

IDENTIDAD RELIGIOSA DE UN PUEBLO EN CAMINO

José Cervantes Gabarrón*

En este artículo se presenta un estudio sobre la Primera carta de Pedro acerca de los datos relevantes de la identidad religiosa del Pueblo de Dios como pueblo en camino. Para ello se hace una breve muestra del lugar que ocupa en la Biblia el fenómeno social de las migraciones y se fija en la figura social y religiosa del emigrante. A partir de 1 Pe la identidad del emigrante se convierte en una categoría teológica que abre al ser humano a la esperanza en Dios en medio de las circunstancias adversas de la peregrinación de la vida presente y cuyo comportamiento en un mundo hostil lo convierten en prototipo de buena conducta y de servicio a los demás, en un marco de libertad cristiana inalienable.

Palabras claves: Emigrante; Inmigrante; Identidad; Pueblo; Libertad; Disponibilidad; Respeto, 1 Pe

La emigración de las gentes de un país a otro o de una región a otra constituye uno de los fenómenos humanos y sociales más significativos en las relaciones entre los pueblos. También está presente en los textos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, tanto en su perspectiva emigratoria como inmigratoria. El hilo conductor que recorre las tradiciones multiseculares recogidas en la Biblia revela, en primer lugar, las experiencias de un pueblo, el de Israel, creyente en un Dios liberador, que se ha mostrado muy cercano a los inmigrantes en cualquier época

* Sacerdote misionero de la diócesis de Cartagena (Murcia – España), trabaja en Santa Cruz de la Sierra como vicario y como director fundador del proyecto Oikía (www.casaoikia.org). Ejerce como profesor de Exégesis del Nuevo Testamento en Santa Cruz de la Sierra y en el Instituto Teológico San Fulgencio (Murcia-España). Es Doctor en Filología Clásica y Licenciado en Filología Semítica Hebrea, Doctor en Teología Bíblica y Licenciado en Sagrada Escritura. Ha sido director, desde su fundación en 1991 hasta el 2009, de la revista *Reseña Bíblica*, de la Asociación Bíblica Española, y es miembro fundador del Foro “Ignacio Ellacuría” - Solidaridad y Cristianismo. Entre sus publicaciones destacan los libros *Sinopsis Bilingüe de los tres primeros Evangelios con los paralelos del Evangelio de Juan*, (2004), *Las Siete palabras de Jesús en la Cruz* (2004). Santa Cruz de la Sierra / Bolivia. Web: <http://web.forodigital.es/usuarios/josecervantes> Email: jocerga@forodigital.es

histórica y en cualquier lugar de la tierra. De ello se recogen testimonios en la multiplicidad de libros y géneros literarios del mundo bíblico. En segundo lugar, la tradición cristiana del Nuevo Testamento, heredera de la historia bíblica que culmina en Jesús de Nazaret, como centro de la vida religiosa de las comunidades cristianas del siglo I, revela un ideal de justicia divina según la cual los inmigrantes, en cuanto sectores marginados de la población y pertenecientes a las capas más empobrecidas de cualquier sociedad, se consideran herederos legítimos de los bienes y recursos de la tierra y sujetos de los mismos derechos que los nativos en cualquier lugar del mundo. El fundamento de la esperanza de los emigrantes radica en el hecho de que los datos revelados acerca del destino y de los derechos de los emigrantes los convierten en destinatarios directos del favor de Dios. A través de la Primera carta de Pedro se muestra la identidad del emigrante como categoría teológica que abre a la esperanza en Dios en medio de las circunstancias adversas de la peregrinación de la vida presente y cuyo comportamiento en un mundo hostil lo convierten en prototipo de buena conducta y de servicio a los demás en un marco de libertad cristiana inalienable.

El fenómeno migratorio en un pueblo errante

En el contexto de las culturas mediterráneas la historia de Israel revela como un valor importante vinculado a su experiencia la hospitalidad con el forastero. Se trata de un valor social fundamental que va íntimamente unido a la identidad misma del pueblo de Israel desde sus orígenes. Las raíces seminómadas del pueblo hebreo, la historia errante de Abrahán (Gn 12,1-10), de Isaac (Gn 26,1-6) y de Jacob (Gn 46,1-4), la experiencia de la emigración de los israelitas a Egipto que derivó en esclavitud y opresión (Éx 1,1-15,21) y la primera deportación a Asiria (2 Re 15,29; 17,6; 18,9-13) son los referentes históricos del que se considera comúnmente el credo histórico de Israel recogido en Dt 26, 5-10: *“Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto y residió allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa...”*. Es un texto compuesto en el s. VII a.C., durante el reinado de Josías. En esa situación de recuperación y de esperanza de Judá es importante no olvidar la experiencia originaria del tiempo de la emigración y la servidumbre en tierra extranjera. La conciencia de haber vivido como extranjeros en otro tiempo y saber que dicha situación puede volver a repetirse, constituye el fundamento ético y

religioso para que los israelitas presten la debida atención al forastero y lo traten dignamente.¹

El elemento más destacado del tratamiento del emigrante en el Antiguo Testamento y que constituye la principal novedad de Israel respecto a los pueblos de su entorno cultural es la presencia de la figura del «inmigrante» en los textos legales y jurídicos, lo cual supone la elaboración y promulgación de leyes encaminadas a proteger a los emigrantes, reconociéndoles progresivamente todos sus derechos en la sociedad israelita. Por ello desde mi punto de vista creo que en la Biblia el problema de la inmigración se sitúa en el nivel de la justicia social. La Sagrada Escritura revela un orden legal que, aparte de las consideraciones éticas o teológicas de fondo, objetiva las razones de un sistema de justicia vigente en diversos códigos antiquísimos recogidos en las tradiciones legales del Pentateuco y se convierte en una referencia histórica relevante para cualquier legislación del presente.

La Biblia, en sus tradiciones legales originarias, el Código de la Alianza del libro del Éxodo (Éx 20,22-23,19), el Código Deuteronomico (Dt 12-26), el Dodecalogo Siquemita (Dt 27) y la Ley de Santidad del Levítico (Lv 17-26), articula y desarrolla una legislación genuina sobre el inmigrante, el cual es siempre beneficiario de las medidas de protección social recogidas en las leyes de la sociedad israelita ya desde el siglo IX a. C., pero cuyo origen se remonta a la época de los Jueces en Israel. En esas leyes, que revelan el proyecto de Dios sobre la convivencia humana en la justicia, el inmigrante tiene todos y los mismos derechos que el nativo (Lv 19,33-34; Éx 22,20; Dt 10,19; Nm 15,15).

En el Antiguo Testamento la palabra «gēr» es la que mejor se corresponde con nuestros términos «emigrante» e «inmigrante». Un análisis pormenorizado de la Biblia permite constatar el predominio del término hebreo *gēr* en textos legales más que en textos narrativos. Suele expresar el movimiento de alguien que va a residir en Israel sin decir nada sobre su procedencia, ni sobre su eventual retorno, ni sobre las razones que le llevaron a ser un *inmigrante*. La singularidad de este sustantivo está indicando que se trata de un término técnico, no ordinario, que no designa a una persona concreta sino el status legal y jurídico de esa categoría de personas.²

¹ DILLMANN, Rainer. *Zukunft - auch für Fremde*. Biblische Aspekte eines aktuellen Themas, p. 25.

² En otras publicaciones he expuesto ampliamente el carácter legal del término *ger* como categoría jurídica del inmigrante y a ellas me remito. Cf. especialmente CERVANTES GABARRÓN, José. “‘Un inmigrante será entre vosotros como el nativo’ (Lv 19,34). El inmigrante en las tradiciones bíblicas”. Y también, “Legislación bíblica sobre el emigrante”, p. 319-349.

La identificación del emigrante en el Nuevo Testamento

No aparece en el NT ninguna palabra técnica equiparable a la categoría legal y social del «inmigrante» como aparece en el término técnico *gēr* de los textos legales del Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento los términos relacionados con el «emigrante» son «*πόροικος*» y «*παρεπίδημος*»; el término «*πόροικος*» aparece cuatro veces y significa emigrante, extranjero, forastero, peregrino o vecino (Hch 7,6.29; Ef 2,19 y 1P 2,11); el término «*παρεπίδημος*» aparece tres veces (Hb 11,13 y 1Pe 1,1; 2,11) y se suele traducir con advenedizo, extranjero, emigrante, transeúnte o peregrino. En el vocabulario griego del NT relativo a este campo semántico encontramos también otros términos: «*ξένος*» significa extranjero, extraño, forastero; «*ἀλλογενής*» significa forastero, extranjero o foráneo; «*ἀλλότριος*» se refiere al extraño y extranjero; «*ἀλλόφυλος*» designa al extranjero pagano; «*προσήλυτος*» designa al prosélito, en cuanto persona convertida al judaísmo. Pero nos fijaremos especialmente en el término «*ξένος*» (Mt 25, 38.43) y en la pareja «*πόροικος*» y «*παρεπιδημος*» de 1 Pe 2,11.

Especialmente en el mensaje de Jesús, recogido en las tradiciones evangélicas, y en la Carta primera de Pedro encontramos claves para la consideración del inmigrante desde una perspectiva social y teológica. En los evangelios al menos dos textos merecen nuestra atención. Uno es el de las bienaventuranzas de Mateo (Mt 5,1-12), donde Jesús declara herederos de la tierra a aquellos que no disponen de tierra propia, los indigentes y los pobres. Otro se encuentra al final del discurso escatológico de Mateo (Mt 25,31-46), donde el forastero, simplemente por serlo, queda incorporado definitivamente a la fraternidad de los excluidos de la tierra con Jesús, el Hijo del Hombre, y recibirá en herencia el Reino. Ambos textos constituyen el horizonte último de la esperanza, que, como don de Dios, se sostiene en sus promesas y favores.

La promesa de la tierra a los desheredados

Desde la interpretación evangélica de la justicia y la identificación plena de Jesús de Nazaret con los pobres, los necesitados, los excluidos y los forasteros, el evangelio de Mateo consolida y culmina el mandato deuteronomico del amor al inmigrante (Dt 10,19). Las bienaventuranzas (Mt 5,3-12) y el final del discurso escatológico (Mt 25,31-46) convierten a los inmigrantes, junto a todos los indigentes y oprimidos del mundo, y sólo por el mero hecho de serlo, en herederos de la tierra y en beneficiarios con pleno derecho del Reino de Dios.

El Sermón de la montaña del evangelio de Mateo comienza con la solemne obertura de las bienaventuranzas. En ellas Jesús proclama la dicha del Reino de Dios como una propuesta abierta de alcance universal en la que los pobres tienen la prioridad indiscutible. Los pobres son los destinatarios primeros e inequívocos de la dicha propia del Reino en las dos versiones sinópticas. Ambas proceden de la fuente Q, siendo la versión mateana (Mt 5,3-12) más amplia y desarrollada que la versión lucana (Lc 6,20-23).³

La tercera bienaventuranza de Mt 5,5 «*Dichosos los indigentes, porque ellos heredarán la tierra*» presenta dificultades en la interpretación del sujeto ya que el término griego «*πρᾶξις*» ha sido traducido de diferentes maneras, desde los *mansos* hasta los *sometidos* a la voluntad de Dios, o los *humildes* que renuncian al poder, o los *oprimidos* por otros, o los *no violentos*. Este macarismo es propio de Mateo, que se ha servido para su elaboración del Sal 37,11 (LXX: 36,11). Tanto el sujeto de la bienaventuranza como el contenido de su motivación constituyen prácticamente una cita de la versión griega del salmo. El término griego «*πραῦς*» designa a personas no violentas, mansas y pacíficas. En el Sal 36,11 (LXX) este término traduce en plural el término hebreo *`anawîm* correspondiente a los *pobres*. En el NT la palabra «*πραῦς*» aparece cuatro veces: Mt 5,5; 11,29; 21,5 y 1 Pe 3,4, y designa normalmente la cualidad personal de la no violencia o mansedumbre. Pero en Mt 5,5, dado también su trasfondo veterotestamentario alusivo al pobre que se encuentra en una situación de indigencia, de dependencia humillante respecto a otros y de confianza en Dios, el término griego «*πραῦς*» adquiere el sentido de involuntariedad. Por eso «se trata de individuos en estado forzoso de no violencia por causa de su condición social de indigentes»⁴ y podemos traducirlo como *indigentes*.

Si a esto añadimos el carácter antitético del motivo de la dicha de este macarismo («*porque ellos heredarán la tierra*»), los indigentes incluyen particularmente a todas las personas que carecen de una tierra donde vivir su libertad, la cual, según la promesa evangélica, les será restituida definitivamente. Por ello los inmigrantes, privados forzosamente del disfrute legítimo de su tierra debido a factores externos a ellos, económicos o políticos, por su situación de indigencia en el país en que viven y por su estado de dependencia y de sometimiento respecto a los nativos, son

³ Para un estudio detallado de las bienaventuranzas puede verse mi trabajo *El evangelio y los pobres*. Murcia: Foro Ignacio Ellacuría, 2007.

⁴ CAMACHO, Fernando. *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo (5,3-10)*, p. 133.

destinatarios de la bienaventuranza de los indigentes, llamados a heredar la tierra.

La *justicia* (δικαιοσύνη) a la que se refiere Mt 5,6 “*Dichosos los hambrientos y sedientos de la justicia*”, en la cuarta bienaventuranza es una realidad inexistente en el presente, pero prometida para el futuro. La justicia anhelada remite al estado de injusticia descrito en las dos bienaventuranzas precedentes y significa “la acción capaz de restablecer los derechos lesionados por la situación social injusta que padecen tanto los que sufren por opresión como los sometidos o desposeídos”⁵. Este modo de entender la justicia como acción restauradora de los derechos conculcados de los oprimidos y de los sometidos es el que sirve de base para comprender los parámetros de la justicia social denotados en la predicación de Jesús según el evangelista Mateo. En este marco amplio de restablecimiento de la justicia tiene plena cabida toda reivindicación de los derechos del inmigrante, pues éste forma parte tanto del colectivo de los más pobres desde su inclusión en la tríada deuteronomica de la pobreza como del grupo de los desposeídos de la tierra, llamados indiscutiblemente por Dios a poseerla.

Ahora bien, la eliminación de las condiciones reales de sufrimiento, opresión e injusticia en que viven los indigentes, los desposeídos de la tierra y los inmigrantes será posible en el futuro gracias a aquellas personas que entran en el presente en el dinamismo del Reino de Dios, es decir, gracias a los que son pobres a conciencia por amor a los empobrecidos del mundo y gracias a los perseguidos por su fidelidad a dicha opción (cf. Mt 5,3.10). De ahí que las bienaventuranzas, aun cuando no sean un código legal ni ético sino la proclamación solemne de los principios del reinado de Dios, contienen la fuerza moral y espiritual capaz de suscitar y sostener en las personas la nueva mentalidad del amor a los otros, próximos o extraños, y capaz de generar y sustentar normas y leyes liberadoras de los pobres y oprimidos en una sociedad justa y fraterna.

La identificación de Jesús con los inmigrantes (Mt 25,31-46)

El amor al inmigrante está también implícito en la acogida al *forastero* (ξένος) en el contexto de juicio que supone la comparecencia universal de todas las naciones ante el Hijo del hombre en su venida gloriosa, según Mt 25,31-46. R. Aguirre pone de relieve la importancia de este texto solemne al abordar el tema de la acogida del extranjero y subraya la novedad de que esta acogida sea considerada entre las obras de

⁵ *Ibidem*, p. 138.

misericordia.⁶ Sin embargo creo que, por tratarse del juicio final, el relato suscita más bien una exigencia ética que se ha de situar en el plano de la justicia correspondiente a los derechos de los excluidos y de las víctimas.

Los criterios de justicia que se tendrán en cuenta en el juicio final revelan, en primer lugar, la identificación plena de Jesús, el Señor glorificado, con todos los que viven situaciones de miseria por verse privados de los bienes y derechos humanos más fundamentales (Mt 25,35: «*Pues tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis*»); en segundo lugar, muestran que Jesús considera hermanos suyos a todas las personas con las que se identifica por haber sido víctimas de condiciones vitales de extrema dificultad en el ámbito de la salud y en el ámbito social (hambrientos, sedientos, desnudos, forasteros, enfermos y encarcelados) y las trata como hermanos por el mero hecho de ser víctimas, independientemente de su comportamiento personal (Mt 25,40: «*Y respondiendo el rey les dirá: De veras os digo, cuanto hicisteis a uno de éstos, mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis*»); este vínculo entre los necesitados y Jesucristo es íntimo y misterioso;⁷ finalmente indican que los comportamientos de atención y de amor a las víctimas son una exigencia universal que no tiene atenuantes ni eximentes en caso de incumplimiento, ciertamente porque se trata de conductas que pertenecen al núcleo mismo de ley inscrita en el corazón de todo ser humano (cf. Heb 8,8-12; Jr 31,31-34).

El término griego «*ξένος*», que designa al forastero (Mt 25,35.38.43.44), se debe aplicar en este contexto especialmente al *inmigrante* pues tanto éste como el exiliado, dentro del colectivo de los extranjeros, son víctimas sociales necesitadas de atención y de acogida por verse forzosamente privados de la tierra que les vio nacer. Al igual que las bienaventuranzas tampoco Mt 25,31-46 es un texto legal, pero constituye la página más portentosa de la Biblia en la interpretación de la justicia. Es el único texto del Nuevo Testamento que aduce una maldición dirigida al ser humano por no prestar atención a los más necesitados: «*Alejaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles. Pues tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber, era forastero y no me acogisteis, estaba desnudo y no me vestisteis, estaba enfermo y en la cárcel y no me visitasteis*» (Mt 25,41-43). Recordemos la maldición del dodecálogo siquemita dirigida a quienes violan los derechos del inmigrante, del huérfano y de la viuda (Dt 27,19). La maldición es una palabra que ejecuta una sentencia de castigo basada en la justicia.

⁶ Cf. AGUIRRE, Rafael. "El extranjero en el cristianismo primitivo", p. 480.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 481.

La radicalidad del primer evangelio en este tema es evidente. Así pues, la atención al inmigrante, como a todos los pobres, oprimidos y necesitados es, a partir de las bienaventuranzas y del final del discurso escatológico del primer evangelio, una cuestión fundamental de justicia, no sólo una cuestión de virtud.

La identidad social de “emigrantes” en la Carta Primera de Pedro (1 Pe 2,11)

En el gran horizonte de la fraternidad diseñada por Jesús es donde se sitúa también la Primera Carta de Pedro apelando a los cristianos, en cuanto *extranjeros* y *emigrantes* (1 Pe 2,11), a vivir en esa situación la nueva realidad de la fraternidad cristiana que va configurando en este mundo la familia y la casa de Dios encabezada por Jesús, hermano de todos los marginados.

En la Carta primera de Pedro es donde más relevancia adquieren los términos «*πόροικος*» y «*παρεπίδημος*» del NT⁸ ya que en ella los cristianos son considerados como *extranjeros* y *emigrantes* también *después* de su conversión y, por tanto, ambos tienen una valoración positiva desde el punto de vista teológico. La diáda «*πόροικος*» y «*παρεπίδημος*» en 1 Pe 2, 11 identifica la verdadera condición, política y social de los destinatarios de la carta tanto antes como después de su conversión al cristianismo⁹. Discrepo de R. Feldmeier¹⁰, que, en su crítica a J.H. Elliott, subraya solamente el carácter metafórico y espiritual de los términos. El término «*πόροικος*» designa al forastero que reside en un país, pero subraya su condición jurídica de no ciudadano, y «*παρεπίδημος*» se refiere por lo general al visitante que se halla de paso en un lugar, pero acentúa su carácter transitorio. En 1 Pe 1, 17; 2,11 se reconoce la situación y la condición política, jurídica y social de los cristianos como *extranjeros* que residían en las comunidades de Asia Menor mencionadas al comienzo de la carta (1 Pe 1,1) y se les exhorta a vivir esa condición en la fe y en la buena conducta que corresponda a la voluntad de Dios. El autor de

⁸ El término *πόροικος* (extranjero) aparece cuatro veces en el NT y evoca tanto experiencias concretas de emigración del Antiguo Testamento, la de Israel en Egipto (Gn 15,13) en Hch 7,6 y la de Moisés en Madián (Éx 2,15.22) en Hch 7,29, como el uso metafórico negativo de forastero en Ef 2,19 y como el sentido social y teológico de extranjería en 1 Pe 2,11. El sustantivo *πόροικια* aparece dos veces en el NT, en Hch 13,17, donde se refiere a la estancia de Israel en Egipto, y en 1 Pe 1,17, donde considera la vida cristiana como un tiempo de extranjería. Nótese el carácter positivo de ambos términos en la Carta primera de Pedro a diferencia de la valoración negativa presente en Ef 2,19.

⁹ ELLIOTT, John H. *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia, p 193.

¹⁰ FELDMIEIER, Reinhard. *Die Christen als Fremde*. Die Metapher der Fremde in der Antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, p. 37.

la carta, tras proclamar que los creyentes constituyen el pueblo santo de Dios en una formulación extraordinariamente rica y densa de contenido cristológico y eclesiológico (1 Pe 2, 4-10), insta a los creyentes a manifestar su condición religiosa también desde su situación social de extranjeros: «*Queridos amigos, como a extranjeros y emigrantes, os hago una llamada a que os apartéis de esos bajos deseos que dan la guerra interiormente. Que vuestra conducta entre los no creyentes sea buena, para que, cuando os calumnien como si fuerais malhechores, asombrados por vuestros buenos modales, den gloria a Dios el día de su venida*» (1 Pe 2,11-12). Asimismo la «*πάρροιγια*» se presenta no sólo como una condición social lamentable de extranjería, sino como vocación divina de la comunidad cristiana: «*Y puesto que podéis llamar Padre al que juzga imparcialmente según el proceder de cada uno, comportaos con respeto durante el tiempo de vuestra extranjería*» (1 Pe 1,17).

En 1 Pe 1,17, la vida cristiana se considera un tiempo de *extranjería* (gr. *πάρροιγια*). Este es un término que aparece también en Hch 13,17, donde se refiere a la estancia de Israel en Egipto. En 1 Pe 2,11 predomina el sentido social y teológico de *extranjería*. La *extranjería* se refiere a la condición jurídica de no ciudadano del forastero que reside en un país, a diferencia de «*παρεπίδημος*» que se refiere por lo general al visitante que se halla de paso en un lugar, pero acentúa su carácter transitorio. En 1 Pe 1, 17, igual que en 2,11, se reconoce la situación y la condición política, jurídica y social de los cristianos como extranjeros que residían en las comunidades de Asia Menor mencionadas al comienzo de la carta (1 Pe 1,1) y se les exhorta a vivir esa condición en la fe y en la buena conducta que corresponda a la voluntad de Dios. Un aspecto novedoso de la Carta primera de Pedro es que en ésta los cristianos son considerados como *extranjeros y emigrantes* (1 Pe 2, 11) también *después* de la conversión y, por tanto, con una valoración positiva de ambos términos desde el punto de vista teológico. La *paroikia* se presenta, por tanto, no sólo como una condición social lamentable de extranjería, sino como vocación divina de la comunidad cristiana. Los emigrantes participan de la identidad de hijos con pleno derecho respecto al Padre, han sido rescatados de una vida atávica y su fe en Cristo resucitado los convierte en testigos cualificados de la esperanza en medio del mundo.

El perfil social de los extranjeros y emigrantes destinatarios de la Primera carta de Pedro ha sido definido, sobre todo, por J.H. Elliott, de cuyo estudio se concluye que la carta es una circular que trata el conflicto social común al movimiento cristiano en la diversidad de las regiones de Asia Menor. Los destinatarios de la carta pertenecían predominantemente

al mundo rural y podrían identificarse como agricultores y campesinos, unos procedían del paganismo y otros del judaísmo, aunque la carta insiste en la hostilidad ambiental hacia los primeros (1 Pe 1,14-16.18-19; 2,10.11-12; 4,1-6.12-19). «Entre los «*πόροι*» se incluían los esclavos, los siervos y los que constituían la gran multitud de los extranjeros sin pertenencia a ninguna clase social y sin patria ni hogar, y que carecían de derechos de ciudadanía en su patria anterior o allá donde residían anteriormente»¹¹. «La función económica de los «*πόροι*» se hallaba determinada por su condición jurídica y social. Puesto que tan sólo a los ciudadanos de pleno derecho se les permitía poseer la tierra en propiedad, las oportunidades para el mantenimiento y la supervivencia se limitaban al cultivo de la tierra y no a la propiedad de la misma, a la práctica de las artes locales y del comercio y la artesanía»¹². Añade Elliott que «esas personas de fuera eran los objetivos primordiales y los chivos expiatorios de la sospecha social, y de la censura y animosidad de los ciudadanos»¹³. La presencia de una exhortación paradigmática, en el texto central de la carta (1 Pe 2,18-25), dirigida a los criados domésticos, pertenecientes también al mundo urbano, es un signo manifiesto de la pertenencia de la mayoría de los cristianos a las clases proletarias de las zonas rurales, pero sin excluir las urbanas.

En este contexto social de hostilidad ambiental y de conflictividad social la fe cristiana se presenta como una experiencia de salvación desde una perspectiva religiosa y desde una perspectiva social. «Para sus miembros - comenta Elliott - el cristianismo representaba un lugar de acogida para las personas desplazadas y desfavorecidas. Era una sociedad alternativa y autosuficiente, donde las personas podían cultivar en común los valores y los ideales que tanto diferían de los de la sociedad en general». Y también «el cristianismo era un llamamiento dirigido a las personas que se encontraban ya en tensión con el mundo. A esas personas, una vez convertidas, el cristianismo les proporcionaba los medios para soportar e incluso aceptar esa tensión». En todo caso, «constituía una forma implícita de protesta social organizada»¹⁴. Por eso los creyentes eran vistos como extraños desde la perspectiva social y religiosa. Ellos constituían un peligro potencial para el orden público y el bienestar social. Caer bajo la sombra de la sospecha es y ha sido siempre la suerte de los extraños. El carácter novedoso del mensaje cristiano es lo que generaba el desprecio por parte

¹¹ ELLIOTT, John H., *op. cit.*, p. 116-117.

¹² *Ibidem*, p. 118.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 132.

de los otros, lo que despertaba curiosidad y extrañeza (1 Pe 2,15; 3,15), sospechas, habladurías e injurias (2,12; 3,13-14; 4,4.14-16). Se trataba sobre todo de malos tratos de carácter verbal. Este era el conflicto social no oficial en el que se veían envueltos los creyentes y constituía una fuente de sufrimiento, de tristeza y de temor en las comunidades cristianas.

Mas la estrategia sociorreligiosa de la Carta primera de Pedro «no consistió en proporcionar maneras de eliminar o evitar la tensión social, sino de acentuar la lucha y presentarla como algo que podía producir resultados positivos. Esta estrategia no consistía en alentar la retirada o el escape como peregrinos alienados del mundo, para que huyeran de la sociedad, ni menos aún en alienarlos de la tierra. Ni se trató tampoco de instar a la asimilación o adaptación cultural. Sino que lo que se pretendía era estimular a los destinatarios a mantenerse firmes en el terreno, a aguantar con perseverancia, a resistir y a equiparse a sí mismos, para llevar a cabo esa tarea, reafirmandose en la unión distintiva que poseían con Dios y con Jesucristo y que los unía a unos con otros, para ganar incluso a su causa a los de fuera».¹⁵

Identidad religiosa de un pueblo en camino (1 Pe 2,9-10)

Estos dos versículos (1 Pe 2,9-10) están al final de una sección cristológica y eclesiológica de gran relieve en esta carta (1 Pe 2, 1-10) y contraponen la situación de los cristianos a la de aquellos no creyentes que chocan al rechazar el mensaje del evangelio. Así continúa la parte expositiva iniciada en 1 Pe 2,4, pero se concentra en enunciar las consecuencias eclesiales de la adhesión de los creyentes a Cristo, piedra viviente. El principal vínculo temático de la parte final de esta exposición es el tema de la *elección*, que anteriormente se había predicado referido a Cristo, la piedra rechazada por los hombres, pero *elegida* por Dios (2,4.6); ahora, en cambio, el *elegido* de Dios es el *linaje* de los creyentes (1 Pe 2,9). Éste es el primero de una larga serie positiva de atributos que muestran la concepción de Iglesia del autor de la Carta. Todos ellos son alusiones al AT: «*Un linaje elegido* (Is 43,20), *un ámbito del Reino, un organismo sacerdotal, una gente santa* (Éx 19,6), *un pueblo adquirido por Dios* (Éx 19,5; Is 43,21) *para anunciar las proezas del que os llamó de las tinieblas a su luz maravillosa*» (Is 43,21). Los tres primeros conectan con elementos ya conocidos en esta misma exposición: *elección* (1 Pe 2,4.6), *sacerdocio* (4,5) y *santidad* (4,5); el último, *pueblo adquirido por Dios*, alude a las dos citas anteriores (Éx 19,5; Is 43,21) e introduce un tema nuevo y específico

¹⁵ *Ibidem*, p. 173.

de este vértice expositivo, a saber, el *pueblo de Dios*. De este modo, el autor recapitula, con expresiones corporativas de las tradiciones bíblicas, aspectos esenciales de la comunidad cristiana.

En la eclesiología de la Carta primera de Pedro sobresale el tema de la elección con la resonancia del *linaje elegido* del Deuteronomio (Dt 43,20). La identidad y la misión de la comunidad quedan de manifiesto. La elección no se concibe como un privilegio comunitario que pudiera conducir a una mentalidad arrogante de la iglesia frente a la sinagoga o la comunidad de Qumrán, o incluso frente a otros grupos sociales no creyentes, sino más bien como participación de la comunidad de los creyentes en la misma elección de Jesucristo y en su obra culminada con la pasión y muerte en cruz. La elección es una acción divina sobre Cristo (1 Pe 2,4.6) y sobre la comunidad (1 Pe 1,1; 5,13) que fundamenta su misión evangelizadora como *linaje elegido* para la misión de anunciar las proezas de Dios. El sustantivo *linaje* (gr. γένος), en cuanto término corporativo, evoca no tanto el origen étnico de los elegidos sino el carácter teológico de su nueva identidad, vinculado, además, al concepto más específico de la carta, es decir, a la *regeneración* (gr. ἀναγεννα/ω) llevada a cabo por Dios (1,3.23) en los creyentes para dar testimonio, en medio del mundo hostil, de la esperanza que los sostiene alegres, vigilantes y serviciales, una esperanza que tiene su fundamento en la proeza divina de haber transformado la piedra rechazada en piedra angular y elegida.

Acerca del término griego «βασιλειον» es preferible interpretarlo como sustantivo y no como adjetivo. Ésta es la orientación predominante del término en la traducción griega de LXX, en la literatura judía intertestamentaria y en la literatura profana griega. Por ello en lugar de un hablar de un “*sacerdocio real*”, se pueden interpretar ambos términos como sustantivos. De este modo el término «βασιλειον», como sustantivo, designa la comunidad humana en la que Dios habita como rey. En el texto petrino la expresión “*ámbito del Reino*” puede reflejar el vínculo existente entre el conjunto de la comunidad cristiana y el Reino de Dios. El tema del *sacerdocio* (gr. ἱερότευμα) es un punto clave y original de la Carta primera de Pedro. Solamente aparece en dos ocasiones en el NT, concretamente en este texto (1 Pe 2,5.9), donde el autor se sirve del texto de Ex 19,6 según la versión griega de los LXX. En ambos textos el *sacerdocio* se aplica a unas personas tratadas como un colectivo unitario ligado a una función sagrada, pero mientras Ex 19,6 presenta un texto en futuro, dirigido a los israelitas y en una frase precedida de una oración condicional: «*Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para*

mí un reino de sacerdotes y una nación santa», en cambio, el texto petrino se aplica al presente, va dirigido a personas procedentes de las naciones paganas y no es condicional. Se trata de una perspectiva radicalmente nueva, pues la promesa patente en el libro del Éxodo se ha visto cumplido en esta carta. Con todo, la función sagrada correspondiente al *sacerdocio santo* no viene descrita en el texto. Esto ha conducido a algunos autores, como J.H. Elliot, a privilegiar en sus trabajos los conceptos de la *elección* y la *santidad* de la comunidad por encima del *sacerdocio*. El cumplimiento de la promesa veterotestamentaria conduce al autor de la carta a proclamar de forma laudatoria esta serie entusiasta de títulos excelsos aplicados a la comunidad de la iglesia, pero esto no ha sucedido porque se haya cumplido la condición requerida en Ex 19,5, es decir, la observancia de la ley, sino porque gracias a la fe los creyentes se han acercado a Cristo, piedra viviente (1 Pe 2,5). Así pues, es el acercamiento y la adhesión a Cristo mediante la fe lo que permite a los creyentes el ejercicio del sacerdocio. A. Vanhoye lo ha puesto de relieve en su excelente obra sobre Jesucristo, el sacerdote nuevo: «La fe, ésa es la nueva condición que permite a los hombres, a pesar de que son imperfectos, ejercer las funciones sagradas y entrar como sacerdotes al servicio de Dios. El fundamento del sacerdocio no es por tanto el mérito de los hombres; y, al revés, tampoco la miseria de los hombres constituye un obstáculo para la participación en el sacerdocio». Este sacerdocio también ha cambiado de destinatarios, pues al mismo tienen acceso no sólo los israelitas sino todos los creyentes, ya sean procedentes del paganismo como del judaísmo. Tengamos en cuenta que los destinatarios de la carta son en su mayoría paganos convertidos. Gracias a la fe, en cuanto adhesión a Jesucristo, la piedra viviente, los cristianos, como piedras vivientes, participan del culto sacerdotal de Cristo formando parte del organismo sacerdotal de la iglesia. Este culto sacerdotal propio de los que forman la casa espiritual de la iglesia no está restringido a las actividades comunitarias de la asamblea litúrgica, sino que se ejerce en cualquier ámbito y circunstancia de la existencia humana donde la conducta cristiana se vive como ofrenda espiritual a Dios en comunión con la pasión y la resurrección de Cristo.

La designación de *gente santa* (gr. ἔθνος ἁγίων) presenta a la iglesia como colectivo de miembros con un mismo estilo de vida, con un mismo patrón de conducta y con los mismos hábitos y costumbres. La expresión tiene su origen en el AT (Ex 19,6; Sab 17,2) y designa en esta carta a la totalidad de los creyentes orientada hacia una conducta santa, propia de aquel a quien pertenecen. En 1 Pe 1,15 la exhortación a ser santos se fundaba en la santidad de Dios. La pertenencia a esta nación no es un

privilegio étnico ni cultural sino un don gratuito de Dios extensivo a todos los que, gracias a la fe en Cristo, están construyendo una casa espiritual en este mundo, independientemente de su origen cultural o religioso. En definitiva, todos los creyentes viven la condición de extranjeros y emigrantes y están llamados a ser santos.

El último sustantivo de esta serie de atributos eclesiales es el de *pueblo* (gr. *λαός*). Con éste se denomina a la iglesia como colectivo humano que tiene un mismo objetivo: Anunciar las proezas de Dios que ha intervenido en la historia conduciendo al colectivo de los creyentes a la luz maravillosa de la salvación. Tres veces se repite el término *pueblo* en este final de sección. La comunidad cristiana es pueblo adquirido por Dios y, por tanto, de su propiedad. El trasfondo veterotestamentario de la expresión *pueblo adquirido* (gr. *λαός εις περιποίησιν*) se encuentra en Ex 19,5; Is 43,21. De ahí se deduce el carácter de ser propiedad personal de Dios, como el pueblo de Israel lo fue en la conclusión de la alianza sináutica y el profeta Malaquías ratificó posteriormente con el matiz entrañable de que Dios sería indulgente con su pueblo como un padre perdona a su hijo (Mal 3,17). Este rasgo de ternura y misericordia de Dios hacia su pueblo es el que reflejan las dos alusiones a Os 2,25, presentes en 1 Pe 2,10: «*Vosotros, que antes ´no erais pueblo`, ahora, en cambio, sois ´pueblo de Dios`; vosotros que ´no merecáis misericordia`, ahora, en cambio, ´habéis alcanzado misericordia`*». Siguiendo la interpretación que Is 43,21 hace de los acontecimientos del éxodo de Israel en la época del exilio babilónico, el objetivo de la constitución del pueblo de Dios es proclamar sus proezas, anunciando sus intervenciones históricas, en el pasado, mediante la liberación de la esclavitud egipcia y mediante la liberación del destierro de Babilonia y, en el presente, con la liberación del modo de proceder pagano (1 Pe 1,18), esta última llevada a cabo mediante la pasión y resurrección de Jesucristo. Éste es el mensaje que hay que difundir con alegría y con libertad como quien comunica agradecido la experiencia gozosa de la salvación, que abarca desde la llamada de Dios hasta la liberación más profunda, que ha tenido lugar con la regeneración de la vida de los creyentes gracias a la gran misericordia de Dios (1 Pe 1,3). Este cambio de situación operado en los cristianos se representa con la imagen del paso de las tinieblas a la luz maravillosa, recurriendo así a un elemento típico de la catequesis cristiana primitiva (Jn 3,19; Hch 26,18; Rom 13,12; 2 Cor 4,6).

La formulación dirigida al conjunto de las iglesias destinatarias de la carta considerándolas como *pueblo de Dios* (gr. *λαός θεοῦ*) es una de las grandes novedades neotestamentarias de la Carta primera de Pedro (1 Pe

2,10). Una formulación similar aparece en Heb 4,9; 11,25, pero en ambas citas se refiere al pueblo de Dios del Antiguo Testamento. También en la historia más reciente de la teología eclesial ha sido novedosa la comprensión de la iglesia fundamentalmente como *Pueblo de Dios*. El Concilio Vaticano II adoptó este concepto como clave esencial de su eclesiología en la Constitución *Lumen Gentium*, cuyo capítulo segundo lleva el título de «El Pueblo de Dios». En forma de paralelismos antitéticos 1 Pe 2,10 hace dos referencias a Os 2,25, se sirve de los nombres simbólicos hebreos del hijo y de la hija del profeta, «No-pueblo-mío» e «Incompadecida» (heb. *Lo'ami* y *Lo rujama*, cf. Os 1,6.9; 2,1-3.25) para mostrar, según el esquema «antes-ahora» de la catequesis bautismal primitiva, la nueva identidad de los cristianos como Pueblo de Dios regenerado y constituido como tal por la gran misericordia divina. El concepto de *pueblo* en el ámbito bíblico va estrechamente unido al de *alianza* (Ex 19,5; Jr 31,31-34). Aunque este último no aparece en la Carta primera de Pedro, sin embargo, la realidad teológica de la nueva alianza tal como la interpreta el escrito a los Hebreos (Heb 8,7-13; 9,15; 10,15-18) sí está presente en ella. La nueva alianza es la actuación del Espíritu de Dios en el corazón del ser humano transformándolo y capacitándolo mediante el perdón de los pecados para vivir en la novedad de vida como pueblo de Dios. El amor misericordioso del Dios de la nueva alianza ha regenerado a los creyentes, los ha perdonado y ha cambiado su identidad objetiva personal y social. Los cristianos no sólo están llamados como individuos a la buena conducta a través de una vida santa en el amor y en el servicio a los demás, sino que forman parte de un colectivo configurado por Dios como pueblo suyo. En el contexto sociológico de dispersión y en la condición social de emigración y extranjería en que vivía la mayoría de los destinatarios de la carta el concepto de pueblo de Dios sirvió como vínculo de unión para aglutinar a gentes diversas en la vivencia de una auténtica fraternidad cristiana que, como casa y familia espiritual, trasciende los límites de cualquier división étnica, nacionalista o cultural. Así los que no eran ni siquiera un pueblo pasaron a ser, gracias a la fe, no sólo un pueblo sino el *pueblo de Dios* en marcha, peregrino y emigrante.

La buena conducta social de los emigrantes: 1 Pe 2,11-17

En 1 Pe 2,11 da comienzo la sección mayor central de la carta que abarca hasta 3,7. Tanto el vocabulario como el estilo de esta parte son típicamente parenéticos. El verbo *exhortar*, *recomendar* o *hacer una llamada* (gr. *παρακαλῶ*) es típico en las exhortaciones de la literatura epistolar del NT pues con él empieza la segunda parte del esquema literario

formal de la carta amistosa presente sobre todo en las cartas auténticas de Pablo. En nuestra traducción hemos mantenido «os *hago una llamada*» para recuperar el sentido de vocación singular de los cristianos a llevar una buena conducta entre los paganos. Es la vocación en cuanto llamada que suscita una respuesta en el comportamiento y en las actitudes propias de la comunidad creyente. No es un imperativo taxativo, ni una ley que haya que cumplir, sino las orientaciones normativas para la vida que derivan de la llamada fundamental de Dios a los que por gracia han sido elegidos y llamados como emigrantes para dar testimonio convincente en medio del mundo de la esperanza cristiana.

La exhortación general de los versículos introductorios de la perícopa (1 Pe 2, 11-12) es un llamamiento a la *buena conducta*. La *buena conducta* en sus diversas formulaciones es un tema muy frecuente en la carta (1,15.17.18; 2,12.14.15.20; 3,1.2.6.13.16.17) pero se concentra especialmente en esta sección mayor central de 2,11-3,17 donde *hacer el bien* (gr. ὀγαθοποιεῖν) es un elemento clave de la exhortación (2,14.15.20; 3,6). Cuando se requiere a los creyentes esta buena conducta entre los paganos se recurre a verbos más concretos que expresan la total disponibilidad hacia las demás personas, la estima y el aprecio de los otros y la búsqueda del bien ajeno hasta el extremo de sufrir y sacrificarse por el prójimo. El denominador común de este comportamiento convincente de los cristianos capaz de garantizar, ayer, hoy y siempre, la credibilidad de la iglesia en medio del mundo consiste en *ponerse por debajo de los demás*, en *estimar* a los otros más que a uno mismo y, en definitiva, en considerar superiores a las otras personas. Ésta es, por tanto, la exhortación específica hecha a los cristianos con vistas a su comportamiento como regenerados por Dios entre los no creyentes.

En 1 Pe 2,12 se exhorta al comportamiento cristiano como una exigencia de ética social y utiliza para ello el adjetivo *bueno* (gr. καλός), que es un concepto de la tradición grecohelenística, a diferencia del concepto de *santidad*, de la tradición judía, aplicado también a la conducta cristiana en 1 Pe 1,16-17. La conducta y las acciones buenas se interpretan, en primer lugar, en contraposición a la conducta propia de los *malhechores*, que es la acusación injusta vertida calumniosamente sobre los miembros de la comunidad cristiana por no asistir a los lugares públicos de vicios y pasiones, de orgías, comilonas e idolatrías paganas (1 Pe 4,3-4) según las costumbres sociales vigentes en el imperio romano en las cuales habían participado frecuentemente durante la fase de vida anterior a la experiencia cristiana y de las cuales han de apartarse definitivamente. En

segundo lugar, la buena conducta se ha de plasmar en los comportamientos y actitudes que caracterizan toda esta sección.

La disponibilidad hacia los demás y el estatuto de libertad inalienable

El tema propio de toda la sección mayor de la Carta Primera de Pedro (1 Pe 2,11-3,7) es un verbo que configura su estructura lógica y literaria y, según nuestra interpretación, en este contexto significa *ponerse a disposición* (gr. ὑποτάσσω). Aparece en 1 Pe 2,13.18; 3,1.5 y delimita las tres partes de dicha sección (a: 1 Pe 2,11-17, b: 2,18-25, y c: 3,1-7 de esta sección), las cuales son exhortaciones doctrinalmente fundamentadas y orientadas a la vida social y familiar. También son importantes en esta sección central de la carta los temas correspondientes a *hacer el bien* (gr. ἀγαθοποιεῖν: 2,14.15.20; 3,6) y *sufrir* (gr. πάσχειν: 2,19.20.21.23). En 1 Pe 2,13 la forma imperativa del verbo principal determina el carácter exhortativo de este parágrafo que concluye también con una serie de cuatro verbos imperativos en 1 Pe 2,17. El parágrafo va enmarcado por una inclusión literaria formada por los términos *toda* (gr. πασηπαντας) y *rey* (gr. βασιλευς) en 1 Pe 2,13.17. Ambos son paralelismos significativos porque determinan el significado específico de las principales exhortaciones. Introducimos un punto al final del v.15 en vez de ponerlo al final del v. 16¹⁶:

1 Pe 2,13-17:

13 *Por causa del Señor poneos a disposición de toda criatura humana, lo mismo de un rey, como soberano,*

*que de gobernadores, 14 como delegados suyos
para castigar a los malhechores
y premiar a los que hacen el bien.*

15 *Porque ésa es la voluntad de Dios:
que haciendo el bien*

tapéis la boca a la estupidez de los hombres ignorantes.

16 *Como personas libres, es decir,*

¹⁶ En nuestro análisis del texto establecemos una puntuación diferente a la de Nestle-Aland en su edición 27ª del texto griego. El punto va al final del v. 15 en vez de ir al final del v. 16. Desde el punto de vista gramatical la forma del participio ἀγαθοποιουντας en acusativo es propia de la oración del infinitivo fimoun y no concierne con la forma nominativa de ἔλευτεροι y δούλοι del v. 16, con lo cual se puede entender que los vv. 15 y 16 pertenecen a dos oraciones diferentes. Según esto ἀγαθοποιουντας está en relación con el verbo principal ὑποταγετε del v. 13 (Cf. CERVANTES GABARRÓN, José. *La Pasión de Jesucristo en la primera Carta de Pedro*, p. 133).

*no usando la libertad como tapadera para el mal,
sino como siervos de Dios,*

*17 mostrad estima hacia todos,
amad a la comunidad fraternal,
temed a Dios,
mostrad estima hacia el rey.*

En esta unidad hay dos largas oraciones compuestas regidas por imperativos, una, del v. 13 al 15, y otra, del v. 16 al 17, siguiendo el esquema:

- a) Exhortación en imperativo (2,13-14)
 - b) Motivación teológica (2,15)
 - b´) Motivación teológica (2,16)
- a´) Exhortación en imperativo (2,17)

En los dos casos la motivación tiene un componente teológico. En 2,15 se apela a la voluntad de Dios para fundamentar la conducta, mientras que en 2,16 se aduce la libertad propia de los servidores de Dios como razón profunda del modo de proceder indicado en la serie de imperativos de 2,17.

El verbo principal significa en este contexto, según mi interpretación, *ponerse a disposición* de los demás (gr. ὑποτάσσω). Aparece 42 veces en el NT y predomina en las cartas paulinas. En la Carta primera de Pedro aparece 6 veces (2,13.18; 3,1.5.22; 5,5). En voz media y en el ámbito de la literatura griega significa principalmente *someterse*, ya sea por temor o de buen ánimo, así como también *obedecer*. Se considera, además, un comportamiento recomendable para ganarse la simpatía y el afecto de otra persona. De ahí que en ocasiones implica *sacrificar el derecho o el deseo propio* por el bien del otro. El autor de la Carta primera de Pedro lo utiliza también al dirigirse a los criados en 1 Pe 2,18, mientras que Col 3,22 y Ef 6,5 recurren al verbo *obedecer* (gr. ὑπακούω) en la exhortación a los criados domésticos. Sin embargo, creo que el sentido del verbo en cuestión (gr. ὑποτάσσεσθαι) tiene un matiz específico en la vida cristiana, que permite interpretarlo, según he indicado, como *ponerse a disposición* de los demás. Teniendo en cuenta, por una parte, el sentido de *posición* de la raíz del verbo (gr. ὑπο- τασσεσθαι) y, por otra, el sentido de *sacrificar el derecho o el deseo propio*, en la línea de manifestación de la humildad, de acuerdo con E. Kamlah, interpretamos de manera nueva dicho verbo en los códigos de conducta del NT y especialmente de la Carta primera de Pedro. Cuando la carta utiliza «ὑποτάσσεσθαι» se trata de poner en práctica la humildad y por eso Kamlah lo traduce por «humillarse». Esta

explicación se confirma desde otros textos del NT en los que el paralelismo con «ser humilde» es muy claro. Así en Sant 4,6 se cita literalmente Prov 3,34 para fundamentar la exhortación a la humildad ante Dios que aparece en Sant 4,7. Esa cita textual de Prov 3,34 se encuentra también en un contexto parenético de exhortación a la humildad en 1 Pe 5,5: «Dios se enfrenta a los arrogantes, pero da su gracia a los humildes». En la frase precedente de 1 Pe 5,4 aparece el verbo «ὑποτάσσεσθαι». Entre los paralelos del NT de exhortación a la humildad destacamos Flp 2,3 y Rom 12,10 y especialmente Ef 5,21, donde el paralelismo es aún mayor, pues se utiliza el mismo verbo en una exhortación general y con una motivación cristológica: «sed dóciles unos con otros por respeto a Cristo». E. Kamlah establece una relación entre los versículos de 1 Pe 2,13 y 2,17, que le permite interpretar la *humildad* o *disponibilidad* requerida a los creyentes como una exigencia respecto a *toda criatura humana* en 1,13, al tener en cuenta el carácter general de la exhortación a la *estima* de todos en 2, 17. Este paralelismo entre la humildad y la estima se encuentra también en 1 Tim 6,1 y Rom 12,10 en exhortaciones dirigidas a los esclavos y a todos los cristianos respectivamente y permite concluir que la humildad o disponibilidad se convierte en 1 Pe en una norma fundamental, porque es la expresión de la humildad con que el hombre se sitúa ante Dios.

Pero ahondando aún más en la interpretación de E. Kamlah y teniendo en cuenta que el verbo «ὑποτάσσεσθαι», por estar en voz media, puede tener una gran amplitud de significados, creo que es mejor interpretarlo en el sentido de la *disponibilidad* de los creyentes hacia cualquier ser humano y por eso la traducción propuesta es la de *ponerse a disposición* de alguien. De este modo se mantiene el componente de *ordenamiento* que supone la raíz verbal, el de la *humildad* de ponerse por debajo de los demás y el de la *libertad* del sujeto para comportarse de ese modo, puesto que se trata de la voz media y no de la voz pasiva. En voz pasiva expresiones en español tales como *ser sometido*, *estar sometido* o *quedar sometido a alguien* expresan fundamentalmente un acto o una situación por la cual alguien queda privado de la libertad respecto a un sujeto agente que lo somete. En voz media prevalece el sentido de *someterse a algo*, pero no tanto el de *someterse a alguien*. La traducción al español del verbo «ὑποτάσσεσθαι» como *someterse* no expresa el componente de libertad de la conducta cristiana. El aspecto lexemático de este verbo en la voz media nos revela que se trata de un lexema estático, *estar bajo alguien*, y manifiesta un estado relativo de disposición de un sujeto respecto a un término. Ésta es la razón por la que creo que la traducción indicada, *ponerse a disposición de alguien*, me parece más adecuada. Así

pues la disponibilidad hacia los demás es la expresión concreta de la buena conducta de los cristianos en el mundo pagano. De este modo el verbo «ὑποτάσσεσθαι» se revela como una expresión dinámica y concreta del amor que, desde la humildad de considerar superiores a los otros, poniéndose por debajo de las demás personas y adoptando este talante en la vida con toda libertad, expresa la grandeza de la ética específicamente cristiana. Tal modo de comportamiento en los creyentes tiene su primer fundamento en la experiencia cristiana del señorío de Cristo y de su amor sobre todos los ámbitos de las relaciones humanas. La motivación primera de la exhortación a la disponibilidad universal y total de los cristianos es *por causa del Señor*.

En 1 Pe 2,13 es también objeto de interpretaciones diversas hacia quién se orienta la disponibilidad reclamada en la exhortación. A mi parecer se trata de ponerse a disposición de *toda criatura humana por causa del Señor*. Es frecuente, sin embargo, la interpretación de los términos griegos «*πάση ἀνθρώπινη κτίσει*» en el sentido de *toda institución humana*, en cuanto institución de una autoridad. Los ejemplos aducidos inmediatamente, la figura del rey o emperador y de los gobernadores, favorecerían la interpretación de la expresión como la sumisión debida a la autoridad humana constituida. Pero no me parece adecuada una interpretación acomodaticia de 1 Pe 2,13, como sometimiento a la autoridad vigente, es decir, a la institución del emperador o de sus gobernadores, a los cuales ciertamente se les reconoce su soberanía y su función gubernativa, pero nada más. Más bien me inclino a interpretar el texto en el sentido de *toda criatura humana* porque así, en primer lugar, no se excluye de la consideración a ninguno de los ejemplos mencionados, ni al emperador ni a los gobernadores, ya que todos ellos son seres humanos a cuya disposición hay que ponerse y a quienes hay que estimar adecuadamente. Pero en todo caso merecen dicho tratamiento no principalmente en virtud de su función social sino en virtud del carácter universal del mensaje del amor cristiano. Son personas que merecen la misma consideración que cualquier ser humano, lo cual queda de manifiesto en el paralelo de 1 Pe 2, 17, donde el rey queda a la misma altura humana que *toda persona*, pues todos son dignos de la misma *estima*. En segundo lugar, esta interpretación valora la inclusión literaria de este fragmento, formada por las palabras *toda* y *rey* de los vv. 13 y 17, contribuyendo a la desmitificación de la figura del rey-emperador en la carta. Además de calificar al emperador solamente como *humano* y ser digno de la misma estima y honor que *toda persona*, esa desmitificación se manifiesta en la relativización de la persona del rey. En la polaridad de personajes que aparecen en esta

perícopa, de un lado, *toda criatura humana*, y de otro, *Dios*, como único sujeto personal que es digno de *temor* (gr. φόβος) en sentido religioso, la figura del *emperador* queda situada más bien en el ámbito de la criatura humana. El emperador, que era considerado en el imperio romano como un señor divino (gr. κυριος), es tratado en esta carta con una sobriedad incluso polémica al denominarlo simplemente como ser humano y, como tal, es digno de estima y de servicio, pero en ningún caso es digno de *temor* (gr. φόβος), porque el cristiano no debe temer a nada ni a nadie (cf. 1 Pe 3,6.14). Además la ausencia de artículo al mencionar al rey sugiere una cierta indeterminación en el trato debido hacia la máxima autoridad imperial. Con ello la carta exhorta a la estima de cualquier persona, «lo mismo de *un rey*, como soberano, que de *gobernadores*, como delegados suyos», a cuya disposición ha de estar siempre un cristiano con humildad y con toda libertad. De este modo el poder imperial queda desmitificado y desacralizado para los creyentes que viven en este mundo como personas libres y únicamente al Dios que rinden culto deben temor (1 Pe 2,16).

La libertad de los emigrantes como hijos y siervos de Dios

Hacer el bien (1 Pe 2,15) es otro tema fundamental de la exhortación petrina. El verbo (gr. ἀγαθοποιέω) aparece cuatro veces en la carta sobre diez en el NT (1 Pe 2,15.20; 3,6.17), pero el vocabulario sobre el tema es muy frecuente (1 Pe 2,14.18; 3,10.11.13.16.21; 4,19). El verbo significa *hacer el bien* en cuanto conducta propia de quien procede de Dios (cf. 3 Jn 11) e implica también el amor que no tiene límites. Especial importancia tiene el paralelo de Lc 6,33, donde aparece el mismo verbo en el contexto de las bienaventuranzas y del amor a los enemigos (Lc 6,20-35). En el texto de Lc 6,33: «*si hacéis bien a los que os hacen bien ¿qué gratuidad es la vuestra?*» se trata de una pregunta retórica semejante a la que encontramos en 1 Pe 2,20. En ambos textos se valora como una *gracia* de Dios saber responder haciendo el bien incluso a los que hacen sufrir a los cristianos. El verbo *hacer el bien* expresa en esta carta la voluntad de Dios y, según el contexto inmediato, su significado está en relación con *ponerse a disposición* de los demás (1 Pe 2,13.15; 3,6) y al verbo *sufrir* (1 Pe 3,17). Tanto en estos dos casos como en 1 Pe 2,20, donde se exhorta a *aguantar* en la resistencia, *hacer el bien* es la conducta positiva que tiene un gran valor ante Dios. Con este modo de proceder los creyentes deben dar un testimonio capaz de tapar la boca de los paganos ignorantes, cuyas estupideces, maledicencias e insultos constituían el exponente de la hostilidad ambiental que sufrían los cristianos y cristianas de las comunidades petrinas.

Teniendo en cuenta que 1 Pe 2,16-17 forma una unidad sintáctica, los verbos que aparecen en el v. 17 no constituyen una nueva exhortación general, sino más bien una explicitación de la cierta indefinición que conlleva el *hacer el bien* de 1 Pe 2,15. De este modo, el verbo *estimar* (gr. *τιμῶ*) del v. 17 se corresponde con la exhortación a *ponerse a disposición* de todos del v. 13, pues ambos clarifican en qué consiste hacer el bien desde la perspectiva cristiana. La motivación teológica del v. 16 introduce dos elementos capitales para comprender el talante de los cristianos al poner en práctica las conductas propuestas en esta sección. De una parte, el concepto de *libertad* de los creyentes y, de otra, el reconocimiento del único señorío de Dios en la vida de los cristianos, cuyo estatuto es el de *siervos de Dios*. Pero ambos elementos se autoimplican en la fe cristiana. La consideración de los destinatarios como personas libres y como siervos de Dios supone la supremacía de la libertad (gr. *ἐλευθερία*) de los hijos de Dios frente a cualquier tipo de sometimiento, coacción o integración que el imperio romano pretendiera imponer desde su política social y cultural de asimilación en Asia Menor. La conducta absurda y atávica, propia de la época de la ignorancia en que vivían antes de su conversión al cristianismo, se caracterizaba por la participación en actos típicos de la paganía, las borracheras, comilonas, orgías y nefastas idolatrías (1 Pe 4,2-4). Probablemente el problema de fondo es el de la asistencia a las comidas de carácter religioso pagano, donde se comían carnes consagradas a los ídolos, de lo cual nos da cuenta Pablo en 1 Cor 8-10. Tengamos presente que la hostilidad ambiental que sufrían las comunidades cristianas se reflejaba sobre todo en las críticas, insultos y calumnias a los que estaban sometidas por su ausencia en ese tipo de reuniones socialmente instituidas y reconocidas. La conciencia de la libertad cristiana, ampliamente desarrollada en la teología paulina (Rom 8,21; 2 Cor 3,17; Gál 2,4; 5,1.13), tiene aquí su eco, constituye una exigencia esencial de la fe, atribuye una gran responsabilidad a los creyentes en el empeño por hacer el bien como testimonio de fe, y desenmascara todo tipo de hipocresía, encubrimiento, engaño y de acomodación al sistema social y político. Unido a la consideración de la libertad aparece el estatuto de siervos de Dios (gr. *δουλοι*). El pueblo de Dios es propiedad de su Señor y por ello solamente a él rinde tributo. Por pertenecer a ese pueblo de personas liberadas y libres gracias a la pasión de Jesucristo, el autor de la carta recuerda su condición de ser siervos exclusivamente de Dios y no de ninguna otra persona o institución. Por tanto los cristianos han de actuar según la voluntad de Dios como siervos suyos y servidores de los hombres por causa del Señor.

La estima hacia los otros: 1 Pe 2,17

A modo de conclusión de esta sección los cuatro imperativos de 1 Pe 2,17 se presentan en una estructura quiástica según el esquema:

- a. *Mostrad estima hacia toda persona*
 - b. *Amad a la fraternidad*
 - b'. *Temed a Dios*
- a'. *Mostrad estima hacia el rey*

El paralelismo de los extremos del quiasmo permite resaltar la igualdad de trato que merecen todas las personas de fuera de la comunidad. Mostrar estima y disponibilidad hacia ellas son comportamientos que explicitan el géneroico hacer el bien indicado en 1 Pe 2,15. El autor de la carta alude a Prov 24,21, pero introduce una modificación significativa. Tanto en el texto hebreo como en la traducción de los LXX se trata de una exhortación al *temor* respecto a Dios y respecto al rey, mientras que en 1 Pe 2,17 se establece una diferencia en el respeto que se debe a uno y a otro, ya que sólo Dios es digno de *temor* por parte de los cristianos, mientras que el rey se contentará con la *estima* o el *honor*, igual que los demás seres humanos. Esta modificación del texto veterotestamentario contribuye a desmitificar el poder imperial, como corresponde al estatuto de personas libres del que gozan los cristianos. Los emigrantes no deben tener más temor que a Dios. Este criterio puede estar presente en la actitud a desarrollar en los emigrantes cristianos ante la consideración de las leyes de inmigración que en los países ricos tienen como medio o como fin la exclusión social de los inmigrantes en cualquiera de sus manifestaciones.

Los elementos centrales del quiasmo manifiestan el comportamiento con los de dentro de la comunidad y la actitud para con Dios. El *amor* a los hermanos es un tema con una presentación original en esta carta en cuanto al vocabulario se refiere, pues la denominación de la comunidad como *fraternidad* (gr. *ἀδελφότης*) es exclusiva de 1 Pe en el NT (1 Pe 2,17; 5,9) así como también lo es la utilización del adjetivo *fraternal* (1 Pe 3,8; gr. *φιλαδέλφος*) en la exhortación a vivir la fraternidad. El *amor* es un tema repetido a lo largo de la carta (1,22; 2,17; 4,8) y suele ir unido a la conciencia de pertenecer a una fraternidad (1,22; 2,17; 3,8; 5,9). En la carta no se denomina nunca *iglesia* a la comunidad cristiana, sino *fraternidad*. Sin descartar el carácter teológico de la llamada de Dios a vivir en *iglesia*, puesto que esta carta utiliza frecuentemente la elección y la llamada de Dios como claves de la relación con Dios, el autor prefiere, sin embargo, para el colectivo de los creyentes un nombre que

recuerde continuamente la vinculación específica entre los miembros de la comunidad. La fraternidad define esa vinculación de pertenencia a un colectivo donde los lazos son tan estrechos que se pueden considerar unos a otros como hermanos, con un mismo Padre y como miembros de una misma casa-familia. El amor intenso como distintivo de las relaciones intracomunitarias es una exigencia de rango superior respecto a la estima debida a toda persona. Es el amor como entrega total, capaz de sacrificarse por los otros hasta el extremo de dar la vida.

El *temor* a Dios es el segundo elemento del centro del quiasmo del v. 17 (gr. φοβεομαι). Se debe entender, en el mismo sentido de toda la tradición bíblica sapiencial, como el *respeto reverencial* hacia Dios. El término ha perdido la carga emocional de *miedo* y se ha convertido en objeto de la reflexión en la literatura sapiencial (Prov 3,7; 24,21; Sal 34,12). El significado de respeto reverencial se desprende de la variante introducida en la cita casi literal de Prov 24,21, donde el autor de la carta, estableciendo la diferencia entre Dios y el rey, concede al segundo la misma estima que a toda persona y marca bien la diferencia con la divinidad, que es la única digna de *temor* o *respeto reverencial*. En Sal 34,12 el *respeto-temor* al Señor se presenta como objeto de instrucción en el mismo sentido sapiencial. Por otra parte, el *temor* aparece como motivo parenético en los escritos tardíos del NT, por influencia de la parenesis judía (Ef 5,21.33; 6,5; Col 3,22). Es un tema frecuente en esta carta (1 Pe 1,17; 2,17.18; 3,2.16) y va vinculado al verbo *ponerse a disposición* en 1 Pe 2,18; 3,2.

La disponibilidad como entrega generosa en medio del sufrimiento: 1 Pe 2,18-25

En el texto central de toda la carta encontramos con claridad la altura específica de la vocación cristiana, pues la llamada a la disponibilidad y al servicio a los demás no tiene límites, se ha de vivir en toda circunstancia y con todas las personas (cf. 2,13), y por ello, también con los amos, pero incluso con aquellos que se portan mal, con los retorcidos. El texto tiene tres partes:

- a) 1 Pe 2,18: Exhortación a la disponibilidad de los criados.
- b) 1 Pe 2,19-20: Motivación teológica.
- c) 1 Pe 2,21-25: Motivación cristológica.

En 1 Pe 2,18 el sentido de la palabra *criado* (gr. οἰκετης) es diferente al de *esclavo* o *siervo* (gr. δουλος), el cual designa en el NT al esclavo, independientemente de su oficio y de su propietario. El *criado* se puede referir bien sea al criado doméstico de una casa o a un hombre libre, pobre y sometido a las tareas más duras, un obrero de trabajo inseguro, cuya

situación social era incluso peor que la de los esclavos. El estilo indirecto de la exhortación a los criados domésticos (1 Pe 2,18: gr. οἰκεται) «*que los criados estén, con todo respeto, a disposición de sus amos*»), nos permite interpretar la exhortación a la disponibilidad en un sentido más general, haciéndola extensiva, por tanto, a toda la comunidad, la cual en la pasión de Cristo encuentra el modelo de comportamiento capaz de dar sentido a los temas más importantes de esta sección, a saber, a la llamada general y particular a la disponibilidad hacia toda criatura humana por causa del Señor (2,13), hacia los amos por parte de los criados (2,18) y hacia los maridos por parte de las mujeres casadas (3,1.5), haciendo el bien (2,14.15.20; 3,6) en toda circunstancia, y específicamente en la prueba del sufrimiento (2,19.20.21.23).

En 1 Pe 2,18 toda la comunidad queda interpelada para vivir haciendo el bien y con una plena disposición a servir a los demás, incluso en las condiciones más adversas, como la de estar con amos severos, exigentes y retorcidos. La situación extrema de los criados ante los amos injustos constituye el ejemplo más claro de lo que el autor pretende transmitir. Esto supone, por un lado, que los criados pertenecían a la comunidad cristiana y que sus problemas, como los de las mujeres, merecían una atención particular; por otro, que en el ámbito de la fraternidad cristiana eran tratados como hombres libres (cf. 2,16) y con una significación ejemplar para toda la comunidad. La exhortación se presenta con el verbo *estar a disposición* ya comentado anteriormente. Pero en esta ocasión el verbo no es un imperativo sino un participio pasivo con valor imperativo, susceptible de ser interpretado en segunda o en tercera persona del plural. Dado que la llamada a los criados no es un vocativo sino un nominativo que interpreto como sujeto del participio, podemos decir que se trata de un lenguaje exhortativo específico, pues se dirige a los criados, pero indirecto, pues el autor se sigue dirigiendo a toda la comunidad tal como viene haciendo en esta sección (1 Pe 2,11.13.17), pero hace una mención especial de los criados, los cuales son solamente un sector de la comunidad, y los menciona porque tal vez ellos están en la situación humana que mejor se adapta para expresar el mensaje cristiano sobre la justa actitud ante el sufrimiento. Para designar a los dueños de las casas se utiliza el término *amo* (gr. δεσποτης) evitando el uso del término *señor* (gr. κυριος) cuya connotación religiosa es evidente en el cristianismo primitivo (1 Pe 2,13). El autor de la carta expresa la altura de la vocación cristiana mostrando que la exhortación a la disponibilidad y al servicio a los demás no tiene fronteras, se ha de vivir en toda circunstancia, con todas las personas y también con los amos que se portan mal, con los retorcidos y severos. Éste

es sin duda el punto culminante de la paradójica exhortación cristiana. Mantenerse en esta actitud de disponibilidad y servicio a todo ser humano, incluso a aquellos que, como los amos, hacen sufrir injustamente, es la máxima exigencia de la vocación cristiana siguiendo el ejemplo y las huellas de Cristo. Pero esto no significa que el cristiano interprete la vida como una llamada al sufrimiento y a la resignación sin ninguna ulterior especificación, sino una vocación al sufrimiento haciendo el bien.

Alcance político de la acogida a los inmigrantes

A partir de los textos bíblicos sobre el inmigrante ha quedado patente la posición del Dios de Jesucristo a favor de los inmigrantes tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Pero se ha puesto de relieve también que la atención debida a los inmigrantes por parte de la sociedad en que viven es un asunto de justicia social que se debe abordar desde una perspectiva no sólo individual sino principalmente estructural. Por eso, al intentar sacar algunas consecuencias operativas que contribuyan a afrontar cristianamente los problemas de la inmigración de los pobres en los países ricos, considero oportuno tener en cuenta siempre varias posibilidades y claves de actuación desde una perspectiva personal, eclesial y sociopolítica.

Desde el punto de vista personal un creyente comprometido en la transformación del mundo debe identificarse clara y públicamente con la propuesta del Reino de Dios realizada por Jesús en las Bienaventuranzas y en el Discurso escatológico de San Mateo, de donde emanan las convicciones y actitudes más profundas capaces de generar una mentalidad nueva, acorde con el Evangelio, en relación con los inmigrantes. La identificación con los pobres y con los inmigrantes, la acogida fraterna a los inmigrantes en nuestra tierra, la reivindicación de todos sus derechos como ciudadanos de la misma categoría que los nativos, la lucha por una legislación abierta y no restrictiva, los esfuerzos por una formulación de leyes que obliguen a los nativos, especialmente a los propietarios de los medios de producción, a favorecer la inserción social y digna de los inmigrantes, y, por supuesto, el rechazo de todo tipo de comportamiento xenófobo, racista e intolerante, deben formar parte del bagaje personal y del talante sociopolítico de una mentalidad realmente cristiana en el mundo de hoy. Para ello es conveniente la participación de los cristianos en grupos, asociaciones y plataformas sociales de reivindicación de los derechos de los inmigrantes, así como la inserción en movimientos ciudadanos o partidos políticos que se muevan en el horizonte de estos mismos principios o de otros

planteamientos similares, aun cuando éstos no necesariamente tengan que ser de origen cristiano.

Abrahán, según Gn 18,1-16, acogió en su tienda, a tres forasteros desconocidos, en quienes reconoció la presencia del Señor. Su gran hospitalidad fue recompensada por Dios con el don de un hijo de su mujer Sara. Abrahán es la figura bíblica del gran patriarca de la fe, reconocido como tal por las tres religiones del Libro, por judíos, cristianos y musulmanes. Las diferentes religiones que se dan cita en el encuentro con los inmigrantes, especialmente el Cristianismo y el Islam, pueden tener un vínculo esencial común en el referente de Abrahán y en el paradigma de su acogida a los forasteros. Con ello se propicia tanto la relación intercultural como interreligiosa y se atiende localmente a un problema global.

En la Carta a los Hebreos se encuentra una clave de interpretación sumamente positiva de la acogida de Abrahán a los extranjeros (cf. Gn 18,1-16). Para Abrahán y Sara los forasteros se convirtieron en *ángeles* (Heb 13,2) que, como tales, fueron mensajeros de una promesa fundamental, la de la descendencia. Tengo la convicción de que los actuales descendientes de Abrahán, de las tres religiones, pueden ser también herederos de la otra gran promesa de las tradiciones bíblicas, la de la tierra. Los forasteros no son enemigos, ni mano de obra útil y barata, sino mensajeros y embajadores de una realidad nueva para esta tierra injustamente repartida y explotada.¹⁷ Los inmigrantes pueden hacer posible el encuentro fraterno de mundos culturales muy distintos pero no excluyentes. Tal vez con ellos y gracias a ellos se vayan abriendo caminos, costumbres y políticas que orienten a la humanidad hacia una tierra nueva en que habite la justicia.

Identidad religiosa de un pueblo en camino

Nuestra reflexión sobre el problema de los inmigrantes desde la perspectiva cristiana ha pretendido sobre todo acudir a las fuentes de la revelación para descubrir en los veneros de las tradiciones bíblicas las aportaciones específicas del cristianismo a la sociedad global e intercultural, donde los movimientos migratorios se manifiestan como una consecuencia más de las estructuras económicas injustas de la humanidad y de las políticas generadoras y promotoras de desigualdad entre los pueblos. En los textos bíblicos se constata la presencia de varias tendencias fundamentales en la consideración de los emigrantes, de las cuales se derivan las claves para

¹⁷ Cf. METZ, Johann Baptist. "Das Christentum und die Fremden. Perspektiven einer multikulturellen Religion", p. 221.

una teología de la inmigración y para conocer las señas de identidad de un pueblo en camino. A modo de conclusión destacamos:

1) *El carácter legal y jurídico del término «inmigrante» en el Antiguo Testamento.* El predominio del carácter legal y jurídico del término «inmigrante» en la Biblia sitúa el problema de la inmigración en el nivel de la justicia social y revela un orden legal que, aparte de las consideraciones éticas o teológicas de fondo, objetiva las razones de un sistema de justicia vigente en diversos códigos antiquísimos recogidos en las tradiciones legales del Pentateuco y se convierte en una referencia histórica relevante para cualquier legislación. El Nuevo Testamento profundiza los conceptos de *indigentes, peregrinos y extranjeros*, vinculados a la realidad social del emigrante, desde la categoría de la justicia del Reino de Dios y de la identificación del Hijo del Hombre con todos ellos, para fundamentar un horizonte de esperanza en las promesas de Dios que un día se cumplirán.

2) *La justicia social en Biblia declara a los inmigrantes beneficiarios de todos los derechos.* A partir de los primeros textos de la legislación bíblica sobre el inmigrante en el Código de la Alianza (Éx 22,20; 23,9; 23,12) y a tenor de su desarrollo posterior en las tradiciones deuteronomicas (Dt 24,14-22; 27,19; 10,19) y sacerdotales del Levítico (Lv 19,33-34; 23,22), en la justicia social bíblica se articula una legislación genuina sobre el inmigrante, que lo convierte *exclusivamente en beneficiario* de las leyes y de las medidas de protección social y en sujeto de *todos y los mismos derechos* que el nativo israelita (Lv 19,33-34; Éx 22,20; Nm 15,15). Y todo ello, independientemente de su procedencia y de las causas de su emigración. Para la ley sólo cuenta el estatuto legal del inmigrante como persona necesitada. Por eso el inmigrante no puede ser objeto de abuso, de explotación, de vejación alguna, ni de extorsión, y mucho menos se puede aceptar la legitimación de medidas de exclusión o de persecución del inmigrante. Desde la interpretación evangélica de la justicia y la identificación plena de Jesús de Nazaret con los pobres, los necesitados, los excluidos y los forasteros, el evangelio de Mateo consolida y culmina el mandato deuteronomico del amor al inmigrante (Dt 10,19). Las bienaventuranzas (Mt 5,3-12) y el final del discurso escatológico (Mt 25,31-46) convierten a los inmigrantes, junto a todos los indigentes y oprimidos del mundo, y sólo por el mero hecho de serlo, en herederos de la tierra y en beneficiarios con pleno derecho del Reino de Dios.

3) *La dimensión espiritual del término «emigrante» en el Nuevo Testamento y la libertad inalienable de su identidad.* En la Biblia se percibe un proceso de teologización progresiva de la categoría del «emigrante», lo

cual comporta una espiritualización del término tanto en la religiosidad israelita como en la comunidad cristiana primitiva. Esta dimensión religiosa se remonta al origen abrahámico de la fe, revela la identidad histórica profunda de judíos y cristianos y manifiesta la humildad, la provisionalidad y la dependencia del ser humano respecto a Dios en el peregrinaje de su existencia. Y desde ahí se orienta la Carta Primera de Pedro para hacer de la emigración un concepto teológico de la vida cristiana, según el cual, los creyentes regenerados por la palabra de Dios, pueden vivir siempre en esperanza viva, poniéndose en las manos de Dios y activando las actitudes más específicas del comportamiento cristiano, a saber, una vida de servicio y de disponibilidad hacia los demás, un comportamiento social ejemplar de buena conducta, una vida honrada caracterizada por hacer el bien. Todo ello en un espíritu de libertad interior que trasciende las normas y leyes de los cualquier instancia política y social, si ésta atenta contra la identidad más profunda de los emigrantes, en cuanto hijos de Dios y siervos suyos.

4) *La condición de emigrante como paradigma de la vida cristiana y como estrategia social en el horizonte de la fraternidad universal.* El carácter religioso del término «emigrante» presente en el sentido metafórico de textos como Lv 25,23; Sal 39,13 y 1 Cr 29,15 resalta sobremanera la dimensión de la esperanza en Dios de los israelitas durante la diáspora judía postexílica, en las épocas helenística y romana. Esta experiencia de diáspora y de emigración es la realidad social dominante en las comunidades petrinas de Asia Menor destinatarias de la Carta primera de Pedro del Nuevo Testamento. La condición jurídica y social de emigrantes sin patria ni hogar propicia a los cristianos y cristianas de 1 Pe la oportunidad extraordinaria de dar testimonio de la esperanza puesta en Dios (1 Pe 1,3.11.21; 3,15), de mostrar ante los no creyentes comportamientos convincentes de respeto, de disponibilidad y de bondad, capaces de provocar extrañeza y admiración en medio de la sociedad hostil en la que viven. Para ello cuentan con la fuerza del Espíritu que emana de la Pasión de Cristo (1 Pe 2,21-25; 3,18; 4,1). Éste es la auténtica piedra de choque para los constructores de este mundo, pero al mismo tiempo piedra angular (1 Pe 2,4-10) y clave en la construcción de la fraternidad humana universal, de la que es una realidad viva en el tiempo presente la fraternidad cristiana. Así pues, la realidad social de los emigrantes de la diáspora y el talante espiritual correspondiente a la fe en Cristo hacen de la condición emigrante un paradigma de la vida cristiana y, al mismo tiempo, una estrategia testimonial marcada por el espíritu de resistencia y de aguante en el sufrimiento por la justicia (1 Pe

2,18-20; 3,14), con la valentía propia de las personas libres (1 Pe 3,14; 2,16) y haciendo siempre el bien.

Bibliografía

- AGUIRRE, Rafael. "El extranjero en el cristianismo primitivo", in AA.VV. *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 463-484.
- CAMACHO, Fernando. *La proclama del Reino*. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo (5,3-10). Madrid: Cristiandad, 1987.
- CERVANTES GABARRÓN, José. "Un inmigrante será entre vosotros como el nativo" (Lv 19,34). El inmigrante en las tradiciones bíblicas", in ZAMORA, José Antonio (ed.). *Ciudadanía: multiculturalidad e inmigración*. Estella: Verbo Divino, 2003, pp. 241-288.
- _____. "Legislación bíblica sobre el emigrante", in *Estudios bíblicos*, n. 61, 2003, p. 319-349.
- _____. *La Pasión de Jesucristo en la primera Carta de Pedro*. Estella: Verbo Divino, 1991.
- DILLMANN, Rainer. *Zukunft - auch für Fremde*. Biblische Aspekte eines aktuellen Themas. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1994.
- ELLIOTT, John H. *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia. Estella: Verbo Divino, 1999.
- FELDMEIER, Reinhard. *Die Christen als Fremde*. Die Metapher der Fremde in der Antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief. Tübingen: Mohr, 1992.
- METZ, Johann Baptist. "Das Christentum und die Fremden. Perspektiven einer multikulturellen Religion", in BALKE, Friedric (ed.). *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*. Frankfurt a.M: Fischer, 1993.

Abstract

Religious identity of people on the way

This article presents a study on the first letter of Peter regarding the relevant data about the religious identity of the People of God as people on the way. For that, a brief illustration on how the Bible is placed in the social phenomenon of migrations and how it is fixed in the social and religious figure of the migrant. From the 1P the migrant's identity is converted to a theological category that opens the hope in God to the humans through the adverse circumstances of the peregrination of the present life and which behavior in a hostile world convert the migrants into a prototype of good conducts and servants to others, in a mark of unwary Christian freedom.

Keywords: *Emigrant; Immigrant; Identity; People; Freedom; Availability; Respect*

Recibido para publicación en 01/03/2010.

Aceptado para publicación en 29/03/2010.

Received for publication in March, 1st, 2010

Accepted for publication in March 29th, 2010.