

El “don” de hospitalidad: Recepciones de 1 Pedro 4,9 y contexto migratorio

DR. MARTÍN BELLEROSE¹

Recibido: septiembre 16 de 2016 / Aprobado: noviembre 17 de 2016

Resumen

El presente artículo analiza el don de la hospitalidad, entendido como don del Espíritu Santo, con base en la Primera Carta de Pedro y en la línea de pensamiento petrino, que entiende la hospitalidad como don, para interpelar la recepción tradicional Evangélico-Pentecostal. Para ello, se consideran los fundamentos y la esencia de la teología de los dones desde Basilio de Cesarea y la recepción de algunos teólogos de corte evangélico-pentecostal. Además, se expone cómo el contexto social de la Carta invita a leer de manera renovada la teología petrina del don de la hospitalidad en la perspectiva de una teología de la migración. En una época poscolonial, donde los que alguna vez fueron colonizados ahora son migrantes, es necesario comprender el don de la hospitalidad como una luz para la diáspora.

1 Martín Bellerose es doctor (Ph.D.) en teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Es profesor e investigador en el Collège universitaire dominicain (Montréal-Ottawa) y en el Presbyterian College (McGill University) (Montreal). martin.bellerose@dominicanu.ca mbellerose@pcmtl.ca



Palabras clave: 1 Pedro, teología de la migración, hospitalidad, don espiritual.

Abstract

This paper examines the spiritual gift of hospitality, understood as a gift of the Holy Spirit by the Evangelical-Pentecostal tradition, critiqued from the perspective of Petrine theology, especially the First Epistle of Peter. To this end, the paper considers the nature and principles of spiritual gifts theology as articulated by Basil of Caesarea and by theologians of the Evangelical-Pentecostal tradition. This study shows how the social context of the epistle invites a new reading of the gift of hospitality in Petrine theology, namely from a perspective of a theology of migration. In a post-colonial era, where those who were once colonized are now migrants, it is necessary to understand the gift of hospitality as a light for the diaspora.

Keywords: 1Peter – theology of migration – hospitality – spiritual gift.

Introducción

En la perspectiva cristiana en general, la práctica de la hospitalidad no puede reducirse a una mera bonificación del actuar moral del cristiano, sino que constituye una piedra angular de la fe. Es una manera privilegiada de concretarla, es un aspecto fundamental de la fe cristiana. Los ejemplos pululan en las Escrituras. Las teologías pastorales en los ámbitos evangélico-pentecostales llegan a considerar en algunos casos a la hospitalidad como un don del Espíritu Santo. Para hacerlo se refieren a 1 P 4,9.²

La Primera Carta de Pedro está dirigida a los *parepidemoi* (los extranjeros o inmigrantes) como destinatarios de la Carta (1,1). La epístola es clave para nuestro propósito porque es “teológicamente

2 Los textos bíblicos citados son tomados de la *Nueva Traducción Viviente*. Así, cuando se cite la Primera Carta de Pedro, sólo se mencionará el capítulo y el versículo correspondientes.



avanzada,”: se habla de las “funciones propias” de las personas de la Trinidad (1,2); hay apreciaciones sobre los efectos del bautismo (3,21-22), y presenta una descripción “elaborada” de la condición cristiana en la cual el cristiano – y es un trasfondo omnipresente en la epístola– tiene la situación de *paroikos* tanto en el sentido sociológico, es decir, es un extranjero que vive en diáspora, en una tierra ajena, lejos de los suyos y de su cultura (1,1), y además en el sentido teológico porque vive como *paroikos* en cuanto elegido, predestinado (1,2). Esa es la doble condición del *paroikos* en cuanto cristiano en la carta petrina.

Al escrudiñar la Primera Carta de Pedro descubrimos una multitud de elementos que llaman la atención, especialmente cuando la leemos en la perspectiva de la teología de la migración. En el presente artículo, más allá del texto bíblico como tal, lo que nos interesa es el conjunto de interpretaciones que sugiere; por eso nos conduce a estudiar cómo en las teologías evangélico-pentecostales³ se entiende la hospitalidad como don del Espíritu Santo.

Según el pastor Jaime Fasold (2000, pp.19-20), quien abordó el tema que nos interesa aquí, el don de la hospitalidad se encuentra una sola vez en la Biblia y es en la Primera Carta de Pedro. La hospitalidad – entendida o no como don espiritual – es un elemento clave en la práctica cristiana de las comunidades eclesiales en medios urbanos que se enfrentan constantemente al fenómeno migratorio, sea inmigración internacional o desplazamiento interno; y también es clave como categoría teológica en nuestra labor de desarrollo de una teología de la migración.

A continuación, se abordará la cuestión del don de la hospitalidad a partir de la Primera Carta de Pedro y se verá cómo una lectura renovada de 1P 4,9 puede incidir en las comprensiones evangélico-

3 La expresión “evangélico-pentecostal” está utilizada en este artículo para designar genéricamente a las iglesias cristianas de corte evangélico, pentecostal y neo-pentecostal que podemos encontrar no solamente en las denominaciones que usan esos nombres, sino también en otras denominaciones cristianas. Somos conscientes de que esa expresión abarca realidades teológicas, pastorales y eclesiales muy diferentes entre sí. Sin embargo, consideramos que tienen puntos de encuentro en sus teologías de los dones espirituales y en la manera en que se considera la hospitalidad (cuando es el caso) como don del Espíritu Santo.



pentecostales. Se verá primero si el caso de 1P4,7-11 es un “accidente” o se inscribe en una corriente específicamente petrina, y si existe esa corriente petrina, ¿en qué consiste?

En un segundo momento, se examinará en qué consiste actualmente la comprensión evangélico-pentecostal del don de la hospitalidad, resaltando la esencia pneumatológica de tal comprensión de este don. En un tercer momento, se explorarán diversas opiniones de exégetas o comentaristas del texto de Pedro para poder forjarnos un punto de vista crítico sobre las comprensiones posibles de la Primera Carta de Pedro. Por último, a la luz de lo visto, se propondrá una aproximación poscolonial sobre el texto de Pedro estudiado y se verá qué incidencia o impacto podría tener este acercamiento sobre las articulaciones evangélico-pentecostales de la teología sobre los dones espirituales.

1. Una escuela petrina de “pneumatología de la migración”: fuente de su contenido

¿Existe, sí o no, una escuela propiamente petrina? Generalmente, en los ámbitos evangélico-pentecostales se plantea que sí hay una escuela propiamente petrina constituida por las dos epístolas de Pedro. Lo que es lógico, en la medida que se considera a Simón Pedro, el apóstol de Jesús, como el autor de las dos cartas, que se asegure un parentesco irrevocable entre ellas. No queremos emprender aquí un debate sobre la autoría de las dos cartas de Pedro; sin embargo, también afirmamos, aunque por otras razones, que hay una escuela propiamente petrina que sería mucho más amplia que la de las dos cartas del Nuevo Testamento. Como lo afirma John Elliott (1995, p.347), se trataría más bien de un círculo petrino con unas realidades, temáticas y hasta ideología propias.

La importancia de rastrear las posibilidades de una comunidad textual petrina reside en el hecho de que hay convergencia de propósitos, de intereses y de temáticas que influyen en la comprensión de los textos que conforman el corpus. Si la Primera Carta de Pedro pertenece a un número más amplio que las dos epístolas neotestamentarias, las temáticas centrales de este conjunto podrían servir de guía de lectura de las cartas petrinas neotestamentarias. De otra



manera, limitar el corpus petrino a las cartas bíblicas puede permitir considerar que las temáticas centrales del pensamiento petrino son doctrinales cuando se habla de deberes, de exigencias (2,11; 4,6; 2P 1,3-21) y que en la Segunda Carta, el texto está seguido por una denuncia a los falsos maestros (2P 2), que entendemos como herejes. También, esa limitación podría dar un sentido escatológico-céntrico si asociamos nuestro texto (4,7-11) estricta y únicamente con el texto de 2P 3,1-16. Esas lecturas las hacen, por ejemplo, nuestros autores evangélico-pentecostales⁴. En cambio Elliott (1995, p.360) dirá:

La estrategia de la Carta primera de Pedro y la reputación de las personas asociadas con ella indican un interés vital por la solidaridad y el crecimiento del movimiento cristiano, por su resistencia unificada a las presiones externas que querían imponer el conformismo, y por su consolidación. (p.360).

El autor añade en nota de pie de página

Quiero acentuar la solidaridad *social* tanto como la religiosa. La “herejía” teológica no es una cuestión de la que se trate en la Carta Primera de Pedro. Si el consenso *teológico* entre el grupo paulino y el grupo petrino hubiera sido la finalidad de la carta, entonces el autor habría fallado lamentablemente en hacerlo ver con claridad. No sólo no se menciona nunca a Pablo (véase, por ejemplo, 2Pe 3,15), como habría sido de esperar en un *Uniondokument*; los temas peculiares de la teología paulina (la justificación por la sola fe, la *libertad* de los que no están ya bajo la ley, etc.) no se tratan nunca, ni se intenta *reconciliarlos* con las características petrinas. Ahora bien, el punto más débil de esa manera de ver la finalidad de la Carta Primera de Pedro es la reducción de todos los problemas a los solos problemas teológicos, y por tanto la ceguera ante la situación social a la que se dirige la Carta Primera de Pedro y la estrategia social desarrollada por este documento. (Elliott, 1995, p.360).

4 William Barclay, Peter H. Davis y Simon J. Kristemaker de los cuales citaremos las opiniones evangélico-pentecostales.



La insistencia hecha por Elliott en la temática de la solidaridad social como impronta de la Iglesia cristiana de Roma, ya da otro valor a la temática e interés del círculo petrino por la hospitalidad. A la dimensión de don espiritual, que Jaime Fasold reconoce, se le añade una preocupación social de solidaridad que conduce a comprender la acción del Espíritu Santo como interviniendo en la vida individual y también en la sociedad; así, súbitamente, la dimensión escatológica del corpus petrino ya no está situada en perspectiva apocalíptico-milenarista, sino en una perspectiva histórica. John Elliott resalta también: “La acentuación del mutuo servicio, amor y hospitalidad en la Carta Primera de Pedro, que eran las notas características por las que la comunidad romana era especialmente famosa en tiempo de Ignacio (Ignacio, *Rom.* inscr.)” (1995, p.347).

La misma importancia a la hospitalidad se la da Clemente en un contexto soteriológico-escatológico en la Primera de Clemente de Roma en el capítulo 12 donde el autor relata la experiencia de práctica de hospitalidad de nadie menos que Rahab, una prostituta pagana de Jericó que acogió y escondió a dos espías de Josué (Jos 2), de esa manera salvó su vida y la de los que vivían bajo su techo (<http://www.earlychristianwritings.com/text/1clement-roberts.html> consultado el 15 de julio 2016) (1 Clemente 12)

The Rewards of Faith and Hospitality. Rahab. On account of her faith and hospitality, Rahab the harlot was saved. For when spies were sent by Joshua, the son of Nun, to Jericho, the king of the country ascertained that they had come to spy out their land, and sent men to seize them, in order that, when taken, they might be put to death. But the hospitable Rahab received them, and hid them on the roof of her house under some stalks of flax. And when the men sent by the king arrived and said “There came men to you who are to spy out our land; bring them forth, for so the king commands,” she answered them, “The two men whom you seek came to me, but quickly departed again and are gone,” thus not discovering the spies to them. Then she said to the men, “I know assuredly that the Lord your God has given you this city, for the fear and dread of you have fallen on its inhabitants. When therefore

you shall have taken it, keep me and the house of my father in safety.” And they said to her, “It shall be as you have spoken to us. As soon, therefore, as you know that we are at hand, you shall gather all your family under your roof, and they shall be preserved, but anyone found outside of your dwelling shall perish.” Moreover, they gave her a sign to this effect that she should hang forth from her house a scarlet thread. And thus they made it manifest that redemption should flow through the blood of the Lord to all those who believe and hope in God. You see, beloved, that there was not only faith, but prophecy, in this woman.

Obviamente, el ejemplo de Rahab no es fortuito y tiene consecuencias teológicas fuertes que deben tenerse en cuenta en la lectura de 1P 4,7-11. No es inútil subrayar que la misma Rahab aparece en la genealogía de Jesús (Mt 1,5), donde es presentada como madre de Booz⁵ (Mt 1,5) y, entonces, ascendiente de Jesús.⁶ Su sentido de la hospitalidad se hizo legendario en el pueblo judío y la citan gloriosamente en Heb 11,31 y en Stg 2,25 donde se utiliza el ejemplo de Rahab para insistir en que la fe está muerta sino está acompañada de acciones concretas.

2. La comprensión evangélico-pentecostal del don de la hospitalidad

El don de hospitalidad es un don de servicio y generalmente las iglesias de corte evangélico-pentecostal tienden a considerar los dones de servicio de menor importancia que los dones de sanación o de lenguas, por ejemplo. Cuando la relación con Dios es exclusivamente vertical y se exagera la dimensión interior, se puede olvidar que la gracia santificadora del Espíritu Santo, quien es Dios mismo, debe

5 Booz es también un personaje importante en cuanto a la cuestión de la hospitalidad. El libro de Ruth relata su actitud de solidaridad y de acogida hacia Ruth. Booz es el bisabuelo del rey David.

6 Es interesante que en 1Clemente 12 se afirma que no solamente Rahab manifestó fe, sino también profecía (otro don del Espíritu Santo). Se podría probablemente asociar al hecho de que mandó los espías a esconderse durante tres días antes de seguir su camino (Jos 2,16).



tener consecuencias históricas. Éstas pueden incluir un cambio de las relaciones opresivas anticristianas para que emulen las relaciones amorosas de la Trinidad y mejore así la convivencia de los seres humanos en sociedad. Yves Marie Congar (1991) en su obra sobre el Espíritu Santo dice:

Una de las críticas más frecuentemente dirigidas a la renovación⁷ es la de incapacitar a sus miembros para la acción social y política. La renovación alimentaría un regusto intimista. Su referencia escatológica apuntaría únicamente al más allá. A pesar de que la oración conjunta y la acogida fraterna le son esenciales; a pesar de que suscita compromisos de vida comunitaria, alimentan un sentido de la relación personal y totalmente vertical con Dios, postura que aparta de la acción en el mundo. A veces este reproche es formulado por espíritus tan exclusivamente ocupados en la política, tan monopolizados por su pasión, que son incapaces ni siquiera de sospechar que Dios pudiera actuar allí. (p.373)

Congar (1991) matizará su discurso un poco más adelante:

Pero existe realmente un problema. Así como la renovación podría situarse de tal manera en el plano de la *res* que subestimara el *sacramentum*, cabe la posibilidad de un encantamiento por la relación vertical con lo absoluto hasta el punto de abandonar la relación horizontal, si no en su inmediatez, la del prójimo, al menos en su dimensión más amplia, en la propiamente social. (p.374)

La historia dio la razón a los “espíritus exclusivamente ocupados en la política” porque lo que temían, pasó. La postura matizada del padre Congar es acertada en el sentido de que no todo en los movimientos evangélico-pentecostales va solamente hacia una individualización-espiritualización-verticalización de la relación con Dios. Es obviamente un peligro que se corre en estas corrientes; pero, a pesar de todo, hay una apertura hacia una manifestación del reino de

7 La “renovación” se refiere a la renovación carismática, pero se puede extender, en su pensamiento, a todos los movimientos de corte evangélico-pentecostal.



Dios en la historia a través de gestos inspirados como la hospitalidad, que nos llama a la solidaridad y a la acción. El reconocimiento de la hospitalidad como don del Espíritu Santo ya es un paso importante.

En general, las corrientes asociadas a la renovación carismática o de tendencia evangélico-pentecostal no niegan la necesidad de la manifestación social e histórica de la gracia a través de los dones espirituales. Por esta razón insisten en que la salvación verdadera se manifiesta a través de estos dones. Sanar o ser sanado es una manifestación histórica de la salud (salvación) prometida, tal como el hablar en lenguas manifiesta una señal de lo que caracterizará la relación entre las personas en la plenitud de la ciudad celestial. La dificultad de las perspectivas evangélico-pentecostales, en su comprensión de los dones espirituales, es que generalmente son percibidos con un alcance casi exclusivamente individual y, consecuentemente, sin incidencia en la realidad social. En otras palabras, se le niega su potencial transformador de la historia. Pero las dificultades no se detienen ahí. En los medios evangélico-pentecostales existe la tendencia implícita a jerarquizar los dones y, consecuentemente, a las personas que los reciben, de acuerdo a su “importancia”.

Por naturaleza, la hospitalidad tiene un alcance socio-político considerable. Los cristianos que se movilizaron a finales de la década de los setenta y a principios de los ochenta, para acoger a los refugiados vietnamitas del mar “empacados” en los *boat people*, eran ciertamente inhabitados por ese don de la hospitalidad del Espíritu Santo.

Jaime Fasold (2000) define el don del Espíritu Santo de la siguiente manera:

A la luz de estos datos bíblicos⁸, podemos afirmar que el don de hospitalidad (1P 4,7-11) es la responsabilidad especial que el Espíritu Santo asigna a ciertos miembros del cuerpo de Cristo de abrir sus hogares y atender las necesidades cotidianas específicas de otros creyentes. La disponibilidad de tantos hoteles dignos en nuestro siglo nos podría tentar a creer que no

8 Es decir, algunos pasajes donde se habla de la hospitalidad: Rm 12,13; 1Ti 3,2; Tit 1,8.



hace falta el don de la hospitalidad hoy en día. Sin embargo, no todos los creyentes gozan de una economía suficiente como para pagar la estancia en un hotel. Y, en los casos donde un hotel sí es una posibilidad, el dinero que gasta en un hostel un siervo del Señor o la Iglesia, no deja de representar un desembolso innecesario de fondos que en el último análisis pertenecen al Señor. Además, muchos creyentes pierden una gran oportunidad de recibir bendición cuando no abren su casa a otros creyentes que están de visita por su ciudad. En su día el autor de la Epístola a los Hebreos exhortó a los creyentes: “No os olvidéis de la hospitalidad, porque por ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles” (He 13:2). (p.27)

La definición es interesante, insiste en el gesto concreto de servir a los demás pero a la vez adolece de dos males: una visión egocéntrica e individualista, y una comprensión muy “conservadora” de lo que es un creyente. Digo una visión egocéntrica porque se trata de “un pastor que viaja y que habla de la acogida al pastor que viaja” como si hablara del recibimiento que le deben hacer y no del que él mismo podría brindar a otros. Esa acogida se hace de una persona hacia otra. Por otra parte, millones de cristianos entran a Estados Unidos con la esperanza – frecuentemente equivocada – de una vida mejor y ni siquiera se les abre las fronteras. El actuar individual hizo olvidar la responsabilidad social. A lo que nos exhorta Fasold, estamos muy lejos de las condiciones de acogida en las cuales actuó Rahab y muy lejos de su compromiso.

En la Primera Carta de Pedro, aquel que está exhortado a acoger al extranjero es el extranjero mismo, éste no es solamente un miembro de la comunidad. Este extranjero puede ser el elegido de Dios, pero Dios no elige por obligación solamente a miembros de una iglesia particular. En cada extranjero o inmigrante es a Cristo mismo a quien se acoge: “Fui extranjero, y me invitaron a su hogar” (Mt 25,35). Cristo no sólo se encarna en dignatarios sino también en el más despreciado de los seres humanos.

Es claro que, según Fasold, el don de la hospitalidad está completamente despojado del compromiso socio-político intrínseco



a la acción de acoger. A propósito, Robert Saucy (Grudem, 2004) admite:

Esto nos conduce a otra gran área de los dones que debería ser la norma en la Iglesia de la actualidad: los dones de servicio, es decir, aquellos que no requieren, necesariamente, el elemento verbal (cf. 1 Pedro 4:10-11, donde se divide entre los dones verbales y los de servicio). La práctica de los dones relacionados con el servicio en la Iglesia contemporánea es considerablemente débil comparada con la revelada en la historia de la Iglesia primitiva. Sugiero que podríamos recibir más poder y bendición mediante un incremento en la práctica del amor sobrenatural, dentro y fuera de las iglesias, en lugar de realizarlo mediante más actividad milagrosa. (p.142)

Para ser milagroso y recibir la acción del Espíritu Santo no se tiene necesariamente que pisar la línea fronteriza, borrosa y ambigua, que nos separa de la psicosis. De una cierta manera, lo que queremos defender aquí es la dimensión socio-política del don del Espíritu Santo – de manera particular del don de la hospitalidad – a través de una lectura bíblica pertinente para nuestros tiempos. De manera general, una de las razones que hace que las interpretaciones de los dones del Espíritu Santo se vuelvan tan espiritualizantes, individualistas y verticales es el abismo histórico que separa la teología evangélico-pentecostal de la experiencia que la Iglesia primitiva hizo del Espíritu Santo. Como si después de las primeras comunidades no se hubiera hablado de efusión del Espíritu Santo o de don del Espíritu hasta la emergencia del pentecostalismo. La construcción contemporánea del discurso teológico evangélico-pentecostal se vería enriquecida si retornara a los escritos fundamentales – tanto a los del Occidente como a los del Oriente cristiano. Es el caso de Basilio de Cesarea y su tratado sobre el Espíritu Santo, donde aborda la cuestión de los dones del Espíritu Santo de manera extremadamente pertinente para el discurso de hoy. Sin quitar la dimensión milagrosa y “espectacular” del don, Basilio encuentra una manera teológica articulada a partir de la Trinidad inmanente y su alcance económico para ver cómo la gracia de Dios penetra al creyente y actúa mediante él.



Se puede construir “una teología de los dones” en Basilio de Cesarea a partir de su obra sobre el Espíritu Santo, que sustentaría formidablemente una teología evangélico-pentecostal contemporánea de los dones. Lo haremos brevemente aquí a partir de tres fragmentos de la obra de Basilio. Consideramos importante referirnos ahora a este texto porque nos ayudará a elucidar confusiones aparentes de la Primera Carta de Pedro, aunque el texto de Basilio tenga una argumentación de corte paulino y no petrino. En el primer fragmento Basilio (1996) dice:

Y de esta manera podréis aprender que el Espíritu Santo en toda operación está unido y es inseparable del Padre y del Hijo. Cuando Dios diferencia las operaciones y cuando el Señor distingue los ministerios, con ellos está presente el Espíritu Santo para efectuar libremente la distribución de los carismas según la dignidad de cada uno. Dice, efectivamente: *Hay distribución de carismas, pero el mismo Espíritu. Y hay distribución de ministerios, pero el mismo Señor. Y hay distribución de operaciones, pero el mismo Dios, el que obra todo en todo* (1 Co 12,4-6). *Mas todas estas cosas – dice – las obra el único y mismo Espíritu, distribuyendo particularmente a cada uno como quiere* (1 Co 12,11). Naturalmente, no porque el Apóstol mencione ahí en primer lugar al Espíritu, en el segundo al Hijo y en el tercero a Dios Padre, ya es absolutamente necesario pensar que se ha trastocado el orden. Pablo, efectivamente, tomó el principio de nuestra misma índole: cuando recibimos los regalos, primero pensamos en el que los envía y luego elevamos la reflexión hasta la fuente y causa de los bienes. (p.37).

Basilio establece la unidad trinitaria y el rol distinguido y propio del Espíritu Santo de atribuir los dones o carismas en plena libertad. Basilio demuestra que los carismas no son comunicados por un soplo que se desprende de Dios, sino que es Dios–Espíritu Santo, es decir, Dios mismo en su plenitud el que ofrece el carisma en la persona, “¿Has recibido el don de hablar en público? Entonces, habla como si Dios mismo estuviera hablando por medio de ti. ¿Has recibido el don de ayudar a otros? Ayúdalos con toda la fuerza y la energía que Dios te da” (1 P 4,11a). Un poco más adelante en su tratado

sobre el Espíritu Santo, de la misma manera que algunos teólogos pentecostales y evangélicos, la referencia de Basilio al texto de Pablo permite pensar que se insiste en la jerarquía de los dones a causa de la misma fórmula de Pablo “primero, luego y en tercer lugar”

Y en cuanto al ordenado gobierno de la Iglesia, ¿no está claro y fuera de discusión que es obra del Espíritu? Él mismo dio a la Iglesia – dice, efectivamente – *primero apóstoles, luego profetas, en tercer lugar, doctores, después milagros y luego milagros de curaciones, ayudas, gobernaciones y lenguas diferentes* (1 Co 12, 28). De hecho, este orden está dispuesto de acuerdo con la distinción de los dones procedentes del Espíritu. (Basilio, 1996, p.39).

Fundamentalmente, se trataría más bien de una distinción entre los carismas con el fin de demostrar que cada creyente asume una función o acción “propia” pero que se trata siempre del mismo Espíritu actuando. De la misma manera actúa Dios a través de acciones propias en cada una de las personas de la Trinidad; sin embargo, se trata siempre de la acción del mismo Dios. Tal como la Trinidad encuentra su comunión en la procedencia de la acción divina, la Iglesia encuentra su comunión en la procedencia, en el Espíritu Santo, de cada una de las acciones de sus miembros. La inhabitación del Espíritu Santo en los fieles produce comunión cuando éstos entran en relación mutua mediante los carismas que propician; por ejemplo, la ayuda a un hermano – considerando aquí que el don de hospitalidad hace parte de la categoría de dones de ayuda. Todo don del Espíritu llama a establecer una relación con los hermanos y es en este sentido que podemos afirmar que la acción del Espíritu Santo forja la comunión eclesial y contribuye a la construcción de la Iglesia como primera unidad histórica del reino de Dios.

Otro pasaje relevante de la obra de Basilio explica la acción del Espíritu Santo desde dentro del ser humano (“en”) y manifestándose a través de la diversidad de carismas que potencia la comunión. Aunque Basilio no es muy explícito sobre los dones de ayuda, les concede una universalidad en el sentido de que todos los bautizados, por el mismo bautismo, tienen esos dones esenciales a la comunión;



lo que se manifestará de forma obvia en el don de la hospitalidad; así lo expresa Basilio (1996) cuando dice:

Antes bien, todos juntos completan el cuerpo de Cristo en la unidad del Espíritu, y mutuamente se prestan la necesaria ayuda, según los carismas recibidos. Efectivamente, Dios dispuso cada uno de los miembros del cuerpo, como quiso. Los miembros, sin embargo, tienen la misma preocupación unos de otros, según la vital comunidad de mutua afición que existe en ellos. (p.61).

Por nuestra parte, creemos que la teología contemporánea de los dones del Espíritu Santo no puede omitir las raíces patrísticas que tiene aunque frecuentemente tienda a ignorarlas.

3. Recepciones de 1 P 4,7-11

Intentamos ahora diseccionar el texto de 1P 4,7-11 para ver el alcance del don de la hospitalidad en su contexto histórico-literario y en el nuestro. Primero, cito *in extenso* el texto en cuestión para facilitar la tarea que sigue luego (4,7-11).

⁷ El fin del mundo se acerca. Por consiguiente, sean serios y disciplinados en sus oraciones. ⁸ Lo más importante de todo es que sigan demostrando profundo amor unos a otros, porque el amor cubre gran cantidad de pecados. ⁹ Abran las puertas de su hogar con alegría al que necesite un plato de comida o un lugar donde dormir. ¹⁰ Dios, de su gran variedad de dones espirituales, les ha dado un don a cada uno de ustedes. Úsenlos bien para servirse los unos a los otros. ¹¹ ¿Has recibido el don de hablar en público? Entonces, habla como si Dios mismo estuviera hablando por medio de ti. ¿Has recibido el don de ayudar a otros? Ayúdalos con toda la fuerza y la energía que Dios te da. Así, cada cosa que hagan traerá gloria a Dios por medio de Jesucristo. ¡A él sea toda la gloria y todo el poder por siempre y para siempre! Amén.

Para entender las diversas comprensiones de esta perícopa, lo analizaremos en dos momentos: primero, los dos primeros versículos



que giran alrededor del *telos* que es traducido al español por “fin”, y segundo, los versículos 9 a 11 que giran alrededor de la idea de *filoxenia* (hospitalidad) traducida en la versión aquí utilizada por “Abran las puertas de su hogar”.

El versículo 7 puede contener una dimensión escatológica, aunque nos inclinamos más por una comprensión teleológica. Las teologías evangélico-pentecostales suelen asumir una escatología que acaba con todo, despojada de cualquier sentido socio-político, consideran el *fin (telos)* como el punto donde termina el cosmos y se inicia una nueva realidad. Pero la escatología no tiene que estar necesariamente desprendida de la historia; más aún, puede ser un proceso histórico sin terminar y es por esa razón que conferimos un alcance más bien teleológico, en lugar de escatológico, a la citada perícopa petrina. Es en este sentido que hoy en día preferimos hablar del *reinado* de Dios en vez del *reino* de Dios, porque la última expresión tiende a ser estática, evoca un estado de cumplimiento. En cambio cuando hablamos de *reinado* de Dios, hablamos de algo que se está forjando, un proceso continuo, sin terminar y que condiciona la historia a ser esencialmente un proceso de transformación. En este sentido, Joel Green (2007) afirma:

Although *telos* can refer to “end” in the sense of termination or conclusion, it is also used in the NT with the sense of “the goal to which a process is being directed”. “Goal” is the sense in which the term is used in 1:9⁹ (“salvation” is the “goal [*telos*] of faith”) and 4:17 (in reference to the “end” of unbelievers), and this is its sense, too, in v.7. For Peter, the goal to which the saving purpose of God is directed, is “at hand”. (p.141).

La comprensión propuesta por Green abre perspectivas porque todavía nos quedamos con la inquietud de saber si el “fin del mundo” en su sentido cósmico se relaciona con el don de la hospitalidad que incita a un comportamiento con una finalidad histórica. Claro que si entendemos el *telos* como “objetivo”, podemos deducir que este objetivo histórico implica un actuar para lograr el fin en cuestión. Por

9 1 P 1,9 “La recompensa por confiar en él será la salvación de sus almas.”



su parte, Norbert Brox (1994, pp.272-273) insiste en el carácter ético del versículo y que, aunque contenga una dimensión escatológica, no quiere decir que se trate de una ética escatológica.

El autor del texto petrino tampoco está desconectado del sentido tanto romano como judío del *telos*. En estas culturas, como lo subraya John Elliott (2000, p.746), la palabra se entiende como “fin de las edades”¹⁰ y se asocia a una catástrofe, como fue el caso del incendio de Roma en el año 64 o de la destrucción de Jerusalén y del Templo. La “catástrofe” a la cual se refiere la Carta es un fin de régimen, el del imperio romano y la represión de los cristianos. La consolidación de la Iglesia en una nueva forma de vivir en sociedad de acuerdo con las promesas escatológicas se vuelve una señal de la caída del poder represivo romano. La primera Carta de Pedro retomaría acá el sentido catastrófico de *telos* de manera figurada. La conexión entre Roma y Babilonia nace en la literatura judía y cristiana después del 70, año de la destrucción de Jerusalén y del Templo. Esa asociación entre el *telos* y el fin catastrófico constituye un argumento para apoyar un compromiso social-comunitario y no para proyectar “una huida por adelante”. Como le expresa John Elliott (2000):

His sense of the imminence of the end of ages is rooted Christologically in the conviction of the Messiah’s first appearance (1:12, 20), inaugurating the end time, and of the imminence of his final manifestation (5:4; cf. Also 1:7, 13; 4:13; 5:1), bringing the age to a close. The interval between these first and final appearances is accompanied by the tribulations and sufferings of the just (1:6; 2:19-20; 3:14, 17; 4:1, 6, 12-19; 5:10); otherwise known as the “messianic woes,” and the divine judgment of humankind now in process (4:17-18; cf. 1:17; 4:5) as a prelude to the final manifestation of Christ (1:7; 5:1), salvation (1:5b, 9; cf. 2:2), and the glorious vindication of the faithful (1:8; 5:1, 4, 10). His view of the end appears to involve not an eradication of the world but a termination of the current order of life and a transition to a new and glorious future. This intense eschatological consciousness, which our

10 “End of the ages”



author shares with primitive Christianity in general, serves here as elsewhere as a compelling motivation for behaviour that is consonant with the conduct of Christ, the inaugurator of salvation, and the will of God, the judge. (p.747).

Es importante destacar en la cita de Elliott cómo la dimensión escatológica presente desemboca en un actuar, lo que nos permite relacionar el *telos* con la *filoxenia*. En este caso, la hospitalidad hace parte del fin por lograr; practicar la hospitalidad no es una acción cualquiera, sino que es acción de Dios Espíritu Santo, que se encarna en la humanidad manifestándose mediante sus dones. En sí, ese acto es escatológico y nos propulsa hacia nuestra finalidad.

Obviamente, los autores de corte evangélico-pentecostal que no ven ni la sombra de una teología de la migración en la Primera Carta de Pedro leen *telos* como “fin del mundo” en su sentido cósmico; sea en cuanto a una visión comunitaria o individual de la escatología. En este sentido, William Barclay (1994) dice:

“El tiempo del fin está cerca,” decía Pedro. Los primeros pensadores puede que se equivocaran si pensaban que el fin del mundo estaba a la vuelta de la esquina, pero nos dejaron la advertencia de que, para cada uno de nosotros personalmente, el fin está cerca. Y esa advertencia es tan verdadera para nosotros como lo haya sido nunca. (p.290).

En la misma perspectiva, Simon Kistemaker (1994) afirma:

Pedro alienta a los lectores a considerar la vida a la luz del fin que se acerca. Deben esperar paciente y fervientemente el regreso de Cristo. Aunque nadie sabe cuándo llegará el fin, los cristianos deben vivir con una ardiente anticipación de la consumación. (p.196).

En ninguna de estas dos citas el *telos* es entendido como “objetivo por lograr”. Peter Davids (2004), por su lado, admite que la palabra “*telos*” puede tener el sentido de “metas”, pero insiste en el carácter escatológico del versículo. “Puede que haya otras “metas” o etapas que han de cumplirse, pero aquello a lo que Pedro se está refiriendo es al clímax de la historia de la redención, la meta por antonomasia. Dice también:



Para Pedro, hablar del juicio final y de la vindicación de los cristianos es algo bien serio, pues “el fin de todas las cosas se acerca”. Ésta es la única vez que encontramos esta expresión, pero su significado es bien claro. Jesús en los Evangelios dice que “el que persevera hasta el fin será salvo” (...). (Davids, 2004, pp.208, 209).

Este significado atribuido a la perícopa por parte de Davids no nos parece tan claro como para él. Sin embargo, el carácter soteriológico que atribuye al texto nos parece fundamental, porque de hecho la salvación es el clímax y esta salvación se realiza en la historia por Cristo. Empero, este clímax que ya hemos conocido por Cristo no representó el fin último de todo el cosmos. Tenemos que admitir que la salvación vino a la humanidad y que el ser humano sí accede a ella sin que la historia se haya acabado. Por nuestra parte, una comprensión teleológica en lugar de una comprensión escatológica es más coherente con la teología de la migración que resalta la epístola, porque recalca el estado permanente de migración intrínseco a la condición cristiana de *paroikos*. Como lo formula el autor de la Carta a los hebreos hablando de los patriarcas (Heb 11,13): “Todas estas personas murieron aún creyendo lo que Dios les había prometido. Y aunque no recibieron lo prometido lo vieron desde lejos y lo aceptaron con gusto. Coincidieron en que eran extranjeros y nómadas en este mundo”

La condición histórica del creyente es una de constante migración hacia el *telos*, que el peregrino, el elegido, el *paroikos*, está continuamente “logrando”. Ya desde la historia accede a la salvación, pero todavía no en su plenitud celestial, la cual es pos-histórica.

En cuanto a la palabra *filoxenoi*, tal como la encontramos en el versículo 9, no es separable de la palabra *karis* del versículo 10. La palabra “*filoxenoi*” define al cristiano en su práctica del ágape-amor (4,8) y lo que hace que el cristiano actúe de tal manera hacia sus hermanos es la *karis*, es decir, la gracia de Dios. La dinámica de la gracia hace que la hospitalidad no sea una mera “buena-acción” ética, sino un don del Espíritu Santo. Sin embargo, los autores consultados atribuyen la importancia dada a la hospitalidad al hecho de tratarse en aquel momento de una Iglesia altamente misionera. Parece un poco



anacrónico hablar de *misión* como *modus operandi* de la Iglesia de los primeros siglos, aunque la idea no choca con la concepción del cristiano de hoy que en la mayoría de los casos ha asimilado esa lectura como un hecho histórico innegable. Sin negar el alcance misionero de la Iglesia primitiva, sólo lo es a través del movimiento de las poblaciones en general. La misión sigue los flujos migratorios y no es necesariamente un decreto procedente de una autoridad eclesiástica que manda “pastores” a convertir personas en tierras paganas. Esa concepción de la misión pertenece a un cristianismo en colusión con el poder dominante y no con un cristianismo perseguido. Se volverá a tratar del asunto en la última parte del presente artículo.

La *floxenia* de la cual trata la Carta de Pedro no es, desde nuestro punto de vista, esencialmente una exhortación a acoger al misionero que viene a evangelizar, sino un llamado para que los cristianos refugiados a causa de la persecución acojan a los refugiados cristianos de olas migratorias subsecuentes. El objetivo es impedir que la Iglesia de Cristo sea diezmada por la persecución y de paso aprovechar la prueba para consolidarla.

Volviendo a lo último que citamos de Basilio de Cesarea, el padre Capadocio insiste en la acción unificadora del Espíritu Santo. En este numeral, Basilio trata sobre la aplicabilidad de la palabra “en” para el Espíritu Santo como en la conocida fórmula “en la unidad del Espíritu”. En el mismo numeral, Basilio dice: “como un todo en sus partes, así también se concibe al Espíritu según la distribución de sus carismas” (Basilio, 1996, p.61). Cuando el autor de la epístola petrina dice: “Dios, de su gran variedad de dones espirituales, les ha dado un don a cada uno de ustedes. Úsenlos bien para servirse los unos a los otros” (4,10) plantea la misma idea que planteará uno siglos después Basilio. El servirse el uno al otro es lo que crea unidad entre los diferentes miembros del cuerpo eclesial. Se podría decir también, de manera más precisa, que crea *comunidad eclesial* en lugar de *unidad*, porque la idea de comunión evidencia la pluralidad de los elementos que componen el todo y el de unidad da la impresión uniformidad. La hospitalidad se presenta como un don transversal a los otros dones, siendo manifestación del amor entre los miembros de la Iglesia de Cristo. La hospitalidad da la oportunidad de consolidar la Iglesia



porque cada uno está llamado a acoger fraternalmente el don espiritual de los demás miembros de la Iglesia y también, porque al abrirse las puertas los unos a los otros se vive concretamente la comunidad. La comunidad fomentada por el amor de Cristo manifestada en la hospitalidad es cuerpo de Cristo. La unidad en el Espíritu a través de los dones espirituales de la cual habla Basilio es en sí un *telos* para aquellos que aspiran vivir en Cristo, formando su Iglesia.

4. La aproximación pos colonial: para superar las recepciones colonialistas de 1P 4,9

La perspectiva poscolonial en todos los ámbitos académicos contiene ambigüedades, ambivalencias y contradicciones. Sólo se puede pretender como tal la aproximación por parte de personas que no sufren, o han sufrido, directamente el colonialismo. Entonces, por esa misma razón, el riesgo de caer en los esquemas del colonialista es grande y casi imposible de escapar. Sin embargo, vale la pena arriesgarse en este tipo de aproximación, porque su riqueza está en que se trata de una lucha y un trabajo intelectual constante para traspasar las fronteras del pensar impuesto por el colonialismo a través, en el presente caso, de sus estructuras religiosas. Una vez hecha esta advertencia, podemos acercarnos a autores que reivindicando una lectura poscolonial siguen estando impregnados de esquemas colonialistas.

Como lo hemos hablado precedentemente, los dos primeros versículos de la Carta constituyen la base teológica a partir de la cual todo el resto del escrito se construirá. La temática central impulsada en el versículo 1 es el *paroikos*, aunque no haya ninguna mención de esa palabra en esa perícopa. La palabra utilizada para designar al “extranjero” es *parepidemois* que designa a un extranjero que no reside permanentemente, sino más bien temporalmente. De acuerdo a lo que acabamos de mencionar, David Horrell (2007) afirma:

Notably, the author of 1 Peter gives no explicit indication that these texts and titles also belong to the ethnos Israel; there is no hint of interest in Israel in 1 Peter. But its significance in this context is that it makes this particular conglomeration



of titles and descriptors, this particular narrative, constitutive for the identity of the addressees of the letter. This, one might say, is the positive counterpart of their earlier designation as aliens and strangers as diaspora; *as such*, they are God's *genos eklekton*, God's special people, destined to receive their glorious and imperishable inheritance. Just as the readers are not "literally" resident aliens, temporary or permanent, so too they are not (at least in the majority of cases) "literally" or ethnically Jews. But they are now, because of their conversion, to understand themselves precisely as such dislocated people, whose positive identity is given in the stories of Hebrew Scriptures – and in the experience of a people often under the dominion of one empire or another. (p.131)

Horrell seguirá diciendo que la perspectiva poscolonial en el esfuerzo cristiano de construcción de identidad se encuentra en una postura anti-imperialista. Sin embargo, su lectura parece obstaculizada por concepciones colonialistas. Decir que no son "literalmente extranjeros residentes" expresa una comprensión colonialista de la realidad cristiana. Por nuestra parte, no consideramos que sean meramente "como extranjeros" por ser conversos; de otra manera, el autor habría insistido en la condición de *prosélitos* de los destinatarios de la Carta. Aquí volvemos a lo dicho antes de citar a Horrell. El autor designa los destinatarios de la epístola como *parepidemos*, es decir, extranjeros temporales. Esa lectura es plenamente compatible con autores ubicados claramente en una comprensión "no poscolonial" de la Carta, como es el caso de Norbert Brox (1994) quien al referirse a la hospitalidad afirma– filoxenia:

No era sólo las condiciones especiales de viajes en la antigüedad las que imponían como algo obvio esta virtud general a los cristianos, por ser muchos los que viajaban constantemente por razones privadas, profesionales y misioneras, sino que la Iglesia primitiva aprovechó la ocasión ofrecida por la demanda de alojamiento para hacer que el postulado del amor no fuese una palabra vacía, sino practicable y obligatoria en esta forma concreta, entre otras. (p.276).



Aquí se pervierte aún más el sentido atribuido a la palabra “*parepidemos*” reduciéndola exclusivamente a la designación de un simple viajero. El carácter temporal de la condición de extranjería del *parepidemos* se asocia a la condición de viajero y eso es omitir completamente la naturaleza de un imperio colonialista que por serlo aterroriza, reprime, discrimina y, obviamente, provoca desplazamientos forzosos. En estos casos, el *parepidemos* es un refugiado y Dios sabe de qué manera en la historia los colonialismos provocaron exilios, refugios y diásporas. Su estadía es temporal porque vive en la perspectiva de un pronto retorno a su tierra natal; pero, mientras que el imperio sigue en pie y ocupando territorios ajenos, los *parepidemoi* se transforman poco a poco en *paroikoi*, es decir, en extranjeros residentes.

En el mismo orden de ideas, tampoco podemos imponer a la Antigüedad la concepción colonialista de la *misión* que se extendió en la cultura cristiana desde el siglo XVI hasta nuestros días. Esa idea de la misión presentaba a aquel que “tiene la fe” como el que “sabe sobre Dios”. En el caso de la época colonial era el colonizador europeo quien llegaba a tierras ajenas para aportar a los nativos aquello de lo que carecían. Esa perspectiva misionera colonialista confunde la misión evangelizadora con su propósito político civilizador; para aquella, el nativo era esencialmente un ser carente y entendía su misión como remediadora de la carencia. Es poco probable que esa actitud fuera la de los primeros cristianos, quienes no estaban en misión civilizadora, ni colonizadora. Nos inclinamos más bien por entender a las comunidades de Anatolia, de las cuales habla la Primera Carta de Pedro como comunidades de migrantes refugiados (1,1), porque a ellos se dirige la Carta, los *parepidemos*,¹¹ a causa de la persecución que sufrían por ser cristianos (4,12; 5,10).

11 La dimensión temporal de la morada intrínseca a la palabra *parepidemos* apoya la idea de que se trata de refugiados. El refugiado es un inmigrante temporal, la persecución que se vive en su tierra de origen hace que huya de ella; sin embargo, desde el momento de su partida no ha dejado la idea de volver a aquella tierra que dejó contra su voluntad. Obviamente, entre más dure la persecución, “más permanente” se volverá la estadía en la tierra de refugio.

Los cristianos de Roma no son más “romanos” que los cristianos del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia son originarios de los respectivos lugares. En este sentido, la Iglesia de estos lugares no está compuesta de cristianos autóctonos evangelizados por misioneros, sino que está compuesta por inmigrantes que llegaron con su fe cristiana. Se puede objetar que son convertidos nativos de los lugares mencionados 1,14; 18. 2,9-10. 4,3; pero nada indica en estos pasajes que se trate de nativos. En 2,10 se dice que “Antes no tenían identidad como pueblo, ahora son pueblo de Dios. Antes no recibieron misericordia, ahora han recibido la misericordia de Dios”. Estaríamos tentados a pensar que estos cristianos, por su origen pagano se consideraban no elegidos por Dios, lo que coincidiría con la presencia de tendencias judeo-cristianas en la Primera Carta de Pedro. Sin embargo, el sujeto de la Primera Carta de Pedro no es el *proselitos* sino el *paroikos* o el *parepidemos*; no eran de Dios porque no fueran judíos sino porque no eran de ningún pueblo, porque no tenían pueblo, lo que es propio del extranjero. Además, en 1 P 1,1 cuando se hace referencia a los receptores de la carta, se dice “a los que viven esparcidos fuera de su patria” (1,1), lo que revela con precisión la condición de extranjero de los miembros de la comunidad. Se trata claramente de *paroikoi* en el sentido sociológico de la palabra.

En este contexto, la esencia de la hospitalidad no es la acogida al misionero que viene a evangelizar, aunque sea una interpretación muy característica de nuestros días y de los mismos pastores de corte evangélico-pentecostal, sino la acogida al cristiano que viene a establecerse en la comunidad, probablemente porque huyó de la suya a causa del sufrimiento que padecía. Esa visión cambia todo. Por la hospitalidad no sólo se construye una Iglesia, sino un nuevo modelo de sociedad según los criterios de las promesas escatológicas.



Conclusión

A manera de conclusión, el giro propuesto en la recepción de 1P 4,9 y su comprensión de la hospitalidad nos permite verla como una acción con alcance social y no solamente como un gesto de “uno a uno”. La hospitalidad es un elemento central de la fe cristiana porque es la concreción de la acción del Espíritu Santo y la manifestación concreta del amor cristiano. Entender la hospitalidad como un acto social y considerar las comunidades mencionadas como migrantes y no misioneras elimina el carácter vertical de las relaciones iniciadas por los dones espirituales. Dios no se encuentra solamente en la intimidad, sino que se comunica también mediante los miembros de la Iglesia, quienes a su vez son manifestación de los dones espirituales.

Las teologías evangélico-pentecostales de los dones del Espíritu Santo no están condenadas a ser fundamentalistas o estrictamente “espiritualizantes”. También pueden entender de manera renovada su teología de los dones, especialmente el don de la hospitalidad, conservando su esencia pneumatológica y ofreciendo todas las riquezas que ésta contiene. El giro contextual dado a la teología evangélico-pentecostal, especialmente en el caso de la teología del don espiritual de la hospitalidad, puede contribuir a volver a su esencia teológica, es decir, a la necesidad de concebir la acción del Espíritu Santo manifiesta en la historia a través de sus dones. De esta manera, el objetivo, o *telos* de la fe, no puede desencarnarse de la vida de aquellos por quienes Cristo Jesús derramó su sangre.



Referencias

- Barclay, W. (1994). Santiago y Pedro. Barcelona: Clie.
- Brox, N. (1994). Primera carta de Pedro. Salamanca: Sígueme.
- Congar, Y. (1991). El Espíritu Santo. Barcelona: Herder.
- Davids, P. (2004). La Primera epístola de Pedro. Barcelona: Clie.
- De Cesarea, B. (1996). El Espíritu santo. Madrid: Ciudad Nueva.
- Elliott, J. (2007). Conflict, Community, and Honor 1 Peter in Social-Scientific Perspective. Eugene OR: Cascade Books.
- Elliott, J. (2000). 1 Peter. New Haven: Yale University Press.
- 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.
- Fasold, J. (2000). Dones Espirituales: A la luz de otras obras maravillosas del Espíritu Santo. Grand Rapids: Editorial Portavoz.
- Green, J. (2007). 1 Peter. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grudem, W.A. (ed.). (2004). ¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista. Barcelona: Clie.
- Horrell, D.G. (2007). Between Conformity and Resistance: Beyond the Balch-Elliott Debate Towards a Postcolonial Reading of First Peter. In WEBB, Robert L.; Betsy BAUMAN-MARTIN. Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of First Peter. London/New York: T&T Clark.
- Kistemaker, S.J. (1994). 1 y 2 Pedro, Judas. Grand Rapids: Desafío.

