambio demuestra que Pedro confesaba la deidad de Cristo, el cual recibió el título divino «Señor».[165]

El llamado de santificar «a Cristo como Señor» no significa «hacerlo santo» o «consagrarlo». Este sentido de la palabra aparece en muchos textos (Mt. 23.17; 1 Co. 6.11; Ef. 5.26; He. 9.13; 13.12), pero en el presente verso el verbo es más bien un mandato a «reverenciarlo» o «tratarlo como santo» (compare Mt. 6.9; Lc. 11.2; Is. 29.23; Ez. 20.41; Eclo. 36.3). Esto significa que ellos deben temer a Cristo como el Señor soberano (compare Is. 8.13), en vez de sus perseguidores (3.14b), y en esta reverencia obedecerlo. La palabras *en vuestros corazones* significan que la obediencia reverente a Cristo viene de lo profundo de su ser, y no es mero externalismo (1.22; 3.4 y comentarios).

En vez de conformarse a su vieja manera de vivir (1.14-18) por temor de sus adversarios (3.14), en reverencia y obediencia a Cristo deben mantenerse firmes y, como Pedro exhorta: *estad siempre preparados para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros*. Frecuentemente en las iglesias este versículo se entiende como un llamado a dar testimonio a todos los que vienen buscando la verdad. Pero la situación que queda detrás del mandato es otra. Los inconversos vienen a los cristianos a pedirles cuentas a ellos[166] y los cristianos, por su parte, tienen que

164 p^{72}, Alef, A, B, C, Psi.

165 Sobre este título y sus implicaciones para la cristología ver *DIB*, p. 607; Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 227-274; Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 2.320-326.

166 *BAGD*, p. 26; Platón, *Politicus*, 285E.

presentar defensa frente a las acusaciones. Pedro no piensa en una *defensa* legal ante los magistrados. Es cierto que la palabra *defensa* se usa de esta manera (como en 2 Ti. 4.16), pero también puede significar una defensa más informal ante los que cuestionan la conducta o la fe de uno (Hch. 22.1; 1 Co. 9.3; 2 Co. 7.11; y quizás también Flp. 1.7, 17). Que Pedro habla de este tipo de defensa ante las acusaciones informales es evidente en el mandato de estar *siempre preparados* a presentarla *ante todo el que os demande razón* de su *esperanza*. Pedro define el cristianismo como *la esperanza que hay en vosotros* (1.3, 13, 21; 3.5), lo cual es casi equivalente a nuestra expresión, «la fe cristiana» (Heb. 3.6; 6.11; 10.23).[167] Posiblemente Pedro describía el cristianismo de esta manera para ponerlo en contraste con las religiones de los gentiles que carecían de esperanza (Ef. 2.12; 1 Ts. 4.13).

En vez de entrar en un debate de calumnias con los acusadores, cambiando acusación por acusación, los cristianos deben *presentar defensa* de su fe *con mansedumbre y reverencia.*[168] *Mansedumbre*, que se encuentra entre la lista del fruto del Espíritu en Gálatas 5.23, es una virtud que no sólo debe gobernar las relaciones entre los miembros de la comunidad cristiana (Ef. 4.2) sino también debe guiar a los cristianos en sus relaciones con los inconversos (Tit. 3.2). *Mansedumbre* en el sentido griego significaba «humildad» y era «lo opuesto a la ira desenfrenada, de la severidad, de la violencia y de la autoafirmación».[169] Bajo las acusaciones los cristianos deben dar su defensa también en *reverencia* (griego *fobou*), es decir, en el temor de Dios, dejando que este temor gobierne su reacción (ver 1.17; 2.17-19; 3.2 y comentarios).

La situación que está detrás de la instrucción de Pedro nos puede parecer un poco extraña. Los vecinos tomaban cualquier oportunidad para entrar en debate y denunciar a los cristianos, y esto probablemente en lugares públicos. ¿Qué les impulsaba a tratar a los cristianos así? Dos factores gobernaban la reacción de los paganos a la fe de los cristianos. En primer lugar, a diferencia de muchas culturas modernas, la religión en aquel tiempo no era una práctica privada, sino que era algo que uno compartía en común con los demás en la sociedad. Cuando los judíos rechazaban el culto a los dioses en las ciudades romanas y griegas, separándose de la religión popular y pública, llegaron a ser el objeto de prejuicio y discriminación social. Los cristianos compartían su suerte porque también rechazaban el culto público. Además, el paganismo del mundo greco-romano no era exclusivo. El sincretismo y el politeísmo

167 *BAGD*, p. 253.

168 Estas palabras forman parte del versículo 16 en las ediciones modernas del texto griego.

169 *DTNT*, 2.314.

eran tales que el que adoptaba una nueva religión no estaba bajo la obligación de renunciar a sus dioses previos. Tanto los judíos como los cristianos contradecían esta práctica y su exclusividad no era bien vista por los demás.[170] En este medio ambiente podemos entender cómo los cristianos tenían que estar *siempre preparados para presentar defensa.*

16 En su defensa ante sus acusadores, Pedro también instruye a sus lectores, que deben responder *teniendo buena conciencia* (compare 3.21). La **conciencia** es la facultad moral de la persona que juzga el carácter de sus acciones. Su función judicial es evidente en muchos textos (Ro. 2.15; 9.1; 2 Co. 1.12; Tit. 1.15), pero a la vez se reconoce que no es una facultad infalible (1 Co. 4.4; 1 Ti. 4.2). O sea, la falta de una «mala conciencia», o la ausencia de la alarma que suena cuando la persona viola sus normas morales, no es testimonio positivo de que sus acciones sean aceptables a Dios. El NT habla de la *buena conciencia* (Hch. 23.1; 1 Ti. 1.5, 19; Heb. 13.18; 1 P. 3.21) o de la «conciencia limpia» (2 Ti. 1.3). En 1 Pedro tener una *buena conciencia* equivale al «mantener una buena manera de vivir» (2.12) o a la *buena conducta* (3.16b).[171]

El propósito de este curso de acción en este caso no es evangelístico como en 2.12 sino *para que en lo que murmuran de vosotros como de malhechores, sean avergonzados los que calumnian vuestra buena conducta en Cristo.* Los que murmuraban[172] eran *los que calumnian* la conducta de los Cristianos. «Calumniar» (griego *epêreazontes*) significaba «maltratar» o por acciones o por palabras («insultar»).[173] Los cristianos sufrían el abuso verbal público en las comunidades donde vivían, pero la esperanza de Pedro es que por la conducta intachable de los cristianos sus detractores *sean avergonzados*, es decir, «humillados» o «deshonrados» públicamente (Lc. 13.17; 1 Co. 11.22; 2 Co. 7.14; 9.4). A fin de cuentas sus calumniadores, y no los cristianos (4.16), estarán callados (2.15) y avergonzados (compare Tit. 2.8). Por su parte, Pedro les recuerda a los cristianos que su *buena conducta* es una manifestación de su relación con Cristo (*en Cristo*, 5.10, 14).[174]

170 Ver Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, p. 93; Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1987, pp. 132, 134.

171 Ver *DTNT*, 1.286-288. Pierce, *Conscience in the New Testament*, niega que la conciencia pueda ser una guía para la vida moral siendo que su función es judicial. Pero no todos comparten su análisis, como *ThDicNT*, 7.898-919 y M. E. Thrall, «The Pauline Use of *SYNEIDESIS*», *NTSt* 14 (1967-68), pp. 118-125.

172 Sobre esta palabra y la «buena conducta» ver 2.12 y 1.15 y comentarios. La palabra «malhechores» no aparece en muchos de los mejores manuscritos griegos de 1 Pedro, como p^{72}, B y Psi. Probablemente fue añadida para armonizar el verso con 2.12, y por eso se debe omitir.

173 *BAGD*, p. 285; *MM*, p. 232.

174 Sobre la expresión «en Cristo» y su significado, ver Herman Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo I*, Ediciones Certeza, Bueno Aires, 1979, pp. 69-75.

17 Pedro vuelve al tema que señaló al comienzo de este párrafo, es decir, el valor del sufrimiento por el bien (3.13). Su afirmación es, *Porque mejor es que padezcáis haciendo el bien, si la voluntad de Dios así lo quiere, que haciendo el mal.* El pensamiento y el vocabulario es casi igual a 2.20, y la aserción del valor del sufrimiento por el bien en vez de por el mal se repite en 4.15-16.[175] Este tipo de enseñanza ética proverbial («mejor es hacer tal que hacer el otro») era común tanto en la literatura cristiana como en la hebrea, la egipcia, y la griega.[176] La idea que Pedro expresa bien puede haber sido parte de la sabiduría popular. Platón, por ejemplo, relata el dicho de Sócrates, «Hacer el mal es peor que sufrirlo».[177]

Pedro adapta el proverbio popular a la cosmovisión cristiana afirmado que el sufrimiento por hacer el bien puede ser parte de lo que la voluntad de Dios implica para su pueblo.[178] La voluntad de Dios significa lo que Dios quiere en la vida moral del creyente (2.15; 4.2) pero también abarca el plan general de Dios que incluye el sufrimiento por hacer el bien (4.19; Mc. 14.36). Luego Pedro hablará de este tipo de sufrimiento como su participación en «los padecimientos de Cristo» (4.13). Pero a pesar de esta identificación con los sufrimientos de Cristo, Pedro no llega a decir que los padecimientos de los creyentes según la voluntad de Dios sean expiatorios por los pecados como los de Cristo (3.18).

Michaels sugiere que el verso significa, «Mejor es sufrir en esta vida por hacer el bien que sufrir a manos de Dios en el juicio final por hacer el mal».[179] Pero esta interpretación pasa por alto los paralelos en 2.20 y 4.15-16 y la naturaleza proverbial del verso. El aspecto *mejor* de padecer *haciendo el bien* es que esto es «aprobado delante de Dios» (2.20), resultará en la glorificación de Dios por los gentiles (2.12), es una participación en los sufrimientos de Cristo (4.13), y la persona que así sufre es «bienaventurada» (3.14).

175 Sobre el hacer el bien, ver 2.15, 20; 3.6 y comentarios; y sobre el hacer el mal ver 2.12, 14; 4.15 y comentarios.

176 Artemidoro, 2.11; Esquilo, *Prometheus Vinctus*, 750; Herodoto, 3.52; Pr. 16.32; 21.9; 27.10; Mc. 9.43; 1 Co. 7.9; 2 P. 2.21; y sobre este tipo de proverbio en la literatura hebrea y egipcia ver Glendon E. Bryce, «"Better"-Proverbs: An Historical and Structural Study», *SBL Seminar Papers, 1972*, 2.343-354.

177 *Gorgias*, 508B; también *Leges*, 829A.

178 El verbo de la afirmación «Si la voluntad de Dios así lo quiere» está en el modo optativo. Ver el comentario sobre 3.13.

179 Michaels, *1 Pedro*, pp. 191-192; *Idem.*, «Eschatology in 1 Peter iii.17», *NTSt* 13 (1966-67), pp. 394-401.

La reacción cristiana al sufrimiento inmerecido

Como observamos en el comentario sobre esta sección, Pedro ya tocó la cuestión de la reacción cristiana al sufrimiento (1.6; 2.12, 15, 19-20; 3.6, 9) pero en 3.13-17 este tema llega a ser el foco de su preocupación. Hay cuatro movimientos en su composición: La bienaventuranza de la persona que sufre injustamente (3.13-14a), la confianza del cristiano inocente (3.14b), la reacción del cristiano a sus perseguidores (3.15-16), y la recompensa que recibe por sus sufrimientos (3.17). Todo esto lleva a Pedro a meditar sobre el ejemplo perfecto del sufrimiento inmerecido, Cristo (3.18).

Al principio de la sección, Pedro dice que el quien es un fanático haciendo el bien probablemente no sufrirá persecución. Pero aun si experimenta el abuso de los inconversos a causa de su conducta puede descansar en el conocimiento de que es afortunado, pues es recipiente del favor de Dios (3.13-14a). Debemos notar que Pedro explícitamente habla de la persona que sufre «por causa de la justicia», o el que es fanático por «el bien». La persona que sufre a causa de su propia conducta antisocial recibe de los demás exactamente lo que merece (compare 2.20a). Hemos escuchado las quejas de hermanos que proclamaban que sufrían por causa de la justicia, pero al examinar su situación más a fondo era evidente que la causa de sus problemas era su propia necedad.

Por ejemplo, un hermano bien comprometido con el Señor llega a su escritorio en la oficina. Sacando un tratado del gabinete, se acerca a Fulanita para hablarle del Señor. Pasa media hora hablando con ella, y después se acerca a Mengano para platicar con él sobre el juicio venidero. Una hora después vuelve a su escritorio para tener su tiempo devocional, habiendo decidido leer el libro de Génesis esta mañana. En vez de trabajar para ganar su sueldo, pasa horas haciendo «la obra del Señor». Su jefe, una persona relativamente razonable, le pide que refrene sus charlas evangelísticas, y a su petición nuestro evangelista responde, «Juzgue si es justo delante de Dios obedecerlo a usted antes que a Dios» (Hch. 4.19). Después de ser despedido de su trabajo, llega a la iglesia para testificar cómo se enfrentó a los poderes de las tinieblas, pero mantuvo su confesión de fe en medio de la persecución aunque le costó el trabajo. Y todos, ignorantes de la verdadera historia, dicen «Amén» al testimonio del mártir. Este tipo de situación no es lo que Pedro tenía en mente

cuando escribió acerca de los que padecían «por causa de la justicia».

La bienaventuranza que Pedro promete es para la persona que trata con todo su ser de hacer lo justo y lo bueno para con todos. No usa su fe como excusa para justificar su pereza, sino busca maneras de demostrar el amor de Cristo a todos. Ayuda a los pobres, visita a los enfermos, es paciente con todos, responde a las necesidades de otros, busca el bien aun de los que lo odian, es amigable y generoso, trabaja en lo que le corresponde con todo corazón. Es, en fin, un hacedor del bien. No hace el bien para que los demás le alaben, pero ellos lo reconocen como una persona cuyas obras y trabajo realmente concuerdan con su confesión de fe. Y, si los otros con los que vive y trabaja no reconocen el verdadero carácter de su labor, está bien. Dios reconoce: él es bienaventurado, recibiendo la aprobación de Dios (2.19-10) y el manto del Espíritu Santo. Dios sí recuerda a la persona que sufre injustamente.

Esto lleva a Pedra a su segundo punto: la confianza del cristiano inocente (3.14b). Siendo que Dios está a su favor, puede enfrentarse a sus perseguidores sin temor y sin ser aterrorizado. Obviamente la amenaza contra los cristianos era terrible. Entiendo algo de este temor, habiendo sido apedreado dos veces sin ninguna razón. El temor en tales situaciones solamente se puede controlar levantando el corazón y los ojos a Dios, viéndolo a él que es invisible pero que está siempre con nosotros. El perseguido puede tener confianza, y aún valentía, inexplicables en términos humanos. Viene de Dios.

Esta confianza, otra vez, puede ser la posesión sólo de la persona cristiana inocente. La persona que recibe lo que es justo por sus acciones (4.15; Lc. 23.40-41) no pude confiar en el respaldo de Dios y por eso no tiene base para su valentía. Pero por otro lado, conozco a personas que, a causa de su carácter humilde, piensan que cualquier mal que les llegue a ellos o a otros es, de una manera inexplicable, su culpa. En su inocencia andan bajo una nube de condenación, y este sentido falso de culpabilidad los llena de temores espantosos. Obviamente Pedro no toca la situación de tales personas, pero quizás podemos deducir del texto que la persona inocente debe reconocer que en realidad no ha hecho nada mal. Echa su ansiedad sobre el Señor y dice, «En Dios he confiado; no temeré; ¿Qué puede hacerme el hombre?» (Sal. 56.4, 11).

Como hemos visto en varios puntos, Pedro se preocupa no sólo por la inocencia de los cristianos sino también por su reacción al sufrimiento. En 3.15-16 se encuentra el foco de su enseñanza. Palabras como, «santificad a Cristo», «mansedumbre y reverencia»,

«buena conciencia» y «buena conducta» nos permiten todas ver que Pedro no justificaría ningún desenfreno de parte de los cristianos cuando enfrentasen a la adversidad. La instrucción de Pedro va contra nuestra inclinación natural a luchar por lo nuestro y a defendernos de cualquier manera y a cualquier costo. Él sí dice que el cristiano puede defenderse ante las acusaciones falsas (3.15), pero parece que reconoce el peligro de su permiso, sabiendo que la defensa puede degenerar a una reacción no cristiana. Por eso restringe a los hermanos a la defensa que refleja su carácter cristiano.

Pedro calcula que el mantenimiento de la conducta intachable bajo fuego tendrá un impacto profundo en la vida de sus perseguidores. Serán avergonzados, sabiendo que su trato a los cristianos realmente ha sido injusto. Desafortunadamente muchas veces les ofrecemos a los inconversos una excusa para justificar su maltrato a los creyentes. En vez de ser avergonzados, siguen sus ataques con nuevo vigor. Por ejemplo, la cuestión del ruido de las iglesias evangélicas ha sido el tema de mucha discusión en la prensa en un país latinoamericano. Cartas a los editores, editoriales y artículos sobre el escándalo del volumen de la música han causado que muchos clasifiquen a las iglesias con las discotecas como destructoras del orden público. Obviamente la iglesia no debe ser una molestia para sus vecinos. ¿Qué padre estará dispuesto a oír el testimonio de Cristo si su hijo no pudo dormir a causa de la bulla de una congregación cercana?

He visto dos reacciones a las quejas y denuncias de los inconversos, y es de éstas que podemos aprender algo de la manera cristiana de responder a la adversidad. Un pastor piensa que su congregación tiene toda razón porque la música es para la gloria de Dios. Pone cara dura y fuerte contra los vecinos y demanda los derechos legales para sus miembros. Utiliza la palanca que él y varios miembros tienen con funcionarios del gobierno para buscar un fallo a favor de la congregación. En este caso, los acusadores no son avergonzados, sino confirmados en su crítica de los cristianos. Por otro lado, otro pastor enfrenta la misma situación. Su primera reacción es minimizar el volumen de los parlantes para que la música y el sermón se escuchen sólo en el edificio y no a dos o tres cuadras de la iglesia. Cambia el tiempo del culto para que los hijos de los vecinos puedan acostarse a una hora razonable si acaso la actividad de la iglesia les molesta. Va a las casas de los vecinos con una delegación de la iglesia para escuchar sus críticas y pedir perdón y buscar la paz.

Pregunto, ¿cuál metodología callará las críticas, tanto las justas como las injustas, de los inconversos?

El acercamiento de Pedro al problema de la persecución es el mismo del Señor Jesús. No trate de conquistar el mal por el mal, sino conquiste el mal por el bien. El poder del cristiano no se encuentra en su influencia social, su dinero, su personalidad o su poder de persuasión. Su poder descansa en su debilidad. En su mansedumbre gana la victoria. No los poderosos, sino los mansos «recibirán la tierra por heredad». Costa Rica puede ser un ejemplo de este principio. Después de la revolución de 1948, el nuevo presidente de la república, José «Pepe» Figueres, abolió el ejército. La intención original era evitar la posibilidad de un golpe de estado en tiempos difíciles en el futuro. Pero a la vez dejó al país sin defensas en una región dominada por la política de poder. La pregunta que siempre se hace es, «¿Cómo puede Costa Rica defenderse?» La respuesta es simplemente que no puede. Puede proclamar su libertad en el foro público, pero sólo con «mansedumbre y el temor de Dios», sabiendo que no tiene ninguna manera de defenderse. Su poder está en su debilidad. Nuestro Señor ganó la victoria, no con las legiones de ángeles o por instruir a sus discípulos en el uso de la espada (Mt. 26.51-54). Su victoria se encontró en su entrega absoluta a la voluntad de Dios.

Pedro reconoce que hay situaciones en que los inconversos no serán ganados y que no se avergonzarán del modo en que han tratado a los cristianos. En estos casos, ¿cuál puede ser la motivación para continuar haciendo el bien? En este punto Pedro nos recuerda la recompensa: Es *mejor* padecer por hacer el bien que por hacer el mal (3.17). Este *mejor*, como vimos, indica que Dios aprueba este tipo de conducta (2.20), y que así participamos en los sufrimientos de Cristo Jesús, quien padeció injustamente (4.13; 3.18). Tal persona es «bienaventurada» (3.14) porque sufre según la voluntad de Dios (3.17; 4.19). En otras palabras, no está desamparada porque Dios está a su lado. Esto realmente es lo que vale. Si el cristiano puede tener la seguridad de que Dios está a su lado y que aprueba su acción, ésta es la motivación más sublime que pueda tener.

2. El ejemplo de Cristo (3.18-22)

[18]Porque también Cristo padeció una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, siendo a la verdad muerto en la carne, pero vivificado en espíritu; [19]en el cual también fue y predicó a los espíritus encarcelados, [20]los que en otro tiempo desobedecieron,

cuando una vez esperaba la paciencia de Dios en los días de Noé, mientras se preparaba el arca, en la cual pocas personas, es decir, ocho, fueron salvadas por agua. [21]El bautismo que corresponde a esto ahora nos salva (no quitando las inmundicias de la carne, sino como la aspiración de una buena conciencia hacia Dios) por la resurrección de Jesucristo, [22]quien habiendo subido al cielo está a la diestra de Dios; y a él están sujetos ángeles, autoridades y potestades.

18 En esta sección de la epístola Pedro presenta a Cristo como el ejemplo de sufrimiento inmerecido, y en esto la enseñanza es semejante a la que les dio a los esclavos en 2.20-25. En 3.18, como también en 2.20-25, Pedro pasa rápidamente a hablar del aspecto del sufrimiento no imitable: Cristo padeció por los pecados de los injustos (compare Mc. 10.43-45, en que el tema de imitación da lugar a la afirmación de redención por medio de la muerte sacrificial de Jesús). Pero a diferencia de la sección 2.20-25, el énfasis cae sobre la victoria de Cristo y no sólo sobre los sufrimientos que padeció cuando hacía el bien. Veremos que Pedro anima a los cristianos con la promesa de su participación en esta victoria (3.21 y comentario).

Pedro comienza, *Porque también Cristo padeció una sola vez por los pecados.* Habiendo terminado su discusión sobre los padecimientos de los cristianos (3.13-17), les recuerda el ejemplo de Cristo (*Porque también Cristo padeció*). Pedro no utilizó la palabra «morir» en la primera parte del versículo porque «padecer» haría más evidente la relación entre los sufrimientos de Cristo y los de los creyentes.[180] Sin embargo, la palabra «padecer» se refiere a la muerte de Cristo, como la afirmación *muerto en la carne* en la última parte del versículo aclara (ver también 2.21; 4.1a). Varios textos en el NT hablan de los eventos antes de la crucifixión y de la crucifixión misma como los padecimientos y la muerte de Cristo, pero en otros versículos su «sufrimiento» indica su muerte redentora (ver Mt. 16.21; 17.12; Mc. 8.31; 9.12; Lc. 9.22; 17.25; 22.15; 24.26, 46; Hch. 1.3; 3.18; 17.3; Heb. 9.29; 13.12).

Pedro dice que Cristo murió *una sola vez*, y con esta afirmación es posible que ponga su sacrificio en contraste con el sistema judío que exigía nuevas víctimas continuamente (Heb. 9.26, 28; y también 7.27; 9.12; 10.10). Pero a diferencia del autor de Hebreos Pedro no entra en una polémica contra ese sistema. Su propósito era más bien demostrar que el sacrificio de Cristo era completo, suficiente y final (Ro. 6.10). También pone en contraste los múltiples pecados de los seres humanos con el

180 Aunque debemos notar que varios manuscritos griegos dicen «Morir» en este punto, incluyendo p^{72}, Alef, A. Ver Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament*, pp. 692-693.

sacrificio único de Cristo *por los pecados*. Esta expresión adopta el lenguaje del sacrificio expiatorio del AT (Lv. 5.6-7; 14.19; 16.25; Nm. 8.8) para explicar la muerte de Cristo (compare Heb. 10.6, 8, 18, 26; 13.11; Ro. 8.3; Gá. 1.4). Con estas palabras Pedro hace eco de la confesión fundamental de la iglesia que «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Co. 15.3; Heb. 10.12).

Que Cristo murió no por los pecados suyos sino por los de los pecadores se hace explícito con las palabras *el justo por los injustos*. Cristo puede ser el ejemplo perfecto para los cristianos que sufren y el sacrificio completo y final por los pecados a causa de su perfección moral. Él es *el justo* (compare 1.19; 2 Co. 5.21). Cristo se conoce como *el justo* en varios textos del NT (Mt. 27.19 24; Lc. 23.47; Hch. 3.14; 7.52; 22.14; 1 Jn. 2.1), pero el título aquí bien puede ser una alusión a Isaías 53.11, «justificará mi siervo justo a muchos». Las personas por las cuales Cristo murió son *los injustos*, nombre que en otros lugares designa a «los malos» (Mt. 5.45; Hch. 24.15) o «los no cristianos» (1 Co. 6.1, 9; 2 P. 2.9). Pedro emplea la palabra en el primer sentido y con ella afirma que Cristo murió por los pecados de *todos* los seres humanos (compare 1 Jn. 2.2; Ro. 3.10).

El propósito de su muerte sacrificial era *para llevarnos a Dios*. El verbo «llevar» (griego *prosagô*) denota en ciertos contextos el acto de ofrecer sacrificios a Dios (Éx. 29.10; Lv. 1.2; 3.12; 4.4; 8.14) o la consagración de sacerdotes a su servicio (Éx. 29.4, 8; 40.12; Lv. 8.24; Nm. 8.9-10). Lo que Cristo lleva a Dios es «nosotros» y por eso la primera interpretación de la palabra queda excluida en este contexto. Dalton argumenta a favor del segundo sentido, observando que Pedro ya habló del «real sacerdocio» en que los creyentes participan (2.9, 5).[181] Pero nada en el contexto inmediato de 3.18 habla del sacerdocio de los creyentes, y por eso debemos buscar otra explicación del verbo. Este vocablo también aparece en contextos donde el autor quiere referirse al acercamiento de alguien a un oficial (Éx. 21.6; Nm. 25.6; 27.5; Hch. 16.20), o a Dios (Éx. 19.4; Nm 16.5, 9). Pablo habla de esta entrada a la presencia de Dios en varios versículos, usando la forma sustantiva del verbo en 3.18 (Ro. 5.2; Ef. 2.18; 3.12). Este sentido concuerda con el pensamiento de Pedro en el presente contexto. El propósito de la muerte de Cristo era reconciliarnos con Dios, así ganándonos el acceso a su presencia.

Al final del versículo 18, que es a la vez la introducción a 3.19, Pedro da la nota del triunfo de Cristo: *siendo a la verdad muerto en la carne, pero vivificado en espíritu*. La alusión es claramente a la muerte y a la resurrección de Cristo. *Siendo... muerto* recuerda el complot de los líderes judíos de matar a Jesús (Mc. 14.55; Mt. 26.59; 27.1, todos usando el

181 Dalton, *Christ's Proclamation*, p. 124.

mismo verbo que encontramos en 1 P. 3.18), y *vivificado* señala la resurrección de entre los muertos. Repetidas veces este verbo (griego *zôopoieô*) denota la resurrección (Jn. 5.21; Ro. 4.17; 8.11; 1 Co. 15.22, 36, 45; y quizás Jn. 6.63), siendo equivalente a «resucitar» (griego *egeirô*; ver Jn. 5.21; Ro. 8.11; 1 Co. 15.35-36, 44-45).

Pero ¿qué de las palabras *carne* y *espíritu*? ¿Son éstas las dos «partes» de la naturaleza de Cristo, su cuerpo humano y su espíritu divino o, posiblemente, su «alma»? ¿Hace Pedro una distinción entre la naturaleza corporal de Cristo y su naturaleza incorpórea? Los que interpretan el pasaje de esta manera tienen que enfrentar la dificultad insuperable de la implicación de que el *espíritu* de Cristo murió y luego fue resucitado. Pero Pedro dice explícitamente que Cristo fue muerto *en la carne* y no *en espíritu*. Además, esta interpretación es, en efecto, una negación de la resurrección **corporal** de Cristo porque dice que sólo la dimensión inmaterial de Jesús fue el objeto del poder divino de resurrección (ver Lc. 24.39, «...un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo»). Pero la otra debilidad de esta interpretación es que se basa sobre un concepto griego de la naturaleza del ser humano, y de Cristo, que lo divide en «partes». La antropología judía, y cristiana, no es dualista. Los varios términos describen la totalidad del ser humano de diferentes puntos de vista (p.ej. «carne» en Sal. 63.1; 84.2; Jn. 1.13; 2 Co. 7.5; «espíritu» en 2 Co. 2.13 y 7.5; 7.13; Gá. 6.18).[182] No debemos entender *carne* y *espíritu* como dos partes de su naturaleza, sino como dos esferas de su existencia. **Carne** denota la existencia de Cristo en su humillación y *espíritu* su existencia como el vencedor de la muerte. Encontramos este mismo dualismo en Romanos 1.3-4 y 1 Timoteo 3.16. El contraste en estos versículos es entre su estado antes y después de la resurrección, como aquí en 3.18. Decir que Cristo fue *vivificado en espíritu* no niega la resurrección corporal del Señor, como el testimonio de los evangelios ampliamente demuestra (p.ej. Jn. 2.19-21; Lc. 24.37-43). El mejor paralelo explicatorio viene de 1 Corintios 15.42-44, donde Pablo trata sobre la naturaleza del cuerpo resucitado en contraste con el cuerpo mortal:

> Así también es la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción, resucitará en incorrupción. Se siembra en deshonra, resucitará en gloria; se siembra en debilidad, resucitará en poder. Se siembra cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual. Hay cuerpo animal, y hay cuerpo espiritual.

Ni debemos interpretar *espíritu* como el «Espíritu Santo», como la

182 La cuestión del significado de estos términos es compleja y las limitaciones de espacio no permiten que la discutimos a fondo. Ver *DTNT*, 1.227-233; 2.136-147; Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 1.184-194; 2.339-360; *ThDicNT*, 6.332-451; 7.98-151.

NVI traduce, «revivido por el Espíritu» (así también *NBE*, *LNB*). En el texto griego *en la carne* y *en espíritu* son paralelos gramaticales,[183] y si traducimos uno «*por* el Espíritu» estamos obligados a traducir el otro «*por* la carne». Siendo que Cristo no fue muerto «por la carne» sino *en la carne*, debemos rechazar la interpretación de la *NVI* que identifica *espíritu* como el agente de la resurrección, el Espíritu Santo.[184]

19 Este versículo, que dice *en el cual también fue y predicó a los espíritus encarcelados*, nos deja múltiples problemas de interpretación. Las preguntas que hemos de contestar son, 1) ¿Cuándo fue Cristo a predicar a los *espíritus*?, 2) ¿Quiénes son los *espíritus*?, y 3) ¿Qué les *predicó* Cristo?[185] La interpretación del pasaje que ha dominado es que Cristo, entre su muerte y resurrección, descendió al infierno a fin de predicar a los espíritus de seres humanos. La proclamación era de salvación o de condenación final, dependiendo del punto de vista del comentarista. Una alternativa a esta interpretación afirma que Cristo, *en espíritu* proclamó por medio de Noé (v. 20) el mensaje de arrepentimiento a los que no creían y que ahora son los *espíritus encarcelados*. Hemos de reconocer que la interpretación de este pasaje ha sido influenciada por el entendimiento popular de Efesios 4.8-10 sobre el descenso de Cristo y de 1 Pedro 4.6, que trata la predicación del evangelio a los muertos. Pero, como Michaels observa, «Sin embargo, cuando los vv. 18-22 se leen ellos solos, no hablan ni de un "descenso" ni del "infierno"».[186] Vamos a examinar 3.19 de nuevo.

En primer lugar, Pedro señala el **tiempo** de la predicación de Cristo a los *espíritus encarcelados* por las palabras *en el cual también*. Schelkle[187] sugiere que el antecedente de *en el cual* (griego *en hô*) puede ser toda la expresión anterior, «muerto en la carne, pero vivificado en espíritu». Durante el tiempo entre la muerte y resurrección Cristo fue a predicar a los *espíritus encarcelados*. Pero aunque las palabras pueden tener por su antecedente una frase o a una idea (2.21; 3.16 y 4.4), en esos pasajes la oración no contiene un sustantivo cercano que pueda servir como el antecedente de *en el cual*, como es el caso en 3.19. Lo más natural es

183 Dativos de referencia.

184 Esto no es negar la verdad que el Espíritu es el que resucitó a Jesús (Ro. 1.4; 8.11). Simplemente es reconocer que ésta no es la idea que Pedro quiere comunicar con esta palabra.

185 La literatura sobre este pasaje y los versículos siguientes es legión. En castellano, los comentarios de Schelkle, *Cartas de Pedro*, pp. 142-154, y Fitzmyer, «Primera epístola de San Pedro», pp. 283-287, son útiles. En inglés ver especialmente Selwyn, *First Epistle of Peter*, pp. 314-362; Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 146-164; Grudem, *1 Peter*, pp. 203-239· Dalton, *Christ's Proclamation*; y Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Ejnar Munksgaard, København, 1946; I. Howard Marshall, *1 Peter*, InterVarsity Press, Downers Grove y Leicester, 1991, pp. 117-132.

186 *1 Peter*, p. 196.

187 *Cartas de Pedro*, p. 145.

entender *en el cual* como una aclaración de lo que Cristo hizo *en espíritu*.[188] La conclusión a que esta observación nos lleva es un poco sorprendente: Cristo hizo su proclamación **en su estado glorificado** (*en espíritu*, es decir, después de su resurrección), y no entre su muerte y resurrección. La palabra *fue* (griego *poreutheis*) en 3.19 es la misma que encontramos en 3.22, ahí traducida «subido», y esto apoya la interpretación de que el pasaje trata de un evento que sucedió después de la resurrección, probablemente al tiempo de la ascensión del Señor. La palabra *también* añade esta otra dimensión de la obra de Cristo: El fin de su muerte y resurrección era para «llevarnos a Dios» (3.18) y *también* para la predicación a los *espíritus encarcelados*.

Por lo tanto concluimos que Cristo, en su estado resucitado y probablemente al tiempo de su ascensión, hizo proclamación a los *espíritus encarcelados*. Queda eliminada la interpretación que dice que Cristo predicó «en espíritu» por medio de Noé porque el tiempo de la predicación no era la época de la preexistencia de Cristo sino el de su exaltación. Además, esa interpretación exige que interpretemos 3.19 como «los espíritus **que ahora** son encarcelados», siendo que Cristo les predicó por Noé a los seres humanos de aquel tiempo **antes** de la muerte de ellos. Pero nuestro texto indica que eran *espíritus* cuando Cristo les predicó.[189] Finalmente el texto dice que **Cristo** les *predicó* y no que lo hizo por medio de Noé.[190]

La otra alternativa es entender los *espíritus* como los «espíritus humanos de los muertos» o los «espíritus sobrenaturales y malignos». La palabra en sí puede designar a los espíritus humanos (Ec. 12.7; Mt. 27.50; Jn. 19.30; Hch. 7.59; 1 Co. 7.34; He. 12.23) o a los espíritus malignos (Mt. 8. 16; 10.1; 12.43, 45; Mc. 1.23; Lc. 10.20; Hch. 8.7; Ap. 18.2). El contexto de cada pasaje clarifica en qué tipo de espíritu el autor piensa. Pedro clasifica estos *espíritus* como *encarcelados* y «los que en otro tiempo desobedecieron, cuando una vez esperaba la paciencia de Dios en los días de Noé» (3.20). Varios autores modernos han reconocido en estas palabras una referencia al destino de los ángeles caídos como se describe en la literatura apocalíptica judía. Un texto dice, «Esta es la prisión de los ángeles; estos son atados aquí para siempre» (1 Enoc 21.10; 18.14; 10.13; 2 Enoc 7.1-5). Estos ángeles son los que eran desobedientes a los mandamientos de Dios (1 En. 21.6; 107.13-14) y su pecado se conecta con los eventos del tiempo de Noé (1 En. 106.13-19; *Testamento de*

188 Kelly nota que los comentarios antiguos, cuyo idioma era griego, entendieron las palabras así. *Epistles of Peter*, p. 152.

189 El contraste temporal en estos versículos, más bien, es entre el «otro tiempo» de los días de Noé (v. 20) y el presente («ahora») de los cristianos (v. 21).

190 Contra Grudem, *1 Peter*, pp. 203-239.

Neftalí 3.5). En esta literatura los «espíritus» pueden ser humanos (p.ej. 1 En. 9.10; 20.3, 6; 22.3, 6, 7, 9) o sobrenaturales (p.ej. 1 En. 15.4, 7-12; 16.1; 19.1), pero son los espíritus malignos que reciben la severa condenación por sus relaciones con las mujeres humanas (1 En. 15.3-12; 19.1). Esto es una alusión a Génesis 6.4, el pecado de los «hijos de Dios», evento que se relata inmediatamente antes de la historia de Noé que comienza en Génesis 6.8. Además, según esta tradición judía, Enoc, el que fue raptado a los cielos (Gn. 5.24; Heb. 11.5), fue y predicó condenación a los seres sobrenaturales que habían cometido ese pecado (1 En. 12.4-13.5).[191]

Según esta línea de interpretación, debemos entender los *espíritus encarcelados* como los «ángeles caídos». Pedro dice que Cristo hizo en realidad lo que Enoc supuestamente había hecho según la tradición judía: les *predicó*. Este evento sucedió después de la resurrección, y si podemos unir 3.22 con el presente versículo, concluimos que la proclamación se hizo al tiempo de la ascensión como Enoc hizo su proclamación cuando fue raptado por Dios.

Pero queda la pregunta, ¿qué les *predicó*? 1 Pedro 3.22 sugiere que la ascensión de Jesús tenía que ver con su exaltación sobre los poderes sobrenaturales, y por eso es posible que el contenido de la predicación fuera la victoria de Cristo. La palabra que Pedro emplea en este punto no significa «proclamar el evangelio» (griego, *euaggelizomai*; 1.12, 25; 4.6) sino simplemente «proclamar» (griego *kêrussô*). Este vocablo frecuentemente se emplea en el contexto de la proclamación del mensaje cristiano (Hch. 8.5; 9.20; 19.13; 28.31; Ro. 10.8, 14-15; 1 Co. 1.31; Flp. 1.15; etc.). Pero también significa «proclamar» sin esta referencia especial (Jon. 1.2; 3.2, 4; Mc. 1.45; Lc. 12.3; Ro. 2.21; Ap. 5.2).[192] Por eso, la palabra no nos obliga a entender la predicación de Cristo a los *espíritus encarcelados* como la oferta de salvación por medio del evangelio. Según la tradición judía, Enoc hizo proclamación a los ángeles caídos y su mensaje era de juicio (1 En. 14.4). Si el paralelo entre lo que Enoc supuestamente hizo y el ministerio real de Cristo es seguro, podemos concluir que la proclamación de Cristo era un anuncio de su victoria sobre los poderes sobrenaturales (3.22). Para los cristianos que sufrían persecución, motivada por el diablo como el autor indica en 5.8, este mensaje sería de gran ánimo. Cristo triunfó sobre los pecados y sobre la muerte (3.18) pero *también* sobre los poderes de las tinieblas (Jn. 12.31; Ef. 1.20-21; Col. 2.15).

20 Los «espíritus encarcelados» a que Pedro se refería en el versículo

191 Un examen completo de esta evidencia se encuentra en Dalton, *Christ's Proclamation*, pp. 163-176, y en forma resumida en Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 146-164. La crítica de Grudem, *1 Peter*, de la posición de Dalton no es del todo convincente, pues no toma en cuenta la convergencia de las mismas ideas en 1 Pedro y 1 Enoc.

192 *BAGD*, p. 431; DTNT, 3.57-64.

anterior *son los que en otro tiempo desobedecieron, cuando una vez esperaba la paciencia de Dios en los días de Noé, mientras se preparaba el arca.* Pedro hace alusión a los eventos de Génesis 6.1-7.24. En la exégesis de 3.19 observamos que la tradición judía unía el pecado de los «hijos de Dios» (Gn. 6.2, 4), entendidos como los ángeles caídos, con los días de Noé (Gn. 6.8; ver 1 En. 106.13-19; Testamento de Neftalí 3.5). Pero en 3.20 no es evidente por qué Cristo hizo su proclamación a esos «espíritus», *los que en otro tiempo desobedecieron... en los días de Noé.* La respuesta viene otra vez de la tradición judía que decía que el pecado de los ángeles caídos era la causa de la proliferación de los espíritus malignos en el mundo (1 En. 15.8-12). Por lo tanto, la proclamación de la victoria de Cristo sobre los poderes sobrenaturales (3.19 y 22) era, en efecto, la condenación de todos los espíritus que luchaban contra la causa de Dios y, por extensión, contra los cristianos (5.8-9; Ef. 6.12).

Pero Pedro tiene otro propósito en mencionar *los días de Noé* y el diluvio. Noé se conocía como «pregonero de justicia» (2 P. 2.5; ver también Heb. 11.7; Ez. 14.14, 20; Sab. 10.4; Eclo. 44.17-18; 1 En. 106.18-19) en medio de un mundo corrupto. La corrupción de su época era notoria y se entendía como un «tipo» o prefiguración de la maldad de los tiempos al final de los siglos (Heb. 11.7; Lc. 17.26-27; Mt. 24.37-39). Pedro les recuerda a sus lectores cómo Dios demoraba antes de ejecutar su juicio, *cuando una vez esperaba la paciencia de Dios en los días de Noé.* El tema de la *paciencia de Dios* antes de su juicio era común en la literatura cristiana y judía (2 P. 3.9; Hch. 14.16; 17.30; Ro. 2.4; 9.22; 1 En. 60.5-6), y una referencia explícitamente menciona su paciencia antes el juicio del diluvio (Misná *Pirque Aboth*, 5.2). Los cristianos en Asia Menor que sufrían a manos de los impíos habían de recordar esa *paciencia* divina. Probablemente estaban ansiosos de ver la resolución de su conflicto. Pedro les decía que sus aflicciones iban a durar sólo «un poco de tiempo» (5.10; 1.6) y el Juez estaba «**preparado** para juzgar a los vivos y a los muertos» (4.5). Pero como Dios había esperado el momento preciso en *los días de Noé* para ejecutar su juicio, así era en los días de los Cristianos. Esta *paciencia* puede ser un llamado implícito a los cristianos a tener la misma actitud (compare Stg. 5.7-8).

El diluvio tuvo doble propósito en el plan divino: Sirvió para condenar al mundo de aquel tiempo y para salvar a Noé y a los suyos de la corrupción que les rodeaba. Esta doble dimensión era tema de mucha literatura judía (Eclo. 44.17; Sab. 10.4; 1 En. 10.2; 54.7-10; 89.1-9; 106.15-19; 2 En 34.3-35.1; Jub. 5.20-32). Pedro enfatiza la salvación de Noé y su familia en el arca, *en la cual pocas personas, es decir, ocho, fueron salvadas por agua.* Este rescate era para *pocas personas, es decir, ocho* (Gn. 7.13; 2 P. 2.5), como también los cristianos eran una minoría

entre las multitudes que adoraban otros dioses (Mt. 7.14; 20.16; 22.14; Lc. 13.23; Ap. 3.4). La palabra *personas* (griego *psyjê*) regularmente se traduce «alma» (Lc. 12.19; Hch. 2.27; 1 Ts. 5.23), y aquí claramente denota la persona en su totalidad (ver 1.9 y comentario; Hch. 3.23; 7.14; Ro. 13.1). Interesantemente Pedro no dice que fueran salvados «por el arca» sino *en* el arca *por agua.* El *agua* era el medio de la salvación o el rescate.[193] La importancia de este punto se verá en el próximo versículo.

Pero hemos de preguntar, ¿de qué fueron salvados *Noé* y su familia? Michaels sugiere que la salvación fue de la muerte,[194] mientras Dalton argumenta que fue de la iniquidad de sus días.[195] Pero puesto que el agua del diluvio era el **instrumento** de muerte para los impíos, es dudoso que Pedro conciba el *agua* como el medio de salvación de la muerte para Noé y su familia. Más bien, el *agua* fue el medio del rescate del mal que le rodeaba. De hecho, el verbo que Pedro emplea (griego *diasôzô*) se encuentra en la literatura bíblica frecuentemente con esta idea de «rescate o escape de mal» (Gn. 19.19; Jos. 10.20; Jue. 2.26; Is. 37.38; Jon. 1.6; Hch. 23.24; 27.43-44; 28.1, 4; Sab. 14.5).

21 Pedro ahora hace una conexión entre la salvación de Noé y su familia por medio del agua y la salvación de los cristianos por su bautismo: *El bautismo que corresponde a esto ahora nos salva.* En la historia de la salvación divina la tipología juega un papel muy importante. Según la tipología bíblica ciertos eventos, cosas y personas del AT prefiguran realidades más grandes y perfectas en la historia neotestamentaria de la salvación. Por ejemplo, la serpiente de bronce que Moisés levantó delante del pueblo de Israel en el desierto (Nm. 21.9) es un «tipo» de Cristo crucificado (Jn. 3.14), como también Adán era un «tipo» o «figura» de Cristo (Ro. 5.14).[196] De la misma manera, Pedro dice, el diluvio es un tipo del bautismo cristiano. La palabra traducida *que corresponde* (griego *antitypon*) puede significar un arquetipo o un modelo perfecto del que una copia se hace. Este es el sentido de la palabra en Hechos 7.44, donde el tabernáculo en el desierto es una copia del modelo perfecto en los cielos.[197] Pero por otro lado el vocablo puede denotar una realidad superior que era prefigurada en un evento o en una persona en el pasado (Ro. 5.14; 1 Co. 10.6, 11), y es de esta manera que Pedro emplea la palabra.

193 Dalton, *Christ's Proclamation*, p. 208-210; compare 3.21.

194 Michaels, *1 Peter*, p. 213.

195 Dalton, *Christ's Proclamation*, p. 210. Así Reicke, *Disobedient Spirits*, p. 143.

196 Leonhard Goppelt, *Typos*, Wm. B. Eerdmanns Publishing Company, Grand Rapids, 1982; *DTNT*, 3.108-109.

197 Este sentido es claramente platónico. La precisión del uso de la palabra no es muy exacta porque *antitypon* también puede referirse a la copia de la realidad perfecta, como en He. 9.24.

El bautismo en la iglesia primitiva era el rito de conversión/iniciación a la fe Cristiana (Mt. 28.19-20; Hch. 2.38, 41; 8.12, 36-38; 10.47-48; 16.14-15, 31-34; 18.8; 19.4-5) y no era el modo por el cual la iglesia confirmaba a los nuevos conversos después de un tiempo de instrucción y un examen. El bautismo mismo se asocia en la teología de la iglesia primitiva con el compromiso de ser discípulo de Jesús (Mt. 28.19), el lavado moral (Hch. 22.16), la regeneración (Tit. 3.5; Jn. 3.5), el arrepentimiento y el perdón de pecados (Hch. 2.38), la muerte y la resurrección del creyente con Cristo (Ro. 6.3-4), y la unidad cristiana (Ef. 4.3-5; 1 Co. 12.13).[198]

1 Pedro 3.21 es el único texto que explícitamente dice que *el bautismo...* nos salva, aunque la idea puede estar presente en Hechos 2.38-40 y Tito 3.5. Queda rechazada cualquier interpretación de estas palabras que entienda el rito como eficaz en sí mismo para efectuar la salvación. Pedro aclara que la salvación se realiza por la resurrección de Jesucristo (compare 1.3, 21). Luego, el bautismo es sólo la respuesta humana a la iniciativa divina. Para que no hubiera ninguna duda respecto al significado del bautismo Pedro incluyó una explicación que se encuentra entre paréntesis en nuestra traducción: *no quitando las inmundicias de la carne, sino como la aspiración de una buena conciencia hacia Dios.* Varias traducciones entienden la primera parte del contraste como una negación de que el bautismo sea meramente un lavado del cuerpo. La *VP*, por ejemplo, traduce el griego, «El bautismo no consiste en limpiar el cuerpo» (así *NVI*, *LNB*, *BJ*, *NBE*). Esta interpretación de las palabras es atractiva porque el lavado ritual era parte del culto de los templos paganos, donde era externo y nada más. Criticando el externalismo de los paganos, el judío Filón decía, «Ellos limpian sus cuerpos por medio de lustraciones y purificaciones, pero ni desean ni tratan de limpiarse de las pasiones de su alma que manchan su vida».[199] Pero esta interpretación tiene ciertos problemas. Si Pedro hubiera querido decir que el bautismo no era un lavado del cuerpo, probablemente habría usado la palabra «cuerpo» (griego *sôma*), como hizo Filón, en vez de «carne» (griego *sarx*). Además, la palabra *quitando* (griego *apothesis*) nunca lleva la idea de «lavamiento» o el proceso por el cual uno se limpia de suciedad.

Sugiero que las palabras de Pedro más bien hablan de una purificación moral. En primer lugar, *quitando* es el sustantivo verbal del vocablo «desechar» (griego *apotithêmi*) que aparece repetidas veces en contextos donde el autor quiere comunicar la idea de salir de algún tipo de inmoralidad (2.1 y comentario; Stg. 1.21; Col. 3.8; Ef. 4.25; Ro. 13.12; Heb. 12.1). Además, el sustantivo traducido *inmundicias* (griego *rupou*) puede denotar la suciedad del cuerpo (Job 11.15; Epístola de Bernabé 8.6), pero en otros contextos lleva el sentido figurado de la suciedad moral (Job. 14.4; Is. 4.4; 1 Clemente 17.4). Tomando en cuenta el sentido moral de la palabra *quitando*, y el texto paralelo en Santiago 1.21 que dice, «desechando toda inmundicia (griego *ruparian*) y abundancia de malicia», hemos de concluir que la *RVR* capta bien el sentido moral de estas palabras.[200]

198 Sobre el bautismo ver *DTNT*, 1.160-168; DIB, pp. 73-74.

199 *De cherubim*, 95. Varios comentaristas toman esta posición, como Best, *1 Peter*, p. 147; Grudem, *1 Peter*, p. 163; Fitzmyer, «Primera epístola de San Pedro», p. 286.

Esta interpretación nos deja un problema. ¿En qué sentido puede Pedro afirmar que el *bautismo* **no** simboliza el proceso de quitar la *inmundicia*? El bautismo en otros textos específicamente se relaciona con la renuncia a las prácticas corruptas de la persona (Hch. 2.38a; 22.16; Ro. 6.2-4; Col. 2.11-12) y dudamos que Pedro contradiga esta enseñanza. La gramática griega nos ayuda en este punto. La forma del contraste entre paréntesis (*no... sino*, griego *ouk... alla*) en varios contextos es absoluta: «No esto, sino el otro» (p.ej. Mt. 9.12; Mc. 10.45; Jn. 6.38; Ro. 4.4, 10). Pero en otros versículos el contraste es más bien relativo: «No **sólo** esto, sino **también** lo otro» (p.ej. Mt. 10.20; Mc. 9.37; Jn. 12.44; Hch. 5.4).[201] Siendo que había una tendencia fuerte en la iglesia primitiva de asociar el bautismo con la renuncia moral, debemos entender el contraste en 3.21 como relativo: el bautismo **no sólo** es el despojarse de la corrupción **sino también** es *la aspiración de una buena conciencia hacia Dios*.[202]

La palabra traducida *aspiración* (griego *eperôtêma*) expresa la idea de «petición» o «apelación», pero también puede denotar una «promesa solemne» o un «juramento» (como en contratos legales). Este último sentido es el que la palabra lleva aquí.[203] Por eso, el bautismo no es una *aspiración* sino una «promesa solemne» a Dios de mantener *una buena conciencia* (compare 3.16 y comentario).[204] En otras palabras, el bautismo era su compromiso a mantenerse fiel a Dios, haciendo el bien y no violando su conciencia. En medio de su adversidad y lucha contra los poderes de las tinieblas, Pedro les recuerda de este contrato que hicieron con Dios.

Pero no debemos olvidar que el contexto de 3.21 habla de la victoria de Cristo sobre los poderes malignos (3.22) y la proclamación de la misma (3.19). A la luz de este contexto, y el hecho de que el bautismo *corres-*

200 Otra explicación alternativa es que la referencia es a la circuncisión. Dalton, *Christ's Proclamation*, pp. 215-224; Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 161-162. Dalton basa su argumento en el paralelo con Col. 2.11. Pero Pedro no lucha contra las tendencias judaizantes, ni pueden sus palabras ser entendidas como una referencia clara a la circuncisión.

201 *BDF*, *f*448.

202 Contra Dalton, *Christ's Proclamation*, pp. 218-219.

203 *BAGD*, p. 285; *MM*, pp. 231-232; Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, pp. 205-206; G. C. Richards, «1 Pet. iii 21», *JTS* 32 (1931), p. 77.

204 En este caso el genitivo de «buena conciencia» es objetivo y no subjetivo. Esta idea concuerda más con el concepto del bautismo como un compromiso con Dios.

ponde a las aguas del diluvio que salvaron a Noé y a los suyos de la maldad de sus días, quiero sugerir que la salvación de que Pedro habla en este versículo incluía la participación del creyente en esa victoria sobre los poderes sobrenaturales de las tinieblas.

22 Pedro termina esta sección con una afirmación más sobre la victoria de Jesús, gráficamente demostrada por su ascensión y su exaltación a la diestra de Dios. Habiendo hablado de su resurrección (3.20b) dice, *quien habiendo subido al cielo está a la diestra de Dios*. En el texto griego *habiendo subido al cielo* hace eco de Hechos 1.10-11 que describe la ascensión del Señor Jesús. El ahora está sentado en «los lugares celestiales» (Ef. 1.20-21; 2.6), lo cual indica su autoridad como Señor soberano. Pedro hace explícita la soberanía de Jesús al decir que *está a la diestra de Dios*. La iglesia primitiva vio en el Salmo 110.1, «Siéntate a mi diestra, Hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies», una profecía cumplida en la exaltación del Señor Jesús (Mt. 22.44; Mc. 12.36; Lc. 20.42; Hch. 2.34; Heb. 1.13). Esta explicación de la exaltación de Jesús penetraba la conciencia de la iglesia primitiva, y por eso una y otra vez oímos la confesión de fe de que Cristo estaba *a la diestra de Dios* (Mt. 26.64; 14.2; Lc. 22.69; Hch. 2.33; 5.31; 7.55-56; Ro. 8.34; Ef. 1.20; Col. 3.1; He. 1.3; 8.1; 10.12; 12.2). La diestra de Dios en el AT era una manera metafórica de hablar del poder divino (Sal. 17.7; 20.6; 21.8; 63.8; 118.15; Éx. 15.6, 12; Is. 48.13) pero también señalaba el lado donde se sentaba el que gozaba del favor del rey o recibía su honor (1 R. 2.19; Sal. 45.9). Por extensión, el Salmo 110.1 se entendía como una profecía acerca del rey mesiánico que reinaría bajo el reinado de Jehová (compare 1 Co. 15.24-28).[205]

Jesús es este Rey soberano, *y a él están sujetos ángeles, autoridades y potestades*. Este es el contrapunto a la desobediencia de los «espíritus» en 3.19-20. Cristo triunfó no sólo sobre el pecado y la muerte sino también sobre los poderes sobrenaturales (Col. 2.15) y ahora reina victorioso sobre ellos (Col. 2.6; Ef. 1.20-21). Varias listas que enumeran las potestades se encuentran en el NT (1 Co. 15.24; Ro. 8.38; Flp. 2.10; Col. 1.16; 2.10, 15; Ef. 1.21; 3.10; 6.12) y de éstas Pedro menciona primeramente los *ángeles*. La mayoría de los textos en el NT que hablan de *ángeles* describen la actividad de los «santos ángeles» (Lc. 9.26) o los «ángeles de Dios» (Lc. 12.8-9). Pero otros textos se refieren a los «ángeles caídos» (Mt. 25.11; Ro. 8.38; 2 P. 2.4; Jud. 6) y son éstos los que fueron sujetados en la exaltación de Cristo. Las *autoridades* pueden denotar las «autoridades gubernamentales» (Lc. 12.11; Ro. 13.1; Tit. 3.1), pero también las *autoridades* sobrenaturales (Ef. 3.10; 6.12; Col. 2.15). Siendo que Pedro no utiliza esta palabra en su enseñanza sobre las autoridades civiles

205 *DTNT*, 3.40-42; ThDicNT, 2.37-38.

(2.13-14), y que en este versículo se asocia con los *ángeles*, debemos entender las *autoridades* como poderes sobrenaturales y no como magistrados del estado. Finalmente, las *potestades* fueron sujetadas a Cristo, las cuales también eran poderes sobrenaturales (Mt. 24.29; Mc. 13.25; Lc. 21.26; Ro. 8.38). El interés de Pedro no es dar una descripción detallada del mundo demoníaco sino declarar que la victoria de Cristo y la sujeción de los poderes de las tinieblas a él eran absolutas. Los que enfrentaban diariamente la hostilidad de estos poderes en la persecución necesitaban saber de esta victoria y confiar en ella. En su conflicto podían estar firmes (1 P. 5.8-9; Ef. 6.12-13), sabiendo que Jesucristo había ganado la victoria decisiva.

1 Pedro 3.18-22 y la predicación cristiana

Cualquier pastor o maestro que intente proponer una explicación de 1 Pedro 3.18-22 se enfrenta a un cuerpo vasto de literatura que ofrece una variedad enorme de opiniones al respecto. La diversidad de las interpretaciones, especialmente sobre 3.19-20, nos hace proceder con cuidado, sabiendo que tenemos a mano uno de los pasajes más difíciles de interpretar en toda la literatura bíblica. Cualquier conclusión es, en el mejor de los casos, tentativa y, aunque merece cuidadoso examen, no se puede proponer con la misma seguridad con que proclamamos realidades evangélicas como la resurrección de Jesucristo o su segunda venida. No hemos llegado a la sesión de clausura del tribunal. Todavía esperamos más evidencia. Sin embargo, nuestra expectativa es que con el transcurso del tiempo las inquietudes que tenemos sobre el significado de las varias cláusulas del párrafo y sobre su sentido en general se aclaren con la investigación guiada por el Espíritu de Dios. Hemos de sondear la literatura bíblica y extrabíblica de nuevo para mejor entender lo que Pedro y sus lectores entendían por la predicación de Cristo a «los espíritus encarcelados».

Esto no es decir que todo aspecto del pasaje sea opaco. La muerte redentora de Jesús y su resurrección victoriosa brillan en 3.18, como también su ascensión y exaltación en 3.22. Que Cristo murió por nuestros pecados para reconciliarnos con Dios es una lección clara que este pasaje nos da. Pedro combina estas notas en varios puntos en la epístola, como el tema lírico de la sinfonía que ha compuesto. Quienes han rechazado el sacramentalismo son

llamados de nuevo a examinar el lugar del bautismo como parte del complejo de la iniciación/conversión cristiana a la luz de 3.21, tomando en cuenta la «definición» de éste que Pedro dejó en la última parte del verso. No podemos decir que el bautismo no sea importante o que sea opcional para el cristiano. Además, la autoridad de Cristo sobre los poderes sobrenaturales en 3.22 es un mensaje que debemos proclamar desde los púlpitos con toda convicción. Nos inquieta que hay hermanos que tienen mucho temor de los poderes de las tinieblas y les prestan tanta atención que se les olvida el triunfo y el reinado de Cristo sobre todos estos seres. 1 Pedro 3.22 nos es un correctivo a la preocupación con el mundo demoníaco.

Por lo tanto, el predicador cristiano debe incluir este pasaje en su ciclo de predicación bíblica a pesar del hecho de que cuesta entender algunos aspectos del párrafo. Con denuedo puede recordarles a la congregación las realidades de la fe cristiana enseñadas aquí con claridad. Son potentes para animar a todos los hermanos, especialmente a los que se enfrentan a conflictos como los primeros lectores de la carta. Pero con las partes menos claras su proceder debe ser diferente. En vez de declarar debe razonar. En lugar de hablar como la autoridad final debe ofrecer con humildad el fruto de su estudio del texto. No debe confundir la autoridad de la palabra de Dios con su propia seguridad sobre la interpretación de textos difíciles de entender. Si los hermanos entienden que todavía estamos en el proceso de descubrimiento del sentido de este u otro pasaje, probablemente tendrán más confianza en los sermones en los que exponemos verdades bíblicas y pasajes de la palabra cuyo sentido es claro y no oscuro.

La interpretación de «los espíritus encarcelados»

Como vimos en la sección sobre la exégesis del pasaje, 1 Pedro 3.19 ha recibido varias interpretaciones durante los últimos dos mil años.[206] Durante la época patrística encontramos varias interpretaciones del pasaje. La explicación dominante era que entre su muerte y resurrección Cristo fue a predicar el evangelio a los contemporáneos de Noé a fin de convertirlos. Pero es interesante que el pasaje no se asociaba con la doctrina del descenso de Cristo hasta 190 d.C. cuando Clemente Alejandrino le dio esta interpretación. El descenso se enseñaba antes de ese tiempo pero no en asociación con 1 Pedro 3.19. Por el otro lado, ciertos intérpretes durante esa época, como Justino, entendían los «espíritus encarcelados» como los justos del Antiguo Testamento a los cuales Cristo trajo el mensaje de la salvación. Según esta lectura del pasaje, los justos eran específicamente los que se convirtieron antes del diluvio. Durante esos años también encontramos la posición de que Cristo hizo proclamación a los espíritus sobrenaturales y por el otro lado que predicó en su forma preexistente a los contemporáneos de Noé. Esta última interpretación era la que Agustín defendió.

Durante la edad media no hubo avances en la interpretación de nuestro texto. Muchos seguían la interpretación de Agustín, mientras otros decían que 1 Pedro 3.19 enseñaba el descenso de Cristo a fin de predicar salvación a los que estaban en el Hades. Algunos que proponían esta última lectura del pasaje defendían la posición de que algunos llegaron a creer en el infierno, pero otros decían que la salvación última de los que oyeron la predicación en el Hades dependía de las actitudes de esas personas mientras vivieron en el mundo. Durante la Reforma protestante la inseguridad sobre la correcta interpretación del pasaje continuaba. Los reformadores por lo general evitaron la doctrina del descenso al infierno, y por eso seguían la interpretación de Agustín. Pero aparece también la idea del descenso de Cristo sólo para proclamar la condenación a los impíos en el infierno.

La diversidad de opinión respecto a la interpretación de 1 Pedro 3.19 continúa hasta el presente. La teología liberal favorece la posición que dice que Cristo predicó salvación a los que estaban en el infierno, así ganando una segunda oportunidad de salvarse. Los comentaristas que favorecen la identificación de los «espíritus» con los justos que se convirtieron en el tiempo del diluvio son pocos, con Salguero como uno de los últimos y únicos defensores de esta posición.[207] La popularidad de la opinión de que Cristo predicó en Noé ha decaído mucho, aunque el comentario de Grudem[208] ha tratado de renovar interés en esta perspectiva. El desarrollo más notable en los estudios modernos ha sido el intento de entender el pasaje a la luz del trasfondo del pensamiento religioso de los días

206 Resúmenes de la historia de interpretación se encuentran en Reicke, *Disobedient Spirits*, pp. 7-51; Dalton, *Christ's Proclamation*, pp. 15-41; William J. Dalton, «1 Peter 3.19 Reconsidered», en *The New Testament Age*, editado por William C. Weinrich, Mercer University Press, Macon, 1984, pp. 99-105; John S. Feinberg, «1 Peter 318-20, Ancient Mithology, and the Intermediate State», *WTJ* 48 (1986), pp. 309-312.

207 «Epístolas católicas», p. 129.

208 *1 Peter*.

de Pedro. Muchos de estos estudios han identificado los «espíritus encarcelados» con los ángeles caídos, con unos intérpretes defendiendo la posición de que la proclamación era tanto a los espíritus humanos como a los angélicos. Varios que han estudiado el pasaje identifican el tiempo de la proclamación con la ascensión del Señor, mientras que otros siguen la posición más tradicional de que el texto habla de su descenso.

El presente autor sigue la línea de interpretación que dice que Cristo, después de su resurrección, ascendió a los cielos para proclamar juicio a los ángeles caídos. De las otras opciones presentadas a través de la historia, creo que debemos cuestionar la que dice que Cristo ofreció salvación a los almas de los que eran desobedientes. Esta interpretación, aparte de su debilidad exegética, viene en conflicto con la perspectiva bíblica que entiende la muerte como la «puerta cerrada» para la oferta de la salvación. Por otro lado, entender el pasaje como la predicación de Cristo a los espíritus de los justos se hace difícil por 3.20 que dice que esos espíritus eran desobedientes. Y los que dicen que Cristo predicó en Noé enfrentan el problema de que Pedro identifica la rebelión de los espíritus y no la predicación de Cristo con «los días de Noé». A la luz de esto, y de la evidencia intertestamentaria, es mejor interpretar el pasaje como una afirmación de la proclamación de Cristo a los espíritus sobrenaturales, los cuales eran desobedientes. Y, como vimos en la exégesis del pasaje, el tiempo de 3.19 es probablemente el mismo que 3.22: la ascensión del Señor a los cielos. Esta interpretación explica el lugar de la afirmación de 3.19 en el contexto de un documento escrito a los que sufrían persecución por su fe. Los lectores necesitaban saber que Cristo había ganado la victoria sobre todos los poderes que estaban en contra del plan de Dios, los mismos que luchaban contra la fe de los cristianos. Aunque esta interpretación no ha llegado a ser muy conocida entre las iglesias evangélicas, hay un cuerpo de comentaristas que la ha adoptado como la mejor explicación del texto presentada hasta el momento.[209] Si la adoptamos, debemos reconocer que esta aceptación no afecta directamente la doctrina del descenso de Cristo, sino sólo nos impulsa a descubrirla en otros textos bíblicos.

209 Como Dalton, *Christ's Proclamation*; Kelly, *Epistles of Peter*; Fitzmyer, «Primera epístola de San Pedro»; R.T. France, «Exegesis in Practice: Two Examples», en *New Testament Interpretation*, editado por I. Howard Marshall, Paternoster Press, Exeter, 1977, pp. 252-281; Marshall, *1 Peter*; Davids, *First Epistle of Peter;* entre otros.

La victoria de Cristo sobre el mundo demoníaco

Según la exégesis presentada en este comentario 1 Pedro 3.19 trata *sobre la proclamación de Cristo de su victoria sobre los espíritus* malignos. Que Cristo se exaltó sobre los poderes demoníacos se enseña también en el texto que concluye el párrafo, 3.22, «A él están sujetos ángeles, autoridades y potestades». Este mensaje era de mucha importancia, tanto a los ojos de Pedro, un judío, como desde *la perspectiva de sus lectores gentiles.*

Durante el período intertestamentario se desarrollaron las ideas judías respecto al mundo demoníaco. Se decía que los demonios impuros recibían lo que los gentiles ofrecían a los ídolos. Jubileos 11.4-5 habla de esta relación entre los ídolos y los espíritus impuros diciendo:

> Y ellos hicieron para sí mismos imágenes fundidas y cada uno adoraba el ídolo, le imagen fundida que hicieron para sí mismos, y comenzaron a fabricar imágenes esculpidas y simulacros impuros y espíritus malignos les ayudaron y los sedujeron a cometer transgresiones e impureza.

1 Enoc 99.7 habla a la vez de los que adoran piedras, imágenes de oro, plata, madera y arcilla y que adoran espíritus impuros y demonios. El mismo libro (19.1) dice que los espíritus llevan a los *humanos a sacrificar a demonios como dioses. Pablo comparte esta* perspectiva, como es evidente en 1 Corintios 10.20: «Antes digo que lo que los gentiles sacrifican, a los demonios lo sacrifican, y no a Dios». Pedro señala la idolatría como el corazón de la religión pagana (4.3; 1.14, 18 y comentarios) y es posible que entienda el rechazo del culto público como el conflicto que los lectores experimentaban con los poderes demoníacos. Sabemos también que los gentiles mismos estaban preocupados por la actividad demoníaca. En Hechos leemos de unos judíos en Éfeso, los hijos de Esceva, que eran «exorcistas ambulantes» que practicaban su profesión entre los gentiles (19.13-17). Además, información extrabíblica indica que la preocupación con los demonios era parte de la vida gentil. Una formula de exorcismo decía: «Fórmula magnífica para echar demonios. Invocación que debe pronunciarse sobre la cabeza [del poseso]. Ponga delante de él ramas de olivo y, parándose detrás diga: ¡Salve, espíritu de Abraham! ¡Salve, espíritu de Isaac! ¡Salve,

espíritu de Jacob! Jesucristo, tú que eres espíritu (aquí sigue una serie de palabras, aparentemente sin sentido), saca el demonio de *este hombre y haz que el impuro demonio de satán huya delante de* ti».[210] Los endemoniados corrían por las calles de las ciudades y los pueblos de la antigüedad (Hch. 16.16-17).

Podemos entender el ministerio del Señor Jesús en parte como una batalla contra los poderes diabólicos. Aunque era muy manso (Mt. 21.5), entró como guerrillero para combatir las fuerzas del mal. Leemos del conflicto contra Satanás y sus huestes en las tentaciones en el desierto inmediatamente después de la unción del Señor por el Espíritu Santo (Mt. 3.13-4.11). Desde el principio de su ministerio *Jesús entabla un combate con Satanás en los exorcismos. El primer* milagro que Marcos nos relata es el exorcismo en Capernaum de un demonio (Mc. 1.21-28). Jesús era el exorcista por excelencia. Tenía el poder de echar fuera los demonios con una palabra (Mc. 1.25-27).

Que el ministerio de Jesús era una guerra contra los poderes de Satanás es evidente también en la descripción de la organización de los demonios. Satanás es el rey de su reino (Mt. 12.26) y el comandante de sus fuerzas armadas (Lc. 10.19) mientras los demonios son sus soldados (Mc. 5.9).[211] Cuando Jesús se enfrentó al reino de Satanás, entabló un combate (Mc. 5.6-10; 3.27). El reino del maligno cayó (Lc. 10.18), y los discípulos de Jesús tienen ahora autoridad sobre el poder del enemigo (Lc. 10.19; Mc. 3.14-15), y en consecuencia de esta victoria el camino a los cielos está abierto (Lc. 10.20).

La lucha contra los poderes demoníacos es evidente también en las obras de Pablo. El apóstol les recuerda a los receptores de Efesios que, «no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes» (Ef. 6.12). Pablo les relata a los Corintios de su propia lucha contra estos poderes, como el «mensajero de Satanás» que lo abofeteaba (2 Co. 12.7). Satanás estorbó su plan de visitar a los Tesalonicenses (1 Ts. 2.18). *Reconoce también que Satanás* puede ser la fuente de las tentaciones que enfrentan los cristianos (1 Co. 7.5).

Pero aunque los cristianos están en guerra contra los poderes de las tinieblas, pueden descansar en la seguridad de la victoria realizada por medio del triunfo de Cristo. Habiendo despojado «a los

210 Citado en Merrill C. Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, Editorial Portavoz, Grand Rapids, 1989, pp. 93-94.

211 «Legión» (griego, *legiôn*) era un grupo de entre 4.000 y 6.000 soldados.

principados y a las potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz» (Col. 2.15). La victoria de Cristo sobre estos *poderes no es parcial, porque Cristo «es la cabeza de todo* principado y potestad» (Col. 2.10; Ef. 1.20-23). La salvación consiste en la liberación de la autoridad de estos poderes y el traslado al reino del Hijo de Dios (Col. 1.13). De hecho, el Señor definió el ministerio de Pablo en términos que incluían el ministerio de este poder libertador. Pablo fue enviado, «para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y de la potestad de Satanás a Dios» (Hch. 26.18).

En el contexto nuestro el mensaje de la victoria del Señor Jesús sobre estos poderes ha de escucharse de nuevo. Muchos son los *cristianos que han llegado a estar conscientes del poder de Satanás,* pero no entienden bien la victoria que Cristo realizó sobre el maligno. Esto es especialmente evidente en los que dicen que tienen el ministerio de exorcismo, pero sus «endemoniados» son casi exclusivamente cristianos. Dicen que de una manera u otra los cristianos pueden llegar a ser poseídos por demonios. Obviamente Pedro no se dirige a este tipo de problema, pero ningún autor del NT trata esta cuestión. La razón de esta omisión es que son los inconversos los que estaban expuestos a la posesión demoníaca, y no los cristianos. Los cristianos participaban de la victoria de Cristo sobre estos poderes y, habiendo sido trasladados al reino del Hijo, no podían ser endemoniados. El mensaje de Pedro, y los otros autores del NT, es que aunque hay conflicto y guerra contra los huestes de las tinieblas, el cristiano puede confiar en su victoria realizada en la victoria de Cristo Jesús. Hasta ahora «a él están sujetos ángeles, autoridades y potestades» (3.22).

3. No volver a hacer el mal (4.1-6)

[1]Puesto que Cristo ha padecido por nosotros en la carne, vosotros también armaos del mismo pensamiento; pues quien ha padecido en la carne, terminó con el pecado, [2]para no vivir el tiempo que resta en la carne, conforme a las concupiscencias de los hombres, sino conforme a la voluntad de Dios. [3]Baste ya el tiempo pasado para haber hecho lo que agrada a los gentiles, andando en lascivias, concupiscencias, embriagueces, orgías, disipación y abominables idolatrías. [4]A éstos les parece cosa extraña que vosotros no corráis con ellos en el mismo desenfreno de disolución, y os ultrajan; [5]pero ellos darán cuenta al que está preparado para juzgar a los vivos y a los muertos. [6]Porque por esto también ha sido predicado el evangelio a los muertos, para que sean

juzgados en carne según los hombres, pero vivan en espíritu según Dios.

1 En las últimas secciones (3.13-17 y 3.18-22) Pedro tocó el problema de la reacción cristiana al rechazo social. Su consejo es que si uno padece como cristiano, debe ser por hacer el bien y no por hacer el mal (3.17), siguiendo así el ejemplo de Cristo (3.18). Además, Pedro exhorta a sus lectores a mantener su buena conducta en medio de sus sufrimientos (3.15-16). En 4.1-6 Pedro avanza con el argumento un paso más. Llama a los cristianos a no volver a la conducta que caracterizaba su vida antes de su conversión (compare 1.14).

En 4.1 resume el pensamiento que introdujo en 3.18 sobre el ejemplo de Cristo en sus sufrimientos, diciendo: *Puesto que Cristo ha padecido por nosotros en la carne, vosotros también armaos del mismo pensamiento.*[212] Como vimos en el comentario sobre 3.18, los «padecimientos» de Cristo en ciertos textos abarcan su muerte, pero en 4.1a Pedro enfoca más bien la manera en que Cristo sufrió, dejando por el momento su explicación del aspecto redentor de la muerte del Señor (compare 3.18; 2.21-23). *La carne* indica que Cristo soportó los padecimientos en su estado de humillación como ser humano entre los seres humanos (3.18 y comentario) y también señala su debilidad en este estado (1.24 y comentario). Este tiempo en el que Cristo vivía *en la carne* es paradigmático para los cristianos (4.2).

Recordando cómo Cristo sufría como humano entre humanos, Pedro llama a sus lectores a «armarse» con el *mismo pensamiento* que Cristo tenía. *Armaos* (griego *hoplisasthe*) es un término militar que aparece sólo aquí en todo el NT, pero cuya forma sustantiva se halla en Romanos 13.12; 2 Corintios 6.7 y 10.4. La metáfora militar era muy apta en esta exhortación dirigida a los que vivían en territorios dominados militarmente por el Imperio Romano. Las legiones de soldados eran un ejemplo gráfico de cómo el cristiano debía estar siempre preparado para el conflicto contra el mal (ver también Ef. 6.11-17; 1 Ts. 5.8). Debemos notar que el enemigo contra el cual los cristianos luchan es el pecado y no quienes los persiguen. El arma que llevan es el *mismo pensamiento* o modo de pensar que Cristo tenía cuando se enfrentaba a sus persecuciones.[213] Es decir, si sufren no debe ser por causa de su propio pecado (2.21-22; 3.18), y en el sufrimiento no deben cometer pecado (2.23).

La última cláusula del verso ha recibido una variedad de interpretaciones: *Pues quien ha padecido en la carne, terminó con el pecado.* La primera pregunta que hemos de contestar es si *quien ha padecido en la carne* se refiere a Cristo o al cristiano. Kelly y Michaels[214] argumentan a favor de la primera interpretación. Esta parece plausible a primera vista a causa del eco del vocabulario de la primera parte del verso, *Cristo ha padecido en la carne.* El antecedente de *quien ha padecido en la carne* sería *Cristo.* Pero hay varias objeciones contra este análisis. En primer lugar, 4.2 continúa el pensamiento de la última cláusula de 4.1, dando el propósito de terminar *con el pecado*: «para no vivir el tiempo que resta en la carne... sino conforme a la voluntad de Dios». Estas palabras tienen aplicación obvia a la vida del cristiano, pero no tienen nada que ver con Cristo.[215] En segundo lugar, debemos entender que 4.1c se refiere a la cláusula principal del verso que es, en este caso, *vosotros también armaos del mismo pensamiento.* La última cláusula del verso presenta la razón para armarse con el *pensamiento* de Cristo. De lo contrario, podríamos preguntar *¿en qué sentido puede 4.1c servir como base para la afirmación* de que *Cristo ha padecido... en la carne*? En tercer lugar, ¿de qué manera podríamos decir que **Cristo** *terminó con el pecado*? La palabra «terminar» regularmente significa «suspender una acción ya comenzada» e implica la participación de la persona en tal acción. De ninguna manera podemos decir que Cristo, el puro y el justo (1.19; 3.18), dejó de pecar.[216] La interpretación de Michaels de que «Él "terminó con el pecado" en el sentido de que ha terminado de tratar con el pecado [por medio de su obra redentora], una vez para siempre» no convence.[217]

Concluimos que Pedro presenta una verdad general para los cristianos en la afirmación *pues quien ha padecido en la carne, terminó con el pecado.* ¿Debemos entender este proverbio con referencia a Romanos 6.7, que habla de la identificación del cristiano con la muerte de Cristo por medio del bautismo?[218] Esta explicación no es adecuada porque el presente versículo no habla de la **muerte** mística con Cristo en el bautismo sino del **sufrimiento** del creyente *en la carne.* Además, mientras Pablo habla del principio del pecado que domina la persona en Romanos 6.7,

212 Los manuscritos griegos antiguos favorecen la omisión de «por nosotros». Estas palabras no se encuentran en p^{72}, B, C, Psi.

213 *DTNT*, 4.10. Entiendo «mismo» como una referencia a la primera y no a la última cláusula del verso. Compare Fil. 2.5.

214 Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 166-169; Michaels, *1 Peter*, pp. 225-229.

215 Michaels trata de evitar este problema diciendo que 4.1c es una frase parentética, pero su conclusión respecto a la identificación de «quien ha padecido en la carne» con Cristo guía su exégesis en este punto. Ni el pensamiento ni la gramática de 4.1c nos lleva a creer que Pedro quería incluir la cláusula como entre paréntesis. *Ibid.*, pp. 228-229.

216 En el presente verso, el tiempo perfecto implica que hubo algún tipo de participación en el pecado que luego se terminó. Ver el uso de este verbo en Éx. 9.34; Is. 16.10; 24.8, 11; 26.10; 32.10; 33.8; Lc. 5.4; 8.24; 11.1; Hch. 5.42; 6.13; 13.10; 20.1, 31; 21.32; 1 Co. 13.8; Ef. 1.16; Col. 1.9; Heb. 10.2; 1 P. 3.10.

217 *Ibid.*, p. 228.

218 Salguero, «Epístolas católicas», p. 132; Edouard Cothenet, *Las cartas de Pedro*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1984, p. 39; Beare, *First Epistle of Peter*, p. 178-179.

Pedro más bien entiende *pecado* como las acciones concretas o un estilo de vida (2.22, 24; 3.18; 4.8).[219]

Otra interpretación de 4.1c es que el sufrimiento del cristiano es como un sacrificio que paga por su pecado.[220] Contra esta explicación del proverbio está el hecho de que el sufrimiento propiciatorio es el de Cristo y no los padecimientos de los cristianos (1.18-19; 2.24; 3.18). Además, la palabra *terminó* de ninguna manera puede entenderse como «expiar». En cambio, varios comentaristas sugieren que 4.1c dice que los sufrimientos purifican al creyente del pecado.[221] Pero en 1 Pedro el poder que libera al ser humano del pecado es la muerte de Cristo (2.24) y no los sufrimientos de los creyentes. Además, el lenguaje del verso implica que el «terminar» *con el pecado* es un hecho realizado y no un proceso como sería la purificación.[222] Por último, «terminar» nunca lleva la idea de «purificar».

Más bien, debemos entender *quien ha padecido en la carne, terminó con el pecado* como una afirmación de que la persona que llega al punto de someterse al abuso físico «por causa de la justicia» (3.13) ha demostrado que ha terminado con el pecado como una manera de vivir. Tal persona indica que el valor principal de su vida es la voluntad de Dios (4.2) y que ha mantenido fielmente la confesión que hizo en su bautismo (3.21). Esto no es decir que la persona que sufre por la justicia nunca peque, sino que la orientación de su vida es tal que ni el sufrimiento puede reorientarla a la vida dominada por el pecado.[223]

2 En este verso Pedro explica lo que significa el «terminar con el pecado» del verso anterior: *para no vivir el tiempo que resta en la carne, conforme a las concupiscencias de los hombres, sino conforme a la voluntad de Dios*. Pedro les recuerda a sus lectores de lo corto de la vida antes de la muerte. Este es *el tiempo que resta en la carne*, o «el tiempo que vivan en este mundo» (1.17 *VP*).[224] Por *carne* Pedro simplemente quiere subrayar el aspecto transitorio y limitado de la vida terrenal (1.24; 4.6; compare Gá. 2.20; Flp. 1.22). Durante este corto tiempo sus lectores no deben conformarse *a las concupiscencias de los hombres*. La palabra traducida como *concupiscencias* es la misma traducida por «deseos» en

219 Best, *1 Peter*, p. 152.

220 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 159.

221 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 159; Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, pp. 209-210; y Best, *1 Peter*, pp. 151-152, aceptan ésta como una interpretación posible. Hay paralelos a este pensamiento en la literatura judía: 2 Mac. 6.12-16; 2 Bar. 13.10; 78.6; 1 En. 67.9.

222 «Quien ha padecido» es un participio aoristo, y el verbo principal es perfecto.

223 Grudem, *1 Peter*, pp. 166-167; J. W. C. Wand, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude*, Methuen & Co., London, 1934, pp. 103-104.

224 Pedro no piensa en el tiempo corto antes del fin del mundo como Kelly, *Epistles of Peter*, p. 169, sugiere.

1.14 y 2.11 (ver comentarios) y no denota solamente deseos sexuales sino toda la gama de deseos en que se ocupan los seres humanos en su rebelión contra la voluntad de Dios. Pedro incluye una lista resumida de estos deseos que dominan la vida de los demás *hombres* (2.4, 15) en el verso siguiente: «lascivias, concupiscencias, embriagueces, orgías, disipación y abominables idolatrías». Estos son «carnales» (2.11) y eran típicos de su conducta antes de su conversión en el tiempo de su ignorancia de Dios (1.14)

Pero la orientación de estos cristianos ya no gira alrededor de los valores de sus contemporáneos. Ahora el eje de su vida es *la voluntad de Dios*. Pedro entiende *la voluntad de Dios* en este verso como el mandato de Dios respecto a la vida moral del cristiano (2.15; compare Ef. 6.6; Col. 1.9-10; 1 Ts. 4.3; 1 Jn. 2.17). En términos generales, significa el «hacer el bien», rehusando los vicios del verso siguiente y viviendo conforme a la norma más alta de santidad (1.15-16), aun en medio de las situaciones más conflictivas y adversas (3.17; 4.19; 2.21-23). Este es el nuevo faro que guía su conducta como cristianos.

3 Para subrayar su recordatorio de que ya han abandonado la conducta de los inconversos y para reforzar su exhortación a no volver a ella, dice, *Baste ya el tiempo pasado para haber hecho lo que agrada a los gentiles, andando en lascivias, concupiscencias, embriagueces, orgías, disipación y abominables idolatrías*. Hubo un cambio radical en la conducta de los lectores al tiempo de su conversión a Cristo. Abandonaron el culto de los ídolos, la inmoralidad sexual, el abuso del alcohol y de la comida, y se entregaron al Señor. Repetidas veces Pedro vuele al tema de su conversión (p.ej. 1.3, 14, 18, 22-23; 2.1, 9-10, 24; 3.18; 4.2) y en este verso les recuerda que los vicios eran para *el pasado tiempo* y no para el presente (compare Ef. 2.2-3; Tit. 3.3). Pedro pone este *pasado tiempo* en contraste con «el tiempo que resta en la carne» en que ellos deben vivir conformes a «la voluntad de Dios» (4.2; compare 1.17). En lo que es un eufemismo en el griego, Pedro dice que han tenido «suficiente» (griego *arketos*) tiempo para «llevar a cabo» la corrupción de la sociedad gentil que él titula *lo que agrada a los gentiles* o los inconversos (ver 2.12 y comentario). *Lo que agrada* traduce un vocablo (griego *boulêma*) que significa «voluntad» o «intención» y con esta palabra Pedro pone en contraste las dos opciones que enfrentan a sus lectores: comportarse de acuerdo con «la voluntad de Dios» (4.2) o «la voluntad de los gentiles» (4.3).

Pedro dice que los inconversos «andan» en los vicios enumerados en la siguiente lista (ver 2.1 y comentario). «Andar» (griego *poreuomai*) aparece frecuentemente en contextos donde el autor quiere describir la vida moral de una persona (Lc. 1.6; Hch. 9.31; 14.16; 2 P. 3.3; Jud. 16,

18; Pr. 28.6; Sal. 119.1; Sab. 6.4; Tb. 3.5). La lista comienza con dos pecados sexuales: *lascivias* y *concupiscencias*. *Lascivias* (griego *aselgeiais*) aparece en numerosos listas de vicios (Mc. 7.22; Ro. 13.13; 2 Co. 12.21; Gá. 5.19; Ef. 4.19; 2 P. 2.2, 7, 18; Jud. 4; Sab. 14.26) y denota indecencia sexual. *Concupiscencias* (griego *epithumiais*) puede significar simplemente «deseo», sea bueno o malo (ver 1.14; 2.11 y comentarios), pero en ciertos contextos como el presente lleva el sentido más estrecho de «pasión sexual» (1 Ts. 4.5; Ro. 1.24).[225] Los excesos sexuales eran un tema que aparecía con frecuencia en la crítica cristiana de la inmoralidad del mundo gentil (p.ej. Ro. 1.24-27; 1 Co. 6.9; Gá. 5.19; Col. 3.5). En el imperio romano la fornicación era común y el adulterio era tolerado para los hombres. Los amos podían usar a sus esclavas para satisfacer sus deseos sexuales. El homosexualismo se consideraba una actividad aceptable, practicada especialmente entre los jóvenes. Los prostíbulos funcionaban libremente en las ciudades. Dión Crisóstomo de Bitinia condenó esta práctica,[226] y su polémica testifica que los prostíbulos abundaban. Los visitantes a las excavaciones de la ciudad de Éfeso pueden ver la probable ubicación del prostíbulo de aquella ciudad y el «rótulo» en el pavimento de una de las calles principales que señala la dirección al lugar. El interés en el sexo se testifica también en las numerosas estatuas eróticas de Venus.[227] Debemos leer el aviso del apóstol Pedro a la luz de estas normas sexuales.

Los tres vicios siguientes tenían que ver principalmente con el abuso de alcohol en reuniones sociales: *embriagueces, orgías, disipación. Embriagueces* (griego *oinoflugiais*) en el plural significaba ratos de borrachera con vino en vez de licor. El vino normalmente se mezclaba con agua a fin de purificar el agua.[228] Una parte de vino se mezclaba con veinte partes de agua, pero las proporciones de tres de agua a una de vino o cinco de agua a dos de vino eran más comunes. Los moralistas del día reconocían el peligro de la proporción de una a una, y el efecto del vino no mezclado era bien conocido. Pedro se refiere al abuso del vino en estas proporciones más potentes.[229] Este abuso del alcohol se asociaba especialmente con las fiestas donde la gente se entregaba también a la glotonería.[230] *Orgías* (griego *kômois*) se traduce mejor por «banquetes ruidosos», como la *VP*. Tales banquetes eran un elemento esencial en la

225 *BAGD*, p. 293.

226 *Discurso*, 7.133-137.

227 Ver Malherbe, *Moral Exhortation*, pp. 152-154; Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, pp. 52-53.

228 Debemos leer 1 Ti. 5.23 a la luz de esta práctica.

229 Ver Everett Ferguson, «Wine as a Table-Drink in the Ancient World», *RestorQ* 13 (1970), pp. 141-153.

230 Filón, *De vita Moises*, 2.185; *De specialibus legibus*, 4.91; Polibio, 2.19.4.

vida social del mundo romano. Vino, comida y espectáculos se les servían a los invitados. Las polémicas contra estos banquetes indican que la borrachera, la inmoralidad sexual y el culto a los ídolos iban de la mano con estas fiestas ruidosas.[231] *Disipación* (griego *potois*) se refiere específicamente a las fiestas de borrachera o las jaranas, y es casi sinónima a la palabra traducida *embriagueces*.[232]

La lista de vicios concluye con *abominables idolatrías. Abominables* (griego *athemitois*) se traduce mejor como «ilícitas»,[233] y suena como la polémica judía contra el paganismo (Hch. 10.28). La presencia de la idolatría es evidente por los múltiples templos y altares dedicados al panteón de dioses que los antiguos adoraban. Lucas menciona que Atenas era una ciudad «entregada a la idolatría» (Hch. 17.16) pero la evidencia arqueológica demuestra que hubiera sido posible decir lo mismo de casi cualquier ciudad de la antigüedad. Cuando la fe cristiana llegaba a las ciudades y pueblos del imperio, su presencia se reconocía como un ataque contra el culto a los ídolos (Hch. 14.11-18; 17.22-31; 19.23-41). La iglesia condenó rotundamente la adoración de los ídolos en vez del Dios verdadero que creó todas las cosas (Ro. 1.22-25; 1 Co. 5.11; 6.9; 10.14-22; Gá. 5.20-21; Ef. 5.5; Col. 3.5; 1 Jn. 5.21; Ap. 21.8; 22.15). Los cristianos a los que Pedro se dirigía habían sido adoradores de los ídolos antes de su conversión (pues no eran judíos) y ahora sentían la presión social de volver al culto de sus contemporáneos y de sus antepasados (1.18 y comentario). Esta influencia social de conformarse de nuevo al culto popular es evidente en el verso siguiente.

4 Habiendo mencionado a los gentiles y sus vicios en el versículo anterior, Pedro ahora enfoca su reacción al abandono por parte de los cristianos de la vida social empapada en el pecado: *A éstos les parece cosa extraña que vosotros no corráis con ellos en el mismo desenfreno de disolución, y os ultrajan*. Les sorprendía[234] a los paganos que los convertidos a Cristo dejaran de participar en las fiestas públicas con su borrachera, abandonaran el teatro con sus obras vulgares y sexuales, no asistieran a los juegos deportivos que eran dedicados a los dioses, y rehusaran en general la corrupción de la vida cotidiana (compare la reacción de los impíos ante los justos en Sab. 2.12-17). La causa de este asombro es que los que eran cristianos habían participado plenamente en

231 Sab. 14.23; 2 Mac. 6.4; Polibio, 10.26.3; y Ro. 13.13; Gá. 5.21. Ver Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, p. 80; Guillén, *Vrbs Roma*, 2.260-274.

232 *BAGD*, p. 696.

233 Así *BJ*. Ver *BAGD*, p. 20.

234 Griego, *xenizontai*. La palabra denota sorpresa y asombro ante algo nuevo y diferente (Hch. 17.20; Polibio, 1.23.5; 2.27.4; 3.68.9). *BAGD*, p. 547.

tales actividades antes de su conversión. Esta sorpresa resultaba en difamación y calumnias contra los cristianos (2.12; 3.15-16; 4.14).

Pedro describe la vida moral de los gentiles como *el... desenfreno de disolución. Disolución* (griego, *asôtias*) significa una entrega completa a los vicios, el desenfreno o el exceso no controlado en la búsqueda del placer (Ef. 5.18; Tit. 1.6; Lc. 15.13; 2 Mac. 6.4).[235] El apóstol subraya la falta de moderación en el pecado por la palabra *desenfreno*, que significa «torrente». Como un río crecido después de un aguacero, los gentiles se abandonaban al pecado y se preguntaban por qué los cristianos no compartían las mismas aspiraciones y metas con ellos.[236] El aislamiento de los cristianos de la vida pecaminosa de los demás provocaba a los gentiles a «ultrajar» a los creyentes. Este vocablo (griego *blasfêmountes*) puede significar «blasfemar a Dios» (Mc. 2.7; J. 10.36; Ro. 2.24; 1 Ti. 6.1) pero cuando el ser humano es el objeto denota «difamar», «dañar la reputación», o «calumniar».[237] Los cristianos llegaron a ser objeto de severa crítica y burla pública.

5 Los paganos exigían una explicación de la conducta de los cristianos (3.15) y los condenaban en el foro público (3.16; 4.3, 14). Pero Pedro les recuerda a sus lectores que sus perseguidores tendrán que dar cuenta al Juez de todos. En una gran inversión de circunstancias *ellos darán cuenta al que está preparado para juzgar a los vivos y a los muertos*. En el Nuevo Testamento la expresión «dar cuenta» tiene referencia a la responsabilidad de los seres humanos ante del gobierno (Hch. 19.40), ante de su jefe en los negocios (Lc. 16.2), y por último ante Dios en el juicio final (Mt. 12.36; Ro. 14.12; Heb. 13.17). En cada caso las palabras implican la dificultad con que uno hará una defensa de sus acciones ante la autoridad judicial (compare 4.17). La implicación es que en el juicio final los perseguidores tendrán que dar cuenta del modo en que trataron a los cristianos. Tendrán que presentar su defensa *al que está preparado para juzgar a los vivos y a los muertos*. En Hechos 10.42 y 2 Timoteo 4.1 Cristo es el Juez de *los vivos y... los muertos*, pero en 1 Pedro 1.17 y 2.23, como aquí en este verso y el siguiente, el apóstol dice que Dios el Padre es el que juzga.[238] Pedro afirma la cercanía de su juicio por las palabras *está preparado* (1.5; Hch. 21.13; 2 Co. 12.14; compare 1 P. 4.7; Stg. 5.9). Nadie estará exento de este juicio siendo que Él es el Juez de *los vivos y...*

235 *ThDicNT*, 1.506-507.

236 «Correr con ellos» traduce la palabra griega *suntrejontôn* (Mc. 6.33) que denota, con la preposición *eis*, «compartir una meta común». *BAGD*, p. 792.

237 *Ibid.*, p. 142.

238 Contra Best, *1 Peter*, p. 154; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 172; Fitzmyer, «Primera epístola de San Pedro», p. 286. Sobre el juicio, ver 1.17 y comentario.

los muertos, es decir, de todos los seres humanos pasados y presentes (Heb. 12.23). Nadie podrá escapar de su investigación judicial.

6 Este verso ha sido interpretado de distintas maneras. Pero, como Best correctamente observa, ninguna exégesis de 4.6 es satisfactoria.[239] La afirmación enigmática comienza con *Porque por esto también ha sido predicado el evangelio a los muertos*. Primeramente tenemos que determinar quiénes son *los muertos*. No pueden ser «los muertos espirituales» como en Efesios 2.1, 5 y Colosenses 2.13 porque en el contexto inmediato de 4.5 «los muertos» son los que han muerto físicamente. Además, si Pedro hubiera hablado de «los muertos espirituales» que habían recibido la predicación del evangelio, habría usado el tiempo presente del verbo, «Porque por esto también el evangelio **es predicado** a los muertos (espirituales)». Según otra interpretación, *los muertos* son los «espíritus encarcelados» de 3.19, los seres humanos muertos que escucharon el evangelio predicado por Cristo entre su muerte y resurrección. Pero como vimos en la interpretación de 3.19 los «espíritus encarcelados» no son los espíritus de seres humanos muertos, sino ángeles caídos. Además, debemos observar que los verbos que describen la predicación son diferentes en estos dos textos. En 3.19 Pedro utiliza «proclamar» (griego *kêrussô*) pero en 4.6 el verbo significa «predicar el evangelio» (griego *euaggelizomai*). También en 3.19 Cristo es el que hizo la proclamación pero en 4.6 el texto dice simplemente que el evangelio fue proclamado.[240] Otra interpretación dice que *los muertos* son los cristianos que escucharon el evangelio pero que luego murieron.[241] El problema que trae esta exégesis es que nos obliga a entender *los muertos* en 4.6 como los «muertos cristianos» y «los muertos» en 4.5 como «todos los muertos». Que Pedro hubiera cambiado de referencia es muy improbable siendo que escribió 4.6 como una explicación o amplificación de su pensamiento en 4.5.[242] El verso 6 comienza diciendo, *Porque por esto también*, indicación de que *los muertos* en ambos versos son los mismos.[243]

A la luz de lo poco satisfactorio de las interpretaciones tradicionales, quiero sugerir otra explicación de las palabras de Pedro. Debemos entender *los muertos* en 4.6 no como «los muertos cristianos» sino como los seres humanos que murieron antes de que Pedro escribiera la carta, de

239 Best, *1 Peter*, p. 158.

240 Contra Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 162; Salguero, «Epístolas católicas», pp. 133-134; Michl, «Cartas católicas», pp. 510-511.

241 Dalton, *Christ's Proclamation*, pp. 257-277; Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 172-176; Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, pp. 337-339; Grudem, *1 Peter*, pp. 170-172; Fitzmyer, «Primera epístola de San Pedro», p. 286.

242 Dalton, *Christ's Proclamation*, p. 267, menosprecia esta relación, pero su argumento no convence.

243 Compare 2.21; 3.9.

acuerdo con su significado en 4.5. Pero ¿cómo les fue predicado el evangelio? En la gran mayoría de los textos neotestamentarios que hablan de la predicación del evangelio, la referencia es a la proclamación de la obra redentora de Jesucristo (Ro. 1.16-17) y la venida del reino de Dios (Mc. 1.15). Pero en varios textos los autores bíblicos hablan de una proclamación del evangelio **antes** de la primera venida de Cristo. Esta proclamación, dada por los padres y los profetas del Antiguo Testamento, era «la buena nueva» que Dios «dio de antemano» (Gá. 3.8). El autor de Hebreos nota como el evangelio fue anunciado a los del antiguo pacto (4.2, 6) pero ellos no respondieron en fe y en obediencia. En este sentido la proclamación del evangelio era equivalente a la **promesa**, cuyo **cumplimiento** era el anuncio de Jesucristo (Ef. 3.6; compare también Jn. 8.56; Hch. 26.7; Ro. 4.13-16; Gá. 3.29). Propongo que Pedro se refiere a la proclamación previsora del evangelio de Jesucristo, la promesa que en sí misma puede llamarse *el evangelio*, que los que vivieron antes del tiempo de Cristo pudieron oír en la revelación de Dios dada por medio de Israel. Por eso, el pensamiento de Pedro es que Dios puede ser el juez de los vivos (ahora) y también de los muertos (los que vivían en el pasado) porque aun este último grupo tuvo la oportunidad de oír las buenas nuevas de una manera previsora en la promesa. Esta interpretación toma en cuenta el tiempo pasado[244] del verbo: «el evangelio **fue** predicado».

La última cláusula del verso nos presenta el propósito de esta proclamación, *para que sean juzgados en carne según los hombres, pero vivan en espíritu según Dios*. La segunda parte de la cláusula es relativamente clara. Los que vivían antes de la venida de Cristo oyeron el evangelio en promesa para que recibieran la vida o la salvación. Pedro enfoca su atención en los que respondieron positivamente al mensaje por fe. *Según Dios* quiere decir «a los ojos de Dios» o «ante Dios»[245] y *en espíritu* denota que esta vida es en la esfera del espíritu, o del Espíritu Santo. Estos muertos viven delante de Dios. Pero Pedro pone en contraste esta vida que gozaban delante de Dios con el juicio de *los hombres*: son juzgados *en carne según los hombres*. La evaluación de su destino *según* el criterio humano es otra. Tenemos aquí un pensamiento que es semejante a lo dicho en 2.4: Cristo, la «piedra viva» fue «desechada por los hombres, mas para Dios escogida y preciosa». *Los hombres* en 4.6 juzgan a estos muertos, diciendo que su suerte fue igual a la de todos. Llegaron a la tumba. Pero Pedro dice que, habiendo recibido el evangelio, el destino de los muertos es glorioso. Un paralelo de la literatura judía quizás nos puede aclarar el pensamiento de Pedro. Dice:

244 Aoristo indicativo.
245 *BAGD*, p. 407.

> Las almas de los buenos están en las manos de Dios, y el tormento no las alcanzará. Los insensatos creen que los buenos están muertos; consideran su muerte como una desgracia, y como una calamidad el haberse alejado de nosotros. Pero los buenos están en paz: **aunque a los ojos de los hombres parecían castigados, abrigaban la esperanza de no morir** [literalmente: «su esperanza está llena de inmortalidad»].[246]

Las dos evaluaciones del fin de los muertos son distintas, como aquí en 4.6b. Los humanos juzgan que la muerte de los seguidores de Dios fue igual a la de todos. Preguntan, «¿Qué provecho hay en responder al evangelio de Dios?» Pero pasan por alto el criterio de Dios. Los que recibieron el evangelio, aun en el pasado, y luego murieron, ya tienen vida en la presencia de Dios.[247] En el contexto del conflicto con los perseguidores, los cristianos encontrarían consuelo en el reconocimiento de que la condenación por parte humana no equivalía a la condenación de Dios.

«No vuelvo atrás, no vuelvo atrás»

Como observamos en el comentario sobre 4.1-6, uno de los problemas principales que Pedro tenía que corregir era la tendencia creciente en las iglesias de Asia Menor a abandonar la fe a causa del gran costo personal que su discipulado exigía. Según Plinio, el gobernador de Bitinia al principio del segundo siglo, eran muchos los cristianos que habían abandonado su fe años antes que la persecución oficial comenzara en esa región de Asia Menor. Unos confesaban que habían dejado la fe hacía tres años, otros hacía muchos años, y unos pocos hacía veinticinco años.[248] En las páginas del Nuevo Testamento encontramos a los que de igual manera rehusaron a Jesús como su Salvador. Probablemente los más famosos de este grupo notorio son Judas, que entregó al Señor a las autoridades por treinta piezas de plata (Mt. 26.14-16), y Demas, el compañero de Pablo que lo desamparó, «amando este mundo» (2 Ti. 4.10). Pero también leemos de Himeneo y Fileto, «que se desviaron de la verdad» (2 Ti. 2.17-18) y recordamos el aviso que el autor de Hebreos dio a sus lectores respecto a los que «recayeron» (Heb. 6.4-6; 10.26-27). No importa cuál sea nuestra persuasión respecto a la posibilidad de perder la salvación, la realidad pastoral que los

246 Sab. 3.1-4.
247 La discusión de este verso en Michaels, *1 Peter*, pp. 235-241, es muy útil.
248 *Cartas*, 10.96.

antiguos hermanos enfrentaban, y por la cual los modernos se preocupan, es que algunos que antes habían alabado a Jesucristo luego le abandonaron. A veces son personas que se congregaban con nosotros por poco tiempo, pero en otros casos los que vuelven atras formaban parte de la comunidad cristiana por años y testificaban de su fe y participaban plenamente en la obra del evangelio. Estas deserciones siempre nos dejan preguntándonos, «¿Por qué?»

No podemos explorar las múltiples dimensiones de este problema aquí, sino sugerir unas explicaciones que surgen de 1 Pedro 4.1-6. En primer lugar Pedro nota que los cristianos vivían entregados a los deseos malignos del mundo gentil antes de su conversión. En el pasado disfrutaban de los pecados sexuales y se daban el gusto de tomar vino en exceso. Eran fieles a los cultos de los ídolos, con todo el compañerismo y la aceptación social que esto implicaba. La impresión que tenemos de la carta, con sus múltiples referencias a la conversión, es que la conversión de estos hermanos no era un acontecimiento en el pasado distante, sino relativamente reciente. De hecho, como vimos en la interpretación de 2.2, Pedro los clasifica como «recién nacidos». Los placeres y los gustos del pasado estaban vivos en su memoria y todavía mantenían cierta atracción. Pedro reconoce que realmente abandonaron la vida pecaminosa descrita en 4.2 y 3 en su conversión, pero el peligro era volver a lo que habían dejado.

De igual manera, en la pastoral a los cristianos hemos de reconocer que la mayoría de los hermanos que llenan los cultos han decidido recientemente seguir a Cristo. En este tiempo de gran crecimiento de la iglesia, debemos recordar que frente a nosotros se sienta un grupo de hermanos que en su mayoría son novatos en la fe. Si su conversión fue realmente genuina, hubo un cambio en su conducta, y abandonaron los pecados graves de su vida rebelde. Pero después de la «luna de miel» con Cristo, no pocos vuelven la vista otra vez a la vida que dejaron. Esto es especialmente el caso si de una manera u otra existe algún tipo de desilusión con su experiencia cristiana. A estos hermanos tenemos que sonarles la trompeta una y otra vez, recordándoles la distinción entre su «ahora» y su «pasado». El pasado era para participar en el pecado, entregado a los deseos caídos que eran el gusto de los inconversos en la sociedad. Pero el presente es el tiempo de la nueva orientación a la voluntad de Dios (4.2). Esto implica que la moralidad no tiene su fuente en la religiosidad sino en la sujeción de la persona a Dios mismo, en la entrega de la vida a él para hacer lo que le agrada (2 Co. 5.9). En la enseñanza a estos hermanos debemos ser explícitos

en cuanto a lo que constituye el pecado. Pedro habla de «los deseos humanos» y «la voluntad de los gentiles» (4.2-3), pero continúa con una explicación detallada del tipo de conducta que tiene en mente y que ellos deben evitar.

En segundo lugar, en el presente párrafo Pedro hace referencia a la presión social de conformarse a las normas de conducta aceptadas en las comunidades donde vivían los cristianos. Su conversión al cristianismo les llamaba mucho la atención a los paganos y les era sorprendente que los cristianos hubieran dejado de participar con ellos en las prácticas que eran parte del trato social cotidiano. En esa sociedad donde la conformidad social era de tanta importancia, esta sorpresa se convertiá en calumnias contra los cristianos . He sugerido que el exclusivismo de los cristianos era en parte lo que motivó la reacción tan fuerte contra ellos. No sólo aceptaban a Cristo como su Salvador y Señor sino también rechazaban a los otros dioses y dejaban de participar en las actividades sociales entrelazadas con el pecado.

La presión social de conformarse que el cristiano moderno enfrenta pude manifestarse de varias maneras. En ciertos lugares de Latinoamérica, y en algunos barrios hispanos en Norteamérica, la persona que se convierte a Cristo y que comienza a asistir a una iglesia evangélica enfrenta la presión, por parte de la familia y de los amigos, de volver a la fe tradicional. Esta presión en ciertos casos puede llegar a ser violenta en las comunidades dominadas por ideologías religiosas tradicionales que perciben la presencia de la iglesia evangélica como una amenaza contra el orden público. Conozco un caso muy reciente donde el testimonio de un grupo de cristianos produjo un ataque contra sus personas que sólo por la gracia de Dios no resultó en la muerte de ningún hermano. Si una persona se convierte en un ambiente tan hostil a la fe podemos entender cuan difícil le sería mantenerse en el camino. En tales situaciones, la tentación de volver a la conducta socialmente más aceptable es sumamente fuerte.

Pero en otras comunidades la presión social es mucho más sutil y por eso más peligrosa. Por ejemplo, el joven universitario se considera oscurantista y fuera de moda porque confiesa a Cristo como su Salvador. Las universidades están llegando a ser centros de secularismo que ni aceptan la fe tradicional del pueblo ni abrazan una fe viva. Las ideologías promulgadas por los profesores no tienen campo para Dios e intentan menospreciar los logros de la iglesia en tiempos pasados y presentes. La impresión que dejan es que la religión es únicamente para los débiles y no para hombres y mujeres

modernos. El estudiante cristiano se expone al ridículo diariamente y sólo con dificultad conserva su fe en ese medio ambiente. Creo que la ola de secularismo que surge de las universidades será una de las amenazas más fuertes que la iglesia tendrá que enfrentar al comienzo del siglo veintiuno.

Además, la presión social contra la moralidad del cristiano puede manifestarse en las normas sociales que gobiernan la conducta de una comunidad. Los valores vienen cambiando rápidamente en nuestras sociedades y estamos viendo la disolución de muchas de las normas morales. El homosexualismo más y más se considera una opción válida y aceptable en la sociedad. El divorcio y las relaciones sexuales extramatrimoniales no son tan desagradables a los ojos de más y más gente. Vivir «juntados» no lleva un estigma social. El abuso del alcohol ya es un problema agudo en muchos países y esto tiene implicaciones graves para las familias y el trabajo. Se piensa que decir la verdad es necesario solamente si le conviene o le ayuda a uno. En este medio ambiente que no respalda los valores cristianos, es sumamente fácil que el cristiano resbale en el hielo de la inmoralidad. Si no está atento, poco a poco va asimilando los valores que le rodean y que se difunden por los medios de comunicación masiva, en los barrios, en las oficinas y fábricas, y en la familia. En tal medio ambiente el mundo no cristiano tiene cierta expectativa de que todos acepten las nuevas normas de conducta para la «persona moderna», y esto en sí constituye una forma de presión social de conformarse a esos valores. La pastoral en esta situación se complica a causa del pecado de no pocos líderes cristianos reconocidos. Su salida de la vida moral le comunica a la comunidad cristiana que el pecado es de una manera u otra aceptable para el cristiano.

A la luz de la presión social Pedro recordaba a las comunidades cristianas del juicio venidero de Dios. Los que se burlan de los cristianos y los condenan tendrán que dar cuenta «al que está preparado para juzgar a los vivos y a los muertos». Esta afirmación tiene doble propósito. En primer lugar sirve como un consuelo para los cristianos. Los que ahora les persiguen tendrán su día en el tribunal del Juez Eterno. Esta es la afirmación de que hay justicia en el universo porque Dios es el Juez. La nota que Pedro resalta es muy semejante a las repetidas afirmaciones de los salmos. El salmista lamenta la mala suerte de los justos y la abundancia de los impíos, pero en su comunión con Dios llega a entender el destino último de los impíos. Su confusión es evidente, pero solamente:

> Hasta que entrando en el santuario de Dios, comprendí el fin de ellos. ciertamente los has puesto en deslizaderos; en asolamientos los harás caer. ¡Cómo han sido asolados de repente! Perecieron, se consumieron de terrores. Como sueño del que despierta, así, Señor, cuando despertares, menospreciarás su apariencia. (Sal. 73.17-20)

Pero Pedro resalta la nota del juicio venidero no sólo para consolar a los cristianos sino también para avisarles del peligro de volver al pecado. En 4.5 habla específicamente de cómo «ellos», los gentiles, tendrán que darle cuenta al Juez, pero no podemos escapar de la impresión de que el verso es una motivación implícita a la santidad cristiana (compare 1.17). El salmista de la misma manera se dio cuenta del peligro de alejarse de los caminos del Señor, diciendo:

> Porque he aquí, los que se alejan de ti perecerán; tú destruirás a todo aquel que de ti se aparta. Pero en cuanto a mí, el acercarme a Dios es el bien; he puesto en Jehová el Señor mi esperanza, para contar todas tus obras. (Sal. 73.27-28)

En la iglesia moderna el juicio de Dios no ha sido un tema popular. Preferimos realzar el abundante amor de Dios y el hecho de que él es nuestro Padre. Pero el juicio de Dios es un tema que aparece una y otra vez en las escrituras y sirve tanto para consolar como para avisar a la comunidad del pueblo de Dios. El siervo del Señor debe ayudar a los creyentes a evaluar el presente con referencia a esta gran evaluación final. Este es el evento que pone en perspectiva todos los valores de la vida diaria. A la luz del juicio final podemos reconocer la importancia relativa del servicio a Dios, la ética cristiana, el aguante ante el sufrimiento, y el lugar de todos los seres humanos en el esquema eterno. Sin esta perspectiva el cristiano con dificultad evaluará el mérito de mantenerse fiel al Señor Jesús en el tiempo presente y no apreciará el gran valor de la salvación que Dios le otorga. Los eventos y las circunstancias del presente siempre deben evaluarse con referencia al juicio de Dios.

C. En la comunidad cristiana (4.7-11)

1. Orar a la luz del fin (4.7)

[7]Mas el fin de todas las cosas se acerca; sed, pues, sobrios, y velad en oración.

7 En esta nueva sección (4.7-11) Pedro deja por el momento el

problema de la reacción de los cristianos ante las críticas y calumnias de sus perseguidores y enfoca las virtudes que deben caracterizar las relaciones entre los cristianos. Ya había tocado este tema brevemente (1.22-23; 3.8) pero aquí lo desarrolla más a fondo. Sabía que la cohesión en la comunidad cristiana era esencial si los cristianos iban a mantenerse fieles a Cristo frente al rechazo social. Aun el presente versículo tiene que ver con la vida mutua de los cristianos, como veremos en breve.

Pedro comienza enfatizando la escatología: *Mas el fin de todas las cosas se acerca*. La cercanía del fin es un tema que aparece una y otra vez en el NT (Ro. 13.11-12; 1 Co. 10.11; Flp. 4.5; Heb. 10.25; Stg. 5.8; 1 Jn. 2.18).[249] Pedro mismo les recuerda a sus lectores del fin de la jornada (1.3-5, 7, 13; 5.1, 4, 10) que abarca tanto el juicio (4.5, 17) como la salvación final (1.5, 13) al tiempo de la venida del Señor. En el presente versículo este *fin* es lo que pone en perspectiva las obligaciones cristianas en el tiempo presente (4.7b-11). La cercanía del fin no les exime de sus responsabilidades, sino que es la motivación para la conducta. Como Best correctamente observa, «El autor no usa la consciencia de la proximidad del fin para devaluar la vida sino para darle una medida más profunda de significado (compare 1 Ts. 5.1-11)».[250]

A la luz de la cercanía del *fin de todas las cosas*, Pedro exhorta a los cristianos: *Sed, pues, sobrios, y velad en oración. Sed sobrios* (griego *sôfronêsate*) puede referirse a la salud mental (p.ej. Mc. 5.15; Lc. 8.35; 2 Co. 5.13), pero aquí comunica la idea de ser «razonable», «sensato», o «serio» (Ro. 12.3; Tit. 2.6). En el mundo greco-romano y en el judío ésta era una de las virtudes cardinales,[251] pero en este contexto del *fin* significa la sobriedad de pensamiento en una situación sumamente difícil y caótica. Los lectores tienen que mantener el control sobre si mismos, no permitiendo la entrada de pensamientos frenéticos. Además, Pedro les llama a *velad* (griego *nêfate*, ver 1.13 y comentario; 5.8; Lc. 21.36; Col. 4.2; Ef. 6.18; 1 Ts. 5.6, 8; 2 Ti. 4.5). Este mandato refuerza el llamado a la seriedad y sobriedad antes del fin. El propósito de esta actitud es que puedan dedicarse seriamente a la *oración*.[252] Puesto que este llamado a la oración aparece en una sección donde el autor elabora las virtudes comunitarias, lo más probable es que piense en las oraciones que los cristianos ofrecen

249 «Se acerca» (griego *êggiken*) no significa aquí «ha llegado», aunque el verbo puede llevar este sentido, porque su referencia es al fin de «todas las cosas». Sobre este verbo en la escatología, ver *DTNT*, 3.74-76; Cullmann, *La historia de la salvación*, p. 223; Werner Georg Kümmel, *Promise and Fulfilment*, SCM Press, London, 1957, pp. 19-25; Robert F. Berkey, «*Eggizein, Phthanein*, and Realized Eschatology», *JBL* 82 (1963), pp. 177-187.

250 Best, *1 Peter*, p. 158.

251 *DTNT*, 1.329-330.

252 La preposición *eis* implica que el propósito de «ser sobrio y velar» es la «oración».

juntos a Dios (Hch. 1.14; 2.42; 4.24; 14.23; 21.5; Col. 4.2; 1 Ti. 2.8; Stg. 5.14-16). Esta unidad en oración es esencial en su situación adversa.

2. Amar fervientemente (4.8-9)

> [8]Y ante todo, tened entre vosotros ferviente amor; porque el amor cubrirá multitud de pecados. [9]Hospedaos los unos a los otros sin murmuraciones.

8 En los días adversos antes del fin, el amor constante entre los hermanos de la comunidad cristiana es de primera importancia. Pedro lo expresa así: *Y ante todo, tened entre vosotros ferviente amor. Ante todo* (griego *pro pantôn*, Stg. 5.12) expresa que esta virtud es lo principal que debe gobernar las relaciones entre los cristianos, como en la afirmación de Pablo de que, «ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor» (1 Co. 13.13). La palabra traducida *ferviente* (griego *ektenê*) significa que el *amor* mutuo debe ser constante y no fluctuante (ver 1.22 y comentario). Este es el primer mandato que expresa las obligaciones recíprocas que los cristianos tienen entre sí. Los otros son la hospitalidad (4.9) y el servicio por medio de los dones (4.10).

La razón de tener constante amor en la comunidad es *porque el amor cubrirá multitud de pecados*. Estas palabras son una alusión a Proverbios 10.12, que reaparece varias veces en la literatura neotestamentaria y patrística (Stg. 5.20; 1 Clem. 49.5; 2 Clem. 16.4). La primera pregunta es si la persona cuyos pecados son cubiertos es la que recibe el amor o la que ama. 1 Clemente 49.5 y varios comentaristas modernos entienden el proverbio como una afirmación del poder del amor de cubrir los *pecados* de otros.[253] Por otro lado, 2 Clemente 16.4 y varios comentaristas modernos opinan que los pecados cubiertos son los de la persona que extiende el amor a su prójimo.[254] Puesto que Pedro discurre sobre las virtudes que promueven la armonía en la comunidad y el servicio mutuo, debemos entender el proverbio como una afirmación de que *el amor* cubre los *pecados* de otros. Pero ¿qué significa la palabra «cubrir»? Es posible que la idea es que el amor, a diferencia del odio, esconde los fallos de otros (compare Pr. 17.9). Pero «cubrir» (griego *kalyptei*) también significa «perdonar» (Sal. 32.5; 85.2 y 2 Esdras 13.37 en la antigua versión griega) y probablemente este es el sentido de la palabra aquí en 1 Pedro. Repetidas veces leemos en el Nuevo Testamento de la necesidad de perdonar a los demás en la comunidad cristiana (Mt. 6.12, 14-15; 18.21, 35; Mc. 11.25;

253 Así también el *TM*; Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 173; Wand, *General Epistles of St. Peter*, p. 114; Salguero, «Epístolas católicas», p. 135; Grudem, *1 Peter*, p. 173.

254 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 164; Michl, «Cartas católicas», p. 494; Beare, *First Epistle of Peter*, p. 184-185; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 178.

Lc. 6.37; 11.4; 17.3-4; 2 Co. 2.7; Col. 3.13). En vez de guardar rencor y hostilidades los unos contra los otros, el amor y el perdón deben reinar entre los hermanos.

9 En el mundo romano y en las comunidades judías, la práctica de la hospitalidad era una de las virtudes morales más altas (Epicteto, 1.28.23; Josefo, *Vida*, 142 [29]; Filón, *De Abrahamo*, 114). Muchas sinagogas tenían cuartos especialmente diseñados para hospedar viajeros.[255] Cuando uno considera las condiciones de los mesones y hoteles en la antigüedad, no cuesta entender cómo esta virtud llegó a considerarse tan importante. Los mesones, con pocas excepciones, eran sucios e infestados de insectos y ratones, además de ladrones. Muchos eran prostíbulos y casas de juego. Los precios cobrados por los dueños eran sumamente altos y la bebida y la comida que les ofrecían a los huéspedes era de muy mala calidad.[256] Por eso se consideraba importante extender la hospitalidad a amigos, pero también a los extraños (Josefo, *Vida*, 142; 1 Ti. 5.10).[257] La iglesia primitiva, con su misión de llevar el evangelio a los rincones del imperio, reconocía la importancia de la hospitalidad, especialmente como una cualidad moral de los que gozaban de una posición de liderazgo (1 Ti. 3.2; Tit. 1.8). Pero también era una virtud que todos debían practicar (Ro. 12.13; He. 13.2; ver también Mt. 10.11-13, 40-42; 1 Clem. 10.1; 12.1, 3; Hermas, *Similitudines*, 9.27.2), y el NT nos muestra muchos buenos ejemplos de quienes ofrecían la hospitalidad a hermanos viajeros (Hch. 16.15; 17.6-7; 18.3; 21.8; 28.14; 3 Jn. 5-8).

Pero extender la hospitalidad a otros puede ser una obligación pesada si uno considera la inversión económica, el trabajo extra, la incomodidad para la familia, y el reajuste de actividades diarias para acomodar al huésped. Pedro reconoce los problemas inherentes, y la reacción negativa que éstos pueden engendrar. Por eso pide que la demostración de la hospitalidad sea *sin murmuraciones*, es decir, sin las quejas y las expresiones de disgusto que pueden surgir en la familia (compare Hch. 6.1; Flp. 2.14).[258] Además, sabemos por varios textos cristianos del segundo siglo que había predicadores itinerantes que abusaban de la hospitalidad de los hermanos (Didajé, 11.1-3; 12; Hermas, *Mandata*, 11.11-17). La Didajé, escrita a fines del siglo primero o principios del segundo, dice que las iglesias deben recibir a los apóstoles y a los profetas como al Señor. Pero los que se quedan más de tres días son profetas falsos. Los que no son ministros también pueden esperar la hospitalidad, pero sólo por uno o dos días. Después tienen que trabajar y no vagabundear.

255 Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, pp. 67, 257.

256 *Ibid.*, p. 67.

257 1 Ti. 5.10 habla de las viudas que «recibieron a extranjeros» (griego *exenodojêsen*).

258 La palabra griega *goggusmos* es un buen ejemplo de onomatopeya.

3. Servir como buenos administradores (4.10-11)

> [10]Cada uno según el don que ha recibido, minístrelo a los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios. [11]Si alguno habla, hable conforme a las palabras de Dios; si alguno ministra, ministre conforme al poder que Dios da, para que en todo sea Dios glorificado por Jesucristo, a quien pertenecen la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén.

10 Pedro ahora enfoca el uso responsable de los dones que Dios les ha dado a los miembros de las congregaciones. Comienza su exhortación diciendo, *Cada uno según el don que ha recibido*. Debemos notar que los dones no son solamente para los que tienen posiciones de liderazgo (5.1-4) sino para todos los miembros de la comunidad cristiana. De la misma manera Pablo introduce su exposición sobre los varios dones aclararando que todos son portadores de dones: «a **cada uno** le es dada la manifestación del Espíritu para provecho» (1 Co. 12.7). Esto implica que cada miembro tiene responsabilidades hacia los demás por medio del *don que ha recibido*. La voz pasiva implica que *cada uno* recibe su *don* de Dios, aunque Pedro, a diferencia de Pablo, no explica el papel del Espíritu Santo en la distribución de los dones. La palabra *don* (griego, *jarisma*) denota las manifestaciones concretas de la gracia de Dios, como los beneficios dados a Israel (Ro. 11.29), la protección de peligro (2 Co. 1.11), o el don de la salvación eterna (Ro. 5.15-16; 6.23). Pero también puede denotar un don especial de su gracia, como el celibato (1 Co. 7.7), un oficio en la comunidad cristiana (1 Ti. 4.14; 2 Ti. 1.6), o como aquí los dones particulares dados para el servicio a los demás (Ro. 12.6; 1 Co. 1.7; 12.4, 9, 28, 30-31).

Pedro explica el uso responsable de los dones con la exhortación, *minístrelo a los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios*. El don no es para beneficio propio[259] sino para el servicio de otros. El verbo con que Pedro expresa esta idea se refería especialmente a servir a otros a la mesa (Lc. 12.37; 17.8; Jn. 12.2), pero llegó a significar cualquier tipo de servicio humilde (p.ej. 1.12).[260] Pablo discurre sobre este propósito de los dones en 1 Corintios 12.7 y en sus repetidas afirmaciones de que los dones son para la «edificación» (1 Co. 14.3-5, 12, 26). Para subrayar su punto, Pedro hace alusión a una institución bien conocida, los *administradores*. En el mundo antiguo, «administrador» (griego *oikonomos*) designaba «al administrador doméstico, y de ahí a los administradores de determinados sectores: casero, inspector de bienes,

259 Pablo nota que el don de lenguas es una excepción a esta regla en 1 Co. 14.4.

260 *BAGD*, p. 184.

cocinero mayor, contador, todos empleados de la casa, reclutados en su mayoría de entre los esclavos».[261] El administrador les sirve a otros de lo que no le pertenece a él. Pedro dice que los cristianos deben ser *buenos administradores* porque lo que les sirven a otros es nada menos que *la multiforme gracia de Dios*. Con estas palabras Pedro reconoce la multiplicidad de los dones que, en el próximo versículo, clasifica en dos grupos. Pablo incluye en sus escritos varias listas de dones, ninguna de las cuales pretende nombrarlos todos (Ro. 12.6-8; 1 Co. 12.8-10, 28; 14.26).

11 Pedro clasifica los dones en dos categorías (compare Hch. 6.2-4). Como en Pablo, estos dones no son simplemente los que los oficiales tienen sino los que se manifiestan en la vida de cualquiera de los miembros de la comunidad.[262] El primer grupo abarca los dones verbales, y Pedro exhorta a los cristianos que tienen este tipo de don: *Si alguno habla, hable conforme a las palabras de Dios*. No especifica en qué tipo de expresión verbal piensa, pero siendo que «hablar» (griego *lalei*) se refiere a la predicación o la enseñanza cristiana, podemos suponer que en parte tiene en mente este tipo de ministerio (Hch. 3.22; 10.44; Ro. 7.1; 15.18; 1 Co. 2.6-7, 13; 2 Co. 2.17; 4.13; Flp. 1.14). Pero el verbo también tenía aplicación al ejercicio del don de profecía (1 Co. 14.3, 6, 19[?], 29), el don de lenguas (1 Co. 14.2, 4-6, 9, 13, 18-19, 21, 23, 27-28, 39), y otras revelaciones verbales como «revelación», «ciencia», y «doctrina» (1 Co. 14.6). Pedro quiere que cualquier tipo de predicación, enseñanza u otra comunicación verbal a la congregación cristiana sea *conforme a las palabras de Dios*. *Palabras* traduce el vocablo griego *logia* que en el mundo antiguo significaba los oráculos o las sentencias divinas.[263] El ministerio verbal en la iglesia debe contener la vivencia de comunicación directa de Dios (compare 2 Co. 5.20; 1 Ts. 2.13). Pero la iglesia primitiva entendía que su papel era la comunicación de «la fe que ha sido una vez dada a los santos» (Jud. 3) y no la creación de revelaciones nuevas. Por esta razón la responsabilidad de las comunidades cristianas siempre era juzgar las comunicaciones a la luz de la doctrina apostólica (1 Jn. 4.1-3; Gá. 1.8-9; 2 Ts. 2.2; 1 Co. 14.29; 1 Ts. 5.20-21).

El segundo grupo de dones tiene que ver especialmente con el «servicio» en un sentido más restringido que en 4.10: *Si alguno ministra, ministre conforme al poder que Dios da*. El ministerio o, más bien, el servicio (griego *diakonei*) que se brinda puede ser el auxilio a los necesitados o cualquier otro tipo de ayuda (1 Co. 12.5; Hch. 6.2; 11.29; Ro. 15.25; 2 Co. 8.19-20; 9.12; 2 Ti. 1.18; Flm. 13). Pero en otros

261 *DTNT*, 1.239.

262 Contra Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 167.

263 Hch. 7.38; Ro. 3.2; Polibio, 3.112.8; Filón, *Congressu eruditionis gratia*, 134; *De fuga et inventione*, 60; *De vita Mosis*, 2.262.

contextos «servir» expresa la actividad del liderazgo de la iglesia a favor de los hermanos (Hch. 1.17; Ro. 11.13; Col. 4.17; 1 Ti. 1.12; 3.10; 2 Ti. 4.5, 11), y por eso nos abre una ventana al concepto del ministerio oficial que dominaba la iglesia primitiva (Mt. 20.26-27; 23.11). La fuente de la fuerza para llevar a cabo este ministerio tenía que ser Dios (Nm. 14.13) y no era simplemente una manifestación de las mejores habilidades humanas. El verbo *da* traduce un vocablo que denota «suplir en abundancia» (griego, *jorêgei*, 2 Co. 9.10; Eclo. 1.10, 26; 1 Mac. 14.10), e indica la grandeza de la fuente de que el cristiano depende en su servicio a los demás.

Los dones no tienen sólo su fuente sino también su meta en Dios, *para que en todo sea Dios glorificado por Jesucristo* (compare 1 Co. 10.31 y Ro. 16.27). El hombre y la mujer no pueden gloriarse en los dones que se manifiesten en su servicio a los demás siendo que tanto las palabras como la fuerza para ello vienen de Dios (Ro. 12.3; 1 Co. 12.11). Pedro habla mucho de la gloria de Dios (1.21; 4.13; 5.10) y de la revelación de su gloria (4.13; 5.1). Pero también reconoce que el fin de toda actividad cristiana es la exaltación y la alabanza a Dios (2.12; 4.11, 16). Es importante reconocer que Pedro liga el servicio a los demás en la palabra y el poder de Dios con la glorificación de su persona.

Pero concluye el versículo, y esta sección, con una doxología: *a quien pertenecen la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén* (compare 5.11; Ap. 1.6). La primera pregunta que nos confronta es si Pedro atribuye la doxología a Dios el Padre o a Jesucristo. Aunque *Jesucristo* está más cerca a *a quien* en el orden de las palabras, no debemos pasar por alto que es subordinado en la oración (*por Jesucristo*) mientras *Dios* es el sujeto y por eso es gramaticalmente el antecedente más probable. También, siendo que la mayoría de las doxologías en el NT se dirigen a Dios Padre (p.ej. 5.11), y a la luz de la atribución de gloria a *Dios* en la cláusula anterior, debemos entender el antecedente de *a quien* como *Dios* y no *Jesucristo*. La doxología no necesariamente indica que Pedro haya llegado a la conclusión de la carta (compare Ro. 11.33-36; Ef. 3.20-21; 1 Ti. 1.17). Kelly correctamente observa que encontramos doxologías en medio de cartas cristianas donde el autor quiere expresar su devoción a Dios después de una oración que subraya la majestad de Dios.[264] Esta doxología, como muchas otras, termina con la fórmula *amén*, «así sea».[265]

264 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 182. Sobre las implicaciones de esto para la estructura y la composición de la carta, ver la Introducción, pp. 42 y 44.

265 *DIB*, p. 26.

La cohesión de la comunidad de los últimos días

Pedro comienza esta sección de la epístola (4.7-11) resaltando la nota de la cercanía del fin de «todas las cosas». Para Pedro y los demás cristianos de sus días el fin de la historia no era una realidad oscura y remota sino un acontecimiento muy cercano. El Juez está «delante de la puerta» y «la venida del Señor se acerca» (Stg. 5.8-9). Para los lectores de 1 Pedro la expectativa del fin se hacía más vívida a causa de las persecuciones que ellos enfrentaban. Estos dolores se concebían como los precursores del fin del mundo, las tribulaciones antes del grande y glorioso día del Señor (Mt. 24.9-14). En la historia de la iglesia los tiempos de angustia han servido para motivar a los cristianos a volver a esta realidad de que el mundo en que vivimos no es permanente sino temporal. La expectativa del fin llega a ser más aguda cuando la comunidad cristiana entiende que su última esperanza no es una vida próspera y cómoda en este mundo. Aunque no hemos visto la revelación final de Jesucristo todavía, cada generación tiene el derecho de alzar los ojos y entonar la última oración de las escrituras, «Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que oye, diga: Ven». Y la respuesta es, «El que da testimonio de estas cosas dice: Ciertamente vengo en breve. Amén; sí, ven, Señor Jesús» (Ap. 22.17, 20).

La preocupación de Pedro en este tiempo de persecución y expectativa escatológica creciente es cómo los cristianos deben comportarse en la crisis antes del fin. Sabemos que en la iglesia primitiva no todos reaccionaban de una manera digna del evangelio. El ejemplo clásico era la iglesia de Tesalónica en Macedonia. La expectativa de la venida del Señor estaba muy viva y presente en aquella congregación, hecho que engendró varias preguntas que Pablo tuvo que contestar en las dos epístolas dirigidas a los miembros de esa congregación. Estaban preocupados por los que habían muerto antes de la venida del Señor (1 Ts. 4.13-18), tenían preguntas sobre el tiempo de la venida (1 Ts. 5.1-11), y estaban confundidos a causa de la circulación de una enseñanza que decía que el día del Señor ya había llegado (2 Ts. 2.1-12). También, parece que varios hermanos dejaron de trabajar porque la venida estaba tan cerca. A éstos Pablo tuvo que exhortarlos fuertemente diciendo que la cercanía del fin no les daba licencia para evitar las responsabilidades

normales de la vida. Todos tenían que continuar trabajando a pesar de la situación adversa en que vivían antes del fin (2 Ts. 3.6-15).

De la misma manera Pedro expone una ética para los tiempos antes de la consumación final. Lo que nos sorprende es que su exhortación no es que los cristianos dejen sus responsabilidades diarias, sino que se entreguen completamente a ellas. Es decir, en la preparación para el fin no se le permite al cristiano huir de sus obligaciones, sino que debe abrazarlas con gusto. ¡Cuán diferente es este consejo a la reacción de varios extremistas entre nosotros! Conozco a un grupo de hermanos que estaban tan convencidos de que el Señor vendría pronto que lo vendieron todo y se mudaron a un lugar de «refugio» en el desierto. Esta era una reacción extrema, y gracias a Dios no hay tantos ejemplos como éste. Pero muchos pastores han tenido que aconsejar a los que en su fervor por la venida del Señor han adoptado un estilo de vida anormal.

Pedro nos ofrece otra alternativa. Primeramente reconoce que a la luz del fin el cristiano debe estar preparado espiritualmente para cualquier eventualidad. «Mas el fin de todas las cosas se acerca; sed, pues, sobrios, y velad en oración» (4.7). Su llamado es al autodominio y sobriedad mental que se expresa en oración. La oración es una expresión de dependencia en Dios, y en esa comunión con el Padre el cristiano puede estar listo para cualquier situación que se le enfrente (compare 1.13). En el contexto de esta epístola la sobriedad es sobre todo moral. Es decir, en medio de las presiones sociales el cristiano no tiene el lujo de bajar sus defensas contra la tentación y el pecado, sino debe estar en un alto estado de alerta. Como hemos visto repetidas veces en 1 Pedro, el problema que Pedro enfrentaba era el de la tentación de volver a un estilo de vida más aceptable socialmente. En la lucha contra esta posibilidad exhorta a los cristianos a mantenerse en comunión profunda con Dios a fin de poder evaluar su situación a la luz de su fe en Dios y no en relación a su comodidad en la comunidad de los gentiles.

Pero lo sorprendente en este punto es que la exhortación dé lugar a su enseñanza sobre las virtudes que deben dominar las relaciones entre los hermanos (4.8-11). La escatología sirve para motivar a los cristianos a relaciones más estrechas y profundas. El amor, la hospitalidad y el servicio mutuo todos surgen de la perspectiva de la cercanía del fin. La expectativa escatológica afirma, y no niega, la importancia de la vida presente y de la comunidad en que uno vive. Lo dicho aquí hace eco a la misma preocupación que encontramos en el libro de Hebreos, «Y considerémonos unos a otros para estimularnos al amor y a las buenas obras; no dejando de congre-

garnos, como algunos tienen por costumbre, sino exhortándonos; y tanto más, cuanto veis que aquel día se acerca» (Heb. 10.24-25). *Entendemos el por qué de estas exhortaciones. En medio de la* adversidad los hermanos se necesitan los unos a los otros más que nunca. En tal situación lo sabio es olvidarse de las diferencias que separan a los miembros de la comunidad y buscar la cohesión por medio del servicio desinteresado.

La cohesión de la comunidad gira alrededor de tres ejes en el presente pasaje. Primeramente, el amor debe reinar sobre todo. Pedro pide que este amor sea constante y no fluctuante como el viento. La pregunta que les hemos de presentar a los hermanos es si ellos reconocen en la iglesia un refugio del mundo con sus múltiples conflictos y un lugar donde pueden estar seguros de encontrar el verdadero amor y la aceptación. Los que experimentan rechazo por los no cristianos necesitan desesperadamente un refugio. Por eso el papel pastoral abarca el estímulo al amor cristiano real entre los hermanos.

Probablemente uno de los obstáculos más fuertes contra el desarrollo del amor en la iglesia es el rencor y la falta de perdón que frecuentemente se manifiestan entre los hermanos. Las causas son múltiples, pero la receta es sencilla. El amor perdona los fallos de otros. Como Pablo dice, «No guarda rencor» (1 Co. 13.5). La falta de amor que se manifiesta en la falta de perdón ha sido uno de los pecados más destructivos en la vida de la iglesia de Jesucristo. La comunidad cristiana que tiene cohesión y que realmente ayuda a los hermanos afligidos por sus experiencias amargas es la que toma en serio esta exhortación y la de Pablo, «Antes sed benignos unos con otros, misericordiosos, perdonándoos unos a otros, como Dios también os perdonó a vosotros en Cristo» (Ef. 4.32).

El segundo punto es la hospitalidad que se extiende a los hermanos (4.9). Aunque la situación moderna hace que esta exhortación sea menos importante (ver la exégesis de este verso), el principio sobre el cual se basa nos es muy pertinente. Los viajeros cristianos en aquel tiempo eran personas vulnerables, expuestas a los peligros que ocasionaban los viajes. Saber que había un refugio al llegar al destino del día les era un gran consuelo. De la misma manera debemos estar atentos para reconocer quiénes son los hermanos que están en necesidad de más cuidado. Pueden ser estudiantes que recientemente llegan a la ciudad para estudiar, o una familia nueva que no tiene familiares en el nuevo pueblo o barrio. Son jóvenes cuyos padres han rechazado tanto su fe como a su persona y los han expulsado de la casa familiar. O pueden ser mujeres con sus hijos que sufren el dolor emocional y la depravación física a

causa del abandono o de la borrachera de su esposo. Son extranjeros que vienen a trabajar y que no entienden ni el idioma ni la cultura y *se sienten aislados y desamparados. Muchas son las personas* cristianas que en ciertas ocasiones necesitan una «familia extendida» que les ofrezca comida, bebida, donde dormir y más que todo, amistad.

La tercera receta para promover la cohesión es el uso responsable de los dones. Como vimos en la exégesis de 4.10-11 los dones son para el servicio a los demás. No encontramos en 1 Pedro la polémica contra el orgullo asociado con ciertos dones, como la tenemos en 1 Corintios. El acercamiento de Pablo a la cuestión de los dones nace de su preocupación sobre la exaltación de unos sobre otros en cuanto a los dones que recibieron (1 Co. 12.14-26). Pero aunque el mensaje de Pedro en cuanto al uso de los dones es semejante a la enseñanza de Pablo, la preocupación a la que Pedro se dirige es la de la cohesión de la comunidad en medio de la adversidad antes del fin. De todos modos, la enseñanza neotestamentaria que brilla es que los dones tienen su fuente en Dios y su propósito en el servicio.

Esta perspectiva sobre los dones es muy diferente a la que encontramos en muchas iglesias. En ciertas congregaciones los dones han sido fuente de peleas y causa de división. En otras iglesias los dones han sido privilegio de una élite entre los hermanos. En otras situaciones han sido instrumentos de manipulación en las manos del liderazgo o en las de ciertos miembros dominantes. Podemos concluir de la enseñanza de Pedro y de Pablo al respecto que cualquier uso de los dones cuyo resultado es la destrucción de la comunidad niega la intención divina. Si los dones son un arma en una batalla doctrinal, se nos ha olvidado que el fin de los dones es el servicio y no la destrucción. Por otro lado, si los miembros de una congregación, en su temor a los abusos de los dones, prohíben que funcionen entre los hermanos, impiden uno de los métodos principales que Dios ha diseñado para la edificación de su iglesia. El servicio cristiano se define en términos de los dones.

Podemos decir que los dones son sacramentales, siendo manifestaciones concretas de la gracia de Dios ministrada a otros. Pedro presupone que el servicio de esta gracia a los demás miembros de la congregación resultará en la glorificación de Dios por medio de Jesucristo. Esta glorificación de Dios es el producto no simplemente de la presencia de los dones en la vida de los cristianos sino del buen uso de ellos en el servicio de otros. Concluimos que el servicio mutuo resulta en verdadera adoración. No podemos separar la cohesión de la comunidad y el servicio mutuo de este propósito exaltado de la iglesia.

Ch. En las estructuras sociales: Bajo persecución (4.12-19)

1. Gozarse en el sufrimiento (4.12-14)

[12]Amados, no os sorprendáis del fuego de prueba que os ha sobrevenido, como si alguna cosa extraña os aconteciese, [13]sino gozaos por cuanto sois participantes de los padecimientos de Cristo, para que también en la revelación de su gloria os gocéis con gran alegría. [14]Si sois vituperados por el nombre de Cristo, sois bienaventurados, porque el glorioso Espíritu de Dios reposa sobre vosotros. Ciertamente de parte de ellos, él es blasfemado, pero por vosotros es glorificado.

12 Pedro comienza esta nueva sección con el vocativo *Amados*, el cual significa que cambia de tema (ver 2.11 y comentario). Varios intérpretes de 1 Pedro han sugerido que la sección de 4.12 hasta el fin de la epístola fue originalmente otra carta que luego se unió a la primera parte del documento. En la Introducción[266] he argumentado por la unidad de 1 Pedro y por la posición de que la situación que se refleja en la última sección del documento es la misma que encontramos en la primera parte. Pedro vuelve al tema de la reacción cristiana al sufrimiento en 4.12, cuestión que dominaba su pensamiento entre 3.13 y 4.6, pero luego desarrolla más a fondo varios temas que había introducido anteriormente. Hace explícita la relación entre los sufrimientos de Cristo y los de los cristianos (4.12; compare 2.21; 3.18) y reintroduce el asunto del gozo en el sufrimiento (4.13-14; compare 1.6).

Su exhortación es: *no os sorprendáis del fuego de prueba que os ha sobrevenido, como si alguna cosa extraña os aconteciese*. Pedro clasifica la persecución que les sobrevino a los cristianos en Asia Menor como un *fuego de prueba*. Esta descripción de los sufrimientos no debe llevarnos a concluir que la situación tras de la carta fuera la persecución de Nerón en Roma en 64 d.C., en que el emperador usó a los cristianos como antorchas para iluminar sus jardines.[267] Este análisis pasa por alto el hecho de que Pedro y no los lectores estaba en Roma. Más bien, el lenguaje es figurado. *Fuego* puede denotar el fuego de juicio, como de Sodoma (Josefo, *Antiquitates*, 1.203 [1.11.4]) o de la Babilonia escatológica (Ap. 18.9, 18), pero en otros contextos es el *fuego* que prueba el carácter de los metales (Pr. 27.21) o de las personas (Didajé 16.5). Pedro tiene en mente este último sentido como las palabras *de prueba* (griego *pros peirasmon*) indican. Una *prueba* puede ser una tentación a pecar (Lc. 4.13; 1 Ti. 6.9; Stg. 1.12) o una ocasión para descubrir el carácter de la persona (Stg. 1.2; Eclo. 6.7; 27.5, 7; y los comentarios sobre 1 P. 1.6 y 2 P. 2.9). La combinación de esta palabra con *fuego* indica que Pedro entiende las persecuciones de los cristianos como una *prueba* de su carácter. Su propósito según este verso no es purificar a los cristianos[268] sino determinar el verdadero carácter de su fe.

266 Pp. 42-44.

267 Ver la Introducción, p. 34.

Los cristianos reaccionaban a su sufrimiento con sorpresa. La persecución les era *cosa extraña*. Esta palabra (griego *xenou*) denota que a sus ojos lo que les acontecía era sin precedente.[269] Les conmocionó su situación de tal manera que no podían hallar una explicación satisfactoria (compare 1 Jn. 3.13).[270] Parece que no habían entendido o quizá no habían recibido la teología del sufrimiento (p.ej. Jn. 15.18-21; Hch. 14.22; 1 Ts. 3.3). Pedro les explica que en vez de ser algo raro, el Señor Jesús sufrió igualmente, y ellos comparten sus padecimientos (4.12). Además, luego les dirá que lo que ellos padecían era la misma experiencia de todos los cristianos en todas partes del mundo, y no algo único a su situación (5.9).

13 En vez de sorpresa y desconcierto, los perseguidos por el nombre de Cristo deben responder a su adversidad con gozo. Pedro les exhorta: *sino gozaos por cuanto sois participantes de los padecimientos de Cristo*. Ya tocó el tema del gozo en el sufrimiento en 1.6 (ver el comentario), pero allí el gozo tenía su fuente en la grandeza de la salvación que tenían y esperaban. En cambio, la raíz del gozo en 4.13 es el hecho de participar en *los padecimientos de Cristo* (Hch. 5.41).[271] El gozo en el sufrimiento se encuentra en la literatura judía,[272] pero su presencia en la enseñanza cristiana se debe a la instrucción del Señor Jesús (Mt. 5.11-12; Col. 1.24; Stg. 1.2). La explicación de los sufrimientos de los cristianos con referencia a los de Cristo era común en la iglesia primitiva (Ro. 8.17; 2 Co. 1.5-7; Flp. 3.10). Jesús inició esta interpretación de los padecimientos de sus seguidores, prometiéndoles que como le hacían sufrir a él así les harían a sus discípulos (Jn. 15.18-21; Mt. 10.22-25). Pero a los primeros lectores y oyentes de esta carta, estas palabras les recordarían el concepto común de la participación (griego, *koinônia*) del adorador con la deidad que adoraba. Las cenas celebradas en los templos de los ídolos eran representaciones simbólicas de esta comunión, y se llevaban a cabo en la presencia de la imagen de la deidad. Esta participación con la deidad explica la enseñanza de Pablo a los corintios en 1 Corintios 10.16-22.

268 Contra Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 171.

269 *BAGD*, p. 548.

270 «Sorprenderse» es la misma palabra que encontramos en 4.4, allí respecto a la reacción de los inconversos ante los cristianos. Ver el comentario sobre ese verso.

271 Sobre los sufrimientos de Cristo en 1 Pedro ver 1.11, 19; 2.7, 21-24; 3.18; 4.1, 13; 5.1.

272 P.ej. 2 Apocalipsis de Baruc, 52.6.

Ellos pensaban que podían tener comunión con el Señor pero al mismo tiempo continuar la práctica de participar en las cenas sacras en los templos de la ciudad.[273] En cuanto a la enseñanza de Pedro, el apóstol dice que hay una participación real entre los cristianos y su Señor, pero la celebración de ella se encuentra en la experiencia común del sufrimiento. El compañerismo es completo porque abarca todas las dimensiones de su vida, tanto sus sufrimientos como su gloria (ver 5.1; 4.14; Ro. 8.17).[274]

Pero la experiencia presente de gozo en el sufrimiento es simplemente precursora del gozo más profundo que los cristianos experimentarán en la revelación de Jesucristo. Ellos se gozan ahora (compare 1.6, 8) *para que también en la revelación de su gloria os gocéis con gran alegría.* Como vimos antes, Pedro no habla de la «venida» (griego *parousia*) del Señor sino de su *revelación* (1.7, 13 y comentario; compare Mt. 25.31). La *gloria* que los profetas vieron de lejos (1.11) y que Jesús recibió en su resurrección (1.21) será manifestada en el momento de su *revelación*, a la vista de todos (Mt. 24.30). Pedro no profetiza sobre cuál será la reacción de los inconversos a ese momento, sino les promete a los cristianos afligidos que se gozarán *con gran alegría* (compare 1.8). Las palabras indican que este gozo será sobreabundante, expresado con gritos de júbilo.[275]

14 Pedro vuelve su vista a la situación presente. Anima a sus lectores contándoles la bienaventuranza de sufrir oprobio por la causa de Cristo. Dice, *Si sois vituperados por el nombre de Cristo, sois bienaventurados.* Pedro depende en éste y en el versículo anterior de la enseñanza de Jesús que se nos preserva en Mateo 5.11-12, «Bienaventurados sois cuando por mi causa os vituperen... Gozaos y alegraos, porque vuestro galardón es grande en los cielos». La palabra «vituperar» (griego *oneidizesthe*) significa «insultar» pero también «reprocharle algo a alguien».[276] La persona reprochada queda puesta en ridículo de tal manera que sufre vergüenza pública. Un papiro[277] une las palabras «vituperar» y «vergüenza», semejante a la manera en que Pedro pone en contraste el reproche público que sus lectores sufrían (4.14) y su llamado a no avergonzarse delante de ellos (4.16). A causa del *nombre de Cristo* ellos sufrían esa burla. Esta afirmación no indica que llevar el nombre «cristiano» en sí fuera un crimen, como fue el caso durante la persecución de Plinio en 110 d.C.[278] En primer lugar, los lectores no

273 Ver *DTNT*, 4.230; *ThDicNT*, 3.797-800.

274 No podemos aceptar la sugerencia de Best, *1 Peter*, pp. 162-163, de que los «padecimientos de Cristo» son los «dolores de parto» que anticipan la venida del Mesías. Los textos que se refieren a la relación entre los sufrimientos de los cristianos y los de Cristo siempre tienen en vista los que Jesús padeció en su ministerio terrenal (2 Co. 1.5; Flp. 3.10).

275 Griego *jarête agalliômenoi*. *BAGD*, p. 4.

276 *ThDicNT*, 3.239.

277 *BGU*, 4.1024.

278 *Cartas*, 10.96. Ver la Introducción, pp. 39-41.

confrontaban acusaciones legales de las autoridades sino la burla pública por su falta de conformidad social. En segundo lugar, desde el principio los cristianos entendían sus sufrimientos como *por el nombre de Cristo*, un modismo que significa «por la causa de Cristo» (Mt. 5.11; Hch. 5.41; 9.16; 21.13).[279]

Los que estaban expuestos a vergüenza pública, Pedro dice, son *bienaventurados* (ver 3.14 y comentario). Pedro puede pronunciar esta bienaventuranza sobre ellos en medio de su adversidad *porque el glorioso Espíritu de Dios reposa sobre vosotros.* La presencia del *Espíritu* con los cristianos en los tiempos de persecución es una promesa que encontramos en el NT (Mt. 10.19-20; Lc. 12.11-12; Mc. 13.11; Hch. 7.55). Pero la forma de la promesa en 1 Pedro no sigue la enseñanza de Jesús sino hace eco de Isaías 11.2 en la versión antigua griega. Ahí el profeta dice que el Espíritu era la posesión especial del hijo de Isaí, designación que se interpretaba como una referencia al Mesías. Es probable que Pedro enseñara en 4.14 que como los cristianos participaban en los padecimientos de Cristo (4.13) y eran vituperados por su causa (4.14a), así también compartían su bendición del Espíritu. Como el rechazo que él experimentó les sobrevino a ellos, así reciben del Espíritu que él disfrutaba.[280]

Cuesta interpretar el sentido exacto de la expresión *el glorioso Espíritu de Dios.*[281] La podemos traducir, «el Espíritu de gloria y de Dios»[282] o interpretar «gloria» como una referencia a la *Shekinah*, la presencia gloriosa de Dios. Entendida así, la cláusula diría, «La *Shekinah* gloria y el Espíritu de Dios reposa sobre vosotros».[283] Pero la primera traducción es preferible porque no hay ninguna explicación por qué nuestro autor hablaría de la *Shekinah* de Dios de una manera tan oscura. Además, el Espíritu se asocia con la gloria de Dios en más de un texto (2 Co. 3.17-18; Hch. 7.55) y por eso esta definición doble del Espíritu («de gloria y de Dios») no nos sorprende.[284]

La última parte del verso, *Ciertamente de parte de ellos, él es blasfemado, pero por vosotros es glorificado*, nos presenta otro problema

279 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 186. Sobre el «nombre» en el mundo antiguo, ver *DTNT*, 3.171-176; *DIB*, p. 455.

280 Nótese como Pedro cambia «sobre él» de la versión antigua griega del AT (Is. 11.2) a «sobre vosotros». Respecto a la relación entre 1 P. 4.14 e Is. 11.2 ver Antonio García del Moral, «Sentido trinitario de la expresión «Espíritu de Yavé» de Is. XI, 2 en I Pdr. IV, 14», *EstBib* 20 (1961), pp. 169-206.

281 El griego dice, *to tês doxês kai to tou theou pneuma*. El problema gramatical es la repetición del artículo *to* antes *tou theou*.

282 Así *NVI*, *BJ*, *NBE*.

283 Ver Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, p. 222-223; Best, *1 Peter*, p. 164.

284 Debo añadir que aunque cuesta entender la gramática del verso, la ausencia de otro sustantivo a que los artículos *to...to* pudieran referir exige que entendamos ambos genitivos (*tês doxês... tou theou*) como calificativos de *pneuma*.

técnico. Estas palabras están ausentes en los manuscritos griegos más viejos de 1 Pedro[285] y son probablemente una glosa añadida posteriormente a la composición de la carta. Es por esta razón que las traducciones recientes han optado por no incluir esta oración, creyendo con base en la evidencia textual de los manuscritos griegos que no era parte original de 1 Pedro (ver *VP*, *NVI*, *RVA*, *BJ*, *NBE*, etc.).[286]

2. Sufrir como cristianos y no como criminales (4.15-19)

> [15]Así que, ninguno de vosotros padezca como homicida, o ladrón, o malhechor, o por entremeterse en lo ajeno; [16]pero si alguno padece como cristiano, no se avergüence, sino glorifique a Dios por ello. [17]Porque es tiempo de que el juicio comience por la casa de Dios; y si primero comienza por nosotros, ¿cuál será el fin de aquellos que no obedecen al evangelio de Dios? [18]Y: Si el justo con dificultad se salva, ¿En dónde aparecerá el impío y el pecador? [19]De modo que los que padecen según la voluntad de Dios, encomienden sus almas al fiel Creador, y hagan el bien.

15 El punto que Pedro quería comunicarles a los cristianos perseguidos de Asia Menor es que no podrían encontrar gozo (4.13) ni esperar la bienaventuranza de la presencia del Espíritu de gloria y de Dios (4.14) mediante cualquier tipo de sufrimiento. Solo el sufrimiento que le viene a uno por hacer el bien (4.16) merece la aprobación de Dios, y no el que uno padece por su propio pecado (2.20; 3.17).[287] Los cristianos deben ser conocidos en la sociedad como hacedores de bien, demostrando que cualquier acusación contra ellos es falsa (2.12, 14). Para lograr este fin, Pedro exhorta, *Así que, ninguno de vosotros padezca como homicida, o ladrón, o malhechor, o por entremeterse en lo ajeno*. Esta lista de vicios nos sorprende. ¿Pensaba Pedro que los cristianos eran capaces de crímenes como éstos mencionados en su catálogo? Tomando este verso al lado de las otras exhortaciones neotestamentarias contra los pecados graves hemos de concluir que el peligro de que ciertos miembros de las comunidades cristianas cometieran pecados como éstos era real (compare 1 Co. 5.1-13; Ef. 4.28; 5.3-12).[288] Ningún cristiano debe ser acusado de ser

285 p^{72}, Alef, A, B.

286 Sobre la crítica del texto respecto a este pasaje, ver Antonio García del Moral, «Crítica textual de I Pdr. 4, 14», *EstBib* 20 (1961), pp. 45-77; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 172; Michaels, *1 Peter*, pp. 257, 265-266; Metzger, *Textual Commentary*, p. 695.

287 Sobre los sufrimientos, ver 2.19-21, 23; 3.14, 17-18; 4.1, 19; 5.1.

288 Unas pocas semanas antes de escribir esta sección del comentario recibí noticias de que una persona que conozco y que era muy activa en su iglesia local mató a dos personas a sangre fría. No podemos sobreestimar la profundidad del pecado en el corazón humano.

homicida (Ro. 13.9; Stg. 2.11), ladrón (Ef. 4.28; 1 Co. 6.10), o **malhechor,** es decir, un hacedor de mal o criminal (ver 2.12, 14 y comentarios).

La última palabra en la lista no aparece en ningún texto griego antes de 1 Pedro, y por eso ha costado averiguar su sentido exacto. Balch sugiere que *Por entremeterse en lo ajeno* (griego *allotriepiskopos*) es una descripción de la persona que piensa que su responsabilidad es vigilar la vida privada de otros.[289] Apoya su definición en unos textos de Epicteto que hablan de los cínicos cuyo supuesto deber es vigilar (griego *episkopein*) «a los demás de la humanidad: los casados, los que tienen hijos; quién trata bien a su esposa y quién está enfermo; quién se pelea; cuál familia es estable y cuál no» (*Dissertationes*, 3.22.72). En defensa de ellos, Epicteto dice que tal persona, «no se entremete en los asuntos de otros (griego *ta allotria*) cuando vigila (griego *episkopê*) las actividades de los hombres» (3.22.97). Este trasfondo nos lleva a la conclusión de que Pedro, a diferencia de Epicteto, llamaba a sus lectores a no ser entremetidos, tratando de legislar la moralidad de otros en la comunidad y haciendo correr chismes y rumores acerca de ellos.

16 En contraste con el sufrimiento que le viene a uno por conducta antisocial, Pedro dice que los creyentes deben sufrir solamente a causa de su profesión de fe en Cristo. Exhorta, *pero si alguno padece como cristiano, no se avergüence, sino glorifique a Dios por ello*. El nombre cristiano aparece solamente aquí y en Hechos 11.26 y 26:28. Su significado es «partidario de Cristo», como los «herodianos» eran «partidarios de Herodes» (Mt. 22.16; Mc. 3.6; 12.13).[290] El título se originó entre los inconversos (Hch. 11.26) y no llegó a ser una autodesignación común de los discípulos de Cristo hasta el segundo siglo. Durante los primeros años de la iglesia parece que tenía un sentido peyorativo.[291] Si sufren por causa de este nombre de reproche (compare 4.14), Pedro dice, no deben tener vergüenza.[292] «Vergüenza» era la reacción de quien quedaba en ridículo.[293] Según el concepto popular (primer siglo d.C.) la «vergüenza» era lo opuesto al «honor» público (compare 2.17) y una persona estaba expuesta a «vergüenza» cuando hacía cosas que no correspondían a su posición social. Musonio decía que lo que podía avergonzarle a uno era una mirada malvada de otro, risas burlonas, golpes o injurias.[294] Supone-

289 *Let Wives Be Submissive*, pp. 93-94; así Michaels, *1 Peter*, pp. 267-268.

290 *BDF*, p. 5, n. 3; *DTNT*, 2.388-389.

291 Compare su uso en Tácito, *Historiae*, 15,44; Suetonio, *Nerón*, 16; Plinio, *Epístolas*, 10.96.

292 Ver 3.16 y comentario; *DTNT*, 4.344-347.

293 Una inscripción de Epidauro del tercer siglo a.C. habla de «ser avergonzado como estar puesto en ridículo por otros». *MM*, p. 15. Ver también 3.16; Mc. 8.38; Lc. 16.3; Flp. 1.20.

294 Wayne A. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, Westminster Press, Philadelphia, 1986, pp. 37-38; 51-52.

mos que los cristianos tenían que aguantar este tipo de vergüenza pública a causa de su fe en Cristo.[295]

En vez de avergonzarse delante de sus perseguidores, Pedro llama a los cristianos a «glorificar a Dios» (compare Flp. 1.20). Su experiencia del sufrimiento inmerecido no debe hacerles retirarse en vergüenza, sino que deben levantarse y hacer que la situación sea una ocasión de alabanza a Dios. Los manuscritos más viejos y confiables de 1 Pedro tienen «en este nombre» en vez de *por ello*[296] y por eso debemos traducir la exhortación como la *RVA*, «glorifique a Dios en este nombre». Esta «glorificación de Dios» puede abarcar no solamente la adoración valiente de Dios sino también el testimonio fiel de sus obras (3.15-16). Esta glorificación se realiza en el nombre de su vergüenza, *cristianos*.

17 En este punto Pedro explica la causa de los padecimientos con referencia al plan de Dios. Dice, *Porque es tiempo de que el juicio comience por la casa de Dios*. Por *casa* Pedro no entiende la «familia de Dios», como la *VP* traduce, sino que esta designación indica que la comunidad cristiana es el «templo de Dios» (1 Ti. 3.15). En el otro texto donde Pedro usa *casa* para referirse a la comunidad cristiana éste es su significado (2.5), como también en múltiples textos del AT.[297] La afirmación de Pedro hace eco de Ezequiel 9.6, donde el Señor comienza su juicio de Israel por su santuario, y Malaquías 3.1-6, que dice que Jehová «limpiará a los hijos de Leví». Debemos poner estos textos junto a las varias afirmaciones del AT y de la literatura intertestamentaria que indican que antes de juzgar a las naciones, Jehová juzgará a su propio pueblo (Is. 10.12; Jer. 25.29; Zac. 13.7-9; 2 Mac. 6.12-17). En 1 Pedro el *juicio* es un evento futuro (4.6, 17b, 18b) que ya ha comenzado en el *tiempo* presente.[298] Como la salvación futura (1.5) se comienza a manifestar en el presente (1.9), así también el juicio.

Pedro entiende los sufrimientos que los cristianos experimentan en manos de sus perseguidores como una manifestación de este *juicio*. El *juicio* no resultará en condenación de los cristianos porque su destino es la salvación (4.18a). Aunque Pedro no explica exactamente el propósito del *juicio* de los creyentes, otros textos neotestamentarios indican que es un castigo para la purificación de los cristianos (1 Co. 11.31-32; Heb. 12.4-11).[299] Sin embargo, es posible que Pedro piense solamente en el aspecto investigador del juicio sin la dimensión purificadora.

Pero la intención de Pedro no es explicar los efectos del *juicio* de los cristianos. Su punto más bien es que la severidad de los sufrimientos de los cristianos no es nada en comparación con el juicio de los inconversos. El juicio último de los impíos pone en perspectiva las tribulaciones temporales por las cuales los hermanos pasan. La segunda parte del verso hace eco del pensamiento de Proverbios 11.31 que cita en el verso siguiente: *y si primero comienza por nosotros, ¿cuál será el fin de aquellos que no obedecen al evangelio de Dios?*[300] Los que *no obedecen al evangelio* son los inconversos, los perseguidores de los cristianos (2.8 y comentario; 3.1; 1 Ts. 1.8). Ellos, habiendo oído el mensaje, rechazan las buenas nuevas que Dios les ofrece.[301] Pedro no dice cuál será su *fin* o destino final (Ro. 6.21; 2 Co. 11.15; Fil. 3.19; Heb. 6.8), pero su pregunta espera una respuesta, «Su **fin** será la perdición eterna» (Flp. 3.19).

18 Pedro continúa el pensamiento del verso anterior, pero ahora con una cita casi exacta de Proverbios 11.31, *Y: si el justo con dificultad se salva, ¿En dónde aparecerá el impío y el pecador?*[302] Pedro utiliza la antigua versión griega del AT que no hace mención a la recompensa del *justo* «en la tierra». Pedro se preocupa por las consecuencias eternas de obedecer o no obedecer a Dios, y no las temporales. *El justo* es, a los ojos de Pedro, el cristiano (3.12), cualquiera del grupo de «nosotros», la «casa de Dios» (4.17). *El justo* solamente *con dificultad se salva*. Pedro está pensando en la salvación final como en 1.5 (ver comentario), hecho que el contexto escatológico indica (4.17, «el fin»). La *dificultad* (griego *molis*, Lc. 9.39; Hch. 14.18; 27.7-8, 16) en la salvación a la que Pedro se refiere no es que *el justo* tenga que trabajar duro para salvarse, sino que es una referencia a las duras pruebas por las cuales tiene que pasar en su espera de la salvación final (Mc. 13.19-20; Hch. 14.22). El contexto de la persecución de los versículos 12-17 define en qué consiste esta *dificultad*. Pedro no pone en duda la seguridad de su salvación, sino les recuerda que no se recibe sin problemas.

En cambio, el destino de los que «no obedecen al evangelio de Dios» (4.17) es otro. Pedro hace la pregunta del proverbio, «¿Qué le pasará al *pecador* en el juicio final?» La falta de una respuesta deja implícita la gravedad de su situación. Los justos encuentran las dificultades en el tiempo presente, pero por lo menos pueden esperar la salvación eterna. La situación no es así con *el impío y el pecador*. *El impío* según el

295 Otra vez, es dudoso que podamos identificar la situación de los lectores de 1 Pedro y la persecución en Bitinia bajo Plinio en 110 d.C. Los de Bitinia enfrentaban el martirio por su confesión, mientras los cristianos en Asia Menor a los que Pedro se dirigía solamente tenían que enfrentar la vergüenza y la burla.

296 p^{72}, Alef, A, B.

297 Ver el comentario sobre 2.5 y Dennis E. Johnson, «Fire in God's House: Imagery from Malachi 3 in Peter's Theology of Suffering (1 Peter 4:12-19)», *JETS* 29 (1986), pp. 285-294.

298 En Ro. 1.18 Pablo indica que el juicio final de los impíos ya ha comenzado.

299 2 Mac. 6.12-17 es instructivo en este punto también.

300 El argumento de la última parte de este verso y el próximo verso es *a fortiori*.

301 Sobre la expresión «evangelio de Dios», ver Ro. 1.1; 15.16; 1 Ts. 2.2, 8-9.

302 La única variación es la omisión de la palabra griega *men* en el texto de 1 Pedro.

pensamiento popular de aquel tiempo era la persona que no respetaba a los dioses y no participaba en el culto a ellos.[303] Probablemente los inconversos habían acusado a los cristianos de ser «impíos» a causa de su abandono del culto a los ídolos, pero Pedro responde que los que «desobedecen al evangelio de Dios» son realmente los «impíos». La impiedad es el rechazo del verdadero Dios (Ro. 1.18). Los impíos son destinados a la condenación en el juicio final (2 P. 3.7 [2.5]; Jud. 4). *El pecador* es una palabra casi sinónima y señala a la persona que desobedece a Dios (Lc. 13.2; Mt. 9.13; 1 Ti. 1.15; con «impíos» en 1 Ti. 1.9; Jud. 15).

19 Pedro concluye esta sección de su epístola diciendo, *De modo que los que padecen según la voluntad de Dios, encomienden sus almas al fiel Creador, y hagan el bien.* Los padecimientos a que se refiere son las persecuciones que los cristianos experimentaban (4.12-17). Aquí, como en 3.17, Pedro hace la afirmación sorprendente de que estos padecimientos son *según la voluntad de Dios*. Con estas palabras Pedro no indica la manera en que deben reaccionar a sus sufrimientos («Reaccionen a las persecuciones como Dios quiere»). Esa idea más bien se expresa en las últimas palabras del verso, «haciendo el bien» (*RVA*).[304] En ciertos textos *la voluntad de Dios* tiene que ver con la vida moral (2.15; 4.2), pero aquí el pensamiento del apóstol es que el sufrimiento inmerecido puede ser parte del plan de Dios para el cristiano (ver 1.6; 4.12 y comentarios). De esta manera Dios prueba el verdadero carácter de la fe de su pueblo (4.17a, 12; 1.6-7).

Hemos visto que el problema a que Pedro tenía que enfrentarse era la tentación que sus lectores experimentaban de abandonar su confesión de fe en medio de sus padecimientos.[305] Les exhorta más bien a entregarse completamente al cuidado de Dios para su protección (compare 5.7).[306] *Encomienden sus almas al fiel Creador* hacen eco de las últimas palabras del Señor sobre la cruz, «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc. 23.46; Sal. 31.5). Pedro ya hizo alusión a esta locución en 2.23, y con esto revela que la reacción de Cristo a los sufrimientos inmerecidos es un paradigma para la comunidad cristiana que sufre (aunque no tiene en mente el martirio de los creyentes). Por *alma* Pedro no entiende algo inmaterial, sino toda la persona en todas sus dimensiones (ver 1.9, 22; 2.11, 25; 3.20 y comentarios) que debe ponerse en las manos de Dios. Dios se conoce aquí como el *fiel Creador*. Los que sufrían, pero no por ningún pecado propio (4.15-16), y que estaban sorprendidos por sus

303 *DTNT*, 3.359; *ThDicNT*, 7.185-191.

304 Así Grudem, *1 Peter*, p. 185.

305 Ver 5.8 y la Introducción, pp. 39-41.

306 Este es el sentido de la palabra «encomendar» (griego *paratithesthôsan*). *BAGD*, p. 623.

padecimientos (4.12) quizás tenían dudas en cuanto a la fidelidad de Dios. Pero Pedro quiere asegurarles acerca de esa fidelidad (compare 1 Co. 1.9; 10.13; 2 Co. 1.18; 1 Ts. 5.24), que cuida a su pueblo (3.12), que les da gracia (5.5), y que les da fortaleza (5.12). Pedro liga el hecho de que Dios es fiel con su poder infinito como el *Creador* (griego *ktisitê*; compare 1.3). Este es el único texto en todo el NT donde Dios se llama *Creador* usando esta palabra, pero esta característica de Dios aparece en muchos versos con otra terminología (p.ej. Mt. 19.4; Ro. 1.25; Ef. 3.9; Col. 3.10).

Las persecuciones que sufrían no les daban licencia para abandonar la santidad de vida a que fueron llamados (1.15-16). Más bien, debían reaccionar a ellas «haciendo *el bien*» (*RVA*). Esta traducción capta mejor la idea del griego (*en agathopoiia*). La idea puede ser que la manera de encomendarse a Dios en sus sufrimientos es haciendo *el bien*, o que ellos deben encomendarse a Dios, confiando en él, siempre y cuando hagan *el bien*.[307] Me inclino por la primera interpretación porque hace eco del pensamiento que hemos encontrado antes de que uno debe hacer el bien en reacción a sus persecuciones (p.ej. 2.21-23).[308] El cristiano debe responder a las persecuciones no con pasividad sino con la determinación positiva de hacer *el bien* a todos, aun a sus perseguidores, en cada situación.[309]

El porqué y el cómo del sufrimiento

En las secciones que acabamos de examinar, después del interludio sobre las relaciones entre los miembros de la comunidad cristiana (4.7-11), el apóstol Pedro vuelve al tema del sufrimiento. La preocupación de Pedro es aclarar la cuestión del sufrimiento de los cristianos, especialmente a la luz de la sorpresa y la inquietud que su padecimiento engendraba en el corazón de los cristianos (4.12). Ellos habían hecho la pregunta clásica, «¿Por qué, Señor?» No podían explicar por qué su confesión de fe en Dios les trajo tanta angustia. En parte la respuesta era obvia, como vimos en 4.4. No eran conformistas en comunidades donde el conformismo era de suma importancia. Pero la respuesta que buscaban tenía que ver con la perspectiva divina de su situación, o por lo menos así Pedro entendía su inquietud. ¿Cómo podía Dios permitir que se encontraran en pruebas tan duras? ¿No le preocupaba el bienestar de su

307 Ver Michaels, *1 Pedro*, p. 274.

308 Sobre el «hacer el bien» ver 2.14-15, 20; 3.6, 11, 13, 16-17.

309 Best, *1 Peter*, p. 166.

pueblo? ¿No eran ellos miembros de la alianza con él (1.2) y en esta relación no podían esperar su protección?

Cualquier persona que cuida al rebaño de Dios sabe la frecuencia de esta pregunta entre las ovejas. Pero antes de aplicar la exposición de Pedro a nuestra situación hemos de observar que Pedro no pretende dar una explicación del porqué de todo sufrimiento. No explica por qué los cristianos sufren y mueren de cáncer, no le ofrece una respuesta al cristiano cuyos bienes le fueron robados, ni discurre sobre la pobreza y sus causas en relación con la fe en el Dios de amor. El propósito de Pedro es iluminar la situación de los perseguidos por el nombre de Cristo; y las respuestas que ofrece, en su mayoría, no se pueden generalizar. O sea, no podemos decir que los cristianos enfermos sean «participantes de los padecimientos de Cristo» (4.13) ni que los hermanos que padecen escasez económica experimentan «el juicio» que comienza «por la casa de Dios» (4.17).

Sin embargo, hay ciertos principios que sí se pueden generalizar y en los que cualquier cristiano que sufra puede hallar consuelo. Cualquier hermano o hermana que padezca adversidad sin motivo puede alzar los ojos y esperar el tiempo de gozo indescriptible en la revelación final de Jesucristo (4.13). La esperanza siempre ayuda en los momentos cuando el cristiano tiene que soportar la enfermedad u otro tipo de sufrimiento. Además, el que sufre pude reposar en el conocimiento de que Dios es poderoso como Creador (4.19). No es impotente para actuar a su favor. También es fiel a su pacto y a su pueblo y por eso ningún cristiano debe sentirse desamparado y solo en sus aflicciones. El amor y el propósito de Dios son siempre constantes y no fluctuantes como el viento. Nada nos puede separar de su amor (Ro. 8.35-39). Podemos añadir a esta lista de verdades generales el llamado a encomendarse a Dios en confianza en medio de los sufrimientos. Puesto que Dios es poderoso y fiel, el cristiano pude ponerse completamente en sus manos sabiendo que actuará a favor suyo. Los sufrimientos no deben ser motivo para abandonar la confianza en Dios sino deben ser una nueva oportunidad de fe. Finalmente, concluimos que el sufrimiento nunca nos da excusa para cometer pecado. La confianza en Dios en el sufrimiento implica el mantenimiento de la buena conducta. El cristiano expresa su confianza en Dios en medio de la adversidad continuando las buenas obras para con todos.

A los que sufren persecución o rechazo social «por el nombre de Cristo» (4.14) o «como cristianos» (4.16) Pedro les extiende varias explicaciones de su dura situación. «¿Por qué somos perseguidos si somos seguidores de Cristo?» La respuesta que Pedro nos

entrega tiene varias dimensiones. En primer lugar, los sufrimientos son una prueba del carácter del cristiano. Pedro ya había tocado este tema en 1.6-7, y aparece aquí de nuevo en el primer verso de la sección. Sus sufrimientos son un «fuego de prueba» que examina la fe de la persona. Es posible que esto sea lo que Pedro tiene en mente cuando clasifica la persecución como parte del «juicio de Dios» (4.17). El cristiano moderno que enfrenta rechazo en su comunidad, su familia, su trabajo, o su centro educativo a causa de su confesión de fe en Cristo debe reconocer que su Dios es el que pesa los corazones. Como el universitario que presenta sus exámenes, el cristiano discierne en su rechazo por los demás una pregunta que viene del escritorio de Dios. Una ilustración gráfica de esta dimensión de las pruebas viene de la carta de Plinio a Trajano en que el gobernador le explica al emperador cómo llevaba a cabo la investigación contra los cristianos. Dice, «Los interrogaba preguntándoles si eran cristianos. Si lo confesaban repetía la pregunta dos veces más, añadiendo la amenaza de la pena de la muerte». Sigue explicando que los que negaban que eran cristianos tenían que invocar a los dioses y adorar la imagen del emperador, con vino e incienso, y luego denunciar a Cristo.[310] Aunque la persecución que la mayoría de los cristianos enfrentamos por la fe no llega a estas proporciones, la pregunta es siempre la misma. ¿Vamos a acomodarnos a las normas sociales aceptables, o vamos a seguir a Cristo? ¿Mantendremos la fe en Cristo en cualquier situación, o solamente cuando nuestra fe nos trae la promesa de comodidad y felicidad como se define en este mundo? La pregunta es si Cristo es el valor más alto en la vida, o si la aceptación social y la aprobación de los demás nos es más importante.

La segunda respuesta que Pedro nos ofrece a la pregunta «¿Por qué, Señor?» se encuentra en el verso 13. Los que sufren a causa de su fe son «participantes de los padecimientos de Cristo» (ver el comentario sobre ese verso). La comunión con el Señor a que los cristianos somos llamados incluye la participación no solo en su victoria sobre el pecado, el diablo y la muerte sino también en sus sufrimientos. Pablo dice que somos «coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados» (Ro. 8.17). Es sorprendente que esta dimensión de la vida cristiana poco se entienda. Los que vivimos en los países de Latinoamérica, y en los barrios hispanos de Norteamérica, hemos sido testigos de la invasión de la teología de la prosperidad

310 Plinio, *Cartas*, 10.96.

que nació en el seno de la cultura norteamericana. Esta teología de la gloria no tiene lugar para su contrapunto, la teología del sufrimiento. Confiesa la muerte de Cristo, pero aparte del perdón de los pecados este evento no tiene pertinencia para la vida diaria del cristiano. Proclama que Cristo murió por todos para que el cristiano no tenga que sufrir nada. Esta teología hace caso omiso de cómo los sufrimientos de Cristo son el paradigma para el cristiano que le sigue. La teología de la prosperidad es la entronización de lo peor de la cultura materialista. Hace del evangelio una promesa de bienes temporales y de liberación del sufrimiento en cualquiera de sus formas. Pero la promesa que Jesús dio a sus discípulos era, «Si a mí me han perseguido, también a vosotros os perseguirán» (Jn. 15.20). Les promete a los suyos la participación completa en todo lo suyo, tanto en sus glorias (5.1; Jn. 17.22) como en sus sufrimientos (Flp. 3.10).

La *tercera explicación de la razón de los sufrimientos de los* cristianos perseguidos es que sus padecimientos son parte del juicio de Dios (4.17). Como vimos en la exégesis del verso, el juicio del cristiano no implica su condenación sino su examen por parte de Dios, y posiblemente se entiende como el castigo que sufre ahora para su bienestar eterno. Pedro no desarrolla este pensamiento como lo hace el autor de Hebreos (He. 12.4-11) sino les recuerda a los cristianos que lo que soportan ahora no es nada en comparación con el juicio de Dios sobre los impíos (4.17-18). Los sufrimientos no están fuera del propósito divino. Pedro no concluye que Dios sea responsable por los padecimientos, pero al mismo tiempo afirma que en su soberanía Dios lleva a cabo sus fines en ellos. Pedro mismo puso en yuxtaposición la soberanía de Dios y el pecado de los que persiguieron a Cristo en su sermón el día de Pentecostés, «A éste, entregado por el determinado consejo y anticipado conocimiento de Dios, prendisteis y matasteis por manos de inicuos, crucificándole» (Hch. 2.23). Además, si el cristiano sabe que la persecución que enfrenta es parte del juicio de Dios puede descansar en el hecho de que es para su bien y no para su destrucción. Dios tiene un propósito positivo en los sufrimientos.

Finalmente, Pedro indica que los sufrimientos de la persecución son parte de la voluntad de Dios (4.19). Podemos explicar esta afirmación con referencia a lo que el autor afirma en los versos anteriores. Dios quiere probar su carácter (v. 12). El determina que participen en los padecimientos de Cristo (v. 13), y los juzga en este mundo (v. 17). Otra vez volvemos al punto principal que Pedro quiere comunicarles a los que sufren: Hay un propósito divino en sus

padecimientos. No son mala suerte o de alguna manera eventos fuera del control o del plan de Dios. Dios sí tiene cuidado de ellos (5.7) pero su benevolencia no es una garantía de no tener problemas en este mundo.

Al tratar de responder a la pregunta «¿por qué?», Pedro añade un punto más de mucha importancia. Es que si uno padece debe ser «por el nombre de Cristo» y «como cristiano» (vv. 14, 16) y no por su propio pecado (v. 15). El sufrimiento que recibe la aprobación de Dios es el que es inmerecido. Los que estamos en el ministerio pastoral hemos oído repetidas veces las quejas y las angustias de hermanos y de hermanas que nos cuentan de cómo sufrían a manos de personas en su trabajo o en su familia a causa de su fe. «Pastor, mi esposo no me deja orar ni me permite asistir a los cultos. ¿Qué hago, pastor, porque mi marido no quiere que siga a Cristo? Me dice que me dejará si no renuncio a la fe. ¡Ay de mí!» El pastor sabio *examinará más a fondo esta queja antes de denunciar al esposo* impío. En ciertos casos las quejas y la acción del varón contra la fe de su esposa pueden tener su fuente en sus celos contra el evangelio y su rabia contra una fe que aparta a su esposa de la religión de sus padres y antepasados. Pero en otros casos la situación de la mujer es de su propia creación. Su esposo no le permite asistir a los cultos porque ella está fuera de la casa todas las noches, dejándolo a él preparando la cena y cuidando a los niños después de que él trabaja largas horas en la fábrica. Ella va de estudio bíblico en estudio bíblico y deja las responsabilidades básicas de la casa. Otro hermano llega a buscar consejo pastoral. «Pastor», dice, «en mi trabajo nadie me habla porque soy cristiano. Siempre cuentan chismes contra mí y me evitan como la plaga. Hay rumores de que el jefe está a punto de despedirme. ¿Qué hago?» En ciertos casos tales hermanos realmente sufren injusticia. El cambio en su conducta y fe es mal visto por los demás que no comparten con él la alegría de la salvación. Pero en otros casos, tal hermano recibe exactamente lo que merece. Piensa que su fe significa que no tiene que trabajar sin hacer la obra del Señor. Por eso va de escritorio en escritorio testificando de Cristo de una manera muy fuerte y polémica. En vez de cumplir sus quehaceres, le ofrece al jefe excusas. Su fe ha llegado a ser su excusa «justa» por vagabundear durante las horas hábiles. En estos casos podemos decir que el cristiano no participa de los padecimientos de Cristo, ni sufre según la voluntad de Dios. La razón del sufrimiento del cristiano nunca debe encontrarse en su propio pecado.

En esta sección de la epístola Pedro les ofrece a sus lectores

varios consejos que les ayudan a entender cómo deben reaccionar a los padecimientos. Delínea por un lado las bendiciones que Dios les da a los perseguidos y por otro lado subraya las responsabilidades del cristiano que padece por su fe. El perseguido recibe de su Dios la esperanza de gozo sobreabundante en el futuro (4.13a). En 4.13, como en 1.8, parece que Pedro no tiene las palabras adecuadas para describir la grandeza del gozo que le espera al cristiano en la revelación de Jesucristo. El presente puede ser una pesadilla, pero el mañana trae la promesa de problemas ya pasados y gran gozo en la presencia del Señor (Mt. 25.21, 23). La persona que tiene visto un futuro mejor puede soportar las dificultades del presente. Es por esta razón que la predicación de las grandes verdades escatológicas es tan importante en nuestras iglesias. El propósito no es promover una actitud de evasión de responsabilidades y de realidades, sino fortalecer a los creyentes para vivir en el presente. Cada situación en el presente tiene que ser evaluada a la luz de la meta final, el gran gozo en la revelación de Cristo. El gozo es el contrapunto divino a su dolor a causa de las persecuciones (1.6). Esta perspectiva le da a la persona propósito y determinación en medio de la adversidad que sufre.

El cristiano perseguido no sólo tiene la promesa de un futuro mejor, sino también espera el auxilio de Dios en el presente. Muchas veces pensamos que el socorro divino siempre vendrá en forma de liberación de nuestra situación. Pero la historia bíblica nos enseña que en muchos casos Dios determina proporcionar su auxilio en medio de las tribulaciones. Es decir, no saca a los suyos *de* la situación amarga sino *en medio de* ella. Pablo lo dice así, «Antes, en todas estas cosas somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó» (Ro. 8.37). Pablo basa su seguridad en el hecho de que nada «nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro» (Ro. 8.39). Pablo aprendió del Señor en medio de sus angustias, «Bástate mi gracia» (2 Co. 12.9). Pedro sigue una línea semejante al pronunciar la bienaventuranza sobre la persona que padece injustamente (4.14). La bienaventuranza consiste en la presencia especial del Espíritu de Dios en la vida de la persona perseguida. No está sola. Dios está a su lado, o más bien sobre ella, en la persona de su Espíritu. Como vimos en la exégesis de este pasaje, una obra del Espíritu que encontramos una y otra vez es la de estar con los que enfrentan persecución. El hermano y la hermana en la iglesia moderna puede esperar el mismo poder y la misma consolación cuando enfrentan rechazo a causa del nombre del Señor. Dios no deja desamparado a su pueblo. En una sociedad más

y más materialista tenemos que volver una y otra vez al reconocimiento de que lo que una persona realmente necesita es la presencia de Dios, y no todas las comodidades de la vida sin problemas de adversidad y oposición.

Por otro lado, Pedro ofrece una receta que los cristianos tenemos que seguir si pasamos por persecución a causa de la fe. En primer lugar, aun en nuestro mundo que ha llegado a ser tan tolerante y liberal, no debemos sorprendernos si somos perseguidos o rechazados a causa de Cristo (4.12). La historia de persecución continua a través de los siglos hasta el presente. Gobiernos han rechazado las buenas obras de muchos cristianos porque sospechan de las tendencias políticas de los cristianos. Pueblos se han levantado contra los hermanos y las hermanas que simplemente querían compartir su fe en el amor de Dios. Una realidad de la vida nuestra es que tarde o temprano alguien va a hablar mal de nuestra intención de servirle al Señor de todo corazón. Alguien rechazará nuestro mensaje y con ello a nuestra persona. La sorpresa debe venir si nunca enfrentamos este tipo de situación.

Además, como cristianos somos llamados a responder con gozo a los sufrimientos inmerecidos (4.13). El gozo tiene su fuente en que compartimos el reproche de nuestro Señor crucificado. La tendencia humana natural es tratar de defenderse o vengarse, o por lo menos quejarse con cualquiera que esté cerca para oír nuestro gimoteo. Pero la persona comprometida con el Señor recibirá sus aflicciones con otra actitud. Su gozo le dará lugar al deseo de glorificar a Dios en medio de las aflicciones (4.16). Este es el verdadero testimonio de fe. Este tipo de adoración viene sólo del corazón de la persona que reconoce que Dios es digno de gloria y alabanza en todo momento y en cada situación. Lo adora a él no sólo en momentos cuando todo es «pura vida» sino en cada situación, aún en adversidad y persecución. El es digno de gloria, no importa nuestras circunstancias.

Finalmente, la persona perseguida recibe el llamado del apóstol a seguir confiando en Dios (4.19). Es muy fácil pensar que Dios es la causa de los problemas y echarle la culpa a él. Pero el cristiano sabio reconoce que Dios realmente ama a los suyos y les es fiel. Por eso los cristianos pueden encomendarse a él, poniendo su causa en las manos del Señor. Dios no es un creador que formó el mundo y luego lo abandonó. Tiene cuidado de los suyos. Pero esta confianza en Dios siempre va de la mano con la ética cristiana. El sufrimiento que un cristiano experimenta no le da licencia para hacer lo que quiera. No le da excusa para pecar. Pedro nos llama a hacer el bien

a todos en toda situación, sin evaluar si el receptor es digno o no de recibir el beneficio. La confianza en Dios se expresa en el carácter cristiano positivo.

D. En la comunidad cristiana (5.1-7)

1. Exhortación a los ancianos: Pastorear (5.1-4)

[1]Ruego a los ancianos que están entre vosotros, yo anciano también con ellos, y testigo de los padecimientos de Cristo, que soy también participante de la gloria que será revelada: [2]Apacentad la grey de Dios que está entre vosotros, cuidando de ella, no por fuerza, sino voluntariamente; no por ganancia deshonesta, sino con ánimo pronto; [3]no como teniendo señorío sobre los que están a vuestro cuidado, sino siendo ejemplos de la grey. [4]Y cuando aparezca el Príncipe de los pastores, vosotros recibiréis la corona incorruptible de gloria.

1 Pedro deja la cuestión del sufrimiento por un momento (vuelve a ésta en 5.8) y toca de nuevo el tema de las relaciones de los miembros dentro de la comunidad cristiana (compare 4.7-11).[311] La forma de la enseñanza en esta sección (5.1-7) es semejante al código de sujeción en 2.13-3.7 (nótese especialmente el llamado a someterse en 5.5), pero a diferencia de esa exhortación que trata las relaciones entre los cristianos y los inconversos Pedro enseña aquí sobre las obligaciones mutuas dentro de las congregaciones.

Pedro primeramente se dirige a los *ancianos* de las comunidades cristianas, *Ruego a los ancianos que están entre vosotros*. En contraste con la enseñanza de Pablo sobre los ancianos en 1 Timoteo 3.1-7 y Tito 1.5-9, Pedro no discurre sobre las cualidades de los candidatos para ser ancianos, sino elabora algunos aspectos de sus responsabilidades. Los manuscritos griegos más viejos y confiables de 1 Pedro incluyen la palabra *oun*, «por eso», en la primera cláusula del verso.[312] La presencia de esta conjunción indica que existe algún tipo de relación entre su exhortación a los *ancianos* y la enseñanza anterior sobre la reacción cristiana al sufrimiento. El pensamiento del apóstol puede ser simplemente que en los tiempos de tribulación el liderazgo del anciano es de mucha importancia para mantener el bienestar de la congregación.[313] Pero otra posibilidad es que Pedro vuelva a su alusión a Ezequiel 9.6 que formaba la base de su enseñanza en 4.17 de que «el juicio comien[za] por la casa

311 Ver el esquema, p. 51, que ilustra el plan de la epístola.

312 p^{72}, A, B. Alef tiene *oun tous*.

313 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 196. Sobre «ruego» ver 2.11 y comentario.

de Dios». La profecía hablaba de cómo el juicio comenzaría por el santuario de Jehová, pero la última oración del verso dice, «Comenzaron, pues, desde los varones **ancianos** que estaban delante del templo». Si este es el trasfondo, Pedro les dice a los *ancianos*, «Siendo que el juicio comienza por la casa de Dios, y especialmente con los que son los líderes en la casa, les exhorto...»[314] Esta interpretación encuentra apoyo en 5.4, que habla de la recompensa que se les dará a los ancianos fieles. Pedro entrega la exhortación en 5.1-3 no como una persona exenta de este juicio sino como uno que era *anciano... con ellos* (compare 4.17 donde Pedro cambia a la primera persona plural, «nosotros», cuando habla del juicio de los cristianos).

En el mundo antiguo la palabra «anciano» designaba a la persona más vieja y, por extensión, al que era más sabio y honrado. En ese contexto, donde el «culto a la juventud» no existía, el «anciano» gozaba de mucho respeto en su sociedad y se consideraba una persona de autoridad. Los que eran «ancianos» eran nombrados como embajadores y también como magistrados y administradores en los pueblos.[315] Dentro del judaísmo el «anciano» podía ser una persona de edad avanzada (Lc. 1.18), un miembro del sanedrín (Lc. 22.66; Hch. 22.5),[316] o una persona con la posición de liderazgo dentro de la sinagoga (Lc. 7.3).[317] En las comunidades cristianas la palabra «anciano» podía designar a la persona más vieja (Tit. 2.2-3; Flm. 9) o a quien tenía el cargo de liderazgo (Hch. 14.23; 20.17; 1 Ti. 5.17, 19; Tit. 1.5). Este grupo de líderes era distinto a los apóstoles (Hch. 15.6) pero se identifica con los «obispos» y los «pastores» (otros nombres del mismo oficio; Hch. 20.17 y 28; Tit. 1.5 y 7; 1 P. 5.1 y 2). Su función era principalmente gubernamental (1 Ti. 5.17; 1 Ts. 5.12) y didáctica (1 Ti. 5.17).

Pedro, el apóstol (1.1), se dirige a los ancianos de las congregaciones como uno que era *anciano también con ellos*. Este título subraya su humildad, y como Schelkle observa, «es a la vez una muestra de elevación para los presbíteros».[318] Los apóstoles eran «ancianos» en virtud de su posición de liderazgo en la comunidad cristiana (2 Jn. 1; 3 Jn. 1), pero como hemos observado no todos los ancianos eran apóstoles (Hch. 15.6). Pedro se identifica también usando el título, *testigo de los padecimientos de Cristo*. Un *testigo* es el que ha visto o ha oído algo de primera mano (1 Ts. 2.10; 1 Ti. 6.12; 2 Ti. 2.2), o puede denotar a la persona que da testimonio del mensaje divino (Lc. 24.48; Hch. 1.8, 22; 3.5; 5.32; 10.39;

314 Grudem, *1 Peter*, pp. 185-186.

315 Deissmann, *Bible Studies*, pp. 154-156; *DTNT*, 1.122-123; *ThDicNT*, 6.652-653.

316 Ver «Concilio de Jerusalén» en *DIB*, pp. 125-126.

317 *DTNT*, 1.124-125; *ThDicNT*, 6.658-661; *DIB*, pp. 30-31.

318 *Cartas de Pedro*, p. 177.

13.31; 22.15; 26.16). Con este nombre Pedro subraya su papel como *testigo* ocular *de los padecimientos de Cristo* (1.19; 4.13; 2.21-24; 3.18; 4.1, 13) y como heraldo del evangelio.[319] No podemos estar seguros si Pedro vio a Cristo colgado sobre la cruz, pues desamparó al Señor en el momento de su crucifixión (Mc. 14.50; Lc. 22.54; Jn. 18.15-27; Lc. 22.61-62). Sin embargo, en 5.1 Pedro no enfoca solamente este evento sino *los sufrimientos* (plural) del Señor, que incluían más que la crucifixión. El papel de Pedro corresponde a la proclamación profética respecto a los sufrimientos y las glorias de Cristo (1.10-11).

Finalmente Pedro afirma, *soy también participante de la gloria que será revelada*. Pedro no se refiere a su presencia en el momento de la transfiguración (Mt. 17.1-8 y paralelos) porque el énfasis es en la *gloria* futura.[320] La *gloria* a la que el apóstol se refiere es la que los profetas profetizaron (1.11) y que Cristo recibió en su resurrección (1.21). Esta *gloria* será revelada (4.13) en la manifestación de Jesucristo (1.13). Pedro, como los demás ancianos, recibirán *gloria* del Señor como su galardón por servicio fiel (5.4), lo cual explica cómo Pedro es *participante* de ella (ver 4.13 y comentario; Ro. 8.18). Otra vez vemos que el camino a la gloria es por el sufrimiento, hecho que tiene pertinencia para la obra de salvación realizada por Cristo y recibida por los suyos (1.11; 4.13; 5.1).

2 Pedro exhorta a los ancianos respecto a su responsabilidad principal, *Apacentad la grey de Dios* (compare Hch. 20.28). Pedro había recibido la comisión del Señor de apacentar a los corderos del Señor (Jn. 21.15-17), ministerio que realiza en parte en esta epístola. «Apacentar» significa literalmente «cuidar a los ovejas» (1 Co. 9.7), e implica «alimentar», «guiar», y «proteger». Por extensión, llegó a tener el sentido de «gobernar».[321] Por eso el rey de Israel se conocía como el que pastoreaba al pueblo de Dios (2 S. 5.2; 7.7), pero llevaba a cabo esta función bajo la autoridad de Jehová, el gran pastor de sus ovejas (Sal. 23.1). Según Pedro, Jesús es el «Pastor y Obispo» de los cristianos (2.25 y comentario) y «el Príncipe de los pastores», títulos que implican que el anciano en su ministerio pastoral funciona bajo la autoridad de aquel a quien las ovejas pertenecen. Su autoridad es delegada, y esto define cómo se usa (5.3).

Pedro hace explícito que *la grey* es *de Dios* y no de los ancianos. Tanto el AT como el NT condenan a los pastores que se sirven a sí mismos (Ez. 34.2; Jud. 12). Muchos textos del AT designan a Israel como «el rebaño de Jehová» (Jer. 13.17; Sal. 79.13; 95.7; 100.3; Is. 40.10-11; Ez. 34.31; Miq. 7.14; Zac. 10.3), otra indicación de que en la teología de Pedro

319 Contra Best, *1 Peter*, p. 168, que dice que el título no lleva aquí la idea de «testigo ocular». Ausente también está el sentido de «mártir» que se encuentra en Hch. 22.20; Ap. 2.13.

320 Contra Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, pp. 228-229.

321 *BAGD*, p. 683; *MM*, p. 524.

la comunidad cristiana se identifica con Israel. Pedro llama a los ancianos a apacentar a la comunidad *que está entre vosotros*, es decir, a los cristianos cercanos que se encuentraban en las ciudades y pueblos donde vivían.

Pedro explica lo que él entiende por «apacentar» con las palabras *cuidando de ella* (griego *episkopountes*).[322] Esto significaba «vigilar», «proteger», o «cuidar de», y frecuentemente definía la función pastoral (Jer. 23.2; Ez. 34.11-12; Zac. 11.16; compare también Hch. 20.17, 28; Tit. 1.5, 7). Después de este punto Pedro trata la cuestión de los motivos en el ministerio pastoral (5.2b) y luego toca la manera en que éste se realiza (5.3), enseñando por medio de una serie de contrastes. El primer contraste es, *no por fuerza, sino voluntariamente*. En el mundo antiguo la acción hecha o el servicio brindado libremente se consideraba mucho mejor que lo que uno hacía bajo obligación o *por fuerza*, fuera legal o de otra clase. Un decreto, por ejemplo, alaba al líder del gimnasio que se dedicó a este servicio por su propia voluntad.[323] Pablo toca este punto en su epístola a Filemón donde le relata cómo quiso retener a Onésimo con él para ayudarle, «Pero nada quise hacer sin tu consentimiento, para que tu favor no fuese como de necesidad, sino voluntariamente» (Flm. 14; ver también 2 Co. 9.7). Siendo que los ancianos eran nombrados por los apóstoles y otros ministros principales durante esa época (Hch. 14.23; Tit. 1.5) podemos entender por qué esta exhortación era necesaria. El deseo de la persona se tomaba en cuenta (1 Ti. 3.1) aunque las calificaciones que Pablo estableció indican que no cualquiera podría servir en capacidad de anciano.

El último contraste del verso que define las motivaciones para los que sirven como ancianos es, *no por ganancia deshonesta, sino con ánimo pronto*. Mientras el NT afirma la responsabilidad de la iglesia de proveer para las necesidades materiales de los ministros (Mt. 10.10; 1 Co. 9.7-14; 1 Ti. 5.17-18; Gá. 6.6), Pedro dice que lo que motiva al anciano no debe ser la codicia o la avaricia (la palabra puede sugerir «la ganancia por fraude», pero no necesariamente lleva este sentido).[324] Pedro se une a otros autores del Nuevo Testamento al levantar su voz contra los que sirven solamente por el dinero (1 Ti. 3.3, 8; Tit. 1.7; Hch. 20.33; ver también 1 Ti. 6.9-10; Heb. 13.5). En contraste, los que sirven a *la grey de Dios* lo deben hacer *con ánimo pronto*, es decir, deben ser apasionados y deseosos de trabajar con mucho gusto.[325] Esta palabra subraya otra vez la

322 Este participio nos presenta un problema textual, pues se encuentra en varios manuscritos viejos (p^{72}, A, P, Psi), pero no en otros (Aleph, B). Los textos críticos del NT (Nestle-Aland, Sociedad Bíblica) lo incluyen entre corchetes.

323 *MM*, p. 196. Compare Josefo, *Antiquitates*, 18.37 [18.2.3].

324 *BAGD*, p. 25.

325 *BAGD*, p. 706.

necesidad de servir por el deseo de servir y no por otra motivación. Su entusiasmo nace de la visión de apacentar, y no del deseo de ganar dinero.

3 En cuanto a la manera en que los ancianos deben apacentar la grey de Dios, Pedro exhorta: *no como teniendo señorío sobre los que están a vuestro cuidado*. Estas palabras probablemente hacen eco de la enseñanza de Jesús, «Sabéis que los que son tenidos por gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y sus grandes ejercen sobre ellas potestad. Pero no será así entre vosotros, sin que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor» (Mc. 10.42-43; Mt. 20.25-26). La palabra traducida *teniendo señorío* (griego *katakyrieuontes*) significa «sojuzgar» (Nm. 32.22; Hch. 19.16), y por extensión «enseñorear sobre alguien», «dominar» (Gn. 1.28; Sal. 119.133; Mc. 10.42). No debemos olvidar que los lugares donde los lectores de Pedro vivían y de donde él salió eran territorios conquistados y dominados por el Imperio Romano. Estaban bajo la autoridad absoluta del emperador y del senado romano, la cual se ejercía en las localidades por medio de los gobernadores provinciales (ver 2.14 y comentario). Estos mantenían el control por medio de las legiones romanas. Por eso los ejemplos del liderazgo por la fuerza y por el dominio eran abundantes. El mensaje de Pedro, como el de su Señor, era, «No sigan su ejemplo».

Las palabras *los que están a vuestro cuidado* traducen el término griego *klêrôn* que significaba «suertes» (como en «echar suertes», Mt. 27.35; Mc. 15.24; Lc. 23.24; Jn.19.24; Hch. 1.26), o como en el presente verso «la porción» o «la parte» que se le asigna a uno (Hch. 1.17). Cada anciano había recibido su grupo de cristianos que tenía que cuidar, su «porción», que en este contexto corresponde a «la grey que está entre vosotros» (5.2). La responsabilidad de los ancianos respecto a su parte del rebaño del Señor o su congregación no era dominar, *sino* ser *ejemplos de la grey*. La enseñanza por medio del ejemplo del liderazgo era muy importante en las comunidades cristianas (Flp. 3.17; 2 Ts. 3.9; 1 Ti. 4.12; Tit. 2.7). En la literatura griega a veces la palabra «ejemplo» (griego *typos*) denota un ejemplo ético,[326] y es exactamente este sentido el que lleva aquí y en los varios textos que describen este aspecto del ministerio cristiano. Este verso les dice a los ancianos que deben ejercer su liderazgo no por del dominio ni por la fuerza sino guiando a los hermanos con su buen ejemplo. La política de poder queda excluida.

4 Pedro concluye su exhortación a los ancianos anunciándoles el galardón que les espera por un servicio bien hecho, *Y cuando aparezca el Príncipe de los pastores, vosotros recibiréis la corona incorruptible de gloria*. El tiempo de la entrega del galardón es *cuando aparezca* el Señor.

326 *ThDicNT*, 8.247.

La palabra que Pedro utiliza (griego *fanerôthentos*) es la misma que usó en 1.20 referente a la primera venida de Cristo, pero aquí se refiere a su última manifestación al final de los siglos, como también en Colosenses 3.4; 1 Juan 2.28 y 3.2. Este es el mismo evento que Pedro en otros textos describe como su «revelación» o cuando «sea manifestado» (1.7, 13; 4.13). El que distribuye el galardón[327] es el *Príncipe de los pastores*. Este título denota a un pastor principal bajo cuya autoridad había otros pastores que cuidaban los rebaños. El término, aunque no muy común, aparece en la literatura judía y en una inscripción de Egipto.[328] La inscripción, escrita sobre una etiqueta de madera colgada a una momia, decía, «Plenis, el joven, del pastor principal, vivió... años». Deissmann argumenta que la inscripción contiene un error ortográfico y se debe leer, «el pastor principal que vivió... años», de modo que Plenis es el «pastor principal». Sin embargo, es posible que este joven que murió haya sido parte del equipo del «pastor principal». Si ésta es la interpretación correcta, la misma palabra que se encuentra en la inscripción en relación con «pastor principal» es de mucha importancia para el próximo verso, que es una exhortación a los «jóvenes». De todos modos, el título denota que Cristo, el Pastor (ver 2.25 y comentario; Heb. 13.20), es la autoridad sobre los que pastorean el rebaño de Dios.

El galardón que los ancianos fieles recibirán es *la corona incorruptible de gloria*. «Recibir» es una palabra que frecuentemente denota la recepción de un pago, un galardón o una recompensa (2 Co. 5.10; Ef. 6.8; Col. 3.25; 1 P. 1.9; 2 P. 2.13). La promesa de un galardón implica que habrá un juicio de la obra de los pastores (Heb. 13.17; 2 Ti. 4.7-8; 1 Co. 3.12-15), y que Pedro espera un veredicto positivo. Lo que ellos pueden esperar es una *corona*. La alusión de Pedro no es a las coronas de oro sino de hojas, una guirnalda puesta sobre la cabeza de los que resultaban victoriosos en los juegos atléticos (1 Co. 9.25) o en la guerra, o quienes recibían honores por servicio distinguido.[329] La *corona* era el símbolo de reconocimiento y honor público. A diferencia de las coronas de hojas, la que los ancianos recibirán será *incorruptible*, es decir, inmarcesible (compare 1.4). La característica más notable de esta corona es que es *de gloria*. *Corona de gloria* es una expresión que se halla en muchos textos judíos (Is. 22.18; 28.5; Jer. 13.18; Lm. 2.15;[330] Testamento de Benjamín 4.1; 1 QS 4.7; 1 QS 9.25), y en nuestro texto denota que el anciano humilde que pastorea bien puede esperar participar en la gloria de su Señor

327 El texto no dice que Cristo es el que entrega el galardón, sólo que esto parece implícito.
328 Testamento de Judá, 8.1; Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 100.
329 Best, *1 Peter*, p. 171; Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, p. 232.
330 En estos textos es necesario consultar la vieja traducción griega del AT.

(compare 5.1; 1.7). Este es el galardón que debe motivarlo en su servicio, y no la esperanza de «ganancia deshonesta» (5.2).

2. Exhortación a los jóvenes: Someterse (5.5a)

[5a]Igualmente, jóvenes, estad sujetos a los ancianos.

5a La exhortación, *Igualmente, jóvenes, estad sujetos a los ancianos*, nos presenta dos problemas de interpretación. ¿Quiénes son *los ancianos*? Y, ¿Quiénes son los *jóvenes*? A primera vista parece que Pedro pone en contraste a los que son mayores de edad con los que son los más *jóvenes*. Esta interpretación es posible, pero no probable, porque exige que entendamos *los ancianos* en 5.5a como un grupo distinto a «los ancianos» en 5.1. Es decir, en 5.1 son los oficiales en las congregaciones y en 5.5a son simplemente los más viejos. Pero siendo que toda la exhortación de 5.1 a 4 se dirige a «los ancianos» o los oficiales, lo más natural es interpretar *los ancianos* del próximo verso (5.5a) de la misma manera. Según esta interpretación Pedro exhorta a *los jóvenes* a que se sujeten a los líderes establecidos, *los ancianos*, en la comunidad cristiana.[331] Esta enseñanza concuerda con lo que leemos en otros textos respecto a la necesidad de sujeción a los líderes cristianos (1 Co. 16.16; Heb. 13.17).[332]

La pregunta que ahora nos confronta es, ¿Quiénes son *los jóvenes*? Michaels sugiere que son todos los que no son *ancianos*,[333] pero esta interpretación pasa por alto que Pedro se dirige a todos en las congregaciones en la segunda parte de 5.5. Además, sería extraño hablar de los otros ancianos como *jóvenes* simplemente porque no formen parte del liderazgo oficial. Obviamente los *jóvenes* pueden ser simplemente los que son *jóvenes* de edad,[334] pero hemos de preguntar si este grupo más bien era el equipo de novatos en el ministerio que servían bajo la autoridad de los *ancianos*. [335] El apoyo para esta interpretación viene de Lucas 22.26 donde la palabra aparece en el contexto de la enseñanza del Señor sobre el liderazgo. En los textos paralelos en Marcos 10.43 y Mateo 20.26 aparece la palabra griega *diakonos*, el que sirve en una posición subordinada. Además, en unos textos de la antigüedad *los jóvenes* son los que sirven como pastores de un rebaño,[336] y como vimos en la interpretación del verso anterior un «joven» podía ser el título de una persona que trabajaba bajo la autoridad de un pastor principal. Con esta evidencia lo máximo que podemos decir es que existe la posibilidad de que *los jóvenes* sean los ministros neófitos a que Pedro se dirige después de dar su instrucción a los «ancianos» que pastoreaban las congregaciones. La otra alternativa es que sean simplemente los que son *jóvenes* de edad (Hch. 5.6; 1 Ti. 5.1; Tit. 2.6).[337]

331 Selwyn, *First Epistle of Peter*, p. 233. y Kelly. *Epistles of Peter*, p. 204-205, dicen que hay un cambio de sentido entre 5.1 y 5.5, pero nada del contexto exige una distinción entre «los ancianos» en estos versos. El contraste con «los jóvenes» no necesariamente implica que «los ancianos» de 5.5 son sólo los mayores de edad.

332 Sobre el verbo «someterse» ver 2.13 y comentario. Nótese que las exhortaciones a someterse a los líderes eclesiásticos no son frecuentes en el NT. Esto es debido a la postura de servicio que los que ocupan posiciones de liderazgo deben adoptar (p.ej. Mc. 9.33-37 y paralelos; 1 P. 5.3).

333 *1 Peter*, p. 289.

334 Así Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 190; Beare, *First Epistle of Peter*, p. 201.

335 P.ej. James Moffatt, *The General Epistles*, Hodder and Stoughton, London, 1928, p. 165.

336 Filón, *De sacrificiis Abeli et Caini*, 11; Josefo, *Antiquitates*, 1.53 [1.2.1]; Sal. 151.1 (de la versión antigua griega del AT); Aristóteles, *Historia animalium*, 574a.

337 John H. Elliott, «Ministry and Church Order in the NT: A Traditio-Historical analysis (1 Pt 5,1-5 & pls.)» *CBQ* 32 (1970), pp. 367-391, argumenta que «los jóvenes» son neófitos en la fe. Pero no produce suficiente evidencia concreta para probar su afirmación.

3. Exhortación a todos: Humillarse (5.5b-7)

[5b]Y todos, sumisos unos a otros, revestíos de humildad; porque: Dios resiste a los soberbios, Y da gracia a los humildes. [6]Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que él os exalte cuando fuere tiempo; [7]echando toda vuestra ansiedad sobre él, porque él tiene cuidado de vosotros.

5b En los manuscritos griegos más viejos y confiables la palabra traducida *sumisos* no aparece[338] y por eso no debemos considerarla como parte original del verso (así *RVA*, *NVI*, *NC*, *NBE*, *BJ*). Pedro exhorta a *todos* diciendo *revestíos de humildad* los *unos a* los *otros*. *Revestíos* (griego *egkombôsasthe*) significaba literalmente atarse una prenda de vestir, como una túnica, con un nudo. Se ha sugerido que esta es una alusión a Jn. 13.4 donde Jesús se ciñó con una toalla para lavar los pies de los discípulos.[339] La «ropa» que Pedro quiere que vistan es *humildad*. Como vimos en el comentario sobre 3.8 la *humildad* («amigables» en 3.8) no era una virtud del mundo greco-romano. La persona humilde se consideraba débil y servil, o temerosa. Pero según la perspectiva judía y cristiana la *humildad* es la virtud que hace que la persona no se exalte a sí misma (Mt. 23.12; Lc. 14.11; 18.14) sino sirva a otros (Flp. 2.3-4; compare 1 P. 4.8-11).[340]

Para reforzar la necesidad de la **humildad** a su audiencia de gentiles cristianos cuya cultura se oponía a este tipo de exhortación, Pedro cita el AT, Proverbios 3.34 en la antigua versión griega: *Dios resiste a los soberbios, y da gracia a los humildes. Los soberbios* son los egoístas que

338 p^{72}, Alef, Psi, A, B.

339 Ver la literatura en la nota 40, p. 32 de la Introducción.

340 *ThDicNT*, 8.1-26.

se jactan en arrogancia de su posición social, su poder o sus riquezas y que menosprecian a los demás.[341] A éstos *Dios resiste* o se opone. En cambio, Dios extiende su *gracia* o favor a *los humildes*, los que se ponen en último lugar en su servicio a otros.

La cita de Proverbios 3.34 aparece también en Santiago 4.6 en combinación con un llamado a resistir al diablo (4.7b), y una exhortación final sobre la exaltación de los humildes («Humillaos delante del Señor, y él os exaltará», 4.10). El mismo complejo de ideas se encuentra en esta sección de 1 Pedro, comenzando con la cita de Proverbios 3.34 (5.5b), e incluyendo el llamado a resistir al diablo («al cual resistid firmes en la fe», 5.8-9), y la exhortación, «Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que él os exalte cuando fuere tiempo» (5.6). Las diferencias entre 1 Pedro 5.5-9 y Santiago 4.6-10 son suficientemente marcadas para excluir la posibilidad de que un autor dependa del otro. La explicación más probable de la relación entre los dos documentos es que ambos autores hicieron uso de la misma enseñanza que circulaba en la iglesia primitiva, probablemente en forma oral, antes de la composición de las epístolas.[342]

6 Con base en la enseñanza de Proverbios 3.34, Pedro exhorta, *Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios*. En el verso anterior el apóstol exhortaba a los cristianos a dejar que la humildad gobernara todas las relaciones entre ellos. Pero en este verso les hace saber la necesidad de esta humildad delante de Dios. La enseñanza es semejante a la que los primeros discípulos recibieron del Señor y probablemente depende de ella, «El que se humilla, será enaltecido» (Lc. 14.11; 18.14; Mt. 23.12). «Humillarse» significa ponerse bajo el control y la autoridad de alguien (Gn. 16.9; Sal. 106.42), en este caso Dios. *La poderosa mano de Dios* es una expresión que aparece en textos que hablan de la manera en que Jehová sacó a Israel de su servidumbre en Egipto (Éx. 3.19; 6.1; Dt. 3.24; 4.34) o del juicio o la disciplina de Dios (Job 30.21). Estos dos se combinan en Ezequiel 20.34-35. Pedro está pensando en las persecuciones por las cuales su lectores pasan, las cuales por un lado son parte del «juicio» que Dios hace pasar sobre su pueblo para probarlos (4.17; 3.17; 1.6-7). La reacción cristiana a estas pruebas no debe ser de rebeldía contra Dios sino de sujeción a su voluntad. Otra vez, el retorno al paganismo como una solución a sus problemas no era una opción según el apóstol.

Pedro les exhorta a humillarse delante de Dios *para que él os exalte cuando fuere tiempo*. Los que se humillan serán exaltados (compare Lc. 1.52; Is. 52.13). A los que en el presente tiempo son rechazados, que

341 *ThDicNT*, 8.525-527.

342 Ver Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, pp. 363-466.

sufren el abuso verbal, y que tienen temor se les da la promesa de la exaltación, es decir, el cambio de sus fortunas y la recepción del verdadero honor y fama.[343] Pedro señala que esta exaltación se realizará *cuando fuere tiempo*, o sea, «en el tiempo postrero» (1.5; compare Mt. 8.29; 1 Co. 4.5) de la manifestación de Cristo y su salvación final (1.13; 4.13; 5.1).

7 Este verso es una continuación de la exhortación en 5.6. En su sujeción a Dios el apóstol les recuerda que el que prueba el carácter de su fe es el mismo que se preocupa por ellos. Por eso, deben humillarse «bajo la poderosa mano de Dios», *echando toda vuestra ansiedad sobre él*. Este verso hace eco del Salmo 55.22,[344] que expresa la plegaria de un perseguido (Sal 55.3, 20-21). La *ansiedad* que deben «echar»[345] sobre Dios puede denotar la preocupación sobre lo que pueda suceder en el futuro o el dolor que uno sufre después de una experiencia amarga.[346] En el contexto de 1 Pedro la *ansiedad* llenaba su corazón a causa del abuso social que sufrían y que anticipaban (compare Flp. 4.6). Jesús había enseñado que las ansiedades sobre las necesidades de la vida no debían llenar la mente de los suyos (Mt. 6.25; Lc. 12.22) y que tenían el poder de apartarlo a uno de Dios (Mt. 13.22; Mc. 4.19; Lc. 8.14; 21.34). Pero aparte de él, ¿qué respuesta había a sus ansiedades? Los griegos decían que las ansiedades le quitaban a uno el sueño, y las personas necias trataban de escapar de ellas por medio del amor o del vino. Pero la única liberación de las ansiedades era la muerte.[347] La perspectiva de Pedro es otra.

El cristiano puede descargar su *ansiedad* sobre Dios *porque él tiene cuidado de vosotros*. En las religiones romanas, el adorador tenía ciertas obligaciones con las deidades. Una obra judía reconocía este fallo en la religión pagana y decía, «Pues no existe ningún dios, fuera de ti, que tenga todo bajo su cuidado» (Sab. 12.13). No encontramos nada en esas religiones que sea igual a la afirmación de Pedro de como Dios se preocupa por el bienestar de los suyos (compare Jn. 10.13; 1 Co. 9.9). Dios es fiel (4.19) y realmente ama a su pueblo, hecho que las tribulaciones no deben eclipsar. Por eso, los creyentes pueden ponerse en sus manos (4.19), entregándole *toda* su *ansiedad*.

343 *BAGD*, p. 851.

344 La forma se acerca más a la antigua versión griega del AT que al *TM* pero no concuerda exactamente con ninguno de los dos.

345 «Echando» (griego *epiripsantes*) significa «tirar algo sobre algo», como Lc. 19.35 ilustra. *BAGD*, p. 298.

346 *ThDicNT*, 4.589.

347 *Ibid.*, 4.590.

El liderazgo cristiano

¿Cuáles son las cualidades de un buen pastor o anciano? Pedro sabiamente reconoce que hay una relación íntima entre el bienestar de la congregación cristiana y el carácter de los que la dirigen. Un buen pastor o anciano puede ser un instrumento tremendo para el crecimiento espiritual de los miembros de la iglesia. En cambio, los que ejercen su liderazgo por motivos falsos, o tienen un carácter no digno del evangelio, pueden hacer mucho daño a la comunidad cristiana. En estos tiempos cuando la iglesia desesperadamente necesita dirección sabia y santa, nos conviene examinar de nuevo nuestro concepto cristiano de liderazgo a la luz de la enseñanza de Pedro. Además, debemos asegurar que las cualidades positivas que Pedro nos presenta estén presentes en nuestro ministerio y en el de los que dirigen nuestras congregaciones.

La primera cualidad del liderazgo que se nos presenta en 1 Pedro 5.1-4 es la humildad. Pedro, el apóstol (1.1), se dirige a los ancianos de las congregaciones locales como uno de ellos, «yo anciano también con ellos». No se pone por encima de los ancianos como «el grande» buscando reconocimiento y sujeción a causa de su posición de autoridad superior. No es egoísta, ni entiende su relación con los demás líderes como la de un patrón con los peones. Se identifica con los que exhorta, reconociendo que Cristo, y no él, es el «Príncipe de los pastores».

En la comunidad cristiana moderna existen muchos niveles de liderazgo. Las iglesias denominacionales se gobiernan por medio de personas puestas o elegidas sobre los varios ministros del grupo. Aun en las iglesias independientes, muchas veces una persona con autoridad reconocida, como el fundador de la congregación, sigue ejerciendo cierta autoridad sobre la congregación. Además, dentro de las congregaciones mismas muchas veces el liderazgo se comparte entre varios ministros, uno de los cuales es el «pastor principal» o el «anciano mayor». Sea formal la estructura o sea informal, en la iglesia del Señor estos niveles de autoridad existen. La pregunta que 1 Pedro 5.1 presenta es ¿cómo se ejerce la autoridad? En no pocas situaciones los que ejercen la autoridad mayor adoptan una posición respecto a los demás que impide la «pastoral a los pastores». Exigen y controlan por medio de la política eclesiástica, y en casos peores por medio del dinero. Su palabra es ley para los pastores, y los que están bajo su autoridad tienen temor de ellos en vez de respeto y amor. Por eso, cuando tienen problemas muchos pastores no recurren a los que gozan de autoridad en su denominación o asociación. Temen ser censurados en vez de pastoreados.

La «pastoral a los pastores» es una de las necesidades más grandes que he visto en la iglesia de Latinoamérica. A causa del gran crecimiento de la Iglesia muchos hermanos jóvenes y sin experiencia se encuentran en el pastorado sin haber tenido la oportunidad de aprender de un pastor o anciano sabio y experimentado. Tales personas tienen dones y el llamado del Señor, pero les falta mucho y, por supuesto, van a errar en el ministerio. ¡Cuánto necesitan éstos la ayuda de alguien como Pedro que, aunque tiene más experiencia, sabiduría, y autoridad, se le acerca al pastor de la iglesia local con paciencia y comprensión, poniéndose a su nivel para ofrecerle de lo que ha recibido del Señor! De la misma manera, los jóvenes que se preparan para el ministerio dentro de la congregación local necesitan el tiempo y el consejo de su pastor experimentado. Crecerán en el ministerio por la mano extendida y no por el puño impuesto sobre ellos.

Pedro menciona la responsabilidad de los ancianos en 5.2. Pedro les llama a «apacentar» y «cuidar» al pueblo de Dios. Debemos notar que a esa época en la historia de la iglesia no se hacía una distinción entre el anciano, el pastor, y el obispo. Los tres títulos describían el mismo ministerio de distintos puntos de vista. «Anciano» tiene referencia a las calificaciones de este ministro mientras «pastor» y «obispo» describen sus funciones. En muchas iglesias modernas estamos acostumbrados a distinguir entre estos ministerios, el obispo siendo la posición de más autoridad, después el pastor y por último el anciano. Muchos opinan que el modelo de liderazgo que tenemos en el NT no es normativo para la iglesia en todos lugares y en todo tiempo. Por otro lado, no pocos grupos de cristianos creen que debemos aproximarnos a los modelos bíblicos en cuanto al gobierno de la iglesia de la manera más exacta posible. No está dentro de las posibilidades de este comentario discurrir completamente sobre la cuestión. Por eso, permítaseme decir que los principios respecto a las responsabilidades, las motivaciones y el ejercicio del ministerio de la iglesia son universales, no importa la estructura eclesiástica que adoptemos.

Las responsabilidades del anciano son «apacentar», es decir, guiar, alimentar, y gobernar a los cristianos, y «cuidar de» que denota la vigilancia y la protección de la congregación. Por eso, el que recibe esta carga no la lleva a cabo para su propia gloria o beneficio sino para el bienestar de los que están bajo su dirección. En términos concretos, sus responsabilidades incluyen la alimentación por medio

de la enseñanza de la Biblia, la corrección moral, el consejo espiritual en cuanto a la oración y la adoración, la protección contra la herejía traída por hermanos falsos, el desarrollo del servicio cristiano de cada miembro según sus dones, y la dirección general de la congregación en su misión. Cada persona que recibe cualquier tipo de ministerio pastoral debe dedicarse a la lectura de 1 Timoteo, 2 Timoteo y Tito, que son libros dirigidos a hermanos cuya responsabilidad era la pastoral de la iglesia. Además, muchos son los libros basados en las escrituras que ayudan en la aplicación de los principios pastorales, y el pastor sabio se orientará leyendo éstos con diligencia.[348]

Pedro toca la cuestión de las motivaciones para el servicio cristiano en la segunda parte de 5.2. En primer lugar, dice que el servicio debe ser brindado «voluntariamente» y no bajo fuerza externa. A fin de cuentas, la persona que sirve a la iglesia del Señor solamente porque los demás le han impuesto esta responsabilidad no servirá como Dios quiere. Si un hermano tiene dones notables y es muy destacado en la enseñanza, tarde o temprano su iglesia o su denominación le pedirá participar en el liderazgo de una manera u otra. Por su parte, quizás no tiene ni el deseo ni el llamado de comprometerse a este ministerio pero a causa de su deseo de mantener las buenas relaciones responde que sí. Tenía vergüenza de decir que no porque los que le pedían el servicio eran sus buenos amigos y hermanos queridos. Pero la palabra de Pedro en este verso indica que la persona que no tiene la motivación *interna* de servir no debe comprometerse simplemente a causa de la presión *externa*. Por otro lado, esta palabra implícitamente le impide a la congregación o la denominación presionar a una persona al servicio del liderazgo si no tiene la inclinación de hacerlo. Como vimos en la exégesis del pasaje, se toman en cuenta no sólo las calificaciones de la persona sino también su deseo, o podemos decir «llamado», a servir.

Pero Pedro indica que no cualquier motivación interna será aceptable. El que sirve como pastor o anciano en la iglesia no debe permitir que la codicia sea su motivación. Su entusiasmo por el ministerio no viene del sueldo que gana cada quincena. La remuneración para la obra pastoral es una obligación de la congregación a la que sirve. Como Pablo dice, citando las palabras del Señor, «Digno es el obrero de su salario» (1 Ti. 5.18). La iglesia local no debe pensar que combate la codicia entre sus ancianos o pastores

348 P.ej. Alberto Barrientos, *Principios y alternativas en el trabajo pastoral*, Editorial Caribe, Miami, 1982.

pagándoles menos de lo suficiente para vivir. La idea de que la manera de mantener espiritual al pastor es pagándole poco no encuentra apoyo en las Escrituras. Cada congregación tiene la responsabilidad de proveer para las necesidades económicas de los que se han dedicado al cuidado de ellos. Pero por otro lado, la persona que sólo se mete en el pastorado para escapar de una situación económica difícil debe oír la enseñanza de Pedro en este punto. También, el que dice que «tiene el llamado» a ser pastor pero que sólo busca «empleo» en congregaciones con miembros de las clases más altas a causa de sus esperanzas económicas debe examinar su motivación en el ministerio. Hay personas que supuestamente son «pastores» pero que rehúsan las oportunidades de pastorear simplemente porque la iglesia no puede pagarles lo que consideran su «salario mínimo». El espíritu de Pablo en este caso era otro. En Corinto trabajaba con sus propias manos para ganarse la vida mientras ministraba el evangelio (Hch. 18.3-4). Eventualmente Timoteo llegó con una ofrenda de las iglesias pobres de Macedonia, por lo que dejó de hacer tiendas y se dedicó a tiempo completo a la predicación. Con o sin el sostén de las iglesias, él llevaría a cabo el ministerio que había recibido del Señor. El mejor comentario que tenemos sobre sus motivaciones viene de 1 Tesalonicenses 2.1-12.

Pedro luego pasa a mencionar la manera en que los ancianos deben desempeñar el ministerio cristiano. Pedro no permite que actúen como los dueños de las congregaciones, porque su papel es ser su ejemplo. En las últimas décadas el énfasis en el ministerio cristiano de muchos grupos se ha centrado en la autoridad del liderazgo. Tomando los versos sobre la sujeción al liderazgo (ver comentario sobre 5.3), el pastor o el anciano enseña que cada cual tiene que someterse a su autoridad en todo. Si uno quiere casarse tiene que buscar su permiso y no simplemente su consejo. Él regula si un miembro puede mudarse a otra ciudad. Investiga sobre las finanzas de las familias de la congregación y pone en disciplina a cualquiera que no da su diezmo. Si un joven desea estudiar en la universidad o en un seminario, lo puede hacer sólo con su aprobación. El pastor o el anciano en estos casos toma el modelo del mundo y ejerce control sobre la vida física, mental y espiritual de la congregación como si fuera el gran caudillo enviado por Dios. Pedro nos proclama que este tipo de liderazgo no es cristiano. El pastor o el anciano no tiene derecho divino de gobernar todos los aspectos de la vida de las personas en su congregación. Muchas veces los que tienen este estilo de liderazgo proclaman que la desobediencia a ellos es desobediencia a Dios, y por eso la persona no sumisa se

expone a la disciplina de la iglesia. Triste es ver la destrucción causada por este tipo de ministerio. Pedro les recuerda que el verdadero líder tiene el llamado de dirigir y no de dominar.

Los líderes deben dirigir la iglesia mediante su ejemplo, y no mediante su control sobre los miembros de la congregación. Se trata de un «ejemplo» en la vida moral o, como Pablo le dijo a Timoteo, «en palabra, conducta, amor, espíritu, fe y pureza» (1 Ti. 4.12). En eso el anciano o el pastor debe poder decir, «Haga lo que yo hago», y no sólo, «Haga lo que yo digo». Su vida es una demostración de cómo el evangelio de Jesucristo se aplica en las variadas situaciones de la vida contemporánea. Los miembros de nuestras congregaciones son bombardeados diariamente por ejemplos de pecado. Las novelas y las noticias por televisión les instruyen sobre cómo cometer adulterio, cómo mentir, cómo codiciar, cómo odiar y matar. Por todos lados en el barrio, en la fábrica, en la escuela y hasta en la universidad los hermanos están rodeados de ejemplos muy claros de cómo vivir para sí mismos, para el pecado, y para el diablo. Lo que falta es una demostración clara de cómo el evangelio transforma la vida de una persona y cómo esta vida se mantiene fiel a Dios a lo largo de los años y por las múltiples dificultades de la vida. El pastor o el anciano tiene que ser este ejemplo concreto para su congregación para que lo que enseña desde el púlpito se pueda ver cuando deja de predicar.

Mi primer pastor siempre nos decía, «Como el pastor, así es el pueblo». El sabía por su experiencia pastoral que lo natural es que los miembros de la congregación imiten la vida cristiana del pastor. Es como lo que pasa en nuestra casa familiar. Nuestros hijos, para bien o para mal, adoptan nuestros valores y perspectivas, integrando en su carácter muchos aspectos de la personalidad de sus padres. En la iglesia sucede lo mismo en cuanto al desarrollo del carácter cristiano. Si el pastor tiene compasión, por lo general los miembros de la congregación adoptarán esta actitud en su trato con otros. Si es severo e impaciente con las debilidades de otros, lo más probable es que esta actitud contaminará a la congregación también.

Por eso, el líder cristiano debe prestar mucha atención a lo que Pablo le dijo a Timoteo, «Ten cuidado de ti mismo» (1 Ti. 4.16). A la luz de la necesidad de ser ejemplos, podemos entender la necesidad de imponer requisitos muy estrictos para los que quieren entrar al ministerio pastoral, como hizo Pablo. El carácter de la persona debe ser «irreprensible» (1 Ti. 3.2; Tit. 1.6). Esto es especialmente crítico en el campo de la vida moral de la persona. En los últimos años he sido testigo de la caída de múltiples ministros, tanto los bien conocidos como los menos conocidos, en la vida moral. Los pecados principales han sido los asociados con el sexo o el dinero: el adulterio y el abuso de los fondos de la iglesia. Y me pregunto, ¿cuál será el efecto de estos fallos en la vida del pueblo de Dios? ¿Pensarán que el pecado es aceptable? ¿Llegarán a creer que ellos tampoco podrán resistir la tentación porque sus líderes respetados y queridos no pudieron resistir? O Señor, ¡danos líderes santos que puedan demostrarnos por su palabra y su caminar como uno debe servirte a ti!

Por último, Pedro les da a los ancianos una palabra sobre su galardón si fielmente llevan a cabo el ministerio cristiano (5.4). En la vida presente el pastor y el anciano pueden sufrir mucho abuso, y no sólo por parte de los que están fuera de la iglesia. Tienen muchas necesidades pero pocos recursos. Ministran día tras día, domingo tras domingo, sin recibir ni siquiera un «Gracias» por su labor. Cualquiera que participe en el ministerio público tendrá que sufrir y aprender a soportar el dolor por la gracia del Señor. Pero al pastor fiel, Pedro le dice, «Ten ánimo. Dios ve y recuerda. Un galardón grande, la corona de gloria, te espera». Si no tiene reconocimiento en esta vida, ¿y qué? El testimonio que recibirá delante de todos vendrá del Pastor de los pastores. El le dirá, «Bien, buen siervo y fiel; sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré; entra en el gozo de tu Señor» (Mt. 25.21). Esta gloria no pasa como la adulación de este mundo. Es eterna.

La congregación cristiana

Pedro se preocupaba también por las relaciones entre los hermanos de la congregación (5.5-6). Por un lado, reconocía el carácter único de la relación entre los ancianos y la comunidad cristiana. Pero por otro lado, había una unión entre los miembros mismos y no sólo entre ellos y sus líderes. A todos Pedro los exhorta diciéndoles que la humildad debe dominar en sus relaciones. Esta es la actitud que considera a los demás como superiores, que huye de las peleas, que rechaza la vanagloria de uno sobre el otro, que sirve a los demás poniendo sus intereses en primer lugar (Flp. 2.3-4). El respeto y el servicio mutuos son fundamentales en la congregación del pueblo de Dios.

A la luz de este hecho nos sorprende que haya tanta división y peleas entre los cristianos. Las divisiones entre miembros de las congregaciones son comunes. En no pocas situaciones las divisiones mismas se consideran «espirituales» o muestras de fidelidad al

evangelio. Pero la armonía que nace de la humildad es la característica que debe brillar en la comunidad cristiana. Si uno busca dominar a los demás, debe reconocer que se opone a Dios. Si quiere la verdadera exaltación, recuerde que se obtiene humillándose, y no tratando de ser superior a los demás.

En las iglesias la actitud de superioridad tiene varias fuentes. A veces los que tienen el poder económico se consideran los más importantes y piensan que su poder económico en el mundo se debe transferir a la comunidad cristiana. Por otro lado, no pocos piensan que la pobreza es la verdadera señal de ser escogidos del Señor. Estos hermanos menosprecian a los que gozan de más riquezas. La separación de las clases, o de las razas y las nacionalidades, que es fuente de tantos conflictos en el mundo, invade la comunidad cristiana y cada cual trata de hacerse el más poderoso o el que domina en la iglesia. Pero Pedro llama a cada uno, no importa su clase ni su raza ni su país de origen, a humillarse delante de Dios, y ser humilde respecto a los demás hermanos. Las relaciones entre el pueblo de Dios no se deben gobernar por las normas de este mundo.

E. En las estructuras sociales: Bajo persecución (5.8-11)

1. Resistir al diablo (5.8-9)

[8]Sed sobrios, y velad; porque vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda alrededor buscando a quien devorar; [9]al cual resistid firmes en la fe, sabiendo que los mismos padecimientos se van cumpliendo en vuestros hermanos en todo el mundo.

8 Después de discurrir sobre la vida comunitaria de los cristianos en la sección anterior, Pedro vuelve al tema de la persecución.[349] A causa de lo crítico y lo peligroso de su situación, Pedro exhorta a sus lectores: *Sed sobrios, y velad* (compare 1.13; 4.7). Tienen que estar completamente atentos y no dormidos espiritualmente. *Sed sobrios* (griego *nêpsate*) es el mismo verbo que encontramos en 1.13 y 4.7 (ver comentarios), y como en 1 Tesalonicenses 5.6 aparece con el imperativo *velad* (griego *grêgorêsate*). Este último significa literalmente «mantenerse despierto» (Mt. 26.41-42; Mc. 14.37-38), pero en la mayoría de los textos lleva el sentido figurado de «estar atento, alerta o vigilante» a causa de la cercanía de una

349 Ver el bosquejo, p. 51.

situación crítica (Mt. 24.42; 25.13; Mc. 13.35, 37; Hch. 20.31; 1 Co. 16.13; 1 Ts. 5.6; Ap. 3.2-3; 16.15).

Esta vigilancia es necesaria, Pedro dice, *porque vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda alrededor buscando a quien devorar*. Este es el único lugar donde el *diablo* se llama el *adversario* (griego *antidikos*) de los cristianos, aunque la idea está presente en Apocalipsis 12.10 con otra terminología. En el mundo de Pedro, un *adversario* era un «oponente jurídico» (Mt. 5.25; Lc. 12.58; 18.3; Pr. 18.17)[350] o podía ser simplemente el «enemigo» que luchaba contra uno (1 S. 2.10; Est. 8.11; Is. 41.11; Eclo. 36.6; Josefo, *Antiquitates*, 13.413 [13.16.2]). Pedro dice que su *adversario* es *el diablo*, palabra que denota «calumniador/a» en varios textos (1 Ti. 3.11; Tit. 2.3; 2 Ti. 3.3), pero aquí es el ser personal cuyo nombre es Satanás (Ap. 20.2). En la antigua versión griega del AT, *diablo* era la traducción del nombre hebreo de Satanás, *hasatan*, el que era el acusador y el adversario del pueblo de Dios (1 Cr. 21.1; Job 2.1-6; Zac. 3.1-2). Según el judaísmo tardío, Satanás era el acusador de los seres humanos delante de Dios, como decía el Talmud babiloniense *Baba Bathra*: «Satán baja y seduce, sube y acusa, asume plenos poderes y toma el alma» (16a).[351] Antes de este punto Pedro ha tratado de orientar a los cristianos en su reacción ante sus calumniadores (2.12, 15; 3.15-16; 4.4, 14). Ahora les indica que el que motiva esta ola de odio, calumnia, y acusaciones contra los cristianos es *el diablo* mismo. Él es su verdadero enemigo (Mt. 13.39; Hch. 13.10).[352]

Pedro les avisa que el *diablo* es *como un león rugiente* (una expresión que viene de Sal. 22.13; compare Ez. 22.25) que *anda alrededor* (Job 1.7; 2.2) *buscando a quien devorar*. La imagen del *león rugiente* era común en la literatura bíblica a causa de la presencia de estas bestias feroces en Palestina, y este lenguaje simbólico tenía varias aplicaciones (Jue. 14.5; Pr. 19.12; 20.2; 28.15; Is. 5.29; Jer. 12.8; 51.38; Ez. 22.25; Os. 11.10; Am. 3.4, 8). Fuera de Palestina el **león** era un símbolo común, que en los monumentos funerarios representaba el poder de la muerte.[353] Este simbolismo se refleja en 2 Timoteo 4.17 donde Pablo relata su escape de la muerte, «Así fui librado de la boca del león» (compare Sal. 22.21). En 1 Pedro 5.8 la imagen de la muerte está presente también, siendo que el *león* busca *a quien devorar*, es decir, «tragar». Pero la muerte en este caso no es física sino espiritual, la apostasía. El peligro que los lectores de

350 *MM*, p. 47, ilustra este sentido con varios textos extrabíblicos.

351 Citado en *DTNT*, 4.162.

352 Sobre el diablo, ver también Mt. 4.1, 5, 8, 11; Lc. 4.2-3, 6, 13; 8.12; Jn. 13.2; Ef. 4.27; 6.11; Heb. 2.14. Su liderazgo sobre los demonios se presenta en Mt. 25.41; Ap. 12.9. Compare 1 P. 3.19 y comentario.

353 Horsley, *New Documents*, 3.50-51. El mismo símbolo se encuentra en un anillo de sello de la época.

1 Pedro enfrentaban era el retorno a la conducta y al culto de su pasado (1.14; 4.2-3) y no el martirio. Esta es la interpretación del verso que encontramos en la epístola de las iglesias de Vienne y Lyon que habla de la apostasía de la señora Biblis, y su arrepentimiento.[354]

9 Los cristianos no pueden ser pasivos en la lucha contra su «adversario» que quiere desanimarlos a fin de que nieguen a su Señor. Por eso el apóstol los exhorta, *al cual resistid firmes en la fe*. Esta resistencia no consiste en vengarse de sus perseguidores (3.9; 2.21-23; Ro. 12.17-21) sino en mantenerse *firmes en la fe* en vez de regresar al paganismo (5.8). *Firmes* denota lo que es muy duro y fuerte, como las piedras del templo u otro edificio grande (2 Ti. 2.19; Heb. 5.12, 14). Su *fe* debe ser constante y decidida en la faz de los vientos de persecución (compare Hch. 16.5; Col. 1.23). Pedro compartía esta enseñanza respecto a la defensa cristiana contra el diablo con Pablo y Santiago (Ef. 6.13; Stg. 4.7), lo cual indica que ésta era parte de la instrucción básica de la iglesia primitiva.

Pedro les recuerda en este punto que su situación no era única entre el cuerpo universal de creyentes, *sabiendo que los mismos padecimientos se van cumpliendo en vuestros hermanos en todo el mundo*. La razón por la que les da esta noticia no está inmediatamente clara, pero Schelkle probablemente toca la nota correcta diciendo, «En medio del dolor, lo único que puede entristecer es el saberse solo».[355] Pedro les recuerda de la experiencia de sus *hermanos* (ver 2.17 y comentario) dispersados (1.1) en Palestina, Siria, Acaya, Macedonia, e Italia, es decir, los que están *en todo el mundo*. *Mundo* en este contexto denota lo que llamamos «el planeta» o el «*mundo* habitado» (Ro. 1.8) y no el *mundo* en el sentido del sistema humano hostil a los planes de Dios (1 Jn. 5.19; Ef. 2.2).[356] *Los mismos padecimientos se van cumpliendo* en ellos. Pedro utiliza un verbo (griego *epiteleisthai*) que significa «llevar a cabo», «ejecutar» o «realizar», con la idea de la realización de algún plan o propósito (Ro. 15.28; 2 Co. 8.11; Gá. 3.3; Flp. 1.6; Heb. 8.5).[357] Pedro no indica si está pensando en la realización del plan de Dios respecto a ellos (como en 2.21; 3.17; 4.19) o en la ejecución de los designios de los gentiles que son hostiles a la nueva fe en sus comunidades.

2. La fortaleza de Dios (5.10-11)

[10]Mas el Dios de toda gracia, que nos llamó a su gloria eterna en Jesucristo, después que hayáis padecido un poco de tiempo, él mismo os perfeccione, afirme, fortalezca y establezca. [11]A él sea la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén.

354 Eusebio, *Historia eclesiástica*, 5.1.25, 26; ver también 5.2.6.
355 *Cartas de Pedro*, p. 184.
356 *DTNT*, 3.138-142; *BAGD*, pp. 445-447.
357 *BAGD*, p. 302; *MM*, p. 247; y ver especialmente los textos citados en *ThDicNT*, 8.61.

10 Aunque el diablo era su adversario, los perseguidos podían descansar en el conocimiento de que Dios, y no sólo los demás cristianos (5.9), estaba con ellos. En el verso anterior Pedro los exhortaba a resistir al diablo «firmes en la fe», pero ahora les recuerda de la obra de Dios que les permite mantenerse firmes. El ánimo que les da se funda sobre el reconocimiento de quién es *Dios*: *Mas el Dios de toda gracia*. Repetidas veces Pedro les ha enseñando sobre la *gracia* de *Dios* dada a los suyos (1.2, 10, 13; 3.7; 4.10; 5.5, 12), aquí resumida en la expresión *toda gracia*. Esta es la *gracia* que se manifiesta en múltiples maneras (4.10) y que es suficiente para cualquier tipo de situación adversa que enfrenten (compare 2 Co. 12.9; 1.3). *Dios* es el *que nos llamó a su gloria eterna en Jesucristo* (compare Ro. 8.28-30; 1 Ts. 2.12; 2 Ts. 2.14). La esperanza de la *gloria* no era reservada solamente para los líderes de las congregaciones (5.1, 4) sino que también se presenta como la expectativa de todos los llamados (1.7). Antes de este punto Pedro les instruía respecto a su llamado a la salvación y a la santidad (1.15; 2.9; 3.9), aun en medio del sufrimiento (2.21). Parte del plan divino para ellos era este sufrimiento (1.6; 3.17; 4.19), como también para Cristo (1.11). Además, el mismo Dios que destinó a Cristo para la gloria (1.11, 21; 4.13) es el que llamó a los cristianos a *su gloria eterna* en unión con *Jesucristo* (compare Ro. 8.17).

Pedro pone sus padecimientos en perspectiva diciendo, *después que hayáis padecido un poco de tiempo* (ver 1.6 y comentario).[358] Ellos sufrirán solamente por *un poco de tiempo*, pero la *gloria* que esperan es *eterna*. El mismo tipo de contraste se encuentra en Romanos 8.18, «Pues tengo por cierto que las aflicciones del tiempo presente no son comparables con la gloria venidera que en nosotros ha de manifestarse» (compare también 2 Co. 4.17). La promesa a estos perseguidos es que *él mismo os perfeccione, afirme, fortalezca y establezca*. «Perfeccionar» significa «restaurar algo a su condición original», «reparar», o «restaurar» (Mt. 5.21; Mc. 1.19). Por extensión, denota «hacer completo» (Lc. 6.40; 1 Co. 1.10; 1 Ts. 3.10; Heb. 13.21).[359] A pesar de cualquier daño que su situación les haga, Dios los restaurará. «Afirmar» lleva el sentido de «establecer», «confirmar», o «hacer fuerte o estable» (Ro. 16.25; 1 Ts. 3.13; 2 Ts. 2.17; 3.3).[360] Anima a los cristianos y les dice que su estabilidad y firmeza (como en 5.9) tienen su fuente en Dios. «Fortalecer»

358 El participio aoristo se puede traducir como la *RVA*, «Cuando hayáis padecido».
359 *BAGD*, p. 417; *MM*, p. 332; *DTNT*, 3.346-347.
360 *BAGD*, p. 768; *DTNT*, 2.198.

denota «hacer fuerte».[361] Su fortaleza en la lucha viene del *Dios* de *gracia*. Finalmente, «establecer» se usaba literalmente con el sentido de «poner un fundamento» para un edificio. El uso figurado denota «ser fundado» o «ser confirmado o establecido» (Ef. 3.17; Col. 1.23).[362] *Dios* hará que sus cimientos sean bien fundados. Como podemos observar, estos verbos son casi sinónimos. El efecto cumulativo es asegurar a los cristianos que todo el poder y la estabilidad que necesitan para mantenerse fieles a Dios en su adversidad vienen de él. Son «guardados por el poder de Dios» (1.5).

11 Después de esta gran afirmación de la esperanza futura de la gloria de Dios y la promesa presente del socorro por su gracia, Pedro concluye el cuerpo de la epístola con una alabanza a Dios en forma de doxología, *A él sea la gloria y el imperio por los siglos de los siglos* (compare la doxología en 4.11 y el comentario). La evidencia de los antiguos manuscritos griegos de este verso favorecen la exclusión de *la gloria*.[363] *Imperio* traduce la palabra griega *kratos* que denota su «poder soberano» o su «soberanía» (1 Ti. 6.16; Jud. 25; Ap. 1.6; 5.13).[364] Pedro acaba de prometerles a sus lectores el socorro de Dios (5.10), y esto lo motiva a adorar al que le pertenecen todo poder y toda autoridad. El «Dios de toda gracia» es también el Dios de todo poder. Concluye con la afirmación solemne de la veracidad de lo que dice, *Amén*, «así sea» (4.11 y comentario).

Resistid al diablo, y huirá de vosotros

Las comunidades a las que Pedro escribió sufrían mucho a manos de sus vecinos que rechazaban su fe en Jesucristo. A lo largo del comentario hemos observado cómo la persecución se manifestaba, la reacción de los cristianos, y la exhortación del apóstol ante esa situación. Pero en 5.8 Pedro explica la dimensión espiritual del conflicto. La lucha que tenían con sus contemporáneos no era simplemente un fenómeno sociológico cuyas raíces se encontraban en la intolerancia de los gentiles respecto al exclusivismo de la fe cristiana. No podemos explicar el antagonismo solamente con referencia a la brecha religiosa y social entre las comunidades cristianas

361 Una palabra rara en el griega antiguo. *BAGD*, p. 749; *MM*, p. 573.

362 *ThDicNT*, 3.64; *BAGD*, p. 356.

363 No se encuentra en los manuscritos p^{72}, A, B, Psi, aunque se incluye en Alef. Así *VP*, *RVA*, *NVI*, *NBE*, *BJ*. Probablemente su inclusión era un intento por parte de los escribas de armonizar esta doxología con 4.11.

364 *DTNT*, 2.224-226.

y el resto de la sociedad. El corazón del problema de esos hermanos era la vieja batalla entre Dios y el enemigo de la verdad, Satanás o el diablo. Pablo bien explica cómo el rechazo y el conflicto social eran síntomas de una guerra en otro plano, el espiritual: «Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes» (Ef. 6.12).

La primera responsabilidad del cristiano a la luz del conflicto espiritual es mantener su vigilancia: «Sed sobrios y velad» (5.8a). Estar de guardia es de suma importancia siendo que el deseo del diablo es «devorar» al cristiano, es decir, dirigirlo a la apostasía. El es «el tentador» que provoca al cristiano al pecado (Mt. 4.3; 1 Co. 7.5; Ap. 2.10), y el que engaña respecto a la verdad (Ap. 12.9; 2 Co. 11.3). Él es el «adversario» de los cristianos (5.8) cuya intención es destruirlos. No es pasivo, sino muy activo y sutil en sus designios, y por eso el cristiano nunca se puede dar el lujo de bajar sus defensas. En la vigilancia la armadura principal es la oración (4.7) y también el conocimiento de las «maquinaciones» de Satanás (2 Co. 2.11).

En mi experiencia pastoral he aprendido que nosotros los cristianos nos vamos a dos extremos en esta cuestión. Por un lado, no pocos cristianos hacen caso omiso de Satanás y viven como si no existiera. Nunca están conscientes de su influencia en las tentaciones que enfrentan. No oyen su voz en las ideas que van contra el plan de Dios (Mt. 16.21-23). Son ignorantes de sus planes y metodología en su combate contra los cristianos. Para tales personas la enseñanza respecto a la armadura de Dios no tiene sentido (Ef. 6.10-20; 1 Ts. 5.8). Por otro lado, no pocos cristianos ven al diablo por todos lados. Están siempre conscientes de su influencia y cada oración de ellos, pública y privada, se convierte en una sesión para reprender al diablo. De hecho, estas personas parecen saber más de las obras de Satanás que del Señor. Todo es demonios aquí, demonios allá.

La perspectiva de Pedro es otra. Pide la vigilancia en vez de la ignorancia. Pero esta vigilancia no significa prestarle toda la atención al diablo y a sus obras. Comienza con la conciencia de Dios y sus obras (5.10), y con la fe en el que es Exaltado sobre todo poder satánico (3.22). Siendo que la metodología del diablo es tentar al cristiano a desobedecer a Dios, la vigilancia implica más que todo la determinación de reconocer y resistir toda tentación al pecado.

La segunda responsabilidad de los cristianos es «resistir» al diablo «firmes en la fe» (5.9; Ef. 6.13; Stg. 4.7). El cristiano no se da por vencido frente a los ataques del diablo. No cede fácilmente a la

tentación. No se deja engañar por cualquier idea novedosa y atractiva. Sabe decir «¡no!» en vez de «quizá» o «vamos a ver». Cualquier cristiano que ha tratado de resistir las tentaciones y los engaños de Satanás sabe cuán difícil es mantenerse firmes cuando sus ataques son fuertes. Nuestra debilidad se nos hace muy evidente y no sabemos cómo podemos resistir y mantenernos firmes. Pedro toma en cuenta nuestra debilidad y nos instruye que la victoria viene por medio de la fe en Dios. Dios es por nosotros, y nos otorga su poder por medio de la fe. Una ilustración de como Dios viene a nuestro auxilio se encuentra en 2 Corintios 12.7-10. El mensajero de Satanás abofetaba a Pablo, de qué manera no lo sabemos. Pero el apóstol pidió tres veces liberación del ataque. El Señor le aseguró que la gracia de Dios le era suficiente. En su debilidad, en medio del ataque, encontró el poder de Dios para poder mantenerse firme. El cristiano tiene que ejercer su voluntad en la lucha contra el diablo, pero sabe que en la batalla no tiene en sí el poder para resistir. Solamente con la mano puesta en la mano de Dios puede resistir victoriosamente.

Como hemos visto, Pedro comparte la enseñanza presentada en 5.8-9 con Pablo (Ef. 6.13) y con Santiago (Stg. 4.7). El llamado a resistir al diablo en el poder de Dios era la postura que el cristiano debía adoptar en el conflicto espiritual. En no pocas de nuestras iglesias el énfasis es otro. Se les atribuye a Satanás y a los demonios más poder y autoridad sobre el cristiano del que realmente tienen. Se corre la enseñanza de que un cristiano puede ser poseído por un demonio o múltiples espíritus malignos que controlan aspectos de su vida y lo hacen pecar. La receta para tales personas, se dice, es el exorcismo. Muchos en las iglesias proclaman que tienen el ministerio del exorcismo y en sesiones regulares, dentro y fuera de los cultos, se dedican a ayudar a los hermanos a ganarse la victoria sobre Satanás echando fuera los demonios de su vida.

No cabe duda que los demonios pueden poseer un ser humano. Los Evangelios y el libro de Hechos están llenos de ejemplos de este fenómeno tan triste, y del poder libertador del evangelio. Jesús echaba fuera los demonios por medio de una palabra de autoridad (Mt. 4.24; 8.28) o les daba su permiso para salir (Mt. 8.31-32). Aun les cedió a sus discípulos este mismo poder del reino de Dios (Lc. 10.17; Hch. 5.16; 8.7; 19.12). Pero debemos notar que en cada caso, sin excepción, los que tenían los demonios, los poseídos, eran los inconversos y no los cristianos. ¡Cuán raro es que mucho de los que proclaman tener el ministerio de «liberación» echan fuera los «demonios» que los cristianos supuestamente tienen! La evidencia que

nos viene del NT indica que un cristiano no puede ser poseído por un demonio.

A veces el caso de Pedro en Mateo 16.22 y la respuesta de Jesús en el versículo siguiente se presentan para probar la posibilidad de la posesión demoniaca de los cristianos. Jesús respondió a la sugerencia de Pedro de evitar la cruz diciendo, «¡Quítate de delante de mí, Satanás!» Pero es claro que había una diferencia cualitativa entre lo dicho por Pedro y lo que sucedió en el caso de Judas. Cuando Judas rechazó a Jesús, Satanás entró en él y se fue a traicionarlo (Jn. 13.27-30). La posesión de Judas era a la vez un rechazo completo de Jesús como de su misión. Por el otro lado los evangelios no hablan de la falla de Pedro en estos términos. Satanás no entró en él, y por eso Jesús no echó fuera de su persona un demonio. No rechazó a Jesús, sino que respondió a una sugerencia de Satanás, siguiendo su pensamiento en vez del de Jesús. Esto no es posesión sino tentación y pecado. Pedro siguió fiel a Jesús, mientras que el fin de Judas fue otro.

La salvación que tenemos como hijos de Dios significa que hemos sido librados del control de Satanás. Pablo dice que el Padre «nos ha librado de la potestad de las tinieblas, y trasladado al reino de su amado Hijo» (Col.1.13). Ser trasladado al reino de Cristo es liberación de la potestad de los poderes malignos. Por eso, ser miembro del reino es ser libre de la posibilidad de la posesión demoniaca.

En la lucha contra el diablo el cristiano siempre ha de estar consciente del poder de Dios (5.10). El poder para mantenerse firmes viene de él. Como Pedro dice en su primer capítulo, somos «guardados por el poder de Dios mediante la fe, para alcanzar la salvación que está preparada para ser manifestada en el tiempo postrero» (1.5). El cristiano no tiene que tener temor de que Satanás tenga la victoria sobre su vida, puesto que Dios le da su poder para estar firme. La posibilidad de caída es real, como 5.8 implica, pero esto no es decir que el cristiano tenga que caer. Puede volver al pecado anterior y abandonar la fe (4.2-3), pero esto no es inevitable. Todo el poder de los cielos está a su disposición para que llegue a «la gloria eterna en Jesucristo» (5.10).

IV. Exhortación y salutación finales (5.12-14)

[12]Por conducto de Silvano, a quien tengo por hermano fiel, os he escrito brevemente, amonestándoos, y testificando que ésta es la verdadera gracia de Dios, en la cual estáis. [13]La iglesia que está en Babilonia, elegida juntamente con vosotros, y Marcos mi hijo, os saludan. [14]Saludaos unos a otros con ósculo de amor. Paz sea con todos vosotros los que estáis en Jesucristo. Amén.

12 En la Introducción vimos que *Por conducto de Silvano* indica que *Silvano*, cuyo otro nombre era Silas, era el amanuense o el secretario de Pedro cuando el apóstol redactó la carta.[1] «Silvano» es la transliteración de la forma latina de su nombre, y «Silas» es la versión griega.[2] Varios comentaristas han argumentado que *Silvano* era solamente el mensajero que llevó la carta a las comunidades cristianas en Asia Menor. Es cierto que la expresión «escribir por conducto de alguien» puede comunicar la idea de «enviar por medio de alguien» (griego, *grafein dia*, p.ej. Hch. 15.23), pero esta interpretación es imposible aquí siendo que Pedro dice que les escribió *brevemente*.

Es con respecto a los servicios de secretario que Pedro comenta, *a quien tengo por hermano fiel*. La fidelidad de una persona frecuentemente se relacionaba con una comisión de comunicación que recibía de otro. Por ejemplo, Timoteo, Tíquico y Onésimo eran hermanos fieles cuya responsabilidad era informar a las iglesias respecto a los asuntos de Pablo (1 Co. 4.17; Ef. 6.21; Col. 4.7, 9). Pablo mismo recibió su comisión

1 Ver pp. 28, 29 sobre esta cuestión y sobre el ministerio de Silvano según el NT.
2 *BAGD*, p. 750.

porque el Señor lo había hallado fiel (1 Co. 7.25; 1 Ti. 1.12), y el apóstol instruyó a Timoteo a darles la responsabilidad de enseñanza solamente a hermanos fieles (2 Ti. 2.2). Pedro considera, a la luz de la evaluación de su carácter,[3] que *Silvano* es *hermano fiel*, y esto indica que su papel no era simplemente ser el «cartero» o el mensajero que llevara la carta a sus destinatarios. Pero no podemos decidir con certeza exactamente cuál fue el papel de Silvano en la composición de la carta. Es dudoso que compusiera la obra con base en las ideas de Pedro, siendo que el apóstol indica que él mismo la escribió. Probablemente Silvano es responsable por el estilo gramatical del escrito; pero si tuvo más influencia sobre su contenido no lo podemos averiguar.[4]

Pedro dice, *os he escrito brevemente*. También en Efesios 3.3 y Hebreos 13.22 hallamos afirmaciones sobre la brevedad de las cartas. En el mundo antiguo, la brevedad de las comunicaciones escritas se consideraba una virtud. Sobre todo las epístolas debían de ser concisas en su expresión, pero no hasta el punto de sacrificar la claridad.[5] El apóstol ahora declara, en forma resumida, el contenido de su escrito, *amonestándoos, y testificando que ésta es la verdadera gracia de Dios*. «Amonestar» (griego *parakaleô*) es un verbo que aparece con frecuencia en el contexto de instrucción moral en el NT (p.ej. Ro. 12.1; 1 Co. 1.10; Ef. 4.1; Flp. 4.2; 2 Ts. 3.12) como también en 1 Pedro (2.11 y comentario; 5.1).[6] Este verbo resume el contenido de la instrucción moral de la epístola. Por otro lado, «testificar» (griego *epimartureô*) denota «dar testimonio», y los verbos afines nos llevan a concluir que el testimonio tiene que ver con la obra salvadora de Dios (Hch. 2.40; Heb. 2.4; Jn. 19.35; 21.24).[7] Esta palabra resume lo que Pedro ha afirmado en la epístola respecto a la salvación de Dios por medio de Jesucristo.[8]

La declaración siguiente nos sorprende. Referente a toda la epístola, tanto sus aspectos «doctrinales» como su enseñanza «moral», Pedro dice, *ésta es la verdadera gracia de Dios*. La *RVR* pone una coma entre los dos verbos, *«amonestar» y «testificar»*, lo cual indica que la *gracia* a que Pedro se refiere solamente tiene que ver con lo que ha testificado, es decir,

3 «Tengo» traduce *logizomai*, que significa llegar a una conclusión basada sobre una evaluación clara de los datos y no una opinión liviana (Ro. 8.18; 2.3; 3.28; 14.14; 2 Co. 11.5; Flp. 3.13).

4 Ver la Introducción, pp. 28, 29.

5 Ver los textos de Demetrio, Gregorio Nacianceno, Filóstrato de Lemnos y pseudo-Libanio en Abraham J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, Scholars Press, Atlanta, 1988, pp. 13, 18-19, 42-43, 58-59; 72-73.

6 No lleva el sentido de «consolar» en esta epístola. Contra Schwank, *Primera Carta de Pedro*, p. 142.

7 En Hechos 2.40 el verbo es *diamartureomai* y en los otros textos es *sunepimartureô*. *Epimartureô* aparece sólo aquí en el NT. Ver *BAGD*, p. 296; Horsley, *New Documents*, 2.85.

8 Así Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 186; Grudem, *1 Peter*, p. 201; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 216; Cranfield, *First Epistle of Peter*, p. 122.

la obra salvadora de Dios.[9] Pero gramaticalmente los dos verbos son exactamente paralelos, hecho que indica que para Pedro **todo** lo que ha dicho respecto a la ética cristiana y la obra salvadora de Dios es parte de la *gracia de Dios*. La *gracia* es a la vez la provisión y la demanda de Dios. *Verdadera* indica que esta *gracia* es real o genuina.[10] Pedro les llama, «Estad firmes en ella» (*RVA*). Los manuscritos griegos más viejos y confiables[11] tienen el verbo en el imperativo en vez del indicativo como la *RVR*. Pedro concluye con un llamado a mantenerse firmes en la *gracia* en vez de darse por vencidos y retroceder al paganismo y su corrupción.[12] Esta *gracia* incluye la redención del pecado y la vida santa que Dios hace posible por medio de Jesucristo (2.24).

13 En la salutación final de las cartas, era común incluir saludos de parte de las personas asociadas con el autor y que tenían alguna relación con los destinatarios (Ro. 16.16, 21-23; 1 Co. 16.19-21; Flp. 4.22; Col. 4.12-14).[13] Pedro sigue está práctica y dice, *La iglesia que está en Babilonia, elegida juntamente con vosotros, y Marcos mi hijo, os saludan.* La mayoría de los manuscritos griegos tempranos no incluyen la palabra *iglesia*,[14] y por eso podemos traducir la primera parte del verso como la *NVI*, «Les envía sus saludos la que está en Babilonia, escogida como ustedes». Se ha sugerido que «la escogida» era la esposa de Pedro (compare 1 Co. 9.5), y que *Marcos* era su hijo. Pero la identificación de su ubicación (*en Babilonia*) nos lleva a concluir más bien que la *elegida* era la iglesia *en Babilonia*, siendo que los cristianos normalmente identificaban las iglesias por medio del nombre de lugar donde estaban (Ro. 1.7; 1 Co. 1.2; 2 Co. 1.1; Gá. 1.2; Flp. 1.1; Col. 1.2; 1 Ts. 1.1; 2 Ts. 1.1).

Babilonia, donde Pedro y la iglesia *elegida* estaban cuando el apóstol redactó la carta, es probablemente el nombre en código de Roma (compare la práctica aquí con Ap. 11.8).[15] En Apocalipsis Roma se identifica con la ciudad que simbolizaba la degradación más profunda de corrupción (Ap. 14.8; 16.19; 17.5, 9, 18; 18.2, 10, 21). La literatura judía hace la misma identificación de Roma con *Babilonia* (2 Bar. 11.1-2; 67.7; Oráculos Sibilinos, 5.137-143, 159-160), como también los rabinos (Nm. Rabba, 7; Midrás Sal. 121; Midrás de los Megilloth [HL], 1.6 [89a]). La relación entre el nombre *Babilonia* y la ciudad de Roma apoya la tradición

9 Así Michaels, *1 Peter*, p. 308; Grudem, *1 Peter*, p. 201.

10 *MM*, p. 21, nota que esta palabra (griego *alêthê*) es común en fórmulas como, «Lo que escribo es verdadero».

11 p^{72}, Alef, A, B.

12 Compare el uso del verbo en Ro. 14.4; Ef. 6.14; Mt. 12.25-26; Mc. 3.24-25; Lc. 11.18.

13 Ver John L. White, *Light from Ancient Letters*, Fortress Press, Philadelphia, 1986, pp. 197, 202.

14 Ausente de p^{72}, A, B, pero se encuentra en Alef.

15 Ver la Introducción, p. 33.

antigua, que viene de Papías (60-130 d.C.), de que Pedro estaba con *Marcos* en Roma, donde compuso su primera epístola (Eusebio, *Historia eclesiástica*, 2.15). Dentro del NT hallamos evidencia de que *Marcos* fue a Roma cuando Pablo estaba encarcelado allí a fines de su ministerio (2 Ti. 4.11, escrito desde Roma). Las otras opciones son que Pedro o escribió desde *Babilonia* en Mesopotamia o desde un campamento militar Romano llamado *Babilonia* donde se situaba el Viejo Cairo.[16] Pero no tenemos ninguna historia antigua que mencione un viaje del apóstol a esos lugares. La evidencia favorece la identificación de *Babilonia* con la ciudad de Roma.

Pedro envía a las congregaciones en Asia Menor los saludos de *Marcos, mi hijo*. *Marcos* era el *hijo* espiritual de Pedro como Timoteo era el «hijo» de Pablo (1 Co. 4.17; 1 Ti. 1.2; 2 Ti. 1.2). Encontramos evidencia de la relación entre Pedro y *Marcos* desde muy temprano (Hch. 12.11-12). Eusebio, el historiador eclesiástico, relata que Papías decía que *Marcos* había sido el intérprete de Pedro y que su evangelio contenía la predicación del apóstol.[17] *Marcos* era conocido por las iglesias en Colosas y Efeso (Col. 4.10; Flm. 24; 2 Ti. 4.11), indicación de que había ministrado en por lo menos algunas de las provincias a que Pedro escribía. Ese ministerio explica por qué Pedro lo incluyó en la salutación final.

14 Finalmente, Pedro exhorta a las congregaciones, *Saludaos unos a otros con ósculo de amor*. Esta exhortación implica que las comunidades cristianas habrían leído el escrito en una reunión pública donde todos, aun los analfabetos, podrían aprovecharse de sus enseñanzas (compare Col. 4.16; 1 Ts. 5.27; 1 Ti. 4.13). Al final, se habrían saludado los unos a los otros con un *ósculo*, o «beso» *de amor*, el equivalente al «ósculo santo» en las epístolas paulinas (Ro. 16.16; 1 Co.16.20; 2 Co. 13.12; 1 Ts. 5.26). El «beso» en el mundo antiguo expresaba muchas cosas, como el amor entre miembros de una familia, el honor y el respeto, y la amistad (p.ej. Lc. 15.20; Hch. 20.37; Lc. 7.36-45; Mc. 14.44-45). El beso boca a boca era una expresión del amor erótico, pero este tipo de beso no era el más común. Un beso se daba sobre los ojos, la frente, o en la mejilla en saludos o despedidas, en ocasiones oficiales como los juegos o cuando se hacían contratos, y como un signo de reconciliación.[18] Pedro quería que el beso fuera una expresión del amor familiar entre los que eran miembros de la hermandad cristiana (1.22; 2.17; 4.8).

El apóstol concluye con la bendición, *Paz sea con todos vosotros los que estáis en Jesucristo*. En la salutación de la carta Pedro les deseaba

16 Ver Estrabón, *Geografía*, 17.1.30; Josefo, *Antiquitates*, 2.315 [2.15.1]; Horsley, *New Documents*, 2.141-148.

17 *Historia eclesiástica*, 3.39.15.

18 Ver *ThDicNT*, 9.118-127; 138-146; *DTNT*, 1.118-119.

«gracia y paz», y aquí al final de su obra vuelve a recordarles de la gracia de Dios (5.12) y pronuncia la bendición de *paz* sobre ellos. Pablo también terminaba muchas de sus cartas con el mismo tipo de bendición (2 Co. 13.11; Ef. 6.23; 1 Ts. 5.23; 2 Ts. 3.16), como también Tercio el amanuense de Pablo (Ro. 15.33) y Juan (3 Jn. 15). La *paz* resume todas las bendiciones que reciben de Dios los que han sido reconciliados con él por medio de *Jesucristo* (3.18; compare Ro. 5.1).[19] Esta *paz* es para todos los «cristianos» o *los que* están *en Jesucristo* (compare 3.16; 4.16).

En conclusión

Pedro termina su epístola con el tipo de salutación que esperamos en este género de comunicación del primer siglo. Hace mención del que le ayudó en la composición, en este caso Silvano, e incluye saludos de los que estaban con él. Antes de la bendición final, llama a las congregaciones reunidas a afirmar su amor los unos por los otros por medio de un beso. Hasta este punto no estábamos conscientes de tantas personas. Nos parecía que Pedro estaba sólo (1.1), y cuando se dirigía a «los expatriados de la dispersión» en Asia Menor, no sabíamos que los hermanos estaban reunidos para la lectura de la carta. Ni Pedro ni sus lectores estaban aislados de los demás de la comunidad. Hay evidencia aquí de la comunión cristiana real en que cada proyecto cristiano se debe realizar.

A lo largo de la carta hemos examinado cómo Pedro trataba de ayudar a los cristianos a seguir a Jesús fielmente a pesar de las aflicciones que sufrían a causa de su fe. Les enseñaba del plan eterno de Dios realizado por medio de Jesucristo (1.10-11), que incluía sus sufrimientos y su glorificación. Cristo sufrió injustamente, pero Dios lo vindicó resucitándolo de los muertos. Pero Pedro enfatizaba que los sufrimientos de Cristo tenían propósito: la salvación de los que tienen fe en Dios por medio de él (1.21; 2.22-25). Los sufrimientos de Cristo, Pedro decía, eran un paradigma para los cristianos. Ellos también fueron llamados a sufrir injustamente (2.21; 3.17; 4.19), pero con la promesa de la glorificación futura (5.10). En sus sufrimientos ellos compartían los dolores de su Señor (4.13). Con esta enseñanza Pedro pretendía ayudar a los hermanos a ver sus padecimientos con sentido de propósito y de esperanza.

Por el otro lado, Pedro sabía que el problema grave que tenían que conquistar era la tentación de abandonar su fe y su santidad en

19 *DTNT*, 3.308-312.

medio de los sufrimientos. Repetidamente Pedro los llama a no volver a la vieja conducta, sino seguir la santidad de Dios (1.14-16). La vida moral del cristiano debe ser tal que aun los inconversos reconozcan su alta moralidad, porque hace el bien para con todos (2.12, 15). El propósito de Pedro es que los cristianos ganen a los inconversos por su conducta, y no lo opuesto (2.9; 3.1).

Pero al mismo tiempo Pedro sabía que los cristianos desesperadamente necesitaban saber que eran parte de una comunidad. Habiendo sido rechazados por los demás de la sociedad, necesitaban saber que eran miembros de una nueva comunidad, el pueblo de Dios (2.9-10). Esta comunidad se distingue por su amor constante (1.22; 4.8), por su hospitalidad (4.9), y por su servicio mutuo (4.10-11). La salutación final de la epístola es un testimonio claro de la realidad de esta comunidad.

Hemos tratado de reflexionar sobre la aplicación de todos estos aspectos de la enseñanza de Pedro para la iglesia moderna. Esta palabra nos habla a nosotros, en primer lugar, porque es la Palabra de Dios y no meramente una palabra humana. Pero también debemos reconocer que en gran medida la situación humana no ha cambiado. El pecado es todavía el problema principal del corazón humano. Ahora al igual que entonces, los seres humanos todos necesitamos al Salvador. Y los que se convierten a la fe cristiana siempre van a encontrar oposición, porque todavía el diablo anda como el enemigo de todo lo que Dios hace. La pertinencia de la epístola es especialmente evidente cuando consideramos la decadencia de nuestras sociedades y cómo nosotros, los cristianos, no siempre mantenemos las normas más altas de moralidad. Y hasta ahora todos nosotros somos, como Pablo instruye, miembros de un solo cuerpo. Nos necesitamos los unos a los otros porque somos miembros de la misma hermandad. Estos son los temas y los valores que Pedro les entregó a sus primeros lectores, y que Dios nos ofrece a nosotros.

2 Pedro

Introducción a 2 Pedro

I. El autor

El autor de 2 Pedro se presenta en 1.1 como Pedro, apóstol de Jesucristo: «Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo».[1] En diferentes puntos en la epístola el autor refuerza esta identificación por medio de alusiones a su vida. En 2 Pedro 1.17-18 recuerda su experiencia con el Señor Jesús en el Monte de la Transfiguración (Mt. 17.1-5; Mr. 9.2-7; Lc. 9.28-35). Les declara a sus lectores que morirá dentro de poco según la profecía que recibió del Señor (1.14). La profecía a que se refiere es indudablemente la que Juan relata en su evangelio (Jn. 21.18-19). La identificación con Pedro se subraya en 3.1 donde el autor declara que ésta es su «segunda carta», siendo la primera 1 Pedro. Finalmente, el autor se presenta como compañero en el ministerio con Pablo y pone sus propias enseñanzas a la par de las del apóstol a los gentiles (3.15-16). La declaración clara del documento mismo es que ésta es una obra auténtica del principal de los apóstoles, Pedro.

Sin embargo, no pocos en la iglesia antigua y moderna han cuestionado la autenticidad de esta epístola. Han declarado que se trata de un escrito seudónimo, obra de un autor desconocido, posiblemente del segundo siglo, que puso el nombre de Pedro en el encabezamiento y que agregó varias alusiones a la vida de Pedro como parte del mecanismo de la seudopigrafía. Bauckham declara que desde el principio de este siglo «el carácter seudopigráfico ha llegado a ser casi universalmente reconocido».[2] Pero antes de examinar las objeciones modernas a su autenticidad,

1 Acerca del nombre «Simón Pedro» ver el comentario sobre 1.1.

2 Richard J. Bauckham, «2 Peter: An Account of Research,» en *Aufsteig und Niedergand der Römischen Welt*, editado por Wolfgang Haase y Hildegard Temporini, Walter de Gruyer, Berlin y New York, 1988, 25.3713.

debemos estudiar el debate sobre la epístola durante el segundo, el tercero y el cuarto siglos.

A. 2 Pedro en la iglesia antigua

Schelkle afirma que «En el siglo II la carta no se menciona en ningún documento ni hay pruebas de que se haya utilizado».[3] Por otro lado, Bigg ha presentado en su comentario una lista extensa de alusiones a 2 Pedro en los escritos del segundo siglo.[4] Mientras es correcto que muchas de las alusiones que Bigg presenta de los escritos del segundo siglo no demuestran definitivamente que los autores respectivos hicieron referencia directa a 2 Pedro, la afirmación de Schelkle es extrema y la evidencia la contradice. La obra seudónima *El Apocalipsis de Pedro* (hacia 135 d.C.) demuestra claro conocimiento de la epístola, y Justino (murió 165) hace eco de ella.[5] Según el historiador eclesiástico Eusebio, Clemente Alejandrino (nació 150 d.C., murió hacia 215 d.C.) escribió un comentario sobre el libro[6] y éste alude a 2 Pedro 2.19 en su *Carta a Teodoro*, 1.6-7. Ireneo (murió hacia 202 d.C.) hace eco de 2 Pedro 3.8 en *Adversus haereses*, 5.23.2. A pesar del poco uso del libro durante del segundo siglo, la evidencia demuestra que el libro se conocía y se aceptaba como autoritativo durante ese siglo.

Durante el tercer siglo la epístola aparece en la versión sahídica (de Egipto, a principios del tercer siglo) y en el manuscrito griego p^{72}. Firmiliano de Cesarea cita 2 Pedro en su carta a Cipriano (murió 257), y Metodio tiene una cita clara de 2 Pedro 3.18 en su obra *de Resurectione*. Orígenes (185-254 d.C.) aceptó el libro como obra genuina de Pedro y lo cita varias veces. Aunque él lo aceptó como Escritura, dijo que había dudas en sus días respecto a su autenticidad.[7] El debate sobre la epístola se calentó durante el cuarto siglo. Muchos aceptaron el libro como canónico, y de ahí su inclusión en los cánones del sínodo de Laodicea (360 d.C.), de Atanasio (367 d.C.), del sínodo de Hipona (393 d.C.), y del sínodo de Cartago (397 d.C.). Además aparece en la traducción bohaírica que viene de Egipto en el mismo siglo. Por otra parte, Jerónimo (nació 347 d.C., murió 420 d.C.) nota que había mucha duda respecto a la autenticidad de 2 Pedro a causa de la diferencia de estilo entre esta epístola

3 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 256.

4 Bigg, *Epistles of St. Peter*, pp. 204-204. Ver también F. H. Chase, «Peter, Second Epistle of,» en *Dictionary of the Bible*, editado por J. Hastings, Scribner, New York, 1898-1904, 3.799-802; R.E. Picirilli, *«Allusions to 2 Peter in the Apostolic Fathers,»* JStNT 33 (1988), pp. 57-83.

5 *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 82.1; compare 2 P. 2.1.

6 *Historia eclesiástica*, 6.14.1.

7 Eusebio, *Historia eclesiástica*, 6.25.8.

y 1 Pedro. Pero él mismo acepta el libro y sugiere que las diferencias estilísticas se pueden explicar si Pedro utilizó dos secretarios diferentes.[8] Eusebio, quien escribió su *Historia eclesiástica* hacia el año 324 d.C., nota que la mayoría de los cristianos de su época aceptaba el libro como auténtico; pero él mismo tenía dudas respecto a su autenticidad. Se basaba en la falta de referencias al libro en los escritos de «los presbíteros antiguos» y en el rechazo por parte de autores que él respetaba.[9]

La evidencia de los primeros siglos de la iglesia respecto a la autenticidad de 2 Pedro no es conclusiva, ni a favor ni en contra de la epístola. Desde el principio no gozó de la aceptación universal de la iglesia, y en opinión de varios autores antiguos era un libro seudónimo. Sin embargo, la evidencia demuestra que sí se utilizó, y que se le daba autoridad, desde muy temprano en la historia de la iglesia. A pesar de las voces contrarias, la mayoría de los cristianos de los primeros siglos recibieron la carta como obra auténtica de Pedro. Esta evidencia le dice al estudiante moderno que no debe rechazar la carta fácilmente como espúrea. Muchos antiguos pusieron su sello de autenticidad sobre ella, y con buena razón. Por otro lado, el estudiante moderno que se convence de la autenticidad del libro debe entender las dudas legítimas de no pocos en la iglesia moderna sobre su autenticidad, puesto que aun los antiguos líderes de la iglesia debatían el punto.

B. 2 Pedro en la iglesia moderna

Aunque la mayoría de las personas en la iglesia moderna aceptan 2 Pedro como obra auténtica del apóstol Pedro, no pocas voces se han levantado en contra de esta identificación tradicional de la autoría. Los que argumentan que la epístola es seudónima son vigorosos y confiados en su análisis. Lohse, por ejemplo, afirma categóricamente, «Sin embargo, queda absolutamente excluido el que Pedro haya escrito efectivamente esta carta».[10] Michl concuerda con esta conclusión y dice, «En consecuencia, 2 Pe se debe considerar como carta ficticia, que, apelando a la pseudonimia como forma literaria, imparte instrucciones, pero que nunca fue enviada a comunidades determinadas por la persona mencionada en la dedicatoria».[11] Schelkle también agrega su juicio, «La 2 Petr hay que considerarla, pues, como un escrito pseudoepigráfico».[12] Pero varios comentaristas defienden la autenticidad del libro, algunos vigorosamente

8 *Scriptorum Ecclesiasticorum*, 1; *Epístola a Hedibia*, 120.

9 *Historia eclesiástica*, 3.3.1, 4; 3.25.3, 4.

10 Lohse, *Introducción al NT*, p. 236.

11 Michl, «Cartas católicas», p. 531.

12 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 254.

como Michael Green y Donald Guthrie, aunque no son la mayoría.[13] Estas defensas nos llaman a examinar la evidencia y a no rechazar la autenticidad de la carta como si fuera una conclusión segura y establecida.[14]

1. Argumentos en contra de la autenticidad.

En perfil, los argumentos en contra de la autoría genuina de 2 Pedro por el apóstol Pedro son los siguientes:

a. Problemas literarios y estilísticos

Como hemos visto, 2 Pedro depende de la epístola de Judas, la cual, se dice, es en sí misma un documento tardío y no del tiempo de la vida de Pedro. Tomando en cuenta esta dependencia, se concluye que 2 Pedro no puede ser una obra de Pedro, quien murió en Roma durante la persecución de Nerón (iniciada 64 d.C.). Según algunos, el hecho de haber usado la epístola de Judas pone la apostolicidad de la carta en duda. Además, las diferencias de estilo gramatical entre 2 Pedro y 1 Pedro argumentan fuertemente contra la autenticidad de 2 Pedro. Desde el tiempo de Jerónimo ésta ha sido una de las objeciones más fuertes contra la identificación del autor con Pedro. Pero las diferencias entre las obras va más allá de la gramática, porque cuando ambas epístolas tocan el mismo tema el vocabulario que se utiliza es distinto. 1 Pedro, por ejemplo, habla de la «revelación» del Señor Jesucristo (griego *apokalypsis*, 1 P. 1.13; 4.13; 5.4), pero 2 Pedro se refiere a su «venida» (griego *parousia*, 2 P. 1.16; 3.4). Salvación en 1 Pedro se llama «la salvación de vuestras almas» (1 P. 1.9), pero 2 Pedro prefiere la expresión «entrada en el reino eterno» (2 P. 1.11). Lohse comenta, «El lenguaje y estilo son considerablemente distintos de los que hallamos en 1 Pedro; tan solo escasa parte del vocabulario es común para ambas cartas». Además, 1 Pedro hace uso amplio del AT, y lo cita y alude a su enseñanza a cada rato. En cambio, 2 Pedro no contiene citas del AT, y las alusiones son pocas.[15]

13 Entre los defensores modernos se encuentran Michael Green, *2 Peter and Jude*, Inter-Varsity Press y William B. Eerdmans Publishing Company, Leicester y Grand Rapids, 1987; Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, Intervarsity Press, Downers Grove, 1990; Bigg, *Epistles of St. Peter*; Theodor Zahn, *Introduction to the New Testament*, 3 tomos, T. & T. Clark, Edinburgh, 1909; F. Marín, *«Apostolicidad de los escritos neotestamentarios»* EstEcl 50 (1975), pp. 211-239; Harrison, *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 414-424.

14 *La Biblia de Estudio* de la Sociedad Bíblica cae en esta trampa. En la introducción a 2 Pedro dice que, «muchos piensan que este es el escrito más tardío del Nuevo Testamento, compuesto quizá a principios del siglo II. Su autor pudo haber sido algún maestro cristiano que apeló a la autoridad de Pedro, para dar mayor autoridad a su enseñanza». *Nuevo Testamento y Salmos. Biblia de Estudio*, Sociedades Bíblicas Unidas, sin ciudad, 1990, p. 493.

15 Lohse, *Introducción al NT*, p. 236. Ver también Schelkle, *Cartas de Pedro*, pp. 253-255; Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 235-236; Wikenhauser y Schmid, *Introducción al NT*, pp. 908, 910; Werner Georg Kümmel, *Introduction to the New Testament*, Abingdon, Nashville, 1975, p. 430; Michl, «Cartas católicas», p. 528.

b. Problemas históricos

Al juicio de muchos, algunos de los detalles en la epístola dan evidencia de una fecha de composición durante el segundo siglo. La afirmación en 3.4, «desde el día en que los padres durmieron» sugiere un tiempo después de la muerte de la primera generación de cristianos (compare 1 Clem. 23.3; 2 Clem. 11.2). Y en 3.2 la referencia del autor a «vuestros apóstoles» es una expresión que piensa de los apóstoles «como *de un colegio lejano y extraño, al que él no pertenece*».[16] Además, en 3.16 el autor se refiere a una colección de las cartas de Pablo que se consideran a nivel de «Escritura», otra evidencia que indica una fecha pos-apostólica. Michl observa, «La forma en que nuestro escrito habla de las cartas paulinas reclama una época posterior a la muerte de Pedro».[17] El autor trata el problema de los falsos maestros en forma profética, usando el tiempo futuro (2.1-3; 3.3), pero no puede mantener el engaño y recae al tiempo presente, hablando de ellos como contemporáneos (2.10-22; 3.5, 9).[18]

c. Problemas doctrinales

Varios opinan que la herejía que 2 Pedro combate es el gnosticismo[19] y notan que éste es principalmente un fenómeno del segundo siglo. La lucha contra este sistema doctrinal argumenta en contra de una composición durante el primer siglo. Además, el retardo de la venida del Señor es un problema sobre el cual los herejes basaban su escepticismo (3.4), situación que implica una fecha tardía de composición. Algunos han reconocido en 2 Pedro una cristología inferior a la de 1 Pedro. Además, la epístola demuestra conocimiento del mundo filosófico helenístico, lo cual sería improbable si el autor fuera un pescador de Galilea. El autor usa terminología que viene del mundo helenístico, como «virtud» (1.3-5) y «ser participantes de la naturaleza divina» (1.4). Alude a un proverbio helenístico en 2.22 y usa una palabra que proviene del mundo de las religiones mistéricas, *epoptai* («habiendo visto con nuestros propios ojos», 1.16). Lohse comenta, «El lenguaje y mundo de ideas de 2 Pe están intensísimamente helenizados».[20] Por otro lado, están ausentes los temas de la cruz y la resurrección, el bautismo, la oración, etc.[21]

16 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 254.

17 Michl, «Cartas católicas», p. 529.

18 Ver Wikenhauser y Schmid, *Introducción al NT*, pp. 909, 912; Michl, «Cartas católicas», p. 528; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 254; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 235; Lohse, *Introducción al NT*, p. 236; Kümmel, *Introduction to the NT*, p. 432.

19 Ver la Introducción, pp. 323-324.

20 Lohse, *Introducción al NT*, p. 236.

21 Ver Kümmel, *Introduction to the NT*, pp. 431-432; Michl, «Cartas católicas», pp. 528-529; Wikenhauser y Schmid, *Introducción al NT*, pp. 909-911; Schelkle, *Cartas de Pedro*, pp. 253-254; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 235.

ch. El problema de las alusiones personales

No pocos autores opinan que las varias referencias en la epístola a la vida personal de Pedro son simplemente parte del mecanismo seudoepigráfico para darle a la carta una imagen de autenticidad. Estas referencias parecen ser artificiales. Además, si 1.14 depende literariamente de la profecía de Juan 21.18-19, que se escribió a fines del primer siglo, esto elimina la posibilidad de que 2 Pedro sea una obra del primer siglo.[22]

d. El problema del género literario

El autor de 2 Pedro presenta su carta como el último testamento del apóstol Pedro (1.13-15). Este género literario era muy conocido en los primeros siglos (existen, por ejemplo, *El testamento de Job*, *El testamento de los doce patriarcas*, *El testamento de Salomón*, etc.). Pero todos estos testamentos son obras seudónimas, y el uso de este género literario marca a 2 Pedro como espúrea.[23]

2. Argumentos a favor de la autenticidad de la carta

A pesar de las objeciones fuertes y numerosas contra la autenticidad de 2 Pedro, podemos defender su apostolicidad tomando en cuenta los siguientes criterios:

a. Problemas literarios y estilísticos

Como hemos visto anteriormente, el autor de 2 Pedro tuvo a mano la epístola de Judas y la utilizó en la redacción de su respuesta a los problemas que afligían a sus destinatarios. El hecho de que un autor apostólico usara otras fuentes en la preparación de su escrito no es argumento en contra sino a favor de la autenticidad de la epístola. Pedro, en la composición de su primera epístola, recurrió una y otra vez a las fuentes literarias y orales que tenía a mano, siempre adoptando y redactando su mensaje de acuerdo con sus propios propósitos como autor y maestro.[24] Pero es cierto que si Judas fuera una obra escrita durante el período sub-apostólico, esto negaría la autenticidad de 2 Pedro. Obviamente no podemos en este comentario entrar en todo el debate sobre la autenticidad de ese escrito. Basta decir que no pocos conservadores han defendido la autenticidad de Judas como obra del hermano del Señor Jesús. Se conocía y su usaba muy temprano en la historia de la iglesia, y

22 Ver Kümmel, *Introduction to the NT*, p. 433; Michl, «Cartas católicas», p. 530.

23 Schelkle, *Cartas de Pedro*, pp. 255-256; Richard Bauckham, «Pseudo-apostolic Letters» *JBL* 107 (1988), pp. 469-494; *Idem.*, *Jude, 2 Peter*, pp. 131-135.

24 Ver la Introducción a 1 Pedro, p. 45-48.

autores como Tertuliano, Clemente Alejandrino y Orígenes la aceptaban como obra auténtica de Judas.[25]

Como hemos visto, desde el tiempo de Jerónimo la diferencia de estilo entre 1 Pedro y 2 Pedro se ha presentado como argumento contra la autenticidad de nuestra carta. Los intentos de demostrar la similitud de estilo de los dos escritos no han sido exitosos. Pero la sugerencia de Jerónimo mismo de que Pedro utilizó los servicios de dos secretarios diferentes cuando compuso estas cartas todavía merece consideración. Silvano le ayudó en la redacción de 1 Pedro (1 P. 5.12 y comentario), y su participación bien explica el estilo de esa obra. La historia eclesiástica nos indica que Pedro habitualmente empleó los servicios de traductores, probablemente debido a que el griego no era su idioma natal.[26] Por eso, no hay ninguna razón para no suponer que otro amanuense ayudó al apóstol en la composición de su segundo escrito. Pero Nigel Turner argumenta que el estilo griego del escrito tiene un carácter judío. Contiene muchos semitismos, y Turner hasta habla del «griego judío» de la obra. La influencia de la Septuaginta (la traducción griega del AT) es muy marcada en la carta.[27] A diferencia de 1 Pedro, en 2 Pedro el autor no menciona a ningún secretario. Este hecho, más la influencia del hebreo sobre la gramática griega del escrito, nos lleva a concluir que 2 Pedro es una carta que Pedro mismo, el pescador de Galilea de los gentiles, redactó sin la ayuda de ningún amanuense. El estilo de la carta no argumenta en contra sino a favor de su autenticidad.

Es cierto que a veces 1 y 2 Pedro hablan de las mismas realidades pero usan vocabulario diferente. El ejemplo clásico es que 1 Pedro habla de la «revelación» de Jesucristo mientras 2 Pedro se refiere a este evento como su «venida». Pero no debemos pensar que un autor no pueda variar su vocabulario, usando los sinónimos que más expresen el sentido que quiere comunicar. No tenemos muestras suficientes de las ideas y del vocabulario de Pedro para llegar a una conclusión definida respecto a lo que es y lo que no es parte del vocabulario de ese apóstol (como es el caso con los escritos de Pablo). Además, las circunstancias a que Pedro se enfrentó en las dos epístolas eran distintas, y por eso empleó el vocabu-

25 Ver los argumentos respecto a su fecha temprana y autenticidad en Green, *2 Peter and Jude*, pp. 48-52; Guthrie, *Introduction to the NT*, pp. 902-909; Harrison, *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 409-425; Bigg, *Epistles of St. Peter*, pp. 305-322. La teoría de Robinson de que Judas escribió ambas epístolas no ha recibido mucha aceptación. Las diferencias de estilo entre los dos escritos son fiargumento suficiente contra esta hipótesis. Ver John A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM Press, London, 1976, pp. 193-195 y los comentarios en Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 141; Green, *2 Peter and Jude*, p. 25.

26 Ireneo, *Adversus haereses*, 3.1; Tertuliano, *Adversus Marcionem*, 4.5; Eusebio, *Historia eclesiástica*, 3.39.

27 James Hope Moulton, ed., *A Grammar of New Testament Greek*, 4 tomos, T. & T. Clark, Edinburgh, 1908-1976, tomo 4: *Style*, por Nigel Turner, pp. 140-144.

lario apropiado para enfrentarse a cada situación.[28] Pedro habló de la «revelación» del Señor en 1 Pedro porque quería indicarles a sus lectores que Jesús era invisible por el momento, pero no estaba ausente de las comunidades que sufrían el rechazo social. En cambio, en 2 Pedro se suponía combatir un error de escatología, y para este fin hablar de la «venida» del Señor era lo más indicado.[29]

Respecto al poco uso del AT en 2 Pedro en contraste con 1 Pedro, debemos reconocer primeramente que la influencia de la antigua versión griega del AT es muy fuerte en ambas epístolas.[30] Además, el autor de 2 Pedro frecuentemente hace alusión al AT[31] y estas Escrituras ejercieron una influencia fuerte sobre su enseñanza. Esto es evidente especialmente en el capítulo dos, donde refuta la herejía (aunque tenemos que admitir que mucho, pero no todo, de este material viene de Judas). La historia de Israel le sirve como una fuente para aplastar el error de los herejes. Por eso, concluimos que la influencia del AT en 2 Pedro no es mínima como a veces se dice.

b. Problemas históricos

Los que dicen que 2 Pedro es un documento del segundo siglo argumentan que «los padres» que durmieron (3.4) es una referencia a la primera generación de cristianos que ya habían muerto. Pero «los padres» en este contexto no son «los padres cristianos», ni los patriarcas de Israel, sino los antepasados gentiles de los lectores (y de los herejes) que ya habían muerto (ver el comentario sobre 3.4). Además, un autor seudoepigráfico escribiendo en nombre de Pedro (uno de los «padres» cristianos) no hubiera hablado como si la primera generación de cristianos ya hubiera muerto.

Tampoco podemos deducir una fecha de composición durante el segundo siglo simplemente porque el autor habla de «vuestros apóstoles» (3.2). En 1 Pedro 1.12 el apóstol implica que no él sino otros eran los fundadores de las congregaciones a las que escribía. De la misma manera, en 2 Pedro 3.2 habla de estos mensajeros como «vuestros apóstoles». Pablo puede hablar de la misma manera de los apóstoles que se relacionaban con congregaciones específicas (1 Co. 9.2; Fil. 2.25; Ef. 4.11). En 3.2 Pedro hace mención del grupo de profetas y apóstoles, igual que Pablo

28 Así Guthrie, *Introduction to the NT*, p. 832; Green, *2 Peter and Jude*, pp. 20-21.

29 Guthrie, *Introduction to the NT*, p. 836, nota que la misma variación de vocabulario se encuentra en 1 y 2 Tesalonicenses, ambas obras genuinas del apóstol Pablo.

30 Turner, *Style*, pp. 125-126, 143; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 135.

31 El texto griego de la Sociedad Bíblica incluye una lista de 12 alusiones (Aland y otros, *The Greek New Testament*, pp. 901-911) y Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 138 menciona 14 alusiones ciertas o probables.

en Efesios 2.20 y 3.5. Esta referencia no implica de ninguna manera una fecha tardía de composición.

Cuando Pedro habla de «todas» las epístolas de Pablo no se debe entender que ya existiera una colección completa de las obras paulinas. Sin lugar a dudas, tanto Pedro como sus lectores habían leído las obras de Pablo, y Pedro se refiere a «todas» las que él conocía. Robinson observa correctamente, «Hablar aquí de un 'cuerpo de libros paulinos' es prematuro».[32] Sabemos que las cartas de Pablo se hacía circular (Gá. 1.2; Col. 4.16), y por eso un conocimiento amplio de sus escritos durante el primer siglo no nos debe sorprender. Quizás más problemática es la referencia a las obras de Pablo como «Escritura» (3.16), lo cual indica para algunos que 2 Pedro se escribió cuando los escritos de ese apóstol se habían elevado al nivel de las Escrituras judías. Pero Pablo mismo hace constar que lo que él escribe no es simplemente su opinión humana, sino que lo dice bajo la inspiración divina (1 Co. 2.16; 7.40; 14.37; 2 Co. 13.3; 2 Ts. 3.12). La aceptación de sus obras como «Escritura» armoniza con estas afirmaciones apostólicas. Respecto a la afirmación de Pedro en 3.16 de que en las epístolas de Pablo «hay algunas [cosas] difíciles de entender», Guthrie pregunta, «¿Hubiera adoptado un autor seudoepigráfico la perspectiva de que Pedro no entendió los escritos de Pablo?»[33] La tendencia de los autores seudoepigráficos era engrandecer la imagen del autor bajo cuyo nombre escribían. La humildad del autor de 2 Pedro argumenta a favor de la autenticidad de la carta.

Finalmente, la combinación del tiempo futuro (p.ej. 2.1-3) con el tiempo presente (p.ej. 2.10-22) les indica a algunos que el autor seudoepigráfico quiso poner en la boca de Pedro una profecía acerca de la situación que los lectores (del segundo siglo) experimentaban, pero no pudo mantener el engaño y volvió al tiempo presente. Tocaré el problema de los tiempos verbales en el comentario sobre estos versos. Basta decir aquí que un autor seudoepigráfico hubiera sido más cuidadoso en su engaño. Hemos de buscar otra explicación sobre este fenómeno. El autor reconoce que los falsos maestros ya comían con los cristianos (2.13). Pero respecto a los verbos futuros, Green comenta, «La combinación del futuro y del presente tiene la intención de enfatizar la relación entre la profecía y el evento. En ambos casos en 2 Pedro donde el futuro se usa se encuentra en yuxtaposición inmediata con las referencias a los profetas (1:19-2:3; 3:3-4)».[34]

32 Robinson, *Redating the New Testament*, p. 182.

33 Guthrie, *Introduction to the NT*, p. 827.

34 Green, *2 Peter and Jude*, p. 104, n. 1.

c. Problemas doctrinales

Como hemos visto, varios comentaristas han visto en 2 Pedro aspectos doctrinales que pertenecen al segundo y no al primer siglo. El hecho de que el autor de 2 Pedro combata el gnosticismo, se dice, es evidencia de una fecha tardía. Pero como veremos en la discusión sobre los falsos maestros que el autor combate, la lucha no es contra el gnosticismo como se supone. La epístola no contiene una palabra contra el dualismo que era característico de los sistemas gnósticos. El retardo de la venida del Señor no se puede presentar como evidencia de la composición durante el segundo siglo, porque ya durante el primer siglo esta preocupación surgió dentro de las comunidades cristianas (Mt. 25.1-13; Lc. 12.35-48; He. 10.36-37; Stg. 5.7-8).

Respecto al conocimiento del mundo filosófico y religioso helenístico que el autor de la epístola tiene, ya hemos visto en el estudio de 1 Pedro que el pescador de Galilea no era una persona fuera de contacto con el pensamiento de sus días. Entendía bien las ideas y opiniones del mundo gentil. Adoptó y adaptó el vocabulario de su medio ambiente en el desarrollo de su enseñanza doctrinal y moral. Este conocimiento y uso del vocabulario del mundo helenístico es un fenómeno que los estudiosos del NT han reconocido desde hace mucho tiempo.[35] Se trata de un fenómeno que desde el principio iba de la mano con la misión a los gentiles. A lo largo del comentario veremos la metodología de Pedro respecto al uso de este material.

A los que notan que están ausentes de 2 Pedro varios temas como la cruz, la resurrección, el bautismo, etc., debemos responder que Pedro tocó en esta epístola las verdades que eran pertinentes para la situación a que sus lectores se enfrentaban. Su preocupación principal era la falsa doctrina que negaba el juicio venidero y que con base en esto promovía la inmoralidad en las iglesias. Es por esta razón que trata a fondo las cuestiones escatológicas y sus implicaciones morales. Como veremos en el comentario, los temas que enfatiza son los que los lectores necesitaban en su tiempo de crisis. Y la cristología del documento no es inferior, como algunos acusan. Cristo es el Señor y el Salvador (1.2, 14) y aun se le llama Dios (1.2), lo cual no está fuera de armonía con la enseñanza general de la iglesia durante el primer siglo (Jn. 1.1, 18; Tit. 2.13; He. 1.8). El hecho de que el autor enfatizó ciertos aspectos de la cristología sobre otros no es evidencia de una cristología inferior.

Doctrinalmente no hay nada en el documento que no quepa en el primer siglo. De hecho, temas que preocupaban a la iglesia del segundo

35 Ver, por ejemplo, *MM*; Deissmann, *Light from the Ancient East*; *Idem.*, *Bible Studies*; Horsley, *New Documents*.

siglo (como el gnosticismo desarrollado, la cuestión del liderazgo eclesiástico, el montanismo, etc.) brillan por su ausencia.[36]

ch. El problema de las alusiones personales

Las muchas alusiones personales no son parte del mecanismo de un autor seudoepigráfico. Más bien, la evidencia indica lo opuesto. La referencia a la transfiguración (1.16-18) no incluye el mandato «A él oíd» (Mt. 17.5 y paralelos), ni menciona la presencia de Moisés y Elías (Mt. 17.3 y paralelos), ni relata el deseo de Pedro de construir tres enramadas (Mt. 17.4 y paralelos). Parece extraño que un autor seudoepigráfico hubiera excluido estos detalles.[37] Pero la inclusión de alusiones autobiográficas es algo común en las epístolas, tanto en 1 Pedro (1 P. 5.1) como en las obras de Pablo (1 Co. 15.8, 32; 2 Co. 6.3-10; 11.16-28; Gá. 1.11-2.14; etc.). El autor avanza su argumento por medio de estas alusiones. O sea, no son detalles superfluos sino parte del tejido de la obra. En 1.16-17 menciona su encuentro en la transfiguración para asegurar la veracidad de su enseñanza respecto a la venida del Señor. Y la referencia a su muerte próxima en 1.14 presenta el motivo del autor y en parte explica el tono urgente del escrito. Esta alusión no tiene que ser una referencia a Juan 21.18-19, sino que bien puede ser una reminiscencia personal del autor. El hecho de que Pedro hable de este evento como algo que sucederá «en breve» argumenta contra una dependencia literaria del evangelio de Juan. Por otro lado, el uso del nombre «Simón (o Simeón) Pedro» es evidencia de la autenticidad de la carta. Este nombre no aparece en 1 Pedro (la primera carta según 3.1), ni en las referencias a Pedro en los escritos del segundo siglo. En el NT solamente aparece en Hechos 15.14. Un autor seudoepigráfico hubiera escrito bajo el nombre más común y reconocido del apóstol, «Pedro».

d. El problema del género literario

Bauckham ha argumentado que el género literario de 2 Pedro, el «testamento», es evidencia clara contra la autenticidad de la carta. Todos los testamentos, según Bauckham, eran seudoepigráficos, y por eso 2 Pedro tiene que ser seudoepigráfico también. Aunque es cierto que muchos, si no la mayoría, de los testamentos son obras escritas bajo un nombre falso, hay que cuestionar la conclusión de que tales libros en su totalidad son espúreos. Las Escrituras contienen varios testamentos, como de Moisés en Deuteronomio, de Jesús en los últimos capítulos de los Evangelios, y de Pablo en 2 Timoteo. Si clasificamos 2 Pedro como uno

36 Green, *2 Peter and Jude*, p. 32.

37 Robinson, *Redating the New Testament*, p. 177.

de estos últimos testamentos, bien puede ser parte de esta tradición de escritos genuinos. Además, como Green pregunta, si 2 Pedro era un testamento ficticio (un género literario que todos en el mundo antiguo reconocían, según Bauckham), ¿por qué es que nadie en la historia de la iglesia hasta Bauckham ha reconocido esto?[38] Si la iglesia antigua hubiera reconocido esto como un género literario legítimo, habría aceptado 2 Pedro con menos problemas. Pero también tenemos que cuestionar la conclusión de que 2 Pedro se puede clasificar solamente como su último testamento. El autor sí habla de su muerte (1.13-14), pero no se detiene en el tema dando una serie de consejos a la luz de su muerte. Más bien su preocupación principal es la herejía que ha entrado a las congregaciones, y su propósito es dar una respuesta a esa situación peligrosa.

3. Consideraciones finales

Los argumentos modernos contra la autenticidad de 2 Pedro no son tan fuertes como parecen a primera vista. Tienen su respuesta. Además, hemos visto que el ambiente de 2 Pedro cabe mejor dentro del primer siglo que en el segundo. Hay indicaciones dentro de la epístola que argumentan a favor de su autenticidad, como el uso del doble nombre en 1.1 y la tinta hebrea de la gramática, entre otras consideraciones ya mencionadas. Mientras que hubo dudas sobre la autenticidad de la carta durante los primeros siglos, el veredicto de la mayoría y de muchos teólogos destacados era que se trataba de una obra auténtica del apóstol Pedro. Las evidencias positivas y la falta de objeciones sólidas nos dirigen a aceptar la epístola como una obra genuina de Pedro, y por eso autoritativa para la iglesia.

Bauckham[39] trata de rescatar la autoridad de la carta, pero al mismo tiempo rechaza la autoría petrina. Su posición es que no hubo ningún tipo de engaño literario, siendo que el testamento era un género literario ficticio que todos reconocían. Sigue diciendo que el contenido de la epístola preserva una tradición petrina genuina. Pero Bauckham no puede probar sus puntos. La iglesia antigua rechazó la seudoepigrafía en cualquier forma, y no tenemos ninguna evidencia que indique que el «testamento» era una excepción a esta regla. Además, no hay ninguna manera de probar que la carta realmente preserve la tradición petrina de parte de un círculo petrino que sobrevivía después de la muerte del apóstol. Esto es pura especulación y se debe reconocer como tal.

A favor de la autenticidad de la carta también se ve la calidad superior del escrito sobre las obras seudónimas escritas bajo el nombre de Pedro

38 Green, *2 Peter and Jude*, pp. 36-37.

39 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 131-135, 158-162.

(como Los Hechos de Pedro, El Apocalipsis de Pedro, La Predicación de Pedro). Además, los autores seudoepigráficos generalmente componían sus obras a fin de promover algún tipo de doctrina heterodoxa, tendencia que está claramente ausente en 2 Pedro. Estas observaciones refuerzan la impresión de que 2 Pedro no viene de un autor seudoepigráfico, sino de Simeón Pedro, apóstol de Jesucristo.

II. Los destinatarios de 2 Pedro

A. La identificación de los primeros lectores

No pocos autores opinan que 2 Pedro es una carta «católica» o «universal», es decir, un escrito destinado a la iglesia en general y no a una comunidad o a un grupo de comunidades cristianas específicas. Michl, por ejemplo, dice que «se trata de una carta "católica". La dedicatoria (1,1)... es general, y el contenido vale para todos los cristianos; no se habla de ningún caso concreto que hubiera podido presentarse en una comunidad determinada».[40] De igual manera Wikenhauser y Schmid creen que 2 Pedro se dirige «a cristianos en general»,[41] mientras Schelkle afirma, «La carta se dirige, por tanto, a toda la Iglesia, es decir, es un escrito didáctico general, que sólo conserva externamente el aspecto de una carta».[42] Partiendo de su presuposición de que 2 Pedro es un escrito que proviene del segundo siglo, llegan a una conclusión que va contraria a la evidencia interna de la epístola. 2 Pedro es probablemente una carta circular, pero no «católica», es decir, un documento universal o general, no dirigido a ningún grupo o grupos específicos.

Primeramente, hemos de cuestionar la conclusión de estos autores respecto a la fecha de la epístola. En la sección sobre el autor de la carta[43] he argumentado que la obra es un escrito genuino del apóstol Pedro. Pero aun si fuera un documento del segundo siglo, esto en sí no sería causa suficiente para concluir que es de índole «católica» o «general». Solamente tenemos que recordar las dos cartas de Clemente y las epístolas de Ignacio, todas escritas a congregaciones específicas durante el segundo siglo,[44] para reconocer que una fecha tardía no garantiza que una carta sea «católica».

En segundo lugar, la evidencia interna demuestra que el autor escribió a grupos determinados de cristianos, los cuales pasaban por problemas

40 «Cartas católicas», pp. 522-523.

41 *Introducción al NT*, p. 901.

42 *Cartas de Pedro*, p. 250.

43 Pp. 307-319.

44 Es posible que 1 Clemente se escribiera a fines del primer siglo.

concretos. En 3.1 Pedro dice que «esta es la segunda carta que os escribo». La carta a la que el autor se refiere es probablemente 1 Pedro, un escrito destinado a las comunidades cristianas en Asia Menor (1 P. 1.1). Si esta identificación es correcta, podemos concluir que los destinatarios de esta epístola son los mismos que recibieron 1 Pedro. Es posible que la referencia en 3.1 fuera a otra carta perdida, y en tal caso no sabríamos nada respecto a la ubicación de los receptores.[45] Pero a la luz de la ausencia de evidencia concreta respecto a un escrito petrino perdido, ya sea en los libros canónicos o ya en las tradiciones de la iglesia durante los primeros siglos, debemos concluir que la carta a la que 2 Pedro 3.1 se refiere es 1 Pedro. Esa carta era circular pero no «universal» o «general», y podemos decir lo mismo respecto a 2 Pedro. Es cierto que 1.1 no identifica la ubicación de los lectores. Pero tampoco el libro de Hebreos o 1 Juan identifican la ciudad o la provincia donde residían sus destinatarios, y esos escritos definitivamente se destinaron a comunidades cristianas específicas.[46]

El contenido de 2 Pedro nos da varias pistas respecto a la composición y al carácter de las comunidades que recibieron este documento. Los destinatarios eran mayormente gentiles y no judíos. Aunque hay varias referencias a la literatura y a la historia judías (p.ej. 2.4-8, 15-16; 3.6), éstas no son evidencia positiva de un trasfondo judío en los receptores. Más bien, la manera en que Pedro describe la vida anterior de los conversos indica que fueron salvos del paganismo. Estos han «huido de la corrupción que hay en el mundo a causa de la concupiscencia» (1.4 y comentario), han «huido de los que viven en error» (2.18 y comentario), y han «escapado de las contaminaciones del mundo» (2.20 y comentario). Los maestros falsos «seducen con concupiscencias de la carne y disoluciones» a los cristianos, es decir, los atraen por la inmoralidad del paganismo (2.18 y comentario). El peligro que los receptores enfrentaban era el retorno al paganismo, y no al judaísmo y sus tradiciones, como en el caso de los receptores de Hebreos.

Green sugiere que la referencia a los receptores como «los que [han] alcanzado... una fe igualmente preciosa que la nuestra» (1.1) indica que los lectores (gentiles) recibieron la misma fe que los cristianos judíos habían abrazado («nuestra»).[47] Pero el contraste más bien puede ser entre la fe de los apóstoles y la de sus conversos (ver el comentario sobre 1.1),

45 No todos los escritos apostólicos se han preservado. Por ejemplo, Pablo hace mención de una carta que envió a la iglesia de Corinto antes de 1 Corintios (1 Co. 5.9, 11), y de una epístola destinada a la iglesia de Laodicea (Col.4.16). Ambas se han perdido.

46 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 131, está de acuerdo de que 2 Pedro, «no es una 'carta católica' a todos los cristianos, sino una obra escrita para una audiencia específica y localizada».

47 *2 Peter and Jude*, p. 40.

y por eso no podemos deducir de este verso nada respecto al trasfondo étnico de los lectores. Por otro lado, las dudas que tenían respecto al día del Señor (3.3-10), y la autoridad reconocida de Pablo, el apóstol a los gentiles (3.15-16; Ro. 11.13; Gá. 16; 2.7), se explican más fácilmente si aceptamos que los lectores eran gentiles convertidos a la fe cristiana.[48]

A diferencia de 1 Pedro, esta carta no indica el nivel socio-económico de los lectores.[49] En cuanto a la madurez espiritual de los destinatarios, algunos versos nos indican que varios miembros de las congregaciones eran recién convertidos (2.18, 20 y comentarios). Pero encontramos evidencia también de la presencia de cristianos más maduros. Estos eran «confirmados en la verdad presente» (1.12 y comentario) y Pedro sólo tenía que recordarles de la verdad que ya tenían (1.12; 15-16; 3.1).

La evidencia respecto a la relación entre los lectores y el autor indica que Pedro no había sido el fundador de las congregaciones porque otros eran «sus» apóstoles o los que les habían entregado el mandamiento del Señor (3.2; compare 1 P. 1.12). Por otro lado, ya se había establecido una relación entre Pedro y los destinatarios, siendo que les había enviado una carta previa (3.1). Pero todavía es una relación lejana, pues no parece que hubiera habido contacto personal entre Pedro y sus lectores antes del tiempo de este escrito. Al final de la carta no incluye saludos personales, en lo cual es igual a 1 Pedro. Es posible que 1.16 evidencie una relación más personal: «Porque no os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo siguiendo fábulas artificiosas». Estas palabras pueden ser una referencia a 1 Pedro, pero si tal fuera el caso hubiera usado la primera persona singular (os *he* dado a conocer) en vez de la primera persona plural, «nosotros». Por otro lado, la primera persona plural en la última parte del verso y en 1.17 abarca el cuerpo apostólico («como habiendo visto con nuestros propios ojos su majestad», 1.16b) y especialmente los tres que estaban con Jesús en la transfiguración; Pedro, Jacobo y Juan (1.17-18; Mt. 17.1). Tomando en cuenta que en 1.16b y 1.17-18 Pedro se coloca a sí mismo entre los testigos oculares apostólicos, debemos entender el «nosotros» en 1.16a de la misma manera. Por eso, lo que Pedro dice en 1.16a es que él y los otros apóstoles dieron testimonio del «poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo», y que eran las fuentes

48 No hay evidencia de que fueran comunidades mixtas de judíos y gentiles como Green sugiere (*2 Peter and Jude*, p. 40), ni de que fueran gentiles asociados con las sinagogas antes de convertirse a Cristo, como Cantinat propone (J. Cantinat, «La Segunda Carta de Pedro», en Augustin George y Pierre Grelot, eds., *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Editorial Herder, Barcelona, 1983, 2.113).

49 Tord Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society*, CWK Gleerup, Lund, 1977, p. 117, concuerda con esta observación, pero sigue diciendo que podemos suponer que la mayoría era de las clases más pobres de la sociedad. Pero como hemos visto en 1 Pedro (p. 36), había varias clases socio-económicas en las comunidades cristianas de Asia Menor.

principales de esta enseñanza, sin implicar que Pedro mismo hubiera sido uno de los predicadores que les habían llevado el evangelio.[50]

B. La situación de los destinatarios

El problema que los lectores de 2 Pedro enfrentaban era distinto a la persecución que llevó al apóstol a escribir su primera carta. En esta epístola Pedro corrige un error doctrinal que ciertos «falsos maestros» introducían en las congregaciones y que amenazaba la estabilidad espiritual de los neófitos y la fe hasta de los más maduros. Pedro escribió la carta con un sentido de urgencia (1.5, 10, 15), sabiendo que los «falsos maestros» pretendían atraer a los cristianos a la apostasía, el pecado que ellos mismos habían cometido. El peligro surgió dentro de las congregaciones mismas, y no fuera de ellas.

Los que trastornaron la fe de los cristianos eran los mismos que habían rechazado al Señor que los había rescatado (2.1).[51] En 2.15 Pedro habla de los herejes como los que «han dejado el camino recto, y se han extraviado» y en 2.20-22 explica que se han vuelto atrás, dejando el «santo mandamiento». Habían experimentado la salvación del Señor (2.20a, 21a), pero se enredaron de nuevo con «las contaminaciones del mundo» (2.20). En 1.9 Pedro los denuncia como «ciegos» que «han olvidado la purificación de sus antiguos pecados».

Pedro detalla los pecados de los adversarios de la verdad. Habiendo abandonado la moralidad cristiana, abrazaron la inmoralidad sexual (2.2, 10, 14, 18) y se entregaron a la satisfacción inmoderada de sus deseos, incluyendo la borrachera y la glotonería (2.13). Hablan de la «libertad» (2.19) pero Pedro los clasifica como los que viven sin la ley (3.17; 2.21). En realidad eran nada más que «esclavos de la corrupción» (2.19). Una de sus motivaciones fundamentales era la avaricia (2.3, 14), y veían a otros como medio de ganancia. Eran sumamente arrogantes en su crítica contra los seres celestiales y aun contra Dios mismo (2.2, 10, 12, 18), lo cual era especialmente evidente en su escepticismo (3.3-4).

El error de los «falsos maestros» era doctrinal, y no solo moral. Pedro titula a los cismáticos «falsos maestros» que trataban de introducir en las congregaciones «herejías destructoras» (2.1) que ellos mismos habían fabricado (2.3). El corazón de su error era un nivel alto de escepticismo

50 Así Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 266; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 214-215; Joh. Ed. Huther, *Critical and Exegetical Handbook to the General Epistles of Peter and Jude*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1881, pp. 313-314. Huther entiende «os» (griego *humin*) en 1.16a como una referencia a los cristianos gentiles en general y no a los lectores en particular.

51 Sobre el uso del tiempo futuro en las referencias a los «falsos maestros» en 2.1-3 y 3.3, ver los comentarios sobre estos versos. Pedro los describe con verbos en el tiempo presente en 2.10, 12-15, 17-19, lo cual indica que ya estaban activos en las congregaciones.

respecto a la venida del Señor y el juicio divino en el día del Señor (3.3-10). Pensaban que el juicio futuro nunca sucedería, y basaban su argumento sobre el aparente retraso de la venida del Señor (3.4, 9; compare 2.3). Criticaban la predicación apostólica al respecto como un invento de los predicadores mismos, y la clasificaban como un «mito» (1.16). Los falsos maestros ponían en duda la veracidad de la inspiración profética, diciendo que los profetas habían interpretado mal sus propias visiones (1.20-21). La negación del juicio venidero se traducía en una afirmación de la libertad de toda restricción moral (2.19). También buscaban apoyo a su libertinaje en las epístolas paulinas, cuyo mensaje desvirtuaban (3.15-16). Su renuncia a la ortodoxia se liga íntimamente con su abandono de la ortopraxis. De hecho, Pedro nota que al corazón de su herejía estaba la negación del «Señor que los rescató» (2.1). Esta negación, como veremos en el comentario sobre 2.1, era el rechazo de su soberanía sobre su vida moral (compare 2.10). Era una negación práctica, y no solamente teórica.

Los falsos maestros eran miembros de las comunidades cristianas entre las cuales promulgaban sus errores. Participaban en las banquetes o «cenas de amor» de las iglesias (2.13) y Pedro avisa a las congregaciones que tales personas están «entre vosotros» (2.1). Pero su postura en las congregaciones no era pasiva, pues buscaban ganar discípulos a su causa, especialmente entre los neófitos en la fe (2.18). Seducían a los inestables (2.14) por medio de la promesa de la libre práctica de la corrupción del paganismo, especialmente la inmoralidad sexual (2.18-19). Pedro lamenta que no pocos «seguirán sus disoluciones» (2.2). Ahora entendemos cómo la motivación principal de los herejes era su codicia. Sus discípulos eran su medio de ganancia financiera (2.3, 14).

La fuente de la enseñanza herética de los falsos maestros ha sido tema de mucho debate. Se ha argumentado que los adversarios eran «gnósticos».[52] Käsemann, por ejemplo, dice:

> Como gnósticos, proclaman el mensaje de la redención bajo el lema, «Libertad de lo transitorio», a que se hace alusión en 2.19; ellos saben que son superiores a los poderes angélicos (2.10s) y también... que están exentos de cada ordenanza de la iglesia y de la comunidad civil, porque no están sujetos al viejo eon y sus poderes.[53]

Schelkle concuerda con este análisis y añade, «Dado que la 2 Petr habla siempre de la verdadera *gnôsis* [conocimiento] (1.5s; 3.18) y *epignôsis* [conocimiento] (1.2, 3, 8; 2.20),

52 Sobre el gnosticismo, ver *DIB*, pp. 254-255 y la literatura citada.

53 Ernst Käsemann, «An Apologia for Primitive Christian Eschatology,» en *Essays on New Testament Themes*, SCM Press, London, 1964, p. 171.

parece que intenta contraponer la verdadera gnosis a la falsa, es decir, que los falsos doctores estaban relacionados con el movimiento gnóstico».[54]

Por otro lado, Green argumenta que encontramos sólo unos elementos de lo que en el segundo siglo vino a ser el gnosticismo.[55] Pero Bauckham es aún más escéptico respecto a la relación entre los herejes en 2 Pedro y un movimiento teológico que posiblemente llegaría a formar el gnosticismo.[56] En 2 Pedro no aparece el dualismo cósmico que era el corazón del movimiento gnóstico. Los gnósticos creían que lo material y lo espiritual se oponían entre sí, de tal manera que le era imposible a Dios (un ser espiritual) crear el mundo (lo material). Los falsos maestros que se habían infiltrado en las congregaciones no negaban la resurrección corporal, como era común entre los gnósticos. Además, el libertinaje de los herejes no venía de un dualismo gnóstico que le permitía a una persona pecar con su cuerpo mientras se mantenía puro su espíritu. Como hemos observado, la fuente del libertinaje era el escepticismo respecto al juicio venidero, probablemente ligado a una interpretación falsa de la doctrina paulina de la libertad cristiana. También, en los sistemas gnósticos no encontramos evidencia de un escepticismo escatológico basado en un supuesto atraso en la venida del Señor, como era el caso con los falsos maestros que Pedro combatía. Respecto al uso de las palabras griegas *gnôsis* y *epignôsis* («conocimiento»), contrario a lo que Schelkle argumenta, el «conocimiento» a que Pedro se refiere es el conocimiento personal de Dios y de Jesucristo (1.2-3, 8; 2.20; 3.18), y la discusión de Pedro al respecto no se presenta como un contrapunto a una doctrina herética de «conocimiento».[57] La herejía de los falsos maestros no concuerda con ningún sistema gnóstico que conozcamos. Por eso, concluimos que la evidencia de la epístola no apoya el argumento de que los herejes en 2 Pedro promulgaban un tipo de gnosticismo.[58]

Otra explicación respecto a la fuente de la doctrina de los falsos maestros propone que los esenios habían influenciado a los herejes.[59]

54 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 324. Sin embargo, Schelkle admite que la ausencia del dualismo presupone «un estadio primitivo de la gnosis» (p. 326).

55 *2 Peter and Jude*, pp. 43-44. Thomas Scott Caulley, «The False Teachers in Second Peter,» *Studia Biblica et Theologica* 12 (1982), pp. 27-42, también argumenta a favor de un trasfondo «proto-gnóstico» de los falsos maestros.

56 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 156-157.

57 *Ibid.*, p. 157.

58 Un error metodológico que se ha multiplicado es la confusión entre elementos filosóficos pre-gnósticos y el movimiento gnóstico. Véase la discusión del tema en Colloquium of Messina, *The Origins of Gnosticism*, E. J. Brill, Leiden, 1967 y Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1973.

59 Los esenios eran un grupo sectario del judaísmo que en parte se han identificado con los habitantes de la comunidad de Qumrán cerca del Mar Muerto en Palestina, aunque sus seguidores vivían en otras localidades también. Ver *DIB*, pp. 206, 536-538, y la literatura citada.

Carsten Thiede nota la relación entre «el concepto de los ángeles como guardianes sobre la pureza de la adoración» en los documentos de Qumrán, una comunidad de los esenios, y la herejía contra la que Pedro luchaba.[60] Pero a diferencia de los esenios de Qumrán, cuya escatología estaba bien desarrollada, los falsos maestros tenían un escepticismo fuerte respecto al día del Señor. Además, no encontramos ninguna evidencia de los documentos de Qumrán que indique que el libertinaje moral era un aspecto de su enseñanza, como era el caso en la doctrina herética que Pedro rechazaba. La teología de los falsos maestros en 2 Pedro es tan distinta a la de los esenios, como se presenta en los rollos de Qumrán, que nos parece imposible identificar los dos grupos.

Probablemente el intento más exitoso en la búsqueda de las raíces de la enseñanza herética de los falsos maestros es el estudio de Jerome Neyrey sobre «La forma y el trasfondo de la polémica en 2 Pedro».[61] Neyrey presenta los paralelos entre la filosofía de los epicúreos y ciertas ramas del pensamiento judío respecto a la providencia y la escatología, y la doctrina de los falsos maestros en 2 Pedro.[62] Los epicúreos negaban la certeza del futuro juicio divino, y basaban su creencia al respecto en el atraso del juicio sobre los malvados. Plutarco, en su escrito contra la filosofía epicúrea, nota varias veces la impaciencia de los epicúreos con la tardanza del juicio divino, usando vocabulario que se duplica en 2 Pedro 3.9.[63] Pedro responde a esta acusación en 3.8-10 y en 2.3b donde afirma, «Sobre los tales ya de largo tiempo la condenación no se tarda, y su perdición no se duerme». Además, la enseñanza en 2.4-9 sobre la certeza del juicio divino en el pasado es el contrapunto a la doctrina de los maestros falsos.

Los epicúreos también argumentaban que Dios no gobernaba el mundo o la historia, sino que los eventos en el mundo sucedían por suerte. Por eso, negaban la posibilidad de la profecía.[64] En 3.3-4 Pedro rechaza un argumento semejante contra la providencia y la profecía que los falsos maestros presentaban. Afirma que la palabra de Dios era activa en el pasado como lo será también en el futuro (3.5-7). En su rechazo de la providencia divina, los epicúreos enfatizaban la libertad del ser humano

60 1 QSa 2.8-9 y 2 P. 2.4. Carsten P. Thiede, *Simon Peter: From Galilee to Rome*, Paternoster Press, Exeter, 1986, p. 180. Thiede basa su estudio sobre el análisis de R. Riesner, «Der zweite Petrus-Brief und die Eschatologie», en G. Maier, ed., *Zukunftserwartung in biblischer Sicht. Beiträge zur Eschatologie*, Wuppertal, Brockhaus y Giessen, Brunnen, 1984, pp. 124-143.

61 Jerome H. Neyrey, «The Form and Background of the Polemic in 2 Peter,» *JBL* 99 (1980), pp. 407-431. Neyrey recibe apoyo de Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 156.

62 Sobre los epicúreos, ver Hch. 17.18 y *DIB*, pp. 199-200.

63 *De sera numinis vindicta*, 548C, 548D, 549B.

64 Neyrey, «The Form and Background of the Polemic in 2 Peter», pp. 409, 420; ver p.ej. Plutarco, *De defectu oraculorum*, 434D; Diógenes Laercio, 10.135.

en las decisiones respecto a su vida moral.[65] Este trasfondo puede explicar la promesa de «libertad» moral de los maestros falsos (2.19). Es probable que los herejes usaran las ideas epicúreas al respecto para justificar su propia inmoralidad, que se conformaba a la licencia moral del mundo antiguo. La influencia del pensamiento epicúreo, que compartía ideas con otras filosofías del día,[66] puede explicar el fundamento de la herejía que se infiltraba en las congregaciones por medio de los maestros falsos, aun si no explica la fuente de todos los detalles de su error.

C. El mensaje de 2 Pedro

Al leer 2 Pedro cuidadosamente nos damos cuenta de que el autor la escribió con cierta urgencia. En 1.15 dice, «También yo procuraré con diligencia que después de mi partida vosotros podáis en todo momento tener memoria de estas cosas». En parte, su urgencia se debía a la entrada de conceptos heréticos en las congregaciones, los cuales ponían en duda la realidad del juicio venidero y promovían el libertinaje moral. La apostasía era un peligro real y por eso pide que los lectores sean diligentes en su crecimiento moral (1.5) para «hacer firme» su llamado y su elección (1.10). Pero la urgencia nace también del conocimiento de su muerte inminente (1.13-15). Este es su último testamento a las congregaciones, y Pedro desea fuertemente que los cristianos continúen en la verdad después de su partida.

Tenemos varios ejemplos del NT de testamentos que son un mensaje final a personas conocidas y queridas de parte de un líder importante. Por ejemplo, el Señor Jesús dio su testamento en forma de discurso en Juan 13-16, y Pablo llamó a los ancianos de Efeso a Mileto donde les entregó sus últimas palabras a los que no le iban a ver otra vez (Hch. 20.17-38). 2 Timoteo es otro ejemplo de un testamento, pero en este caso no se trata de un discurso sino de una carta (ver especialmente 2 Ti. 4.1-8). En estos testamentos se incluye una referencia a la muerte inminente del locutor o del escritor (compare Jn. 13.1, 3; 17.1; 2 Ti. 4.6; 2 P. 1.13-15; Hch. 20.25, 38), y palabras proféticas respecto a los peligros que los receptores tendrán que enfrentar (Jn. 15.18-16.4; 2 Ti. 3.1-9; 2 P. 2.1-22; 3.3-4; Hch. 20.28-31). El género literario del testamento era conocido entre los judíos, y se han preservado muchos ejemplos de esto.[67] Con frecuencia los testamentos ponen en boca de una persona famosa palabras que no eran

65 *Ibid.*, pp. 409, 419.

66 *Ibid.*, p. 412.

67 P.ej. Testamento de los doce patriarcas, Testamento de Moisés, Tobías 14.2-11; Josefo, *Antiquitates*, 4.177-193 [4.8.2]; 2 Baruc 78-87. Este último testamento se presenta en forma de una epístola.

propiamente suyas, y por eso son seudoepigráficos. Pero no todos los testamentos eran falsificaciones literarias, y el uso de este género no indica que 2 Pedro fuera una obra seudoepigráfica.[68]

El testamento de Pedro, como Bauckham observa, «provee la estructura sobre la cual se construye la defensa apologética de la enseñanza de Pedro *contra los falsos maestros*».[69] Pero aun Bauckham admite que este género literario no explica todos los aspectos de la enseñanza de la epístola.[70] La preocupación principal del apóstol era la entrada de falsos maestros, y esto le daba la ocasión principal de escribir su defensa de la fe. Su mensaje, desde el principio hasta el fin, tiene el propósito de resguardar a sus lectores de caer en el error (1.8, 10, 12; 3.17).

III. La relación entre 2 Pedro y Judas

A. La relación literaria

Muchos de los versos de 2 Pedro coinciden con el vocabulario y las ideas de Judas. De hecho, la mayor parte de 2 Pedro 2 es paralela a la enseñanza de Judas. La duplicación de contenido sigue aproximadamente el mismo orden en ambas epístolas. La siguiente tabla ilustra los puntos de contacto entre estas obras:[71]

Judas	2 Pedro
v. 4	2.1-3
v. 6	2.4
v. 7	2.6
v. 8	2.10
v. 9	2.11
v. 10	2.12
v. 11	2.15
v. 12a	2.13
vv. 12b-13	2.17
v. 16	2.18

68 Ver la Introducción, pp. 317-318. Sobre los testamentos ver Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 131-135; Bo Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude*, Doubleday & Company, Garden City, 1964, p. 146; Jerome H. Neyrey, «The Apologetic Use of the Transfiguration in 2 Peter 1:16-21,» *CBQ* 42 (1980), pp. 504-506; Anitra Bingham Kolenkow, «The Genre Testament and Forecasts of the Future in the Hellenistic Jewish Milieu,» *JSJ* 6 (1975), pp. 57-71.

69 *Jude, 2 Peter*, p. 132.

70 *Ibid.*, p. 134.

71 Hay una comparasión detallada entre las dos epístolas se encuentra en Joseph B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter*, Macmillan and Co., London, 1907, pp. i-xxv; Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society*, pp. 33-59.

Judas	2 Pedro
vv. 17-18	3.2-3

Aparte de estas coincidencias, Judas 5 es paralelo a 2 Pedro 1.12.[72] La pregunta que debe hacerse quien estudia estas epístolas es ¿cómo se explican estos paralelismos?

Existen cuatro explicaciones posibles de este fenómeno. Puede ser que el autor de 2 Pedro tuviera a mano Judas y usara sus ideas y vocabulario en la redacción de su obra. Otra alternativa es que Judas, después de leer 2 Pedro, tomara su instrucción de ella. Una tercera opción es que ambos autores hicieron uso independiente de otra fuente. Finalmente, se ha sugerido que ambas epístolas son obra del mismo autor.[73]

De estas teorías, la última es la menos probable. Robinson, el proponente principal de esta posición, argumenta que Judas compuso 2 Pedro en nombre del apóstol. En ésta incorporó la mayoría de la enseñanza que había escrito en su propia obra, Judas.[74] Pero como Bauckham correctamente ha observado, el vocabulario y el estilo de estas dos epístolas son tan distintos que esta explicación de las coincidencias es poco probable.[75] Además, si Judas tenía suficiente autoridad en la iglesia para escribir una epístola bajo su propio nombre, ¿por qué sentiría la necesidad de usar un nombre seudónimo en la composición de otra carta? Además, si aceptamos la autenticidad de 2 Pedro,[76] esta teoría queda excluida.

En principio, la hipótesis de que ambos Judas y Pedro usaron una tercera fuente en la composición de su carta es una posibilidad. Hemos observado como Pedro y Pablo hicieron uso de un «código doméstico» en la composición de sus obras.[77] Michael Green, siguiendo a Reicke y otros, nota las diferencias y no solamente las coincidencias entre las dos epístolas. Observa que si 2 Pedro tomó su enseñanza de Judas, cambió el 70 por ciento del vocabulario de esa epístola. En cambio, si Judas usó 2 Pedro, alteró un porcentaje más alto del vocabulario de su fuente. Concluye, «Claramente no se trata de una cuestión de copiar directamente o de adaptación editorial».[78] Pero si podemos explicar satisfactoriamente la relación de las dos epístolas con base en una dependencia literaria directa, no existe ninguna necesidad de postular una tercera fuente. Green

72 Fornberg, *Ibid.*, p. 34, argumenta que hay otras coincidencias, pero de su lista solamente los versos mencionados convencen.

73 Ver Guthrie, *New Testament Introduction*, pp. 916-925, para un resumen de los argumentos a favor de las varias posiciones.

74 Robinson, *Redating the New Testament*, pp. 192-195.

75 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 141.

76 Ver la sección sobre la autoría de la epístola, pp. 307-319.

77 Ver «Las fuentes de la enseñaza de 1 Pedro», p. 45.

78 Green, *2 Peter and Jude*, p. 62; Reicke, *Epistles of James, Peter and Jude*, pp. 189-190.

supone que si uno de los autores hubiera utilizado el material del otro las coincidencias habrían sido más exactas. Pero si dejamos abierta la posibilidad de que el autor de cualquiera de las dos epístolas no simplemente copiara sino también adaptara y enmendara su fuente, la objeción de Green no tiene fuerza. De hecho, las variaciones entre la presentación del material en las dos epístolas demuestran que aun si tomaron su enseñanza de una tercera fuerte, la enmendaron drásticamente de acuerdo con sus respectivos propósitos. A fin de cuentas, la hipótesis de Green no ofrece ninguna ventaja sobre las teorías de dependencia literaria. Además, hay muy poco material en Judas que no se encuentre también en 2 Pedro. Si el material común representara la supuesta fuente de estas obras, Judas sería casi idéntica a su fuente.[79]

La teoría que dice que Judas usó 2 Pedro en la composición de su epístola no goza de aceptación entre los comentaristas modernos, aunque esta teoría es probablemente la más aceptada a nivel popular. La razón de esto es que parece más fácil de aceptar la idea de que Judas adoptó las ideas de una obra apostólica que viceversa. Bigg también argumenta que la uniformidad de estilo de 2 Pedro demuestra que su obra es la original y que no hizo uso extenso de otra epístola.[80] Además, se dice que Judas 17-18 hace referencia a la profecía de 2 Pedro 3.2-3. Pero no pocos han observado que la gran dificultad con esta posición es que los paralelismos con Judas aparecen casi exclusivamente en una sola sección de 2 Pedro, es decir, de 2.1 a 3.3. Si Judas hubiera tomado su enseñanza de 2 Pedro, ¿no es lógico que hubiera adoptado ideas de otras partes de esa epístola? Como Wikenhauser y Schmid comentan, «Pero ya de antemano es difícil imaginarse que el autor de Jds se hubiera limitado a tomar del escrito, mucho más extenso, de Pedro, este capítulo 2, haciendo caso omiso de los otros dos...».[81] Además, Schelkle y otros correctamente observan que «Es mucho más probable que el largo texto de la 2 Petr haya ampliado el corto de la carta de Judas que viceversa».[82]

La teoría que mejor explica la relacion literaria entre 2 Pedro y Judas, y la que la mayoría de los comentaristas adoptan, afirma la prioridad de Judas y que el autor de 2 Pedro utilizó esa epístola en la redacción de su escrito.[83] Bauckham agrega que la estructura midráshica de Judas, la cual fue compuesta con mucho cuidado, y la ausencia de esa estructura en

79 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 226.

80 Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 224.

81 Wikenhauser y Schmid, *Introducción al NT*, p. 904.

82 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 194.

83 Ver la defensa vigorosa de esta posición en Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society*, pp. 31-59; y también Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 226-227; Schelkle, *Cartas de Pedro*, pp. 193-195; Wikenhauser y Schmid, *Introducción al NT*, pp. 901-907; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 141-142.

2 Pedro, argumentan a favor de la conclusión de que el autor de 2 Pedro usó a Judas, y no viceversa.[84] A pesar de todo, no podemos estar completamente seguros respecto a la naturaleza de la relacion literaria entre estas epístolas, y por eso debemos pensar en términos de probabilidades. Sin embargo, en este comentario adoptamos como hipótesis de trabajo la prioridad de Judas.

B. La identificación de los falsos maestros

A pesar de la dependencia literaria entre las dos epístolas, debemos preguntarnos si los herejes y el error doctrinal que Pedro combate son los mismos que ansedian a la comunidad a la cual Judas escribió. La tendencia entre los comentaristas es a identificar los dos errores con base en el material didáctico común en Judas y 2 Pedro.[85] Pero Kelly ha notado que hay diferencias en la presentación del error en 2 Pedro y argumenta que la situación a que 2 Pedro se enfrenta es, en algunos aspectos, semejante a la de Judas, pero representa también un desarrollo posterior de ella. Kelly nota especialmente como 2 Pedro, a diferencia de Judas, lucha contra los errores respecto a la segunda venida de Cristo y a la interpretación de las Escrituras.[86]

Varios estudios recientes han subrayado estas diferencias entre los errores combatidos en Judas y 2 Pedro, y han llegado a la conclusión de que los herejes en los dos son distintos. La raíz del problema moral que Judas combate es una perversión de la doctrina de la gracia (Jud. 4). En cambio, el error doctrinal que servía como base para la inmoralidad que 2 Pedro combate tenía que ver con la negación de la venida del Señor y del juicio final (2 P. 3.3-10). 2 Pedro denuncia el uso equivocado de las Escrituras (2 P. 3.15-16) y de sus profecías (2 P. 1.19-21) por parte de los herejes, un problema que no aparece en la denuncia de Judas. Además, los falsos maestros en Judas basaban su doctrina en sus supuestas visiones (Jud. 8) y enfatizaban su posesión del Espíritu profético (Jud. 19). En cambio, los herejes en 2 Pedro se presentan solamente como maestros y no como profetas (2 P. 2.1). Finalmente, los herejes que Judas refuta entraron a la congregación desde fuera (Jud. 4), pero los que 2 Pedro denuncia eran miembros de las congregaciones mismas y disfrutaban de respeto como maestros (2 P. 2.1).[87]

84 *Ibid.*, p. 142.

85 Entre los que comentan sobre el problema, ver Green, *2 Peter and Jude*, pp. 42-46; Bigg, *Epistles of St. Peter*, pp. 216-224; Wand, *General Epistles of St. Peter*, p. 131.

86 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 229.

87 Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society*, p. 59; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 155; Guthrie, *New Testament Introducción*, pp. 848, 911-912.

A la luz de estas observaciones concluimos que los herejes que Judas y 2 Pedro denuncian no son los mismos. Se le presentó a Pedro una situación semejante a la que Judas había enfrentado. Por eso, el apóstol tomó del material de Judas, que tenía a mano, y lo redactó de acuerdo con las necesidades específicas de las congregaciones a que escribió.

IV. El esquema de 2 Pedro

Antes de estudiar el contenido de la epístola en detalle, es esencial que examinemos su estructura para entender mejor el desarrollo del argumento que Pedro presenta. Dos autores se han destacado por su análisis de este aspecto del documento, y sus conclusiones respecto al esquema concuerdan en muchos detalles. Bauckham,[88] como hemos visto, argumenta que 2 Pedro es del género literario «testamento» o «discurso último». No tenemos que aceptar su conclusión respecto al autor de 1 Pedro para reconocer que Bauckham ha aislado un elemento en la estructura total (1.12-15). Pero también Bauckham ha observado que 1.3-11, la sección que precede al «testamento» es un resumen del mensaje de Pedro. Después de estas dos secciones iniciales, Bauckham nota que Pedro da respuesta a cuatro objeciones de los maestros falsos (1.16-19; 1.20-21; 2.3b-10a; 3.5-10). Entre la segunda y la tercera objeciones coloca la predicción de los maestros falsos (2.1-3a), y después de la tercera pone su denuncia de esos maestros (2.10b-22) y la predicción de los burladores (3.1-4). Después de una exhortación final (3.11-16) Pedro concluye la carta (3.17-18).

Otro autor que ha observado aproximadamente la misma estructura es D. F. Watson.[89] Lo que es distinto del análisis de Watson es su comparación de 2 Pedro con las normas del estilo retórico en la época de Pedro. Demuestra que la epístola comienza con una sección que se llamaba entre los retóricos el *exordium* (1.3-15). En esta división introductoria el autor prepara a su audiencia para que estén atentos y bien dispuestos a recibir lo que sigue. Esta primera sección introduce la *probatio* (1.16-3.13) en que el autor presenta su posición en el argumento y pretende persuadir a su audiencia por medio de las pruebas de su posición y la refutación de las opiniones de los oponentes. En esta sección Watson, como Bauckham, ha aislado cuatro acusaciones y refutaciones (1.16-19; 1.20-21; 2.3b-10a; 3.3-13). Los otros elementos de la *probatio* de 2 Pedro, según Watson, son la contraacusación (2.1-3a), una *digressio* que sirve para destruir la credibilidad de los oponentes (2.10b-22), la

88 *Jude, 2 Peter*, pp. 131-135.

89 Duane Frederick Watson, *Invention, Arrangement, and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, Scholars Press, Atlanta, 1988, pp. 81-142.

transitio que le ayuda a volver a la *probatio* (3.1-2), y finalmente la conclusión o *peroratio* que incluye una recapitulación (*repetitio*, 3.14-16) y una llamada emocional (3.17-18).

La ventaja del análisis de Watson sobre el de Bauckham es que muestra cómo la progresión del argumento de la epístola sigue un modelo retórico normal de sus días, aunque parece sobrestimar la exactitud con que Pedro moldeó su escrito a las normas retóricas.[90] Pero ambos autores han subrayado la importancia de la homilía preliminar de 1.3-11 (la primera parte del *exordium*) y cómo la mayor parte de la carta se ocupa con la refutación de los argumentos de los maestros falsos. Watson pone menos énfasis en el aspecto del «testimonio» que Bauckham, pero su análisis nos ayuda a entender el fundamento de la «macroestructura» de la carta.

Tomando en cuenta el estudio valioso de estos dos autores, presento el siguiente bosquejo de 2 Pedro que nos guiará en nuestro estudio de este documento apostólico:

90 Por ejemplo, Watson tiene que inventar la categoría de «*quasi-exordium*» para explicar la salutación epistolar en 1.1-2. Tampoco el «testamento» (1.12-15) cabe exactamente en la estructura retórica que Watson dice ser el modelo para la desarrollo del argumento de la epístola.

Bosquejo de 2 Pedro

I. La salutación epistolar (1.1-2)

II. La declaración del tema: El escape de la corrupción en el mundo (1.3-11)

- A. El llamado a la piedad (1.3-4)
- B. La respuesta humana (1.5-9)
  1. Las virtudes morales (1.5-7)
  2. Los que tienen estas virtudes (1.8)
  3. Los que no tienen estas virtudes (1.9)
- C. La afirmación del llamado (1.10-11)

III. Defensa de la fe contra los maestros falsos (1.12-3.13)

- A. El testamento de Pedro (1.12-15)
- B. 1ª refutación: Testimonio de los testigos oculares (1.16-18)
- C. 2ª refutación: Testimonio de los profetas (1.19-21)
- Ch. La venida y la condenación de los falsos maestros (2.1-3)
- D. 3ª refutación: Seguridad de destrucción y de salvación (2.4-10a)
- E. El pecado de los falsos maestros y su condenación (2.10b-22)
  1. Su arrogancia (2.10b-13a)
  2. Su maldad no contenida (2.13b-16)
  3. Apostasía y seducción de los recién convertidos (2.17-22)
- F. 4ª refutación: El día del Señor (3.1-13)
  1. Recordatorio de la enseñanza profética y apostólica (3.1-2)
  2. Crítica de los burladores acerca del día del Señor (3.3-4)
  3. La certeza del juicio (3.5-7)

4. El tiempo y la paciencia del Señor (3.8-10)
5. La vida irreprensible a la luz del día del Señor (3.11-13)

IV. Exhortaciones y doxología finales (3.14-18)

A. Primera exhortación: Ser irreprensibles (3.14-16)
B. Segunda exhortación: No caer (3.17)
C. Tercera exhortación: Crecer (3.18a)
Ch. Doxología final (3.18b)

I. La salutación epistolar
(1.1-2)

[1]Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo, a los que habéis alcanzado, por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo, una fe igualmente preciosa que la nuestra: [2]Gracia y paz os sean multiplicadas, en el conocimiento de Dios y de nuestro Señor Jesús.

1 2 Pedro comienza, como las otras cartas de la antigüedad, nombrando primeramente al autor, luego a los destinatarios, y finalmente incluyendo un saludo antes del cuerpo del escrito. El saludo tomaba la forma de una oración o una bendición en las epístolas cristianas, como aquí en 1.2.[1] El autor es *Simón Pedro*. Unos manuscritos griegos antiguos tienen el nombre «Simeón» (griego *Symeôn*) en vez de *Simón* (griego *Simôn*),[2] «Simeón» es probablemente el texto original.[3] «Simeón» es la forma semítica del nombre del apóstol, que se usa sólo aquí y en Hechos 15.14, y *Pedro* es un nombre griego que sirve como sustituto por el nombre dado por sus padres (Mt. 4.18; 10.2; Mc. 1.16; Jn. 1.42).

Varios comentaristas han tratado de ver en de la forma semítica una prueba de la autenticidad de la carta. Por un lado, se argumenta que el uso de «Simeón» es evidencia de su autenticidad, siendo que un autor seudoepigráfico hubiera incluido el nombre griego de Pedro, *Simón*, el cual era más común. Por otro lado, los que dudan de la autenticidad del escrito argumentan que la presencia del nombre semítico «Simeón» se debe a la

1 Ver el comentario sobre 1 P. 1.1-2.

2 Alef, A, K, P; pero «Simón» se encuentra en p^{72}, B, Psi.

3 Metzger, *Textual Commentary*, p. 699, nota que la evidencia de los manuscritos no favorece ni el uno ni el otro, pero «es más probable que *Simôn* es una corrección de *Symeôn* que viceversa». Sobre los nombres de Pedro, ver el comentario sobre 1 P. 1.1.

estratagema del autor para ganarle a la carta aceptación como auténtica. Pero la fluctuación entre la forma semítica y la griega de los nombres les era fácil a los bilingües como Pablo y Pedro (p.ej. Gá. 2.7-8 [Pedro]; Gá. 2.9, 11, 14 [Cefas]),[4] y por eso lo único que posiblemente podemos concluir de la forma semítica «Simeón», que se pone al lado del nombre griego *Pedro*, es que el autor mismo era bilingüe.

Los títulos que *Pedro* utiliza para describir su papel son *siervo y apóstol de Jesucristo*. «Siervo de Dios» era un nombre de honor dado a varios líderes de la nación de Israel (1 Cr. 6.49; Neh. 9.14; 10.29; Sal. 89.3; 105.42; Dan. 6.20; 9.11),[5] pero para los lectores gentiles de 2 Pedro *siervo* (griego *doulos*) significaba «esclavo». Había básicamente dos clases de personas en el mundo greco-romano, los libres y los esclavos (1 Co. 12.13; Ef. 6.8; Col. 3.11). Los esclavos no tenían derechos legales y eran propiedad de otro. No podían trabajar ni moverse por donde quisieran. Por ley y por fuerza, tenían que obedecer los mandatos de otro, su amo; pero el libre no estaba bajo este tipo de obligación. Nuestra traducción *siervo* no capta el sentido de la palabra porque implica que la persona es empleada de otro, pero todavía mantiene derecho sobre el ejercicio de su voluntad, un grado de libertad que el esclavo no tenía. Pedro reconoce que vive y ministra bajo la autoridad absoluta de su Señor, *Jesucristo* (compare Hch. 20.19; Ro. 12.11; Col. 3.22, 24). El otro título que Pedro usa es *apóstol* (ver 1 P. 1.1 y comentario). *Siervo y apóstol* no denotan respectivamente la humildad y la autoridad del apóstol,[6] sino que son denominaciones complementarias. La única autoridad que un *apóstol* tiene es la delegada de la persona que lo envía en una misión. El que lo envió es *Jesucristo*, y Pedro está totalmente bajo su autoridad.

Pedro no indica la ubicación de sus lectores (compare 1 P. 1.1 y comentario), pero si 3.1 se refiere a 1 Pedro los destinatarios de ambas epístolas son los mismos creyentes en Asia Menor.[7] Los describe aquí como *los que habéis alcanzado–, una fe igualmente preciosa que la nuestra*. La traducción «alcanzar» no capta el sentido del verbo griego (*lajousin*) que denota «recibir» (así NVI), no por esfuerzo sino por suerte (Lc. 1.9; Jn. 19.24) o por la voluntad divina (Hch. 1.17).[8] Este último sentido es el que Pedro tiene en mente. La *fe* que han recibido es don divino (Hch. 13.48; 17.31; Ro. 12.3). La *fe* puede denotar o la confianza subjetiva que una persona tiene en Dios (Ro. 1.17; 10.9-10; Ef. 2.8), o el cuerpo objetivo de la verdad cristiana (Hch. 6.7; Gá. 1.23; Ef. 4.5; 1 Ti.

4 Las traducciones no siguen exactamente la forma del nombre en el texto griego.

5 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 23.

6 Contra Green, *2 Peter and Jude*, p. 68.

7 Ver la Introducción, p. 320.

8 *BAGD*, p. 642.

2.7; Jud. 3). *Fe* aquí puede denotar la confianza en Dios, como algunos comentaristas argumentan.[9] Pero por otro lado, es posible que Pedro quisiera asegurarles a sus lectores desde el principio que la *fe* que habían recibido de parte de los apóstoles (3.2) no era de ninguna manera inferior o una «fábula» (1.16). Si este es el sentido, la *fe* es equivalente a «la verdad presente» (1.12).[10] A la luz del problema de la herejía que Pedro combate por esta carta, la segunda alternativa es de preferir.[11]

Pedro describe esta *fe* como *igualmente preciosa que la nuestra*. La palabra griega que Pedro usa para describir la *fe* llevaba el sentido «de igual privilegio», especialmente con referencia a los privilegios de ciudadanía,[12] pero con cosas denotaba «de igual valor».[13] La *fe* que los lectores de la carta recibieron no era de ninguna manera inferior a la de los apóstoles, los cuales Pedro menciona con la palabra *nuestra*. Es exactamente igual en valor a la *fe* de los testigos oculares de la vida de Cristo (1.16-18; 3.2). «Nuestra» no denota la fe de los cristianos judíos en contraste con la de los convertidos de entre los gentiles. La cuestión de la relación entre los creyentes judíos y los gentiles no se encuentra en 2 Pedro como en las obras de Pablo (p.ej. Ro. 9-11).

Los cristianos de Asia Menor habían recibido la *fe*, Pedro dice, *por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo. La justicia de... Dios* en 2 Pedro no es, como en Pablo, la *justicia* por la cual Dios justifica a los impíos que tienen fe en Jesucristo (Ro. 1.16-17; 3.21-26), sino es una cualidad moral (2.5, 21; 3.13). Dios fue completamente justo o imparcial en darles la *fe*, no prefiriendo a un grupo (los apóstoles) sobre otro (los receptores de la carta).[14] En el texto griego, hay un artículo que gobierna los dos sustantivos *Dios y Salvador*, lo cual indica que ambos se refieren a la misma persona, *Jesucristo*. El mismo tipo de construcción gramatical se encuentra en 1.11; 2.20; 3.2 y 18 donde un artículo y la conjunción «y»

9 Así Green, *2 Peter and Jude*, p. 68; Edwin A. Blum, «2 Peter» en *The Expositor's Bible Commentary*, editado por Frank E. Gaebelein, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1981, 12.266-267. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 168, favorece esta interpretación, con base en el significado de «igualmente preciosa» que interpreta como «de igual privilegio».

10 Así Kelly, *Epistles of Peter*, p. 296; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 260; Thomas W. Leahy, «Segunda epístola de San Pedro» en *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, editado por Raymond E. Brown; Joseph A. Fitzmyer; y Roland E. Murphy, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972, 4.596; Alois Stöger, *Carta de San Judas, Segunda carta de San Pedro*, Editorial Herder, Barcelona, 1975, p. 62.

11 En este caso, la «fe» que ellos han «recibido» corresponde a «la fe que ha sido una vez dada a los santos» (Jud. 3).

12 *MM*, p. 307; Josefo, *Antiquitates* 12.119 [12.3.1]; Estrabón, 15.3.20; Dión Crisóstomo, 24 [41].2.

13 *BAGD*, p. 381. Alejandro de Afrodisia, 2.1.135; Dionisio de Halicarnaso, *Antiquitates romanae*, 4.73.4; 8.58.3.

14 La *NBE* capta este sentido con la traducción, «a los que han obtenido una fe tan inapreciable como la nuestra *gracias a la equidad* de nuestro Dios».

unen dos títulos de *Jesucristo* («Señor y Salvador Jesucristo»). O sea, la cláusula no habla de «*Dios*» por un lado y «el *Salvador Jesucristo*» por el otro, sino que Jesus mismo es llamado «*Dios y Salvador*».[15] Este verso es una de las más claras declaraciones del NT respecto a la deidad de Jesucristo (compare también Tit. 2.13; Jn. 1.1, 18; 20.28; Ro. 9.5; 2 Ts. 1.2; Heb. 1.8-9; 1 Jn. 5.20).

Jesús se llama también *Salvador*, título que en el AT se refería exclusivamente a Jehová, el *Salvador* de su pueblo.[16] En sí es un nombre que implica la deidad de *Jesucristo*. Pero también en el contexto de los lectores gentiles, este título era una designación común de los dioses y de los reyes que se consideraban divinos. Los dioses Esculapio (el dios de la salud), Isis y Serapis se llamaban «salvador». Varios de los emperadores en el imperio romano recibían el nombre, y aun Nerón se titulaba «el salvador del mundo». Los títulos «dios» y «salvador» se unen en una inscripción dedicada a «Ptolomeo el salvador y el dios».[17] Schelkle probablemente tiene razón cuando dice, «Quizá se use la expresión en sentido polémico contra otros dioses salvadores de entonces».[18] Jesús, y no los dioses paganos ni los emperadores, es el verdadero protector, auxiliador y sanador (ver también 1.11; 2.20; 3.2, 18).

2 La oración *Gracia y paz os sean multiplicadas* es exactamente la misma que Pedro incluyó en su primera carta (ver 1 P. 1.2 y comentario), pero aquí añade *en el conocimiento de Dios y de nuestro Señor Jesús*. La fuente de la *gracia y paz* que Pedro les desea es el *conocimiento*, no de un cuerpo de doctrina sino de dos de las personas de la Trinidad, *Dios y de nuestro Señor Jesús*.[19] Pedro usa dos palabras diferentes cuando se refiere al *conocimiento* cristiano. En 1.2, como en 1.3, 8 y 2.20, es el sustantivo *epignôsis*, que tiene que ver con el *conocimiento* de Dios que resulta en la conversión de la persona.[20] De la misma manera la forma verbal de la palabra, «conocer», señala la conversión (2.21). En cambio, el sustantivo *gnôsis*, que también se traduce «conocimiento», significa «el conocimiento que se adquiere y que se desarrolla en el transcurso de

15 Contra *NBE*, «de nuestro Dios y de Jesús, el Mesías salvador». Sobre la regla gramatical que gobierna esta construcción, ver Dana y Mantey, *Manual de gramática del Nuevo Testamento griego*, §148.

16 Dt. 32.15; 2 S. 22.3, 47; 1 Cr. 16.35; Sal. 18.46; 24.5; 27.9; 42.5, 11; 43.5; 65.5; 68.19; 79.9; 85.4; 89.26; Is. 17.10; 43.3; 45.15, 21; Os. 13.4; Miq. 7.7; Hab. 3.18; ver también Lc. 1.47; 1 Ti. 1.1; 2.3; 4.10; Tit. 1.3; 2.10, 13; 3.4; Jud. 25.

17 Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 344; *DTNT*, 4.64-66.

18 *Cartas de Pedro*, p. 261.

19 *DTNT*, 1.310 se equivoca en la afirmación de que, «El conocimiento se refiere aquí a la tradición doctrinal ortodoxa, a la doctrina "católica" sobre la fe (1.2, 3, 8; 2.20)».

20 *ThDicNT*, 1.707, dice que «es un término técnico que describe el conocimiento decisivo de Dios que la conversión a la fe cristiana comprende». Robert E. Picirilli, «The Meaning of "Epignosis"», *EQ* 47 (1975), pp. 85-93. Picirilli nota que este sustantivo verbal es incoativo.

la vida cristiana (1.5, 6; 3.18)».[21] Pedro no usa estas palabras en una polémica contra los «gnósticos» y un supuesto «conocimiento falso».[22] *Todas sus referencias al conocimiento recuerdan o promueven una relación íntima entre el creyente y Dios, el objeto del conocimiento.* En esta relación encuentran *gracia y paz... multiplicadas.*

El carácter de la autoridad

En 1.1 Pedro usa dos títulos funcionales que describen el carácter de su ministerio, «siervo y apóstol de Jesucristo». Ambos tienen que ver con la responsabilidad de Pedro respecto al Señor que le encargó la misión cristiana. Es decir, ante todo es «siervo y apóstol» no de ningún ser humano sino de Jesucristo. En la carta enviada a los Gálatas, Pablo afirma lo mismo respecto a su apostolado, el cual recibió «no de hombres ni por hombre, sino por Jesucristo y por Dios el Padre que lo resucitó de los muertos» (Gá. 1.1). Recibió su comisión del Señor, el cual dice, «me tuvo por fiel, poniéndome en el ministerio» (1 Ti. 1.12).

Por otro lado, aunque el apóstol recibe su misión del Señor, Jesús lo envía a los demás seres humanos y no ejerce su ministerio independientemente de ellos. Es por esta razón que Pedro puede hablar de los que eran «vuestros apóstoles» (3.2), y Pablo les dice a los corintios que él y los demás ministros que servían a la iglesia eran «vuestros siervos» (2 Co. 4.5). La comisión que recibieron del Señor se llevaba a cabo en relación con y para el beneficio de los demás. A fin de cuentas, estos ministros no se servían a sí mismos sino a otros: al Señor Jesucristo y a los cristianos.

El ministro moderno ha de recordar esta doble responsabilidad. En primer lugar, no se hace a sí mismo ministro del evangelio. Dios lo escoge para esta obra. Como pastor y educador, he visto el peligro de no reconocer esta realidad básica. A veces un joven se anima a meterse en el pastorado porque tiene ciertos dones del Espíritu Santo, pero hace de su ministerio un desastre porque no ha recibido la comisión del Señor sino sólo de su iglesia o denominación. También, no pocos se matriculan en los institutos bíblicos y los seminarios a fin de hacerse ministros del evangelio. No tengo nada en contra de estas instituciones, pero no pueden darle a nadie el llamado del Señor para el ministerio. Son centros de enseñanza

21 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 170.

22 Contra Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 262; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 299; Green, *2 Peter and Jude*, p. 70. Ver la Introducción, pp. 323-324.

bíblica y práctica, y pueden ser de gran ayuda para refinar las habilidades que el Señor le da a uno y aumentar su tesoro de conocimiento bíblico. Pero el certificado o el diploma que se otorga no es un sustituto para el llamado.

En segundo lugar, el ministro llamado nunca funciona independientemente de los que sirve. Su comisión es del Señor, pero esto no le hace superior a los demás. Está entre ellos para servir, y no para ser servido. La iglesia no existe para su bien, sino que Dios le pone para el bien de la congregación. Las ovejas no son llamadas a servirle a él, como si fuera el caudillo y ellos los peones, sino que él lava sus pies. Me pregunto si no hemos adoptado demasiado el modelo de este mundo respecto a la función del ministro cristiano. No pocos usan el púlpito para la proclamación de sus propias directivas, buscando el reconocimiento de la congregación y exigiendo su obediencia. No pocos ministros han sido comparados con «dictadores». Pero la función del ministro es servir a la congregación, el grande siendo el esclavo de todos. El que los llama explicó el carácter de su ministerio diciendo, «Si alguno quiere ser el primero, será el postrero de todos, y el servidor de todos» (Mc. 9.35).

En el ministerio cristiano no hay campo para el egoísmo. Todo lo que el ministro es y todo lo que ministra viene de su Señor. La comisión, el mensaje, la unción, la sabiduría, el amor... todos se reciben del Señor. Hemos visto en la exégesis de 1.1 que los títulos «siervo y apóstol» no denotan la «humildad» por un lado y la «autoridad» de Pedro por el otro. Son títulos complementarios que subrayan que Pedro estaba totalmente entregado a Jesús en obediencia. Es «esclavo» porque le pertenecía totalmente al Otro y tenía que hacer lo que su Amo quería. Y el título de «apóstol» no era un nombre de orgullo, sino denotaba que llevaba a cabo la misión de otro, Jesucristo. La autoridad del apóstol es la del Señor, y no la de Pedro.

En la iglesia moderna es interesante observar como los títulos que denotan servicio (o esclavitud), obediencia, y humildad llegan a ser nombres de exaltación y orgullo. Llamamos a Fulano de Tal «el siervo del Señor», lo cual comunica al pueblo cristiano que Fulano es alguien grande en la obra. En ciertas tradiciones el título «apóstol» se usa respecto al ministerio de ciertos hombres destacados por su poder en el Espíritu y su autoridad entre un grupo de congregaciones. El nombre evoca gran admiración entre los hermanos y la persona en esta posición siempre está en peligro de exaltarse sobremanera a causa de un concepto equivocado del apostolado.

En cambio, cuando Pablo se glorió en su apostolado, recordaba sus debilidades y sus sufrimientos (2 Co. 11.23-33).

El ministro cristiano no se sirve a sí mismo, sino al Señor y a su pueblo. Está siempre a sus órdenes y no espera que los demás sean sus esclavos. Su liderazgo es una función de la autoridad del Señor, y por eso su papel es exaltar a su Señor a los ojos de los demás, asegurando que los cristianos sean verdaderos discípulos de Jesús. El ministro no es nada, sino el esclavo en la casa del Rey. Toma de las manos de Uno para entregar a las manos de otros. Nada le pertenece a él, sino que él le pertenece al Señor.

Una fe igual

En 1.1 Pedro les asegura a sus lectores que han recibido una fe que de ninguna manera es inferior a la de los apóstoles y los otros testigos oculares del ministerio de Jesucristo. Aunque estaban alejados de Palestina y separados por el tiempo de los eventos iniciales del evangelio, no tenían que pensar que la fe que abrazaban era de segunda clase. Era de igual valor a la de los primeros creyentes. Obviamente le era necesario a Pedro enfatizar este punto a la luz de la entrada de los herejes que, para promover su distorsión del evangelio, pretendían poner en duda la verdad que los cristianos en Asia Menor habían recibido. En la carta Pedro defiende la fe histórica frente a la novedad teológica.

La aplicación de esta enseñanza a nuestra situación a fines del siglo veinte es patente. La distancia temporal y geográfica entre nosotros y los testigos oculares de la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo es aún más grande. Pero a pesar de esto el creyente moderno puede descansar en la seguridad de que el evangelio que es la base de su fe es igual, y por eso de igual valor, a la que los primeros discípulos recibieron. Hay continuidad y comunión que la distancia y el tiempo no destruyen. El cristiano hoy día no ha de lamentarse de que no vivió en el primer siglo y que no se sentó a los pies del Señor. El Jesús que alaba no cambia con el tiempo, y la verdad que recibe es la misma, a pesar de la traducción a múltiples idiomas y culturas.

Una de las tendencias teológicas más inquietantes en algunas de nuestras iglesias es el énfasis excesivo en la revelación espiritual a costo de la fe cristiana histórica. Uno recibe una revelación, otro una visión, y un tercero tiene un mensaje profético. En no pocas ocasiones si estas revelaciones contradicen un aspecto de la verdad

bíblica, se dice que es una «verdad nueva» que toma el lugar de lo escrito. La esencia de la herejía es la negación de la fe apostólica, algo que Pedro trataba de enseñarles a sus lectores en el primer siglo. No cabe duda que hay múltiples aplicaciones del evangelio, pero la roca es siempre igual. Pedro llegó a ser defensor de la fe histórica con esta epístola, y el ministro moderno hará bien si sigue su ejemplo al respecto.

II. La declaración del tema: El escape de la corrupción en el mundo (1.3-11)

A. El llamado a la piedad (1.3-4)

[3]Como todas las cosas que pertenecen a la vida y a la piedad nos han sido dadas por su divino poder, mediante el conocimiento de aquel que nos llamó por su gloria y excelencia, [4]por medio de las cuales nos ha dado preciosas y grandísimas promesas, para que por ellas llegaseis a ser participantes de la naturaleza divina, habiendo huido de la corrupción que hay en el mundo a causa de la concupiscencia.

3 Pedro comienza el cuerpo de su carta usando un lenguaje que se parece mucho a los decretos del mundo greco-romano que recordaban las buenas obras de un benefactor hechas a beneficio de la comunidad.[1] Pedro comienza a relatar las grandes obras del Señor, el Gran Benefactor de la comunidad cristiana, con las palabras solemnes, *Como todas las cosas que pertenecen a la vida y a la piedad nos han sido dadas por su divino poder*. En este verso, como en el anterior, Pedro hace referencia a las obras de Cristo, las cuales tienen su fuente en *su divino poder*. Pedro vuelve a

1 Danker, *Benefactor*, pp. 455-466; Frederick W. Danker, «2 Peter 1: A Solemn Decree», *CBQ* 40 (1978), pp. 64-82, reúne los paralelos para demostrar que todo el capítulo uno de la epístola sigue la forma normal de los decretos en honor a los benefactores. La evidencia que produce no convence del todo en los detalles, pero por lo menos podemos concurrir que algunos aspectos de la primera parte de esta sección hacen eco de la forma normalmente usada en tales decretos públicos.

hablar del *poder* de Jesucristo en 1.16, pero el vocabulario que usa aquí en 1.3 hace eco del lenguaje helenístico, tanto el judío como el no judío, que le atribuía los beneficios humanos al ejercicio o a la manifestación del *divino poder*.[2]

El primer beneficio que Pedro menciona es *las cosas que pertenecen a la vida*. En el vocabulario bíblico, *vida* (griego *zôên*) puede denotar la *vida* que Dios otorga a los que creen, la *vida* sobrenatural y eterna (Ro. 6.4; Ef. 4.18; 2 Ti. 1.1; Jn. 6.68; Hch. 5.20; Flp. 2.16; 2 Co. 2.16). Es posible que Pedro se refiera a este tipo de *vida*, pero debemos recordar que *vida* puede significar también la *vida* natural, lo opuesto a la muerte física (Eclo. 37.18; Pr. 18.21; Ro. 8.38; 1 Co. 3.22; Flp. 1.20; Lc. 16.25; Hch. 8.33; Stg. 4.14). La expresión *las cosas que pertenecen a la vida* (griego *ta pros zôên*) aparece en varios textos donde se refiere a lo que uno necesita para mantener la *vida* natural.[3] Jesucristo, por la manifestación de su *poder divino*, ha dado a los suyos todo lo que necesitan para el mantenimiento de la *vida* en este mundo (compare Mt. 6.8, 11).

Pero también el Señor Jesús ha dado *las cosas que pertenecen... a la piedad. La piedad* (griego *eusebeian*, 1.6-7; 3.11) era una virtud alabada en la literatura helenística, donde denotaba la veneración a los dioses, tanto como una actitud como en la participación en el culto. En el NT es una virtud moral (1 Ti. 2.2; 4.7-8; 6.11), y se distingue de la práctica de la religión sin el correspondiente compromiso interno (1 Ti. 6.5; 2 Ti. 3.5). En 2 Pedro *la piedad* es la vida moral que distingue al cristiano de los «impíos» (2.5-6; 3.7).[4] Con esta palabra Pedro les recuerda a sus lectores la provisión divina que tienen para mantener la vida moral frente a la herejía que promueve la corrupción moral entre las comunidades cristianas (2.18-19).

Pedro continúa segurándoles a los creyentes que los beneficios de Cristo son suyos *mediante el conocimiento de aquel que nos llamó por su gloria y excelencia. El conocimiento* aquí es, como en 1.2, el que el cristiano tiene de Jesucristo en virtud de su conversión. Esto implica que sólo los que han entrado en relación personal con Jesucristo reciben los bienes descritos en la primera parte del verso. Pedro sigue con su descripción del Señor como el que *llamó* a los cristianos. Normalmente los autores del NT atribuyen el llamado a Dios Padre (1 P. 2.9; Ro. 8.30; 1 Co. 1.9; Gá. 1.6, 15; 1 Ts. 2.12), pero aquí es Jesucristo el que llama a

2 Filón, *Quod deterius poteriori insidiari soleat*, 83; Carta de Aristeas, 157.1; Dión Crisóstomo, 14[31].95; Decreto de Stratonicea (Deissmann, *Bible Studies*, pp. 360-368, 97).

3 Jue. 17.10; Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, 6.19; *Fragmenta in Lucam*, 222; Atanasio, *Expositiones in Psalmos*, 27.440. La formula *ta pros* aparece en los decretos en honor de los benefactores, después de la cual se colocan los sustantivos que describen los beneficios dados por el benefactor. Danker, *Benefactor*, p. 456.

4 *DTNT*, 3.359-361; *ThDicNT*, 7.177-184; *MM*, p. 265; *BAGD*, p. 326.

la salvación (Mc. 2.17). Esto lo hizo *por su gloria y excelencia. Gloria* describe el resplandor de Cristo que recibió en su resurrección (1 P. 1.21) y que se manifestará en su revelación final (1 P. 4.13; 5.1). Pero aquí en 1.3 la *gloria* de Cristo se manifiesta en su llamado a los cristianos a la conversión. *Excelencia* es un término que aparece en 1.5 como una virtud moral (ver comentario), pero aquí es casi sinónimo de *gloria* y significa «la manifestación del poder divino».[5] La combinación *gloria y excelencia* describe de otra manera su *divino poder*, mencionado en la primera parte del verso.

4 En 1.4 Pedro enfoca los beneficios venideros que Cristo les brinda a los suyos. El apóstol dice, *Por medio de las cuales nos ha dado preciosas y grandísimas promesas*. El pensamiento es que *por medio de* «la gloria y el divino poder», mencionados en 1.3, Jesucristo les da también las *promesas*. Aunque las *promesas* en ciertos textos son las que se cumplen en el evangelio (Hch. 2.33; 13.23; Gá. 3.14; Ef. 3.6; 1 Ti. 4.8), en 2 Pedro el apóstol piensa exclusivamente en las que Cristo dio para el tiempo futuro (compare 3.4, 9, 13).[6] Las *promesas* tienen que ver con los beneficios que los cristianos esperan en la venida de Jesucristo. En cuanto al contenido de las *promesas*, no tenemos que buscar mucho más allá de 1.4b, 11; 3.4 y 13.[7] Probablemente la resurrección de los santos no está lejos de su pensamiento, como veremos más adelante.

Pedro describe estas *promesas* como *preciosas y grandísimas*. Son *preciosas* en el sentido de ser de mucho valor (1 P. 1.7, 19 y comentarios; 1 Co. 3.12; Ap. 17.4; 18.12, 16; 21:19), y *grandísimas* a causa de su fuente divina.[8] En el mundo de Pedro y de sus lectores, se reconocía que muchas eran las *promesas* no cumplidas. A causa de la brecha entre la palabra y las acciones de muchos, no se ponía mucha confianza en las *promesas*. La palabra griega *epaggeltikos* se le aplicaba a la persona que no cumplía sus promesas. Los herejes que habían entrado a las comunidades cristianas ponían en duda las *promesas* de Dios (3.4, 8-9), pero Pedro afirma que Dios no es como quien promete y no hace. Sus *promesas* son *preciosas y grandísimas*. El lenguaje que Pedro utiliza en este punto hace eco de los decretos públicos que honraban a los benefactores. Se describen en ellos las múltiples y grandes «promesas» que el benefactor hacía a favor de los templos, los dioses y las ciudades.[9] Pedro proclama con este lenguaje prestado que Jesucristo es el gran Benefactor de su pueblo.

5 Ver 1 P. 2.9 (es posible que 2 P. 1.3 dependa de este verso); Is. 42.8, 12; Josefo, *Antiquitates*, 17.130 [17.5.6]; Deissmann, *Bible Studies*, pp. 95-97; *BAGD*, p. 106; Bojorje, «Arete», p. 136.

6 En 1.4 y 3.13 la palabra griega traducida «promesa» es *epaggelma*, mientras el término sinónimo *epaggelia* aparece en 3.4, 9. *DTNT*, 3.422; *ThDicNT*, 2.586.

7 *ThDicNT*, 2.586.

8 *MM*, p. 393, nota que la palabra se encuentra en descripciones de las deidades.

9 Danker, *Benefactor*, p. 458.

El propósito de las *promesas* que se cumplirán en el futuro es *para que por ellas llegaseis a ser participantes de la naturaleza divina.* En el medio ambiente de Pedro y sus lectores, varias doctrinas religiosas enseñaban que el ser humano podía llegar a ser divino. Los emperadores que murían se consideraban divinos, y las religiones de misterio prometían la divinización. El pensamiento griego identificaba el aspecto espiritual del ser humano con lo divino.[10] Pero el pensamiento de Pedro es otro. Su lenguaje casi duplica lo que encontramos en Josefo donde describe a Amenofis, que a causa de su «sabiduría y conocimiento del futuro se consideraba participante en la naturaleza divina».[11] La frase «participante en la naturaleza divina» no significa que la persona llegue a ser divina, sino que participa en una característica de Dios.[12]

La última cláusula del verso indica en qué sentido los cristianos participarán *de la naturaleza divina: habiendo huido de la corrupción que hay en el mundo a causa de la concupiscencia.* La palabra *corrupción* denota en ciertos contextos la *corrupción* moral (Miq. 2.10; 2 P. 2.19), pero más comúnmente significa el deterioro de la naturaleza (Ro. 8.21; Col. 2.22) o la destrucción final del mundo (Gá. 6.8; 2 P. 2.12). En 1 Corintios 15.42 y 50 Pablo pone en contraste la *corrupción* del mundo presente con el estado incorruptible del cristiano resucitado. El verbo traducido *habiendo huido* (griego *apofugontes*) significa «escapando», pero no especifica si el escape es algo ya realizado en la conversión o una promesa para el futuro.[13] Siendo que el contexto anterior habla de un acontecimiento futuro (*las promesas*), el pensamiento aquí tiene que ser que el escape de la *corrupción* se realizará en el tiempo de la venida del Señor.[14] Esto significa que la *corrupción* a la que Pedro se refiere no es ética/moral. Más bien la idea es paralela a lo dicho por Pablo, «Así también es la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción, resucitará en incorrupción» (1 Co. 15.42). El cristiano escapará de la mortalidad en la venida de Jesucristo. Esto es lo que significa *ser participantes de la naturaleza divina.*

La desintegración o el marchitamiento del *mundo* no era parte original del orden creado, sino que entró *a causa de la concupiscencia* (ver 1 P. 1.14 y comentario; 2 P. 2.10, 18; 3.3; 1 P. 2.11; 4.2, 3). Este *mundo* está esclavizado a la *corrupción* a causa del pecado (Ro. 5.12; 8.20-21; Sab. 2.24), pero el libertador es Jesucristo.

10 Las tendencias al respecto se describen en W. Warde Fowler, *Roman Ideas of Deity*, Macmillan and Co., London, 1914, pp. 81-133; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 266; Green, *2 Peter and Jude*, p. 74; Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 302-303; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 179-181.

11 *Contra Apionem*, 1.232 [26].

12 Ver también Filón, *De decalogo*, 104; *De Abrahamo*, 144.

13 El participio es aoristo y describe el tipo y no el tiempo de la acción.

14 *ThDicNT*, 9.104; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 181-183.

Los fundamentos de la vida cristiana

Antes de lanzarse en su enseñanza sobre la vida moral del cristiano que comienza en 1.5, Pedro explica los fundamentos de la vida cristiana. *No podemos esperar que haya crecimiento moral ni en* nuestra vida ni en la de los miembros de nuestra congregación si no se han sentado los cimientos de esta vida.

Primero, todo lo que el cristiano necesita para el presente y para el futuro viene de Jesucristo. Pedro no dice explícitamente que el «divino poder» que hace posible la vida cristiana es el de Cristo, pero él es el sujeto implícito de estos versos (ver el comentario). Las «cosas» que uno necesita para «la vida y la piedad» vienen de Cristo, el mismo que nos llamó y que nos dio las promesas para el futuro. Es decir, sin que una persona haya entrado en relación con Jesucristo, y llegado a ser su discípulo por fe en su sacrificio redentor y su resurrección de entre los muertos, es imposible que participe en los bienes de la vida cristiana. La entrada es la conversión, no la asistencia al culto, ni la bendición del ministro o del cura, ni las oraciones de nuestra madre, ni la tradición religiosa de nuestra familia. Esta relación comienza con la iniciativa de Jesucristo, el que «nos llamó por su gloria y excelencia». La vida cristiana no tiene su *origen en el esfuerzo humano sino en la decisión divina de llamar a* una persona a la salvación. El llamado divino llega en la proclamación del evangelio (2 Ts. 2.14), pero a pesar de esta mediación humana el poder efectivo detrás de la proclamación es divino. Pedro dice que Cristo los llamó «por su gloria y excelencia», y los tesalonicenses respondieron a la proclamación de Pablo, «no como palabra de hombres, sino según es en verdad, la palabra de Dios, la cual actúa en vosotros los creyentes» (1 Ts. 2.13).

Los primeros beneficios que el Gran Benefactor otorga a su pueblo son para el tiempo presente. La vida cristiana no es solamente una promesa escatológica, sea personal (nuestra muerte) o universal (la venida del Señor). En el presente nos ha dado todo lo que se necesita para «la vida y la piedad». He argumentado en el comentario que «la vida» denota la vida natural. El cristiano tiene la responsabilidad de trabajar para ganarse la vida (1 Ts. 3.6-15), pero

lo hace en la confianza de que su Señor es la fuente última que llena sus necesidades. Trabaja, pero también ora por su pan de cada día (Mt. 6.11), sabiendo que sus mejores esfuerzos no son suficientes para garantizar que haya suficiente para proveer para su familia y para sí mismo. El aire que respiramos, la salud que disfrutamos, la comida que compartimos, la vivienda y el abrigo que nos cubren, todos son parte de su provisión divina. El no desampara a los suyos.

Pero Jesús enseñó que el hombre y la mujer necesitan más que pan, pues sus necesidades son más profundas que las físicas. Exhortó a los que lo buscaban después de la multiplicación de los panes y de los peces, «Trabajad, no por la comida que perece, sino por la comida que a vida eterna permanece, la cual el Hijo del Hombre os dará» (Jn. 6.27; Mt. 4.4). De la misma manera, Pedro reconoce que la provisión del Señor va más allá de lo natural. Nos ha dado todo lo que necesitamos para «la piedad». Esto implica que la piedad es una parte esencial y no opcional en la vida cristiana. Ser cristiano no es simplemente buscar a Dios por medio de Jesucristo para que él provea para todas nuestras necesidades físicas, sino es dedicarse a Cristo en la vida moral. Es tener la verdadera devoción que pone los asuntos de Dios en primer lugar, ofreciéndole la verdadera adoración que consiste no sólo en alabanza sino también en buenas obras (Heb. 13.15-16). Es obedecerle en la vida moral de tal manera que la conducta y las actitudes del cristiano sean un testimonio de la salvación de Dios y no un descalabro que lleve a los inconversos a dudar de la verdad del evangelio.

Pero el evangelio abarca también el futuro del individuo. Pedro dice en 1.2 que Cristo nos ha dado promesas, no vacías y vanas sino valiosas y grandes (y por implicación, seguras). Lo que él promete, lo hace (2 Co. 1.20). Pedro comienza su lucha contra el escepticismo escatológico en este verso al afirmar que el cristiano tiene un futuro seguro y grande. Estas promesas orientan al cristiano en su conducta en el presente (1.5) y le dan esperanza para un futuro cuando escapará de la «corrupción» o la mortalidad, llegando a ser así «participante de la naturaleza divina» (1.4).

Hoy día mucha de la enseñanza sobre las «últimas cosas» que se escucha en las clases bíblicas y en los sermones es nada más que especulación. Aprendemos en detalle los signos antes de la venida del Señor, y el orden exacto del rapto, de la resurrección, la segunda venida y el juicio final. Pero por lo general no se relaciona la escatología bíblica con la ética cristiana en el tiempo presente. La meta de la enseñanza no va más allá de satisfacer la curiosidad del creyente respecto a los tiempos y a los eventos de los últimos días.

Pero Pedro, como los demás autores del NT, les recuerda a sus lectores la relación íntima entre el futuro y el presente. Quizás los versos más claros al respecto en todo el NT son 3.11-12, «Puesto que todas estas cosas han de ser deshechas, ¡cómo no debéis vosotros andar en santa y piadosa manera de vivir, esperando y apresurándoos para la venida del día de Dios!» La visión puesta en el futuro le da al cristiano la perspectiva necesaria para apreciar el valor de la vida santa y piadosa en el presente. En cambio, la persona que abandona la esperanza escatológica está en peligro de pensar que su conducta en el presente no tiene valor o importancia respecto a su destino eterno. Como Pablo dice, «Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, porque mañana moriremos» (1 Co. 15.32; Is. 22.13).

Además, la perspectiva escatológica que Pedro promueve es el antídoto para el pesimismo que piensa que la muerte acaba con todo. La muerte humana no tiene la última palabra porque el cristiano espera ser «participante de la naturaleza divina», es decir, espera la resurrección cuando cambie su estado corruptible por el incorruptible, su mortalidad por la inmortalidad divina (1 Co. 15.42, 50-58). Cristo es la respuesta al anhelo más profundo del ser humano, es decir, es la promesa de la vida eterna.

Por eso, en los versículos introductorios de la epístola, Pedro presenta a Jesucristo como la respuesta completa a todas las necesidades del ser humano. En el presente, provee para las necesidades básicas de la vida natural y la existencia moral. Además da promesa para el futuro, la victoria sobre la muerte. No hay respuesta fuera de él.

B. La respuesta humana (1.5-9)

1. Las virtudes morales (1.5-7)

5Vosotros también, poniendo toda diligencia por esto mismo, añadid a
vuestra fe virtud; a la virtud, conocimiento; 6al conocimiento, dominio
propio; al dominio propio, paciencia; a la paciencia, piedad; 7a la
piedad, afecto fraternal; y al afecto fraternal, amor.

5 Pedro presenta una lista de virtudes[15] en una forma retórica o didáctica que se llama «sorites» (o «clímax», «gradatio»). Una lista de valores morales se presenta en forma progresiva. Cada elemento recoge

15 Sobre los catálogos de virtudes y vicios ver 1 P. 2.1 y comentario.

la palabra o la frase del elemento anterior hasta llegar a la conclusión culminante, la virtud máxima.[16] Aparte de 2 Pedro 1.5-7, el otro ejemplo de «sorites» moral en el NT es Romanos 5.3-5, pero muchos otros ejemplos se encuentran en la literatura del período.[17]

La base de las virtudes en la siguiente lista es la obra de salvación divina en el presente (1.3) y en el futuro (1.4), hecho que Pedro hace explícito con las palabras *por esto mismo* (mejor traducidas «por esta razón»).[18] El indicativo de acción de Jesucristo es la fuente del imperativo ético. Pedro dice, *Vosotros también, poniendo toda diligencia por esto mismo, añadid a vuestra fe virtud.* Las palabras *poniendo toda diligencia* eran una expresión común en la literatura de aquel tiempo y significaba «mostrar el máximo celo».[19] Frente al peligro moral que la enseñanza falsa había introducido en las comunidades cristianas (2.18), no era el momento de dejar la vigilancia moral. El peligro de caer en la inmoralidad era real (1.10; 3.17), y Pedro bien entendía que el antídoto mejor era el ardiente fervor moral. La manera de proceder, dice Pedro, es «añadir» *a vuestra fe virtud.* «Añadir» no capta exactamente el sentido del verbo (griego *epijorêgêsate*) que denota «suplir» o «proveer» (1.11; 2 Co. 9.10; Gá. 3.5; Col. 2.19).[20] Pero ¿cómo puede el cristiano «suplir» *virtud* a su *fe*? El lenguaje implica que el cristiano ha de hacer crecer su depósito de virtudes morales (3.18), yendo adelante y no quedándose en una condición estática, satisfecho con sus logros. La mejor defensa contra la inmoralidad es el progreso moral.

Pedro comienza la lista de virtudes con *fe*. Esta es la virtud básica en la vida cristiana. La *fe* es, en primer lugar, la confianza en Dios (Mc. 11.22; Ro. 4.5, 9, 11-13, 16, 19-20; Heb. 6.1; 11.4-33; 1 P. 1.21), pero también significa fidelidad (Mt. 23.23; Ro. 3.3; Tit. 2.10).[21] En este contexto cuesta decidir entre estos dos sentidos, pero en este catálogo de virtudes el sentido de «fidelidad» es más probable. Este es exactamente el sentido que la palabra tiene en una inscripción de Asia Menor que relata las virtudes de un tal Heróstrato, las cuales incluyen fidelidad, virtud,

16 Henry A. Fischel, «The Uses of Sorites (*Climax, Gradatio*) in the Tannaitic Period», *HUCA* 44 (1973), pp. 119-151.

17 Sab. 6.17-19; Misná *Sotah*, 9.15; Séneca, *Epistulae morales, 85.2; Cicerón, De legibus*, 1.7.23-24.

18 *BAGD*, p. 123. Compare 2 Co. 2.3.

19 *BAGD*, pp. 625, 763; Jud. 3; 2 Co. 7.11-12; Josefo, *Antiquitates*, 20.204 [20.9.2]; Polibio, 21.29.12; Filón, *Legatio ad Gaium*, 338; *De sacrificiis Abeli et Caini*, 68.

20 *BAGD*, p. 305; *MM*, p. 251, observa que el verbo se usaba en contratos matrimoniales donde el hombre prometía proveer a las necesidades de su esposa. Implica generosidad.

21 También significa el cuerpo objetivo de la verdad cristiana (Hch. 6.7; Gá. 1.23; Ef. 4.5; 1 Ti. 2.7; Jud. 3), pero es dudoso que éste sea el sentido de la palabra aquí. Ver 1.1 y comentario.

justicia, piedad y diligencia.[22] Pero la «fidelidad» de la que Pedro habla no se puede separar de la confianza en Dios.

La segunda palabra de la lista es *virtud* (griego *aretên*), la cual se encuentra con mucha frecuencia en la enseñanza moral griega pero pocas veces en el NT (Flp. 4.8). Significa sobre todo «excelencia», y respecto al ser humano denotaba la «excelencia moral» como un logro humano. En la literatura judía, podía significar la valentía en el combate (2 Mac. 10.28; 15.17) y en otros contextos era casi equivalente a la «justicia» (Sab. 8.7; 5.13; 4 Mac. 13.24).[23] Es probable que Pedro use la palabra en este último sentido. *Conocimiento* (griego *gnôsin*) no es el *conocimiento* teórico sino personal de Jesucristo (3.18) que se desarrolla y se profundiza en el transcurso de la vida cristiana. Es lo opuesto a la «ignorancia» de los inmorales (2.12).[24]

6 *Al conocimiento*, exhorta Pedro, el cristiano ha de suplir el *dominio propio* (griego *egkrateia*). Esta virtud era la habilidad de tener poder o *dominio* sobre sí mismo, y se expresa en el *dominio* respecto al consumo de comida, a la lengua, y especialmente al deseo sexual (1 Co. 7.9; Testamento de Neftalí 8.8; también 4 Mac. 5.34; Carta de Aristeas, 278; 2 Cl 15.1; Josefo, *Antiquitates*, 8.235 [8.8.5]). La persona con *dominio propio* ejerce control sobre todo deseo, no como la persona *akratês*, que no tiene *dominio* interno y es indisciplinada (1 Co. 7.5).[25] Debemos entender esta virtud a la luz de la laxitud moral del tiempo y la herejía que promovía la inmoralidad (2.18).

Al dominio propio los cristianos deben esforzarse por suplir la *paciencia* (griego, *hypomonên*). Esta palabra mejor se traduce «perseverancia», «constancia» o «resistencia». Es la habilidad de mantenerse firme ante el sufrimiento o la tentación (Lc. 21.19; Ro. 5.3-4; 2 Co. 6.4; 1 Ts. 1.3; 2 Ts. 1.4; 1 Ti. 6.11; Tit. 2.2; Stg. 1.3-4; Ap. 2.2-3; 4 Mac. 1.11; Testamento de José, 10.1). En un contexto donde varios habían caído (2.1) y donde existía fuerte presión de abandonar lo básico de la moralidad cristiana (2.18; 1.10; 3.17), esta virtud era de mucha importancia. Pero Pedro continúa diciendo que deben suplir *a la paciencia, piedad* (griego, *eusebeian*). Esta es la misma palabra que encontramos en 1.3 (y 3.11) y que significa la verdadera devoción a Dios que viene del corazón de la persona y que se expresa en la buena conducta (ver 1.3 y comentario). Es casi equivalente al temor de Dios (Hch. 10.2). En 2 Pedro es lo opuesto

22 Deissmann, *Light from the Ancient East*, pp. 317-318. Compare también las listas en 1 Co. 13.13; 2 co. 8.7; Gá. 5.22; 1 Ts. 3.6; 5.8; 2 Ti. 2.22; 3.10; Tit. 2.2.

23 *DTNT*, 4.371-373; *ThDicNT*, 1.457-459; Bojorge, «Arete».

24 Ver 1.2 y comentario sobre «conocimiento» en 2 Pedro. Compare también 2 Co. 6.6; 8.7.

25 *ThDicNT*, 2.339-342.

a la impiedad y su inmoralidad (2.5-6) que tiene su raíz en el negar al Señor (2.1).

7 Las últimas virtudes en el sorites tienen que ver con el amor. Deben suplir *a la piedad, afecto fraternal. Afecto fraternal* traduce la palabra griega *filadelfian* que describía el amor y el compromiso profundo entre hermanos naturales, pero en el vocabulario de la iglesia primitiva denotaba el amor entre los que eran hermanos espirituales en virtud de su relación con Jesucristo (ver 1 P. 1.22 y comentario; Ro. 12.10; 1 Ts. 4.9; Heb. 13.1; y Mc. 3.32-32; Mt. 23.8).[26] Los lazos de amor entre los hermanos de la congregación deben ser tan fuertes como los de quienes nacieron del mismo vientre.

Por último, los hermanos deben suplir *al afecto fraternal, amor* (griego, *agapên*). El *amor* es la virtud cristiana más importante (1 Co. 13.13; Col. 3.14), y por eso se encuentra con frecuencia en las listas de virtudes en el NT (2 Co. 8.7; Gá. 5.22; Ef. 4.2; 1 Ti. 4.12; 6.11; 2 Ti. 2.22; 3.10; Tit. 2.2). El *amor* se ejerce especialmente entre los de la comunidad cristiana (1 P. 1.22; 4.8; 2 Ts. 1.3), pero se extiende también a todos los miembros de la sociedad (1 Ts. 3.12). El modelo que el cristiano sigue es el amor de Dios que se manifiesta en el sacrificio de su amado Hijo por la salvación de la humanidad (Jn. 3.16; Ro. 5.6-8; 1 Jn. 4.19). Dios es amor (1 Jn. 4.8), por eso los que están en relación con él aman a los demás receptores de este amor (1 Jn. 4.7-12).[27]

2. Los que tienen estas virtudes (1.8)

> [8]Porque si estas cosas están en vosotros, y abundan, no os dejarán estar ociosos ni sin fruto en cuanto al conocimiento de nuestro Señor Jesucristo.

8 En este verso y en el siguiente Pedro explica las consecuencias de tener y de no tener las virtudes enumeradas en 1.5-7. *Porque si estas cosas están en vosotros* es la primera condición. Ellos realmente tienen que poseer las virtudes morales anteriores.[28] Pero éste no es un estado estático, porque la segunda condición es que las virtudes *abundan* en su conducta (Flp. 4.17; 1 Ts. 3.12; 2 Ts. 1.3). La palabra implica crecimiento abundante en la vida moral. Si existe este tipo de vida moral y si hay crecimiento en ella, *no os dejarán estar ociosos ni sin fruto en cuanto al*

26 Para el uso no cristiano de la palabra, ver 4 Mac. 13.21, 23, 26; 14.1; 15.10. En su instrucción sobre la gran importancia del «amor fraternal» Plutarco decía, «La mayoría de las amistades son sombras, imitaciones e imágenes de la primera amistad que la naturaleza puso en los hijos hacia sus padres, y en los hermanos hacia sus hermanos» (*De fraterno amore*, 479D).

27 Ver *DTNT*, 1.110-116.

28 «Están» traduce el verbo *hyparjonta*, que denota que las tienen a su disposición (compare Hch. 3.6). *BAGD*, p. 838.

conocimiento de nuestro Señor Jesucristo. Ocioso es lo opuesto al término griego *energos* que denota que la persona está trabajando.[29] Y el adjetivo *sin fruto* es casi sinónimo, describiendo al que no trabaja y que no produce nada.[30] Decir que no estarán *ociosos ni sin fruto* implica que trabajarán y producirán mucho. El punto de Pedro es que el *conocimiento*[31] que ganaron en la salvación no será estéril ni inútil si le prestan atención a su vida moral, buscando crecer en ella.[32]

3. Los que no tienen estas virtudes (1.9)

> [9]Pero el que no tiene estas cosas tiene la vista muy corta; es ciego, habiendo olvidado la purificación de sus antiguos pecados.

9 En 1.8 Pedro enfocó el efecto positivo de crecer en las virtudes cristianas después de la conversión, pero en 1.9 trata sobre la consecuencia negativa de no adoptar la ética cristiana. La implicación clara es que la conversión debe resultar en un cambio moral radical. El apóstol les recuerda a sus lectores, *Pero el que no tiene estas cosas*, es decir, las virtudes de 1.5-7, *tiene la vista muy corta; es ciego*. En el texto griego el orden de las palabras es más bien como la *RVA*, «es ciego y tiene la vista corta». A los comentaristas les ha costado entender por qué el autor puso *ciego* antes de *vista muy corta*, orden que parece ilógico a primera vista. Schelkle, por ejemplo, pregunta, «¿No es innecesario *myôpazôwn* (=ser corto de vista) junto a *tuflos* [ciego]?»[33] Pero en el griego, *tiene la vista muy corta* es un participio y no un adjetivo como *ciego*, y el sentido es simplemente que tal persona «siendo corta de vista» es «ciega».[34] En vez de ser iluminados (ver 1 P. 2.9 y comentario), los que rechazan la moralidad cristiana llegan a ser ciegos espirituales, una imagen común en el NT (Mt. 15.14; 23.16-17, 19, 24; Jn. 9.40-41; Ro. 2.19; Ap. 3.17; y el verbo en 2 Co. 4.4; 1 Jn. 2.11). El evangelio abre los ojos de la persona a la verdad de Dios, pero la misma persona pude volver a la oscuridad si abraza el pecado de nuevo. No tiene la capacidad de entender la verdad. Tal es el caso de los herejes a los que Pedro se refiere (2.1; 3.4-5).

Pedro describe a la persona que abandona las virtudes cristianas como *habiendo olvidado la purificación de sus antiguos pecados*. Otra vez, el

29 *MM*, p. 72; Stg. 2.20; Sab. 14.5; Filón, *De specialibus legibus*, 2.86, 88.

30 Tit. 3.14; Ef. 5.11. *BAGD*, p. 29.

31 Griego, *epignôsin*. Ver 1.2 y comentario.

32 Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 307-308; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 188-189. Esta interpretación depende de la interpretación de *epignôsis* (1.2) como el conocimiento de Cristo ganado en la conversión (la base de la moralidad), y entiende la preposición *eis* en el sentido «en cuanto a» como la *RVR*.

33 *Cartas de Pedro*, p. 270, n. 24.

34 *BAGD*, p. 531.

apóstol se refiere a los herejes y a sus discípulos (2.18) como quienes han cometido el pecado de la apostasía. No recordaron que al principio de su vida cristiana el Señor los había purificado de sus pecados. Pedro no quería que eso mismo les sucediera a sus lectores (1.12-13, 15; 3.1-2). *La purificación* es un término que podía hablar del lavamiento judío ritual (Mc. 1.44; Lc. 2.22; 5.14; Jn. 2.6; 3.25), pero en la teología de la iglesia significa la limpieza del pecado que la salvación de Jesucristo realiza y que se manifiesta en la conducta de la persona convertida (Heb. 1.3; y el verbo en Hch. 15.9; Tit. 2.14; Heb. 9.14; 10.2; 1 Jn. 1.7, 9).[35] Puede ser que Pedro piense en *la purificación* que se realizó en el momento de su bautismo, el rito que simbolizaba la conversión/iniciación del creyente (Hch. 22.16; 1 Co. 6.11; Ef. 5.26; Tit. 3.5; y Ro. 6.1-14).[36]

Debemos reconocer que la fe cristiana trajo una innovación al mundo religioso de la antigüedad. Las muchas religiones de la época (menos el judaísmo) no unían la práctica de la religión con la moral. La purificación era ceremonial y no moral. La ética venía más bien de las costumbres del pueblo, o de las enseñanzas de los moralistas filosóficos. Por eso la «inmoralidad» era una cuestión de vergüenza, es decir, de la violación del orden establecido, y no de culpabilidad delante de un Dios Santo y su ley.[37] Por eso, la brecha entre la moral y la religión les era natural a los herejes que habían sido criados en el contexto gentil. Pero Pedro, el judío y el cristiano, entendía que la conversión implicaba una purificación moral, el mantenimiento de una vida santa, y el crecimiento en las virtudes básicas de la fe.

C. La afirmación del llamado (1.10-11)

> [10]Por lo cual, hermanos, tanto más procurad hacer firme vuestra vocación y elección; porque haciendo estas cosas, no caeréis jamás. [11]Porque de esta manera os será otorgada amplia y generosa entrada en el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.

10 A la luz del peligro señalado en 1.9 y de la presencia de los herejes que aprobaban la inmoralidad, Pedro exhorta, *por lo cual, hermanos, tanto más procurad hacer firme vuestra vocación y elección.* La exhortación es muy fuerte, animando a los creyentes a hacer el esfuerzo máximo y a no ser pasivos en cuanto al ejercicio de las virtudes enseñadas en 1.5-7. *Procurad* significa «hacer el esfuerzo» (Gá. 2.10; Ef. 4.3; 1 Ts. 2.17; 2 Ti. 2.15; Heb. 4.11; 2 P. 1.15; 3.14)[38] y la palabra *tanto más* (griego *mallon*) subraya la urgencia de prestar toda su atención al desarrollo de la vida moral. De esta manera pueden *hacer firme* su *vocación y elección.* Su *vocación* no significa la ocupación secular en que trabajan, sino su llamado a ser cristianos (griego *klêsin.* Ver 1 P. 1.15; 2.9, 21; 3.9; 5.10; 2 P. 1.3 y comentarios). La *elección* (Hch. 9.15; Ro. 9.11; 11.5, 7, 28; 1 Ts. 1.4. Ver 1 P. 1.1; 2.4, 6, 9 y comentarios) denota la decisión divina por la cual Dios escoge al que salvará, y frecuentemente se halla en combinación con el «llamado» (Mt. 22.14; Ro. 8.28-30; 1 Co. 1.26-27; 1 P. 2.9; Ap. 17.14).

La iniciativa de Dios en la salvación no niega la necesidad del esfuerzo humano. El ser humano tiene que responder en obediencia, poniendo por obra las virtudes cristianas, así haciendo *firme* su *vocación y elección. Firme* es una palabra que proviene del campo legal y denotaba la garantía dada por el vendedor al comprador,[39] pero aquí lleva el sentido de «confirmar».[40] Estas palabras no significan que la vida moral hace que la persona obtenga entrada a la salvación. Pero sí nos indican que las obras o las virtudes cristianas no son algo opcional sino esencial en el proceso de la salvación (compare, por ejemplo, Ro. 6.1-23; 8.5-13). De hecho, Pedro puede decir, *porque haciendo estas cosas, no caeréis jamás. Estas cosas* se refiere otra vez a las virtudes en 1.5-7 (compare 1.8-9). La persona cuya conducta y actitudes manifiestan estas virtudes no caerá *jamás.* «Caer» puede denotar «caer en pecado» como en Santiago 2.10 y 3.2, y varios han concluido que éste es el sentido aquí. Pero si éste fuera su significado, la cláusula diría, «Si hacen las virtudes no pecarán», lo cual sería más que obvio. Más bien, debemos entender «caer» como una referencia a la ruina o la caída eterna (compare Jud. 24).[41] Los herejes habían caído (2.1), e iban tentando a otros a pecar con el mismo resultado (2.14, 18). Pedro se esfuerza para asegurar que tal no sea el fin de sus lectores (3.17).

11 Pedro resume lo dicho anteriormente en este verso diciendo, *Porque de esta manera os será otorgada amplia y generosa entrada en el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.*[42] La voz pasiva del verbo implica que Dios es el que les suplirá una *amplia y generosa entrada en el reino eterno.* A pesar de la obligación humana de poner por obra las virtudes cristianas, a fin de cuentas la acción divina hace posible

35 El indicativo de esta «purificación» se convierte en un imperativo en 2 Co. 7.1; Stg. 4.8.

36 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 189.

37 Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, pp. 116-118, 135.

38 Griego *spoudasate*. Compare el uso del sustantivo *spoudên* en 1.5.

39 Deissmann, *Bible Studies*, pp. 104-109.

40 *BAGD*, p. 138.

41 Así *BAGD*, p. 727. Denota derrota militar en Josefo, *Antiquitates*, 14.434 [14.15.7].

42 La primera palabra del verso, *houtôs* («de esta manera»), señala que se trata de un resumen. Compare Mt. 11.26; Hch. 7.8; 1 Co. 14.25; 1 Ts. 4.17. *BAGD*, p. 597.

la vida moral (1.3). El llamado y la elección son de Dios (1.10), y Cristo es el *Salvador* (1.1, 11; 2.20; 3.2, 18). A causa de esta iniciativa Pedro puede asegurarles que Dios suplirá ampliamente (Tit. 3.6; Col. 3.16; 1 Ti. 6.17)[43] una *entrada en el reino eterno*.[44] Los evangelios frecuentemente hablan de cómo entrar al reino de Dios (Mt. 7.21; 18.3, 8-9; 19.17; Mc. 10.15). Pedro afirma que Dios es el que con mucho gusto y sin reserva les abre la puerta a los creyentes.

El apóstol describe *el reino* como *eterno*. Esta expresión se encuentra en el AT (Sal. 145.13; Éx. 15.18; Dan. 4.34; 7.14), pero Pedro es el único autor neotestamentario que usa el adjetivo *eterno* para describir el *reino*, aunque la idea está presente en algunos textos (Ap. 11.15; Lc. 1.33). En contraste con el imperio romano, el *reino* de Cristo no tiene fin.[45] Por lo general, el NT habla del «reino de Dios» (o la expresión semítica que denota lo mismo, «el reino de los cielos»), pero aquí Pedro habla del *reino* de *Jesucristo*. No pocos textos indican que el *reino* es de Cristo (Lc. 23.42; Jn. 18.36; Col. 1.13; 2 Ti. 4.1, 18; He. 1.8; Ap. 11.15). No debemos distinguir entre el «reino de Dios» por un lado y el *reino* de *Jesucristo* por otro, pues son simplemente maneras distintas de describir la misma realidad (Ef. 5.5). Aquí, como en otros textos en el NT, *entrada* al *reino* denota pasar a estar bajo la autoridad de Cristo y recibir la salvación (Col. 1.13), y con ella la vida eterna (Jn. 3.5; Mt. 18.8-9; 19.17; Mc. 9.43, 45).[46]

Pedro le da a *Jesucristo* los dos títulos *Señor* (1.2, 8, 14, 16; 2.9, 11, 20; 3.2, 8-10, 15, 18) y *Salvador* (1.1; 2.20; 3.2, 18).[47] Como *Señor* ejerce autoridad absoluta sobre su *reino* y como *Salvador* provee acceso a su imperio para los que desean entrar.

Las virtudes ascendientes

Como hemos visto, la preocupación de Pedro en esta epístola es la presencia de un grupo de herejes en las congregaciones, los cuales promovían un tipo de «libertad» que permitía la inmoralidad en sus varias formas (2.18-19), pero especialmente los pecados sexuales

43 *plousiôs* es un adverbio que modifica el verbo «suplir» (*epijorêgêthêsetai*), el mismo que se encuentra en 1.5, y no un adjetivo modificando «entrada» como la *RVR* implica. La *NC* es más exacta en su traducción: «y se os otorgará ampliamente la entrada al reino eterno».

44 «Entrada» denotaba la puerta por la cual uno entraba a una casa o una ciudad. *MM*, p. 188.

45 Compare la inscripción de Stratonicea que habla de la «eterna potestad» (*aiônios arjê*) de los romanos. Deissmann, *Bible Studies*, pp. 360-364.

46 Sobre el reino de Dios, ver Ladd, *El evangelio del reino*; Herman Ridderbos, *La venida del reino*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1985; Rudolf Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Ediciones Fax, Madrid, 1970.

47 Un solo artículo definido gobierna los dos títulos, indicando que ambos se refieren a «Jesucristo». Ver 1.1 y comentario.

(2.14, 18). Antes de comenzar su ataque directo contra estos errores, Pedro les recuerda a sus lectores de lo fundamental de la moralidad cristiana (1.5-7), y las consecuencias de adoptar o de rechazar estas normas de conducta (1.8-9). Según el apóstol, la moralidad en la vida cristiana no es opcional sino esencial, y se basa sobre la obra salvadora de Jesucristo (1.3-4). Al corazón mismo del discipulado a Cristo Jesús está el abandono de la corrupción moral y el compromiso de vivir conforme a la voluntad de Dios.

El peligro más grande que enfrenta la iglesia de Jesucristo hoy día no es la hostilidad de los inconversos sino la laxitud moral de los convertidos, aún de no pocos pastores, ancianos, evangelistas y otros en posiciones de liderazgo. Un grupo de pastores y ancianos, que eran mis estudiantes, me relataron la doctrina de un predicador que había invadido sus congregaciones. Este enseñaba que el cristiano podía cometer cualquier pecado en libertad, porque la salvación era de Dios y totalmente por gracia. Predicaba la libertad, pero la convertía en licencia de violar la ley de Dios. Nosotros quienes trabajamos en la obra entendemos lo dañino de este tipo de instrucción en la vida de los inestables. Lo preocupante no era sólo esta enseñanza, sino también el hecho de que los pastores no tenían respuesta a este error. No habían entendido el lugar de la ética cristiana en relación con la doctrina de la gracia. Además, otros me cuentan de pastores y líderes que creen que insistir en la moral cristiana es «legalismo». ¡Tienen temor de la acusación de ser «legalistas» y por eso no insisten en la necesidad bíblica de mantener la moral cristiana! Probablemente el fenómeno más inquietante que hemos observado es la laxitud moral de muchos pastores y líderes, especialmente en el manejo de las finanzas y en las relaciones sexuales. Su conducta sirve para decirles a los hermanos que la ética cristiana no es tan importante, porque Dios nos ama y nos perdona. No podemos sobreestimar la gravedad de estos pecados para el bienestar de la vida espiritual y moral de los cristianos. Temo que seamos testigos de un retroceso en el gran avivamiento y crecimiento de la iglesia si no frenamos la aceptación de la inmoralidad dentro de las congregaciones cristianas.

Lo que aprendemos de estos versos (1.5-9), si no de toda la epístola, es que la salvación que viene de Dios, en su dimensión presente (1.3) y futura (1.4) debe resultar en un cambio radical en la conducta del receptor de la gracia divina (1.5-7). Además, el cristiano ha de ser como un cocodrilo, que sigue creciendo a lo largo de toda su vida. No puede descansar contento con el desarrollo de una o dos virtudes, sino que debe ir creciendo en toda la gama de la

moralidad cristiana (1.5-7). También, el cristiano debe crecer o «abundar» en el ejercicio de cada virtud (1.8).

Pedro enlaza las virtudes cristianas, usando la forma literaria «sorites». Comienza con la virtud fundamental, «fe», y concluye con la virtud máxima del «amor». La impresión dejada es que el cristiano no puede escoger entre las opciones morales sino que su vida moral debe ser completa mediante la adquisición de la totalidad de la virtud cristiana. En 1.8 el apóstol indica la necesidad de tener todas las virtudes porque todas son parte del paquete completo. Pablo comunica la misma idea al llamar las múltiples virtudes morales «el fruto [singular] del Espíritu» (Gá. 5.22).

En el pastoral de la iglesia, los que enseñan deben asegurarse que los hermanos entienden y ponen por obra todas las virtudes cristianas. Una persona, o una congregación, puede ser sobresaliente en su fidelidad, pero le falta el afecto fraternal o el amor. La iglesia de Efeso es un ejemplo de este tipo de desequilibrio. El Señor les dijo, «Yo conozco tus obras, y tu arduo trabajo y paciencia; y que no puedes soportar a los malos, y has probado a los que se dicen ser apóstoles, y no lo son», etc. (Ap.2.2). Pero a pesar de todos sus logros, Jesús les acusa, «Pero tengo contra ti, que has dejado tu primer amor» (Ap. 2.4). Una persona pude demostrar mucho «conocimiento», pero ¿qué de su paciencia? Otra es muy piadosa, pero no les tiene amor a los hermanos. También, los que predican deben animar a los hermanos y a la congregación en total en el crecimiento de cada virtud. ¿Son fieles? ¡Bien! Pero mañana deben ser aún más fieles. ¿Tienen dominio propio? ¡Gracias a Dios! Pero hoy deben pensar en cómo ejercer dominio aún sobre más aspectos de su carácter y voluntad (1.8). Las personas que crecen en la moralidad harán que el conocimiento del Señor, que ganaron en la conversión, no quede nulo sino produzca mucho fruto (1.8). Como vimos en la exégesis del pasaje, la mejor defensa contra la inmoralidad es una vida moral ardiente y creciente.

Por otro lado, Pedro indica el peligro de hacer caso omiso a las virtudes cristianas. La persona que recibió la iluminación y el conocimiento del Señor en su conversión volverá a ser ciega, olvidando la purificación de sus pecados anteriores (1.9). Este verso nos enseña que no existe un estado «neutro» en el que la persona pueda vivir entre el pecado y la virtud. O ejerce las virtudes cristianas o vive en el pecado. Pero la nota más grave que Pedro resalta es su reconocimiento de que la inmoralidad (o la falta de las virtudes cristianas) trae la grave consecuencia de hacer que la persona pierda la visión. Su miopía moral resulta en ceguera espiritual.

Siendo que la «iluminación» es una de las metáforas bíblicas que describen la salvación (1 P. 2.9; Heb. 6.4), bien podemos entender las graves consecuencias de la condición de los que han «olvidado la purificación de sus antiguos pecados» (1.9).

La salvación no es segura para los que niegan «al Señor que los rescató». Estos atraen «sobre sí mismos destrucción repentina» (2.1). En 2.21-22 Pedro indica que la condición de la persona que recibe el conocimiento del Señor en la salvación, y que luego se vuelve atrás, es peor que la persona que nunca conoce el camino de justicia. «El perro vuelve a su vómito, y la puerca lavada a revolcarse en el cieno» (2.22). Según el apóstol, el lapso moral tiene consecuencias eternas, y por esta razón la situación de los lectores era tan peligrosa. Los que abandonan la moralidad cristiana en nuestros días no pueden pensar que están exentos del mismo destino.

Caer o entrar: Las dos opciones

Como vimos en la discusión de 1.11, Pedro adopta el vocabulario de los evangelios respecto a la salvación cristiana, llamándola la «entrada en el reino». Define el «reino» como «eterno» y afirma que es «de nuestro Señor y Salvador Cristo». Ambas de estas descripciones provienen de la instrucción dada por Juan el Bautista y el Señor Jesucristo. Pedro reconoce que la «entrada» al reino es, a fin de cuentas, obra divina. Dios provee u «otorga» ampliamente la puerta por la cual uno entra. Encontramos en este verso una expresión pristina del evangelio de la gracia de Dios.

Por otro lado, en el versículo 10 el apóstol reflexiona sobre la responsabilidad humana frente a la dádiva de Dios. Dios es el que escoge («elección») y el que llama («vocación») al inconverso a participar en su salvación. La iniciativa es divina y no humana, y por eso queda descartada cualquier interpretación del evangelio que entienda la salvación como el premio dado a los mejores esfuerzos humanos. Sin embargo, notamos que el ser humano ha de «hacer firme» la elección y el llamado. Lo que Pedro tiene en mente, según el contexto, es la adopción de las virtudes enumeradas en 1.5-7 («haciendo estas cosas», compare 1.8-9). Esta es la manera por la cual el cristiano «hace firme» la elección. Pero ¿qué se entiende por «hacer firme»? ¿Es que la elección no es nuestra sin que pongamos en práctica las virtudes cristianas? Claramente que no, porque la elección tiene su origen en Dios. Pero si entendemos que según el

plan divino el propósito de la elección y el llamado cristiano es *para que* el elegido haga la voluntad de Dios, nos acercamos a la respuesta. Pablo, por ejemplo, dice que Dios «nos escogió en él antes de la fundación del mundo, *para que fuésemos santos y sin mancha delante de él*» (Ef. 1.4). Si entendemos que la elección tiene que manifestarse en la conducta del elegido, podemos apreciar que no adoptar la moral cristiana es una negación práctica de la elección. Es rechazar y botar lo que Dios nos ofrece. En cambio, el que pone por obra la ética cristiana hace cierta o «firme» su elección, porque marcha en armonía con el plan de Dios para su vida. Podemos decir que aunque la salvación proviene de Dios y que es totalmente su obra, Dios siempre requiere que el ser humano responda a su llamado. Los que siguen la iniciativa divina pueden estar seguros en la confianza de que «no caerán jamás».

III. Defensa de la fe contra los maestros falsos
(1.12–3.13)

A. El testamento de Pedro (1.12-15)

[12]Por esto, yo no dejaré de recordaros siempre estas cosas, aunque vosotros las sepáis, y estéis confirmados en la verdad presente. [13]Pues tengo por justo, en tanto que estoy en este cuerpo, el despertaros con amonestación; [14]sabiendo que en breve debo abandonar el cuerpo, como nuestro Señor Jesucristo me ha declarado. [15]También yo procuraré con diligencia que después de mi partida vosotros podáis en todo momento tener memoria de estas cosas.

12 Habiendo explicado su tesis respecto a la ética cristiana (1.3-11), y antes de la defensa formal del evangelio contra los herejes, Pedro les explica a sus lectores que la carta es su último testamento.[1] Puesto que son sus últimas palabras a la congregación, tienen un peso especial que sus lectores habían reconocido. La intención del autor era que aún después de su muerte (*siempre*) los lectores tendrían un registro autorizado de la enseñanza apostólica (1.13-15).[2] Por eso dice, *Por esto, yo no dejaré de recordaros siempre estas cosas*. Pedro utiliza el tiempo futuro porque piensa en el lugar que la carta misma tendrá en la futura enseñanza de la iglesia.[3] Las *cosas* a las que se refiere aquí son principalmente la ense-

1 Sobre el «testamento» como género literario, ver la Introducción, p. 317.

2 No pocos autores reconocen en estos versos la técnica del autor seudoepigráfico. Pero como he argumentado, el género literario del «testamento», aunque se usaba en la seudoepigrafía, no en sí mismo prueba que el autor sea otro que Pedro. Ver la Introducción, p. 317.

3 Compare 1.15. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 195-196.

ñanza respecto a la salvación, la escatología, y la ética que presenta en 1.3-11. Una y otra vez Pedro menciona su responsabilidad de recordarles la verdad y la obligación que las congregaciones tienen de traerla a la memoria (1.12-13, 15; 3.1-2 y comentarios). Esta preocupación de Pedro no es única, sino que también Jesús, Pablo y Judas hicieron notar la importancia de recordarle al pueblo de Dios los fundamentos de su fe (Jn. 14.26; Hch. 20.31; 2 Ti. 2.8, 14; Tit. 3.1; 3 Jn. 10; Jud. 5).[4] «Recordar» es mucho más que un ejercicio mental, porque implica que la persona recuerda para poner en práctica lo recordado (compare 1.9).

El problema en las congregaciones no era que nunca habían recibido lo básico de la instrucción cristiana, ni que habían entendido mal la enseñanza recibida (compare 1 Co. 5.9-13). Ellos recibieron la instrucción cristiana de parte de sus apóstoles (3.2) y por medio de la primera carta que Pedro les envió (3.1). Sabiendo que habían recibido esta enseñanza, podía decirles, *aunque vosotros las sepáis, y estéis confirmados en la verdad presente.* Ellos no sólo saben la *verdad* sino también están *confirmados*, o «establecidos»[5] en ella. Las congregaciones no son nuevas e inestables. Pedro afirma esto aquí y en 3.17, donde habla de «vuestra firmeza». Pero reconoce la inquietante presencia y la fuerte influencia de los herejes en las congregaciones, cuya intención era ganar discípulos para su posición (2.1, 12-15, 18-19; 3.3-4). El apóstol no quiere que sus lectores caigan de su estabilidad (3.17; compare Lc. 22.32).

La verdad, como en otros textos del NT, es una referencia al evangelio (1 P. 1.22; Gá. 2.5, 14; Ef. 1.13; Col. 1.5; 1 Ti. 2.4). Pedro indica que *la verdad* en que están establecidos es *presente*. No debemos entender esta palabra en el sentido temporal, como si Pedro pusiera en contraste *la verdad* de ahora con *la verdad* de ayer o de mañana. Más bien, denota que *la verdad* es la que ya tienen, la misma que les llegó en la predicación del evangelio (compare Col. 1.6).[6] Judas se refiere a *la verdad presente* como «la fe que ha sido una vez dada a los santos» (Jud. 3). Pedro no tenía paciencia con la «nueva verdad» que los herejes sembraban entre los hermanos.

13 Pedro sentía una gran obligación de recordarles a sus lectores la verdad, especialmente respecto a la ética y a la escatología. Dice, *Pues tengo por justo, en tanto que estoy en este cuerpo, el despertaros con amonestación.* Las palabras iniciales, *pues tengo por justo*, aparecen también en el testamento de Moisés relatado en Josefo[7] y significan que

4 Esto no es evidencia de un «catolicismo temprano», como Käsemann, «Apologia for Primitive Christian Eschatology», p. 177, argumenta.

5 *BAGD*, p. 768.

6 La misma palabra se encuentra en 1.9, *pareimi*.

7 *Antiquitates*, 4.178 [4.8.2]. La expresión aparece en otro contexto en Diodoro Sículo, 12.45.1.

Pedro creía que era su deber despertar la memoria de sus lectores. «Despertar», aparte de su significado literal (Mt. 1.24; Mc. 4.38-39; Lc. 8.24; Hch. 16.10), se usaba figuradamente (Jn. 6.18; 2 Mac. 7.21; 15.10) como aquí. Pedro dice que su obligación era despertar a sus lectores respecto a su memoria (griego *hypomnêsei*) y no *con amonestación* como la *RVR* traduce.[8]

Pedro quiere asegurar que ellos recuerden la verdad fundamental después de su muerte (1.14-15), pero también en el presente *en tanto que estoy en este cuerpo.* La palabra traducida *cuerpo* (griego *skênômati*; Dt. 33.18; Hch. 7.46), como el término equivalente *skênos* significaba «morada» o «tienda de campaña». Pero respecto al ser humano denotaba su *cuerpo* especialmente con referencia a su mortalidad (2 Co. 5.1, 4; Sab. 9.15; Is. 38.12; Filón, *Quaestiones in Genesin* 1.28; 4.11).[9] En las tierras donde vivían gentes nomádicas, la imagen de desmontar las tiendas era apta para hablar de la transitoriedad de la vida. El uso de esta palabra para referirse al *cuerpo* era convencional en el contexto de la enseñanza sobre la muerte (1.14) y no indica que Pedro adoptara el dualismo griego que decía que el ser humano era un alma que moraba en el cuerpo. El énfasis cae sobre la mortalidad y no sobre la composición del ser humano.

14 Pedro les anuncia su muerte a sus lectores diciendo, *sabiendo que en breve debo abandonar el cuerpo.* En su comentario Michael Green argumenta que *en breve* (griego *tajinê*) se debe traducir «repentinamente», pues no describe cuándo sino cómo el apóstol moriría (es decir, su muerte sería drástica e inesperada, en cualquier momento).[10] Aunque el adverbio puede llevar este sentido (Pr. 1.16; Is. 59.7; Eclo. 18.26; Sab. 13.2; Hermas, *Similitudines*, 9.26.6), en otros contextos denota «inminente» o *en breve* como la *RVR* traduce (2.1 y comentario; Eclo. 11.22; Hermas, *Similitudines*, 8.9.4; 9.20.4). La preocupación de Pedro en este contexto es con el tiempo que le queda de vida (1.13), y por eso lo más probable es que hable de la proximidad de su muerte en 1.14. Dentro de poco Pedro moriría y por lo tanto le era importante dejarles a sus lectores un registro de sus enseñanzas (1.15).

Como en 1.13, Pedro utiliza el término «tienda de campaña» para hablar de su cuerpo. Pero en una metáfora mixta, habla del «quitarse» (griego *apothesis*) el *cuerpo*, como si fuera una prenda de vestir (1 P. 3.21 y comentario).[11] Pablo usa vocabulario semejante y la misma metáfora mixta en su enseñanza sobre la muerte en 2 Corintios 5.3-4. Esta descrip-

8 La misma expresión se encuentra en 3.1. Ver el comentario sobre 1.12.

9 *ThDicNT*, 7.383-384; Horsley, *New Documents*, 4.172.

10 Green, *2 Peter and Jude*, p. 89.

11 Compárese la forma verbal *apotithêmi* en Hch. 7.58. *MM*, p. 62, incluye un texto no cristiano del 4/5 siglo d.C. que se refiere a la muerte como el despojarse del cuerpo.

ción de la muerte implica la supervivencia de la persona después de su fallecimiento (compare 2 Co. 5.8; Flp. 1.23).

En las últimas palabras del verso, Pedro les informa a sus lectores sobre la revelación del Señor que recibió al respecto: *como nuestro Señor Jesucristo me ha declarado*. La inclusión de la palabra «también» (griego *kai*) en el texto griego implica que Pedro sabía de su muerte inminente, y que también había recibido confirmación de la misma de parte del *Señor*. Es enteramente posible, si no probable, que Pedro aluda a la profecía de su muerte que se conserva en Juan 21.18, «Cuando eras más joven, te ceñías, e ibas a donde querías; mas cuando ya seas viejo, extenderás tus manos, y te ceñirá otro, y te llevará a donde no quieras». Pedro estaba en Roma cuando escribió ésta y su primera epístola (1 P. 5.13) a principios de los años 60, y en ese tiempo se habría considerado «viejo» (compare también 1 P. 5.1). Siendo «viejo», sabría que su muerte según la profecía del Señor estaba próxima. Por otro lado, existe la posibilidad de que Pedro recibiera una revelación o una profecía acerca de su muerte antes de escribir esta epístola (compare las revelaciones dadas a Pablo, Hch. 16.9; 18.9; 21.11; 23.10-11; 27.23-24). Dos de los libros seudoepigráficos que usaban el nombre del apóstol relatan como el Señor le dio una revelación acerca de su muerte en Roma (Apocalipsis de Pedro, 14 [a principios del segundo siglo]; Hechos de Pedro, 35 [a fines del segundo siglo]).[12] Es dudoso que estos relatos preserven historias auténticas, pero por lo menos demuestran que existía en la iglesia del segundo siglo una tradición de que Pedro había recibido una revelación acerca de su muerte. Este tipo de revelación era un elemento común en los testamentos de líderes famosos, tanto en la literatura auténtica como en las obras seudoepigráficas (Dt. 31.14; 2 Ti. 4.6; 2 En. 36.1-2; 55.1-2; Testamento de Levi 1.2; Martirio de Policarpo 5.2).[13]

15 Habiendo anunciado su muerte en 1.14, vuelve su atención a las congregaciones. Su principal preocupación no era su muerte inminente en sí sino el bienestar de las comunidades cristianas. El sentimiento es semejante a la lucha que Pablo experimentaba cuando se enfrentaba a su muerte. Les decía a los filipenses, «Porque de ambas cosas estoy puesto en estrecho, teniendo deseo de partir y estar con Cristo, lo cual es muchísimo mejor; pero quedar en la carne es más necesario por causa de vosotros» (Flp. 1.23-24). A causa de su inquietud, Pedro dice, *También yo procuraré con diligencia que después de mi partida vosotros podáis en todo momento tener memoria de estas cosas*. En 1.5 y 10 habló del esfuerzo y de la diligencia que debían caracterizar el afán moral de sus

12 La más conocida es la supuesta visión en Hechos de Pedro, nombrado el *¿Quo Vadis?*

13 Ver Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 199.

lectores, pero aquí usa el mismo vocabulario para subrayar su esfuerzo diligente de dejarles a los hermanos un medio por el cual pudieran recordar *estas cosas* en el futuro. Como hemos visto en 1.8-10, 12, *estas cosas* es la taquigrafía que el apóstol utiliza cuando habla de la enseñanza básica sobre la salvación, la escatología y especialmente la ética cristiana (1.3-7). Esta observación nos lleva a la conclusión de que el instrumento por el cual el apóstol aseguraría que sus lectores siempre recordaran[14] sus enseñanzas era por medio de esta carta. No está pensando en la composición del Evangelio según Marcos, que según la tradición antigua era básicamente una transcripción de la predicación de Pedro,[15], ni en la composición de cartas que él iba a enviarles a las congregaciones en el futuro, sino en esta misma epístola.[16] Bauckham correctamente observa que el tiempo futuro del verbo (*procuraré con diligencia*) se refiere a la función de la carta en las iglesias en el futuro.[17]

Este verso nos ayuda a entender el propósito de las epístolas dentro de las comunidades cristianas del primer siglo. Los autores escribieron sus cartas para la lectura pública en las congregaciones (Col. 4.16; 1 Ts. 5.27), y según Pedro las comunidades tenían la responsabilidad de preservar estos documentos para que los cristianos siempre (*en todo momento*) tuvieran sus enseñanzas a mano. No eran para leer y botar. Siendo que este documento era una carta circular, podemos entender cómo comenzó el proceso de copiar los manuscritos, cuando cada congregación escribía su propia copia de la correspondencia apostólica. Obviamente las comunidades comenzaron a juntar los varios escritos muy temprano, como la existencia del cuerpo de epístolas paulinas a las que Pedro se refiere en 3.15-16 ilustra. La verdad comunicada, y la autoridad apostólica, van más allá de la muerte de los apóstoles.

Pedro hace referencia a su muerte como su *partida*, o literalmente su «éxodo» (griego *exodon*). Esta palabra podía hablar de la salida de una persona de una localidad a otra,[18] y en el contexto judío de la salida de Israel de Egipto, el Éxodo.[19] Alternativamente es un eufemismo para referirse a la muerte, como en Lucas 9.31,[20] lo cual es su significado en 1.15 (compare 1.14).

14 Nótese la repetición de este tema, 1.9, 12-13; 3.1-2.

15 Eusebio, *Historia eclesiástica*, 3.39.15; 5.8.3; 6.14.5-7.

16 Contra Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 265; Green, *2 Peter and Jude*, pp. 89-90.

17 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 201. La otra sugerencia de Bauckham de que el verbo «puede referirse a los esfuerzos del apóstol de asegurar que su testamento se preserve después de su muerte» es muy tenue, y queda excluida si aceptamos la autenticidad del escrito.

18 Epicteto, 4.4.38, Horsley, *New Documents*, 4.95-96, 99.

19 Sal. 105.38; 114.1; Filón, *De vita Mosis*, 2.248; Josefo, *Antiquitates*, 5.72 [5.1.20]; *Contra Apionem*, 1.223 [25].

20 Ver también Sab. 3.2; 7.6; Filón, *De virtuibus*, 77; Josefo, *Antiquitates*, 4.189 [4.8.2].

El testamento de Pedro

Reconocemos que las últimas palabras de una persona les son de mucha importancia a los que están en íntima relación con ella. En ese momento, la persona pone a un lado todo lo secundario y enfatiza las ideas y las instrucciones más trascendentales. En la historia de la salvación tenemos registros de varios de estos «últimos sermones», como la profecía de Jacobo acerca de sus hijos (Gn. 491-27), el libro de Deuteronomio que son «las palabras que habló Moisés a todo Israel a este lado del Jordán en el desierto» (Dt. 1.1), los últimos mandatos de David a Salomón (1 R. 2.1-9), el último sermón de Jesús (Jn. 13-17), el discurso de Pablo a los ancianos de Efeso (Hch. 20.17-38), y su segunda carta a Timoteo. Entendemos algo de la importancia que se les daba a los últimos pensamientos de una persona por la proliferación de libros antiguos que podemos clasificar como «testamentos»,[21] de lo cual 2 Pedro es ejemplo.

En el testamento seudoepigráfico, la función del documento es presentar revelaciones sobre el futuro o instrucción moral bajo el nombre de una persona ya difunta. De esta manera el documento tiene más autoridad a los ojos de los lectores. Pero si se trata de un testamento genuino (como considero 2 Pedro), y no de un fraude, la función es otra. Como la epístola en sí es un medio de comunicación cuya intención es recorrer los kilómetros que separan al autor de sus lectores, el propósito de un «testamento» es asegurar que las enseñanzas del autor transciendan la barrera del tiempo y no sólo de la distancia. De esta manera el autor «muerto, aún habla». Presupone que la validez y la autoridad de las enseñanzas van más allá de la vida del maestro, y por eso se deben preservar para que sigan guiando a los receptores presentes y futuros. La expectativa es que los lectores reconozcan el propósito del documento y que hagan referencia a su contenido para que «en todo momento [tengan] memoria de estas cosas» (1.15). Por eso vemos que el testamento refleja dos responsabilidades: la del autor de preservar sus enseñanzas y la de los lectores de recordarlas. En este sentido es parte del mecanismo por el cual se trasmite la tradición de la comunidad.

Obviamente cuando Pedro dejó su testamento para las congregaciones de Asia Menor, no estaba pensando en las generaciones sucesivas que iban a leer su escrito. Su propósito era más inmediato,

21 Ver la Introducción, p. 317.

respondiendo a la invasión de las enseñanzas heréticas y a la muerte que iba a enfrentar dentro de poco. Sin embargo, las iglesias copiaron y preservaron este documento, que eventualmente se incluyó dentro del cuerpo de libros canónicos. De esta manera la autoridad apostólica de la epístola y su inspiración por el Espíritu Santo se reconocían. Lo que fue el testamento de Pedro para sus primeros lectores viene a ser enseñanza autorizada para nosotros. Las últimas palabras de Pedro se preservan y se citan de generación en generación, proveyendo orientación doctrinal y moral para la iglesia en su marcha a lo largo de los años. Nos llaman a recordar lo fundamental de la fe y la ética cristiana que el apóstol dejó escrito para la segunda generación de cristianos. Nos exhortan a sospechar de las novedades doctrinales y morales que entran a las congregaciones y que amenazan el desarrollo espiritual de los miembros. Nos subrayan la importancia de estos asuntos morales y doctrinales, sabiendo que de fondo estas páginas son nada menos que la expresión urgente del pensamiento y del corazón del apóstol Pedro. Una y otra vez nos llaman a recordar los fundamentos de la fe (1.12-13, 15), aún en ausencia de la voz de un testigo ocular de la muerte y la resurrección de Jesucristo. Nos urgen a mantener nuestra firmeza en la enseñanza y la exhortación apostólicas, y no abandonar lo que recibimos.

Pero el testimento funciona sobre la base de conocimiento ya recibido (1.12). Pedro no añade ideas nuevas, sino que llama a los lectores a volver a lo que ya recibieron. El último testamento legal reconoce relaciones ya establecidas. Un hombre o una mujer lega su casa, sus bienes, y su dinero a sus hijos u otros familiares, y por lo general tal legado no es el vehículo para establecer nuevas relaciones y nexos. El testamento de Pedro presupone que las iglesias habían recibido la enseñanza cristiana y lo que les faltaba era únicamente un recordatorio de lo que ya tenían. El testamento de Pedro incluye también una exposición respecto a la aplicación de esta enseñanza frente a la invasión de la enseñanza herética. Recuerda el pasado y exhorta respecto al futuro (1.12b y 15). Pero también enfoca la situación presente, porque Pedro dice que «Mientras yo viva, creo que estoy en el deber de llamarles la atención con estos consejos» (1.13, *VP*). Pedro no está muerto todavía. A diferencia del último testamento de una persona que se lee solamente después de su muerte, este testamento cumplía un papel en el tiempo presente de los primeros lectores.

En la pastoral a la iglesia, el ministro cristiano siempre tiene presente estos tres tiempos. Le recuerda a la congregación lo que

ya recibieron por medio de las Escrituras, no dejando que las novedades doctrinales del momento arrastren a los cristianos al error. Exhorta en el presente, asegurando que la conducta de los miembros de la congregación se conforme al modelo bíblico. Planea para el futuro, sabiendo que la iglesia es permanente, mientras que su ministerio personal es transitorio. A causa de un traslado o a causa de la muerte, su ministerio presente entre los hermanos tendrá su fin. Si el ministro del evangelio olvida una de estas dimensiones temporales, la congregación estará en peligro. No puede reducir el evangelio al recuerdo de historias sobre los días gloriosos del pasado, sino debe reconocer que el pasado forma la base sobre la cual el presente se funda. Al mismo tiempo, afirma que la fe histórica no se pude poner a un lado a favor de novedades que se disfrazan con dichos bíblicos. La verdad que ya tienen es la misma en la que se deben confirmar (1.12b). Además, busca con toda sabiduría aplicar el mensaje histórico de la fe a las situaciones cambiantes del presente. Pesa bien las tendencias y las corrientes modernas para dar respuesta a base del mensaje de la verdad. Trata de entender las Escrituras y los tiempos presentes para que su aplicación sea fiel al mensaje intencionado por el autor bíblico inspirado, y apto para las necesidades del oyente en su situación. Y finalmente prepara para el futuro, poniendo las bases y fijando la dirección de la congregación para que la comunidad marche adelante en su fe, aun si su pastor sale o muere. Se asegura de que la iglesia se funde sobre la Roca, y no sobre su propio ministerio o personalidad.

B. 1ª refutación: Testimonio de los testigos oculares (1.16-18)

16Porque no os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro
Señor Jesucristo siguiendo fábulas artificiosas, sino como habiendo
visto con nuestros propios ojos su majestad. 17Pues cuando él recibió
de Dios Padre honra y gloria, le fue enviada desde la magnífica gloria
una voz que decía: Este es mi Hijo amado, en el cual tengo complacencia. 18Y nosotros oímos esta voz enviada del cielo, cuando estábamos
con él en el monte santo.

16 En esta nueva sección Pedro comienza a refutar la doctrina de los herejes en las congregaciones, empezando con una defensa de la doctrina apostólica que los lectores ya habían recibido. Para ganar convertidos a su posición que denegaba la realidad de la esperanza y el juicio escatológicos (3.4-5) les era necesario a los falsos maestros repudiar la enseñanza

apostólica respecto a la *venida* del *Señor*. En defensa de la verdad, Pedro les explica a sus lectores, *Porque no os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo siguiendo fábulas artificiosas*. Pedro cambió de la primera persona singular («yo») en 1.12-15 a la primera persona plural («nosotros») en este verso, así poniéndose hombro a hombro con los demás testigos apostólicos. Cuando dice, *no hemos dado a conocer* no implica que él mismo fuera uno de los predicadores que fundaron las congregaciones en Asia Menor (compare 3.2)[22] sino que él y los demás apóstoles eran los testigos que le dieron a conocer el evangelio al mundo.[23] Lo que Pedro defiende no es una doctrina única de su propia enseñanza sino la verdad que los apóstoles en conjunto comunicaron al mundo.

El contenido de esta enseñanza que Pedro enfoca en este verso es *el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo*. La palabra *venida* (griego *parousian*) es un término técnico en el NT que se refiere a lo que llamamos «la segunda venida» y nunca denota el primer advenimiento del *Señor* (Mt. 24.3, 27, 37, 39; 1 Co. 15.23; 1 Ts. 2.19; 3.13; 4.15; 5.23; 2 Ts. 2.1; Stg. 5.7-8; 2 P. 3.4, 12).[24] Solamente durante el segundo siglo la iglesia comenzó a hablar de la primera «venida» de Cristo, usando la palabra que Pedro emplea aquí.[25] En el medio ambiente de Pedro y sus lectores, la palabra *venida* frecuentemente denotaba la llegada del rey o del emperador a un lugar, o la «venida» de una deidad (como de Esculapio a los enfermos en Epidauro).[26] Pedro y los otros apóstoles dieron a *conocer* no el advenimiento de César (a quien la población pero no los cristianos consideraban divino) sino del Rey eterno, el *Señor Jesucristo*. Debemos recordar que *Señor* era un título dado a los emperadores, y que llevaba la idea de deidad. La iglesia esperaba el tiempo en que todos confesarían que *Jesucristo* y no César era el *Señor* (Flp. 2.9-11).[27] Pedro asocia la *venida* de *Jesucristo* con la manifestación de su *poder* (griego *dunamin*). Aunque los evangelios hablan frecuentemente del *poder* de Jesús que se manifestaba en su ministerio terrenal y que él les dio a sus discípulos, en no pocos textos el *poder* del *Señor* es el que se manifestará en su *venida* (Mt. 24.30; Mc. 9.1; 13.26; Lc. 21.27; Ap. 4.11; 5.12; 17.13).[28]

22 Ver la Introducción, p. 314.

23 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 214; Green, *2 Peter and Jude*, p. 93.

24 Cuando la palabra se refiere a otra persona, puede denotar su venida futura (1 Co. 16.17; 2 Co. 7.6-7; Fil. 1.26) o su presencia (2 Co. 10.10; Flp. 2.12). Pedro usa las palabras *apokalypsis/apokalyptô* para describir la «venida» de Cristo en 1 Pedro (1.7, 13; 4.13; 1.5; 5.1).

25 Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 372.

26 *Ibid.*, pp. 368-373; *DTNT*, 3.299-302.

27 Deissmann, *Light from the Ancient East*, pp. 349-357; *DTNT*, 4.203-211.

28 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 215, sugiere que se trata de una endiadis: «su venida en poder».

Pedro niega que en la proclamación de la *venida* del *Señor* los apóstoles siguieran *fábulas artificiosas*. Debemos notar que ésta no es la evaluación petrina de la enseñanza de los herejes (aunque dice algo semejante respecto a su doctrina en 2.3, «palabras fingidas»), sino la acusación de los que ponían en duda la realidad de la esperanza escatológica cristiana. En la época de Pedro muchos autores, tanto paganos como judíos y cristianos, criticaban los cuentos clásicos respecto a la vida de los dioses y hacían frecuentes referencias a éstos como *fábulas* o «mitos» (griego *mythois*). Se hacía distinción entre un relato verdadero y las leyendas o *fábulas* fabricadas y falsas. Los «mitos» no tenían base en la historia.[29] La defensa de Pedro es que la predicación apostólica respecto a la *venida* del *Señor* no es un mito que ellos inventaron astutamente para engañar a sus oyentes, lo cual era una crítica común de los «mitos».[30]

En vez de seguir *fábulas*, los apóstoles contaban la verdad respecto al *poder y la venida* del *Señor, habiendo visto con nuestros propios ojos su majestad.* La referencia, como veremos en el verso siguiente, es a la transfiguración (Mt. 17.1-5; Mc. 9.2-7; Lc. 9.28-35), y *nuestros ojos* se refiere principalmente al testimonio de Pedro, Jacobo y Juan. La relación entre su experiencia en el monte de la transfiguración y la veracidad de su proclamación respecto a la *venida* del *Señor* no resulta inmediatamente aparente. El punto es que la veracidad de su testimonio respecto a la transfiguración (que ellos habían visto) sirve para probar que dan testimonio verdadero respecto a la *venida* de Cristo (que ellos, con todos, esperaban). Además, la transfiguración era un evento que anticipaba la gloriosa *venida* del *Señor* (Mt. 16.27-28; Mc. 8.38-9.1; Lc. 9.26-27), y por eso la una servía como garantía de la otra.[31]

La importancia del testimonio de testigos oculares es bien conocida para el lector del NT (Hch. 4.20; 1 Jn. 1.1; Jn. 1.14; 1 Co. 15.3-8; y compare Jn. 20.28). Pero la palabra que Pedro utiliza en su apologética viene del campo de las religiones de misterio. Los iniciados en los misterios secretos se llamaban «los que han visto con sus ojos» (griego *epoptai*, o *efoptai*). Pedro adopta y adapta la terminología del tiempo para afirmar que él y los demás apóstoles eran los que realmente habían sido

29 Entre los muchos ejemplos: Platón, *Republica*, 376E; 377A; *Timaeus*, 26E; Epicteto, 3.24.18; Filón, *De congressu eruditionis gratia* 61; Josefo, *Contra Apionem*, 2.256 [2.36]; *Antiquitates*, 1.22 [1.1.4] (que usa la misma expresión que encontramos en 1.16, «seguir fábulas»); 1 Ti. 1.4; 4.7; 2 Ti. 4.4; Tit. 1.14. Ver C. K. Barrett, «Myth and the New Testament», *ExpTim* 68 (1956-57), pp. 345-348; *MM*, pp. 418-419; *BAGD*, p. 529; Horsley, *New Documents*, 4.74-76, 80.

30 Este es el sentido de la palabra traducida «artificiosas» (griego *sesofismenois*). Ver Filón, *De mutatione nominum*, 240; Josefo, *Bellum judaicum*, 4.103 [4.3]; 3.222 [3.20]; Bar. 9.4. *ThDicNT*, 7.527-528; Neyrey, «Apologetic Use of the Transfiguration», pp. 506-509.

31 Ver G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1942, pp. 43-47; Green, *2 Peter and Jude*, p. 92.

testigos oculares de la transfiguración y por esto tenían autoridad de hablar. Pero debemos notar que Pedro no entendía la fe cristiana como si fuera otra religión de misterio.[32] Lo que Pedro y los otros vieron en la transfiguración fue la *majestad* de Cristo (Mt. 17.2; Mc. 9.3; Lc. 9.29, 32). El término que Pedro utiliza aquí se usa principalmente como un atributo divino (Lc. 9.43; Josefo, *Antiquitates*, 1.24 [1.4]; 8.111 [8.4.3]; *Contra Apionem* 2.168 [2.16]; y en el contexto pagano, Hch. 19.27).[33] Lo que Pedro y los otros vieron era nada menos que la *majestad* divina de Cristo.

17 Pedro continúa la defensa que comenzó en 1.17, explicando con más detalle la naturaleza de la revelación que él y los otros recibieron cuando vieron con sus ojos la majestad del Señor. Recuerda la transfiguración diciendo, Pues cuando él recibió de Dios Padre honra y gloria, le fue enviada desde la magnífica gloria una voz que decía: Este es mi Hijo amado, en el cual tengo complacencia. Se ha sugerido que las palabras *honra y gloria* hacen eco de Daniel 7.14.[34] o del Salmo 8.5[35] Pero la combinación de palabras es tan tradicional en la literatura judía que se ponen en duda estas identificaciones.[36] Además, no podemos demostrar que *honra* tiene que ver con el testimonio de la voz divina y *gloria* con la transfiguración misma. Las palabras son casi sinónimas y en combinación denotan el reconocimiento de la exaltada autoridad real del Hijo de Dios, testificada por la *voz* de Dios.[37]

La *voz* que le habló a Cristo, y a los apóstoles (1.18), vino *desde la magnífica gloria*, es decir, de Dios. En los evangelios sinópticos, la *voz* vino de una nube que cubría a los apóstoles (Mt. 17.5; Mc. 9.7; Lc. 9.34-35). La nube, como la *gloria*, era la manifestación de la presencia de Dios (Éx. 40.34-35; 1 R. 8.10-11; Sal. 26.8), especialmente en relación con su santuario.[38] Pedro subraya la grandeza de la *gloria* hablando de su magnificencia (griego *megaleiotêtos*, Dt. 33.36) y de su carácter único (griego *toiasde*, no traducida en la *RVR*).[39] Los rabinos de los días de Pedro opinaban que la época de la revelación divina ya había pasado,

32 Sobre la palabra *epoptai*, ver MM, pp. 251-252; BAGD, p. 305; Horsley, *New Documents*, 2.87. La manifestación de la deidad era parte de la apologética del culto a Artemis (Diana) en Efeso y de otras religiones. *Ibid.*, 4.74-76, 80.

33 Ver también, Ibid., 2.87. Sin embargo, Bauckham, Jude, 2 Peter, p. 217, nota que no siempre era un atributo divino (p.ej. Jer. 40.9; Dn. 7.27), aunque la relación con la deidad es más común.

34 Green, *2 Peter and Jude*, p. 94; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 217.

35 *Ibid.*

36 Filón, *De ebrietate*, 75; Vida de Adán y Eva, 1.43; Josefo, *Antiquitates*, 2.267 [2.112.1]; 10.266 [10.11.7]; 12.118 [12.2.15]; Éx. 28.2; 40.1; 2 Cr. 32.33; Sal. 8.5; 29.1; 96.7; Job 37.22; 40.10; Dan. 2.37.

37 Nótese que sólo Lucas menciona la «gloria» de Jesús en la transfiguración (Lc. 9.32).

38 Puede ser que Pedro entienda «el monte santo» como el santuario de Dios (1.18 y comentario). Sobre la «gloria» de Dios, ver *DTNT*, 2.227-231.

39 *BAGD*, p. 821; *MM*, p. 637.

terminando con la muerte de los últimos profetas, Hageo, Zacarías y Malaquías. Desde ese tiempo Dios no le hablaba directamente a su pueblo, sino indirectamente por lo que se llamaba el *bat qol*, el eco de la voz. Uno podía oír el *bat qol* cuando un niño repetía una escritura, o en una palabra fortuita, o en la dirección que uno recibía de un texto de las Escrituras. El *bat qol* no tenía la autoridad de las Escrituras mismas.[40] Pero la *voz* a la que Pedro se refiere no es el *bat qol* sino la revelación directa y autoritativa de *Dios*.[41] En su apologética Pedro demuestra la veracidad del testimonio apostólico, frente a la acusación de los herejes, afirmando el origen divino de la revelación que oyeron (1.18).

La cita del testimonio divino en la transfiguración, *Este es mi Hijo amado, en el cual tengo complacencia*, se acerca a la forma de Mateo 17.5.[42] El testimonio combina una alusión al Salmo 2.7 e Isaías 42.1. El primero, que incluye la frase «Mi hijo eres tú», es un salmo de entronización como el verso seis indica, «Pero yo he puesto mi rey sobre Sion, *mi santo monte*» (ver también los versos 8-9 del salmo). Referente a Jesús, el salmo mesiánico habla de su exaltación como Rey. Pero las palabras *en el cual tengo complacencia* vienen del contexto de las Canciones del Siervo (Is. 42-53; ver también Mt. 12.15-21), y unen el sufrimiento de Cristo con su realeza.

18 En el verso anterior Pedro dice que la «voz» le habló a Jesús en la transfiguración. Pero aquí el apóstol refuerza la autenticidad del testimonio apostólico afirmando que él y los otros no fueron sólo testigos oculares del evento (1.16) sino también testigos auriculares: *Y nosotros oímos esta voz enviada del cielo, cuando estábamos con él en el monte santo*. Siendo que habían oído la *voz* de Dios, su testimonio respecto a Jesús es confiable. De la misma manera, en su refutación de la herejía proto-gnóstica Juan apela a lo que había «oído» y «visto» (1 Jn. 1.1).

Mientras las religiones paganas dependían fuertemente de la presencia visible de sus dioses en forma de ídolos, el judaísmo, y en pos de él el cristianismo, enfatizaban la necesidad y la grandeza del testimonio verbal. Dios es invisible, pero se revela y se comunica por medio de su palabra. Como Mundle observa, «La audición tiene muchísima más importancia en la revelación bíblica que en el griego clásico o en el helenismo. Porque

40 *ThDicNT*, 9.286-290.

41 Contra Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 281. Si Cristo recibió «honra y gloria» por medio del testimonio de la «voz», «la magnífica gloria» era simplemente otra manera de referirse a «Dios Padre».

42 Compare Mc. 9.7 y Lc. 9.35 que no incluyen la afirmación, «en el cual tengo complacencia». Las mismas palabras se encuentran en el testimonio del Padre en el momento del bautismo de Jesús (Mt. 3.17). Los sinópticos todos incluyen la alusión a Dt. 18.15, «a él oíd», la cual Pedro no omite. Sobre la relación entre los sinópticos y 2 P. 1.17 ver Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 205-212.

Dios sale al encuentro del hombre en su palabra, teniendo éste como tarea el escucharla».[43] Esta perspectiva nos ayuda a entender el énfasis de Pedro en el testimonio auricular. Para sus lectores, indica que el testimonio que habían recibido no venía de segunda sino de primera mano, es decir, directamente de Dios. Pedro dice que la *voz* fue *enviada del cielo*, lo cual señala a Dios como el que habló (Mt. 3.17; Mc. 1.11; Lc. 3.22; Jn. 12.28). *El cielo* era una circunlocución judía usada en lugar del nombre de Dios (Mt. 4.17 y Mc. 1.15; Lc. 15.18, 21; Mt. 21.25-26; Jn. 3.27).[44]

Pedro y los otros que estaban con él oyeron la *voz* divina cuando estaban con Jesús en *el monte santo*. Los sinópticos dicen simplemente que la transfiguración aconteció en «un monte alto» (Mt. 17.1; Mc. 9.2) o un «monte» (Lc. 9.28).[45] No debemos leer esta descripción del *monte* como si fuera un intento de transformarlo en un lugar sagrado para la veneración de generaciones de peregrinos. *El monte santo* es más bien una alusión al Salmo 2.6, «Pero yo he puesto mi rey sobre Sion, mi santo monte». «Sion» era el monte sobre el cual Herodes construyó el templo en la época de Jesús. Pero para Pedro, el nuevo lugar donde Dios establece a su Rey, y el nuevo sitio de revelación, no es Jerusalén sino *el monte santo*. Lo que hace que *el monte* sea sagrado[46] es la presencia de Dios, su Rey, su gloria y su revelación (compare Éx. 3.5-6).

C. 2ª refutación: Testimonio de los profetas (1.19-21)

[19]Tenemos también la palabra profética más segura, a la cual hacéis bien en estar atentos como a una antorcha que alumbra en lugar oscuro, hasta que el día esclarezca y el lucero de la mañana salga en vuestros corazones; [20]entendiendo primero esto, que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada, [21]porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo.

19 La segunda prueba de la veracidad del testimonio apostólico respecto a la venida del Señor Jesucristo (1.16a) es la *palabra profética*. Dice Pedro, *Tenemos también la palabra profética más segura*. Los comentaristas y los traductores no están de acuerdo respecto al sentido de esta afirmación. ¿Dice Pedro que *la palabra profética* comunica un

43 *DTNT*, 3.204.

44 Ver *DTNT*, 1.267-268.

45 El monte se ha identificado con el Monte Tabor, pero el lugar más probable es el Monte de Hermón.

46 *DTNT*, 4.150.

testimonio sobre la venida del Señor que es más *segura* o que confirma el testimonio dado en la transfiguración?[47] ¿O se trata de que la revelación divina de la transfiguración ha confirmado *la palabra profética*? Si este es el sentido la cláusula se debe traducir, «Esto hace más seguro el mensaje de los profetas».[48] Ambas interpretaciones entienden el adjetivo *más segura* (griego *bebaioteron*) en el sentido comparativo.[49] Pero en el griego koiné, la forma comparativa comúnmente llevaba el sentido superlativo («la más segura») o elativo («muy segura»), y este último es probablemente su sentido en 1.19.[50] Pedro no compara la profecía con la revelación en el monte de la transfiguración, sino afirma que la *palabra profética* también presenta un argumento muy firme y bien fundado para probar la veracidad de la predicación respecto a la venida del Señor.[51] Como veremos en la interpretación del versículo siguiente, los herejes habían puesto en duda hasta la veracidad del testimonio profético.

La palabra profética a la que Pedro se refiere puede ser todo el AT, los escritos de los profetas, o las profecías que específicamente predecían la venida del Mesías. Esta expresión se encuentra en Filón donde se refiere a porciones del Pentateuco (*Legum allegoriae*, 3.43; *De plantatione*, 117; De sobrietate, 68), y Pablo emplea una expresión semejante para hablar de los libros de los profetas (Ro. 16.26). Por eso debemos entender *la palabra profética* como una referencia a todas las Escrituras del AT como testigo de los eventos escatológicos. A causa de la negación de esta revelación por parte de los herejes (3.16), Pedro exhorta a las congregaciones: *a la cual hacéis bien en estar atentos*. *Estar atentos* denota más que «prestar atención». Incluye esto, pero también es una exhortación a ceder a lo dicho, abrazarlo, y seguirlo (1 Mac. 7.11; Josefo, *Antiquitates*, 8.241 [8.9.1]; Testamento de Zabulón, 1.2; Hch. 8.6; 16.14; 1 Ti. 1.4; Tit. 1.14; Heb. 2.1).[52] El ardiente deseo de Pedro es que las Escrituras y no las enseñanzas de los herejes tengan preeminencia en la formación de la teología y la vida moral de los lectores. Si siguen las Escrituras, «harán *bien*» (Hch. 10.33; 1 Co. 7.37-38; Flp. 4.14; Stg. 2.8, 19; 3 Jn. 6).

47 Así *RVR*; *NBE*; *RVA*; Green, *2 Peter and Jude*, pp. 97-98; Bigg, *Epistles of St. Peter*, pp. 267-268.

48 *VP*; *NVI*; *BJ*; Salguero, «Epístolas católicas», p. 161; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 281; Michl, «Cartas católicas», p. 545; Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 320-321.

49 El mismo adjetivo se encuentra en 1.10, pero no en su forma comparativa.

50 *BDF*, ƒ60-61; Neyrey, «Apologetic Use of the Transfiguration», p. 515; Leahy, «Segunda epístola de San Pedro», 4.597-598; Reicke, *Epistles of James, Peter and Jude*, pp. 159, 184; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 515.

51 *ThDicNT*, 1.600-601 y Neyrey, «Apologetic Use of the Transfiguration», p. 515, notan como en la filosofía este adjetivo describía argumentos que eran seguros, firmes y bien fundados. Ver Epicteto, 2.11.24.

52 *BAGD*, p. 714.

La palabra profética es *como una antorcha que alumbra en lugar oscuro*. La *antorcha* es más bien una «lámpara», del tipo que comúnmente se fabricaba de arcilla y que se encontraba en cada casa. Es un símbolo[53] de las Escrituras, que brillan en la oscuridad. Pedro está pensando en la oscuridad que hay en el mundo a causa del pecado (compare Mt. 4.16; Jn. 1.5; Ef. 6.12)[54] y en medio de la cual la revelación de Dios brilla (Lc. 1.79; Jn. 1.5; 2 Co. 4.6; 1 Jn. 2.8). Pero Pedro les recuerda a sus lectores que van a necesitar la lámpara solamente hasta que llegue la aurora de la venida del Señor, el tiempo en que toda la oscuridad se dispersará, es decir, *hasta que el día esclarezca y el lucero de la mañana salga en vuestros corazones*. El *día* a que el apóstol se refiere es «el día del Señor» (Ro. 13.12; 1 P. 2.10; 2 P. 3.10, 18; Jud. 6). Es al tiempo de la aurora que aparece *el lucero de la mañana*, el planeta Venus. Este fenómeno natural es una metáfora de la venida del Señor Jesucristo, pues el *lucero* es un nombre mesiánico entre los judíos y los cristianos (Nm. 24.17; Testamento de Leví, 18.3; Testamento de Judá, 24.1-5; 1 QM 11.6-7; Ap. 2.28; 22.16).

Pero cuesta entender cómo Pedro puede hablar de la venida de Cristo como algo que acontecerá *en vuestros corazones*. Parece que define la venida como un evento personal y no cósmico. Schelkle, por ejemplo, comenta, «Aquí [Ro. 13.12] se trata evidentemente del día en sentido cósmico-apocalíptico, en 2 Petr 1,19, se entiende el día en sentido individual-psicológico».[55] Pero esta interpretación no calza con la perspectiva escatológica en el tercer capítulo de la carta (3.7-13). Para evitar la conclusión de que Pedro entiende la venida del Señor como un evento personal o espiritual, se ha sugerido que debemos interpretar estas palabras en relación con el verso siguiente, «Entendiendo primero esto en vuestros corazones».[56] Pero la expresión *«en el (los) corazón(es)»* en las oraciones griegas del NT normalmente sigue y no precede al verbo, y por eso no podemos conectarla con la próxima oración. La idea que Pedro quiere comunicar es simplemente que la iluminación o la revelación que la venida del Señor brillará *en los corazones* de los fieles, disipando cualquier duda o oscuridad que quede (compare 1 Co. 13.9-11; Filón, *De decalogo*, 49).

20 Habiendo afirmado que «palabra profética» confirma la doctrina de la venida del Señor, Pedro lanza un argumento en defensa de la inspiración de las Escrituras proféticas. Los herejes habían puesto en duda la inspiración de las Escrituras proféticas, y a la luz de este conflicto

53 Lc. 12.35; Jn. 5.35; y Sal. 119.105 usan la «lámpara» en el sentido metafórico.

54 Ver 1 P. 2.9 y comentario.

55 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 282.

56 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 322; Green, 2 Peter and Jude, p. 99, mencionan esta posibilidad, pero no la aceptan.

podemos entender la importancia que el apóstol le da a su argumento siguiente: *entendiendo primero esto, que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada.* La palabra traducida *privada* (griego *idias*) denota lo que pertenece a un individuo, o lo suyo.[57] Pero ¿dice esta afirmación que la *interpretación* de la *profecía* no es algo que un individuo hace por su propia cuenta aislado de la *interpretación* que los cristianos hacen en conjunto? ¿O es el contraste más bien entre la *interpretación* de un individuo y la que el Espíritu Santo comunica? En ambos casos la *interpretación* es una actividad que se realiza en el presente, donde el interprete trata de entender el significado de la *profecía* para su vida y situación. Posiblemente Pedro trata de corregir la tendencia de los herejes de torcer no sólo el mensaje de las epístolas paulinas sino también las Escrituras del AT (3.16). Pero el problema que estas dos interpretaciones enfrentan es que el verso siguiente, que gramaticalmente se presenta como una explicación de 1.20, aclara el proceso por el cual la profecía se **originó**, y no cómo se debe interpretar en la iglesia.

Por eso, una tercera opción es entender la *interpretación* de 1.20 como la del profeta mismo, y referir el verso a la inspiración de la *profecía*. Hay apoyo para esta interpretación del verso en la literatura judía y cristiana. Repetidas veces leemos la afirmación de que los profetas no comunicaban **sus propias** revelaciones, usando el mismo término que Pedro utiliza en 1.20 (*idios*).[58] Además, la palabra *interpretación* denota la explicación de revelaciones como parábolas (Mc. 4.34, el verbo; Hermas, *Similitudines*, 5.5.1; 5.6.8; 5.7.1; 8.11.1; 9.13.9; 9.16.7), sueños (Gn. 40.8, la versión griega de Aquila), u otro tipo de revelación. Probablemente el paralelo más notable viene de Pseudo-Calístenes en que un tal Staságoras se queja de que una profetisa no dio la interpretación correcta de una revelación. Staságoras dice, «Le diste a la señal tu propia interpretación».[59] Vemos por esta evidencia que el vocabulario que Pedro utiliza es el mismo que se empleaba en el mundo antiguo en la defensa o crítica de la veracidad de una revelación dada por un profeta. Dado que su explicación en 1.21 defiende la inspiración de las profecías, debemos entender 1.20 como una negación de que los profetas dieran su propia *interpretación* a las revelaciones que recibieron de Dios, distorsionando el mensaje divino.

21 Pedro enfáticamente niega que las profecías de las Escrituras tuvieran su origen en la mente de los profetas mismos, respaldando así la

57 *BAGD*, p. 369.

58 Filón, *Quis rerum divinarum heres sit*, 259; *De vita Mosis*, 1.281, 286; *De specialibus legibus*, 4.49; *Quaestiones in Genesim*, 3.10; Hipólito, *Anticristo*, 2; Seudo-Justino, *Cohortatio*, 8; Metodio, *Convivium*, 8.10. Citados en Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 229-231.

59 Citado en *BAGD*, p. 295.

enseñanza del verso anterior. Pedro defiende la veracidad de las profecías contra las críticas de los herejes diciendo, *porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana.* En el AT los que profetizaban por su propia *voluntad* eran los falsos profetas (Jer. 14.13-14; 23.16, 21-22; Ez. 13.2-9; compare 1 P. 2.1). Por eso, en la defensa judía del origen divino del mensaje profético se negaba que los profetas hubieran hablado por su propia cuenta. Filón, por ejemplo, afirma que el profeta inspirado «no dice nada de sí mismo» (*De specialibus legibus*, 1.65).[60] Esta misma defensa se encuentra aquí en 2 Pedro.

En este punto Pedro incluye una explicación de la verdadera fuente de la inspiración profética: *sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo.* Varios de los mejores manuscritos griegos, incluso el más antiguo, no incluyen el adjetivo *santos*[61] y por eso debemos seguir las traducciones como la *NVI*, «sino que los hombres hablaron de parte de Dios».[62] Repetidas veces el AT afirma que la fuente de la inspiración profética era el Espíritu de Dios (Nm. 11.25-26, 29; 1 S. 10.6, 10; 19.20, 23; 2 S. 23.2; Neh. 9.30; Is. 61.1; Jl. 2.28; Zac. 7.12), hecho confirmado en los escritos del NT (Mc. 12.36; Hch. 1.16; 28.25; 2 Ti. 3.16; Heb. 3.7; 10.15-16; 1 P. 1.11).[63] Pedro no explica exactamente cómo el proceso de inspiración funcionaba. Nota que los *hombres... hablaron*, siendo medios de revelación, pero su mensaje vino *de Dios* (compare Hch. 3.21). En el proceso estos *hombres* eran *inspirados*, o literalmente «llevados» (griego *feromenoi*) por el *Espíritu Santo*. Frecuentemente leemos afirmaciones semejantes de que los profetas eran «llevados por Dios» cuando profetizaban, lo cual indica que Pedro utilizaba vocabulario conocido en su tiempo para describir la inspiración profética.[64] Debemos reconocer que la intención de Pedro en 1.20-21 es definir el papel de Dios y del profeta en la inspiración de las Escrituras, y no establecer la iglesia o su jerarquía como los intérpretes competentes de las Escrituras, como algunos comentaristas católicos proponen.[65]

60 Ver también las citas en p. 376, nota 58.

61 P.ej. p^{72}, B, P. Pero Alef, K, Psi lo incluyen. Ver Metzger, *Textual Commentary*, p. 701.

62 Así *VP*, *RVA*, *BJ*, *NBE*.

63 La misma perspectiva se encuentra en la literatura judía. *SB*, 4.435-450.

64 Griego, *theoforêtos*; *theoforos*. Filón, *De mutatione nominum*, 203; *Quis rerum divinarum heres*, 1.510; *De specialibus legibus*, 1.65. Vea la traducción de esta última cita arriba. Ver también *BAGD*, p. 358; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 233-234.

65 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 284; Salguero, «Epístolas católicas», p. 162, va mucho más allá del texto diciendo, «Por eso, las Sagradas Escrituras no pueden ser interpretadas ni explicadas según el parecer privado de cada uno. Sólo Cristo y aquellos a los que eligió para enseñar en su nombre tienen autoridad para interpretar la Sagrada Escritura (v. 20). Es a saber, los apóstoles, la tradición y, en definitiva, la Iglesia. La llave de toda la Escritura es la Iglesia, a la cual parece referirse implícitamente el autor sagrado... Las palabras de la 2 Pe van dirigidas contra los falsos doctores, que interpretaban la *palabra profética* a su modo. Al mismo tiempo condenan directamente las teorías del libre examen de los protestantes».

La defensa de la fe

El escepticismo a que Pedro se enfrentaba en esta epístola no es un fenómeno limitado a sus días. En nuestro medio ambiente latino hemos visto la invasión de perspectivas modernas que ponen en duda la realidad de la fe cristiana. Mucho del escepticismo tiene su origen en otros continentes, y nos llega por medio de los numerosos libros traducidos al castellano y por manos de profesores que han estudiado fuera de nuestras fronteras. Este escepticismo se fomenta en las universidades, pero no sólo en esas instituciones. En no pocos seminarios, tantos católicos como protestantes, la alta crítica ha invadido de tal manera que el joven que entra con fe sale con un corazón lleno de dudas. En el contexto de la iglesia, el escepticismo atrae a los inestables que buscan una manera de justificar un estilo de vida que no se conforma a las estrictas demandas del evangelio. Temo que una de las amenazas más grandes al evangelio a fines del siglo veinte sea este escepticismo que va de la mano con el secularismo.

Cuando Pedro se enfrentaba al escepticismo de sus días, que ponía en duda la realidad de la venida de Cristo y el juicio escatológico, su primera defensa era el testimonio apostólico. El y los otros apóstoles no inventaron la doctrina de la venida del Señor, sino recibieron su revelación al respecto directamente de Dios. Lo que predicaban no era un mito o fábula inventada, sino que tenía base en eventos históricos. Habían visto al Cristo transfigurado (1.16) y habían oído el decreto de Dios Padre (1.17), lo cual hacía eco del Salmo 2.7 e Isaías 42.1. O sea, Pedro y los otros que estuvieron con él en el monte de la transfiguración eran testigos oculares y auriculares de la revelación divina, y no personas que predicaran lo que habían oído de segundo mano. En la defensa de la veracidad de la resurrección Pablo argumenta de la misma manera. «Cristo murió por nuestros pecados... fue sepultado... resucitó... y... apareció a Cefas, y después a los doce. Después apareció a más de quinientos hermanos a la vez... Después apareció a Jacobo; después a todos los apóstoles; y al último de todos... me apareció a mí» (1 Co. 15.3-8). Tanto Pedro como Pablo presentaban este testimonio ocular como la primera línea de defensa contra el escepticismo entre los pueblos que moraban en tierras alejadas de Palestina. Además, los creyentes a los que servían estaban separados por el tiempo de los eventos que dieron inicio al evangelio. Las Escrituras nos ofrecen la misma prueba a nosotros, los que también estamos separados por la

distancia y por el tiempo de la vida y el ministerio terrenal del Señor Jesucristo.

Ni Pablo ni Pedro tratan la cuestión de la confiabilidad de los testigos. Pero si alguien quiere cuestionar la veracidad de su testimonio, podemos responder de la siguiente manera. En primer lugar, los testigos eran múltiples. Ni Pedro ni Pablo relatan una experiencia o revelación única, sino que añaden su testimonio a los otros que también eran testigos oculares. En el proceso legal judío, se aceptaba el testimonio sólo de dos o tres testigos y no de un solo testigo (Dt. 19.15; Jn. 8.17). Y en los tribunales modernos, una acusación o una defensa no se apoya sobre el testimonio de una sola persona. Respecto a la resurrección de Cristo y la transfiguración, la cual era un evento precursor a la venida del Señor, los testigos eran numerosos. Por eso no se trata de una alucinación. Pedro nota que los que estaban con él vieron y oyeron la transfiguración. Además, sabemos por la historia que varios de estos testigos estuvieron dispuestos a sacrificar su vida por lo que habían visto. Pablo y Pedro murieron en Roma durante la persecución de Nerón a causa de su fe en Cristo Jesús. En aquella persecución el confesar el nombre de Cristo era un crimen que merecía la pena de la muerte. Frente a tal amenaza, si los apóstoles hubieran predicado una fábula inventada habrían renunciado a la mentira. Pero los que habían visto al Cristo resucitado y glorificado mantuvieron su testimonio hasta el fin, sabiendo de primera mano la verdad de lo que predicaban.

Pero la defensa de la fe apostólica que Pedro y Pablo presentaban incluía otro elemento. En 1.19-21 Pedro apoya la predicación de la venida del Señor en el testimonio de las Escrituras del AT: «Tenemos también la palabra profética más segura». Como vimos en la exégesis de esa sección, Pedro no quiere decir que la «palabra profética» sea más confiable que el testimonio divino en el monte de la transfiguración, ni que la revelación divina en el monte confirme o haga más seguro el testimonio profético. Más bien, afirma que el mensaje de los profetas es «muy seguro» o «muy confiable», y por eso los lectores debían de prestarle mucha atención (1.19). El punto de Pedro es que la transfiguración, la voz de Dios, y también la profecía del AT eran testigos que confirmaban la realidad de la venida futura del Señor. Pablo argumenta de la misma manera en su defensa de la resurrección de Cristo. En 1 Corintios 15.3-4 responde a los que dudaban la resurrección del creyente, y por implicación la de Cristo (vv. 13, 16), diciendo, «Que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras... y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras». Los apóstoles creían que el

testimonio de antemano de la palabra de Dios era otra voz que probaba la veracidad de los eventos evangélicos. En su apologética *la iglesia primitiva hacía uso amplio del AT no sólo para interpretar* la muerte, la resurrección y la venida de Cristo sino también para verificar su certeza.[66] Pero Pedro reconoce que el testimonio de la profecía se necesitará solamente hasta el momento de la revelación final de Cristo en su venida (1.19). De la misma manera, Pablo puede decirles a los corintios, «Porque en parte conocemos, y en parte profetizamos; mas cuando venga lo perfecto, entonces lo que es en parte se acabará» (1 Co. 13.9-10).

En la iglesia modera la apologética que más se escucha es la de la experiencia personal. Si a un hermano se le cuestiona sobre la veracidad de su fe, comienza a relatar cómo el Señor se le manifestó en el momento de su conversión. Quizás menciona su estado emocional, y seguramente narra los eventos de su conversión que *cambiaron su manera de vivir. No cabe duda que este tipo de* testimonio tiene lugar en la proclamación del evangelio. Nuestro deber principal es hacer conocer la muerte y la resurrección de Jesucristo y cómo él es el único que puede salvarnos del pecado y de sus consecuencias. En su testimonio la persona va a querer contar cómo Jesucristo transformó su vida. El cristiano explicará el significado de la conversión y del nuevo nacimiento en términos bíblicos y personales. Pero en la defensa del evangelio contra el escepticismo en sus varias formas, difícilmente se gana el argumento por medio de este tipo de testimonio. El escéptico puede hacer caso omiso del argumento de la experiencia, diciendo que tales experiencias religiosas en sí mismas no dicen nada respecto a la verdad del evangelio que proclamamos. En este punto el argumento se reduce al nivel de la opinión y la experiencia personal, tanto el cristiano como el escéptico presentan lo que les parece correcto. En su apologética el cristiano ha de hallar un argumento más objetivo si quiere defender su fe frente a los que quieren ponerla en duda. Pedro y Pablo nos dan un modelo a seguir al respecto, fundando su argumento sobre los cimientos de los múltiples testigos oculares y el argumento de las Escrituras proféticas.

Pero los herejes habían puesto en duda la inspiración divina de los profetas del AT y por eso en 1.20-21 Pedro la defiende afirmando que el Espíritu Santo y no la mente del profeta fue la fuente de sus interpretaciones de las visiones (Ez. 1.4; Dan. 8.1; 10.1), los sueños

66 Sobre la apologética cristiana moderna, ver Frank Morrison, *¿Quién movió la piedra?*, Editorial Caribe, Miami, 1977; Josh McDowell, *Evidencia que exige un veredicto*, Editorial Vida, Miami, 1972.

(Dan. 7.2; Zac. 1.8) y las señales (Jer. 1.11, 13; Jon. 4.5-11; Am. 8.1-3). Aunque lo que Pedro ha escrito en esta y en la previa sección *nos puede ayudar en la defensa de la fe contra el escepticismo* moderno, no debemos olvidar que el apóstol combatía corrientes que existían dentro de las iglesias mismas. Los «falsos maestros» se encontraban «entre» los hermanos y no atacaban la fe desde afuera (2.1). De una manera semejante no pocos dentro de las comunidades cristianas, aun algunos que se llaman conservadores, han puesto en duda la inspiración divina de ciertas partes de las Escrituras. A su parecer, esta u otra parte de la Biblia no es palabra de Dios y por eso no cuenta como enseñanza autoritativa. A veces el ataque viene de los que han adoptado las perspectivas de la alta crítica. Pero a veces son personas que simplemente no pueden aceptar una enseñanza de las Escrituras y ponen en duda la inspiración del autor bíblico en vez de examinar sus propias presuposiciones e interpretación. Algunos rechazan parcial o totalmente las enseñanzas del AT, olvidando que «Toda la Escritura es inspirada por Dios» (2 Ti. 3.16). Otros cuestionan la enseñanza de Pablo, que Pedro clasifica como «Escritura» (3.16), diciendo que hablaba de su propia cultura cuando enseñaba sobre la sujeción del cristiano al estado (Ro. 13) o de la mujer casada a su esposo (Col. 3.18). Existe una tendencia a cuestionar la inspiración de cualquier verso de las Escrituras que vaya contra la opinión o deseo de uno. Confiesan la inspiración de la palabra de Dios por el Espíritu siempre y cuando las Escrituras no estén en conflicto con su inmoralidad o sus creencias favoritas. Contra este tipo de tendencia Pedro afirma que cuando uno rechaza parte de las Escrituras, no desecha mera opinión humana, sino nada menos que el mensaje de Dios mismo.

Como vimos en la exégesis del pasaje, en 1.20 Pedro no niega la interpretación privada del individuo a favor de la interpretación colectiva de la iglesia o de su jerarquía. Más bien defiende la inspiración de los profetas, diciendo que lo que ellos proclamaban no vino de su propia mente, sino que cuando hablaban fueron inspirados o llevados por el Espíritu Santo. A fin de cuentas el mensaje no era suyo, aunque retenía la huella de su manera de hablar y personalidad, sino que la profecía venía de Dios (1.21). La interpretación católica de estos versos, como vimos en la exégesis, no toma en cuenta el contexto de estos versos y sale diciendo que sólo la interpretación oficial de la Iglesia y de sus maestros representa el evangelio. La intención de Pedro es otra. No podemos interpretar ningún verso de las Escritura contra la intención del autor bíblico cuando lo escribió.

Ch. La venida y la condenación de los falsos maestros (2.1-3)

[1]Pero hubo también falsos profetas entre el pueblo, como habrá entre vosotros falsos maestros, que introducirán encubiertamente herejías destructoras, y aun negarán al Señor que los rescató, atrayendo sobre sí mismos destrucción repentina. [2]Y muchos seguirán sus disoluciones, por causa de los cuales el camino de la verdad será blasfemado, [3]y por avaricia harán mercadería de vosotros con palabras fingidas. Sobre los tales ya de largo tiempo la condenación no se tarda, y su perdición no se duerme.

1 Pedro deja su postura defensiva del capítulo anterior y en 2.1 comienza a atacar el error de los herejes. En la polémica del capítulo dos el apóstol hace referencia repetidas veces a la enseñanza de Judas 4-16.[67] El primer verso utiliza mucho de lo escrito en Judas 4. Habiendo defendido la inspiración de los profetas del AT (1.20-21), Pedro ataca a los herejes acusándolos de estar en la línea de los *falsos profetas*. Pone en contraste los verdaderos maestros apostólicos (1.16-18) y los profetas inspirados del AT (1.19-21) con los *falsos profetas* de los tiempos veterotestamentarios y los *falsos maestros* del presente: *pero hubo también falsos profetas entre el pueblo, como habrá entre vosotros falsos maestros*. Los *falsos profetas* que estaban *entre el pueblo* de Israel[68] eran tipos de los *falsos maestros* entre las congregaciones cristianas de Asia Menor. Estos *maestros* eran *falsos* en el sentido de ser *maestros* no verdaderos que también enseñaban lo falso.[69] Su ministerio era una perversión del servicio que el verdadero maestro cristiano brindaba a la comunidad cristiana (Hch. 13.1; 1 Co. 12.28-29; Ef. 4.11; 1 Ti. 2.7; 2 Ti. 1.11). Siendo que la enseñanza era una de las actividades fundamentales en las reuniones de los cristianos, la presencia de *falsos maestros* era especialmente destructora (Ro. 12.7; 1 Ti. 4.6, 13, 16; 5.17; 6.2; 2 Ti. 3.16; Tit. 1.9; 2.1, 7. Compare Ef. 4.14; Col. 2.22; 1 Ti. 4.1; 2 Ti. 4.3). Eran miembros de las congregaciones que engañaban y disfrutaban el reconocimiento de ser *maestros* entre ellos.[70]

En este y en los siguientes versículos Pedro habla de los *falsos maestros* usando verbos en tiempo futuro, lo cual parece indicar que el problema que el apóstol señala no había surgido todavía cuando escribió la carta. Además, en 3.3 Pedro habla de ellos como los que vendrán «en

67 Ver la Introducción, pp. 327-331.

68 Griego *laô*. Ver el comentario sobre 1 P. 2.9-10. Sobre los «falsos profetas» ver el comentario sobre 2 P. 1.20-21. La palabra se encuentra en la versión antigua griega del AT en Jer. 6.13; 26.7, 8, 11, 16; 27.9; 28.1; 29.1, 8; Zac. 13.2; y en el NT en Lc. 6.26 con referencia a los «falsos profetas» del AT.

69 *ThDicNT*, 2.160.

70 Ver la Introducción, pp. 322-323.

los postreros días». Pero la mayor parte del capítulo dos habla de estos *falsos maestros* como personas que ya estaban presentes en las congregaciones (2.10, 12-13, 15, 17-21). Se ha sugerido que el tiempo futuro en 2.1-3 y 3.3 era parte de la técnica del autor seudoepigráfico que presentaba la situación actual de la iglesia a que escribía en la forma de una profecía de parte del apóstol Pedro, ya difunto.[71] Pero esta explicación del tiempo futuro no calza con la conclusión de que la carta es obra auténtica de Pedro. También requiere creer que al autor seudoepigráfico se le olvidó su plan de ataque en 2.10-22, porque ahí sale del tiempo futuro a favor del tiempo presente. Pero ciertamente un autor seudoepigráfico hubiera sido más cuidadoso en su engaño. Más bien, debemos reconocer que el verbo griego en el futuro no es necesariamente profético en su función, como es el caso en 2 Pedro 2, donde el autor habla de los mismos herejes tanto con verbos en el presente como en el futuro.[72] Los herejes **ya** promovían sus *herejías destructoras* y por eso Pedro adopta un tono urgente en las exhortaciones de la epístola.

Pedro explica que los *falsos maestros... introducirán encubiertamente herejías destructoras*. El verbo traducido «introducir *encubiertamente*» (griego *pareisaxousin*) puede significar que los *falsos maestros* introducían engañosamente y con maldad las *herejías*, pero no necesariamente lleva esta connotación.[73] Varios textos de 2 Pedro indican que sus motivos y métodos no eran puros (2.3, 14, 18-19) y por eso Pedro probablemente quiere que la palabra tenga su sentido peyorativo, lo cual es su uso más común.[74] La palabra *herejías* en otros contextos denota un grupo, escuela o secta, como los fariseos, los saduceos o aún los cristianos, que se consideraba una asociación distinta como las otras dentro del judaísmo (Hch. 5.17; 15.5; 24.5; 26.5; 28.22). Por extensión, podía señalar una facción (1 Co. 11.19; Gá. 5.20) o la doctrina distinta de un grupo (Filón, *De plantatione*, 151). Pero aquí la palabra tiene un sentido peyorativo y denota la doctrina heterodoxa (Hermas, *Similitudines*, 9.23.5; Ignacio, *Carta a los Efesios*, 6.2; *Carta a los Tralianos*, 6.1).[75] En el transcurso del estudio de los próximos capítulos veremos la naturaleza de estas *herejías*. Principalmente los *falsos maestros* negaban la venida del Señor y el juicio futuro, y

71 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 326; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 239.

72 La discusión más reciente sobre el tiempo futuro, especialmente en relación con pasajes proféticos, se encuentra en Stanley E. Porter, *Verbal Aspects in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, Peter Lang, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris, 1989, pp. 403-439. Green, *2 Peter and Jude*, p. 104, nota que en 2 Timoteo se encuentra la misma combinación de verbos futuros (2 Ti. 2.16-17; 3.2-5, 13; 4.3-4) y presentes (1.15; 2.18, 25; 3.5) con referencia a los falsos maestros.

73 *BAGD*, p. 624; *MM*, p. 492.

74 *ThDicNT*, 5.824. Diodoro Sículo usa el verbo para describir la introducción de ideas religiosas raras y foráneas (1.96.5; compare 12.4.4; Polibio, 1.8.3; 2.7.8).

75 *DTNT*, 2.62-64; *BAGD*, pp. 23-24; *MM*, pp. 13-14; *ThDicNT*, 1.180-184.

por eso promovían el libertinaje moral (2.14, 18-19; 3.4-10). Su error tenía componentes doctrinales y éticos. Pedro no llama a las *herejías* «dañinas» sino *destructoras*, lo cual indica que llevan a la destrucción escatológica, la condenación final (2.3; 3.7, 16; Mt. 7.13; Jn. 17.12; Flp. 3.19; 2 Ts. 2.3; 1 Ti. 6.9; Heb. 10.39; Ap. 17.8, 11). La consecuencia de adoptar *las herejías* es la más grave posible.

Pedro indica que los *falsos maestros* eran apóstatas de la fe cristiana (compare 2.19-22; 1.9). Ellos *negarán al Señor que los rescató*. No es muy clara la forma de la negación hacia el *Señor*. Podría ser una negación verbal (Mc. 14.68, 70; Jn. 1.20) o práctica, en el sentido de negar a Cristo por medio de una conducta rebelde contra su voluntad (Tit. 1.16). En Judas 4 el autor tiene este último tipo de negación en mente, lo mismo que 2 Pedro. La inmoralidad de estas personas era notoria (2.9-10, 14-15, 19-22), y así negaban al *Señor*. Negar al *Señor* lo pone a uno fuera de la salvación de Dios (Mt. 10.33; Lc. 12.9; 2 Ti. 2.12; 1 Jn. 2.22-23).[76] Normalmente el término griego traducido *Señor* es *kyrios*, pero aquí nuestro autor usa *despotên*, palabra que denota el dueño de un bien o de un esclavo (2 Ti. 6.1-2; Tit. 2.9; 1 P. 2.18 y comentario). En el NT, como en la literatura helenística y judía,[77] era un título divino (Lc. 2.29; Hch. 4.24; Jud. 4; Ap. 6.10) que da a entender que Dios, o en este caso Cristo, es el Dueño absoluto del cristiano (2 Ti. 2.21). Cristo llegó a ser su *Señor* porque los *rescató*, es decir, los compró (1 Co. 6.20; 7.23; Ap. 5.9; Ap. 14.3, 4), siendo el verbo el que comúnmente se usaba cuando uno quería hablar de la compra de un esclavo.[78] Pedro, a diferencia de Pablo, no entiende el verbo en términos de la práctica de liberar a los esclavos (la manumisión), sino que significa la compra de un esclavo para el uso exclusivo del nuevo amo. Los *falsos maestros* no se sometían a su amo en obediencia a su voluntad. Eran rebeldes, y así negaban al *Señor*.[79]

En consecuencia de su rebeldía, los herejes atraen *sobre sí mismos destrucción repentina*. Las *herejías* los llevarán a la *destrucción* eterna (la palabra es la misma que describe las *herejías* en la primera parte del verso). Negaban el juicio final, pero su negación no los eximía de esa terrible realidad. Pedro afirma que el juicio les caerá «en breve» (ver 1.14 y comentario). El juicio último está cerca. Los apóstatas sufrirán las consecuencias eternas de su error.

76 *DTNT*, 4.82-83.

77 *ThDicNT*, 2.44-45; *BAGD*, 176.

78 *MM*, p. 6; Deissmann, *Light from the Ancient East*, pp. 322-327; Morris, *Apostolic Preaching of the Cross*, pp. 53-55.

79 Morris dice, «Cristo no compra a los creyentes para que tengan una vida de comodidad egoísta. Sino, habiendo sido comprados por Dios a un costo terrible, han llegado a ser los esclavos de Dios para hacer su voluntad». *Ibid.*, p. 54.

2 Los herejes no estaban contentos viviendo en su propio error, sino que también buscaban ganar discípulos a su doctrina y manera de comportarse. Su plan era hacer prosélitos de entre los inestables en la fe (2.18-19), y el presente verso implica que tenían mucho éxito en ello. Por esta razón el apóstol pretendía respaldar la fe de los demás para que no cayeran en el mismo error de libertinaje moral (3.17; 1.10). Dice, *Y muchos seguirán sus disoluciones* (compare Mt. 7.13; 24.10). El pecado común de los falsos maestros y sus discípulos era la indecencia sexual (griego, *aselgeias*).[80]ver 1 P. 4.3 y comentario; *BAGD*, pp. 114-115. Pedro menciona el libertinaje sexual, usando la misma palabra, en 2.7 y 18. Otros textos también indican que el elemento sexual era predominante en el error de los falsos maestros (2.10, 12, 14, 22; 3.3). Era el gancho que usaban para atraer a otros (2.18-19). Sabemos que en el mundo de Pedro y de sus lectores los gentiles estaban absortos en las relaciones sexuales, tanto heterosexuales como homosexuales. Los prostíbulos eran comunes (compare 1 Co. 6.15-20), y a los ojos de muchos la fornicación y el adulterio eran prácticas aceptables.[81] Por esta razón les era necesario a los maestros cristianos instruir a los nuevos conversos a abstenerse de la inmoralidad sexual de los demás gentiles (Ef. 4.17-19; 1 P. 4.3), y avisarles de las consecuencias eternas de ese estilo de vida (Gá. 5.19-21). Los falsos maestros se acomodaban a lo peor de los excesos sexuales de sus días.

A causa de la conducta de los falsos maestros y sus discípulos, los inconversos, que no podían distinguir entre los verdaderos cristianos y los herejes, calumniaban el *camino* cristiano: *por causa de los cuales el camino de la verdad será blasfemado*. Temprano en su historia, la fe cristiana se conocía como «el Camino» (Hch. 9.2; 16.17; 18.25; 19.9, 23; 22.4; 24.14, 22), habiendo adoptado esta manera judía de hablar de la orientación moral de una persona.[82] La expresión *el camino de la verdad* aparece también en varios textos judíos (Sal. 119.30; Tob. 1.3; Eclo. 37.15; Sab. 5.6; Filón, *Quaestiones in Genesin*, 4.125) y describe el estilo de vida recto y justo. En 2 Pedro es equivalente al «camino recto» (2.15) y al «camino de la justicia» (2.21). La fe cristiana no es simplemente una colección de preceptos sino, como esta descripción indica, una manera de vivir. Pero la conducta de los herejes y sus discípulos no encomendar el evangelio a los inconversos, sino que los llevaba a blasfemar o calumniar (ver 1 P. 4.3 y comentario) la fe cristiana.[83] Los apóstoles enseñaban que los cristianos nunca debían hacer nada que desacreditara el evangelio a

80 Sobre este pecado, -3

81 Epicteto, Enchiridion, 33.8; Musonio Rufo, Fragmento, 12; Plutarco, Coniugalia praecepta, 44.

82 Ver *ThDicNT*, 5.48-91; *DTNT*, 1.210-215.

83 Posiblemente la última parte de 2.2 hace eco de Is. 52.5, citado también en Ro. 2.24.

los ojos de los inconversos (1 Ts. 4.12; 1 Ti. 6.1; Tit. 2.5). Pero esto era exactamente lo que los supuestos maestros cristianos hacían con su conducta.[84] Practicaban actividades sexuales que iban más allá de lo que aun los gentiles consideraban conducta aceptable.

3 Pedro revela que lo que motivaba a los falsos maestros era la codicia: *y por avaricia harán mercadería de vosotros con palabras fingidas*. En su primera epístola, Pedro exhortaba a los ancianos a no pastorear a la iglesia «por ganancia deshonesta» (1 P. 5.2 y comentario), y Pablo también prohibía que los codiciosos sirvieran a las congregaciones cristianas (1 Ti. 3.3, 8; Tit. 1.7). Pablo trabajaba con sus propias manos e hizo todo lo posible para que nadie pudiera acusarlo de predicar por motivo de *avaricia*, el deseo insaciable de tener más y más (Hch. 20.33-34; 2 Co. 11.7-9; 1 Ts. 2.5).[85] Era completamente recto en su manejo de las finanzas (2 Co. 8.20-21). Pero no todos mantenían una norma de conducta tan alta respecto a las finanzas, sino que veían en el evangelio nada más una manera de satisfacer su *avaricia* (Ro. 16.18; 1 Ti. 6.5; Tit. 1.11; Jud. 11, 16; Didajé 11.5-6, 12). Así era el caso con los falsos maestros. Explotaban a los miembros de las congregaciones como si fueran *mercadería* y nada más que medios de ganancia personal (compare el uso literal del verbo en Stg. 4.13). Esto lo hacían por medio de *palabras fingidas*. Posiblemente Pedro piensa en los argumentos que ellos habían fabricado (p.ej. 3.4).[86] Pero la palabra traducida *fingidas* también aparece frecuentemente en las polémicas contra los mitos.[87] No la predicación apostólica, sino la enseñanza de los falsos maestros, era una invención falsa y fabricada por hombres codiciosos.

La última parte de este verso es de transición y sirve para introducir la sección siguiente, sobre la certeza del juicio venidero. Los falsos maestros negaban el juicio escatológico a causa del aparente atraso en su ejecución (3.4). Pedro responde argumentando que aunque el juicio se tarda no es incierto (3.5-10). Este juicio venidero caerá sobre los que niegan su realidad: *Sobre los tales ya de largo tiempo la condenación no se tarda, y su perdición no se duerme* (Jud. 4). Personifica el juicio diciendo que *la condenación* no está ociosa (griego *argei*) y *la perdición* (ver 2.1; 3.7, 16) *no se duerme*. La palabra traducida *ya de largo tiempo* (griego *ekpalai*) puede significar «hace mucho tiempo», pero aquí lleva el sentido indicado en la RVR.[88] El punto es que Dios ha ido ejecutando su juicio a lo largo de la historia, y ése es el mismo juicio que sobrevendrá

84 Sobre la opinión pagana acerca de los cristianos, ver la Introducción a 1 Pedro, pp. 39-40.
85 Ver *BAGD*, p. 667.
86 *BAGD*, p. 666.
87 Ver 1.16 y comentario; Neyrey, «Apologetic Use of the Transfiguration», p. 507.
88 *BAGD*, p. 243.

a los maestros falsos. Pedro ilustra su punto en los versos siguientes (vv. 5-9), demostrando por medio de la historia bíblica que Dios sí trae su juicio sobre los pecadores. Sabemos que los epicúreos dudaban de la certeza del juicio divino porque la deidad no castigaba a los malos (Plutarco, *De sera numinis vindicta*). Los falsos maestros hacían eco de ese argumento que corría en su medio ambiente, lo cual Pedro rechaza firmemente.[89]

Los falsos maestros

Desde muy temprano en la historia de la iglesia los líderes cristianos se preocuparon frente a la introducción de doctrinas heterodoxas por medio de los engaños de los falsos maestros. Jesús anunció la venida de los falsos profetas que engañarían a muchos (Mt. 24.11). Pablo les avisó a los ancianos de la iglesia en Efeso sobre los que se levantarían entre ellos y hablarían «cosas perversas para arrastrar tras sí a los discípulos» (Hch. 20.30). A los tesalonicenses el apóstol advirtió del engaño de las personas que enseñaban que «el día del regreso del Señor ya llegó» (2 Ts. 2.2, VP). También, Pablo quiso que Timoteo estuviera preparado para luchar contra el error que algunos trataron de llevar a la congregación que pastoreaba en Efeso (1 Ti. 1.3-4, 18-20; 4.1-3; 2 Ti. 2.16-18; 3.1-9; compare Ap. 2.1-7). De la misma manera Juan levantó la bandera contra la herejía de los que llamaba «anticristos». Estos negaban que Jesús era el Cristo (1 Jn. 2.18, 22) y que Jesucristo había «venido en carne» (1 Jn. 4.1-3; 2 Jn. 7-11). Desde el inicio los ministros del evangelio demostraron su afán por la preservación de la doctrina apostólica y rechazaron vigorosamente cualquier enseñanza heterodoxa que se infiltrara en las comunidades cristianas. Pedro no fue una excepción al respecto.

En su segunda epístola Pedro lucha contra los «falsos maestros» que introducían «encubiertamente herejías destructoras» (2.1). De los primeros tres versículos del capítulo dos aprendemos varias lecciones sobre la herejía.

Primeramente, los que introducían la herejía a las congregaciones de Asia Menor se llamaban «falsos maestros». Estas personas tenían reconocimiento entre las iglesias como autoridades en el

89 Ver la Introducción, pp. 325-326; Neyrey, «The Form and Background of the Polemic in 2 Peter», pp. 414-415.

campo de la doctrina cristiana, pero no eran maestros reales ni enseñaban la teología apostólica.

En segundo lugar, Pedro avisa a las congregaciones de la metodología de esas personas. Usaban el engaño para atraer a los discípulos a su error (2.18; 3.4).

Tercero, Pedro denuncia el contenido de su enseñanza, llamándola «herejía». Como hemos visto en el comentario sobre 2.1, Pedro fue el primer autor neotestamentario en usar este término para referirse a la doctrina heterodoxa. Presuponía que ciertas enseñanzas estaban fuera del marco de lo aceptable. La doctrina de los falsos maestros era un error, y no le daba pena a Pedro señalarla como tal.

En cuarto lugar, el apóstol subraya las consecuencias graves de ese error. La herejía que circulaba en esa congregaciones llevaba a la destrucción eterna. Con esta afirmación Pedro aclara la gravedad de promulgar y de aceptar tal falsedad.

Quinto, la herejía resultaba en la inmoralidad, la negación práctica del señorío de Cristo. Como la ortodoxia y la ortopraxis van de la mano, así también la heterodoxia y la heteropraxis. Los falsos maestros rechazaban la doctrina del juicio final (3.4-10) y como resultado abrazaron la inmoralidad (3.3; 2.9-10, 13-15, 18-22).

En sexto lugar, los falsos maestros buscaban ganarse discípulos, engañando a los novatos en la fe y atrayendo a los débiles por su promesa falsa de libertad (3.18-19). En esto tenían mucho éxito (2.2, «muchos seguirán sus disoluciones»).

Séptimo, lo que motivaba a los falsos maestros era la avaricia y sus deseos sexuales (2.2-3, 14). No tenían interés en la verdad, sino usaban la falsa doctrina que ellos mismos fabricaron para justificar su vida inmoral y su codicia.

Por último, la presencia de los falsos maestros dentro de la congregación cristiana daña la reputación del evangelio. Los inconversos, que no pueden distinguir entre el evangelio y la doctrina/conducta falsa, llegan a blasfemar «el camino de la verdad» (2.2). Por eso la falsa doctrina no sólo aparta a los inestables de la fe, sino que también impide que otros entren a la comunidad de salvación.

Aunque la herejía misma que Pedro combate en la epístola no tiene su paralelo exacto en la iglesia moderna, muchos de los elementos ya mencionados sí los hallamos en los errores modernos. El lector cristiano moderno debe reconocer que hay doctrinas o teologías que se encuentran en nuestro medio ambiente que justamente se pueden llamar «herejía», y sus proponentes «falsos maestros». En su afán por ser amplia y no reaccionaria, la iglesia moderna ha tolerado opiniones teológicas que en el primer siglo se hubieran

considerado errores doctrinales. No nos referimos a las variaciones menores entre las varias denominaciones. La «herejía» no es simplemente la doctrina que no calza cien por ciento con la confesión de fe de nuestro grupo. Hay diferencias de interpretación legítimas entre iglesias y entre maestros de la fe. El modo del bautismo, el tiempo del rapto, las cuestiones respecto al carácter del milenio, la forma del gobierno eclesiástico, las lenguas y los dones del Espíritu son cuestiones en que hay varias interpretaciones que caben dentro del marco evangélico. Pero los errores respecto a lo fundamental de la fe, como la muerte vicaria de Jesucristo, la realidad de la resurrección, la deidad de Cristo, y la salvación por la fe, tocan el corazón de la confesión apostólica y no se deben aceptar ni tolerar. La iglesia moderna no debe tener ninguna vergüenza de pararse sobre la doctrina apostólica y declarar que todavía hay opiniones erróneas que se deben llamar «herejía».

Pero el error que atacaba a las congregaciones de Asia Menor no era solamente una perversión de la enseñanza escatológica. También abarcaba la inmoralidad. La heterodoxia se unía con la heteropraxis. El error moral es una negación del Señor, y por eso es de condenar igual que su contrapunto doctrinal. Por eso, queda condenada cualquier enseñanza en la iglesia moderna que promueva o apruebe la inmoralidad en el nombre del evangelio. Si una persona «justifica» sus mentiras, su pecado sexual, su avaricia o su borrachera por medio de citas bíblicas mal interpretadas, esto es evidencia clara de que la persona ha abrazado el error o la herejía. La iglesia conoce a los falsos profetas por su conducta (Mt. 7.15-20).

Los métodos de los falsos maestros en Asia Menor también tienen su paralelo moderno. Una de las características de los que abrazan errores doctrinales y morales es que no pueden estar contentos solos, sino buscan involucrar a otros en su error. Usan el engaño y se aprovechan de la ignorancia, especialmente de los que son novicios en la fe. La mejor defensa contra los engaños de los herejes es una buena dosis de entrenamiento bíblico para los que son recién convertidos a la fe. Si la iglesia se dedica seriamente al discipulado de los nuevos convertidos, puede salvarlos del engaño de los que prometen un camino más fácil a seguir, y de los que ofrecen sus revelaciones esotéricas y privadas que supuestamente sólo los de su grupo entienden. La confusión doctrinal de muchos en la iglesia y la debilidad moral de no pocos cristianos hacen que la «campaña evangelística» de los herejes sea mucho más fácil.

Los motivos de los que abrazaban el error que Pedro combatía eran la codicia y los deseos sexuales. No nos debe sorprender que

muchos de los que hoy distorsionan la fe cristiana son motivados por los mismos pecados. En un curso que di hace varios años comencé a explicar las implicaciones morales de la fe cristiana. Hablamos de como una persona que se llama cristiana pero que es ladrón o fornicario o borracho en realidad queda excluida del reino de Dios (como Pablo hace constar en 1 Corintios 6.9-11). Varios de los alumnos de una cierta iglesia estaban sorprendidos y dijeron que su pastor les había enseñado que exigir una vida santa era legalismo, y por eso no tenía lugar en la predicación cristiana. No nos sorprendió aprender unos años después que la iglesia despidió a ese pastor a causa de su inmoralidad sexual. Su enseñanza en la iglesia justificaba su propia corrupción moral.

La iglesia moderna no puede ser tolerante del error doctrinal/moral, a causa de las graves consecuencias que trae. El juicio final es todavía una realidad venidera, y aceptar la herejía en la congregación tendrá resultados eternos. No estamos jugando con un juguete. La reacción al evangelio determina el destino eterno del ser humano. Además, si dejamos correr el error le daremos al evangelio una mala reputación a causa de la falta de armonía entre la enseñanza bíblica y la conducta de los que supuestamente proponen esa enseñanza. A la luz de estas consecuencias la iglesia debe mantener su nivel doctrinal y moral y asegurar que la disciplina bíblica se aplique para que las tinieblas no invadan a la congregación de la luz.

D. 3ª refutación: Seguridad de destrucción y de salvación (2.4-10a)

4Porque si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que
arrojándolos al infierno los entregó a prisiones de oscuridad, para ser
reservados al juicio; 5y si no perdonó al mundo antiguo, sino que guardó
a Noé, pregonero de justicia, con otras siete personas, trayendo el
diluvio sobre el mundo de los impíos; 6y si condenó por destrucción a
las ciudades de Sodoma y de Gomorra, reduciéndolas a ceniza y
poniéndolas de ejemplo a los que habían de vivir impíamente, 7y libró
al justo Lot, abrumado por la nefanda conducta de los malvados
8(porque este justo, que moraba entre ellos, afligía cada día su alma
justa, viendo y oyendo los hechos inicuos de ellos), 9sabe el Señor librar
de tentación a los piadosos, y reservar a los injustos para ser castigados
en el día del juicio; 10a y mayormente a aquellos que, siguiendo la carne,
andan en concupiscencia e inmundicia, y desprecian el señorío.

4 En esta sección Pedro argumenta que el juicio divino, que los falsos maestros negaban, es una realidad que ellos tendrán que enfrentar. El Señor sabe «reservar a los injustos para ser castigados en el día del juicio» (v. 9). El atraso del último juicio era la base del argumento de los herejes (3.4), pero el apóstol demuestra que Dios ha ido ejecutando su juicio a lo largo de la historia (2.4-8). Sus ejemplos vienen de los primeros capítulos de Génesis y se presentan en orden cronológico. Cada juicio temporal prefigura el juicio escatológico. Pero junto al argumento sobre el juicio venidero, Pedro les asegura a sus lectores acerca de la certeza de la salvación o del rescate del Señor (2.5, 7, 9). ¿Por qué razón incluyó estas afirmaciones respecto a la salvación? Posiblemente salen de la preocupación pastoral del apóstol en este punto. Sabía que su fuerte énfasis sobre el juicio venidero llenaría a los hermanos de ansiedad, y por eso los animaba con los ejemplos y la promesa de la salvación. Probablemente los falsos maestros habían argumentado que una conflagración mundial como el juicio último consumiría a los justos con los impíos. En respuesta Pedro demuestra por la historia bíblica como Dios libró a los justos de en medio del mundo que experimentaba el juicio divino, y hará lo mismo en el último juicio. El juicio selectivo es un tema que reaparece en el libro de Apocalipsis (Ap. 7.3; 9.4; 14.9-11; 16.2).

El primer ejemplo del *juicio* de Dios tiene que ver con la condenación de los *ángeles* caídos: *Porque si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que arrojándolos al infierno los entregó a prisiones de oscuridad, para ser reservados al juicio* (la oración continúa en el próximo versículo). Pedro habla de los *ángeles* que Dios no escatimó (griego *efeisato*; 2.5; Hch. 20.29; Ro. 8.32; 11.21) a causa de su pecado. El *juicio* sobre ellos tiene dos etapas. Primero, Dios les *entregó* a lo que la *RVR* traduce *prisiones de oscuridad*. La palabra *prisiones* (griego *sirois*) literalmente significa «cavernas» u «hoyos», pero no todos los manuscritos griegos de 2 Pedro incluyen ésta sino otra palabra. Varios manuscritos, incluso el más viejo que se nos ha preservado, ponen «cadenas» o «cordones» (griego *seirais*), y esta palabra es probablemente la original, siendo la variación petrina de la «cadena perpetua» en Judas 6 (NVI, griego *desmois*). Ese verso formaba la base de la enseñanza en 2 Pedro 2.4.[90] En Sabiduría 17.16 el autor habla de como los egipcios fueron atados «por una cadena de oscuridad», expresión semejante a la de Pedro. Las «cadenas» consistían en la *oscuridad* (compare 2.17; Jud. 13) del infierno.[91]

90 *seirais* se encuentra en p^{72}, K, P, Psi, y *sirois* en Alef, escrita como *seirois* en A, B, C. Ver Metzger, *Textual Commentary*, pp. 701-702.

91 *BAGD*, p. 339.

El apóstol indica el lugar donde se ataban con cadenas: *arrojándolos al infierno*. Esta expresión, que en el texto griego es un participio (*tartarôsas*), denota que fueron enviados al «Tártaro». Según la mitología griega, el Tártaro era un lugar subterráneo donde se daba el castigo divino. El judaísmo helenístico adoptó el término y lo usaba para denotar el lugar de oscuridad profunda donde Dios castigaba a los impíos.[92]

La segunda etapa del castigo de los *ángeles* caídos es el *juicio* escatológico: Dios los consignó al lugar de *oscuridad... para ser reservados al juicio*. La terminología que Pedro utiliza aquí aparece en varios puntos en la epístola (2.9, 17; 3.7), y por esos contextos resulta claro que se refiere al *juicio* final.

Hay varias referencias a estos *ángeles* en la literatura apocalíptica judía. En varios textos leemos que éstos pecaron por tener relaciones sexuales con las mujeres, haciendo referencia a la historia bíblica de Génesis 6.1-4 (1 Enoc 10.11-14; 19.1-2; 21.1-10; Jubileos 5.1-2). Fueron encadenados o encarcelados en la *oscuridad* (1 Enoc 10.4-6, 11-14; 14.5; 18.11-16; 21.1-10; 54.3-6; Jubileos 5.6, 10; 2 Baruc 56.12-13), hasta el día del *juicio* final (1 Enoc 10.4-6, 11-14; Jubileos 5.6, 10). Como en 1 Pedro 3.19 (ver comentario) Pedro alude a la enseñanza judía sobre los *ángeles* caídos para explicar aspectos del *juicio* divino a sus lectores gentiles.

5 El segundo ejemplo de juicio divino de la historia bíblica es el *diluvio* que destruyó a toda la sociedad antigua, salvo a *Noé* y a los *siete* que entraron al arca con él. En su primera epístola Pedro hacía referencia a este evento (1 P. 3.20). Continuando la oración del verso anterior dice, *y si no perdonó al mundo antiguo, sino que guardó a Noé, pregonero de justicia, con otras siete personas, trayendo el diluvio sobre el mundo de los impíos*. La palabra traducida *perdonó* significa «escatimar» y es la misma que encontramos en el verso anterior referente a los ángeles caídos. Pedro describe de dos maneras el *mundo* que Dios no escatimó. Primeramente, es el *mundo antiguo*, o el que existía hace siglos en la época antes del *diluvio*.[93] Aunque la palabra *mundo* se puede referir al cosmos o a la tierra, aquí denota la «humanidad» que pereció en los días de *Noé* (Mt. 18.7; Jn. 4.42; 8.12; 9.5; Ro. 3.19; 5.13; 1 Co. 1.27-28).

Segundo, el apóstol dice que era el *mundo de los impíos*. El relato del *diluvio* en Génesis 6-9 menciona que la causa de ese terrible juicio fue la corrupción moral de la humanidad de aquellos días. Génesis 6.12-13 dice,

92 En la versión griega del AT, Job. 41.24; Pr. 30.16; y 1 En. 20.2; Filón, *De praemiis et poenis*, 152; *Legatio ad Gaium*, 49; 103; Josefo, *Contra Apionem*, 2.240 [33]; Oráculos Sibilinos, 2.303; 4.186.

93 Sobre el uso del adjetivo «antiguo» para describir eventos o personas en el pasado lejano, ver Sal. 79.8; 89.49; Is. 43.18; Lc. 9.8, 19; Eclo. 16.7.

«Y miró Dios la tierra, y he aquí que estaba corrompida; porque toda carne había corrompido su camino sobre la tierra. Dijo, pues, Dios a Noé: he decidido el fin de todo ser, porque la tierra está llena de violencia a causa de ellos». Pedro resume esta evaluación moral diciendo que los de aquellos días eran *impíos* (2.6; 3.7; Jud. 4, 15, 18; Ro. 4.5; 5.6; 1 Ti. 1.9; y 1 P. 4.18 y comentario). Aunque en el mundo greco-romano esta palabra describía a las personas que no participaban en el culto a los dioses, en la antigua versión griega del AT es sinónima a «injusto» y se aproxima a la palabra «pecador», sentido que Pedro refleja aquí.[94]

Sobre ese *mundo* Dios trajo *el diluvio*, una alusión a Génesis 6.17. Ese juicio cataclísmico se presentaba como un tipo del juicio final en la predicación de Jesús (Mt. 24.37-39; Lc. 17.26-27). Los que perecieron en el *diluvio* no eran ignorantes de su maldad, sino rebeldes contra la voluntad de Dios, porque *Noé* era *pregonero de justicia* entre ellos.[95] No debemos entender la *justicia* en el sentido paulino de la «justicia» que Dios da como un don a los que tienen fe (Ro. 1.17; 3.22), sino que denota aquí la conducta recta que se conforma a la voluntad de Dios (1.1; 2.21; 3.13; ver también 1 P. 2.24; 3.14 y comentarios). En Génesis 6.9 se dice que *Noé* era «varón justo», pero nada en el contexto de Génesis 6-9 indica que fuera *pregonero* o «heraldo» del mensaje de *justicia*.[96] Pero en la literatura judía y cristiana muchos hacían referencia a la proclamación de *Noé* a los pecadores de sus días (y a sus propios hijos), y Pedro refleja esta tradición en el verso presente.[97] Aunque el *diluvio* sobrevino a los pecadores y los destruyó, Dios *guardó* o «protegió» (Jn. 17.12; Pr. 13.6; Éx. 23.20)[98] a *Noé* y a las *otras siete personas* que estaban con él (compare 1 P. 3.20; Gn. 7.13; 8.18).[99] La implicación para la situación de los lectores es clara (compare 2.6). Los que son «impíos» a causa de su injusticia, como los habitantes del mundo de *Noé*, experimentarán el juicio de Dios, mientras los que hacen la justicia como *Noé* y los *siete* pueden esperar la salvación de Dios en el tiempo del juicio final.

6 El tercer ejemplo del juicio de Dios que sirve como un tipo del juicio venidero es la *destrucción* por fuego *de Sodoma y de Gomorra*. La historia bíblica sobre el aniquilamiento de esas ciudades se encuentra en

94 *DTNT*, 3.359-361.

95 Compare Oráculos Sibilinos 1.130-131, 199.

96 Sobre «pregonero» (griego *kêruka*) ver 1 Ti. 2.7; 2 Ti. 1.11. La responsabilidad de un «heraldo» era hacer proclamación pública. *BAGD*, p. 431.

97 Oráculos sibilinos 1.128-129; Josefo, *Antiquitates*, 1.74 [1.3.1]; Génesis Rabba 30.7; 1 Clemente 7.6; 9.4; con discursos en Oráculos sibilinos 1.147-198; Jubileos 7.20-39.

98 Sab. 10.4 dice que la sabiduría guardó a Noé, pensamiento que no encuentra paralelo en 2 P. 2.5.

99 Literalmente el texto griego dice «Noé como el octavo», lo cual era una expresión idiomática que significaba «Noé con siete otros». *BAGD*, pp. 552-553.

Génesis 18.16-19.29. Continuando la oración de los versos anteriores, Pedro relata el juicio sobre ellas de esta manera: *y si condenó por destrucción a las ciudades de Sodoma y de Gomorra, reduciéndolas a ceniza.* Génesis 19.24-25 relata la conflagración que destruyó las ciudades, y varios textos del judío Filón, igual a 2 Pedro, notan que aquellas fueron reducidas a *ceniza* (*De ebrietate*, 222-223; *De Abrahamo*, 139; *De vita Mosis*, 2.56).[100]

Aquellas ciudades fueron condenadas a *destrucción* por fuego (Gn. 19.29), y así será el juicio final sobre el mundo presente (3.7). En este sentido Pedro puede declarar que la devastación de las dos ciudades es un tipo del juicio venidero sobre los impíos: *poniéndolas de ejemplo a los que habían de vivir impíamente.* La palabra traducida *ejemplo* (griego *hypdeigma*) en ciertos contextos es un «buen ejemplo» que uno sigue (Jn. 13.15; Stg. 5.10; Josefo, *Bellum judaicum*, 6.103 [6.2.1]), pero en otros lugares, como en este verso, es un *ejemplo* que avisa (He. 4.11; Josefo, *Bellum judaicum*, 2.397 [2.4]). Estas ciudades eran los tipos más notorios de la maldad (Is. 1.10; 3.9; Jer. 23.14; Ez. 16.48-49, 55-56; Mt. 11.23; Ap. 11.8), y su *destrucción* sirvió a lo largo de las generaciones como *ejemplo* del juicio divino (Dt. 29.23; Is. 1.9; 13.19; Jer. 49.18; 50.14; Am. 4.11; Sof. 2.9), o del juicio con que otros juicios, especialmente el último, se comparan (Lm. 4.6; Mt. 10.15; 11.24; Lc. 10.2). Pedro, a diferencia de Judas y la literatura judía sobre este cataclismo, no menciona la causa de la destrucción. Aquella literatura generalmente subraya la inmoralidad sexual de esas ciudades (Jud. 7; Jubileos 20.5-6; Testamento de Neftalí, 4.1-2; Testamento de Benjamín, 9.1), pero Pedro se interesa sólo en cómo sirven para prefigurar el juicio venidero sobre los impíos. Con estas palabras avisa a los falsos maestros de su juicio y llama a los cristianos a no adoptar su libertinaje moral.

7 En este versículo y el siguiente Pedro presenta otra ilustración tomada de la historia bíblica de cómo Dios preserva a los justos que viven en medio de una sociedad destinada a experimentar la ira divina. Dios destruyó a Sodoma y Gomorra, pero *libró al justo Lot.* La historia de la destrucción de Sodoma (Gn. 19.1-30) relata cómo los dos ángeles vinieron a rescatar a Lot y a los suyos, pero sólo sus dos hijas escaparon con él (Gn. 19.16, 30, ver también vv. 26, 14). Génesis 19 no dice que *Lot* era *justo*, y de hecho su conducta después de la destrucción de Sodoma y Gomorra era de condenar (Gn. 19.31-38).[101] Pero en contraste con los de Sodoma, era *justo* porque les extendió la hospitalidad y la protección de

100 Estrabón, 16.2.44, nota que la tierra de aquella localidad por el Mar Muerto contiene mucha ceniza (griego *gê tefrôdês*).

101 Ver el comentario sobre este pecado en Jubileos 16.7-9.

su casa a los ángeles que vinieron a destruir las ciudades (Gn. 19.1-8). Y a veces en la literatura judía *Lot* se llama *justo* con base en la oración de Abraham por los «justos» de aquella ciudad (Gn. 18.23-26, 28; *Génesis Rabba*, 49.13; *Pirque Rabbi Eliezer*, 25; y también Sab. 10.6; 19.17).

Pedro añade otro comentario sobre *Lot* que hace resaltar el contraste entre él y sus contemporáneos en Sodoma. Estaba *abrumado por la nefanda conducta de los malvados.* La RVR y la mayoría de las traducciones no captan el sentido del participio griego traducido *abrumado* (griego *kataponoumenon*). Esta palabra denota que *Lot* estaba «atormentado» (no en el sentido emocional) u «oprimido» por sus vecinos de Sodoma (compare el uso de la palabra en Hch. 7.24).[102] No describe su estado emocional, sino que hace alusión a la violencia que sufría a manos de los ciudadanos de Sodoma (Gn. 19.9). Esas personas eran *los malvados*, o los que vivían contra las leyes de Dios (3.17).[103] Pedro describe la *conducta*[104] de ellos como *nefanda*, usando la misma palabra que se traduce «disoluciones» en 2.2 (ver comentario), la cual tiene que ver con su inmoralidad sexual (compare Jud. 7). Con estas palabras Pedro hace alusión a Génesis 19.9 que describe la violencia hecha a *Lot* por los hombres que vinieron a su casa a tener relaciones homosexuales con los dos ángeles (Gn. 19.4-5).

8 Según Pedro, que Lot era justo se evidencia también en su reacción a la inmoralidad que lo rodeaba. No se deleitaba con ella y por esta razón Dios lo libró.[105] El apóstol describe su reacción a la maldad de esta manera: *porque este justo, que moraba entre ellos, afligía cada día su alma justa, viendo y oyendo los hechos inicuos de ellos.* La Biblia no sólo condena el pecado, sino también censura a los que se gozan en el pecado de otros (Ro. 1.32) y aprueba la repulsión de la iniquidad (Ez. 9.4; Ef. 5.11). La maldad de Sodoma era notoria (ver 2.6 y comentario),[106] y en vez de aprobarla o aceptarla Lot, *el justo, afligía cada día su alma justa.* El verbo *afligía* (griego *ebasanizen*) describe la aflicción interna y mental que también sufría (en contraste con el abuso físico descrito en 2.7) a causa de vivir entre tanta iniquidad, la cual veía y oía constantemente. En ciertos contextos «afligir» puede denotar «atormentar o torturar físicamente» (Mt. 8.6, 29; Mc. 5.7; Lc. 8.28; Ap. 11.10; 12.2), pero por extensión llega a significar «torturado o afligido emocionalmente», como en el presente versículo (Hermas, *Similitudines*, 9.9.3; Epicteto, 2.22.35;

102 Así BJ. Ver también Josefo, *Antiquitates*, 7.124 [7.6.2]; 3 Mac. 2.13; Didajé 5.2; Epístola de Bernabé 20.2; MM, p. 331; *BAGD*, p. 416.

103 Ver también Filón, *De praemiis et poenis* 126; Oráculos Sibilinos, 5.177; y Filón, *De vita Mosis*, 2.198; 3 Mac. 5.12; 6.26.

104 Griego *anastrofês*. Ver 1 P. 1.15 y comentario.

105 Esto parece ser la implicación de la conjunción «porque» (griego *gar*).

106 Ver la descripción rabínica de su iniquidad en Génesis Rabba, 50.3, 5, 7.

Filón, *Quod Deus sit immutabilis*, 102).[107] Lo que Lot veía y oía eran los hechos inicuos de sus vecinos, y se escandalizaba por ellos. *Inicuos* denota «malvados» o «malos» en el sentido de ser contrarios a la ley de Dios[108] y por eso corresponde a la descripción de los sodomitas como «los malvados» en 2.7. En el presente contexto, la sensibilidad moral de Lot frente a los pecados de sus vecinos se pone en contraste con la laxitud moral de los falsos maestros que abrazaban la iniquidad de la sociedad contemporánea. También sirve como un ejemplo para los que estaban tentados por la seducción de la inmoralidad (2.18, 14).

9 Este verso concluye la oración que comenzó en el verso 4 y resume la enseñanza de los versículos anteriores (vv. 4-8). Pedro primero resume la lección del rescate divino de Noé (v. 5) y de Lot (vv.7-8) diciendo, *sabe el Señor librar de tentación a los piadosos*. Los que pueden esperar la liberación del *Señor* Jesús (1.2, 8, 11, 14, 16; 2.20; 3.2, 18) son *los piadosos*. Estos no son simplemente los que participan en los ritos religiosos. Su devoción a Dios se manifiesta más bien en la buena conducta (ver los comentarios sobre la «piedad» en 1.3, 6). A éstos el *Señor* «libra» *de tentación*. ¿Qué tipo de *tentación* tiene Pedro en mente? Puede ser que se refiera a la *tentación* de pecar, sentido que encontramos en varios textos del NT (Mt. 6.13; 26.41; Lc. 11.4; 22.40; 1 Ti. 6.9). A favor de esta interpretación está la posible alusión a Mateo 6.13 en este verso («Y no nos metas en tentación, mas líbranos del mal») y la situación de los lectores que estaban en peligro de ceder a las tentaciones de los falsos maestros (2.14, 18; compare 1 Co. 10.13). Pero el problema con esta interpretación es que Pedro no presenta a Noé (v.5) y a Lot (v.7) como ejemplos del rescate divino de la *tentación* a pecar. Debemos recordar que la palabra traducida *tentación* también puede significar «prueba» (1 P. 1.6; 4.12 y comentarios). Por ejemplo, en Hechos 20.19 Pablo habla de sus sufrimientos como sus «pruebas» (ver también Stg. 1.2; Lc. 8.13). Las «pruebas» son los sufrimientos y las aflicciones que los justos experimentan en un mundo donde la maldad parece reinar.[109] A fin de cuentas éstas sirven para probar el compromiso del creyente a su Señor (1 P. 1.6). Pedro dice que *el Señor* es capaz de *librar* a los justos, como Noé, Lot, y los hermanos fieles en las comunidades cristianas, de los ataques de la maldad (2.7; compare el uso del verbo en 2 Ts. 3.2; 2 Ti. 3.11; 4.17-18). Esta afirmación es el contrapunto a sus exhortaciones a no caer (1.10; 3.17). Pero Pedro también puede tener presente la «prueba» de los últimos días de la cual *el Señor* salvará a su pueblo (Ap. 3.10). Las

107 *BAGD*, p. 134. La expresión «afligir el alma» se encuentra en Testamento de Aser, 6.5; Hermas, *Mandata*, 4.2.2.

108 *BAGD*, p. 72.

109 Así Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 295; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 253.

múltiples «pruebas» del presente anticipan la prueba escatológica. Como la *VP* traduce: «El Señor sabe librar de **la** prueba».

El *Señor* no sólo está activo en la vida de *los piadosos* sino también tiene su mano puesta sobre los injustos. El puede *reservar a los injustos para ser castigados en el día del juicio*. Debemos recordar que los falsos maestros habían negado la realidad del juicio escatológico a causa del atraso en su ejecución.[110] La inactividad divina les era confirmación positiva de que no habría un juicio final. Pero Pedro respondió que Dios había ido ejecutando su juicio a lo largo de la historia (2.4-6), y ahora afirma que *el Señor* sí está activo en *reservar a los inicuos para ser castigados en el día de juicio* (3.7, 10; Mt. 10.15; 11.22, 24; 1 Jn. 4.17). Ellos no escaparán del *juicio*, siendo guardados o reservados para ello (2.4, 17; 3.7; y Jud. 6b, 13).[111]

Kelly sugiere que el «castigo» de *los injustos* (ver 1 P. 3.18 y comentario) es el que sufren en el presente en anticipación del último *juicio*.[112] Siguiendo esta interpretación, que se basa en el tiempo presente del participio traducido *castigados* (griego *kolazonmenous*), la NVI traduce, «y reservar a los impíos para el día del juicio mientras continúa castigándolos».[113] La implicación es que *los injustos* sufren doble juicio, uno en el presente y otro en el futuro. Pero el participio presente en griego puede denotar una acción que acontece después de la acción del verbo principal, o sea, en el futuro (como en 3.11).[114] Siendo que el «castigo» es algo que se asocia con el último juicio en la predicación de Jesús (Mt. 25.46), y a la luz del deseo de Pedro de afirmar la realidad del juicio futuro (3.7-10), debemos entender este verso como una declaración del castigo que *los injustos* padecerán *en el día del juicio*. Mientras *el Señor* protege a los suyos, los demás no pueden escapar de su ira, no importa cuán enfática sea su negación de ella.

10a Este verso, que es una adaptación de Judas 7-8, convierte la lección general sobre el castigo de los injustos (2.9) en un ataque contra los falsos maestros y sus discípulos. El Señor juzgará a los injustos, *y mayormente a aquellos que, siguiendo la carne, andan en concupiscencia e inmundicia*. La referencia es específicamente a los que se han abandonado a la inmoralidad sexual (2.2, 14, 18-20). Siguen en pos de[115] *la carne*.

110 Ver la Introducción, pp. 323, 325; 3.4-10.

111 El Testamento de Rubén, 5.5, habla de las mujeres pecadoras que son «reservadas para el castigo eterno».

112 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 335.

113 Así también *VP*, *NBE*. En la gramática griega, el participio presente generalmente denota una acción contemporánea a la acción del verbo principal, que en este caso es «reservar».

114 El participio futuro es raro en el griego del NT. *BDF*, *f*339, 65.

115 Griego *poreuomenous opisô*, expresión semítica que aparece en la antigua versión del AT. Frecuentemente se encuentra en contextos religiosos. Uno sigue a Dios (Dt. 13.4) o a los dioses falsos (Dt. 4.3; 6.14; 8.19; Jue. 2.12, 19), este último siendo el uso más común de la expresión.

Aquí *la carne* no denota la fuente de su pecado o la naturaleza humana caída en el sentido paulino (Ro. 7.18; 8.3; Gá. 5.13, 19). Más bien es el objeto de su deseo, *la carne* como lo físicamente atractivo (compare Jud. 7).[116] Lo que los motiva en esta atracción física es la *concupiscencia*, o el deseo (griego *epithymia*) que en este contexto es el «deseo sexual» (1 P. 1.14; 2.11; 4.2, 3; 2 P. 1.4; 2.18; 3.3 y comentarios). La palabra traducida *inmundicia* describe este «deseo»[117] como «de corrupción» o «de ensuciamiento moral» en el sentido sexual.[118] A los ojos de Dios, no hay campo para la liviandad sexual. Los que se entregan a ella experimentarán su juicio (1 Co. 6.9-10; Gá. 5.19-21).

Pedro afirma que tales personas *desprecian el señorío*. En el NT *señorío* puede denotar una clase de poderes angélicos (Ef. 1.21; Col. 1.16). Pero en otros contextos, como aquí en 2.10a, denota el poder majestuoso del Señor mismo (Jud. 8; Hermas, *Similitudines*, 5.6.1).[119] «Despreciar» en el NT describe no sólo una actitud, sino también una acción motivada por el desprecio (Mt. 6.24; 18.10; Lc. 16.13; 1 Co. 11.22; 1 Ti. 4.12).[120] Los falsos maestros y sus discípulos rechazaban activamente la autoridad del Señor sobre su vida al entregarse a sus deseos corruptos (compare 2.1 y comentario).

Juicio futuro, juicio seguro

El error fundamental de los falsos maestros era su negación del juicio final. Como veremos en el comentario sobre 3.1-10, argumentaban que el retraso del juicio divino probaba que no era una realidad que los seres humanos habrían de enfrentar.[121] En 2.3b Pedro niega la afirmación de los herejes diciendo, «la condenación no se tarda, y su perdición no se duerme». En 3.4-10a el apóstol no se dirige a la cuestión del retraso. Deja su explicación de este fenómeno para luego, en 3.5-10. En la sección presente afirma más bien la realidad y la certeza del juicio venidero. La base de su argumento es que a lo largo de la historia Dios sí ha ido ejecutando su juicio sobre los

Pero también los objetos del seguimiento pueden ser personas (Jue. 9.49; 1 S. 6.12), ovejas (Gn. 32.20), u objetos como el arca (Jos. 3.3; 6.9).

116 *BAGD*, p. 743.

117 *miasmou*, genitivo.

118 Ver Sab. 14.26; Testamento de Benjamín, 8.2-3; Testamento de Leví, 17.8; aunque no siempre lleva esta connotación (Plutarco, *Moralia*, 393C; Hermas, *Similitudines*, 5.7.2).

119 *BAGD*, p. 460; Wesley Carr, *Angels and Principalities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 129; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 296.

120 *MM*, p. 334.

121 Ver también la Introducción, pp. 323, 325.

impíos. La implicación para los lectores es que como Dios actuó en el pasado así hará en el futuro. Dios sabe «reservar a los injustos para ser castigados en el día del juicio» (v. 9b), y estos «injustos» incluyen los falsos maestros que siguen sus deseos sexuales (v. 10a). Pero el paradigma del pasado también tiene su nota de esperanza para los justos. A lo largo de la historia Dios no solamente ha condenado a los impíos sino también ha preservado y rescatado a sus justos. Noé, los suyos, y Lot, todos vieron el rescate de Dios al mismo tiempo que Dios derramaba su ira contra los injustos. Por eso, la certeza del juicio futuro no niega la promesa de rescate de la destrucción. El sabe juzgar y salvar, y su juicio venidero no niega la realidad de su salvación (como los falsos maestros argumentaban). La segura promesa de esta salvación Pedro la presenta como una de las motivaciones a continuar en la justicia. Dios salvó a Noé, «pregonero de justicia», y «al justo Lot» (vv. 5, 7), y así salvará a los «piadosos» de la ira venidera (v. 9).

El argumento del apóstol tiene por base el reconocimiento de que lo que Dios ha hecho en el pasado lo volverá a hacer en el futuro. La obra divina pasada, tanto en el juicio como en la salvación, es un ejemplo o tipo de las grandes obras futuras de Dios. De hecho, su intervención en la historia pasada es la seguridad de la ejecución de su voluntad en el futuro. En una época como la moderna que se caracteriza por su falta de perspectiva histórica y por la ausencia de convicciones respecto al futuro del mundo, el mensaje de Pedro resuena explosivamente. Nuestra generación está tan dominada por la tiranía del presente que ni puede palpar su pasado ni afirmar su futuro. Pero sin esta perspectiva más amplia, especialmente respecto a la obra divina en el mundo, es muy fácil perder la orientación moral, lo mismo que los falsos maestros que Pedro combate. Y esto es exactamente lo que va pasando en nuestro siglo donde los deseos y las preocupaciones del momento, del «ya», toman prioridad sobre cualquier otra consideración. En este medio ambiente, el hedonismo puede reinar porque el valor supremo llega a ser lo que satisface en el momento inmediato.

Pero en la comunidad cristiana, se entiende que el «ya» es simplemente la continuación del pasado y el primer paso hacia el futuro. Por eso, el momento presente se liga íntimamente con lo que Dios hizo en el pasado y lo que hará en el futuro. Y es a la luz de esta historia de la salvación y de la condenación.[122] que el cristiano

122 En alemán, heilsgeschichte y unheilsgeschichte. Ver Cullmann, *La historia de la salvación*, pp. 79-83.

vive en el presente. Esta historia en ambas dimensiones le guía en su vida moral presente. Me parece que la falta de convicción sobre la realidad del juicio pasado, y por extensión futuro, es una de las causas principales de la laxitud moral en la iglesia moderna. Aunque no se niega doctrinalmente la realidad del juicio venidero, en la práctica muchos viven como si Dios no ejecutara su juicio. El pasado de la historia divina de condenación no sirve como una lección respecto al futuro. Ni existe mucho reconocimiento de que el rescate futuro Dios se lo promete a los que son «justos» y «piadosos», y no a los que niegan al Señor por medio de su vida de inmoralidad.

Pero para el cristiano piadoso, la lección de Pedro en esta sección es un gran consuelo. Le informa que al final gana la justicia y no la injusticia. Dios sí juzgará el pecado y sí rescatará a los justos. En un mundo donde el crimen, la injusticia, y la inmoralidad parecen reinar sin consecuencias graves, nos es fácil llegar a creer que la victoria moral le pertenece al pecado en sus varias formas personales y sociales. Pero Pedro nos recuerda que Dios, el Juez, no dejará pasar la iniquidad del ser humano. A fin de cuentas, la justicia será recompensada y ganará ante el tribunal de Dios. Este es el mensaje que Pedro vuelve a repetir una y otra vez, y que se debe recordar en nuestras congregaciones para animar a los creyentes a continuar fieles en la justicia y a no darse por vencidos frente a las tentaciones de abandonar el alto nivel de la moral cristiana.

E. El pecado de los falsos maestros y su condenación (2.10b-22)

1. Su arrogancia (2.10b-13a)

10b Atrevidos y contumaces, no temen decir mal de las potestades
superiores,11 mientras que los ángeles, que son mayores en fuerza y en
potencia, no pronuncian juicio de maldición contra ellas delante del
Señor. 12 Pero éstos, hablando mal de cosas que no entienden, como
animales irracionales, nacidos para presa y destrucción, perecerán en
su propia perdición, 13a recibiendo el galardón de su injusticia.

10b En 2.10b Pedro comienza una serie de denuncias contra los falsos maestros, enfocando especialmente su carácter en 2.10b-13a. Ellos son *atrevidos y contumaces*. En ciertos contextos la palabra traducida *atrevidos* (griego *tolmêtai*) puede describir la persona con mucho coraje o valentía (Filón, *De Josepho*, 222; Josefo, *Bellum judaicum*, 3.475 [3.10.2]), pero aquí el sentido es peyorativo. Los falsos maestros son *atrevidos* o

muy osados y temerarios (ver el uso de la forma verbal en Ro. 15.18; 1 Co. 6.1; 2 Co. 10.12; Jud. 9). Además, son *contumaces* (griego, *authadeis*) o arrogantes, tercos y obstinados (Pr. 21.24; Tit. 1.7; 1 Clemente 1.1; Didajé 3.6; Josefo, *Antiquitates*, 1.189 [1.10.4]; 4.263 [4.8.24]).

Estas personas manifiestan su arrogancia en que *no temen decir mal de las potestades superiores*. Exactamente quiénes son estas *potestades superiores* (literalmente «glorias», griego *doxai*) ha sido el tema de no poco debate. Reicke argumenta que son los magistrados civiles mientras Bigg interpreta la palabra como una referencia a los oficiales eclesiásticos.[123] Pero el verso 11 habla del conflicto entre los ángeles y estas *potestades superiores*, lo cual hace que estas interpretaciones sean menos probables. Más bien, debemos entender *las potestades superiores* como algún tipo de seres sobrenaturales. Varios comentaristas afirman que son ángeles buenos, y su argumento encuentra apoyo en el uso de «glorias» en la antigua versión griega de Éxodo 15.11 para referirse a estos seres celestiales.[124] Aunque ésta es probablemente la explicación correcta del uso del nombre en Judas 8, el contexto de 2 Pedro elimina esta posibilidad. En el verso siguiente Pedro dice que los ángeles son «mayores en fuerza y en potencia» que ellas y «pronuncian juicio de maldición contra ellas». Tenemos que concluir que los seres a los que Pedro se refiere son los ángeles caídos, probablemente los mismos de quienes el apóstol hablaba en 2.4.[125]

Los falsos maestros blasfemaban (griego *blasfêmountes*, ver 1 P. 4.4 y comentario) o proferían injurias contra estos seres malignos.[126] Tan arrogantes eran ellos que denunciaban a los seres malignos sobrenaturales, probablemente pensando que esos ángeles caídos no podían tener ningún poder sobre ellos aun si se entregaban a las prácticas pecaminosas. Pero la perspectiva ortodoxa es otra, reconociendo que Satanás y los suyos son enemigos formidables y que pueden aprovecharse de la persona que abandona la santidad (1 P. 5.8-9; 1 Co. 7.5; Ef. 4.27; 1 Ti. 3.6; 5.15; 1 Jn. 3.8). Ninguno que peca está exento de su influencia.

11 Los falsos maestros eran tan atrevidos que blasfemaban sobre las potestades que eran más grandes que ellos, *mientras que los ángeles, que son mayores en fuerza y en potencia, no pronuncian juicio de maldición contra ellas delante del Señor*. La *RVR* correctamente reconoce que los *ángeles no pronuncian juicio* contra «las glorias» (*ellas*) del versículo

123 Reicke, *Epistles of James, Peter and Jude*, p. 167; Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 279.

124 Green, *2 Peter and Jude*, p. 116; Michl, «Cartas católicas», p. 551; Salguero, «Epístolas católicas», p. 166.

125 Así Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 296; Leahy, «Segunda epístola de San Pedro», 4.599; Stöger, *Segunda carta de San Pedro*, p. 101; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 261-262.

126 Compare el uso del sustantivo en Jud. 9. Varios textos hablan de la blasfemia contra los dioses falsos (Hch. 19.37; Diodoro Sículo, 2.21.7; Filón, *De specialibus legibus*, 1.53; Josefo, *Antiquitates*, 4.207 [4.8.10], y comúnmente notan que es una práctica que se debe evitar.

10b.[127] *Los ángeles* fieles a Dios *son mayores en fuerza y en potencia* que los ángeles caídos (Ap. 12.7-8). Las palabras *fuerza y potencia* son casi sinónimas, y se encuentran en combinación en varios textos especialmente con referencia al poder de Dios (Dt. 3.24; Cnt. 2.7; Ef. 1.19; Ap. 5.12; 7.12). Pero aquí la *fuerza* y la *potencia* son de los ángeles. A pesar de su gran poder, no son tan atrevidos (como los falsos maestros) para pronunciar un *juicio* calumnioso (griego *blasfêmon krisin*) contra los ángeles malignos *delante del Señor* o posiblemente «del *Señor*».[128]

Aunque el vocabulario de este verso se presta de Judas 9, el trasfondo del pensamiento de Pedro en este punto no depende del relato de la disputa entre Miguel y el diablo sobre el cuerpo de Moisés. Más bien, parece que Pedro hace alusión a una tradición judía que dice que los arcángeles oyeron las quejas de los seres humanos contra los ángeles caídos, y en vez de pronunciar juicio contra ellos presentaron la queja delante del Altísimo. Entonces Dios pronunció su juicio.[129] El punto es que Dios, y no los ángeles, es el Juez aun de los ángeles caídos, y los arcángeles no se atrevían a reemplazar su autoridad al respecto. La conducta reservada de estos ángeles hace resaltar la soberbia de los falsos maestros.

12 La denuncia de los falsos maestros continúa con una comparación entre ellos y los *animales* que Pedro adoptó y modificó de Judas 10: *Pero éstos, hablando mal de cosas que no entienden, como animales irracionales, nacidos para presa y destrucción, perecerán en su propia perdición.* El apóstol compara a los falsos maestros con los *animales irracionales*, expresión que comúnmente se encuentra en referencias a las bestias.[130] Plutarco (*Moralia*, 493D) nota que la irracionalidad de los *animales* es evidente en sus acciones, como andar en círculos. Pedro también describe a estos *animales* como criaturas de «instinto» (griego *fusika*), palabra que la *RVR* no traduce.[131] Plutarco también usa esta palabra, en combinación con «irracional», para describir la parte del alma

127 No se refiere a los falsos maestros como los objetos de la denuncia. El antecedente más cercano es «glorias».

128 p^{72}, el manuscrito griego más antiguo de 2 Pedro, dice «del Señor» (*para kyriou*), mientras los unciales tienen la lectura de la *RVR* (*para kyriô*). p^{72} presenta la lectura más difícil (¿Cómo se entiende que el «juicio calumnioso» origina del Señor?), y por eso lo más probable es que un escriba cambiara el texto a la lectura más comprensible, «delante del Señor». Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 258, sugiere que la lectura «del Señor» refleja la interpretación petrina de Judas 9, donde Miguel le dice al diablo, «El Señor te reprenda». Pero la fuerte evidencia diversa y antigua (Alef, B, C, K, P) favorece la lectura que se refleja en la traducción de la *RVR*. Por otro lado, Metzger, *Textual Commentary*, p. 703, argumenta que ninguna de las dos es original (siguiendo A, Psi).

129 1 Enoc 8.4-10.4.

130 Jud. 10; Sab. 11.15; 4 Mac. 14.14, 18; Filón, *Legum allegoriae*, 3.30; Josefo, *Contra Apionem*, 2.213 [2.29]; *Antiquitates*, 10.262 [10.11.6].

131 *VP*, «viven sólo por instinto», y no como la *RVA*, «por naturaleza han sido creados..». *BAGD*, p. 869.

gobernada por los sentidos (*Moralia*, 706A). En las manos de Pedro, las palabras evocan la impresión de que los falsos maestros son, como las bestias, gobernados por lo sensual y por los instintos, es decir, por lo más bajo de su carácter. La evidencia de esto es que hablan *mal de las cosas que no entienden*. O sea, aunque hablan con gran palabrería (2.3, 18), son sólo una pretensión pues realmente son ignorantes. La palabra traducida «hablar *mal*» denota «blasfemar» o «calumniar» (ver vv. 10b-11), y *las cosas* que blasfeman es una referencia a las «glorias» o «potestades superiores» del versículo 10b (ver comentario).[132]

Los *animales* son *nacidos para presa y destrucción* (Col. 2.22), y su fin sirve como una ilustración del destino de los falsos maestros. De ellos Pedro dice, *perecerán en su propia perdición*. El sentido de estas palabras es un poco difícil de captar. Literalmente el griego dice, «*perecerán en* la *perdición* de ellos». Posiblemente se trata de una expresión semítica, como la *RVR* traduce. «Ellos serán destruidos en su propia destrucción» (el verbo es el mismo que se encuentra en 1 Co. 3.17).[133] Aunque esta interpretación encuentra apoyo en varias expresiones semejantes en la antigua versión griega del AT (p. ej. Éx. 18.18; Is. 24.3; Miq. 2.10), la palabra «de ellos» (griego *autôn*) sería redundante si ésta fuera la lectura correcta.[134] Otros toman «de ellos» como una referencia a los *animales*. El sentido en este caso sería que la perdición de los falsos maestros en el último juicio será como la de los animales que se cazan y se destruyen.[135] Pero Bauckham ha observado que el antecedente más cercano a «de ellos» en la oración griega es las *cosas*. Dicho simplemente, los falsos maestros compartirán la perdición o la última destrucción de los ángeles caídos contra los que blasfeman.[136]

13a La nota del juicio sobre estos falsos maestros continúa con la afirmación, *recibiendo el galardón de su injusticia*. Los manuscritos griegos más antiguos no incluyen el verbo *recibiendo* (griego *komioumenoi*) sino otro que denota «sufrir mal, daño, o injuria» (griego *adikoumenoi*).[137] El sentido exacto del verbo en este contexto es un poco difícil de

132 *en hois*, aunque masculino, es una referencia a la femenina *doxas* del v. 10b. Este es un ejemplo del *constructio ad sensum*, fenómeno común en la literatura griega (compare Gá. 1.22-23; Ef. 4.17-18; Lc. 10.13). *BDF*, ƒ134.

133 Así Green, *2 Peter and Jude*, p. 120.

134 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 264.

135 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 298; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 339; Michl, «Cartas católicas», p. 552.

136 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 264.

137 La lectura *komioumenoi* se encuentra en A, C, K, mientras p^{72}, Alef, A, C, K y P tienen *adikoumenoi*. Los escribas probablemente introdujeron *komioumenoi* a causa de la dificultad de la construcción de *adikoumenoi* con *misthon*, o posiblemente en un intento de evitar el uso del verbo *adikoumenoi* para describir una acción de Dios. Ver Metzger, *Textual Commentary*, p. 703.

determinar. Posiblemente podemos traducir, como Schelkle sugiere, «Sufrirán el daño, esto es, el castigo, como el salario que se paga por la injusticia».[138] Usando un juego de palabras, los falsos maestros sufrirán mal (*adikoumenoi*) por el mal (*adikias*) que han hecho, siendo esto su recompensa o *galardón*. Pero esta interpretación no toma en cuenta que la misma expresión *galardón de injusticia* se encuentra también en 2.15 donde denota el dinero que Balaam esperaba recibir por maldecir a Israel. También en Hechos 1.18 Pedro usa las mismas palabras cuando se refiere al dinero que Judas recibió cuando traicionó a Jesús. Lo más probable es que signifique lo mismo aquí en 2.13. En este caso, el verbo denota simplemente «sufrir daño», como en Filemón donde Pablo le promete recompensar a Filemón si ha sufrido daño económico a manos de Onésimo, el esclavo (Flm. 18). Sin embargo, el verbo no implica que Dios haga mal (compare el uso del verbo en Ap. 2.11; Sab. 14.29). La avaricia motivaba a los falsos maestros (2.3, 14 y comentarios), pero a fin de cuentas todo lo que ganan en este mundo se perderá.

La arrogancia del error

En esta etapa de su denuncia de la herejía Pedro centra su ataque en el carácter de los falsos maestros. Algo andaba mal, no solamente en lo que predicaban sino también en sus actitudes. En su defensa del evangelio Pedro no habla de su calidad moral con palabras suaves y diplomáticas. Su denuncia es directa y aguda. Hace que sus lectores entiendan que el error de los herejes no era sólo doctrinal sino también moral. Eran arrogantes en el extremo, señal clara de que no eran ministros del evangelio. Ni los ángeles, Pedro indica en el verso 11, se atrevían a hacerse tan grandes y superiores como hacían esos falsos maestros. Aunque Pedro no resaltaba la comparación, podemos notar que no seguían a Aquel que era «manso y humilde de corazón» (Mt. 11.29).

Como vimos en el comentario sobre estos versos, los falsos maestros despreciaban a los seres sobrenaturales malignos, pensando que los tales no podían tener ningún poder o autoridad sobre ellos (vv. 10b-11). Su estima de sí mismos era tan grande que denunciaban a seres que aun los ángeles no condenaron, siendo que esto era el papel de Dios, el Juez de todos. Además, los herejes

138 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 299.

eran personas realmente ignorantes y gobernadas por sus pasiones, igual a los animales. Su profunda ignorancia rivalizaba con la grandeza de sus opiniones e infladas palabras (2.18, 3). Pero Pedro dice que probarán la destrucción del juicio final, la cual negaban.

La anatomía del error no ha cambiado. Las palabras grandes y rimbombantes de los que predican opiniones extremistas y erróneas pueden engañar a muchos, pero en realidad no son nada más que una manifestación de la verdadera ignorancia de los que así predican. La arrogancia de los que se han desviado del camino en la iglesia moderna es notoria. Blasfeman de los que no participan de su error, y su arrogancia se manifiesta en la proclamación de que ellos son los «únicos», la iglesia verdadera, la única fuente de la «nueva revelación de la verdad». No necesariamente llegan a proferir denuncias contra el mundo demoníaco, como hacían los falsos maestros en los días de Pedro. Por lo general, la soberbia de los falsos maestros modernos no alcanza este nivel. Sin embargo, la superioridad y la arrogancia de ciertas personas que se dedican al ministerio de «liberación» en la iglesia se acerca a esas proporciones.

De todos modos, la herejía y la humildad no van de la mano. Los herejes se colocan en una posición de superioridad y afirman que nada les puede tocar, ni aun el mundo demoníaco. Se entregan a lo sensual, y en la práctica niegan que el juicio divino les toque. Toman una posición de superioridad y no piensan que están sujetos a nada ni a nadie, ni al Juez del universo. Aunque la arrogancia no es señal segura de la presencia de la herejía, los herejes se destacan por su soberbia. Por eso, la iglesia sabia examinará cuidadosamente la enseñanza de los que hacen proclamaciones respecto a su enseñanza y su persona que dan la impresión de superioridad absoluta sobre todo y todos. Sus afirmaciones de grandeza no deben esconder la verdadera naturaleza de su carácter. Como Pedro, el pastor y el maestro moderno tienen la responsabilidad de desenmascarar a tales personas a los ojos de la iglesia, haciendo que los hermanos vean claramente su verdadero carácter. No podemos permitir que los santos sean engañados por la arrogancia de los que no portan la verdad.

2. Su maldad no contenida (2.13b-16)

[13b]Ya que tienen por delicia el gozar de deleites cada día. Estos son inmundicias y manchas, quienes aun mientras comen con vosotros, se recrean en sus errores. [14]Tienen ojos llenos de adulterio, no se sacian de pecar, seducen a las almas inconstantes, tienen el corazón habituado a la codicia, y son hijos de maldición. [15]Han dejado el camino recto, y

se han extraviado siguiendo el camino de Balaam hijo de Beor, el cual
amó el premio de la maldad, [16]y fue reprendido por su iniquidad; pues
una muda bestia de carga, hablando con voz de hombre, refrenó la
locura del profeta.

13b En esta sección el apóstol continúa su denuncia de los falsos maestros, pero con un cambio de énfasis. Cataloga sus pecados, comenzando con su entrega total al placer. Los falsos maestros *tienen por delicia el gozar de deleites cada día*. La *RVR* no capta bien el sentido de *cada día* (griego *en hêmera*) que más bien significa que ellos se entregan a sus placeres «de *día*», o como la *RVA* traduce, «en pleno día». Entre los antiguos se reconocía que la noche era el tiempo de las borracheras y la glotonería (Ro. 13.13; 1 Ts. 5.7), y por lo tanto era particularmente escandaloso participar en estas actividades «de *día*» (Is. 5.11; Ec. 10.16; Asunción de Moisés 7.4). Pero ¿qué hacían los falsos maestros «de *día*»? *El gozar de deleites* traduce una palabra que denota «el vivir espléndidamente» (Lc. 7.25; Filón, *De specialibus legibus*, 2.240; *De somniis*, 1.123; Josefo, *Antiquitates*, 10.193 [10.10.2]; 16.301 [16.10.1]; y el verbo en Stg. 5.2). Pero también la vida de lujo permite el desenfreno y la juerga, o la entrega total al placer (Hermas, *Similitudines*, 6.5.5; *Mandata*, 6.2.5; 8.3; 12.2.1), y éste es el sentido de la palabra que hallamos en este verso. El gozo o la *delicia* de los falsos maestros era una vida abandonada a la satisfacción de sus deseos y al placer.

Los falsos maestros no buscaban un lugar escondido donde entregarse a sus placeres, sino los disfrutaban en las reuniones especiales de las iglesias. De ellos Pedro dice, *Esos son inmundicias y manchas, quienes aun mientras comen con vosotros, se recrean en sus errores*, palabras que hacen eco de la primera parte de Judas 12. Las comunidades del Señor deben ser «sin mancha e irreprensibles» (3.14; Ef. 5.27), pero los falsos maestros son entre ellas *inmundicias*, es decir «manchas morales», y *manchas*, o «defectos morales». Las palabras son casi sinónimas, ambas refiriéndose a personas que son como tachas entre las comunidades.[139] *Se recrean en sus errores* denota que se entregaban totalmente a sus placeres.[140] *Errores* se traduce más bien «placeres», e implica que estos «placeres» son pecaminosos (Mc. 4.19; Mt. 13.22).[141] Otra vez, vemos que la principal prioridad de los falsos maestros era la satisfacción que viene de los placeres del pecado.

139 Dionisio de Halicarnaso, 4.24.26; Eclo. 11.31, 33; 20.24; Filón, *De sobrietate*, 11. *MM*, p. 584; *BAGD*, pp. 762, 531.

140 Ver el uso del verbo en Diodoro Sículo, 19.71.3, donde lleva este sentido, pero con el objeto *hêdonên* («placeres o deseos»).

141 *MM*, p. 54; *BAGD*, p. 82. Unos manuscritos tienen *agapais*, «ágapes», siguiendo Jud. 12 (B, Psi), pero los mejores testigos tienen *apatais* (p^{72}, Alef, A, C, K, P).

Las iglesias primitivas celebraban la cena del Señor como un banquete donde todos los miembros de la congregación participaban (Hch. 2.46; 1 Co. 11.17-34; Jud. 12). Pero como hemos visto en la primera carta de Pablo a los corintios, esta práctica era ocasión de muchos abusos. Pablo criticaba a los corintios diciendo, «Porque al comer, cada uno se adelanta a tomar su propia cena; y uno tiene hambre, y otro se embriaga» (1 Co. 11.21). Los cristianos no eran los únicos que tenían banquetes en el mundo antiguo. De hecho, el banquete era una de las costumbres sociales más importantes en el imperio romano. Muchos los celebraban para fines políticos, filosóficos o religiosos (compare 1 Co. 10.21), pero sobre todo eran ocasiones sociales donde la conversación y el vino fluían. Lo que sucedía en las comunidades a las que Pedro se dirigía era que los falsos maestros introducían las costumbres inmorales de los banquetes paganos cuando comían en el banquete cristiano, la cena del Señor (ver 1 P. 4.3 y comentario).

14 La preocupación de los falsos maestros con el sexo era otro de sus pecados. Ellos *tienen los ojos llenos de adulterio*. La palabra traducida *adulterio* más exactamente significa «adúltera» (Ro. 7.3). Cada mujer les era a los falsos maestros una candidata potencial para una relación adúltera, lo cual era la esencia del adulterio según el Señor (Mt. 5.48). Esta manera de hablar de su deseo sexual nos suena un poco rara, pero Plutarco y Dionisio Longino mencionaban un dicho sobre el hombre que «tenía rameras en los ojos» (Plutarco, *Moralia*, 528E; Longino, *Libellus de sublimitate*, 4.5). En varios puntos Pedro nota la perversión sexual de los falsos maestros (2.2, 7, 10, 18), la cual era un eje del error que introducían a las comunidades cristianas. La siguiente cláusula también habla de los *ojos* de estos maestros como «incesantes en el pecar» (*RVR*, *no se sacian de pecar*). El vocabulario que Pedro utiliza es muy apto en este contexto, siendo que «incesantes» (griego *akatapaustous*) se encuentra en hechizos del amor, que piden el «loco e incesante amor» de una mujer.[142] Como si fueran personas bajo la influencia de un hechizo, buscaban el pecado sin cesar.

Pero los falsos maestros no estaban contentos a solas en su pecado sino querían arrastrar a otros en su error (compare 2.2-3, 18-19; 3.17). Ellos *seducen a las almas inconstantes*. Debemos entender por *las almas inconstantes* principalmente las personas (compare 1 P. 1.9, 22; 2.11; 3.20; 4.19 y comentarios) que son nuevas en la fe o de otra manera inestables y débiles en sus convicciones y conducta (3.18; compare Ef. 4.14; Heb. 13.9; Eclo. 5.9). Como si fueran peces en el mar, los falsos maestros atraían y seducían a los inestables con su cebo. El verbo viene del campo de la pesca y denota cierto elemento de engaño (2.18; Stg. 1.14;

142 Horsley, *New Documents*, 2.45-46.

Filón, *Quod omnis probus liber sit*, 159; *De agricultura*, 103; *De praemiis et poenis*, 25). Lo que motivaba su afán por tener discípulos era la esperanza de ganancia financiera (compare 2.3 y comentario): *tienen el corazón habituado a la codicia.* El verbo que el apóstol usa en esta cláusula denota «hacer ejercicios» o «adiestrarse», sea el adiestramiento físico, mental, o moral (Heb. 5.14; 12.11; 1 Ti. 4.7).[143] En el mundo de Pedro y sus lectores el adiestramiento en todos los aspectos era de suma importancia. La presencia de los «gimnasios» en las ciudades y la literatura sobre el adiestramiento (p.ej. Epicteto, 3.12) dan testimonio de esto. Pero los falsos maestros solamente lograban adiestrarse en *la codicia.*

La expresión siguiente, *hijos de*, es un modismo semítico que describe lo que es fundamental en el carácter o el destino de la persona (ver 1 P. 1.14 y comentario; Is. 57.4; Ef. 2.3; 2 Ts. 2.3; Mt. 11.19). Los falsos maestros, en vez de ser hermanos en la fe, eran *hijos de maldición*, es decir, que estaban bajo una *maldición.* Las maldiciones eran comunes en el mundo antiguo, y amenazaban terribles consecuencias sobre la persona que violaba una ley o un decreto (Dt. 11.26; 30.1, 19; Gá. 3.10; Stg. 3.10; Heb. 6.8). Los falsos maestros vivían bajo la *maldición* de Dios a causa de su entrega al pecado.

15 Pedro vuelve a denunciar a los falsos maestros como apóstatas de la fe (compare 2.1, 20-22). Ellos *han dejado el camino recto.* La fe cristiana se conocía como *el camino* (2.2 y comentario; 2.21), y con la combinación del adjetivo *recto* Pedro enfatiza la dimensión moral de esta fe. Esta expresión se usaba para referirse a los caminos derechos y no sinuosos, de los cuales había pocos en el mundo antiguo (Hch. 9.11; Josefo, *Antiquitates*, 19.103 [19.1.14]; Is. 40.3; Mt. 3.3; Mc. 1.3; Lc. 3.4), pero en su uso figurado designaba la conducta recta de una persona (1 S. 12.23; Sal. 107.7; Pr. 2.13; 20.11; Hch. 13.10). Por su inmoralidad los falsos maestros *han dejado* este *camino.* Antes habían estado en *el camino*, pero apostataron (compare el mismo uso del verbo en Dt. 29.25; Hermas, *Similitudines*, 8.9.1). El siguiente verbo, *se han extraviado* (griego *eplanêthêsan*), quiere decir «engañar» o en el pasivo «ser engañado» (Mc. 12.24; 13.5; 1 Co. 6.9; 15.33; Gá. 6.7; 2 Ti. 3.13; Tit. 3.3; Stg. 1.16; 1 Jn. 1.8). Pero su sentido básico es «extraviarse», y por lo general implica que uno se extravía a causa de engaño. Por eso, describe el estado de los paganos (Tit. 3.3; 1 P. 2.25), o de los que se han apartado del *camino* de Dios (Dt. 11.28; Stg. 5.19; Hermas, *Visiones*, 3.7.1), como los falsos maestros. Habían conocido el «camino de la justicia», pero lo abandonaron (3.21)

143 *BAGD*, p. 167.

En su apostasía, los herejes seguían *el camino de Balaam hijo de Beor, el cual amó el premio de la maldad* (compare Jud. 11b).[144] Según la historia de Balaam en Números 22-24, el rey de los Moabitas, Balac, le ofreció a Balaam dinero para maldecir al pueblo de Israel (Nm. 22.7, 17). Obviamente la oferta le era atractiva (Nm. 22.8) y fue a consultar a Jehová. Pero aunque en Números 22.18 Balaam parece rechazar la oferta, y Balac nota que no le pagaría a Balaam (Nm. 24.11, 13), los comentarios judíos sobre esta historia invariablemente acusan a Balaam de avaricia (Dt. 23.4; Neh. 13.2; Jud. 11; Ap. 2.14; Pirqe Aboth, 5.2; Números Rabba 20.10; Aboth del Rabino Natán, 1.29; 2.45; Filón, *De vita Mosis, 1.268; De migratione Abrahami*, 113-114; Josefo, *Antiquitates*, 4.118 [4.6.5]). Como Pedro dice, él *amó el premio de la maldad*, o el salario (Mt. 20.8; Lc. 10.7; 1 Ti. 5.18; Stg. 5.4; 2 P. 2.13 y comentario) que recibiría por hacer la *maldad* de maldecir a Israel. Pero según la tradición judía Balaam, por su codicia, fue responsable por la apostasía de Israel en Números 25.1-3 cuando los israelitas tuvieron relaciones sexuales con las mujeres moabitas y adoraban a Baal-peor (Nm. 31.16; Números Rabba 20.20, 23; 22.4; Filón, *De vita Mosis*, 1.295-300; Josefo, *Antiquitates*, 4.126-133 [4.6.6-7]; Ap. 2.14). Por eso Balaam es el tipo de los falsos profetas que seducían a los inestables a pecados sexuales (2.18) a causa de su avaricia (2.3, 14).[145]

16 El relato de cómo el asno reprendió a Balaam viene de Números 22.21-35. Los ancianos de Moab y de Madián habían ido a Balaam con la oferta de dinero de parte del rey de Moab, pero cuando no aceptó su oferta los dignatarios de más peso, los príncipes, volvieron a ofrecerle aun más dinero (Nm. 22.4-7, 14-16). Dios le permitió a Balaam ir con ellos bajo la condición de que no maldijera a Israel sino que dijera solamente lo que Dios le diría (v. 20). Pero el hecho de que Dios se enojó contra Balaam en el camino y envió al ángel del Señor a bloquear el camino de Balaam y su asno implica que Balaam iba con la intención de pronunciar una maldición contra el pueblo de Dios (v. 22). No fue Balaam sino su asno el primero en reconocer el peligro, y Dios le abrió la boca para que le hablara al profeta (vv. 28-30).[146] Este incidente forma el trasfondo del presente verso.

Pedro dice que Balaam *fue reprendido por su iniquidad.* La palabra traducida *iniquidad* (griego paranomias) denota «maldad» o más precisamente «una acción contraria a la ley». Con esta palabra el apóstol

144 Los más antiguos y mejores textos dicen «Bosor» (p^{72}, Alef, B, P. Psi) en vez de «Beor» (B). Según Números 22.5; 24.3, 15 el nombre de su padre era «Beor», pero en un juego de palabras Pedro llama a Balaam el hijo de «Bosor» que rima con el hebreo *basar*, o «carne».

145 Sobre las tradiciones judías acerca de Balaam ver, Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, E. J. Brill, Leiden, 1961, pp. 127-177; Michael S. Moore, *The Balaam Traditions*, Scholars Press, Atlanta, 1990.

146 Las acciones extrañas de animales se consideraban presagios en Mesopotamia. Gordon J. Wenham, *Numbers*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 1981, p. 170.

resume la desobediencia del profeta. Balaam no era una persona inocente cuando iba con los príncipes. Pedro explica cómo Balaam *fue reprendido*[147] por su pecado: pues una muda bestia de carga (es decir, un asno como en Mt. 21.5) *hablando con voz de hombre, refrenó la locura del profeta*. El asno, que era incapaz de hablar, reprendió a Balaam con una *voz* humana.[148] Aunque en el texto de Números el asno se quejaba de los azotes que recibía de Balaam cuando no quería seguir en el camino a causa de la presencia del ángel (Nm. 22.24-30), la tradición judía habla de cómo la bestia reprendió a Balaam por su deseo de ir a maldecir a Israel (Nm. 22.30 en Targum Fragmentario y Targum de Seudo-Jonatán; Josefo, *Antiquitates*, 4.109 [4.6.3]). Con *voz* humana, el asno impidió (compare el uso del verbo en Mt. 19.14; Hch. 8.36; 11.17; 24.23; 27.43; 1 Co. 14.39; 1 Ts. 2.16) *la locura del profeta*. La irracionalidad o la *locura* de Balaam era tema de mucho comentario judío (Nm. 22.30 en Targum Fragmentario y Targum de Seudo-Jonatán; Filón, *De mutatione nominum*, 203; *De vita Mosis*, 1.293). Su asno podía ver lo que le era invisible, y entendía lo que él no podía comprender. El punto de Pedro es que los falsos maestros son como Balaam, ¡más ignorantes que un asno!

El cuadro de la sensualidad y de la avaricia

En 2.13b-16 Pedro continúa su denuncia del carácter de los falsos maestros. A los ojos del apóstol, exhibir que la vida de los herejes era corrupta desacreditaría su enseñanza y demostraría su falsedad. La corrupción moral y la corrupción doctrinal eran las dos caras de la misma moneda.[149]

Los principales pecados de los falsos maestros que Pedro señala son su sensualidad y su avaricia (vv. 13b-14; compare esta combinación de pecados en Ef. 5.3). Al abrazar el error moral, se salieron del camino del Señor y, como Balaam, estaban expuestos a la maldición de Dios. Pero en esta sección Pedro también nota la dimensión social del pecado de los herejes. Siguen participando en las cenas sagradas de la iglesia, y son tan audaces que traen su inmoralidad sexual a esas celebraciones (v. 13). No estando contentos con estar solos en su error, seducen a otros que son inestables

147 Compare el uso de la forma verbal de esta palabra en 2 Ti. 3.16.

148 Compare Josefo, *Antiquitates*, 4.109 [4.6.3].

149 Sobre la relación entre la heterodoxia y la heteropraxis, ver la sección «La situación de los destinatarios», p. 322.

(v. 14, compare v. 18). Se aprovechan de sus conversos, viendo en ellos una fuente de sostén económico. Para los herejes, la iglesia cristiana era un medio para satisfacer sus deseos sexuales y sus avaricias. Por eso eran «inmundicias y manchas» en las comunidades cristianas, impidiendo su progreso hacia la meta de ser «sin mancha e irreprensibles» delante del Señor en su juicio (v. 13; 3.14).

Los pecados de los falsos maestros todavía se encuentran en la vida de algunos que andan con la bandera de «ministros del evangelio», pero no lo son. La avaricia y la inmoralidad sexual tienen que ser los dos campos donde la debilidad de carácter moral y cristiano brilla entre los que están en el ministerio por falsos motivos. Como los falsos maestros en 2 Pedro, estas personas posiblemente comenzaron bien, pero se desviaron del «camino recto», llegando a ser apóstatas de la fe (compare 2.21). No podemos evaluar adecuadamente el carácter de un ministro y su ministerio solamente recordando su inicio. No pocos de los que se desvían comenzaron muy bien. Pero en el transcurso del tiempo su carácter cambia. Comienzan a reconocer en su posición como pastor, evangelista, o maestro las oportunidades de satisfacer los deseos del viejo hombre.

Se cuenta que un joven ministro se le acercó a un pastor viejo y bien experimentado para pedirle consejo respecto al ministerio antes de su ordenación. El joven pensaba que el viejo ministro le daría consejos profundos respecto a la espiritualidad, el poder en el ministerio, o la vida de oración. Pero después de reflexionar un minuto el anciano puso su brazo sobre los hombros del joven pastor y le dijo, «Hijo, tengo dos cosas que decirte. Manténte fuera de deudas y no toques a las mujeres». ¡Qué consejo sorprendente... y sabio! Los desvíos ministeriales muchas veces, si no en la mayoría de los casos, tienen que ver con el dinero y el sexo. La mayoría logra resistir las tentaciones en estos campos, pero no todos. Y de los que caen algunos se arrepienten, pero no todos. Como los falsos maestros descritos en esta epístola, una cantidad numerosa de ministros que se entregan a la sensualidad y avaricia no procuran salir de su error moral.

La inmoralidad sexual de no pocos ministros «cristianos» es notoria. Un ministro que conocía coqueteaba con las mujeres en su iglesia. En vez de darles un «beso santo», su abrazo y su beso de saludo contenían un mensaje que iba más allá de un saludo fraternal. Este «pastor», al saber que la esposa de uno de los oficiales de la iglesia estaría a solas en casa, la llamó para decirle que quería llegar a «ministrarle». No pocas mujeres, conscientemente o inconscientemente (solo Dios sabe), llegaban a los cultos sumamente arregladitas y vestidas. La sensualidad de ese hombre emitía un mensaje

claro que varias mujeres captaban. A fin de cuentas se descubrió que había tenido frecuentes enlaces románticos con varias mujeres en la congregación. No dejó de servir y de participar en la cena del Señor durante su tiempo de pecado. Y cuando había otra inmoralidad sexual en la iglesia, no hablaba contra ella por razones obvias.

Este tipo de caída no es único. Son demasiados los casos de ministros que, habiendo comenzado bien, se desviaron cuando se dieron cuenta de su poder sobre el sexo opuesto. Tienen sesiones de consejería detrás de puertas cerradas, imponen las manos y abrazan a las mujeres en oración, todo en una supuesta atmósfera de espiritualidad. Lo que puede comenzar como coqueteos y falta de discreción resulta en desgracia moral. Y el que abraza el pecado sexual llega a ser como los falsos maestros que «tienen los ojos llenos de adulterio, no se sacian de pecar» (v. 14). Las «almas inconstantes» que engañan pueden ser algunas mujeres faltas de madurez moral u otros que siguen su ejemplo y justifican su propia inmoralidad por medio de la conducta de tal líder. Tales «ministros» que así caen se descalifican del ministerio cristiano.

La codicia era otro pecado característico de los falsos maestros (v. 14). Como atletas, los herejes estaban «entrenados» en la codicia. Sus deseos económicos motivaban su ambición «evangelística», es decir, vieron en los convertidos a su causa una fuente de sostén financiero. Su preocupación era su propio bienestar y comodidad, y no el progreso espiritual de sus discípulos. En esto, seguían el ejemplo de Balaam, el cual se desvió de la voluntad de Dios a causa de lo atractivo de una ganancia económica fácil (v. 15).

Durante esa época los falsos maestros en las congregaciones a las que Pedro escribía no eran los únicos que se aprovechaban del evangelio para su propio beneficio económico. Judas escribió de los herejes que «se apacientan a sí mismos», una referencia a sus motivos financieros (Jud. 12; compare Ez. 34.2-3). Pablo tuvo que defenderse contra la acusación de ser avaro, lo cual indica que los tales existían en su medio ambiente y que promulgaban sus ideas por motivos de avaricia (1 Ts. 2.5; 2 Co. 7.2; 12.17-18; y ver 1 P. 5.2 y comentario). A principios del segundo siglo, la *Didajé* le advirtió a la iglesia contra los supuestos ministros del evangelio que predican solamente por su propio beneficio financiero:

> Respecto a apóstoles y profetas, obrad conforme a la doctrina del Evangelio. Ahora bien, todo apóstol que venga a vosotros, sea recibido como el Señor. Sin embargo, no se detendrá más que un solo día. Si hubiere necesidad, otro más. Mas si se queda tres días, es un falso profeta. No tentéis ni examinéis a ningún profeta que habla en espíritu, porque *todo pecado será perdonado*, mas este pecado *no se perdonará*. Sin embargo, no todo el que habla en espíritu es profeta, sino el que tiene las costumbres del Señor. Así, pues, por sus costumbres se discernirá al verdadero y al falso profeta. Además, todo profeta que manda en espíritu poner una mesa, no come de ella; en caso contrario, es un falso profeta. Igualmente, todo profeta que enseña la verdad, si no practica lo que enseña, es un falso profeta. En cambio, si un profeta se ha probado que es verdadero y se dedica al misterio mundano de la Iglesia, pero sin enseñar a hacer lo que él hace, no será juzgado por vosotros, pues tiene su juicio con Dios. Así, en efecto, lo hicieron también los antiguos profetas. Mas el que dijere en espíritu: «Dame dinero» o cosas semejantes, no le escuchéis. En cambio, si dijere que se dé a otros necesitados, nadie le juzgue.[150]

De la misma manera, Hermas habla del que «recibe pago por sus profecías, y si no lo recibe, no profetiza».[151]

La avaricia sigue siendo una motivación fuerte para algunas personas que ven en la «religión» una fuente de fácil riqueza. Desde el pobre campesino que decide ser cura porque sabe que el puesto le garantiza lo necesario para la vida, hasta el tele-evangelista que no se sacia con mantener su ministerio, sino busca más y más dinero que él y su familia gastan en una vida de lujos. En los últimos años se ha sacado a la luz el fraude de un tal, cuyos encuentros románticos también eran notorios. A otro nivel, hay ministros que tienen control absoluto sobre las finanzas de sus congregaciones, pero no ejercen el mismo control sobre sus propios deseos avariciosos. Se aprovechan de su autoridad sobre la contabilidad y toman cualquier cantidad de dinero que quieren, justificando su avaricia en el nombre del evangelio. Conozco a otro que se llama «ministro» que exigía cierta cantidad grande de dinero de las iglesias en que predicaba, y no estaba satisfecho hasta recibir lo que pedía. La avaricia va de la mano con el falso ministerio, siendo la máxima motivación que impulsa a los que no les importa ni el evangelio ni el bienestar espiritual de los seres humanos.

El verdadero ministro del evangelio no predica por ganancia financiera, sino dice con Pablo, «me es impuesta necesidad; y ¡ay de mí si no anunciare el evangelio!» (1 Co. 9.16). Este hecho no

150 *Didajé*, 11.3-12.

151 Hermas, *Mandata*, 11.12.

niega la responsabilidad de la iglesia de sostener a los que le sirven en el evangelio (1 Co. 9.13-14; 1 Ti. 5.17-18; Mt. 10.10). Sin embargo, como hemos visto, los que se acercan al ministerio por motivos de avaricia demuestran que no quieren apacentar a la grey de Dios sino a sí mismos. El evangelio se pone a sus órdenes y no ellos a las del evangelio. Y tales, como Pedro indica, igual a Balaam aman «el premio de la maldad» más que el galardón de Dios (2 P. 2.15; 2 Ti. 4.7-8; 1 Co. 9.17).

3. Apostasía y seducción de los recién convertidos (2.17-22)

17 Estos son fuentes sin agua, y nubes empujadas por la tormenta; para
los cuales la más densa oscuridad está reservada para siempre. 18 Pues
hablando palabras infladas y vanas, seducen con concupiscencias de la
carne y disoluciones a los que verdaderamente habían huido de los que
viven en error. 19 Les prometen libertad, y son ellos mismos esclavos
de corrupción. Porque el que es vencido por alguno es hecho esclavo
del que lo venció. 20 Ciertamente, si habiéndose ellos escapado de las
contaminaciones del mundo, por el conocimiento del Señor y Salvador
Jesucristo, enredándose otra vez en ellas son vencidos, su postrer estado
viene a ser peor que el primero. 21 Porque mejor les hubiera sido no
haber conocido el camino de la justicia, que después de haberlo
conocido, volverse atrás del santo mandamiento que les fue dado.
22 Pero les ha acontecido lo del verdadero proverbio: El perro vuelve a
su vómito, y la puerca lavada a revolcarse en el cieno.

17 La denuncia de los falsos maestros continúa en esta sección con énfasis en su apostasía y la seducción de los recién convertidos. Utilizando partes modificadas de Judas 12 y 13, el apóstol declara que *Estos son fuentes sin agua y nubes empujadas por la tormenta*. Para alguien como Pedro que había caminado a lo largo de Palestina y otras tierras secas en sus jornadas misioneras, nada sería más terrible que un manantial *sin agua* (la palabra *fuente* puede significar «pozo» como en Jn. 4.6, pero este uso es poco común, Lv. 11.36; Nm. 33.9; 1 R. 18.5; Stg. 3.11; Ap. 8.10; 14.7; 16.4). Este tipo de *fuente* está llena de promesa pero a causa de la sequía (Jer. 14.3) no produce nada. También los falsos maestros son como *nubes*, o más bien «neblina», «bruma», o aun «calina»,[152], que no producen lluvia sino son llevadas por el fuerte viento (la misma palabra se encuentra en Mc. 4.37; Lc. 8.23). El punto que Pedro quiere comunicarles a sus lectores es probablemente que los falsos maestros no dan nada de valor con sus enseñanzas. Son vacías y vanas, y no satisfacen las necesidades humanas

152 *BAGD* p. 565

a pesar de sus grandes promesas (v. 18). Esto está en contraste con Dios que suple todo lo que el ser humano sediento necesita (Sal. 63.1; Is. 44.3; Jer. 2.13; Jn. 4.13-14; 7.37-39).

Pero estas metáforas se pueden interpretar de otra manera. A veces la «neblina» simboliza la transitoriedad de la vida que termina en muerte (Oráculos sibilinos 5.379; Sab. 2.4), y se asocia con el juicio divino (Joel 2.2; Sof. 1.15). Además era posible referirse a la muerte como un manantial seco. Por ejemplo, un epígrafe funerario atribuido al propio difunto reza, «Vivo en las tinieblas (griego *skotos*), ahora la tierra me agarra como una bebida del manantial (griego *pêgês*) mudo de silencio».[153] Pedro hace referencia al juicio en la última parte del verso usando la palabra que encontramos en este texto, «tinieblas» (traducida *densa*, griego *skotous*). Por eso la alusión puede ser al estado espiritual de los falsos maestros. Están muertos, como *fuentes sin agua* y como la «neblina», y destinados al juicio divino.

El juicio de los falsos maestros se describe con las siguientes palabras: *para los cuales la más densa oscuridad está reservada para siempre.*[154] La *densa oscuridad*, o la «oscuridad de las tinieblas» (griego *zofos tou skotous*), es el lugar de los difuntos donde los que están fuera del reino de Dios van eternamente (Mt. 8.12; 22.13; 25.30; Jud. 13; y también Jubileos 4.15; 1 Enoc 17.6; 63.6; Homero, *Ilíada*, 15.191; 21.56; *Odisea*, 11.57; compare el texto citado arriba). Pedro no indica si los falsos maestros llegarán ahí después de su muerte o en el tiempo del último juicio, pero la declaración de que este lugar les es «reservado» implica que se echarán a la *oscuridad* al tiempo del juicio final (compare el uso del verbo en 2.4, 9; 3.7). Están perdidos, fuera de los límites de la salvación.

18 Los falsos maestros ganaban discípulos de entre los miembros de las comunidades cristianas (2.2, 14), usando una combinación de palabras grandiosas y la seducción de la satisfacción sexual. Sobre su metodología Pedro comenta, *pues hablando palabras infladas y vanas*. Hablaban con palabras grandes, pero sus discursos eran «hinchados» y llenos de orgullo, dando la impresión de grandes cosas.[155] Pero en realidad sus grandes *palabras* eran *vanas*, o vacías. La palabra que Pedro utiliza implica que había una dosis de falsedad en sus declaraciones (Sal. 38.12; 144.8, 11; y compare el uso de términos semejantes en 1 Ti. 1.6; Tit. 1.10; Ro. 1.21).

153 Horsley, *New Documents*, 4.149. Una fuente muda no produce sonidos con el borboteo del agua.

154 Las palabras «para siempre» no se encuentran en el manuscrito más viejo de 2 Pedro, p^{72}, ni en otros de mucha importancia (Alef, B, Psi). Se encuentran en A, C, L, P, adoptados de Judas 13.

155 Compare el uso del término griego *hyperogka* en Jud. 16; Plutarco, *Moralia*, 1119B; y ver Asunción de Moisés 7.9.

Pero los falsos maestros no sólo usaban sus habilidades retóricas para ganarse discípulos, sino también seducían a los recién convertidos mediante una tentación dirigida a sus deseos sexuales. Ellos mismos habían abrazado la inmoralidad sexual (2.2, 10, 13-14), habiendo rechazado la doctrina del juicio divino (3.4-10), y tentaban a otros con lo mismo. Estos *seducen con concupiscencias de la carne y disoluciones.* La palabra traducida *seducen* es la misma que Pedro usa en 2.15 (ver comentario), y viene del campo de la pesca. Los falsos maestros pretendían ganar discípulos y tenían éxito en su esfuerzo. El cebo de su anzuelo era las *concupiscencias de la carne* (ver 1 P. 1.14; 2.11; 4.2-3; 2 P. 1.4; 2.10; 3.3 y comentarios; la misma expresión se encuentra en Gá. 5.16; Ef. 2.3) y las *disoluciones* o la indecencia sexual (1 P. 4.3; 2 P. 2.2, 7 y comentarios). Buscaban convertidos a su causa prometiéndoles la libertad de entregarse a los deseos sexuales que los dominaban cuando eran paganos (Ef. 4.19; 1 P. 4.3; Ef. 2.3; 4.22; Col. 3.5; 1 Ts. 4.5; Tit. 3.3; 1 P. 1.14). Los peces que los falsos maestros pescaban eran *a los que verdaderamente habían huido de los que viven en error.* Varios manuscritos griegos rezan «a duras penas» (griego *oligôs*), en vez de *verdaderamente* (griego *ontôs*), y la evidencia favorece esta lectura.[156] Los que eran objeto de seducción por parte de los falsos maestros eran los recién convertidos que apenas estaban escapando del paganismo. No debemos olvidar cuán grande era la tentación para los primeros gentiles convertidos a conformarse a la corrupción de su medio (1 P. 4.3, 15 y comentarios; Ef. 4.17; 1 Co. 6.16-18), especialmente a la luz de la influencia que la separación entre la religión y la moral en el paganismo ejercía sobre su concepto de la fe cristiana. *Los que viven en error* son los paganos (Ro. 1.27; 2 Ti. 3.13; Tit. 3.3; 1 P. 2.25; Sab. 12.24; 2 Clemente 1.7; Epístola de Bernabé 4.1; 14.5), de cuya manera de vivir los novicios habían salido. Pero los falsos maestros los tentaban a volver al estilo de vida que apenas habían abandonado.

19 Pedro amplía su explicación de la seducción por parte de los falsos maestros diciendo, *les prometen libertad, y son ellos mismos esclavos de corrupción.* En 3.15-16 Pedro indica que algunos habían distorsionado la enseñanza de las epístolas paulinas, y probablemente esta interpretación equivocada de la doctrina paulina de la *libertad* cristiana provoca la acusación de Pedro (compare Ro. 3.8). Pablo enseñaba la *libertad* del pecado, pero no pocos entendían su enseñanza como si fuera la *libertad* para pecar, o la *libertad* de la ley moral. Por esta razón el apóstol a los gentiles tenía que explicar que la *libertad* no se debe usar «como ocasión para la carne» (Gá. 5.13), y que si la persona libertada del pecado se

156 *oligôs* (en p^{72}, A, C, K, P, Psi) es la palabra más rara en el griego, y por eso podemos entender como los escribas cambiarían la lectura a *ontôs* (en Alef, C, K, P). Ver Metzger, *Textual Commentary*, p. 704.

entrega al pecado otra vez, llega a ser su esclavo de nuevo (Ro. 6.15-23). Pero Neyrey ha sugerido que los herejes prometían *libertad* del último juicio, lo cual dio lugar a las tendencias de libertinaje.[157] Demuestra que los epicúreos, cuyos argumentos son semejantes a los de los falsos maestros, proclamaban la *libertad* del temor, de la superstición, de la muerte, y de la retribución divina,[158] y la negación del juicio resultó en la inmoralidad.[159] De la misma manera los falsos maestros rechazaban el dominio de la ley moral (2.21), habiendo negado la realidad del juicio futuro (3.4-10). La distorsión de la doctrina paulina de la *libertad* iba de mano con la promesa de la *libertad* del juicio.[160]

De todos modos, la oferta de la *libertad* les sonaba muy atractiva a los residentes de las ciudades y de los pueblos de Asia Menor en el primer siglo. La *libertad* era uno de los ideales sociales y filosóficos más altos en el mundo antiguo, y por eso la promesa de ella era un gancho fuerte que los falsos maestros aprovechaban (ver los comentarios sobre la «libertad» y la «esclavitud» en 1 P. 2.16, 18). A primera vista, cualquier tipo de *libertad* les hubiera parecido algo excelente y bueno.[161] Pero la promesa de los que negaban la «promesa» de Dios (3.4) era vana porque *ellos mismos* eran *esclavos de corrupción.* La ironía de esto no se le habría escapado a los primeros lectores de la carta. Los que están esclavizados no son capaces de dar *libertad.* Pero ¿a qué están esclavizados los maestros falsos? La palabra *corrupción* (griego *fthoras*) aparece también en 1.4 y 2.12, y en ambos casos se refiere a la mortalidad (como en 1 Co. 15.42, 50). Muchos comentaristas argumentan que debemos entender la palabra de la misma manera aquí.[162] Pero la preocupación del apóstol en el presente contexto es la moral y no la mortalidad. En el siguiente verso Pedro define esta esclavitud a la corrupción como «enredándose otra vez en ellas [las contaminaciones del mundo]», de las cuales habían escapado. La palabra *corrupción* puede denotar la perversión moral,[163] y lleva este sentido en el presente contexto. El pensamiento de Pedro es semejante al de Jesús (Jn. 8.34) y Pablo (Ro. 6.16): El que se entrega al pecado viene a ser su esclavo.

157 Neyrey, «The Form and Background of the Polemic in 1 Peter», pp. 418-420. Ver la Introducción, pp. 325-326.

158 Diógenes Laercio, 10.133-134; Luciano, *Alejandro*, 47.

159 Lactancio, *Institutions divines*, 3.17.

160 Käsemann, «Apologia for Primitive Christian Eschatology», pp. 171, 191, argumenta que los herejes eran gnósticos que prometían la «libertad» de la mortalidad. Pero como he argumentado, los falsos maestros no eran gnósticos. Ver la Introducción, pp. 323-324.

161 Por ejemplo, nótese la «promesa» de «libertad» mencionada en Hermas, *Similitudines*, 5.2.7.

162 Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 276; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 305; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 346; Michl, «Cartas católicas», p. 555.

163 *ThDicNT*, 9.94, 99-101; ver Miq. 2.10; Filón, *Quod deterius poteriori insidiari soleat* 102; y la forma verbal en 1 Co. 15.33; Ef. 4.22; 1 Ti. 6.5; 2 Ti. 3.8.

El siguiente dicho nace de la realidad social del mundo de Pedro y sus lectores. Muchos de los que eran esclavos en el mundo antiguo habían perdido su libertad porque eran enemigos vencidos en un conflicto militar (ver 1 P. 2.18 y comentario). En el conflicto con el pecado, los falsos maestros cedieron y por eso fueron derrotados (ver el uso del verbo *hêttêtai* en Is. 8.9; 13.15; 30.31; 33.1; 54.17; 2 Mac. 10.24). De ellos y de cualquiera que abra las puertas al pecado Pedro declara, *Porque el que es vencido por alguno es hecho esclavo del que lo venció.*[164] El *alguno* que vence es el pecado personificado, o «las contaminaciones del mundo» en el próximo versículo donde se repite el verbo que el proverbio usa.

20 ¿De quién habla Pedro en este verso? ¿Se refiere a los falsos maestros, o a sus discípulos? Muchos de los comentaristas entienden por *ellos* una referencia a los falsos maestros, los cuales son el sujeto del verso anterior.[165] Los que aceptan esta interpretación notan que la repetición del verbo «ser vencido» (vv. 19-20) resume el pensamiento de la última cláusula del verso anterior. Por otro lado, algunos han argumentado que 2.20 continúa el pensamiento de 2.18 sobre los discípulos de los falsos maestros. En ambos versos Pedro habla de ellos como los que han «huido» de los pecados de su vida anterior.[166] Pero el hecho de qué esta sección es una denuncia de los falsos maestros favorece la primera interpretación. Sin embargo el proverbio en la última parte del verso anterior («Porque el que es vencido por alguno es hecho esclavo del que lo venció») señala un cambio a una enseñanza más general que se aplica no solo a los falsos maestros sino también a todos los que apostatan de la fe cristiana. Lo que Pedro dice en este y los siguientes versos sirve para explicar la condición de los falsos maestros y de sus seguidores que han abandonado el camino de la justicia.

El problema que el apóstol trata tiene que ver con los que realmente eran convertidos a la fe cristiana. De ellos Pedro dice, *Ciertamente, si habiéndose ellos escapado de las contaminaciones del mundo, por el conocimiento del Señor y Salvador Jesucristo*, etc. (compare 1.4). Con estas palabras Pedro define lo que significa la conversión, usando el mismo verbo que empleó en 1.4 y 2.18 para referirse al escape del pecado (griego *apofugontes*). La palabra traducida *contaminaciones* (griego *miasmata*)[167] denota la corrupción moral que se manifiesta en los crímenes y vicios (Lv. 7.18; Jer. 32.34; Ez. 33.31; 1 Mac. 13.50; Jud. 9.2, 4;

164 Posiblemente esto era un proverbio en los días de Pedro. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 277.

165 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 306; Michl, «Cartas católicas», p. 555; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 277; Green, *2 Peter and Jude*, p. 131; Mayor, *Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter*, p. 142.

166 Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 347-348; Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 287.

167 Compare *miasmos* en 2.10.

13.16; 1 En. 10.22; Josefo, *Bellum judaicum*, 2.455 [2.17.10]; Polyaenus, 6.7.2).[168] La esfera donde las *contaminaciones* dominan es el *mundo*, lo cual no significa «la tierra» o «lo material» en 2 Pedro (como si éstos fueran la fuente del pecado) sino «la humanidad» (1.4; 2.5 y comentario; 3.6). Una persona experimenta el escape de estas *contaminaciones* que le rodean *por el conocimiento del Señor y Salvador Jesucristo*. Pedro usa la palabra *conocimiento* para denotar la conversión (1.2 y comentario, 3, 8; y el verbo en 2.21). Este *conocimiento* es personal, es decir, es *del Señor y Salvador Jesucristo* (1.2, 11; 3.2, 18). Rudd se equivoca en su interpretación de estas palabras diciendo que «no implican necesariamente que estos maestros hayan sido verdaderamente convertidos; pueden entenderse en el sentido de que se habían asociado formalmente con los creyentes».[169] Pero el vocabulario que Pedro utiliza para describir su estado es el mismo que en otros contextos denota la conversión real a la fe cristiana.

Pedro describe la apostasía de los falsos maestros y de sus discípulos como *enredándose otra vez en ellas* [es decir, en «las contaminaciones»] *son vencidos*. Como peces en una red, se enredan[170] en la corrupción moral de su vida anterior y *son vencidos* o derrotados por ello (griego *hêttôntai*, ver 2.19). Como Hebreos 6.4-8 y 10.26, Pedro habla de la apostasía real, que en este contexto es el abandono de las virtudes cristianas a favor de la *corrupción* que domina el mundo gentil. Para Pedro esto es lo que significa «volverse atrás del santo mandamiento» (2.21) y «negar al Señor que los rescató» (2.1). De tales personas el apóstol dice, *su postrer estado viene a ser peor que el primero*. Estas palabras hacen eco de la enseñanza de Jesús sobre el espíritu inmundo que sale del hombre y que vuelve (Mt. 12.43-45; Lc. 11.24-26). Jesús nota que «el postrer estado de aquel hombre viene a ser peor que el primero» (Mt. 12.45; Lc. 11.26), lo cual era probablemente un proverbio tradicional (Mt. 27.64). La persona que abandona la fe cristiana no vuelve a un estado «neutro» o una existencia igual a su vida anterior, sino a una condición mucho *peor*, como el apóstol explica en el versículo siguiente.[171]

21 Pedro explica la terrible realidad de la apostasía: Sería mejor nunca haber sido salvo que recibir la salvación divina y luego abandonarla. El pensamiento del verso encuentra su paralelo en Lucas 12.47-48 donde el Señor Jesús enseña que la condenación será peor para el que conoció «la

168 *BAGD*, p. 521.

169 A.B. Rudd, *Las epístolas generales*, Casa Bautista, El Paso, Texas, 1942, pp. 199-200; así Blum, «2 Peter», 12.282. Desafortunadamente la orientación teológica de Rudd y Blum gobierna su exégesis en este punto.

170 Compare el uso del verbo *emplakentes* en 2 Ti. 2.4; Pr. 28.18; Epicteto, 3.22.69; Polibio, 24.11.3

171 Compare el uso de esta enseñanza en Hermas, *Similitudines*, 9.17.5; Martirio de Policarpo 11.1, donde los autores se la aplican a los apóstatas.

voluntad de su señor» que para el que «sin conocerla hizo cosas dignas de azotes». Pedro lo expresa de esta manera: *Porque mejor les hubiera sido no haber conocido el camino de la justicia, que después de haberlo conocido, volverse atrás del santo mandamiento que les fue dado.* No se trata de un caso hipotético, sino el verso habla de los que en realidad habían *conocido* la salvación de Dios. Ya hemos encontrado la forma sustantiva del verbo «conocer» en 1.2, 3, 8 y 2.20, donde se refiere al conocimiento que resulta en la conversión (1.2 y comentario). El verbo lleva el sentido de «llegar a conocer»[172] y por eso podía usarse naturalmente en el contexto del inicio de la salvación (p.ej. Col. 1.6; 1 Ti. 4.3). Cuando se convirtieron, antes de su apostasía, los falsos maestros y sus discípulos conocieron *el camino de la justicia.* Esta expresión se encuentra con frecuencia en la literatura judía y denota la rectitud de conducta de la persona que obedece la ley de Dios (Mt. 12.32; Pr. 8.20; 16.17, 31; 17.23; 21.16, 21; Job 24.13; Sab. 6.1; Tob. 1.3; 4.5; y ver también Gn. 18.19; Sal. 145.17). En la salvación la persona entra a una relación con el «Señor y Salvador Jesucristo» (2.20), pero esta relación abarca también la nueva manera de vivir en *justicia.* Pedro entiende la fe cristiana como la adopción de y la obediencia a un cuerpo de enseñanza moral.[173] La apostasía consistía en el abandono de este *camino* a favor de su anterior estilo de vida.

Después de su conversión, los falsos maestros y sus discípulos se volvieron *atrás del santo mandamiento que les fue dado.* Con estas palabras el apóstol describe la naturaleza de su apostasía. Regresaron a su inmoralidad,[174] abandonando el *santo mandamiento* (compare Ro. 7.12). La palabra *mandamiento* en el NT puede referirse a la ley de Dios del AT (Mt. 5.19; 15.3; 19.17; 22.36, 38, 40; Ro. 7.8-13; Ef. 6.2; Heb. 9.19) pero también puede denotar el *mandamiento* de Cristo (Jn. 13.34; 14.15, 21; 15.10, 12; 1 Co. 14.37; 2 P. 3.2; 1 Jn. 2.7-8; 3.22-24). Por *santo mandamiento* se entiende la interpretación de la exigencia divina dada por el Señor Jesucristo (3.2) que abarca no sólo el «nuevo mandamiento» de amor (Jn. 13.35)[175] sino también la interpretación de la ley dada por Jesús (como en el Sermón del Monte).[176] Este *santo mandamiento* era la sustancia de la instrucción cristiana inicial que los nuevos convertidos recibían. Sabemos esto por el verbo *fue dado* (griego *paradotheisês*) y por su sustantivo (griego *paradosis*) que describen el proceso de entregar

172 *MM*, p. 236.

173 Sobre la fe cristiana como un «camino» ver 2.2, 15 y comentarios.

174 Compare el uso literal del verbo en Lc. 1.56; 4.1; 19.12; Hch. 1.12; 19.1; Gá. 1.17; Heb. 7.1.

175 Contra Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 308.

176 Green, *2 Peter and Jude*, p. 131.

la enseñanza básica de la fe cristiana a los novicios en la fe (Ro. 6.17; 1 Co. 11.2, 23; 15.3; 2 Ts. 2.15; 3.6; y compare Jud. 3).[177]

22 Pedro refuerza su denuncia de los apóstatas con dos proverbios, que él entiende como uno solo porque comunican el mismo punto: *Pero les ha acontecido lo del verdadero proverbio: El perro vuelve a su vómito, y la puerca lavada a revolcarse en el cieno.* El *proverbio* llegó a ser una realidad para los falsos maestros y sus discípulos, y por eso es una horrible descripción de su condición. Su apostasía es una ilustración de la veracidad del dicho.[178] El primer *proverbio* viene de Proverbios 26.11 donde «el necio que repite su necedad» se compara con el «perro que vuelve a su vómito». Pedro hace una nueva aplicación de la máxima, usándola para describir la conducta de los apóstatas que vuelven a la suciedad moral que abandonaron en su conversión. La comparación de una persona con un *perro* era una gran insulto en aquel tiempo (1 S. 17.23; Sal. 22.12, 20), y los rabinos frecuentemente hablaban de los gentiles como «perros» (compare Mt. 7.6; Ap. 22.15). Los perros, por lo general, no se aceptaban como mascotas sino eran animales despreciados, miserables, e impuros (Lc. 16.21).[179]

El segundo *proverbio* reflexiona sobre los hábitos del *puerco*, que se asocia con el *perro* como animal impuro (Mt. 7.6).[180] El verbo «volver» ha de añadirse a la oración y se entiende por el contexto. El punto del proverbio no es que el *puerco* se lava en *el cieno*,[181] sino que después de lavarse en el agua vuelve a *revolcarse en el cieno*.[182] Este proverbio aparentemente era común en el mundo de Pedro. Una forma de ello se encuentra en las *Palabras de Ahiqar* y dice, «Hijo mío, me has sido como el puerco que fue al baño caliente con personas de calidad, y cuando salió del baño caliente, vio un hoyo asqueroso y bajó y se revolcó en ello» (versión árabe, 8.15).[183] Este proverbio, como el anterior, ilustra cómo los apóstatas vuelven a la inmundicia del paganismo después de haberla rechazado cuando se convirtieron. Su abandono de la fe encuentra paralelo en los hábitos de las bestias (compare 2.12). No había palabras más fuertes para describir la necedad de sus acciones.

177 *DTNT*, 2.89-92. En el contexto judío las palabras tenían un sentido técnico: la transmisión de la interpretación oral de la ley.

178 La expresión «verdadero proverbio» se encuentra en Sófocles, *Ajax*, 664.

179 *ThDicNT*, 3.1101-1104.

180 *Ibid.*, p. 1102.

181 Contra Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 287; *BAGD*, p. 145, aunque la idea de que los puercos preferían lavarse en el cieno era corriente.

182 Es dudoso que Pedro intencione una alusión al bautismo cristiano con el participio «lavado». Esta palabra es simplemente un elemento del proverbio.

183 La versión siriaca (8.18) y varía un poco, pero no en sustancia.

La apostasía

En la iglesia moderna nos hemos acostumbrado a la infidelidad a Dios de ciertos miembros de la congregación y del liderazgo. Oímos afirmaciones como «Fulano es cristiano, pero ha dejado de seguir a Jesús como su Señor», o «Sí, Fulanita está en pecado, pero realmente ama al Señor». Aunque entendemos que tener fe en Cristo Jesús tiene implicaciones morales, aceptamos a los que se desvían moralmente como hermanos mientras sigan asistiendo a los cultos o manteniendo su confesión de fe. Tales personas continúan orando, aun leyendo la Biblia, y con esto basta para que les llamemos «cristianos».

Pero cuando leemos cuidadosamente las epístolas del NT encontramos un nivel de moral tan alto que hasta nos asusta. Juan, por ejemplo, escribe a la iglesia, «Hijitos míos, estas cosas os escribo para que no pequéis» (1 Jn. 2.1a). Pero al mismo tiempo, reconoce que hay perdón para el arrepentido que confiesa su pecado y lo deja. Asegura, «Si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de toda maldad» (1 Jn. 1.9). Y, «Si alguno hubiera pecado, abogado tenemos para con el Padre, a Jesucristo el justo» (1 Jn. 2.1b). La esperanza era que el creyente viviera en santidad y no en el pecado, y que lo pudiera hacer por el poder del Espíritu Santo. Cristo «apareció para quitar nuestros pecados» (1 Jn. 3.5). De hecho, el cristiano tiene poder «para que la justicia de la ley se cumpliese en nosotros, que no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu» (Ro. 8.4). A los gálatas Pablo les afirma categóricamente, «Andad en el Espíritu y no satisfagáis los deseos de la carne» (Gá. 5.16). La vida cristiana no es, según los escritos apostólicos, simplemente un círculo vicioso de pecado y perdón, sino es victoria sobre el pecado y limpieza de conducta. El cristiano no es solamente un «pecador salvado por la gracia» sino también se convierte en una persona que anda en santidad. Se reconoce que el pecado es una posibilidad y que estamos rodeados de tentación. Pero caer en pecado no es el estado cristiano normal, sino la excepción.

Pero a otro nivel, una y otra vez en el NT los autores bíblicos le recuerdan a la iglesia que el que confiesa la fe en Cristo pero sigue viviendo en el pecado no es cristiano real. Tales personas confiesan la fe en Dios, pero por sus obras malignas niegan ser sus hijos. Pablo habla de los que «Profesan conocer a Dios, pero con los hechos lo niegan, siendo abominables y rebeldes, reprobados en cuanto a toda

buena obra» (Tit. 1.16). A los corintios les avisó que no se juntaran «con ninguno que, *llamándose* hermano, fuere fornicario, o avaro, o idólatra, o maldiciente, o borracho, o ladrón; con el tal ni aun comáis» (1 Co. 5.11). Judas también habla de tales que «convierten en libertinaje la gracia de nuestro Dios, y niegan a Dios el único soberano, y a nuestro Señor Jesucristo» (Jud. 4). Estas personas se reúnen con la iglesia y participan en la cena del Señor (Jud. 12; 2 P. 2.13), pero en realidad no tienen la vida eterna. Están muertos y destinados a la perdición (Jud. 12b-13). Vemos en estos textos que existía en la iglesia primitiva una conciencia de que la fe cristiana abarcaba la vida moral. Tan estrecha era esta relación entre la confesión y la vida que podían declarar claramente que la persona que vivía entregada al pecado no podía ser salva. La fe en Cristo y la inmoralidad eran incompatibles.

Pero en un tercer enfoque, los escritores de los libros del NT nos indican que conocían a personas que apostataron de la fe que antes habían confesado. Esta apostasía podía ser confesional, como en el caso de los hebreos que no retenían su confesión cristiana y volvían al judaísmo (Heb. 3.12-14), o de Himeneo y Fileto «que se desviaron de la verdad, diciendo que la resurrección ya se efectuó, y trastornan la fe de algunos» (2 Ti. 2.17-18; 1 Ti. 1.20). Pero en otros casos era moral. El abandono tomaba la forma de una negación de la fe por medio de la conducta. Este es el caso de los falsos maestros y sus discípulos que Pedro señala. Pedro no dice con Juan que, «Salieron de nosotros, pero no eran de nosotros; porque si hubiesen sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros; pero salieron para que se manifestase que no todos son de nosotros» (1 Jn. 2.19). Pedro no niega que los apóstatas eran antes creyentes genuinos. Conocieron «el camino de la justicia». Pero «después de haberlo conocido» se volvieron «atrás del santo mandamiento que les fue dado» (2 P. 2.21). Habían «escapado de las contaminaciones del mundo, por el conocimiento del Señor y Salvador Jesucristo», pero a causa del engaño del pecado se enredaron «otra vez en ellas». Por su conducta negaron «al Señor que los rescató» (2 P. 2.1). Es difícil concluir que los falsos maestros y sus discípulos no fueran cristianos genuinos. Se apartaron de la fe que una vez habían abrazado para su redención (compare He. 6.4-6; 10.26-27). Como resultado «su postrer estado viene a ser peor que el primero» (2 P. 2.20).

Pedro nota que el gancho que los falsos maestros usaban para arrastrar a otros con ellos en su error moral eran las palabras grandiosas y rimbombantes más el atractivo de la satisfacción sexual

(2 P. 2.18). Su canción de sirena incluía la promesa supuestamente evangélica de que la libertad cristiana permite que el cristiano participe en los deleites sexuales. Pero Pedro dice que tal interpretación de la libertad solamente lleva a la persona otra vez a la esclavitud. Pedro, al igual que Pablo, levantó estandarte contra la conversión de la libertad cristiana en libertinaje (*compare* 1 Co. 6.12-13; 10.23). Los que se entregan al pecado, dice Pablo, se convierten en esclavos del pecado mismo (Ro. 6.15-16). El resultado de este error es la muerte (Ro. 8.13, 6; 2 P. 2.17 y comentario). El pecado nunca liberta, sino esclaviza.

¿Puede un verdadero hijo de Dios salir de la fe? ¿Es posible que una persona que experimenta la redención del Señor vuelva a su vida anterior? Según la perspectiva de Pedro, la respuesta es un claro «Sí». Como vimos en su primera epístola, los cristianos somos «guardados por el poder de Dios mediante la fe, para alcanzar la salvación que está preparada para ser manifestada en el tiempo postrero» (1 P. 1.6). Pero en este escrito también contempla la posibilidad de la apostasía (1 P. 5.8-9 y comentario). El hijo de Dios no tiene que temer de que de un día para otro se despierte y encuentre que su salvación se perdió. Pero si uno abraza de nuevo la vieja vida de pecado, sale por su propia voluntad del «camino de la justicia» y su condición llega a ser peor que una persona que nunca confesó a Cristo. Tal persona no vuelve simplemente a su vida pasada, sino a una condición peor.

Siempre es de sorprender cuando una persona apostata de esta manera. Recordamos su compromiso, sus oraciones, su fe. Le testificaba a cualquiera de Cristo, alababa al Señor que le había rescatado, y participaba completamente en la comunión con los creyentes en la comunidad cristiana. Pero a causa del engaño y su debilidad moral (compare 2 P. 2.18) se vuelven atrás. Los atrae el pecado y llegan a justificar su desobediencia al Señor por medio de una interpretación equivocada de las Escrituras. Encuentran apoyo para su deslealtad en el reconocimiento de que hay otros que han pecado pero siguen en las iglesias. La falta de disciplina eclesiástica les permite pensar que hasta el liderazgo no condena su acción y que por eso probablemente andan bien. Critican duramente a los que tratan de corregir su error, diciendo que no deben juzgar o que les falta amor. Algunos llegan a tal punto de engaño que piensan que han recibido revelación especial del Señor que aprueba su pecado. La falta de castigo divino en el tiempo presente se toma como evidencia de que Dios aprueba y bendice su forma de vida.

Pedro les advierte fuertemente a los apóstatas, tanto a los falsos maestros como a sus discípulos, y a los ministros modernos que debemos seguir su ejemplo al respecto. No podemos permitir la creencia de que se puede seguir a Cristo y pecar con soberbia. El abandono de la fe no significa simplemente negar las doctrinas fundamentales de las Escrituras, sino que se puede manifestar en la vida entregada al pecado. Esta negación práctica debe llamarse lo que es: apostasía.

Si la apostasía puede tomar esta forma moral y no solamente doctrinal (aunque como hemos visto, los dos aspectos van de la mano), ¿qué implicaciones tiene para el ministerio cristiano? ¿No debe ser la iglesia un centro de instrucción en lo esencial de la fe, tanto en las dimensiones teológicas como en los aspectos morales? El ministro ha de enseñar todo el consejo de Dios, y no dejar que la alimentación que les da a las ovejas sea desequilibrada (1 Ti. 4.13). Nosotros los que enseñamos en los institutos bíblicos y seminarios también debemos examinar cuidadosamente el currículo básico para asegurar que refleje este equilibrio entre la instrucción doctrinal y moral. En la gran mayoría de nuestras instituciones de preparación ministerial nos dedicamos a la instrucción detallada y cuidadosa de los fundamentos doctrinales de la fe, pero incluimos un pobre curso sobre la ética bíblica o cristiana. Olvidamos que el fin de la institución es la formación del carácter. No nos debe sorprender que haya entre nuestros alumnos y ministros el mismo desequilibrio en su predicación. Que desde el púlpito, en el aula, en las conferencias y en la literatura cristiana suene la campana de la ética cristiana. Levantemos el estandarte contra cualquier tipo de error y apostasía de la fe, sea doctrinal o moral.

F. 4ª refutación: El día del Señor (3.1-13)

1. Recordatorio de la enseñanza profética y apostólica (3.1-2)

[1]Amados, esta es la segunda carta que os escribo, y en ambas despierto
con exhortación vuestro limpio entendimiento, [2]para que tengáis me-
moria de las palabras que antes han sido dichas por los santos profetas,
y del mandamiento del Señor y Salvador dado por vuestros apóstoles.

1 En el capítulo dos de la epístola el apóstol denunciaba la conducta de los falsos maestros que apostataron de la fe. En el tercer capítulo continúa su ataque, pero enfoca el error de sus creencias respecto a la

demora de la venida del Señor (3.4). Antes de comenzar la discusión doctrinal, busca estimular la memoria de sus lectores sobre la enseñanza que ya recibieron de los mensajeros apostólicos (3.2), que forma la base de su fe. Además les recuerda su propia enseñanza (3.1) que recibieron en la primera epístola. Pedro llama a sus lectores *Amados*, nombre que vuelve a repetir varias veces en este capítulo (vv. 8, 14, 17, y compare 15).[184] Su enseñanza se da en el contexto de la profunda relación establecida entre él y sus lectores.

Pedro les recuerda, *esta es la segunda carta que os escribo*. La mayoría de los comentaristas identifican la primera carta con 1 Pedro, pero Green sugiere que la referencia es a una carta perdida,[185] mientras Robinson argumenta que Judas escribió 2 Pedro y Judas, y que la «primera carta» era Judas.[186] Si aceptamos que 2 Pedro es un escrito auténtico del apóstol podemos rechazar la segunda sugerencia. Es posible que Pedro se refiera a una carta perdida (como las que Pablo menciona en 1 Co. 5.9 y Col. 4.16), pero la evidencia que se presenta a favor de esta opinión es muy tenue. Green dice que la reseña de la primera carta como un «recordatorio» (3.1b *NVI*) no describe el contenido de 1 Pedro. Además nota que 1.12 y 16 implican que Pedro tenía una relación con los lectores de 2 Pedro, pero no tenía un ministerio personal entre los receptores de 1 Pedro (ver 1 P. 1.12 y comentario).[187] Pero en su primera epístola el apóstol sí busca recordarles a los lectores de lo que habían aprendido (1 P. 1.12; 2.2). Además, 2 Pedro 1.12 y 16 no necesariamente implican que Pedro tuviera un ministerio personal entre sus lectores (ver comentarios y 3.2). La ausencia de evidencia más directa y concreta nos hace rechazar esta teoría a favor de la identificación tradicional de la «primera carta» con 1 Pedro.

El apóstol explica su propósito al escribir las epístolas a las comunidades cristianas de Asia Menor: *en ambas despierto con exhortación vuestro limpio entendimiento*. Usando las mismas palabras que encontramos en 1.13 (ver comentario) Pedro dice que quería despertarlos recordándoles las verdades que ya habían aprendido.[188] Presupone que ya se habían echado los cimientos de la enseñanza cristiana (3.2) que en sí misma contenía la respuesta al error de los herejes. Su quehacer es recordarles la verdad que ya habían recibido (sobre la importancia de «recordar» a los cristianos de los fundamentos de la fe, ver 2 P. 1.12; 3.2; 2 Ti. 2.14; Tit. 3.1; Jud. 5, 17). Pero no sólo busca estimular su memoria, sino también desea que respondan a la enseñanza en obediencia (ver 1.12-13 y comentarios). Pedro quiere despertar su *limpio entendimiento*, es decir un *entendimiento* (griego *dianoian*, ver 1 P. 1.13 y comentario) que es completamente puro y que no ha sido contaminado por los engaños de la corrupción de los falsos maestros (2.14, 18).[189]

184 Ver 1 P. 2.11; 4.12 y comentarios.

185 Green, *2 Peter and Jude*, pp. 134-135. Blum, «2 Peter», 12.283-284, se inclina a esta opción.

186 Robinson, *Redating the New Testament*, p. 195. Una discusión completa sobre las varias opiniones se encuentra en Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 285-286.

187 Green, *2 Peter and Jude*, p. 134.

188 Las palabras *con exhortación* de la *RVR* traducen mal el griego *en hypomnêsei*. *hypomnêsis* denota «el proceso de recordar», y la frase preposicional significa «por medio de un recordatorio». Ver *BAGD*, p. 846.

2 En medio de la presencia de ideas erróneas respecto a la moral cristiana y el juicio venidero, les era necesario a los lectores de la carta recordar la verdad que habían recibido por medio del AT y del Señor Jesucristo. Estas eran las dos fuentes de autoridad para la fe y la conducta de la iglesia, y el punto del apóstol es que sus lectores deben recordar estas fuentes en vez de correr tras las novedades de los falsos maestros. Por lo tanto les dice que les escribió *para que tengáis memoria de las palabras que antes han sido dichas por los santos profetas, y del mandamiento del Señor y Salvador dado por vuestros apóstoles* (compare Jud. 17). Otra vez, su énfasis sobre la necesidad de «recordar» presupone que estos creyentes habían recibido lo fundamental de la instrucción cristiana (ver 3.1; 1.12 y comentarios). Esta enseñanza consistía primeramente en la revelación del AT, cuya autoridad la iglesia aceptaba (1 P. 1.10-11; Ro. 15.4). *Las palabras* (griego *rêmatôn*) es una referencia a las Escrituras proféticas (Is. 15.1; 17.1; Is. 40.8; Jer. 1.1; 5.14; Éx. 33.31-32) que *antes han sido dichas*, es decir, que predijeron o proclamaron de antemano los eventos futuros (griego *proeirêmenôn*, Hch. 1.16; Mt. 24.25; Mc. 13.23; Ro. 9.29; Josefo, *Antiquitates*, 2.17 [2.2.4]; *Bellum judaicum*, 6.109 [6.2.1]). Sidebottom sugiere que los *santos profetas* que predijeron los eventos futuros eran los de los tiempos neotestamentarios (Ef. 3.5) y no los del AT.[190] Pero a la luz de la previa enseñanza de Pedro sobre la veracidad del mensaje profético del AT en 1.19-21, el cual los falsos maestros habían puesto en duda, debemos entender los *santos profetas* como los mensajeros del AT (Lc. 1.70; Hch. 3.21; Sab. 11.1; Apocalipsis de Esdras 1.1). Además, Pedro habla de un solo golpe de sus *palabras* y del *mandamiento del Señor*, los cuales abarcan la revelación divina en el AT y el NT. Dado que los falsos maestros negaban la realidad del juicio venidero (3.3-10), Pedro posiblemente está pensando específicamente en los múltiples oráculos proféticos sobre este evento (Is. 2.4; 41.1; Jer. 25.31; Jl. 3.2, 12; Mi. 4.3; etc.). Alternativamente, Bauckham[191] sugiere

189 Compare el uso de la palabra «limpio» (griego *eilikrinê*) en Flp. 1.10; Sab. 7.25; Testamento de Benjamín 6.5; Platón, *Phaedo* 66A (la misma expresión que en 2 P. 3.1 pero con otro significado), 81C, y «pureza» (griego *eilikrinia*) en 1 Co. 5.8; 2 Co 1.12; 2.17.

190 E. M. Sidebottom, *James, Jude and 2 Peter*, Thomas Nelson and Sons, London, 1967, p. 118.

191 *Jude, 2 Pedro*, p. 287.

que la referencia es a las profecías respecto a los burladores que niegan el juicio de Dios (Am. 9.10; Mal. 2.17) y al juicio sobre ellos (Is. 5.18-20; Jer. 5.12-24; Am. 9.10). Judas dice que estas profecías las pronunciaron los apóstoles (Jud. 17-18).

Al lado del mensaje profético Pedro pone el *mandamiento del Señor y Salvador* (1.11; 2.20; 3.18 y comentarios). El *mandamiento* es el mismo a que se refería en 2.21 (ver comentario). Sus lectores no recibieron este *mandamiento* directamente del *Señor* Jesús, sino que les fue predicado por *vuestros apóstoles* (sobre el «apóstol» ver 1 P. 1.1 y comentario). La expresión *vuestros apóstoles* no es evidencia de que 2 Pedro sea un documento de la época subapostólica (compare Flp. 2.25),[192] ni trata Pedro de distinguir entre los verdaderos *apóstoles* y los falsos con la palabra *vuestros*.[193] *Vuestros apóstoles* son simplemente los que les entregaron el mensaje cristiano. Probablemente Pablo era uno de ellos (3.15), y posiblemente Bernabé también (Hch. 14.14). Otros *apóstoles* llevaban a cabo su ministerio en la región de Asia Menor. Debemos reconocer que el grupo de *apóstoles* era más amplio que Pablo y los doce (Hch. 14.14; Ro. 16.7; Gá. 1.19; Flp. 2.25; 1 Ts. 1.1 y 2.6; 1 Co. 15.5, 7; 2 Co. 8.23; Ef. 4.11).[194]

2. Crítica de los burladores acerca del día del Señor (3.3-4)

> [3]Sabiendo primero esto, que en los postreros días vendrán burladores, andando según sus propias concupiscencias, [4]y diciendo: ¿Dónde está la promesa de su advenimiento? Porque desde el día en que los padres durmieron, todas las cosas permanecen así como desde el principio de la creación.

3 Una de las preocupaciones principales del apóstol era afirmar la veracidad del mensaje profético y enfatizar su importancia para sus lectores. Tenía que hacer esto a causa de los engaños de los herejes que negaban la venida del Señor y el juicio. Por eso aquí, como en 1.20 donde defiende la inspiración profética, comienza con la declaración *sabiendo primero esto*, subrayando la importancia primordial de la profecía. Continúa afirmando, *en los postreros días vendrán burladores* (compare Jud. 18). Pedro aclara la naturaleza de su crítica del mensaje profético en el verso siguiente. Cuando Pedro dice que estos *burladores* se manifestarán *en los postreros días* no está pensando en un tiempo futuro lejano. Más bien, para él y los otros autores del NT los *postreros días* ya han llegado

192 Contra Kelly, *Epistles of Peter*, p. 354.

193 Contra Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 290; Sidebottom, *James, Jude and 2 Peter*, p. 118.

194 No podemos decir simplemente que los del grupo más amplio de «apóstoles» fueran meramente «mensajeros».

con la primera venida del Señor Jesucristo (Hch. 2.17; 2 Ti. 3.1; Heb. 1.2; 1 P. 1.20 y comentario; 1 Jn. 2.18; y posiblemente 2 Ti. 3.1).[195] En otras palabras, la existencia de los *burladores* era una señal de la presencia de los *postreros días*. Con un toque de ironía, Pedro afirma que éstos que negaban la realidad de los eventos escatológicos eran prueba positiva de la verdad de lo que negaban.[196]

Literalmente el texto griego habla de los herejes como «los *burladores* que vienen en burlas», usando una construcción hebraica. Su burla tomó la forma de denigrar la realidad del mensaje profético (v. 4; compare 2 Cr. 36.16). En el mundo antiguo poner a alguien en ridículo era una grave ofensa.[197] Pero en el AT los *burladores* son los necios que se oponen a Dios y a los suyos, y que están expuestos al juicio divino (Sal. 1.1; 22.7; 35.16; 74.10, 18, 22; Pr. 1.22; 3.34; 89.7-8; 14.6, 9; 15.12; Is. 29.20; 50.6; 57.4; Jer. 20.7). Palpamos algo del extremo a que la «burla» en el mundo del primer siglo podía llegar en el maltrato que el Señor Jesús tuvo que soportar (Mt. 20.19; 27.29-30, 41; Mc. 10.34; 15.20, 31; Lc. 14.29; 22.63; 23.11, 36; y He. 11.26). Estos *burladores* a los que Pedro se refiere son los mismos falsos maestros que denunció en el capítulo dos. Los describe aquí como personas que andan *según sus propias concupiscencias*, como también los acusa en 2.10 (compare 2.18 y comentarios). Su entrega al pecado sexual dio lugar a la negación del juicio venidero (3.4-10). Su inmoralidad era lo que motivaba su escepticismo. La impureza moral les llevó a modificar su teología y no viceversa.

4 Antes de refutar los argumentos de los falsos maestros (vv. 5-10) Pedro presenta la tesis de ellos. Preguntan, *¿Dónde está la promesa de su advenimiento?* Las preguntas que comenzaban con *dónde está* eran un elemento común en los argumentos de los escépticos en los tiempos bíblicos (Sal. 42.3, 10; 79.10; Jer. 17.15; Jl. 2.17; Mi. 7.10; Mal. 2.17; Jn. 8.19). La pregunta de los falsos maestros es una demanda de evidencia de la realidad de *la promesa de su advenimiento* (sobre el *advenimiento* del Señor, ver 1.16 y 3.2). Ellos habían dado su propia promesa (2.19), pero al mismo tiempo ponían en duda las promesas divinas (3.9). En cambio, Pedro enfatiza la importancia de las promesas de Dios para el tiempo presente y futuro (1.4; 3.13). Sabemos que desde muy temprano en su historia la iglesia tuvo que presentar una apologética para explicar la aparente demora en la venida del Señor (Lc. 12.45; Heb. 10.36-37; Stg.

195 Contra Michl, «Cartas católicas», p. 558. La **presencia** de los «últimos días» no cancela la realidad de la escatología **futura** (Stg. 5.3). Sobre la tensión entre el «ya» y el «no todavía» en la escatología cristiana, ver Ladd, *El evangelio del reino* y Cullmann, *La historia de la salvación*.

196 Mayor, *Second Epistle of St. Peter*, p. 147. Sobre el uso del tiempo futuro en el contexto de profecías ya cumplidas, ver el comentario sobre 2.1.

197 *ThDicNT*, 5.630-636.

5.7-8), especialmente a la luz de varias enseñanzas que parecían implicar una venida muy cercana (Mt. 10.23; 16.28; 24.34; Mc. 9.1; 13.30; Jn. 21.22-23).[198] Pero lo que los herejes cuestionaban no era solamente la realidad de la *promesa* de la segunda venida sino también el juicio que vendría con ella. Esto es evidente por la repuesta de Pedro en los versos siguientes (vv. 5-10) y también de la enseñanza del Señor mismo que unía su *advenimiento* al juicio de las naciones (Mt. 24.29-30; 25.1-46).

Los falsos maestros apoyaban su escepticismo escatológico sobre la aparente falta de intervención divina en el mundo en el pasado, comenzando desde la creación. Argumentan: *Porque desde el día en que los padres durmieron, todas las cosas permanecen así como desde el principio de la creación.*[199] La expresión griega que la *RVR* traduce *desde el día* (*af hês*) era una fórmula común que significaba simplemente «desde» (Lc. 7.45; Hch. 24.11; 1 Mac. 1.11).[200] *Durmieron* era un eufemismo que en ciertos contextos llevaba el sentido de «morir», aun entre los gentiles (Mt. 27.52; Jn. 11.11-13; Hch. 13.36; 1 Co. 15.6, 18, 20, 51; 1 Ts. 4.13-15).[201] Varios comentaristas han argumentado que *los padres* que ya murieron eran la primera generación de cristianos que esperaban la venida del Señor pero que no la vieron. Esta interpretación les es especialmente atractiva a los que niegan la autenticidad de la carta y dicen que el autor es un creyente de la segunda generación.[202] Pero esta explicación enfrenta el problema de que ningún otro texto habla de la primera generación de cristianos como *los padres*. *Los padres* son normalmente *los padres* judíos, los antepasados o los fundadores de la familia judía (Lc. 1.55, 72; 6.23, 26; Hch. 3.13, 25; 5.30; 7.2, 11-12, 15; 13.17, 32, 36; 22.1, 3, 14; 1 Co. 4.15; Gá. 1.14; Heb. 3.9).[203] Pero siendo que los destinatarios de la carta y los falsos maestros vienen de un trasfondo gentil, *los padres* se debe entender simplemente como «los antepasados» (*padres* tenía este sentido en el contexto gentil).[204] Lo que los falsos maestros afirmaban era que todo continuaba igual y sin cambio, no sólo desde el tiempo de la muerte de sus antepasados, sino aún *desde el principio de la creación* (Mc. 10.6; 13.19; 1 Enoc 15.9; Epístola de Bernabé 15.3). Argumentan que Dios no se había metido en los asuntos humanos, y por eso no lo iba a hacer en el futuro.[205] Como vimos en la Introducción[206] el argumento de los falsos maestros seguía el pensamiento de los epicúreos que negaban el juicio futuro a causa de la ausencia de la providencia divina a lo largo de la historia. Esta posición Pedro la rechaza vigorosamente en los versos siguientes.

198 Compare Ez. 12.22-23; Eclo. 16.22 que reflejan un tipo de escepticismo escatológico.

199 Un argumento semejante se refuta en 1 Clemente 23.3-4 y 2 Clemente 11.2-4. Sin embargo, estos textos no dependen de 2 P. 3.4 sino cita otra fuente desconocida. Ver Donald A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, E. J. Brill, Leiden, 1973, pp. 73-74.

200 *BAGD*, p. 87.

201 *DTNT*, 3.123; *BAGD*, p. 437; Horsley, *New Documents*, 3.93; *MM*, p. 350, incluye una inscripción funeraria que habla del difunto como el que «duerme el sueño eterno».

202 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 315; Michl, «Cartas católicas», p. 558; Kelly, *Epistles of Peter*, pp. 355-356; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 290-292.

203 Así Green, *2 Peter and Jude*, p. 140; Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 291; Blum, «2 Peter», 12.285.

204 Homero, *Ilíada*, 6.209; y compare Jn. 4.20. *DTNT*, 3.244.

«Recordar»

Pedro afirma que esta epístola era la segunda carta que escribió a sus lectores (3.1). A su juicio, el propósito de ambos escritos era el mismo: despertar las mentes de sus lectores recordándoles las enseñanzas que ya habían recibido. Frente a los errores de los falsos maestros, Pedro quería que los cristianos recordaran las profecías escatológicas del AT y las enseñanzas morales del Señor Jesucristo que habían recibido por medio de los apóstoles que les habían predicado (3.2; compare 1.12-15). Los falsos maestros se burlaban de estos dos aspectos de la revelación divina, habiendo cuestionado la promesa escatológica (3.4) y desechado las obligaciones morales (2.19). Para Pedro, el antídoto contra ese error pernicioso se encontraba dentro de la misma fe que sus lectores ya abrazaban. Su perspectiva al respecto es semejante a la de Judas, quien también confrontó el error exhortando a sus lectores a que contendieran «ardientemente por la fe que ha sido una vez dada a los santos» (Jud. 3; compare v. 17). La esperanza apostólica frente a la invasión de la herejía era el cimiento evangélico de las iglesias.

No nos debe sorprender que Pablo también puso énfasis en la necesidad de recordar lo fundamental de la fe cristiana, especialmente frente a los peligros de la falsa doctrina. A los ancianos de Efeso les avisó que se levantarían «hombres que hablan cosas perversas para arrastrar tras sí a los discípulos». En vez de darles una enseñanza nueva para combatir su error, les exhortó: «Por tanto, velad, acordándoos que por tres años, de noche y de día, no he cesado de amonestar con lágrimas a cada uno» (Hch. 20.30-31). Cuando oyó del error de la negación de la resurrección que circulaba

205 La nota sobre 3.5 en la *BJ* incorrectamente concluye, «El autor argumenta como si los falsos doctores invocaran la inmutabilidad del Universo para negar la Parusia». Pero los falsos maestros no presentan un argumento filosófico sobre la naturaleza del universo. Su objeción se basa sobre lo que parece ser una promesa incumplida. Ver Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 293, 294.

206 Pp. 325-326; y Neyrey, «The Form and Background of the Polemic in 2 Peter», pp. 420-421.

entre los Corintios, Pablo hizo que la iglesia volviera su mirada a lo fundamental de la doctrina que les había entregado: «Ahora, hermanos, quiero que se acuerden del evangelio que les he predicado. Este es el evangelio que ustedes aceptaron, y en el cual están firmes» (1 Co. 15.1). Y cuando los Tesalonicenses estaban perturbados a causa de la entrada de una enseñanza falsa respecto al día del Señor, el apóstol afirmó cuáles serían los acontecimientos antes de tal día y luego les preguntó, «¿No os acordáis que cuando yo estaba todavía con vosotros, os decía esto?» (2 Ts. 2.5). El Señor Jesús adoptó este mismo modo de exhortación en su mensaje a la iglesia de Sardis, «Acuérdate, pues, de lo que has recibido y oído; y guárdalo, y arrepiéntete» (Ap. 3.3).

Frente a las corrientes doctrinales que se infiltran en las iglesias hoy día, ¿podemos tener la misma confianza en las bases teológicas de los creyentes? En mi propia experiencia, relativamente pocas son las personas que tienen un entendimiento amplio y profundo de las verdades básicas de la fe cristiana. Los miembros de muchas iglesias reciben una dieta de exhortaciones y de temas teológicos populares, pero a pocos se les da una explicación bíblica y sistemática de las grandes doctrinas de nuestra fe. De hecho, muchos menosprecian el estudio sistemático y diligente de las Escrituras, y muchos maestros y pastores optan más bien por un modelo de predicación y de enseñanza que sea más novedoso que bíblico. ¿Cuántos en nuestras congregaciones pueden dar una defensa de su fe que sea a la vez clara, sistemática, y bíblica? ¿Nos hemos esforzado para que cada creyente reciba instrucción en los fundamentos del mensaje de Dios en la Biblia? Si los hermanos enfrentan errores doctrinales, ¿tienen con qué defenderse? ¿Qué van a *recordar*? Si la receta contra la maldad del error doctrinal y moral es la verdad, ¿no nos urge asegurar que las bases sean buenas y los cimientos profundos antes de que vengan los problemas doctrinales? Los apóstoles se ocupaban de la instrucción de los nuevos convertidos (p.ej. Hch. 19.8-10; 20.31), y por eso frente a la entrada de las herejías les era necesario solamente despertar lo que ya estaba en la mente de los discípulos. Debemos seguir su ejemplo.

El escepticismo escatológico y la inmoralidad

«Nada hay nuevo debajo del sol», dijo el Predicador (Ec. 1.9), y podemos decir lo mismo respecto a muchos de los errores doctrinales en la iglesia. Por ejemplo, los Testigos de Jehová testifican de una cristología semejante al arrianismo, el cual el Concilio de Nicea condenó en el año 325. La supuesta Ciencia Cristiana es un avivamiento del gnosticismo, un movimiento herético que floreció durante el segundo siglo. Y también, el error que Pedro refuta en esta epístola tiene sus proponentes modernos. No diría que fuera posible identificar el error con un movimiento o secta organizada, porque no tiene un paralelo exacto como en los casos ya mencionados. Más bien se trata de una falsedad popular. Hay algunos que en el principio temen a Dios o por lo menos mantienen una forma externa de moralidad. Pero abrazan de nuevo ciertos pecados de su vida inconversa. Después del hecho, notan que nada les pasa. Parece que continúa la bendición del Señor. No ven evidencia del juicio divino contra su pecado. Y por eso llegan a ser más atrevidos para volver una vez más al pecado, y otra vez no enfrentan el castigo del Señor que habían esperado. Se convencen que viven con la aprobación de Dios y que por una razón u otra el juicio divino no les toca. El aparente retraso del juicio les viene a ser evidencia de que no les sobrevendrá a ellos. Y por eso se entregan una y otra vez al pecado, abrazando sus deleites con soberbia.

La misma demora del juicio divino fue lo que llevó a los herejes que Pedro combate a negar la realidad de tal juicio (compare 3.4 y 3.5-10). Decían que todo seguía igual desde la creación y por eso uno no tenía que preocupase por el castigo escatológico. Una perspectiva escatológica equivocada iba de la mano con la inmoralidad de los falsos maestros. Su escepticismo doctrinal resultó en su corrupción moral, o posiblemente lo opuesto ocurrió (ver el comentario sobre 3.3). Su inmoralidad encontró su justificación en una teología distorsionada.

En este error podemos observar la relación estrecha entre la heterodoxia y la heteropraxis. Lo que uno cree afecta su manera de vivir, y también nuestra manera de vivir puede cambiar nuestra perspectiva teológica. Pero otro elemento que entra a la escena es la experiencia. Los herejes argumentaban sobre la experiencia común de ellos y de sus antepasados de que Dios no castiga la

inmoralidad. Contendían que no se podía ver ni en sus días ni en los de sus padres evidencia de que Dios juzgara la inmoralidad. Pero Pedro aplasta su interpretación de la experiencia como evidencia contra el juicio divino (vv. 5-10). Su experiencia no era una guía confiable para determinar si el juicio divino era ficticio. Más bien, los grandes hechos de Dios en la historia, más la revelación divina, son las bases sobre las cuales Pedro construye. Si la experiencia no calza con lo que Dios ha revelado en la historia y no concuerda con la interpretación profética y apostólica de esos eventos, debe ser rechazada como base para la teología.

En nuestros días la experiencia ha ejercido una tiranía sobre la revelación de Dios. Lo que una persona siente en su corazón, o lo que ha visto muchas veces, cobra más importancia y peso que lo que Dios ha revelado en su Palabra. El pensamiento corre así: «Sí, yo sé lo que la Biblia dice, pero esto es lo que he experimentado». La experiencia se eleva por encima de la revelación divina, y lo que Dios ha revelado por sus profetas y apóstoles se consigna a un segundo plano. En tales casos la revelación y la inspiración radican en lo que uno ve, o piensa, o siente, y no en la Palabra de Dios. Este terreno es muy fértil para sembrar y hacer crecer la herejía.

3. La certeza del juicio (3.5-7)

5Estos ignoran voluntariamente, que en el tiempo antiguo fueron
hechos por la palabra de Dios los cielos, y también la tierra, que
proviene del agua y por el agua subsiste, 6por lo cual el mundo de
entonces pereció anegado en agua; 7pero los cielos y la tierra que
existen ahora, están reservados por la misma palabra, guardados para
el fuego en el día del juicio y de la perdición de los hombres impíos.

5 En esta sección Pedro presenta la primera parte de su refutación del argumento de los falsos maestros respecto a la escatología. Su respuesta tiene que ver específicamente con la afirmación de ellos en 3.4b, «Porque desde el día en que los padres durmieron, todas las cosas permanecen así como desde el principio de la creación». En el párrafo siguiente (vv. 8-10) Pedro argumenta contra la pregunta de los herejes citada en 3.4a, «¿Dónde está la promesa de su advenimiento?»[207] El apóstol comienza su refutación criticando la ignorancia de los falsos maestros: *Estos ignoran voluntariamente*. La palabra traducida *voluntariamente* (griego *thelontas*) también puede significar «manteniendo», y la cercanía de la palabra «esto»

207 Baukham, *Jude, 2 Peter*, p. 296, observa que la estructura del argumento es quiástica: a (3.4a), b (3.4b), a^1 (3.5-7), b^1 (3.8-10).

(griego *touto*) a este participio en la oración griega favorece la traducción «manteniendo esto» en vez de «*estos ignoran* esto».[208] El verbo *ignoran* denota «escaparse»,[209] y por eso debemos traducir las primeras palabras del verso, «Manteniendo esto se les escapa» (implicando que «se les olvida»). Pedro se afanaba por hacer que los hermanos «recordaran» lo que habían aprendido (1.12-13, 15; 3.1-2, 8). A los herejes, en cambio, se les olvidaron algunas verdades de la revelación divina al sostener su doctrina.

Lo que se les olvidó era *que en el tiempo antiguo fueron hechos por la palabra de Dios los cielos, y también la tierra, que proviene del agua y por el agua subsiste*. La dificultad de la gramática de esta parte del verso es notoria. Primeramente el apóstol declara que «el cielo ya existía desde tiempos antiguos» (*VP*, *NVI*).[210] El verbo «existir» (griego *êsan*) puede implicar, como en Juan 17.5, que los cielos fueron creados en un pasado lejano.[211] Segundo, Pedro afirma que *por la palabra de Dios* la *tierra* es sostenida. El sentido del verbo «sostener» es como en Colosenses 1.17, «Y todas las cosas en él subsisten».[212] Aunque varios textos hablan de la creación por medio de la *palabra de Dios* (Gn. 1.3-30; Sal. 33.6; 148.5; Jn. 1.3; He. 11.3; Sab. 9.1), la idea en este verso es otra. Pedro afirma que la *tierra* existe y continúa existiendo a causa de la intervención divina por medio de su *palabra* (compare Heb. 1.3; 2 P. 3.7). Con esta declaración rechaza el argumento de los herejes de que Dios no interviene en los asuntos del mundo. Dios no sólo es el Creador, sino también el que lo sostiene todo.

Las expresiones «del agua y por medio del agua» generalmente se interpretan como una alusión a la creación cuando Dios separó «las aguas de las aguas», y juntó «las aguas que están debajo de los cielos en un lugar» (Gn. 1.6-9). Podemos entender las palabras de esta manera como una explicación parenética respecto a la creación de la tierra, «la tierra, que (es) de agua y por medio de agua, existe (ahora) por la palabra de Dios». También es posible que Pedro afirme que el elemento primordial

208 *ThDicNT*, 3.46; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 357; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 316; *BAGD*, p. 355.

209 *Ibid.*, p. 466; *MM*, p. 370.

210 Las palabras griegas *ouranoi êsan ekpalai* («los cielos existían desde tiempos antiguos») se separan de la última parte de la oración con la palabra *kai* («y»), la cual no conecta «los cielos» y «la tierra» como la *RVR* sugiere.

211 No podemos interpretar *êsan* en unión con el participio *sunestôsan* como si fueran un pluscuamperfecto en construcción perifrástica. Si tal fuera el caso, el participio tendría que ser plural en vez de singular. Sin embargo, el escriba responsable por el manuscrito Sinaítico (Alef) lo entendío así y cambió el singular al plural (*sunestôta*) para armonizar la construcción.

212 Verbo intransitivo. *BAGD*, p. 791; *ThDicNT*, 3.46. El participio *sunestôsa* («sosteniendo»), siendo femenino singular, tiene que entenderse con *gê* («tierra») que también es femenino singular. No debemos leerlo con «cielos» de la primera parte del verso y explicar el singular diciendo que la atracción al singular *gê* es la razón de la forma singular del participio.

en la creación fue el agua, pensamiento al que otros autores daban expresión.[213] Pero una combinación de las dos cosas es probablemente lo que Pedro quiso comunicar: que el *agua* es el elemento primordial de la creación (*del agua*) y también un medio de la creación (*por el agua*).

6 Pedro ha probado, contra la opinión de los falsos maestros, que Dios estaba activo no sólo en la creación sino también en el sostenimiento del mundo. En 3.6 avanza con su argumento un paso más, afirmando que Dios ya ha intervenido en el mundo por medio del juicio cataclísmico del diluvio. De esta manera niega la afirmación de los herejes en 3.4b y forma la base de su testimonio en el verso siguiente sobre el juicio futuro. Dios ya ha ejecutado su juicio, y lo hará de nuevo en el futuro. Dice el apóstol, *por lo cual el mundo de entonces pereció anegado en agua.* Cuesta determinar el antecedente de *por lo cual*, que en el griego es en el plural, «por los cuales». Pude ser que se esté pensando en las dos «aguas» del verso anterior, pero más bien la referencia es probablemente al «agua» y a la «palabra», ambas activas en la destrucción del *mundo de entonces.* El *mundo* al que Pedro se refiere es la «humanidad» que *pereció* o murió en el tiempo del diluvio (2.5, 20; 1.4 y comentarios) y no la «tierra» ni mucho menos el «universo».[214] Los del *mundo* de Noé murieron inundados y sumergidos por agua, lo cual era figura del juicio venidero por fuego (3.7).

7 Pedro ahora llega a la conclusión, que contradice la opinión de los falsos maestros que negaban el juicio venidero. Dios sí juzgará el mundo presente como derramó su ira contra el «mundo de entonces» (3.6). La epístola hace referencia a tres «mundos»: el antediluviano (3.6), el presente (3.7), y el venidero (3.13). Como el primero, el segundo terminará por un juicio cataclísmico (3.7, 10-12), lo cual dará lugar al mundo venidero. Pedro declara, *pero los cielos y la tierra que existen ahora, están reservados por la misma palabra, guardados para el fuego en el día del juicio y de la perdición de los hombres impíos.* Esta afirmación servía no sólo para contradecir la herejía que se metía en las congregaciones, sino también para motivar a los cristianos a no abandonar la moral cristiana (3.11).

Pedro explica que *la palabra* que sostiene el mundo presente (3.5) es la *misma* que «reserva» *los cielos y la tierra que existen ahora.* La palabra *reservados* normálmente tiene que ver con el guardar o reservar los tesoros (Mt. 6.19-20; Lc. 12.21; 1 Co. 16.2; 2 Co. 12.14; 4 Mac. 4.3; Filón, *De sacrificiis Abeli et Caini*, 62; *Quod Deus sit immutabilis*, 156), pero Pedro la usa de una manera novedosa para explicar la preservación divina

213 Sal. 24.1-2; 2 Enoc 47.4; Hermas, *Visiones*, 1.3.4; *Pseudoclementinas*, 11.24; Tales de Mileto.

214 Contra Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 298-299.

del orden creado para el juicio venidero. Llega a ser sinónima a *guardados*, término que ya utilizó para describir cómo Dios reserva o guarda a los impíos para el juicio (2.4, 9, 17 y comentarios; compare los pensamientos semejantes en Jud. 6, 13; Testamento de Rubén 5.5; Josefo, *Antiquitates*, 1.96 [1.3.7]). Como si fueran prisioneros encarcelados esperando la ejecución de su juicio, así el mundo presente está guardado para el juicio inevitable. Y, como Schelkle observa, «su palabra es el único motivo soberano que determina el fin del mundo».[215]

Dios derramó su juicio sobre Sodoma y Gomorra por medio del fuego, siendo esto un tipo del juicio venidero (2.6). El presente mundo será juzgado por *fuego*, una verdad que se afirma en el AT (Dt. 32.22; Is. 29.6; 30.27, 30, 33; 33.14; 66.15-16, 24; Jl. 2.30; Nah. 1.6; Sof. 1.8;3.8; Mal. 4.1), el NT (3.10; Hch. 2.19; 2 Ts. 1.8; Ap. 9.17-18; 16.8; 20.9), y también en la literatura judía (Oráculos sibilinos 2.196-213; 3.80-93; 4.171-182; 5.155-161, 206-213; Salmos de Salomón 15.4; 1 Enoc 1.6-7; 52.6; 1 QH 3.19-36. Josefo, *Antiquitates*, 1.70 [1.2.3] y Vida de Adán y Eva, 49.3, hablan del primer juicio de agua y el segundo de fuego).[216] *El día de juicio* (2.9; 1.19 y comentarios) también se llama «el día del Señor» (3.10) y el «día de Dios» (3.12), el *día* en que el Señor Jesús volverá a la tierra (2 Co. 1.14; 1 Ts. 5.2; 2 Ts. 2.2). Ese *día* significará la *perdición* (2.1, 3 y comentarios; 3.16) de los que rechazan el camino de Dios, *los hombres impíos* (2.5-6 y comentarios).

El cataclismo

Varios años estuve en un sector del Parque Hyde en la ciudad de Londres donde cada domingo muchas personas se congregan para expresar sus ideas y doctrinas a cualquiera persona que pase y quiera oirlas. Varias personas hablan de temas políticos mientras otras predican sobre la religión. Entre este último grupo se encuentran aquellos que proclaman versiones distintas de la fe cristiana. Mientras algunos anuncian la fe histórica y ortodoxa, otros se dedican a compartir su propia versión del mensaje de la Biblia. El domingo que estuve había un señor que andaba con un cartel sobre el cual había escrito, «ARREPIÉNTASE PORQUE EL FIN SE ACERCA». ¿Era un chiflado, o sabía algo que los demás debían de reconocer?

215 Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 317.

216 El pensamiento de Pedro en este punto es distintamente judío/cristiano y no refleja la doctrina estoica de una destrucción cíclica del mundo por fuego y agua. Ver Green, *2 Peter and Jude*, p. 143; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 301.

En el ambiente moderno las palabras sobre el fin del mundo pueden parecer casi mitológicas, aun a nosotros los que conocemos las Escrituras. El mundo continúa con una regularidad y ritmo que casi no cambia. Completamos la gira alrededor del sol cada 365 días. El verano y el invierno son las estaciones principales del año (por lo menos en las regiones donde los tiempos se distinguen). Día y noche, lluvias y tiempos secos, vida y muerte. El ritmo es fijo y no cambia. En un mundo caracterizado por la regularidad, cuesta entender un «fin del mundo». ¿Cuáles son las pruebas o la evidencia de un fin? ¿No es el ritmo cíclico de nuestro mundo una evidencia que contradice un fin cataclísmico?

Obviamente los falsos maestros que habían entrado a las congregaciones a las que Pedro escribió vinieron con preguntas y perspectivas semejantes (3.4). Llegaron a negar el fin. De una manera semejante, en una sociedad tan supuestamente sofisticada y avanzada como la moderna, no es sorprendente que ideas sobre la cercanía del fin del mundo por lo general se han borrado de la conciencia colectiva. El hombre y la mujer modernos están más convencidos por las perspectivas del progreso y de la renovación cíclica.

Pero creo que la persona moderna puede entender y apreciar la enseñanza bíblica sobre el fin del mundo. Ella, más que sus antepasados antiguos, puede apreciar el significado de la destrucción del mundo por fuego, como Pedro afirma en 3.7. Los que vivimos a fines del siglo 20 entendemos claramente cómo la tierra y su población pueden ser destruidas por un holocausto nuclear. No creo que tengamos que identificar las profecías bíblicas respecto a la destrucción por fuego con este tipo de guerra. Sin embargo, ahí se nos presenta una evidencia gráfica de cómo la fuerza que se encuentra en el átomo puede desencadenarse para la destrucción final. Además, los astrónomos nos describen el fenómeno de las supernovas y llegamos a entender la fuerza destructora que contiene el sol. Si causas humanas y astrales pueden hacer llegar un «fin del mundo», ¿cuánto más el poder de quien creó todas las cosas?

El argumento de Pedro contra los herejes que negaban el juicio final se basaba sobre la creación y la providencia de Dios. Dios es el que creó el mundo, pero también lo sostiene por medio de su decreto (3.6). Pedro no compartiría la perspectiva de los deístas, que dijeron que el Creador abandonó su creación. Más bien el apóstol razona que el involucramiento del Creador en el mundo presente niega la opinión de los que dicen que todo continuará como en el pasado. Dios sostiene el mundo, y puede intervenir en su historia. La segunda palanca de su argumento es que Dios ya ha entrado a

la escena humana en juicio. El diluvio es el paradigma de la destrucción final (3.6). La paciencia de Dios tiene sus límites, y como creó el mundo de las aguas así también las usó en el primer juicio mundial. Esa destrucción prefigura el cataclismo final, esta vez por fuego (3.7). El decreto que ahora sostiene el mundo (3.6) es el mismo que lo preserva para ese día (3.7). Dios está activo en el mundo que creó, y también ejerció su juicio en el pasado. Estas son las pruebas que Pedro presenta para hacer resaltar la realidad del juicio venidero.

Por eso, el equilibrio en el mundo no garantiza que siempre las cosas continúen igual. Siendo que Dios es el que mantiene el *status quo*, él mismo puede intervenir y juzgar a los impíos. El guarda este mundo precisamente para el día de juicio. Los que olvidan esta realidad fundamental lo hacen so pena de su propia destrucción.

4. El tiempo y la paciencia del Señor (3.8-10)

> [8]Mas, o amados, no ignoréis esto: que para con el Señor un día es como mil años, y mil años como un día. [9]El Señor no retarda su promesa, según algunos la tienen por tardanza, sino que es paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento. [10]Pero el día del Señor vendrá como ladrón en la noche; en el cual los cielos pasarán con grande estruendo, y los elementos ardiendo serán deshechos, y la tierra y las obras que en ella hay serán quemadas.

8 Pedro ahora responde a la pregunta de los falsos maestros en 3.4a, «¿Dónde está la promesa de su advenimiento?» Según los herejes, el aparente retraso de la venida del Señor era un argumento fuerte contra su realidad. En su contestación, Pedro se dirige a los cristianos como *amados* (ver 3.1 y comentario), y declara que aunque los falsos maestros «ignoran» las verdades básicas (3.5), esto no debe ser el caso con sus lectores.[217] Pedro exhorta, *Mas, oh amados, no ignoréis esto: que para con el Señor un día es como mil años, y mil años como un día.* La segunda parte de la afirmación es una alusión al Salmo 90.4, «Porque mil años delante de tus ojos son como el día de ayer, que pasó, y como una de las vigilias de la noche». El salmo tiene que ver con el juicio de Dios sobre los seres humanos, y la transitoriedad de su vida (v. 10, «Los días de nuestra edad son setenta años; y si en los más robustos son ochenta años, con todo, su fortaleza es molestia y trabajo, porque pronto pasan, y volamos») en contraste con la eternidad de Dios (v. 4). De este salmo el pensamiento judío desarrolló la ecuación de que «un día» era una manera de hablar

217 *Vosotros* es enfático en el griego, subrayando el contraste entre los herejes y los lectores.

figuradamente de «mil años» (Jubileos 4.30; 2 Enoc 33; Génesis Rabba 19.8; 22.1). Un «día» de Dios equivalía a «mil años» según el cálculo humano. Después del primer siglo el mismo pensamiento se encuentra en la teología de la iglesia, tal que los seis días de la creación representaban los seis mil años de la historia humana. La Epístola de Bernabé 15.4 interpreta Génesis 2.2 de esta manera: «El Señor lo terminará todo en seis mil años, porque un día le significa a él mil años», basando su argumento sobre 2 Pedro 3.8.[218]

Pero no debemos interpretar 2 Pedro 3.8 de esta manera. Pedro no nos ofrece una llave hermenéutica por la cual podamos interpretar ciertos «días» de las Escrituras como si fueran «mil años», o en cambio entender las referencias a «mil años» como si fueran «un día» (p.ej. Ap. 20.2-7). Pedro añade su comentario al Salmo 90.4 («un día es como mil años») y explica su motivo al respecto en 3.9, «El Señor no retarda su promesa, según algunos tienen por tardanza». El punto es simplemente que la perspectiva divina respecto al tiempo no es igual a la humana. Un período que puede parecer prolongado a los ojos de los seres humanos es breve según el cálculo divino.[219] Pedro no enseña la relatividad del tiempo, sino afirma que los criterios de «rápido» y «lento» son diferentes para Dios y para el ser humano.[220] Esta afirmación forma la base sobre la cual construye su argumento en el verso siguiente.

9 La afirmación de que *el Señor no retarda su promesa* es respuesta a la opinión de los falsos maestros que acusaban a Dios de *tardanza* (*según algunos la tienen por tardanza*) en el cumplimiento de su *promesa*. Aunque la primera cláusula probablemente hace eco de Habacuc 2.3,[221] el argumento que Pedro refuta tiene sus raíces en la filosofía epicúrea que los falsos maestros habían mezclado con el cristianismo. Plutarco relata la tesis de los epicúreos que negaban la realidad del juicio divino a causa de la tardanza de Dios en ejecutarlo. Hablaban de «la dilación y el retraso de la deidad» en juicio, lo cual destruía la creencia en su providencia. Argumentaban que el retraso del juicio sobre las obras injustas animaba a los seres humanos a hacer el mal.[222] Los *algunos* que acusaban a Dios de «retardar» su *promesa*, que en este caso es la *promesa* de su juicio justo

218 La forma textual de la cita en Bernabé se acerca más a 2 P. 3.8 que al Sal. 90.4. Compare también Ireneo, *Adversus haereses*, 5.23.2; 5.28.3.

219 Un pensamiento semejante se halla en 2 Baruc 48.13: «Contigo las horas son como siglos, y los días como las generaciones».

220 Contra Käsemann, «Apologia for Primitive Christian Eschatology», pp. 193-194. Ver Bauckham, *Jude, 2 Pedro*, pp. 306-310; y Green, *2 Peter and Jude*, pp. 145-147.

221 La versión griega de Aquila usa el mismo verbo griego que Pedro, *bradunei*.

222 Plutarco, *Moralia*, 549B, D. La palabra *bradutês* se encuentra en el argumento de los epicúreos y de los falsos maestros. Ver la Introducción, pp. 325-326; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 362; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 314; Neyrey, «Form and Background of the Polemic in 2 Peter», pp. 425-427.

(3.9b-10), eran los falsos maestros y sus discípulos. Para ellos, el retraso era prueba de que no habría juicio, interpretación que Pedro refuta fuertemente.

En respuesta a la acusación de los falsos maestros el apóstol explica el verdadero por qué del retraso divino. El *es paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento*. Según Pedro, el retraso del juicio de Dios no argumenta contra su realidad, sino que es evidencia de que Dios *es paciente* (griego *makrothumei*). La longanimidad de Dios con los pecadores es un tema que aparece una y otra vez en la literatura bíblica (Éx. 34.6-7; Nm. 14.18; Sal. 86.15; 103.8; Jl. 2.13; Nah. 1.3). Pero esta longanimidad no se debe confundir con la tolerancia del pecado, pues tiene su límite, después del cual Dios derrama su ira (3.10; Sal. 7.12-16; Hch. 17.30-31). En vez de *nosotros* los mejores y más antiguos manuscritos de 2 Pedro tienen «ustedes».[223] Con esta palabra el apóstol les extendía la mano a quienes eran tentados a seguir o habían seguido el camino de los falsos maestros (2.14, 18).

La razón por la cual Dios retrasa su juicio es que no quiere *que ninguno perezca*, es decir, «perecer eternamente» (Jn. 3.16; 10.28; 17.12; Ro. 2.12; 1 Co. 1.18; 15.18). Pablo subraya el mismo deseo divino para la salvación en 1 Timoteo 2.4 diciendo que Dios «quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad». Dios no desea la muerte eterna de los seres humanos (compare Ez. 18.23, 32; 33.11), pero, como el siguiente verso lo explica, esto no quiere decir que todos serán salvos.[224] Más bien, Dios quiere que todos *procedan al arrepentimiento*. Esta explicación de la demora divina en ejecutar su juicio es la misma que encontramos en el AT (Jl. 2.12-13; Jon. 4.2) y en varios documentos judíos de la época.[225] El *arrepentimiento* en el contexto bíblico no significa simplemente «cambiar de opinión».[226] ni «hacer penitencia».[227] Es el abandono de las obras asociadas con el pecado (Heb. 6.1), volver a Dios (Hch. 20.21), y hacer las obras que dan evidencia de *arrepentimiento* (Hch. 26.20; Mt. 3.8; Lc. 3.8), proceso ilustrado en 1 Tesalonicenses 1.9.

223 p^{72}, B, C, Alef, A, Psi. Ver Metzger, *Textual Commentary*, p. 705.

224 Contra Barclay, *Santiago, I y II Pedro*, p. 387.

225 P.ej., Sab. 11.23; 12.10; 4 Esdras 4.38; Filón, *Legum allegoriae*, 3.106. Ver Neyrey, «Form and Background of the Polemic in 2 Peter», pp. 423-425. Neyrey argumenta que la respuesta de Pedro viene también de la polémica contra los epicúreos (Plutarco, *Moralia*, 551C-552D). Pero su perspectiva respecto a la «paciencia» de Dios se puede explicar totalmente por su trasfondo judío.

226 Esto era uno de los significados de la palabra en el contexto griego. Horsley, *New Documents*, 4.160.

227 Contra *DTNT*, 1.335. Ver *DIB*, p. 52.

10 A pesar de cualquier retraso, *el día del Señor* ciertamente *vendrá*, y su venida será *como ladrón en la noche. El día del Señor* es el tiempo escatológico cuando Dios aparecerá para juzgar a los habitantes de la tierra y derramar su ira sobre ellos a causa de su pecado (Is. 13.6, 9; Ez. 13.5; 30.3; Jl. 1.15; 2.1, 11, 31; 3.14; Am. 5.18, 20; Abd. 1.15; Sof. 1.7, 14; Zac. 1.14; 14.1; Mal. 4.5; Hch. 2.20; 1 Co. 5.5; 2 Co. 1.14; 1 Ts. 5.2; 2 Ts. 2.2).[228] Jesús enseñó que era imposible saber cuándo ese día vendría (Mc. 13.32-37; Hch. 1.7) y por eso era imprescindible mantenerse preparado (compare 3.11). La venida del *día del Señor* llegará repentinamente y en un momento no esperado, es decir, *como ladrón en la noche*. Esta afirmación viene de la enseñanza de Jesús sobre su venida (Mt. 24.43-44; Lc. 12.39-40) y luego se incorporó en la instrucción de la iglesia respecto al fin (1 Ts. 5.2, 4; Ap. 3.3; 16.15).

Pedro describe el carácter terrible del *día del Señor* en las cláusulas siguientes: *en el cual los cielos pasarán con grande estruendo.* Que *los cielos pasarán* era un elemento básico en la expectativa de la iglesia respecto al fin del mundo presente (Mt. 5.18; 24.35; Mc. 13.31; Lc. 16.17; 21.33; Ap. 20.11; Is. 34.4; 51.6; compare 1 En. 91.16). En el verso 12 Pedro explica que este evento acontecerá con el fuego del juicio divino. En el presente versículo dice solamente que sucederá *con grande estruendo*, probablemente pensando en el *estruendo* de un gran incendio. La palabra *estruendo* puede significar «trueno», y por eso puede ser que haya una alusión aquí al «trueno» del juicio de Dios (1 S. 2.10; 7.10; Job. 40.9; Is. 29.6; 33.3; Jer. 25.30; Jl. 3.16).[229] Pero la imagen de la destrucción final de *los cielos* por fuego (3.7, 12) explica el sentido de la palabra en el presente contexto.

Además Pedro afirma que en el cataclismo final *los elementos ardiendo serán deshechos* (compare 3.12). La palabra *elementos* se empleaba de varias maneras en el mundo antiguo. Podía referirse a los cuerpos cósmicos como el sol y las estrellas,[230] a la materia básica de la cual el cosmos está compuesto[231] o a los poderes angélicos.[232] En el verso 12 *los elementos* se mencionan en contraste con *los cielos*, lo cual indica que Pedro entiende *los elementos* como la totalidad del material del mundo. Además en 3.7 habla de la construcción del cosmos simplemente como «los cielos y la tierra», que corresponde a *los cielos... los elementos*...aun (ver abajo) *la tierra*. Las repetidas afirmaciones sobre la destrucción final del mundo por fuego favorecen esta interpretación (Is. 34.4; 66. 16; Miq. 1.4; Nah. 1.6; Sof. 1.18; Mal. 3.2, 19; Hch. 2.19; 2 Ts. 1.7; 2 P. 3.7 y comentario, 12; Ap. 9.18; 18.8).[233] Debemos observar que nada en el contexto indica que Pedro está pensando en *los elementos* como seres angélicos.

228 Ver *DIB*, p. 164.

229 Así Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 315.

230 P.ej. Diógenes Laercio, 6.102. *ThDicNT*, 7.679-682.

231 Sab. 7.17; 19.18; 4 Mac. 12.13; Plutarco, *Moralia*, 875C; Filón, *De cherubim*, 127. *ThDicNT*, 7.672-678.

232 Gá. 4.3; Col. 2.8, 20. *ThDicNT*, 7.682-683.

La última cláusula que describe la destrucción final por la ira de Dios amplía la afirmación anterior, **aun** (griego *kai*, que aquí lleva el sentido de «hasta» aquí y no de *y*)[234] *la tierra y las obras que en ella hay serán quemadas*. Los manuscritos griegos más viejos de este verso contienen el verbo «serán encontradas» en vez de *serán quemadas*, y esta lectura es probablemente la original, por problemática que sea su interpretación.[235] El sentido del verbo «serán encontradas» es judicial en este contexto, uso que se halla en varios textos bíblicos (Éx. 22.8; Dt. 22.22, 28; Esd. 10.18; Jer. 50.24; Lc. 23.4; Jn. 18.38; 19.4; Hch. 13.28; 23.9; Ap. 14.5). La idea es que *la tierra y las obras que en ella hay serán* «encontradas» o «descubiertas» **por Dios.**[236] La idea es paralela a los versos donde las *obras* de cada uno serán manifestadas en el juicio final (Mc. 4.22; Jn. 3.21; 1 Co. 3.13; 14.25; Ef. 5.13).[237] Los falsos maestros enseñaban que el juicio final no era una realidad. Pero Pedro los contradice, declarando que nada y nadie escapará de su ira, excepto los que abrazan la salvación de Dios (3.15). *Las obras* de los que hacen mal serán descubiertas.

La apologética petrina

La apologética de Pedro en los versos 8 a 10 explica la verdadera razón del atraso del día del Señor y el juicio final que vendrá con él. Esta apologética se hizo necesaria a causa del peligro, que varios hermanos en las iglesia corrían, de caer en el error de los herejes (ver 2.14, 18). En estos versos Pedro les extiende la mano a aquellos que los falsos maestros trataban de seducir. El apóstol genuinamente se preocupaba por el bienestar de sus «amados» (v. 8). Por eso les recuerda que Dios es paciente con ellos, los hermanos que

233 Compare Oráculos sibilinos, 3.81-87. *ThDicNT*, 7.686; *DTNT*, 2.429.

234 *BAGD*, p. 393.

235 Griego, *heurethêsetai* en Alef, B, K, P y p^{72} (*heurethêsetai luomena*). Sobre la historia textual del verso ver Metzger, *Textual Commentary*, pp. 705-706; Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 321, n. 121. Otras variantes son *katakaêsetai* («serán quemadas»), *afanisthêsontai* («desaparecerán»), *ouj heurethêsetai* («no serán encontradas»). Una evaluación completa de las variantes textuales, las enmiendas, y las múltiples interpretaciones se encuentra en Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 316-321.

236 La voz pasiva implica la acción divina.

237 *Ibid.*, p. 319.

enfrentaban la tentación de abrazar la corrupción, y no quiere que ninguno de ellos perezca (v. 9 y comentario).

Así debe comenzar cualquier defensa de la fe. La preocupación pastoral de Pedro nos es un modelo de cómo alcanzar a los que enfrentan las tentaciones que vienen disfrazadas con argumentos sutiles contra los fundamentos de la fe. Aunque Pedro es muy severo en su ataque contra los herejes (p.ej. 2.1-22), se acerca a los inestables que dudan. Judas muestra la misma sensibilidad en los versículos 22 y 23 de su epístola: «A algunos que dudan, convencedlos. A otros salvad, arrebatándolos del fuego; y de otros tened misericordia con temor, aborreciendo aun la ropa contaminada por su carne». El corazón pastoral es redentor y reconciliador. Busca la oveja perdida, como el Señor. Desea la salvación de los que oyen la voz del error y no puede estar contento con su perdición. Aun los débiles y los engañados son los «amados», con los cuales Dios es paciente (v. 9).

La segunda y la tercera palancas de la apologética dirigida a los cristianos tentados por el error se basan en la naturaleza y el carácter de Dios. En primer lugar, las categorías de «lento» y «rápido» no tienen el mismo sentido para Dios que para el ser humano. Lo que le parece al humano «lento» puede ser para Dios «rápido» (v. 8). Por eso, no se puede someter el plan de Dios a un juicio basado sobre criterios meramente humanos. La perspectiva divina no siempre calza con la humana. El ser humano, cuya vida se limita a 70 u 80 años, no puede apreciar completamente las perspectivas temporales de un Ser eterno. Segundo, Pedro explica que la longanimidad de Dios no implica que pase por alto al pecado. Más bien, tarda el día de juicio para darles a los inestables un tiempo para que puedan arrepentirse (v. 9). El propósito de Dios es la misericordia. Su corazón busca la salvación de los seres humanos, y especialmente de los seducidos por el error. Pero esta longanimidad es para dar lugar al arrepentimiento por parte de los que coquetean con el pecado. La paciencia de Dios no equivale a una aprobación de la maldad.

En su apologética Pedro nos da un modelo a seguir. No simplemente denuncia a los que le prestaban atención a la voz de sirena de los herejes. Más bien, les da una explicación, basada sobre las Escrituras, de la naturaleza y el carácter de Dios. Su corrección no es bombástica sino didáctica. Convence con argumentos bíblicos y no por calor retórico. Cuando mi esposa era muy joven, el Señor la *salvó y por años ella siguió su camino fielmente. Pero cuando era* adolescente surgieron muchas preguntas sobre la fe, y comenzó a

hacérselas a las personas reconocidas como autoridades en su iglesia. En vez de recibir respuestas sanas y bíblicas a sus inquietudes, los líderes menospreciaron sus preguntas y la exhortaron a que solamente creyera. Este tipo de respuesta demostraba una profunda ignorancia de las Escrituras, sin un verdadero reconocimiento de su necesidad. Pedro, en cambio, dio respuesta a los argumentos equivocados que habían llenado los corazones de los inestables. No cerró sus ojos para que las preguntas desaparecieran. Más bien, sacó de las Escrituras las verdades fundamentales del carácter conocido de Dios y se las presentó a los que realmente tenían que saberlas. Pero la respuesta vino con una llamada al arrepentimiento (v. 9b). El propósito del apóstol era persuadir y hacer volver a los engañados. Su deseo al respecto no era simplemente informarles sino reconciliarlos con Dios. La apologética tenía un fin redentor, y así estaba en sintonía con el corazón de Dios.

Finalmente, Pedro declara firmemente que llegará el día cuando se termine la longanimidad de Dios. El plazo para arrepentirse se acabará, y en un momento no esperado el Señor ejecutará su juicio cataclísmico (v. 10). En su apologética no solamente trata de persuadir, sino también declara la realidad del evento más terrible de la historia humana y mundial. La destrucción de aquel día será total y no habrá salvación aparte de la que Dios ofrece. El tono tierno de Pedro se convierte en voz profética en este punto. Contradice la negación del juicio final que los falsos maestros habían promulgado con un «No» resonante. El día del juicio *sí* vendrá y traerá un ardiente fin al orden presente. Siendo que este juicio vendrá en un tiempo inesperado y entrará con increíble poder, los que están pensando en dejar el camino recto deben considerar otra vez su decisión.

Al tratar con los inestables, llegará el momento en que el pastor o el maestro tendrá que explicar en términos claros y gráficos las implicaciones de dejar las sendas del Señor. Por un lado, la persuasión con la Palabra es la primera arma en la batalla por la lealtad de los miembros de la congregación. Pero por el otro, hay que dar la declaración profética del destino de los que desobedecen al Señor. No podemos darnos el lujo de permitir que los engañados piensen que sus acciones no tendrán consecuencias. Las Escrituras afirman una y otra vez, tanto en el NT como en el AT, que vendrá el día de juicio. Los profetas, los apóstoles, y el mismo Señor Jesucristo hablan a una voz sobre este terrible día del Señor. No le hacemos a nadie bien escondiendo esta realidad temible. No importa que no sea popular declarar ese evento en nuestro mundo moderno que la ha olvidado. El juicio vendrá, lo creamos o no.

5. La vida irreprensible a la luz del día del Señor (3.11-13)

[11]Puesto que todas estas cosas han de ser deshechas, ¡cómo no debéis vosotros andar en santa y piadosa manera de vivir, [12]esperando y apresurándoos para la venida del día de Dios, en el cual los cielos, encendiéndose, serán desechos, y los elementos, siendo quemados, se fundirán! [13]Pero nosotros esperamos, según sus promesas, cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia.

11 Para nuestro autor, los eventos escatológicos no son simplemente un tema de debate o especulación, sino una de las motivaciones fundamentales en la ética cristiana. Como en otros pasajes del NT, la ética va de la mano con la escatología (1 P. 1.13-17; 4.7 y comentarios; Mc. 13.32-37; Ro. 13.12; 1 Co. 15.58; Ef. 5.11-13; Flp. 4.5; Col. 4.5; 2 Ti. 4.1-2; Stg. 5.8-9; 1 Jn. 2.28; etc.). Los falsos maestros habían refutado la realidad del juicio venidero, y esta negación era la fuente de su doctrina inmoral. Ellos, como los epicúreos, veían en el retraso del juicio divino la excusa que necesitaban para hundirse en la inmoralidad.[238] Pedro, en cambio, afirma la verdad terrible del juicio, que es motivación principal en su exhortación moral. Comienza a resumir la enseñanza del verso anterior (o de los vv. 7-10), *Puesto que todas estas cosas han de ser desechas.* «Deshacerse» (griego *luomenôn*) podía denotar la destrucción de edificios (Josefo, *Bellum judaicum*, 6.32 [6.1.4]; Oráculos sibilinos 3.409; Jn. 2.19; Hch. 27.41) pero aquí resume los eventos del juicio final cuando el universo como lo conocemos será destruido (pero ver 3.13 y comentario).

A la luz de este juicio, dice *¡cómo no debéis vosotros andar en santa y piadosa manera de vivir!* En el texto griego estas palabras toman la forma de una pregunta, «¿qué tipo de personas (griego *potapous*; Mt. 8.27; Lc. 7.39) es necesario que sean en santa y piadosa manera de vivir?» En 1 Pedro 1.15 el apóstol hablaba de la necesidad de tener una «santa manera de vivir» (ver comentario), pero aquí se refiere a esta «manera de vivir» en el plural (lit. «maneras de vivir»). A veces el plural se utilizaba cuando un autor quería hablar de conceptos abstractos, como la «conducta».[239] A la luz del juicio final, toda su conducta debe ser *santa* (y no inmoral como los falsos maestros y sus discípulos, 2.12-14, 18-22) y *piadosa* (ver 1.3, 6-7 y comentarios).

238 Ver Plutarco, *Moralia*, 548D, E; 549B, C.

239 Mayor, *Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter*, p. 161.

12 La actitud de los cristianos respecto al «día del Señor» debe ser diferente a la de los falsos maestros que habían negado su realidad (3.4). El último día y su juicio sí vienen, y traerán la destrucción cósmica (3.7, 10-12), pero también la reconstrucción de los cielos y la tierra más la inauguración de una sociedad justa (3.13). Por eso, en contraste con los falsos maestros, Pedro llama a los cristianos a estar *esperando y apresurándoos para la venida del día de Dios.* La palabra traducida «esperar» (aquí y en 3.13-14) no es una esperanza vaga sino denota una esperanza cierta, «esperar con expectación» (compare Mt. 11.3; Lc. 1.21; 8.40; Hch. 3.5; 10.24; 28.6; y en el contexto escatológico, Mt. 24.50; Lc. 12.46). El otro verbo *apresurándoos* (griego *speudontas*) no es intransitivo como la *RVR* implica, sino transitivo, y su objeto directo es *la venida.* Por eso, la debemos traducir «apresurando» o «acelerando» *la venida del día de Dios.*[240] Siendo que Dios retrasa su juicio a causa de su deseo de que los pecadores se arrepientan (3.9), el arrepentimiento acelerará *la venida* del fin (compare Hch. 3.19-21; Mt. 24.14; y 6.10). Varios textos judíos hablaban de que Dios acelerará el fin (Is. 60.22; y Eclo. 36.7 (33.8); 4 Esdras 4.26; 2 Baruc 20.1-2; 83.1). Aunque Dios es el que causa esta aceleración, la lleva a cabo a causa del arrepentimiento (b. Sanhedrin 97^{b}; 98^{a}; b. Ta'an 1.1; b. Yoma 86^{b}).[241] Lo que los cristianos esperan y apresuran es *la venida del día de Dios.* Normalmente la palabra *venida* tiene que ver con el advenimiento de Cristo (1.16; 1 Co. 15.23; 1 Ts. 2.19; 2 Ts. 2.1; 1 Jn. 2.28) pero aquí denota la llegada futura *del día de Dios*, expresión equivalente al «día del Señor» en 3.10 (compare Ap. 16.14).

En ese *día*, Pedro reafirma, *los cielos, encendiéndose, serán desechos, y los elementos, siendo quemados, se fundirán.* Ya antes habló de la destrucción (el mismo verbo como en 3.10 «serán desechos») de los cielos por fuego (3.7, 10), y de la conflagración que consumirá *los elementos* (3.10 y comentario). Estos *elementos*, el apóstol añade, *se fundirán* (compare Is. 34.4; 64.1; Miq. 1.4; 1 En 1.6; Testamento de Leví 4.1) a causa del intenso calor del último juicio. Aunque esto será el fin de los presentes cielos y tierra, los cristianos tienen una esperanza gloriosa, como Pedro explica en el verso siguiente.

13 A pesar de las fuerzas destructoras del juicio divino (3.7, 10-12), la esperanza del cristiano es la renovación de la creación, y no su aniquilación. Como el mundo antiguo que fue destruido en el diluvio (2.5) dio lugar al mundo presente, así el mundo presente sufrirá el juicio divino (3.7), pero de él nacerá la nueva creación. *Pero nosotros esperamos* (ver

240 *NVI, VP, BJ, NBE.* Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 322; Leahy, «Segunda epístola de San Pedro», p. 602; Salguero, «Epístolas católicas», p. 174; Kelly, *Epistles of Peter*, p. 367; Green, *2 Peter and Jude*, p. 153; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 325.

241 Ver *SB*, 1.163-165.

3.12 y comentario), *según sus promesas, cielos nuevos y tierra nueva.* La esperanza del cristiano va más allá del último juicio a causa de las *promesas* divinas, las cuales los falsos maestros habían puesto en duda (3.4). Las *promesas* a las cuales Pedro se refiere son específicamente las de Isaías 65.17 y 66.22. La esperanza de la renovación de la creación estaba viva en el pensamiento judío (1 Enoc 45.4-5; 72.1; 91.16; 2 Baruc 32.6; 57.2; Jubileos 1.29; Oráculos sibilinos 5.211-212; Mekhiltha sobre Éx. 16.25; Targum sobre Miq. 7.14) y en la teología de la iglesia del Señor (Ap. 21.5; Ro. 8.19-21).

A diferencia del mundo presente, en la nueva creación *mora la justicia.* La expectativa de un mundo nuevo en donde quedaría excluida la injusticia era un elemento de la proclamación profética (Is. 9.7; 11.4-5; 32.16-19; 60.21). Esta era una de las «promesas seguras» de Dios dadas por medio de los profetas (1.9). Dios es el que actúa en *justicia* (1.1 y comentario) y llama a los seres humanos, por medio de sus mensajeros, a vivir en *justicia* (2.5). La reacción de la humanidad ha sido un rechazo a este llamado (2.5-7), como la situación de los lectores de esta carta ampliamente ilustra. Los falsos maestros habían rechazado la moral cristiana, que Pedro llama «el camino de la justicia» (2.21). Ellos, y sus seguidores, quedarán excluidos de los *cielos nuevos y tierra nueva,* porque allí solamente *mora la justicia.* Otros textos del NT se refieren a este terrible hecho de la exclusión de los injustos del reino eterno de Dios (1 Co. 6.9-10; Ap. 21.27; 22.15), enseñanza que era muy común entre la comunidad judía (2 Baruc 44.12; 1 En. 5.8-9; 10.16, 20-22; 38.2; 91.17; 2 En. 65.8; Salmos de Salomón 17.25, 36). No habrá ningún pecado, sino que todos serán justos y actuarán en *justicia* hacia sus prójimos.

La promesa y la conducta

Una vez más Pedro exhorta a sus lectores a vivir ya a la luz de los eventos del último día. Siendo que viene el juicio cataclísmico, deben hacer todo posible para comportarse ahora en santidad (v. 11). Como la negación del juicio final resultó en la inmoralidad de los falsos maestros, la esperanza de Pedro era que el reconocimiento de ese evento resultaría en la santificación de los cristianos. El orden presente, como el pecado que lo domina, es temporal y no eterno. Vendrá su fin y destrucción (vv. 11-12). Esta perspectiva debe ayudar a los hermanos a valorar correctamente las oportunidades del presente. De hecho, Pedro les dice que su conducta santa puede acelerar la venida del día de Dios. ¡Qué declaración más sorprendente! Pero la esperanza que el apóstol siembra en el corazón de

sus lectores no tiene que ver simplemente con la destrucción final de todas las cosas por fuego. Más bien, Pedro ve más allá del juicio y profetiza sobre el nuevo orden de Dios, los «cielos nuevos y tierra nueva». A sus lectores Pedro les informa que solamente los que viven en justicia pueden entrar a ese nuevo mundo, porque sólo mora en él la justicia (v. 13). La advertencia negativa se liga con la esperanza positiva, y ambos llegan a ser componentes esenciales en la motivación escatológica para la ética cristiana.

Esta perspectiva respecto a las últimas cosas es muy diferente a la mucha histeria que se asocia con esta enseñanza en varios sectores de la iglesia del Señor. Por un lado, algunos se dedican a elaborar su versión del «Plan Divino de los Siglos». Escriben lo que creen que va a ser el orden exacto de los eventos finales del mundo. Entran en mucho debate sobre este orden y ponen en duda la realidad del compromiso con el Señor de aquellos que no concuerdan con su análisis detallado del plan de los siglos, especialmente referente a la escatología. Por otro lado, son demasiados los cristianos que entran en la especulación sobre los tiempos y las fechas de la venida del Señor y su juicio. Pasan por alto las muchas enseñanzas que nos avisan que nos será imposible saber el día y la hora (p.ej. Mc. 13.32-37), o aún «los tiempos o sazones» (Hch. 1.7). Algunos dicen que viene el Señor antes del año 2000, mientras que otros son más precisos en sus cálculos y fijan hasta el año, el mes, y el día. Algunos se han sumergido tanto en esta histeria escatológica que han vendido sus bienes y se han mudado a supuestos «lugares de refugio» para escapar de los eventos temibles antes de la venida del Señor.

Este tipo de especulación que resulta en la preocupación y la histeria no concuerdan con el uso que Pedro hace de las realidades escatológicas. El juicio final debe ser una motivación para la vida santa. La afirmación de los nuevos cielos y la nueva tierra debe motivar a los cristianos a vivir como quienes son dignos de entrar a ese nuevo orden. Su esperanza brota en un cambio de conducta en la vida diaria, del pecado a la justicia, y no en la evasión de las responsabilidades de esa vida.

Me pregunto qué les va a pasar a los que han recibido enseñanza errónea respecto al tiempo de la venida del Señor. Si un predicador o un autor proclama categóricamente que Jesús viene en tal o tal fecha, y si esa fecha pasa sin que el fin llegue, ¿qué les pasará a los que se han tragado este error? ¿Será que llegarán a estar desilusionados de la enseñanza bíblica, siendo que no pueden distinguir entra la sana doctrina y una interpretación extremista de ella? ¿Van a

cuestionar la veracidad de las Escrituras porque el fin no llegó según el diagrama de su maestro favorito? ¿Cuántos van a llegar a un estado semejante a los lectores de 2 Pedro que comenzaron a poner en duda la realidad de las promesas divinas, tanto respecto al juicio como al nuevo orden terrenal y celestial? ¿Cuestionarán la realidad de la venida del día del Señor, del Señor mismo, porque no vieron el cumplimiento de la especulación escatológica? Temo que esto suceda si no presentamos la enseñanza escatológica de las Escrituras con más sobriedad y menos sensacionalismo. Me preocupa que muchos hermanos puedan concluir que la venida y el último juicio son mitológicos o no pertinentes para su vida, y por eso abandonarán la santidad como un aspecto fundamental de la vida cristiana. Y si así creen, se verán excluidos del nuevo mundo donde sólo morará la justicia.

IV. Exhortaciones y doxología finales (3.14-18)

A. Primera exhortación: Ser irreprensibles (3.14-16)

14 Por lo cual, oh amados, estando en espera de estas cosas, procurad
con diligencia ser hallados por él sin mancha e irreprensibles, en paz.
15 Y tened entendido que la paciencia de nuestro Señor es para salva-
ción; como también nuestro amado hermano Pablo, según la sabiduría
que le ha sido dada, os ha escrito, 16 casi en todas sus epístolas, hablando
en ellas de estas cosas; entre las cuales hay algunas difíciles de
entender, las cuales los indoctos e inconstantes tuercen, como también
las otras Escrituras, para su propia perdición.

14 En los últimos versos de la epístola, Pedro concluye su argumento con una serie de exhortaciones para animar a sus lectores a seguir en el camino de la verdad y no abandonarlo, dejándose arrastrar por los argumentos seductivos de los falsos maestros. En 3.14 su punto de partida son los eventos escatológicos, es decir, el último juicio (3.10-12) y la nueva creación (3.13). A la luz de estos acontecimientos finales, el apóstol exhorta, *Por lo cual, oh amados, estando en espera de estas cosas, procurad con diligencia ser hallados por él sin mancha e irreprensibles, en paz.* Su esperanza (ver 3.12-13 y comentarios) de la consumación inminente forma la base para la exhortación moral. La escatología no era tema de especulación, ni excusa para escapar de sus responsabilidades, sino un motivo para perseverar en la moral cristiana. Las obras de los seres humanos serán juzgados por Dios (3.10), quien establecerá un mundo nuevo a donde sólo los justos entrarán (3.13). Por eso ellos, los

amados del apóstol (ver 1 P. 2.11; 4.12; 2 P. 1.17; 3.1, 8, 14, 15), deben procurar *con diligencia* (un verbo favorito de Pedro que subraya la urgencia de la exhortación, 1.10, 15) *ser hallados por él* sin culpa. El verbo *ser hallados* es el mismo que encontramos en 3.10b y presupone que el cristiano tendrá que pasar por el juicio investigador de Dios (el verbo lleva significado judicial en Jn. 18.38; 19.4, 6; Hch. 13.28; 24.20; Gá. 2.17; Flp. 3.9; 1 P. 1.7; 2.22; Ap. 3.2). Es ante su juicio (*por él*), y no simplemente a los ojos humanos (compare 1 Jn. 2.28), que deben ser *sin mancha*, es decir, sin defecto moral (1 Ti. 6.14; Stg. 1.27). Además, deben *ser hallados... irreprensibles*, o intachables en toda su conducta.[1] Esto contrasta con los falsos maestros, que son *inmundicias y manchas* (2.13). Pedro usa la forma negativa de estas palabras griegas (2.13, *spiloi kai mômoi*; 3.14, *aspiloi kai amômêtoi*) para enfatizar su exhortación a que los cristianos no adopten de ninguna manera el estilo de vida de los herejes. Más bien, su conducta debe ser tal que no sean hallados culpables delante del Juez, siguiendo el ejemplo de su Señor, el «cordero sin mancha y sin contaminación» (1 P. 1.19). Mientras los falsos maestros quedarán excluidos del mundo venidero, los fieles estarán delante de Dios *en paz*. La *paz* a la que Pedro se refiere no es un estado emocional («la serenidad» o «la tranquilidad») sino la condición objetiva de ser reconciliado con Dios (Ro. 5.1) y de serle aceptable (ver 1 P. 1.2; 5.14; 2 P. 1.2 y comentarios).

15 Mientras que los falsos maestros opinaban que el retraso en el advenimiento era evidencia contra la realidad del juicio futuro, y servía de excusa para abrazar la inmoralidad, en 3.9 Pedro argumenta que Dios retarda el juicio para darles a los seres humanos la oportunidad de arrepentirse. En el presente verso vuelve a afirmar lo mismo diciendo, *Y tened entendido que la paciencia de nuestro Señor es para salvación*. Obviamente Pedro y los falsos maestros evaluaban la evidencia de manera distinta (compare 2.13 y 3.9 [el pensamiento de los falsos maestros] con 1.13 y 3.15 [la perspectiva de Pedro]).[2] La *paciencia de nuestro Señor* es, como en 3.9 donde la forma verbal de la palabra aparece, la longanimidad de Dios con los pecadores (Ro. 2.4; 9.22; 1 P. 3.20).[3] Esta *paciencia* tiene el propósito de llevar a los que pecan a la *salvación* (compare Ro. 2.4), la cual en el presente contexto significa el rescate de la ira de Dios (3.10-12) y la entrada a su reino eterno (3.13).[4]

1 Plutarco, *Moralia*, 489A.

2 El mismo verbo, *hêgeomai*, aparece en todos estos versos. Denota «pensar» o «considerar» (Hch. 26.2; 2 Co. 9.5; Fil. 2.25; 2 Ts. 3.15; Stg. 1.2). *BAGD*, p. 343.

3 *DTNT*, 3.237-238.

4 Sobre la «salvación» ver 1 P. 1.5, 9, 10; 2.2 y comentarios.

En la segunda parte de este verso y en el siguiente Pedro hace mención del apóstol *Pablo* y de sus cartas que los destinatarios de 2 Pedro y los falsos maestros habían leído (3.16b). La motivación de Pedro en discurrir sobre los escritos del apóstol a los gentiles era que los falsos maestros habían retorcido el mensaje de Pablo y usaban sus cartas para apoyar su herejía (3.16b). Es posible, y hasta probable, que los herejes se llamaran a sí mismos seguidores de Pablo, el apóstol de la libertad (2.19 y comentario). Por eso Pedro pretende demostrar la armonía completa entre Pablo y él, no sólo respecto a la doctrina sino también en su relación personal. Por eso dice, *como también nuestro amado hermano Pablo, según la sabiduría que le ha sido dada, os ha escrito*. Aunque una vez Pablo tuvo que reprender a Pedro (Gá. 2.11-21), Pablo reconocía su ministerio divino (Gá. 2.7-10). Pedro, por su parte, defendió no sólo su propia misión a los gentiles en el concilio de Jerusalén, sino también afirmó el evangelio que Pablo predicaba entre los gentiles (Hch. 15.7-12). No había brecha entre estos dos apóstoles en la iglesia primitiva, como aquí se evidencia por la manera en que Pedro llama a Pablo *nuestro amado hermano*. Con la palabra *amado* (1 P. 2.11; 4.12; 2 P. 1.17; 3.1, 8, 14, 17) Pedro expresa la profundidad de su cariño. Pablo no era sólo su *hermano* en la fe (2 P. 1.10)[5] sino también su colega en el ministerio cristiano (compare 2 Co. 1.1; 8.18, 22, 23; Ef. 6.21; Col. 1.1; 4.7; 1 Ts. 3.2; Flm. 1; 1 P. 5.12 donde *hermano* denota «compañero en ministerio»).

Pablo les había *escrito* a las congregaciones en Asia Menor que eran destinatarias de 1 y 2 Pedro, hablando en sus cartas de temas que Pedro tocaba en esta epístola (esta es la implicación de las palabras *como también* y 3.16a). Es imposible determinar con certeza a cuáles cartas Pedro se refiere en base a una comparación del contenido de los escritos paulinos y 2 Pedro.[6] Pero la ubicación de los lectores de esta carta en Asia Menor[7] hace posible que Pedro esté pensando en escritos como Gálatas, Efesios, Colosenses, y la carta perdida a la iglesia de Laodicea (Col. 4.16). Pedro tiene mucho respeto por Pablo, reconociendo que su *sabiduría* era un don que Dios le dio (*que le ha sido dada*, compare 1 Co. 3.10; Gá. 2.9).[8] Esta afirmación indica que Pedro consideraba los escritos paulinos como documentos inspirados por Dios y no simplemente opinión humana, hecho que el versículo siguiente confirma. *Pablo* nota en sus escritos que enseñaba «en toda sabiduría» (Col. 1.28) y que la *sabiduría* que él proclamaba no era humana (1 Co. 2.3-5) sino divina (1 Co. 2.6-7). Esta

5 *DTNT*, 2.271-274.

6 Como Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 330, correctamente observa.

7 Ver la Introducción, p. 320.

8 El NT menciona otros recipientes de la sabiduría divina, como Salomón (Mt. 12.42; Lc. 11.31) y Esteban (Hch. 6.10).

era el evangelio, la proclamación de la salvación por medio de Jesucristo (1 Co. 1.18-31).

16 Pedro continúa su reflexión sobre las obras paulinas diciendo *casi en todas sus epístolas, hablando en ellas de estas cosas.* En el verso anterior Pedro se refirió a las comunicaciones que Pablo había enviado a las iglesias en Asia Menor («os ha escrito»), pero ahora toca el contenido de *todas sus epístolas.* Sabemos que las obras paulinas circulaban entre las iglesias desde el principio (Col. 4.16), pero el presente verso implica que las iglesias coleccionaban sus escritos y que en el tiempo cuando Pedro redactó esta carta existía algún tipo de cuerpo de epístolas paulinas. En estos escritos, que Pedro conocía, el apóstol a los gentiles hablaba de *estas cosas*, es decir, las «cosas» que la iglesia esperaba (3.14) como el juicio venidero (3.12) y la nueva creación (3.16) (ver abajo). Con estas palabras Pedro afirma la unidad entre la doctrina que él enseña y la de Pablo, en efecto negando la afirmación de los falsos maestros, que pretendían seguir la doctrina paulina.

En vez de serle fieles a Pablo y su presentación del evangelio, los falsos maestros desvirtuaban su mensaje. Pedro admite que entre las *cosas* que Pablo enseñaba *hay algunas difíciles de entender.* La palabra *difíciles de entender* (griego *dusnoêta*) se encuentra en contextos donde cuesta interpretar algún tipo de oráculo, visión o tratado (Diógenes Laercio 9.13; Luciano, *Alejandro el profeta falso*, 54; Hermas, *Similitudines*, 9.14.4). Pero Pedro no dice que costara entender todo lo que Pablo había escrito sino sólo *algunas* de las *cosas.* Sin embargo el problema de los falsos maestros no era la dificultad de interpretar el mensaje que Dios le había dado a Pablo. Mas bien, ellos desvirtuaban su doctrina: *las cuales los indoctos e inconstantes tuercen.* Los *indoctos* o «los ignorantes»[9] de la enseñanza fundamental de la iglesia eran los falsos maestros (2.12; 3.5). En cambio, los *inconstantes* o los que eran «débiles e inestables» moralmente hablando eran los discípulos de los falsos maestros según 2.14. Esta doble descripción indica que Pedro tenía en mente tanto a los falsos maestros como a sus discípulos. Ellos *tuercen* la doctrina Paulina.[10] La palabra denotaba «retorcer» o «torturar», pero aquí aparece con el sentido derivado de «torturar» o «retorcer» una idea, es decir, pervertirla o desvirtuarla. Sabemos por las epístolas paulinas que algunos interpretaban mal la doctrina de la gracia que Pablo predicaba (Ro. 3.8), entendiendo mal varias declaraciones (p.ej. Ro. 3.21-27; 4.15; 5.20; 8.1; 1 Co. 6.12; Gá. 5.13) para apoyar su antinomianismo (compare Jud. 4). Pero también otros retorcían su enseñanza sobre los eventos escatológicos (2 Ts. 2.2-3; 2 Ti. 2.17-18). Las doctrinas paulinas que *los indoctos e inconstantes* desvirtuaban tenían que ver precisamente con estas dos verdades (2.19; 3.4).

9 Josefo, *Antiquitates*, 12.191 [12.4.6]; Plutarco, *Moralia*, 25C; Epicteto, *Enchiridion*, 48.

10 *BAGD*, p. 771; *MM*, p. 593.

Pero los herejes y sus discípulos retorcían las enseñanzas de Pablo *como también las otras Escrituras.* La palabra *Escrituras*, en la época de Pedro, se refería específicamente a los escritos del AT (1 P. 2.6; 2 P. 1.20; 2 Ti. 3.16; 1 Ti. 5.18; Gá. 3.8, 22; 1 Co. 15.3-4; Ro. 1.2; Lc. 24.27, 32, 45; Jn. 5.39).[11] Pero también Pablo podía hablar de las enseñanzas de Jesús como «Escritura» (1 Ti. 5.18; compare Mt. 10.10; Lc. 10.7). En el presente verso Pedro toma un paso más hacia el desarrollo del canon,[12] llamando los libros del AT *las otras Escrituras.* Con eso implica que las epístolas paulinas se deben clasificar como *Escrituras* también.[13]

En la última cláusula, Pedro subraya la seriedad de retorcer el mensaje de las *Escrituras.* Los herejes y sus discípulos lo hacían *para su propia perdición* (2.1, 3; 3.7 y comentarios), es decir, el resultado de su acción sería su condenación eterna. El problema de los falsos maestros no era simplemente que habían entendido mal varias porciones de la revelación divina, sino que usaban una interpretación retorcida de ella para justificar su inmoralidad (p.ej. 2.19; 3.4 y comentarios). Abandonaba la ortodoxia y con ella la otropraxis. La herejía doctrinal iba de la mano con su decadencia moral.

La autoridad de los escritos apostólicos

Hace muchos años prediqué un sermón sobre la Epístola de Pablo a los Filipenses. Hice mención de 4.12 donde el apóstol decía, «Sé vivir humildemente, y sé tener abundancia; en todo y por todo estoy enseñado, así para estar saciado como para tener hambre, así para tener abundancia como para padecer necesidad» (Fil. 4.12). Le conté a la congregación que sería muy difícil apoyar la teología de la prosperidad, que era tan popular en esos días, a la luz de la afirmación paulina en ese pasaje. El siguiente lunes un joven que estuvo en el culto me llamó para corregirme. Era un proponente de la idea de que el cristiano con fe tendría mucha prosperidad material. Cuando le recordé lo que Pablo había dicho en Filipenses 4.12

11 *DTNT*, 2.119-128.

12 *DIB*, pp. 99-101; G. Báez-Camargo, *Breve historia del canon bíblico*, Ediciones «Luminar», México, 1980.

13 La palabra «otras» (griego *loipas*) denota «otros» aparte de aquellos a que el autor o el locutor se refiere. Ver Mt. 25.11; Hch. 2.37; Ro. 1.13; 1 Co. 9.5; 2 Co. 12.13; Flp. 4.3.

respecto a la escasez de recursos que un hombre de fe como el apóstol tenía que enfrentar, me respondió, «Sí, pero eso lo dijo Pablo. Yo sigo a Jesús». Con estas palabras echó abajo la autoridad de la enseñanza apostólica y señaló una división entre los escritos de Pablo y la doctrina del Señor Jesucristo. Desde aquel momento he oído opiniones semejantes de parte de hermanos que dicen que solamente leen las palabras rojas en sus Biblias porque sólo ellas son «la Palabra de Dios». Ellos también relegan la enseñanza apostólica a un segundo plano de autoridad.

Durante el siglo pasado un fenómeno semejante apareció en la teología cristiana. Los seguidores de la «Escuela de Tübingen», teólogos de la universidad de aquella ciudad en Alemania, teorizaban que hubo una brecha entre Pedro y Pablo en la iglesia primitiva, y que el propósito del libro de Hechos (un documento del segundo siglo según ellos) era armonizar la historia antigua y reconciliar las dos facciones en la iglesia de aquel tiempo.[14] Desde aquel tiempo la teología bíblica ha debatido fuertemente la cuestión de la unidad y la diversidad de la enseñanza en los dos Testamentos. Se ha preguntado, por ejemplo, si hay una sola «ortodoxia» en el NT, o si debemos hablar de «ortodoxias».

Pedro tuvo que enfrentar una situación semejante. Los falsos maestros se apoyaban sobre una interpretación torcida de la enseñanza de Pablo respecto a la libertad cristiana y los eventos escatológicos. Proclamaban a Pablo como su autoridad, y probablemente contrastaban su doctrina con la que los demás habían recibido. En respuesta Pedro enfatizó dos puntos fundamentales que se deben tomar en cuenta tanto en los debates modernos a nivel popular como en los de nivel técnico. El apóstol hace constar que había unidad de criterios entre él y Pablo respecto a la escatología y la vida moral (3.15b-16a), y que la autoridad divina radicaba en los escritos del apóstol a los gentiles (3.16b). Con estas afirmaciones Pedro aplasta la opinión de que existía una brecha entre lo que él enseñaba en esta epístola y la doctrina del apóstol a los gentiles. Además, no permitió que los escritos de Pablo se pusieran en un segundo plano de autoridad porque los clasificaba como Escritura Sagrada. Es decir, lo que Pablo escribió no era simplemente opinión humana sino revelación divina. Pedro no entra en la cuestión del carácter de la inspiración, sino sólo afirma que los escritos del apóstol tienen una autoridad que va más allá de las obras que son solamente humanas.

14 Ver Stephen Neill, *La interpretación del Nuevo Testamento 1861-1961*, Ediciones 62 s.a., Barcelona, 1967, pp. 68-69.

Las implicaciones de lo que Pedro dice en estos versos son muchas, pero hagamos notar solamente dos. Primeramente, siendo que Pedro alude a una unidad de doctrina entre Pablo y él, los teólogos modernos debemos seguir buscando las estructuras básicas que los diferentes autores neotestamentarios que tienen en común.[15] O sea, que aunque hemos visto la falacia de imponer estructuras unificadoras sobre los autores del NT, como se hace en la teología sistemática, debemos reconocer que bajo de la diversidad de expresiones existe una teología bíblica unificada. Había una «ortodoxia» o teología común que los apóstoles mismos señalaban, la cual se expresaba de maneras distintas entre ellos. El Concilio de Jerusalén (Hechos 15) reconoció la unidad de teología entre Pablo y Pedro, y en su visita a Jerusalén mencionada en Gálatas 2, Pablo afirma una vez más la unidad de doctrina entre él y los pilares de la iglesia de aquella ciudad. Era con base en esta unidad de teología que Pablo pudo reprender a Pedro por no andar conforme a lo que ambos predicaban (Gá. 2.11-21). En segundo lugar, la autoridad de los escritos bíblicos que se llaman «Escritura» es una. No podemos exaltar a un autor sobre otro, ni rechazar la doctrina de uno porque no nos parece tan informada o autorizada como la de otro. «Toda la Escritura es inspirada por Dios», enseña Pablo (2 Ti. 3.16). Aunque su referencia es directamente a los escritos del AT, esta verdad fundamental se puede y se debe aplicar a las obras del apóstol mismo y a la de los demás apóstoles. Sus obras son la Palabra de Dios en las palabras humanas. Por eso, torcer su enseñanza y vivir según esa distorsión tiene consecuencias desastrosas. Tanto en aquel tiempo como hoy día, «Los indoctos e inconstantes tuercen [estas cosas]... para su propia perdición» (3.16).

B. Segunda exhortación: No caer (3.17)

[17]Así que vosotros, oh amados, sabiéndolo de antemano, guardaos, no sea que arrastrados por el error de los inicuos, caigáis de vuestra firmeza.

17 Antes de la doxología final de la epístola Pedro presenta su último llamamiento a sus lectores de que no caigan en la herejía de los falsos maestros. Como en los versos previos su cariño y preocupación pastoral son abundantemente evidentes (3.1, 8, 14). Exhorta, *Así que vosotros, oh amados, sabiéndolo de antemano, guardaos*. El participio *sabiéndolo de*

15 Ver Charles H. H. Scobie, «The Structure of Biblical Theology», *TynBull* 42.2 (1991), pp. 163-194.

antemano a primera vista parece indicar que los falsos maestros no habían llegado a las congregaciones de los destinatarios de la epístola.[16] Pero como hemos observado, aunque Pedro a veces usa el tiempo futuro para hablar de los falsos maestros (ver 2.1-3; 3.3 y comentarios), ellos ya promulgaban su error, seduciendo a los inestables (2.14, 18) y acercándose a los demás en las congregaciones participando plenamente con ellos en el culto (2.13). Aún en el versículo previo Pedro podía hablar de ellos en el tiempo presente como los que «tuercen» la doctrina paulina. Por lo tanto, no debemos entender *sabiéndolo de antemano* como una referencia a una llegada futura de los herejes. Más bien, a la luz de que los destinatarios no habían caído todavía y de que ya tenían el argumento apostólico contra el *error*, estaban «avisados» y por eso podían «guardarse».[17] «Hombre prevenido vale por dos».

Guardaos denota que a la luz de lo que saben acerca de los falsos maestros deben tener cuidado y evitarlos (2 Ti. 4.15; Lc. 12.15), *no sea que arrastrados por el error de los inicuos, caigáis de vuestra firmeza.* Hay una dimensión sociológica del problema que Pedro toca. Es bien fácil ser *arrastrados* por la corriente de opinión de otros (como era el caso con Bernabé en Gá. 2.13 donde la palabra aparece), algo que Pedro quiere que sus lectores eviten. Esta presión social, en combinación con el engaño de los falsos maestros, era una combinación mortífera. La palabra *error* denota no sólo que su enseñanza era falsa sino también engañadora (Ef. 4.14; 1 Ts. 2.3; 1 Jn. 4.6).[18] Como en 2.7, Pedro llama a los falsos maestros *los inicuos*, o «los malvados», los que habían rechazado el dominio de la ley sobre su vida. Pedro no quiere que sus amados hermanos «caigan» de su *firmeza* a causa del *error*, es decir, les advierte contra el pecado de la apostasía (Gá. 5.4; compare 1.10).[19] Ellos, en contraste con los que ya salieron de la fe («los inconstantes», 2.14; 3.16), están firmes (compare el verbo en 1 P. 5.10; 2 P. 1.12), y Pedro desea ardientemente que sigan así.

C. Tercera exhortación: Crecer (3.18a)

[18a]Antes bien, creced en la gracia y el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.

16 Bauckham, *Jude, 2 Pedro*, p. 337, dice que la palabra es parte de la ficción de la profecía puesta en boca de Pedro después de su muerte. Ver la Introducción, pp. 317-318. Por el otro lado Bigg, *Epistles of St. Peter*, p. 303, argumenta que el verbo «saber de antemano» lleva la idea de «entendiendo primero esto» (1.20; 3.3). Pero el uso de la palabra en la literatura del tiempo no apoya su conclusión. Ver Josefo, *Vita*, 106 [22]; Hermas, *Similitudines*, 7.5.

17 La palabra lleva este sentido en Josefo, *Antiquitates*, 2.86 [2.5.6]. Así *BJ*; *NBE*.

18 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 374; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 337.

19 *DTNT*, 1.206-207.

18a El apóstol reconoce que el mejor antídoto contra la apostasía es una vida cristiana creciente. Por lo tanto, en su exhortación final dice, *Antes bien, creced en la gracia y el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.* Pedro no indica que el crecimiento fuera solamente para los neófitos en la fe (1 P. 2.2 y comentario, donde el mismo verbo aparece), sino para todos los miembros de la congregación. Desde el principio de esta epístola enfatiza la necesidad del crecimiento moral (1.5-7 y comentarios), pero aquí habla de los avances en la *gracia y el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.*[20] El crecimiento en *gracia* significa los avances en la apropiación o la experiencia de los beneficios de la salvación (ver 1 P. 1.10; 3.7; 4.10; 5.5, 12).[21] El *conocimiento* (ver los comentarios sobre 1.2, 5-6) en que deben crecer no es teórico sino personal, teniendo por objeto *nuestro Señor y Salvador Jesucristo* (1.1, 11; 2.20; 3.2). No es el *conocimiento* que uno obtiene en la conversión sino el que se desarrolla en el transcurso de la vida cristiana. A lo largo de su vida, el cristiano siempre debe profundizar en su *conocimiento* o experiencia del que gobierna su vida y le rescató de la perdición. La conversión es solamente el comienzo de un proceso constante de crecimiento.

Ch. Doxología final (3.18b)

[18b]A él sea gloria ahora y hasta el día de la eternidad. Amén.

18b Pedro concluye su comunicación a las iglesias con una doxología a Jesucristo: *A él sea gloria ahora y hasta el día de la eternidad.* La mayoría de las doxologías en el NT se dedican a Dios Padre, y 3.18b es una de las únicas dedicadas específicamente a Jesucristo (ver 2 Ti. 4.18; Ap. 1.5-6). La presencia de esta doxología no nos debe sorprender si recordamos la alta cristología del apóstol (1.1, 2, donde Jesucristo lleva los títulos divinos «Dios», «Salvador», y «Señor»; compare Jud. 25). Esta *gloria* es suya *ahora*, y por eso todos deben honrarle con su conducta y fidelidad (no como los falsos maestros, 2.5). Y su *gloria* dura *hasta el día de la eternidad.*[22] *El día* que Pedro y sus lectores esperan señalará la destrucción del orden presente (3.10, 12) pero también inaugurará una nueva época que durará por *la eternidad* (1.19; 3.13). Con su mirada fija

20 El genitivo «nuestro Señor y Salvador Jesucristo» va sólo con «conocimiento», como en 1.8; 2.20. A no ser así, tendríamos que entender el genitivo como subjetivo con «gracia» y objetivo con «conocimiento». Schelkle, *Cartas de Pedro*, p. 335; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 337.

21 Kelly, *Epistles of Peter*, p. 375, sugiere que es el crecimiento en favor con Dios (compare 1 P. 2.19-20).

22 Eclo. 18.10.

en esta esperanza, el apóstol dice (con todo el pueblo del Señor) *Amén* (ver 1 P. 5.14 y comentario).

En conclusión

Con las palabras de 3.17-18 Pedro concluye su segunda epístola a las iglesias en Asia Menor. En estos versos resume el contenido de su epístola (como hizo en 1 P. 5.12), recordándoles a sus lectores una vez más del peligro del engaño de los falsos maestros (v. 17) y la necesidad del crecimiento en la gracia de Dios y en la relación con el Señor (v. 18). Por un lado, los hermanos tienen que estar a la defensiva contra los que han sembrado una herejía que tiene el poder de arrastrarlos a la apostasía. Por otro lado, Pedro les exhorta a que estén a la ofensiva con una vida cristiana creciente. El mejor antídoto contra la apostasía moral es el progreso en el conocimiento de Cristo y en la apropiación de la gracia de Dios.

Una vez más vemos el corazón pastoral del apóstol Pedro (Jn. 21.15-17). Les llama sus «amados» y por eso lucha hasta la última palabra por su bienestar espiritual y eterno. Su pastoral incluía una aclaración muy franca y directa del error de los herejes y sus consecuencias. Reconocía el engaño y la fuente corrupta de su doctrina. Además era realista respecto a la posibilidad de caer de su firmeza en el evangelio y así volver a la esclavitud del pecado. Pedro levanta el estandarte contra la falsa doctrina y la inmoralidad que iba de la mano con ella. Su esperanza es que sus lectores lo tomen en serio.

Su pastoral también va más allá del aviso, como vimos especialmente en el primer capítulo de esta epístola (1.3-10). Reconoce que estar lleno de las virtudes cristianas que vienen de la gracia de Dios y de la relación con Jesucristo es la mejor garantía contra la apostasía. Ya dijo precisamente esto en 1.10, «Por lo cual, hermanos, tanto más procurad hacer firme vuestra vocación y elección; porque haciendo estas cosas, no caeréis jamás».

Esta es la misión pastoral. Guardar a las ovejas del error y sus consecuencias y ayudarles en su crecimiento espiritual. No debemos hacer menos. Y a fin de cuentas, a Cristo sea la gloria por todo y en todo. Amén.

