

Cómo citar en APA: Schultz-Montalbetti, M-J. (2023). La estrategia de convivencia en la Primera carta de Pedro. Un ejemplo de aplicación del método sociológico "crítica espacial". *Cuestiones Teológicas*, 50(113), 1-15. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v50n113.a07>
Fecha de recepción: 27.10.2022 / Fecha de aceptación: 26.02.2023

LA ESTRATEGIA DE CONVIVENCIA EN LA PRIMERA CARTA DE PEDRO. UN EJEMPLO DE APLICACIÓN DEL MÉTODO SOCIOLÓGICO "CRÍTICA ESPACIAL"

The strategy of coexistence in the First Letter of Peter. An example of the application of the sociological method 'spatial critique'

MARÍA-JOSÉ SCHULTZ-MONTALBETTI¹ 

Resumen

Este trabajo tiene por objetivo ofrecer una nueva clave de lectura de la estrategia de la Primera carta de Pedro. El resultado es producto de una exégesis sociológica basada en la metodología que la crítica espacial propone aplicar al objeto de estudio; a modo de ejemplo se analiza 1Pe 2, 11-17. El aporte de estas herramientas metodológicas es la apreciación de los énfasis, puntos de encuentro y diferencias entre la ideología imperante en la sociedad mediterránea del siglo I y el discurso de la carta. El estudio de las categorías espaciales primer, segundo y tercer espacio aplicadas como preguntas heurísticas a un fragmento representativo de la carta, ofrece resultados que permiten proponer una nueva apreciación de la estrategia del autor, la transformación de los espacios de convivencia por medio de la buena conducta de los creyentes.

Palabras clave

Primera carta de Pedro; Evangelización; Misión; Crítica espacial; Tercer espacio; Exégesis sociológica.

¹ Licenciada en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de Salamanca y doctora en Teología por la Universidad de Deusto. Actualmente pertenece al equipo de investigación ITEV de la *Universidad Católica Silva Henríquez*. Correo electrónico: mschultzm@ucsh.cl

Abstract

The objective of this work is to offer a new reading key of the strategy of the First Letter of Peter. The result is the product of a sociological exegesis based on the methodology that spatial critique proposes to apply to the object of study; as an example, 1 Peter 2:11-17 is analyzed. The contribution of these methodological tools is the appreciation of the emphasis, points of encounter and differences between the prevailing ideology in Mediterranean society in the 1st century and the discourse of the letter. The study of the spatial categories first, second and third space applied as heuristic questions to a representative fragment of the letter offers results that allow proposing a new appreciation of the author's strategy, the transformation of spaces of coexistence through the good conduct of the believers.

Keywords

First Letter of Peter; Evangelization; Mission; Spatial Criticism; Third Space; Sociological Exegesis.

Introducción

A inicios de la década de los ochenta diversos biblistas comenzaron a aplicar en sus investigaciones métodos de estudio que derivaban de las ciencias sociales. Si bien, el método histórico crítico había contribuido a explorar los contextos en los que se compusieron los escritos y la situación vital de sus destinatarios con objetivo de descifrar qué dice el texto, la exégesis socio-científica surge de la necesidad de comprender el mundo socio-cultural que está en la base de los escritos bíblicos. No se trata, por tanto, de dos aproximaciones al texto que difieran entre sí, sino que se complementan mutuamente, ya que abordan el texto con preguntas semejantes.

La exégesis socio-científica se fundamenta en la convicción de que todo lenguaje escrito presupone conocimiento cultural, en cuanto cada autor hace uso de un complejo sistema de convenciones literarias cuyos significados muchas veces no aparecen en el texto, pues supone que sus destinatarios están imbuidos en el mismo contexto que él. La necesidad de familiarizarse con esas convenciones y apreciar su real significado para la época en que fueron escritas motivó a los exégetas a buscar en las ciencias sociales (la sociología, la arqueología, la antropología, la psicología, entre otras), metodologías adecuadas para aproximarse a los fenómenos sociales durante los cuales se gestaban los textos. En consecuencia, el principal desafío para los biblistas a la hora de aplicar estas metodologías ajenas a su disciplina radica en sumergirse, primero, en la teoría que sustenta el método y, luego, en las herramientas que este ofrece para analizar el objeto de estudio. De los primeros exponentes que se lanzaron a la tarea se destaca a Bruce Malina (2002), Philip Esler (1994) y John Elliott (1993), y en el ámbito español, Rafael Aguirre (2010) y el equipo de investigación “Orígenes del Cristianismo”.

En lo que respecta a los estudios de la Primera carta de Pedro² uno de los temas que ha suscitado interés y que ha demandado aplicar métodos de exégesis socio-científica para resolver las diferentes hipótesis, ha sido la pregunta por la estrategia de convivencia que propone el autor a los cristianos de Asia Menor que sufren hostilidad producto de su fe³. Ejemplo de ello es la discusión académica iniciada entre David Balch (2010) y John Elliott (Talbert, 2010). La investigación de Balch se concentró en estudiar el ambiente en el que los códigos domésticos se gestaban y las motivaciones sociales que estaban tras ellos. Su tesis postula que el mensaje dirigido a los cristianos era una propuesta de acomodación y aculturación con la sociedad mediterránea del siglo I (Balch, 1981). Elliott, por el contrario, defiende que el discurso de 1Pe sugiere resistir a la sociedad gentil desde la diferencia y lo identitario de la comunidad cristiana (Elliott, 1995).

El presente estudio tiene por objetivo aportar una nueva clave de lectura de la estrategia del autor, la cual surge de la aplicación del método de la *crítica espacial*. Este método tiene a la base la teoría sociológica que estudia los fenómenos sociales que crean nuevos espacios de convivencia. La hipótesis que se plantea en esta investigación es que el autor no solo busca animar y motivar a los creyentes de Asia Menor a superar la situación de tensión social que viven, sino también, tiene la intención que, por medio de la vivencia auténtica de su fe, los cristianos modifiquen la convivencia con sus vecinos en los espacios donde se desenvuelven. El estudio pretende mostrar que la expectativa de quien escribe la carta es que los creyentes cambien su conducta hacia un comportamiento honorable y santo (2,11-3,8) y, con ello, no solo corrijan su mala reputación ante los gentiles, sino que, además, generen un espacio social donde sea posible vivir los valores de la fe cristiana y, de este modo, atraiga a otros hacia ella (2,5.12).

Se inicia este trabajo con la presentación del método de crítica espacial; el cuerpo del estudio es el análisis de la sección 2,11-17 y los aspectos más relevantes de la estrategia de la carta⁴. Finaliza la investigación con la sistematización de los resultados del análisis y una nueva propuesta de lectura para comprender la estrategia de 1Pe.

1. Antecedentes del método “crítica espacial”

El método que en adelante se aplica deriva de un modelo sociológico que pertenece a la disciplina de la geografía humana cuyo objeto de estudio es la producción de nuevos espacios⁵. Henry Lefevre (2020), principal exponente de la crítica espacial, postulaba que los lugares físicos eran resultado de acciones sociales (prácticas, relaciones y experiencias) y que, a la vez, eran parte de ellas. En el sentido de que consideraba que el espacio es soporte y campo de acción al mismo tiempo. Sostiene que, si bien, el espacio es un objeto producido, además, tiene la capacidad por sí mismo de intervenir en la organización de la propiedad y

2 En adelante 1Pe.

3 2,12; 4,3-4.14-16.

4 En la presente investigación se utiliza la traducción del texto griego de la Biblia bilingüe (Iglesias, 2020). Si bien, se sigue la propuesta de traducción, el autor del artículo ha modificado algunos términos remitiéndose a acepciones alternativas.

5 La geografía humana estudia el espacio como un espejo desde donde es posible apreciar cómo es entendido el mundo por las personas que viven en él. La espacialidad es considerada como un modo de ver, conocer y entender la realidad.

en la producción de relaciones concretas. En otras palabras, entiende el espacio no solo como un lugar vacío, sino como agente que determina lo que lo habita. En su metodología sugiere examinar el espacio desde tres ámbitos, el espacio físico o *primer espacio*, el espacio simbólico o *segundo espacio* y el espacio vivido o *tercer espacio*. La finalidad de estudiar la espacialidad desde estas tres categorías es identificar el proceso de generación de fenómenos sociales en los lugares habitados. Para Soja (1990) la convicción en la que se sustenta esta teoría es que todo espacio tiene la posibilidad de ser recreado o transformado en un nuevo lugar.

La aproximación al estudio del espacio desde estos tres ámbitos que lo configuran se entiende a partir de la descripción y objeto de estudio de cada uno. En el caso del *primer espacio* se analiza el espacio físico, material. La investigación se concentra en un estudio positivista del espacio, en cuanto hace una medición cuantitativa de la geografía física con el objeto de describir los patrones que se dan en el espacio como lugar que se ordena según principios establecidos. En este primer acceso al espacio se examinan las relaciones entre la sociedad y el espacio natural. El *segundo espacio* es lo que el individuo reproduce y genera en un lugar determinado. Es el espacio en el que se plasman representaciones simbólicas, el ámbito donde se reproduce la organización espacial, el control de las relaciones y donde se plasman los discursos ideológicos. En su estudio, especialistas como Soja (1991), se centran en el mundo simbólico representado en él. El *tercer espacio* es el espacio vivido, el que es experimentado directamente por sus usuarios a través de símbolos e imágenes. El espacio es entendido como no neutral, puesto que no responde a una única lógica y autonomía, por ello puede ser un espacio evasivo o un espacio dominado y experimentado de forma pasiva; si la imaginación humana tiene la pretensión de modificarlo puede apropiarse de él según el significado que le otorga a dicho lugar⁶. En el caso de que el sistema ideológico representado en el espacio (segundo espacio) organice a las personas bajo una determinada etiqueta (por ejemplo, género, clase social u origen), el estudio del tercer espacio permite apreciar si hay otros enfoques y formas de entender la realidad y la propia identidad en ese mismo lugar.

Este ámbito del espacio es el resultado de la creación de un lugar alternativo como producto de los cambios en las relaciones sociales, en las prácticas espaciales y en las creencias que se pueden producir en él. Estudia las acciones que surgen como respuesta a las coordenadas socio-espaciales impuestas por la estructura dominante que organiza las relaciones en el lugar. Quienes están en el espacio no están únicamente organizados por los que imponen el modelo de sociedad (por ejemplo, el patriarcado, neoliberalismo, comunismo, fundamentalismo, etc.), sino también, por las personas que tienen la capacidad de transformar la vivencia espacial desde la propuesta de una experiencia comunitaria nueva que trascienda y libere del sistema imperante.

2. Desentrañando la estrategia

Las tres categorías que configuran un espacio definidas por Lefevre (primer, segundo y tercer espacio) ofrecen metodológicamente un orden en el proceso de análisis del objeto en estudio y, con ello, preguntas

6 El espacio desde esta categoría es considerado un medio para la realización de determinaciones conceptuales donde se pueden desplegar estrategias de poder o de resistencia cuando se hace un uso simbólico de los objetos que lo componen.

heurísticas que permiten desentrañar el proceso social que el autor de 1Pe sugiere llevar a cabo a sus destinatarios. Con el objetivo de comprender la estrategia del autor, cabe mencionar los antecedentes más relevantes de la carta. Entre los especialistas Elliott (2000), Horrell (2012) y Le Roux (2018), por ejemplo, hay consenso en la definición de 1Pe como carta pseudoepigráfica, cuyo autor se identifica con el apóstol Pedro (1,1); ha sido escrita con la finalidad de que circule entre los creyentes que están dispersos en las provincias romanas de Asia Menor (1,1), quienes sufren hostilidad verbal y cuestionamiento a sus prácticas por parte de vecinos (2,12; 4,3), familiares (3,1) y autoridades gentiles (2,13.18). La carta está dirigida a comunidades mixtas conformadas por creyentes de origen pagano y, posiblemente, algunos de procedencia judía. La fecha de composición es un tema debatido, pues algunos autores, entre ellos Elliott (2000) y Brox (1994), la sitúan después del año 75 d.C. y antes del comienzo del siglo II, dado que reconocen alusiones a esta en la carta de Clemente romano. Otros como Michaels (1998) o Holloway (2009) identifican la situación vital de los destinatarios con la descripción que Plinio el Joven en su carta a Trajano realiza de los creyentes, fechada en los inicios del siglo II. En este trabajo se contempla como plausible su redacción a finales del siglo I.

La sección en estudio en el contexto literario de la carta se inicia en el v.11 cuando el discurso se torna exhortativo y cambia el tema, es decir, de la descripción de la identidad cristiana individual y comunitaria (1,13-2,10) pasa a dar instrucciones éticas que orientan la conducta de los cristianos en los espacios públicos. Finaliza esta sección en el v.17, en el siguiente inicia una nueva instrucción ética orientada a cumplirse en el ámbito doméstico (2,18-3,7)⁷.

2.1 Estudio del espacio físico (primer espacio) y su representación (segundo espacio) en la sociedad mediterránea del siglo I.

El ámbito del primer espacio es el espacio físico, por ello, para estudiar el espacio real en el que se desenvuelven los cristianos que experimentan acoso verbal se hace necesario analizar la información interna de 1Pe. La sección en estudio (v.11-17) no presenta una referencia explícita al ambiente en el que se producen las murmuraciones. Sin embargo, por el valor que el autor atribuye a la observación de las buenas obras de los creyentes por parte los gentiles al inicio de la sección (v.12), la alusión a las instituciones humanas en v.13-14 y la instrucción acerca de las relaciones domésticas en v.18, se puede sugerir que la situación de conflicto y difamación a la que intenta responder el autor de la carta tenía lugar en un contexto público. La información recabada por la arqueología, la historia y la literatura clásica acerca de los espacios físicos de ciudades y aldeas del imperio romano establecidas en la región de Asia Menor en el siglo I permite imaginar que el encuentro entre creyentes y gentiles pudo darse en los mercados, tiendas, teatros, puertas de la ciudad, baños y tabernas, fincas de producción, entre otros (Sartre, 2010).

7 A modo de orientación sugiero la siguiente estructura de la carta: en la primera parte (1,1-2,10) el autor recuerda la verdadera identidad de los creyentes para ayudarlos a superar las críticas que pudieron poner en duda su fe. La segunda parte del discurso (2,11-3,12) es exhortativa y su contenido se basa en instrucciones éticas que buscan modelar el comportamiento de los creyentes en los diferentes espacios. La tercera (3,13-5,14), aborda la situación de sufrimiento de los creyentes y la hostilidad social recordando los motivos de la esperanza cristiana. Culmina la carta con instrucciones a la comunidad.

Unido a ello, cabe tener en cuenta que los espacios de convivencia pública en los que se sitúan los destinatarios estaban determinados por el *patriarcalismo*, el sistema ideológico imperante en la sociedad greco-romana del siglo I. La representación del espacio (segundo espacio) estaba configurado por esta mentalidad que influía en todos los aspectos de la sociedad, especialmente en las relaciones familiares, comerciales, sociales y religiosas. Los valores y esquemas compartidos en la cultura mediterránea han sido conocidos gracias a la información que aporta la literatura antigua. A modo de ejemplo, Aristóteles muestra la importancia del honor señalando:

Es honesto también aquello cuya recompensa es el honor y aquello en que el honor tiene más importancia que las riquezas. Entre las obras que son preferibles, son más honestas las que no se realizan por propio interés. Igualmente, las que son buenas en absoluto y que se llevan a cabo por la patria, descuidando la propia utilidad; las que son buenas por naturaleza; las que son buenas no solamente para el individuo, pues éstas se llevan a cabo por propio interés [...]. (2007, 63)

Los estudios contextuales concuerdan que la condición social de un individuo en esta cultura se basaba en la percepción de su prestigio por parte de quienes le rodeaban (Malina, 1992). La reputación y el reconocimiento social se consideraban fundamental en un varón libre, ya que la estimación de su honor no solo dependía de sus actos de beneficencia, bondad o valía en competiciones, sino también, de la conducta de quienes integraban su unidad familiar (Garnsey, 1990). En la antigüedad cada persona estaba implicada en otras y su identidad solo se podía explicar en relación con los que integraban su grupo fundamental. Para la mayor parte de los individuos el colectivo de referencia e identidad era la familia, ya que un miembro de ella representaba lo que eran el resto de la unidad familiar. Optar por llevar una conducta socialmente aprobada implicaba la recompensa de recibir cierta consideración social (Malina, 1992).

La importancia de este valor pone de manifiesto la preponderancia del varón en la sociedad del siglo I. Solo los varones adultos y libres podían ser reconocidos en su honorabilidad, sin embargo, la conducta de todos los demás, especialmente de las mujeres, tenía valor en cuanto contribuía al honor del varón bajo el que estaban sujetas por obediencia, o bien, le deshonoraba si su comportamiento generaba vergüenza (Malina, 1995). Junto con ello, estos no solo gozaban de autonomía e independencia en todos sus movimientos, además, eran los únicos que podían cumplir un rol distinguido dentro del sistema patriarcal. Una consecuencia de este sistema fue la organización bajo la influencia de estos valores de las actividades comerciales, religiosas, de la política y la economía como también, de las relaciones sociales y familiares. Esto se debe a que el modo de asegurar el bienestar y la paz del imperio era mediante el cuidado de la administración y gobierno en los distintos microcosmos que componían la *polis* (Támez, 2005).

Los destinatarios de la carta estaban situados en este contexto ideológico bajo una representación espacial cuyo patrón de control y organización eran las coordenadas imperiales. No obstante, si se quiere apreciar de qué manera el autor pretende que su audiencia recree los espacios que habitan y modifique los fenómenos sociales (en este caso la hostilidad social y el rechazo), se hace necesario examinar las instrucciones éticas que propone el autor para descifrar lo que es afín a los valores de la época de aquello que se separa de lo establecido como norma social. Pues, es en el cambio de conducta, de lenguaje y de apreciación de la realidad cuando se hace posible la transformación del espacio y con ello la modificación de las relaciones que se gestan en él. Lo nuevo y distinto a lo establecido es lo que posibilita un tercer espacio, es decir la vivencia de un nuevo espacio, alternativo al imperante (Schultz, 2022).

2.2 Espacio de representación o tercer espacio propuesto en 1Pe

Como se mencionó anteriormente, el tercer espacio como espacio alternativo en el que se expresan creencias, ideologías y modos de organización espacial distintas a las impuestas, se descubre en el objeto de estudio a partir de la identificación de lenguajes, vocabulario, creencias y simbología que tomen distancia de la ideología imperante en los espacios sociales en estudio. En este apartado se analizan las expresiones que se plantean en concordancia con la mentalidad de la época y, posteriormente, las que ponen de manifiesto la diferencia. Este análisis tiene el propósito de identificar la estrategia del autor y si hay indicios de una propuesta de carácter espacial en ella.

El versículo 11 expresa⁸: “Amados, os exhorto como extranjeros residentes y forasteros a evitar las pasiones de la carne que atentan contra la vida”. Este versículo con el que inicia el discurso acerca de la conducta de los creyentes en el espacio público otorga al lector elementos fundamentales para comprender la mentalidad del autor con respecto a su audiencia y el lugar de esta en la sociedad. Primero, se destaca la etiqueta social que el autor escoge para dirigirse a los creyentes: “extranjeros residentes y forasteros”. El estudio de exégesis sociológica realizada por John Elliott (1995) sostiene que la expresión “extranjeros y forasteros” pone de manifiesto la situación de hostilidad que vivían los cristianos en las provincias de Asia Menor. En su investigación afirma que estos términos reflejan no solo la realidad de marginación y rechazo que sufren los creyentes por parte de vecinos, sino también, cómo su nueva conducta, extraña para los paganos, los ha llevado a excluirse de la sociedad (4,2-4). En esta sección, en vista de que comienza un discurso cuyo contenido son instrucciones éticas que deben ser aplicadas en todas las dimensiones de la vida y, especialmente, en los lugares públicos, el uso de estos títulos es un modo de constatar la identidad social de los destinatarios en su relación con las autoridades civiles y las personas no creyentes con las que interactúan en esos espacios.

Cabe recordar que gran parte de los súbditos del imperio romano no eran ciudadanos de derecho, muchos eran nativos locales (por ejemplo, frigios, lidios, paflagonios), persas, judíos y griegos instalados en el territorio con anterioridad a la conquista romana. Todos ellos, si no habían conseguido el título de ciudadanos jurídicamente ante los romanos, recibían el estatuto de *peregrini* (παρεπιδήμιος) y entre los nativos de cada región, la etiqueta de extranjeros residentes (παροίκος). Esto da a entender que, en este caso, el autor estaría utilizando la etiqueta civil y social con la que se reconocería no solo a los cristianos, sino a gran parte de los habitantes de Asia Menor (Schultz, 2022). Esto pone de manifiesto que la sección que comienza hace referencia a la conducta social de los creyentes y su situación vital. El versículo siguiente completa esta idea: “Mantened vuestra buena conducta entre los gentiles, para que cuando os difamen como malhechores, observando vuestras buenas obras glorifiquen a Dios en el día de su visita” (2,12).

La información que añade el v.12 acerca de los destinatarios constata la preocupación del autor por la percepción que los gentiles tienen de los creyentes. Expresa que estos son *difamados como malhechores*, dato que indica la deshonra en la que ha caído el grupo y la necesidad de restablecer su honor socialmente. Es posible que esta crítica se debiera a su marginación de las prácticas sociales que los cristianos frecuentaban antes de su adhesión a la comunidad, por ejemplo, tabernas, juegos, asociaciones voluntarias, prácticas

8 La Biblia bilingüe (Iglesias, 2020) traduce παρεπιδήμιος como peregrinos. En fidelidad al sentido del texto y la primera acepción del término, aquí se traduce por forasteros.

idolátricas, fiestas, etc. (así se sugiere en 4,3). Este rechazo hace pensar que, producto de su nueva fe, los cristianos no solo han abandonado estas actividades sino, especialmente, aquellas que celebraban el culto al emperador y que eran consideradas fundamentales en las ciudades y aldeas súbditas del imperio. Esta situación vital que comparten los destinatarios de la carta explica el tono exhortativo de la sección en estudio, la cual indica que el autor busca revertir la vivencia de los creyentes a partir de una propuesta conductual⁹.

Volviendo al v. 11, para reparar esta mala reputación el autor llama a “abstenerse de los deseos de la carne” (v.11), una actitud desaprobada por la sociedad. Tradicionalmente toda persona que tuviera una conducta sexual libertina comprometía no sólo el honor propio, sino también, perjudicaba la honorabilidad de su familia. Esto explica las palabras de Ben Sirá acerca de la preocupación por una hija (Eclo 42,9-11) y las de Aristóteles (2007, 60), quien afirma lo siguiente: “[...] mantener relaciones carnales con quienes no se debe o donde y cuando no conviene, pues esto resulta del desenfreno”. Asimismo, Musonio Rufo, filósofo romano del siglo I, señala: “Que se consideran justos los placeres amorosos solo en el matrimonio y cuando tenga por fin la procreación de hijos [...] y se consideren ilícitos los placeres amorosos, incluso dentro del matrimonio que pretenden nada más el placer” (Musonio Rufo, 1995).

Esta primera instrucción en el discurso exhortativo, si bien, interpela a los individuos a ser conscientes de que toda acción exterior tiene consecuencias en la interioridad, pues atenta contra el alma, a su vez, está en directa relación con el efecto de ser considerados socialmente como malhechores, como lo consigna en el v.12. De esto se puede entender que el autor para iniciar su exhortación ofrece a su audiencia un criterio de discernimiento general en el que se enmarcan todas las siguientes instrucciones éticas¹⁰. El autor expresa con ello que el buen comportamiento se manifiesta, primeramente, con una correcta actitud corporal, es decir, con el dominio de los deseos más instintivos. Este criterio de buena conducta en la sociedad de la época es una virtud bajo la cual se deben ordenar todas las acciones del ser humano. No se trata de controlar las pasiones por no generar una mala reputación social, que sería la consigna tradicional por la cual no hay que comportarse desenfrenadamente, sino que esta conducta aspira a un bien mayor, cuidar la integridad de la persona, su naturaleza. Desde la perspectiva cristiana, el no dejarse conducir por estas pasiones que tienen el poder de atentar contra la vida, se debe a la exigencia de llevar una vida coherente con el bautismo y la nueva vida recibida con él, nueva identidad que el autor ha descrito previamente a lo largo del capítulo 1 de la carta. En consecuencia, en el inicio de esta sección es posible apreciar que la primera instrucción ética se rige según los valores de la sociedad mediterránea del siglo I, reflejando que la mentalidad del autor se plantea en coherencia con el mundo en el que surge la carta, pero el motivo por el cual debe aplicarse es la valoración del alma del individuo como el lugar que atesora la vida (en 3,14 afirma que es el lugar en el que mora el Espíritu divino).

En el v.12, en la exhortación a “tener una buena conducta” es posible reconocer otra alusión a un valor ético socialmente reconocido. Tener buena conducta en el mundo greco-romano era entendido como “hacer el bien”, “ser un hombre bueno”, “realizar buenas obras”¹¹. En la carta por la explícita alusión a que

9 Los verbos en imperativo indican esta intención.

10 2,11-3,7.

11 Los estudios de inscripciones, papiros y literatura de la época dan testimonio de que estas expresiones solían ser utilizadas para indicar la actitud de un sujeto al que se le reconoce como noble y bueno porque ha beneficiado a un grupo con

esta buena conducta sea observada por los gentiles, es posible considerar que remite principalmente a un comportamiento honorable en el ámbito público, entendido como quien intenta vivir el ideal de virtud de un buen ciudadano rigiéndose según los valores tradicionales. Aristóteles señala que lo contrario a la honorabilidad es la vergüenza:

Entendemos por vergüenza una pena o turbación referida a los males presentes, pasados o futuros, y que parecen conducir a una mala reputación. Tales son aquellas acciones que derivan de un vicio [...] es necesario que uno se avergüence de aquellos males que parecen ser deshonorosos para uno mismo o para los que están a su cuidado. (2007, 63)

La importancia de la conducta honorable que el autor cristiano reitera en esta sección (v.15) y en el resto del discurso, pone en evidencia su intención de mover a los creyentes hacia una conducta social ejemplar, digna de ser admirada por los gentiles. En otras palabras, este versículo muestra que la intención del autor tiene un carácter social, cuyos efectos se dan en la convivencia en los diferentes espacios públicos.

Los versículos 13 y 14 señalan: "Someteos a toda criatura humana por el Señor, sea el emperador como autoridad suprema, sea el gobernador como enviados por él para castigar a malhechores y alabanza de los buenos". Del mismo modo que en v.11 y 12, en estos versículos la obediencia al emperador y a los gobernadores se plantea en concordancia con la ética tradicional. Estas autoridades imperiales eran consideradas extranjeras para los habitantes de las provincias a las que se dirige la carta (1,1), de ahí que, el respeto a ellas debió inculcarse en la sociedad (Garnsey, 1990). Por una parte, los estudios históricos, literarios y arqueológicos dejan constancia que las élites nativas buscaban el reconocimiento de su lealtad al imperio por medio del comportamiento subordinado del pueblo en actividades como el culto al emperador, los juegos, las festividades, el pago de impuestos, entre otras cosas (Reyes, 2011). Esto se debía a que era fundamental para la aristocracia manifestar públicamente esta obediencia y respeto, pues con ello no solo ganaban reconocimiento y honorabilidad ante las autoridades imperiales, sino que propiciaba su acceso a la ciudadanía romana. Por otra parte, hay testimonios que expresan la importancia que tenía el mantenimiento del orden social resguardado por estas autoridades y, por ende, el cumplimiento de las leyes cívicas (Garnsey, 1990). Ejemplo de ello es el capítulo 13 de la carta paulina dirigida a los romanos, el testimonio de Flavio Josefo (*Bello judaico*) y la carta del Pseudo-Aristeas.

Como se ha intentado mostrar, estas tres indicaciones (relativa a las pasiones, a la buena conducta y a la obediencia a las autoridades) no solo están en regla con los valores tradicionales que regían la sociedad, sino que se confirma en la expectativa manifiesta del autor este deseo de acomodación social (v.12), pues si los que los critican observan que los creyentes se comportan en fidelidad a lo establecido, posiblemente serán aprobados por ellos. Si fueran conductas dispares a la norma sería muy difícil esperar que cambie la percepción que los gentiles tienen de ellos. No obstante, esta aparente aceptación del sistema de valores por parte del autor instala la pregunta por su estrategia: si estos principios éticos reflejan un propósito de integración y conformidad de los cristianos a la sociedad, ¿qué indican los puntos de diferencia?

su riqueza, sin embargo, en la carta no se exhorta a ser evérgeta, pues no hay ningún indicio que concuerde con ello. Este tema fue ampliamente estudiado por Williams (2012).

Un primer elemento que marca un contraste con respecto a los valores tradicionales son las motivaciones que acompañan las instrucciones éticas. Se entiende por motivación los argumentos de razón que aporta el autor para convencer a los creyentes de conducirse según el modo que les indica (Thurén, 1995). Anteriormente se destacó la verdadera motivación a evitar las pasiones carnales, en la que el autor argumenta el cuidado del alma. En la exhortación a la sumisión a las instituciones humanas, la primera motivación es hacerlo por *causa del Señor* (v.13)¹². Esto quiere decir que la actitud de subordinación no es exigida por el carácter de “autoridad” que las instituciones humanas representan, sino en atención a Dios, en otras palabras, a tener a Dios en la mente (3,21), por obediencia a su voluntad (2,19). Esta motivación, en consecuencia, modifica la comprensión que socialmente pudo tenerse de las autoridades políticas, pues en el nuevo orden que la fe propone el lugar de Dios está por sobre ellos y ellos han sido elegidos por Él. Esto significa que los creyentes respetan esta autoridad porque la reconocen como un instrumento divino para el gobierno y la administración de la ciudad. No así el resto de los ciudadanos, quienes se someten al sistema patriarcal por subordinación a los valores que la ideología imperial ha impuesto.

Asimismo, el versículo 15 expresa: “Pues esta es la voluntad de Dios, que haciendo el bien acalléis la ignorancia de los hombres necios”. A diferencia de los anteriores versículos, en esta oración el autor no solo ofrece la razón por la que se debe actuar según sus instrucciones sino, además, aporta un segundo efecto de esta buena conducta. Si en el v.12 manifestó la expectativa de que los gentiles lleguen a glorificar a Dios, en este expresa la intención de que se logre acallar las murmuraciones. El v.15 presenta una segunda motivación a la sumisión, en este caso es la *voluntad de Dios*, la cual está en sintonía con el v.13. Esta expresión que explicita que la sumisión es voluntad de Dios, leída a la luz de la fe, ejerce la función de principio de acción para los creyentes. Vivir según la voluntad divina es regirse según sus principios, lo cual significa que el sometimiento de los creyentes a las instituciones humanas no se debe al reconocimiento de la “superioridad” de esas autoridades o a su estatus noble, ni por un interés por conseguir aprobación ante la élite, la motivación es la fidelidad a Dios. En consecuencia, este versículo cumple el rol de justificar lo dicho hasta ahora con respecto al comportamiento de los creyentes. La buena conducta demandada que, si bien, está en conformidad con la ética tradicional, debe estar cimentada en el deseo de los creyentes por estar al servicio de Dios. La voluntad divina, por tanto, se deduce que es tanto la buena conducta de los creyentes como la adhesión a su proyecto (v.12). Pues de cumplirse esta expectativa del autor, el buen comportamiento de los creyentes tendría un triple efecto: integra a los cristianos a la sociedad, acalla las murmuraciones y atrae a los no creyentes a la fe. En otras palabras, el autor está exhortando a un estilo de vida que no es del todo diferente al de los demás súbditos del imperio, sino que su diferencia recae en sus motivaciones y sus efectos en la sociedad. De cumplirse su propuesta ética, los frutos son sociales y espaciales, pues la convivencia se vería transformada.

El versículo 16 e inicio del 17 señala: “como hombres libres y no como tapadera usando la libertad para lo malo, sino como esclavos de Dios”. Este versículo completa la oración anterior acerca de la motivación a hacer el bien. En este caso explica el modo cómo se debe hacer el bien. Esta expresión que alude a una condición de esclavitud apunta a recordar que su bautismo es un modo de consagración y sumisión a Dios como único dueño y creador que, si bien, los ha liberado de toda etiqueta social o legal, dicha condición

12 Reitera la motivación en 2,18.

no debe ser utilizada como pretexto para obrar el mal. Se reitera la idea de la obediencia a Dios como elemento identitario en la conducta de los creyentes¹³.

El versículo 17 y final, culmina esta sección: “honrad a todos, amad a la fraternidad, temed a Dios y honrad al emperador”. Aquí el autor define cómo se aplica la norma de hacer el bien según la voluntad de Dios y, a la vez, transfiere a la audiencia una particular comprensión de la sociedad. En primer lugar, la cita comienza y termina con una misma exigencia, la exhortación a “honrar”. Los destinatarios del respeto son todos y el emperador, esta equiparación entre todas las personas y la máxima autoridad define el valor de cada individuo ante Dios. Como se mencionó anteriormente, el valor del honor era fundamental y se adquiría tanto por herencia en cuanto patrimonio familiar o se ganaba producto de los méritos. En este caso la honorabilidad que Dios atribuye a toda persona por igual no es un valor por conquistar o preservar, ni se obtiene por el rango de autoridad, sino que es la condición de todo ser humano. En este sentido, desde la perspectiva de la fe, 1Pe reordena la jerarquía establecida poniendo a Dios por encima de toda autoridad y, además, sin provocar una transgresión de la norma. Esta propuesta esconde un carácter subversivo, en cuanto no sólo no reconoce la condición semidivina del emperador en el que se sustentaba el culto imperial (Lozano, 2010), sino que postula que todos los demás individuos son considerados iguales en dignidad y honor. No solo promueve un nuevo orden social en el que prima la igualdad fundamental entre las personas (por ejemplo, entre varones y mujeres, siervos y libres, gentiles y creyentes, ciudadanos y extranjeros), sino que, el valor del honor también es resignificado. El honor pierde valor en cuanto estatus que se alcanza por medio de la reputación social o rango asignado, para 1Pe el honor está inscrito en la misma naturaleza humana, es decir, en la persona como criatura (4,19).

En segundo lugar, la llamada a “amar la fraternidad y temer a Dios” es la concreción de la buena conducta en todas las esferas de la vida. El término fraternidad puede ser entendido como sentir afecto por el grupo de creyentes (ἀδελφότητα)¹⁴, o bien, la fraternidad como estilo de relación con los demás¹⁵. Honrar, amar y temer son las actitudes que el autor propone como expresión de una buena conducta en el ámbito público, pero, además, manifiesta con ello la diferencia con la mentalidad de la época. Este versículo es una declaración de principios, en cuanto revela una mirada de sociedad igualitaria, fraterna y creyente. La actitud propuesta por 1Pe es un modo de transformar el espacio en el que se relacionan con los demás. Por tener la libertad de situarse al margen de las motivaciones de los valores hegemónicos, el creyente puede proyectar una nueva posibilidad de convivencia (Schultz, 2022). En términos sociológicos, un tercer espacio donde se vivan los valores de la fraternidad y el honor a todos, que cambie el estilo de convivencia establecido por una nueva manera de vincularse.

13 En el capítulo 1 de la carta, pone por modelo de hijo obediente a Dios, a Jesucristo (1,2). Y en el discurso sobre las instrucciones éticas en el ámbito doméstico, el Siervo Sufriente (Is 53,7) es el paradigma de obediencia a la voluntad de Dios (2,21-25). De ello se comprende que el modo y la medida de la obediencia está revelada en Jesucristo, el autor progresivamente ha ido desarrollando esta idea a lo largo de la carta.

14 Fraternidad es un término que vuelve a utilizar en el saludo final de la carta para referirse a la comunidad global que comparte sus mismos sufrimientos (5,9). La Biblia bilingüe lo traduce como “comunidad”. Otro título que aplica a la comunidad es “casa de Dios” (4,17).

15 La particularidad de este término es que aparece únicamente en 1Mac 12,10 y en 1Pe 5,9. El libro de los Macabeos utiliza el concepto con la connotación de vínculo y relación entre dos partes y no como designación de un grupo en particular.

3. La estrategia de convivencia propuesta en 1Pe

El análisis de la sección ha tenido por finalidad poner en evidencia que las motivaciones que acompañan las exhortaciones remiten a la cosmovisión y mentalidad que el autor intenta transmitir a su audiencia con el objeto de modificar su conducta y orientarlos hacia un comportamiento honorable socialmente y, a la vez, coherente con su nueva fe. Esta novedad en la comprensión de la realidad y la conducta ética propuesta es lo que posibilita la creación de un nuevo espacio de convivencia, un tercer espacio alternativo a la vivencia espacial regida por la normativa ética tradicional. La realidad vista bajo la mirada creyente ofrece a sus destinatarios elementos que buscan transformar la convivencia y las relaciones con los gentiles que los critican. La conducta honorable consiste en vivir como vecinos ejemplares que se comportan según los valores tradicionales de la sociedad. Es decir, que aceptan de buena manera el orden establecido, pero se diferencian porque no se rigen según el sistema dominante al que parecen estar sometidos¹⁶. Las coordenadas que orientan su conducta son otras. Una de ellas es el *nuevo orden* que se esconde tras los principios éticos propuestos, el significado que el autor le da al comportamiento bajo el prisma de la fe, el cual es radicalmente distinto al imperante, ya que ante los valores del patriarcalismo impone la fraternidad (v.17)¹⁷.

Aunque en apariencia la carta da la impresión que sostiene los valores tradicionales, más bien, el autor por medio de ellos propone una *organización nueva* de la sociedad donde Dios, que es Padre, la rige y ordena (1,2). Además, como parte de su estrategia, añade *significados nuevos* al valor de la sumisión y del honor. La sumisión, si bien era entendida como obediencia y subordinación absoluta, el autor le agrega el valor de hacerlo en atención a Dios (v.14), por voluntad divina (v.15) y, luego, al modo de Jesucristo en la cruz (2,21-25). Esto se puede traducir en subordinar la propia voluntad al plan de Dios (4,2), en hacerse disponible para servir, para bendecir (3,8-9). Y, como se mencionó anteriormente en el caso del honor, desde la perspectiva de la fe se trata de un valor gratuito. Este *cambio del sentido* del valor más relevante de la cultura mediterránea no sólo relativiza el peso negativo de la deshonra de la que son víctimas los creyentes, sino también, esta nueva percepción del honor modifica la apreciación de los demás. Con esto el autor buscaría anular una categoría social que sostenía y garantizaba un tipo de convivencia que se basaba en la reputación social y el estatus económico, aportando una *nueva comprensión* de quiénes son los otros con los que se convive.

El resultado de este análisis (2,11-17) lleva a sugerir que la estrategia del autor tiene por objetivo transformar la convivencia por medio de la buena conducta proponiendo un modo de relacionarse conforme a lo esperado por la sociedad, pero distinto en los principios en que se sustentan esos valores establecidos¹⁸. Si bien, 1Pe busca motivar a los creyentes a creer que es posible acallar la ignorancia de los necios (v.15), sobresale en el discurso la idea de construir un espacio social alternativo, donde prime el respeto a todos

16 Por la proporcionalidad del estudio no es posible ahondar en la lectura de esta estrategia desde la perspectiva de James Scott (1990), "Los dominados y el arte de la resistencia", que sin duda ampliaría la comprensión de estos presupuestos.

17 También en 1,22; 4,10.

18 El aspecto en que disiento con la perspectiva de Elliott que sugiere la resistencia desde la diferencia, es la relevancia que este autor le otorga a la comunidad como espacio por excelencia de la vivencia de estos valores (Elliott, 1995). A mi juicio, el autor de 1Pe no tiene como primera frontera la comunidad de creyentes, sino la vida doméstica y pública que sitúa a los creyentes en contacto con los gentiles (Schultz, 2022).

por igual, se ame al hermano, se tema a Dios y se respeten las instituciones humanas (v.17), en palabras del autor, una *casa espiritual* (2,5), un lugar para que Dios habite (Schultz, 2022). Esta expectativa del autor con respecto al comportamiento de los creyentes tiene a la vista la edificación de una nueva sociedad, la cual comienza por la construcción de espacios renovados donde se vivan los valores del evangelio. 1Pe cree posible que la vivencia auténtica de la identidad creyente (1,1-17), manifestada por medio de buenas obras (2,11-3,8), así como tiene la capacidad de llevar a otros a la fe (“que los gentiles glorifiquen a Dios”, v.12), tiene también la capacidad de liberar el espacio del sistema patriarcal que lo rige.

En consecuencia, la estrategia que plantea la carta desafía los ejes dominantes de la sociedad mediterránea del siglo I, ya que busca revertirlos no solo participando en ellos, sino, simultáneamente, proponiendo un nuevo modo de vivirlos. Por tanto, la propuesta de 1Pe no es un llamado a la conformidad con la sociedad patriarcal (Balch, 1981), ni tampoco a una resistencia comunitaria desde la diferencia como se ha postulado (Elliott, 1995)¹⁹. Por los resultados de este trabajo se puede sugerir que se trata de una estrategia que busca que los creyentes sean ciudadanos ejemplares que integren en la vida cotidiana las consecuencias éticas de la nueva creencia que han adquirido y, con ello, ofrezcan a otros la alternativa de relaciones libres de la ideología imperante. Es decir, vivan la fraternidad en todos los ámbitos de la vida sin desmarcarse de lo esperado socialmente, y con ello propicien la apertura a la fe entre aquellos que no creen. En síntesis, se propone una actitud de perseverancia subversiva, que implica mantenerse en la propia fe con actitud paciente, de espera a que el modo de actuar dé frutos concretos. Y es subversiva porque durante esa espera se quiere cambiar la realidad (Schultz, 2016).

Conclusión

En este trabajo se ha presentado el método de la crítica espacial y los resultados de la aplicación de las tres categorías espaciales que esta metodología sugiere estudiar. En primer lugar, se ha constatado la información que se ofrece sobre el espacio físico (primer espacio), se ha revisado brevemente cómo estaba organizado ideológicamente el espacio a partir del patriarcalismo (segundo espacio) y se han apreciado los aportes nuevos que el autor ofrece a sus destinatarios como propuesta de un nuevo sentido que oriente su comportamiento espacial (tercer espacio). Cabe señalar que la principal contribución del estudio de 1Pe desde esta perspectiva ha sido, por una parte, el tratamiento de la información bajo las tres categorías espaciales, ya que ha permitido ordenar y comprender mejor el fenómeno socio-espacial que el texto refleja. Por ejemplo, distinguir en el espacio físico aquello que ideológicamente lo determina y organiza, formular preguntas al texto que buscan comprender el sentido de lo cultural e ideológico versus lo identitario y novedoso que plantea el autor, y examinar cómo los creyentes son propuestos como agentes de cambio en los fenómenos socio-espaciales de los que son parte. Todo ello ha dado como resultado una comprensión más acabada de la vida social de los implicados en el escrito y la particularidad de la propuesta del autor. La definición y distinción de uno y otro espacio ofreció ideas, términos e interrogantes que contribuyeron

¹⁹ Balch y Elliott representan las posturas más polarizadas, sin embargo, en medio de ambas posturas está Volf (1994) que propone una “suave diferencia”, Williams (2014) promueve una “resistencia cautelosa, pero subversiva” y Puig (2008) que plantea que la carta promueve una “resistencia paciente”.

a explicar la forma como operaban las estructuras y sistemas sociales de la época en que fue compuesta la carta y de qué manera el autor pretende que los creyentes modifiquen dichas estructuras.

El método de la crítica espacial ha sido novedoso para el estudio de 1Pe, en cuanto su énfasis está puesto en detectar aspectos simbólicos y conductuales sugeridos por el autor que puedan generar una transformación socio-espacial. Por ende, con el objeto de desentrañar su estrategia, la carta leída con esta óptica demandó poner atención en las modificaciones en el sistema de valores, el lenguaje, las diferencias con la propuesta conductual tradicional, atender a los cambios en las prácticas espaciales y a la nueva organización social que propone. En síntesis, estos aportes metodológicos han permitido analizar la carta con nuevos ojos y, con ello, tomar distancia de las lecturas e interpretaciones que imperaban en la discusión acerca de la estrategia (conformidad o resistencia), de ahí que, una vez superada esta mirada dicotómica, el análisis de la carta dio a luz una nueva perspectiva. En consecuencia, los resultados de la aplicación del método de crítica espacial a 1Pe 2,11-17 permite sugerir como plausible que la estrategia del autor con respecto a sus destinatarios es que, por medio de una conducta honorable vivida en fidelidad a Dios, no solo silencien las críticas y reduzcan la tensión con los no creyentes, sino que, por medio de su comportamiento ejemplar, los atraigan a la fe. Por tanto, la estrategia de la carta puede definirse como misionera, en cuanto tiene la expectativa de que se geste un nuevo espacio de convivencia donde primen los valores del evangelio y con ello propicie la pregunta por la fe (3,14).

Referencias

- Aguirre, R. (2010). *Así empezó el Cristianismo*. Estella: Verbo Divino.
- Aristóteles. (2007). *El arte de la retórica*. (Trad. I. Granero). Buenos Aires: Eudeba
- Balch, D. (1981). *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. Atlanta: Scholars Press.
- Biblia Bilingüe (2020). Estella: Verbo Divino.
- Brox, N. (2012). *La primera carta de Pedro*. Salamanca: Sígueme.
- Elliott, J. (1993). *What is social-scientific criticism*. Minneapolis: Fortress.
- Elliott, J. (1995). *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.
- Elliott, J. (2000). *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press. <https://doi.org/10.5040/9780300261769>
- Esler, P. (1994). *The First Christians in Their Social Worlds: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*. London: Routledge.
- Garnsey, P., Saller, R. (1990). *El impero romano. Economía, sociedad y cultura*. Barcelona: Crítica.
- Holloway, P. (2009). *Coping with Prejudice*. Tübingen: Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151533-0>
- Horrell, D. (2008). *1 Peter*. London: T&T.
- Horrell, D. (2015). *Becoming Christian: Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity*. Bloomsbury: T&T.

- Le Roux, E. (2018). *Ethics in 1 Peter*. Eugene: Pickwick.
- Lefevre, H. (2020). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lozano, F. (2010). *Un Dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*. Barcelona: Publicacions i Edicions.
- Malina, B. (1992). *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Estella: Verbo Divino.
- Malina, B. (2002). *El mundo social de Jesús y los evangelios: La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Santander: Sal Terrae.
- Michaels, J. (1998). *1 Peter*. Grand Rapids: Eedermans.
- Musonio, R. (1995). *Tabla de Cebes*. (Trad. P. Ortiz). Madrid: Gredos.
- Puig i Tàrrrech, A. "I rapporti tra cristiani e non cristiani nella Prima lettera di Pietro", en Ciola, N y Pulcinelli, G. (eds.). *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale*. Bologna: EDV, (393-403).
- Reyes, A. (2011). "La imagen como soporte de difusión ideológica en la provincia". En Caballos, A., Lefebvre, S. (eds.). *Roma generadora de identidades*. Madrid: Universidad de Sevilla, (301-320).
- Sartre, M. (2010). *La Ciudad Antigua*. Valencia: Universitat de València.
- Schultz, M-J. (2022). *La estrategia misionera de la Primera carta de Pedro: edificar un "casa espiritual" por medio de la buena conducta*. Estella: Verbo Divino.
- Schultz, M-J. (2016). *La conducta como estrategia de evangelización en la Primera Carta de Pedro*. Trabajo de fin de máster, conducente a la licencia en Teología Bíblica, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Scott, J. (1980). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Bilbao: Txalaparta.
- Soja, E. (1990). *Postmetropolis*. Los Ángeles: Traficantes de sueños.
- Soja, E. (1991). "Thirdspace: Expanding the Scope of the Geographical Imagination". En Massey, D., Allen, J., Sarre, P. *Human Geography Today*. Cambridge: Polity Press, (pp. 260-294). C. (2010). *Perspectives on First Peter*. Oregon: Wipf & Stock.
- Talbert, C. (2010). *Perspectives on First Peter*. Oregon: Wipf & Stock.
- Támez, E. (2005). *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Volf, M. (1994). "Soft Difference Theological Reflections on The Relation Between Church and Culture in 1 Peter". *Ex Audito*, 10, pp. 15-30.
- Williams, T. (2012). *Persecution in 1 Peter: Differentiating and contextualizing early Christian suffering* Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004242012>
- Williams, T. (2014). *Good Works in 1 Peter: Negotiating Social Conflict and Christian Identity in the Greco-Roman World*. Tübingen: Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-153252-8>
- Thurén, L. (1995). *Argument and Theology in 1 Peter: The Origins of Christian Paraenesis*. Sheffield: Journal for the Study of the New Testament.