

COMENTÁRIO
EXEGÉTICO

KAREN H.
JOBES

1 PEDRO


VIDA NOVA

COMENTÁRIO
EXEGÉTICO

KAREN H.
JOBES

1 PEDRO


VIDA NOVA

COMENTÁRIO
EXEGÉTICO

1º PEDRO



ABDR

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPRODUTIVOS



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

■

Jobes, Karen H.

1Pedro : comentário exegético / Karen H. Jobes ; tradução de Marcos Vasconcelos. — São Paulo : Vida Nova, 2022.

ePub3.

ISBN 978-65-5967-010-9

Título original: 1 Peter

1. Bíblia. N.T. Epístolas de Pedro - Comentários I. Título II. Vasconcelos, Marcos III. Série

■

Índice para catálogo sistemático

1. Bíblia. N.T. Epístolas de Pedro - Comentários.

COMENTÁRIO
EXEGÉTICO

KAREN H. JOBES

Tradução

Marcos Vasconcelos


VIDA NOVA

1º PEDRO

©2005, de Karen H. Jobes

Título do original: 1 Peter,

edição publicada pela

Baker Academic,

uma divisão do

Baker Publishing Group

(Grand Rapids, Michigan, EUA).

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

Sociedade Religiosa Edições Vida Nova

Rua Antônio Carlos Tacconi, 63, São Paulo, SP, 04810-020

vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

1.^a edição: 2022

Proibida a reprodução por quaisquer meios, salvo em citações breves, com indicação da fonte.

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

Todas as citações bíblicas sem indicação da versão foram traduzidas diretamente

das traduções feitas pela autora.

Direção executiva

Kenneth Lee Davis

Coordenação editorial

Jonas Madureira

Edição de texto

Daniel de Oliveira

Aldo Menezes

Preparação de texto

Caio B. Medeiros

Marcia B. Medeiros

Revisão de provas

Fernando Mauro S. Pires

Ubevaldo G. Sampaio

Coordenação de produção

Sérgio Siqueira Moura

Diagramação

Luciana Di Iorio

Capa

Souto Marcas Vivas

Livro digital

Lucas Camargo

Ao meu marido,

Buzz,

exemplo perene de Efésios 5.25,
por seu apoio ao meu trabalho.

Sumário

[*Prefácio da série Comentário Exegético*](#)

[*Prefácio da autora*](#)

[*Reduções gráficas*](#)

[*Transliteração do grego*](#)

[*Transliteração do hebraico*](#)

[*Mapa*](#)

[*Introdução a 1Pedro*](#)

[*Texto, exposição e notas*](#)

[*I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor \(1.1,2\)*](#)

[*A. O autor e os destinatários \(1.1\)*](#)

[*B. Escolhidos por Deus \(1.2\)*](#)

[*C. A saudação \(1.2d\)*](#)

[*II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus \(1.3—2.10\)*](#)

A. A doxologia como base da vida cristã (1.3-12)

B. Sejam o que vocês são (1.13—2.3)

C. A identidade do povo de Deus (2.4-10)

III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)

A. Comportamento social recomendável como povo de Deus (2.11—3.7)

B. As qualidades inerentes à vida de retidão (3.8-12)

C. Sofrendo injustamente pelo nome de Cristo (3.13—4.11)

IV. Consolação para o rebanho sofredor (4.12—5.11)

A. Duas ponderações finais sobre sofrer por Cristo (4.12-19)

B. Exortações finais à comunidade (5.1-11)

V. Encerramento da carta: palavras finais e saudações (5.12-14)

A. Silvano: amanuense, mensageiro ou ambos? (5.12a)

B. Ela, em Babilônia, eleita com vocês (5.13)

C. Estejam firmes na verdadeira graça de Deus (5.12b)

Excursão A sintaxe de 1Pedro: qual é a qualidade do grego da carta?

Bibliografia

Índice de passagens bíblicas e outros Escritos Antigos

Índice de palavras gregas

Índice remissivo

Prefácio da série Comentário Exegético

Conforme narrado no livro de Atos, o encontro entre Filipe e o eunuco etíope na estrada de Jerusalém a Gaza foi obra do Senhor (At 8.26-39). Esse etíope trazia consigo uma cópia de pelo menos parte das Escrituras e lia o livro do profeta Isaías. Ao ouvi-lo ler, Filipe indagou: “Entendes o que estás lendo?” (At 8.30).

Ao escrever um comentário, é difícil almejar propósito mais premente do que este: chegar-se ao leitor das Escrituras para conduzi-lo à compreensão do significado do que lê — e fazê-lo de modo não apenas informativo, mas também transformador. Esse é o objetivo da série Comentário Exegético, de Edições Vida Nova. Seu trabalho interpretativo não pode ter melhor razão para existir nem melhor objetivo. Serve ao propósito de conduzir o leitor à interpretação precisa do texto da Escritura, além de proporcionar um meio de confirmação e validação das interpretações às quais seu estudante tenha chegado no processo hermenêutico e exegético, com vistas à aplicação pessoal ou à exposição da mensagem escrita. Isso é necessário porque vivemos em um mundo caído e aflito que precisa de direção. Precisa, portanto, da Palavra de Deus.

Mas o caminho da leitura à prática nem sempre é direto e rápido. Para compreender o texto bíblico, são necessárias boas ferramentas, e entre as mais úteis estão os comentários bíblicos. Existem vários tipos de comentários. Os que integram a série Comentário Exegético são daqueles que se aprofundam na compreensão do texto original da Bíblia por meio de uma exegese detalhada, justamente com o propósito de levar o leitor das Escrituras à prática da vontade de Deus.

Assim, os comentários desta série apresentam as seguintes características:

aliam profundidade acadêmica e facilidade de leitura;

atendem às necessidades de pastores e demais pregadores da Palavra inspirada;

são compreensíveis ao leigo interessado no conhecimento mais profundo da

Escritura;

são minuciosos no tratamento de cada texto, sem exagerar nos detalhes;

tratam a exegese não como um fim em si mesma, mas como recurso para a compreensão do todo;

apresentam informações das línguas originais de forma acessível;

têm por objetivo entender cada perícopo em seu contexto, associando cada passagem ao que vem antes e depois;

reúnem autores que pertencem a uma tradição teológica conservadora e são oriundos de diversas orientações dentro do universo evangélico;

buscam representar o texto original de modo apurado, claro e que faça sentido para o leitor de hoje.

Além dessas características, há ainda aspectos que diferenciam os comentários que compõem esta série.

Primeiramente, e acima de tudo, ocupam-se do texto das Escrituras. Não significa dizer que não deem atenção ao longo desenvolvimento das pesquisas escriturísticas e ao debate acadêmico. Significa, antes, que se esforçam em apresentar um comentário do texto e não do debate acadêmico. Portanto, o principal resultado desse trabalho é um guia de fácil leitura, reservando para as notas de rodapé (ou “notas adicionais” ao final de cada seção) a interação com as questões críticas e a respectiva literatura técnica. Ocupar-se, porém, do texto das Escrituras não significa que a série tenha evitado certos métodos críticos ou tenha exigido que cada autor siga uma abordagem definida. Em vez disso, foram adotados as abordagens e os métodos necessários, sempre norteados pelo propósito maior de ajudar cada autor na tarefa de deixar claro o significado desses textos.

Em segundo lugar, os autores da série identificam-se conscientemente como seguidores de Cristo que leem as Escrituras a serviço da igreja e de sua missão no mundo. Ler as Escrituras dessa forma não significa garantir algum tipo específico de interpretação. Significa entender que, na história da interpretação,

há épocas em que as Escrituras trazem uma palavra necessária de confronto, chamando o povo de Deus de volta a sua vocação. Já em outras ocasiões, as Escrituras oferecem uma palavra de consolo, lembrando o povo de Deus de sua identidade, de que ele segue a um Messias crucificado e serve a um Deus que vindicará os caminhos dele e de seu povo.

A terceira característica que distingue esta série é o fato de seus comentários reconhecerem que nossa leitura das Escrituras não pode estar descolada da realidade do mundo em favor do qual a igreja cumpre sua missão. Pois, como C. S. Lewis assinalou, e com razão, em seu conto O sobrinho do mago, “o que você ouve e vê depende do lugar em que se coloca”.¹ Esse lugar é o mundo em que estamos, o qual nos pressiona com perguntas que não deixam de instruir nosso trabalho de interpretação. Assim, não basta expor aquilo que Deus disse outrora, pois precisamos ouvir vezes sem conta aquilo que o Espírito, por meio das Escrituras, está dizendo à igreja hoje. Por conseguinte, precisamos examinar o significado teológico daquilo que lemos e como essa mensagem pode fincar pé no coração das pessoas.

Por último, a série Comentário Exegético foi elaborada por meio da seleção de volumes oriundos de algumas das melhores e mais atualizadas séries de comentários produzidas em língua inglesa. São obras que se situam em um ponto intermediário entre comentários mais críticos e acadêmicos — que incluem citações não traduzidas do grego, do aramaico ou do latim, por exemplo — e comentários homiléticos — os quais tentam trocar em miúdos como um texto das Escrituras pode ser transmitido, em forma de ensino ou pregação, à igreja reunida.

Nossa esperança é que aqueles que estão se preparando para ensinar e pregar a Palavra de Deus encontrem nestas páginas a orientação de que precisam. E que aqueles que estão aprendendo a fazer exegese encontrem aqui um exemplo a ser seguido.

É com imensa satisfação, portanto, que disponibilizamos à igreja brasileira esta preciosa série de comentários bíblicos.

¹ [As crônicas de Nárnia \(São Paulo: Martins Fontes, 2009\), livro 1: O sobrinho do mago.](#)

Prefácio da autora

Escrever um comentário é um esforço desafiador. Primeiro, fica-se limitado pelo fluxo e conteúdo do próprio texto bíblico. Em vez da liberdade de permitir que seus pensamentos sejam estruturados como bem quiser, o autor de um comentário tem a obrigação de seguir a estrutura do texto bíblico, mesmo nos pontos cujo sentido seja difícil ou obscuro. Segundo, após cerca de dois mil anos de reflexão sobre o Novo Testamento (NT), é intimidante a tarefa de afirmar algo novo o suficiente para justificar outro comentário, mas não tão inovador a ponto de ser herético. Não obstante, é sem dúvida um grande privilégio apresentar a herança interpretativa da igreja cristã sob uma nova luz aos leitores sérios da Bíblia na atualidade.

Neste comentário, espero oferecer três contribuições diferentes a essa herança. Primeira, apresento uma nova teoria a respeito do contexto histórico do livro de 1Pedro. A tradição interpretativa tem partido do pressuposto de que a carta foi escrita para cristãos nativos da Ásia Menor, convertidos pela evangelização do apóstolo Paulo em suas viagens entre Jerusalém e Roma ou por evangelistas anônimos procedentes das igrejas paulinas. Este comentário apresenta o cenário segundo o qual os cristãos a quem Pedro escreve foram convertidos em outro lugar, provavelmente Roma, sendo depois deslocados para a Ásia Menor. Pedro, com quem já desfrutavam de alguma associação prévia, escreve a esses “forasteiros e estrangeiros residentes”, recorrendo à situação pessoal deles para fortalecer sua aplicação espiritual do tema central.

Segunda, procuro tornar mais acessível ao leitor o papel da Septuaginta (LXX) na interpretação de 1Pedro. Foi a antiga tradução grega do Antigo Testamento (AT) que deu forma ao contexto escriturístico no qual Pedro escreveu. Quando cita o AT, ele não lança mão de textos-prova, mas aplica aos seus leitores cristãos na Ásia Menor o contexto da passagem como ela ocorre na LXX. Ao interpretar essa carta contrastando-a com o contexto das passagens citadas da LXX, procuro utilizar um método exegético mais fiel à origem histórica da carta.

Terceira, ao apresentar uma análise da sintaxe de 1Pedro baseada nos princípios de interferência bilíngue, este estudo contesta a reiterada opinião sobre a alta qualidade do grego de seu autor. A análise conclui que a sintaxe apresenta

elementos consistentes com um autor de fala semita para quem o grego era uma segunda língua.

Sou grata a Jim Kinney, da Baker Academic, e a Moisés Silva pelo convite para contribuir com esta série. Agradeço especialmente a Wells Turner e Robert Yarbrough por sua supervisão e seu trabalho editorial. Em razão da crítica deles, este livro ficou melhor do que estava. Também sou grata a meus colegas Bruce Fisk, Bob Gundry, George Guthrie, Moisés Silva, Frank Thielman e Diana Trautwein pelo tempo que empregaram lendo certas seções do comentário e pelas melhorias que sugeriram. Suas observações oportunas foram um grande encorajamento para mim na hora certa. Quaisquer erros e falhas que ainda restem são obviamente de minha total responsabilidade.

Al Pietersma forneceu o texto da NETS usado nas citações antes de estar disponível na forma impressa, pelo que lhe sou grata. Quando traduzimos 1Pedro juntos nos semestres de primavera de 1999 e 2000, meus alunos de língua grega na Westmont College levantaram muitas questões que me ajudaram a identificar opções exegéticas para reflexão mais aprofundada. As discussões nas aulas com os alunos da Westmont em minha disciplina de Epístolas Gerais, na primavera de 2002, deram-me a oportunidade de pensar em voz alta acerca da mensagem de 1Pedro. Os alunos de minha disciplina de 1Pedro na Regent College, no verão de 2002, se envolveram comigo no texto da perspectiva de pessoas com muita experiência no ministério da igreja, levantando algumas questões difíceis sobre a significância e relevância dessa antiga epístola para a igreja hoje. Sou grata pela presença de todas essas pessoas em minha vida, as quais me ajudaram formar esta obra.

Karin Gluck, secretária acadêmica do Departamento de Estudos da Religião na Westmont College, ajudou-me a economizar muito tempo na pesquisa de livros e artigos de jornais. Reconheço o apoio profissional que ela me proporcionou de forma tão prestimosa. Tenho uma dívida de gratidão para com várias pessoas da equipe da biblioteca na Westmont College, que me orientaram e providenciaram empréstimos entre bibliotecas em tempo hábil, até mesmo de obras desconhecidas. Sou especialmente grata a Ruth Angelos, Richard Burnweit, Claudia Scott e Kristyn Thurman, e a seus trabalhadores estudantes. Meus colegas de docência Michael Sommermann e Aleta Anderson proporcionaram valiosíssimo auxílio com alguns textos em alemão, pelo que lhes sou agradecida.

Agradeço à Westmont College por me conceder o período sabático que

possibilitou a conclusão desta obra. Meus queridos colegas do Departamento de Estudos da Religião cobriram muitas tarefas durante minha ausência de um ano das responsabilidades departamentais. Sou-lhes profundamente grata. Por último, mas com certeza não menos importante, expresso a mais profunda gratidão ao meu marido pelo seu incessante apoio ao meu trabalho. É a ele que dedico este comentário com sincero apreço pela nossa vida em comum.

Reduções gráficas

Bibliografia e abreviaturas gerais

ABD	D. N. Freedman et al., orgs., Anchor Bible dictionary (New York: Doub
AT	Antigo Testamento
b.	Talmude Babilônico
BDAG	W. Bauer; F. W. Danker; W. F. Arndt; F. W. Gingrich, orgs., A Greek-En
BDF	F. Blass; A. Debrunner; R. W. Funk, orgs., A Greek grammar of the New
CAH	Cambridge ancient history, edição de S. A. Cook; F. E. Adcock; M. P. C
ESV	English Standard Version
GELNT	J. P. Louw; E. A. Nida, orgs., Greek-English lexicon of the New Testam
gr.	grego
hebr.	hebraico
KJV	King James Version
LXX	Septuaginta
NA ²⁷	[E. e E. Nestle]; B. Aland; K. Aland; J. Karavidopoulos; C. M. Martini;
NASB	New American Standard Bible
NETS	New English translation of the Septuagint, edição de A. Pietersma (Oxf
NIV	New International Version
NKJV	New King James Version
NLT	New Living Translation

NRSV	New Revised Standard Version
NT	Novo Testamento
OTP	The Old Testament pseudepigrapha, edição de J. H. Charlesworth (Garcia)
port.	português
REB	Revised English Bible
TDNT	G. Kittel; G. Friedrich, orgs.; G. W. Bromiley, trad. e org., Theological Dictionary of the New Testament
TM	Texto Massorético
TNIV	Today's New International Version
VGA	Versão grega antiga

Antigo Testamento

Gn	Gênesis
Êx	Êxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronômio
Js	Josué
Jz	Juízes
Rt	Rute
1Sm	1Samuel
2Sm	2Samuel
1Rs	1Reis
2Rs	2Reis
1Cr	1Crônicas
2Cr	2Crônicas
Ed	Esdras
Ne	Neemias
Et	Ester
Jó	Jó
Sl	Salmos
Pv	Provérbios

Ec	Eclesiastes
Ct	Cântico dos Cânticos
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Lm	Lamentações de Jeremias
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oseias
Jl	Joel
Am	Amós
Ob	Obadias
Jn	Jonas
Mq	Miqueias
Na	Naum
Hc	Habacuque
Sf	Sofonias
Ag	Ageu
Zc	Zacarias
Ml	Malaquias

Novo Testamento

Mt	Mateus
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jo	João
At	Atos dos Apóstolos
Rm	Romanos
1Co	1Coríntios
2Co	2Coríntios
Gl	Gálatas
Ef	Efésios
Fp	Filipenses
Cl	Colossenses
1Ts	1Tessalonicenses
2Ts	2Tessalonicenses
1Tm	1Timóteo
2Tm	2Timóteo
Tt	Tito
Fm	Filemom
Hb	Hebreus
Tg	Tiago

1Pe	1Pedro
2Pe	2Pedro
1Jo	1João
2Jo	2João
3Jo	3João
Jd	Judas
Ap	Apocalipse

Outras obras cristãs e judaicas

2Br	2Baruque (Apocalipse Siríaco)
1Clem.	1Clemente
Did.	Didaquê
2Ed	2Esdras
1En	1Enoque (etíope)
Eo	Eclesiástico (ou Sirácida)
In, Ef	Inácio, Carta aos efésios
In, Es	Inácio, Carta aos esmirneus
In, Fi	Inácio, Carta aos filadelfenos
In, Mg	Inácio, Carta aos magnésios
In, Rm	Inácio, Carta aos romanos
In, Tr	Inácio, Carta aos tralianos
Jos. Asen.	José e Asenate
Jt	Judite
1-4Mc	1-4Macabeus
Or. Sib.	Oráculos Sibilinos
Pol., Fp.	Policarpo, Aos filipenses
Strom.	Clemente de Alexandria, Stromata (Miscelâneas)
T. Judá	Testamento de Judá
Sb	Sabedoria de Salomão

Josefo e Filo

Plant.	Sobre o trabalho de Noé como um plantador
Ant.	Antiguidades dos judeus
C. Ap.	Contra Ápion
Eb	De ebrietate (Sobre a embriaguez)
Virt.	Sobre as virtudes

Qumran/ Manuscritos do Mar Morto

1QH	Hinos/Salmos de ação de graças (Hôddâyôt)
1QS	Manual de disciplina (Serek Hayyahad, Regra da Comunidade)

Escritores clássicos

Cons.	Plutarco, Conselhos à noiva e ao noivo
Ep.	Sêneca, Epistulae morales (Epístolas morais)

Manuscritos gregos

BGU	Aegyptische Urkunden aus den Königlichen/Staatlichen Museen zu
CPR	Corpus Papyrorum Raineri archeducis Austriae (Viena, 1895-)
P.Cair.Preis.	Griechische Urkunden des Ägyptischen Museums zu Kairo, edição
P. Mich.	The University of Michigan Papyrus Collection, University Library
P. Wisc.	The Wisconsin papyri, edição de P. J. Sijpesteijn, Papyrologica Lug

Transliteração do grego

α	a	ξ	x
β	b	ο	o
γ	g/(n)	π	p
δ	d	ρ	r
ε	e	σ/ς	s
ζ	z	τ	t
η	ē	υ	y/(u)
θ	th	φ	ph
ι	i	χ	ch
κ	k	ψ	ps
λ	l	ω	ō
μ	m	ϵ	h
ν	n		

Notas sobre a transliteração do grego

Acentos, aspiração branda e iota subscrito não aparecem na transliteração.

A transliteração da aspiração forte vem antes de vogais ou ditongos (e.g., ἄ = ha; αἶ = hai) e depois do ρ (i.e., ρ' = rh).

O gamma só é transliterado como n quando vem antes de γ, κ, ξ ou χ.

O ypsilon só é transliterado como u quando é parte de um ditongo (i.e., αυ, ευ, ου, υι).

Transliteração do hebraico

א	'	
ב	b	
ג	g	
ד	d	
ה	h	
ו	w	
ז	z	
ח	ḥ	
ט	ṭ	
י	y	
ך / כ	k	
ל	l	
ם / מ	m	
ן / נ	n	
ס	s	
ע	'	
ף / פ	p	
ץ / צ	ṣ	
ק	q	
ר	r	
ש	ś	
שׁ	š	
ת	t	
בֿ	ā	qāmeṣ

בֿ	a	pataḥ
הֿ	a	pataḥ furtivo
בֿֿ	e	śēgôl
בֿֿֿ	ē	śērê
בֿֿֿֿ	i	ḥîreq breve
בֿֿֿֿֿ	ī	ḥîreq longo escrito defectivamente
בֿֿֿֿֿֿ	o	qāmeṣ ḥāṭuph
בּוֹ	ô	ḥôlem escrito plenamente
בּֿ	ō	ḥôlem escrito defectivamente
בּוֹֿ	û	šûreq
בּֿֿ	u	qibbûṣ breve
בּֿֿֿ	ū	qibbûṣ longo escrito defectivamente
בְּהֿ	â	qāmeṣ hē' (בְּהֿ = āh)
בְּיֿ	ê	śēgôl yôd (בְּיֿ = êy)
בְּיֿֿ	ê	śērê yôd (בְּיֿֿ = êy)
בְּיֿֿֿ	î	ḥîreq yôd (בְּיֿֿֿ = îy)
בֿֿֿֿֿֿ	ǎ	ḥāṭēph pataḥ
בֿֿֿֿֿֿֿ	ě	ḥāṭēph śēgôl
בֿֿֿֿֿֿֿֿ	ǒ	ḥāṭēph qāmeṣ
בֿֿֿֿֿֿֿֿֿ	ě	šěwā' vocálico
בֿֿֿֿֿֿֿֿֿֿ	-	šěwā' silencioso

Notas sobre a transliteração do hebraico

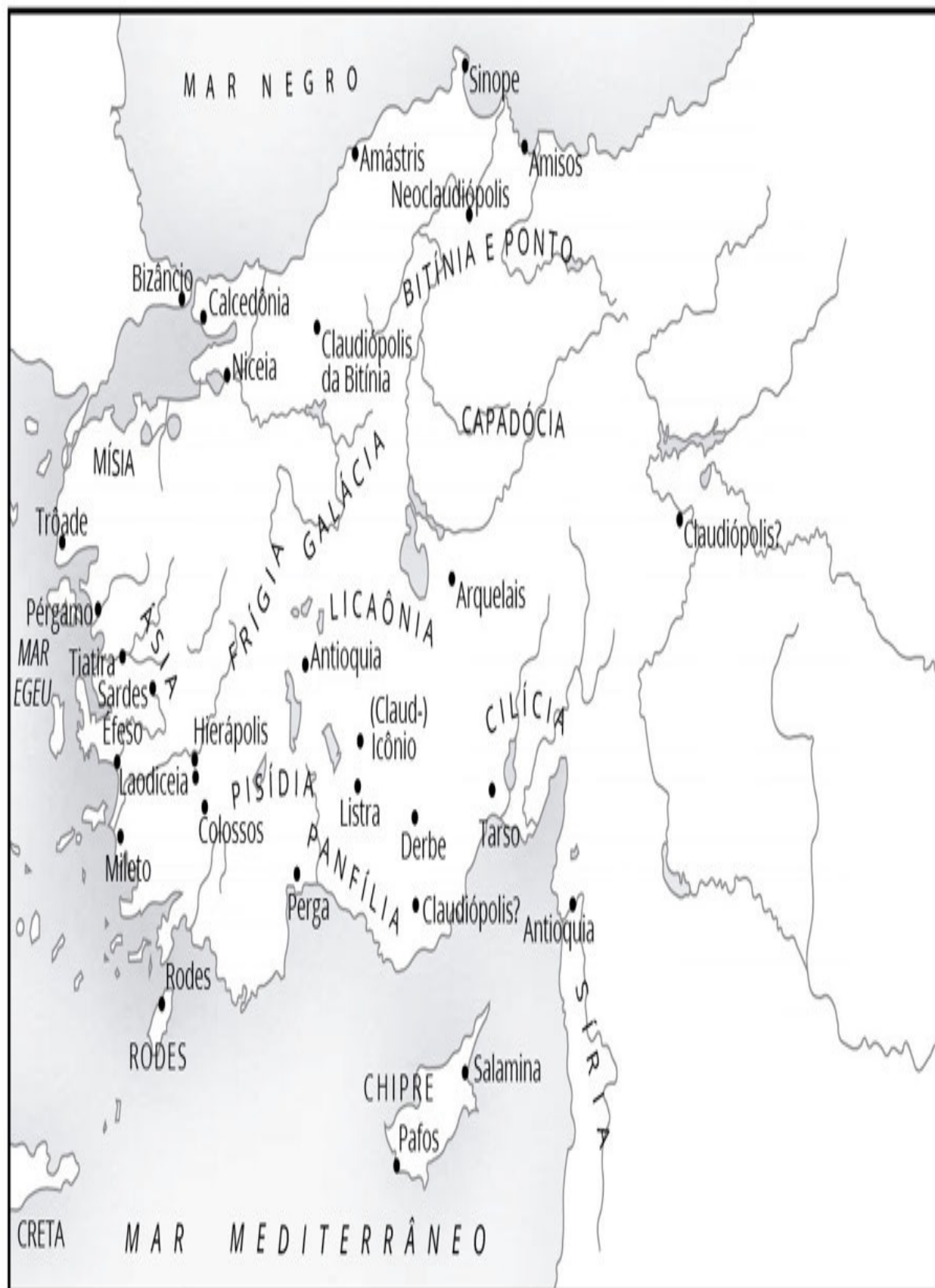
Acentos não aparecem na transliteração.

O šěwā' silencioso não é indicado na transliteração.

As formas não aspiradas de ת פ כ ד ג ב não são especialmente indicadas na transliteração.

O dāgeš forte é indicado pela duplicação da consoante. O dāgeš presente por razões de eufonia não é indicado na transliteração.

O maqqēph é indicado por hífen.



Introdução a 1Pedro

Importância da carta

O apóstolo Pedro encerra sua carta com uma declaração sobre sua importância: “Esta é a verdadeira graça de Deus. Permaneçam firmes nela” (1Pe 5.12, TNIV). Por dois mil anos, os crentes ao redor do mundo têm lido como palavra de Deus a carta que Pedro escreveu aos crentes do primeiro século na Ásia Menor. O apóstolo explica a importância do sofrimento de Jesus e como seus seguidores devem viver a sua fé. A epístola de 1Pedro tem sido corretamente descrita como “a mais condensada síntese neotestamentária da fé cristã e da conduta que ela inspira” (Clowney 1988: 15). Martinho Lutero a descreve como “um dos livros mais nobres do Novo Testamento” e um “modelapo de excelência” equiparado até mesmo com Romanos e o Evangelho de João (Pelikan 1967: 4, 9; Blevins 1982: 401). Lutero acreditava que essa carta continha tudo quanto o cristão necessitava saber (Achtemeier 1996: 64). Talvez sua relevância universal deva-se à apresentação que faz do evangelho de Jesus Cristo como o princípio fundamental segundo o qual a vida cristã é vivida em meio à sociedade incrédula dominante.

No pensamento de Pedro, a vida de Jesus e a vida do crente são inseparáveis. Em 1Pedro, Jesus não é só o objeto da fé cristã; ele é também o modelo do caminho cristão. A ressurreição de Jesus é a fonte da nova vida do crente (1.3). Sua disposição para sofrer injustamente a fim de cumprir o propósito de Deus é o exemplo que os crentes são chamados a imitar em sua vida de fé, seguindo suas pegadas (2.21).

Para os leitores originais a quem Pedro escreveu, a identidade cristã deles era não apenas fonte de grande exultação, mas também, ironicamente, a razão por que eram afligidos com vários tipos de provações (1.6). Em razão de sua fé cristã, eles estavam sendo marginalizados pela sociedade em que viviam, antagonizados em seus relacionamentos e ameaçados com — ou até estivessem vivenciando — perda de honra e de posição socioeconômica (e possivelmente

coisas piores). Durante os últimos dois mil anos, muitos cristãos ao redor do mundo têm sofrido, da parte das sociedades em que vivem, semelhante reação negativa à sua fé. Mesmo hoje, muitos vivem em perigo por causa de sua fé em Cristo. Para estes, as palavras do apóstolo falam diretamente à sua situação, proporcionando consolo, orientação e encorajamento.

Mas há também muitos leitores modernos de 1Pedro que não conseguem se identificar de forma direta com essa situação. Somos afortunados o suficiente para viver em sociedades nas quais, falando de modo genérico, a fé cristã não rebaixa a condição social, não põe vidas em perigo, nem ameaça a vida em si. Que importância poderia ter essa antiga carta para cristãos a quem antipatia social e sofrimento por causa da fé são ocorrências geralmente desconhecidas? Um estudioso da Bíblia luterano, cuja maior parte da carreira profissional foi dedicada a 1Pedro, confessa: “Quanto mais a estudo, mais estranha ela parece aos interesses e projetos do cristianismo geral” (J. H. Elliott 1998: 179). A discussão de 1Pedro em sala de aula deu origem à sugestão de que essa epístola talvez se destine à igreja em outro tempo e lugar, e sua mensagem de sofrimento não seja necessariamente aplicável à igreja hoje. A relativa negligência de 1Pedro em sermões e estudos bíblicos talvez comprove a verdade dessa ideia na prática, se não a confirma em princípio.

Contudo, o cristianismo norte-americano, visto numa perspectiva global, ocupa na cristandade um lugar cada vez mais recuado. Ao escrever a respeito da emergência de grandes populações cristãs no mundo inteiro, P. Jenkins (2002: 218) observa:

Para o público ocidental comum, as passagens do Novo Testamento sobre permanecer firme em face da perseguição pagã têm pouca relevância imediata [...] Milhões de cristãos ao redor do mundo vivem de fato em constante perigo de perseguição ou de conversão forçada, tanto por parte de governos como de paramilitares locais [...] Os crentes comuns são forçados a entender por que estão enfrentando esses sofrimentos, e o fazem muitas vezes na linguagem familiar da Bíblia e do cristianismo primitivo.

Sempre que os cristãos são minoria, a mensagem de 1Pedro assume relevância

renovada. Por exemplo, a carta do apóstolo tornou-se uma fonte de esperança e encorajamento para os estudantes cristãos da Universidade de Halle, na Alemanha sob domínio soviético depois da Segunda Guerra Mundial (Boring 1999: 143). Na ex-Iugoslávia e na Indonésia muçulmana, diz-se que 1Pedro é o livro mais querido entre os cristãos (McKnight 1996: 35). E. Wendland (2000: 68-78) discute a relevância contemporânea de 1Pedro para o povo banto na África. Mesmo dentro dos Estados Unidos, J. H. Elliott aplica os princípios de Pedro ao Movimento Santuário, que acolhe e dá abrigo a refugiados políticos (1998).

Sem dúvida, o etos social do ambiente greco-romano do primeiro século de 1Pedro é substancialmente diverso do etos das culturas atuais fundamentadas na ética judaico-cristã. Apesar disso, os princípios sobre os quais Pedro oferece consolo, orientação e encorajamento a seus leitores originais, em sua situação específica, são aplicáveis a todos os cristãos de todos os tempos. O apóstolo quer que seus leitores reconheçam o escopo abrangente da nova vida em Cristo e as implicações na maneira que veem a si mesmos, agora que nasceram de novo pela misericórdia de Deus Pai, mediante a ressurreição de Jesus Cristo (1.3). Eles não devem mais considerar o relacionamento com a família e a sociedade da mesma maneira que antes, em sua antiga vida (4.3). Como esclarece S. McKnight (1996: 36): “Pedro pretende que seus leitores entendam o que são diante de Deus para que possam ser o que são em sociedade”.

No entanto, o autoentendimento cristão baseado no NT é cristocêntrico, e a sociedade não é cristocêntrica. Nisto reside a importância de 1Pedro para os leitores modernos. A consciência dos cristãos sobre o que são em Cristo e sobre a implicação disso para os relacionamentos com os outros crentes e com a sociedade precisa ser transformada, independentemente do momento histórico ou da localização geográfica. A epístola de 1Pedro aplica princípios de conduta cristã a uma comunidade cristã específica, a qual vive a fé em dias atribulados, e por isso tem algo importante a dizer acerca do envolvimento entre os cristãos e a cultura. Esses conceitos de autoentendimento cristão e de relacionamento com a cultura falam ao coração dos crentes, sejam eles bebês em Cristo, sejam veteranos na fé.

A carta de 1Pedro encoraja um entendimento transformado de autoidentidade cristã que redefine como o cristão deve viver em um mundo hostil aos princípios básicos do evangelho. Reconhecendo essa repulsa, Pedro escreve àqueles a quem se dirige como “peregrinos e estrangeiros residentes” (2.11) na sociedade em que

viviam. Ele apresenta Jesus Cristo como o verdadeiro forasteiro, que veio a este mundo, mas foi rejeitado e executado por ele. Ao refletir na mensagem de 1Pedro, M. Volf (1994: 17) escreve: “A raiz do autoentendimento dos cristãos como estrangeiros e peregrinos firma-se menos na história de Abraão, de Sara e do povo de Israel do que no destino de Jesus Cristo, em sua missão e rejeição, a qual, no fim, o levou à cruz”. O exemplo do sofrimento de Cristo em 1Pedro é o padrão que explica a experiência dos cristãos que sofrem por causa de sua fé. O relacionamento entre Cristo e o mundo é o que define o princípio básico do autoentendimento dos cristãos e de seu envolvimento com a cultura. Portanto, Pedro os exorta a lidarem com o mundo como forasteiros e estrangeiros residentes, tendo um saudável respeito pela sociedade e cultura em que vivem, enquanto mantêm uma apropriada separação delas. É como forasteiros e estrangeiros residentes que os leitores de Pedro devem se abster dos desejos carnaais que, conquanto talvez sejam socialmente aceitáveis, combatem contra a alma. Ao mesmo tempo, eles devem viver de modo correto entre os gentios (2.11,12).

O relacionamento entre o cristão e a cultura é um tema dominante em 1Pedro, tão relevante agora como quando a carta foi escrita. Valendo-se de um método sociológico, J. H. Elliott (1981) argumentou que a preocupação do autor de 1Pedro era preservar a identidade da comunidade cristã e desestimular a adequação à cultura circundante. No mesmo ano, Balch (1981) investigou a questão da relação da comunidade cristã com a cultura, levando em conta as normas domésticas no contexto sócio-histórico da comunidade (2.18—3.7), e concluiu, ao contrário de Elliott, que o autor de 1Pedro estava na verdade encorajando certo nível de adequação à sociedade a fim de evitar uma indevida separação dela. As duas posições reduzem a complexidade de 1Pedro acerca da questão, a qual, como observa Volf (1994: 22), exige “a possibilidade de rejeitar ou de adequar aspectos específicos da cultura circundante caso a caso”. A epístola de 1Pedro oferece vários exemplos de adequação, rejeição, subversão e transformação da cultura. Um caso básico são as ditas normas domésticas de 2.18—3.7, que tratam do relacionamento mútuo entre os membros da família do primeiro século, mas o faz tendo em vista o zelo apostólico quanto à relação da comunidade cristã com a sociedade na qual se radicou (veja comentários sobre 2.18—3.7). Os princípios de aceitação e rejeição diferenciados da cultura do primeiro século registrados em 1Pedro talvez forneçam a contribuição mais significativa da carta ao pensamento cristão de seu tempo. Além disso, os princípios de Pedro continuam importantes para a igreja hoje, vivendo dias nos quais os valores e as estruturas sociais mudam em ritmo acelerado. A epístola é

relevante de maneira especial no Terceiro Mundo, onde o cristianismo não é mais uma religião missionária, mas tornou-se nativo em culturas que não foram formadas pela tradição judaico-cristã. A ênfase de 1Pedro no envolvimento cristão com a sociedade converte-a em livro relevante e intelectualmente instigante para todas as épocas e lugares.

Além de ponderar a respeito do relacionamento do cristão com a sociedade, 1Pedro levanta uma segunda questão correlata ao apresentar o princípio desafiador de que é melhor sofrer do que pecar. Os cristãos devem se ver como pessoas que romperam com o pecado (veja comentários sobre 4.1), o que significa que devem estar preparados para sofrer as consequências de não pecar. A ideia de que sofrer é parte normal da vida cristã (4.12) e está dentro da vontade de Deus pode ser um pensamento assustador, especialmente para quem se tornou cristão imaginando que “Deus ama você e tem um plano maravilhoso para sua vida”. É fácil confundir expiação vicária com sofrimento vicário e achar que, pelo fato de Jesus ter sofrido, os cristãos não têm de sofrer. O lugar do sofrimento na vontade de Deus também era confuso para os leitores originais de Pedro. O apóstolo explica a experiência deles à luz do exemplo de Jesus e desafia os cristãos a viverem o evangelho com ousadia, abraçando o sofrimento caso ele ocorra. Diante da pressão para se conformarem às expectativas sociais, Pedro exorta seus leitores a que procedam de modo correto, vivam piedosamente, aceitem o sofrimento resultante e continuem a confiar em Deus.

Os cristãos a quem Pedro escreveu estavam sofrendo por viverem segundo prioridades, valores e compromissos diferentes dos de seus vizinhos pagãos. Essas diferenças eram visíveis o suficiente para fazerem os incrédulos prestarem atenção e, em alguns casos, ofenderem e maltratarem os que viviam segundo a fé em Cristo. Os cristãos estariam dispostos a suportar hoje a rejeição da nossa sociedade por causa da obediência a Cristo? Se as estatísticas não mentem, parece que a maior parte dos cristãos, mesmo os que se denominam evangélicos, em alguns aspectos importantes não é muito diferente dos incrédulos. Divorciamo-nos na mesma taxa. Temos os mesmos vícios. Buscamos as mesmas formas de entretenimento. Usamos a mesma moda. E assim por diante. A carta de 1Pedro desafia os cristãos a reexaminarem a aceitação das normas da sociedade e a estarem dispostos a sofrer a antipatia de ser um estrangeiro visitante em sua própria cultura sempre que os valores dela conflitarem com os de Cristo.

Mesmo os crentes que não sofrem perseguição por causa da fé são chamados ao

sofrimento da abnegação. Imagina-se muitas vezes que o pecado seja motivado pela tentação ao prazer. Mas talvez o real poder do pecado resida na evitação da dor e do sofrimento. É melhor sofrer necessidades e desejos não satisfeitos do que pecar. Não é isso o que significa abnegação? Jesus fez a ligação da abnegação com o seguir seus passos quando disse: “Aqueles que quiserem ser meus discípulos devem negar a si mesmos e tomar a sua cruz e me seguir” (Mc 8.34, TNIV). Por exemplo, a tentação de mentir não é muitas vezes a tentativa de sair incólume, em vez de enfrentar as consequências da verdade? A tentação de colar na prova não é uma indisposição para sofrer a perda de reputação ou outras consequências que o fracasso pode causar? O pecado sexual não é muitas vezes uma alternativa ao sofrimento de viver com profundas necessidades emocionais e físicas não satisfeitas? De acordo com Pedro, a dor e a agonia que a abnegação causa constituem um sofrimento piedoso melhor que a rendição ao pecado (1Pe 4.1,2).

A “estrangeirice” dos cristãos cresce na proporção que a sociedade aceita valores e legaliza princípios incompatíveis com o evangelho de Jesus Cristo. Ao refletir acerca da tolerância como uma virtude moderna altamente estimada, S. Gaede (1993: 11) escreve: “Vivemos dias estranhos. Ou os dias em que vivemos transformam em sujeitos estranhos pessoas como eu. Não tenho certeza de qual dessas é a alternativa correta”. Em primeiro lugar, Pedro apresenta a comunidade cristã como uma colônia em terra estrangeira, a ilha de uma cultura no meio de outra. O novo nascimento que dá nova identidade e nova cidadania no reino de Deus faz de nós, em qualquer cultura que possamos viver, forasteiros visitantes e estrangeiros residentes nesse lugar.

Data e autoria: apostólica ou pseudônima (seriam possíveis as duas?)

As duas questões sobre quando 1Pedro foi escrita e quem a escreveu são tão entrelaçadas que precisam ser consideradas em conjunto. A questão mais básica, evidentemente, é se foi o apóstolo Pedro quem escreveu a carta, uma vez que o texto alega sem dúvida nenhuma que vem da parte dele, ou se ela foi escrita de forma pseudônima algum tempo depois de sua morte (por algum autor anônimo que a redigiu em nome de Pedro por motivos desconhecidos). A opinião hoje

prevalente é que 1Pedro é obra pseudônima escrita por alguém do grupo petrino em Roma, entre 75 e 95 d.C., representando com exatidão os pensamentos do apóstolo Pedro (e.g., J. H. Elliott 2000: 127-30). A suposição de uma escola petrina é uma tentativa de preservar alguma semelhança da autoridade apostólica de Pedro, permitindo ao mesmo tempo uma data de composição que situe o livro bem depois da época do apóstolo. J. H. Elliott acredita que, de uma perspectiva social e prática, era inevitável a existência de um grupo petrino. Do ponto de vista sociológico, isso pode ser plausível, mas não lida com a questão de por que um grupo assim escreveria com a forma e os termos específicos encontrados em 1Pedro.

As referências a Pedro, Marcos e Silvano (1.1; 5.12,13) fazem parte, todas elas, de uma ficção pseudônima? Mas se Silvano foi o real portador da carta, como sugere J. H. Elliott (1980: 265-6), supondo que ele tivesse consciência de que Pedro não a tinha escrito de fato, como ele a apresentaria aos destinatários a quem teria realmente de encarar? Além disso, fora a carta em si, não há nenhum indício da existência de nenhum grupo petrino no primeiro século que pudesse representar com autoridade o apóstolo Pedro de maneira pseudônima. Mesmo se o Evangelho de Marcos for o testemunho de Pedro, seu autor não se arvora o direito de escrever em nome de Pedro. Além disso, mesmo se existisse um grupo petrino, por que razão esse grupo escreveria para as áreas mais remotas da Ásia Menor? A explicação dada por J. H. Elliott (1980: 264-5), de que o interesse do grupo petrino pela Ásia Menor confirma “as dimensões étnica e geográfica universais da graça universal acerca da qual o grupo escreve” e reflete uma primeira tentativa de hegemonia da igreja romana, não explica a conexão específica do grupo com a região da Ásia Menor à qual a carta foi endereçada.

Por sua vez, a teoria segundo a qual a carta foi escrita por Pedro usando um amanuense entende que ela foi escrita durante a vida do apóstolo e sob sua direção. Mas um amanuense simplesmente se converte em um autor pseudônimo caso um íntimo associado tenha composto a carta logo após a morte de Pedro. Com base nessa hipótese, alega-se quase sempre que a carta seja pseudônima, mas detentora da autoridade apostólica de Pedro.

Desafios à autoria petrina

O indício mais forte de 1Pedro ser obra pseudônima tem se fundamentado em quatro pontos: (1) o grego da epístola é bom demais para ter sido escrito por um pescador galileu transformado em apóstolo; (2) o conteúdo do livro sugere uma situação, na estrutura da igreja e na hostilidade social que reflete uma época décadas depois da vida de Pedro; (3) a carta de 1Pedro apresenta uma dependência dos livros chamados deuteropaulinos e, por isso, deve ter sido escrita depois deles, o que levaria a datação de 1Pedro para o final do primeiro século; e (4) o cristianismo só poderia ter alcançado essas áreas remotas da Ásia Menor e se tornado alvo de perseguição uma década ou mais após a morte de Pedro, no mínimo.

Quanto ao primeiro ponto, o grego de 1Pedro parece de fato ser bom demais para que o próprio Pedro o tenha escrito, segundo a opinião de especialistas de ambos os lados da questão da autoria. Mesmo quem defende uma data durante a vida de Pedro propõe que ele usou um amanuense mais versado em grego do que ele próprio. No entanto, a qualidade do grego é um juízo um pouco subjetivo que precisa ser avaliado em diversos níveis. A erudição recente chegou à conclusão de que a estrutura geral da carta parece seguir as linhas da retórica grega formal (B. Campbell 1998; Thurén 1990; Tite 1997). No entanto, mesmo que uma estrutura retórica organize 1Pedro, isso implica que seu autor estava seguindo de caso pensado os princípios da retórica formal? Ou estaria ele simplesmente apresentando um argumento bem estruturado, compatível com a prática geral de sua época? Atribuir termos retóricos latinos a diferentes seções da epístola não prova que o autor detinha elevado nível de educação formal na retórica grega. No entanto, além da estrutura retórica geral, alega-se que aspectos como seu “estilo ático polido, vocabulário clássico [...] e qualidade retórica [...] fazem dela um dos textos mais refinados do NT” (J. H. Elliott 2000: 120). De fato, 1Pedro contém séries de palavras com sons semelhantes, acumulação de sinônimos, uso de anáforas, paralelismo antitético e simétrico, expressões paralelas coordenadas, primeiro negativa e depois positiva, estrutura rítmica e o uso frequente de partículas conjuntivas e orações relativas (Achteimer 1996: 3). Apesar disso, no aspecto retórico, 1Pedro não é nem de perto tão adornada quanto, por exemplo, o livro de Hebreus. Ademais, seria possível achar casos de discursos em inglês moderno bem elaborados que seguem as linhas gerais da retórica grega formal. A questão persiste, por um lado, se os atributos apresentados em 1Pedro exigiriam um autor treinado formalmente na retórica grega e, por outro, se seria possível alguém como o apóstolo Pedro alcançar esse nível de proficiência, com ou sem educação formal.

No nível da sintaxe, pode-se argumentar que o grego de 1Pedro apresenta interferência bilíngue compatível com um autor semita para quem o grego é uma segunda língua (veja o excurso no final do livro). Esse talvez seja o aspecto mais expressivo do grego de 1Pedro, pois a sintaxe de uma carta, ao contrário da estrutura, substância e ornamentação deliberadas do discurso, flui quase subconscientemente do domínio que o autor tem da língua. Schutter também percebeu certas tendências semitas no grego de 1Pedro (1989: 83). Uma comparação de 1Pedro com Josefo e Políbio mostra claramente que sua sintaxe está longe de ser tão “boa” quanto a do escritor clássico Políbio, ou mesmo tão boa quanto a do escritor judeu-palestino Josefo, se “boa” for definida como o estilo e a sintaxe grega de um escritor nativo proficiente. A crítica sintática (veja o excurso) mostra que o autor de 1Pedro não alcançou o mesmo domínio do grego de Josefo ao menos em quatro áreas: (a) o uso de preposições, algo notadamente difícil de dominar em qualquer segunda língua; (b) o uso do pronome pessoal genitivo; (c) a posição dos adjetivos atributivos; e (d) o uso do caso dativo com a preposição ἐν (en). Portanto, a despeito do nível de desempenho na retórica, o autor de 1Pedro pode muito bem ter sido um falante semita para quem o grego era uma segunda língua. Uma vez que no primeiro século as línguas semitas se limitavam à Palestina e às regiões adjacentes, é provável que o autor de 1Pedro não fosse nenhum romano falante do latim ou do grego nem algum presbítero cristão da Ásia Menor, como às vezes tem sido proposto. Assim, a possibilidade de ter sido o próprio Pedro quem escreveu a carta não pode ser descartada sumariamente por apelos à qualidade do grego da epístola sem uma investigação crítica mais aprofundada de várias questões-chave.

Os três argumentos restantes alegam, em termos gerais, que 1Pedro reflete um Sitz im Leben mais compatível com uma época no desenvolvimento da igreja cristã muito posterior à de Pedro.¹ Esse argumento baseia-se quase sempre em três pontos: (1) a perseguição refletida no livro é compatível com a das últimas décadas do primeiro século e décadas iniciais do segundo; (2) a estrutura da igreja reflete desenvolvimentos próximos ao final do primeiro século; (3) 1Pedro parece depender dos escritos paulinos.

A perseguição em 1Pedro. Tentou-se datar o livro com base no reinado de um dos três imperadores romanos conhecidos por terem perseguido a igreja: Nero (54-68 d.C.), Domiciano (81-96) ou Trajano (98-117). Mais recentemente, porém, certos intérpretes têm concluído que a natureza da perseguição observada em 1Pedro não ajuda em nada na datação do livro.

Eruditos alemães da geração passada argumentaram que a “ardente provação” de 1Pedro 4.12 assinalava uma época de perseguição real mais grave do que a perseguição potencial referida anteriormente pela carta (veja mais adiante, “Unidade e gênero literários”). Essa percepção do aumento na severidade da perseguição estava relacionada a uma teoria de crítica das fontes que entendia que os primeiros capítulos de 1Pedro tinham sido escritos em época bem anterior e, posteriormente, foram unidos aos capítulos finais, dando tempo para que o desenvolvimento da perseguição ocorresse antes de o livro alcançar sua redação final (Cross 1954; Perdelwitz 1911; Preisker 1951; Windisch 1930). A suposta combinação de mais de uma fonte refletindo dois cenários diferentes, em que uma perseguição menor é seguida por uma maior, era então analisada tendo como pano de fundo a perseguição aos cristãos da Bitínia durante o reinado de Trajano (Beare 1970: 32). Essa situação na Bitínia foi relatada por Plínio, o Jovem, oficial romano que foi enviado a esse local e durante três anos (109-111 d.C.) escreveu cerca de sessenta cartas ao imperador Trajano a respeito de diferentes assuntos, entre eles sobre como lidar com o problema persistente dos cristãos (Plínio, Cartas 10.96-97). Essa hipótese da redação do livro levou à conclusão de que a forma final de 1Pedro datava da época de Trajano.

Mais recentemente, no entanto, a unidade de 1Pedro tem sido demonstrada o suficiente para persuadir a maioria dos intérpretes de que ela não foi escrita por partes durante um prolongado intervalo de tempo (veja mais adiante “Unidade e gênero literários”). Se assim for, o caráter da perseguição referida ao longo de todo o livro deve, portanto, ser representativo de um período de tempo em que a carta foi escrita. Em geral, a perseguição específica referida no livro inteiro parece limitar-se à difamação, à maledicência e a calúnias (1.6; 2.12,15; 3.9,16; 4.12,16). Embora esses problemas possam também estar presentes em épocas de martírio, a situação em 1Pedro parece refletir um tempo em que a ameaça não havia ainda se desenvolvido a esse ponto, o que indica um período na Ásia Menor anterior ao indicado nas cartas de Plínio. Este se refere aos cristãos que haviam abjurado até vinte anos antes, o que teria sido em torno de 90 d.C. (Cartas 10.96.6). Se a situação que 1Pedro tem em vista for menos difícil do que a da Ásia Menor em 90 d.C., então a carta teria sido destinada aos cristãos que lá viviam em época anterior, cuja aflição em “várias provações” era, em retrospectiva, apenas a precursora de coisas piores por vir.

E quanto à “ardente provação” de 1Pedro 4.12? Embora a expressão seja lida como uma alusão à horrível perseguição movida por Nero contra os cristãos em Roma (e.g., Robinson 1976: 159), o mais provável é um pensamento alinhado

com o provérbio de Sêneca: *Ignis aurum probat, miseria fortes viros* (O fogo testa o ouro; as aflições, os homens fortes; Ep., Da Providência 5.10).² A imagem de provações como testes análogos ao derretimento do ouro é característica de 1Pedro. Portanto, é provável que a “ardente provação” não seja uma referência à perseguição física, como o fato de Nero queimar cristãos, mas às provações enfrentadas por cristãos que põem à prova a consistência de sua fé (como também Best 1971: 162; Davids 1990: 164-5).

Desde os dias de Selwyn (1958), praticamente todos os comentaristas entendem que as perseguições referidas em 1Pedro eram o ostracismo social esporádico, pessoal e não organizado de cristãos, de intensidade variável e provavelmente reforçado em nível local pelas suspeitas crescentes de oficiais romanos de todos os níveis (Achtemeier 1996: 35-6; Best 1971: 42; J. H. Elliott 2000: 103; Kelly 1969: 10; Perkins 1995: 15-16; Richard 1986: 127; Robinson 1976: 153; Selwyn 1958: 55; Sleeper 1968: 271; van Unnik 1980: 113). Pedro descreve o sofrimento, e por conseguinte a perseguição que o causou, como mundial (5.9), sugerindo um tipo de perseguição que ameaça potencialmente todos os cristãos por serem cristãos, e não como a execução de uma política romana oficial em algum lugar. Achtemeier (1996: 35-36) descreve a perseguição a que Pedro se refere como

devendo-se mais à hostilidade não oficial do que à política oficial, mais local do que regional, e mais sujeita à iniciativa do populacho em geral como resultado de uma reação contra o estilo de vida dos cristãos do que à iniciativa de oficiais romanos em razão de alguma política geral de caça e castigo de cristãos. Isso não exclui a possibilidade de as perseguições terem ocorrido em grandes áreas do império; elas, sem dúvida, ocorreram, mas eram espasmódicas e irrompiam em épocas diferentes e locais diferentes como resultado de inflamação de ódios locais, e não porque oficiais romanos se esforçassem para implementar alguma política oficial.

Esse tipo de perseguição pode ter começado a partir do momento em que foi dado o nome “cristão” (At 11.26). Há muitos episódios semelhantes desse tipo de hostilidades na igreja primitiva: 1Ts 1.6 (cf. 1Pe 4.13); 1Ts 2.14-16 e 3.3 (cf. 1Pe 2.21); 1Ts 3.4,5 (cf. 1Pe 2.20); At 4.21 e 5.40,41 (cf. 1Pe 4.13,14); Mt

10.16-20 (cf. 1Pe 3.15); Gl 4.29 (cf. 1Pe 4.3,4) (Moule 1955-1956: 7-9; Robinson 1976: 151). Em razão do evidente escopo generalizado, da duração prolongada e da natureza relativamente moderada da perseguição, não parece muito provável que a carta tenha sido escrita durante uma época de perseguição oficial patrocinada pelo Estado (Achtemeier 1996: 36; Best 1971: 42; Boring 1999: 33). Se é assim, 1Pedro foi escrita antes da tortura de cristãos promovida por Nero (Bigg 1956: 33; Hillyer 1992: 5; Hort 1898: 3; Kelly 1969: 30) ou durante o período de paz e estabilidade relativas na Ásia Menor antes da perseguição aos cristãos documentada por Plínio, a qual parece ter até certo ponto se prolongado por duas décadas antes que ele escrevesse (Plínio, Cartas 10.96.6). A maioria dos intérpretes defensores da autoria pseudônima atribui-lhe uma data posterior a 70 d.C., mas antes das perseguições iniciadas no reinado de Domiciano, de 81 a 96 (Achtemeier 1996: 50; Best 1971: 63-64; Boring 1999: 33; Blevins 1982: 411; Brown e Meier 1983: 130; J. H. Elliott 2000: 138; cf. também Ramsay 1893: 282). Goppelt, porém, considera 1Pedro 4.15 evidência de que os cristãos estavam sendo presos como criminosos apenas por serem chamados por esse nome, algo que, segundo defende, não poderia ter acontecido antes do reinado de Nero; por isso, data o livro entre 65 e 90 d.C. (Goppelt 1993: 39,43,45).

No final, uma vez que a situação na carta não pode ser associada a nenhuma das três perseguições oficialmente patrocinadas, mas reflete uma situação pertinente aos primeiros dois séculos de cristianismo, as perseguições não ajudam em nada na datação da carta.

A estrutura da igreja em 1Pedro. A consideração acerca de qual período do desenvolvimento eclesiástico 1Pedro reflete é uma questão complicada, mas não mais conclusiva para datação da carta. O uso do termo ἐπισκοποῦντες (episkopountes, supervisionando) em 5.2 tem sido interpretado como referência ao ofício do bispo monárquico do segundo século. Ao se datar a carta no segundo século com base em outros critérios, a ambiguidade dessa palavra é naturalmente solucionada pela suposta forma como era empregada nesse período. Contudo, a palavra tem uma longa história de uso mais geral antes de passar a ser adotada como termo oficial para um bispo (veja comentários sobre 5.2). Além disso, o particípio descreve a atividade do que parece ser à época o nível mais elevado de autoridade, qual seja, o de πρεσβύτεροι (presbyteroi, presbíteros), os quais, no segundo século, estavam claramente subordinados ao bispo. Ademais, uma vez que 1Pedro é escrita não para o grupo local, mas para uma área maior que teria sido possivelmente o território de mais de um bispo,

não é provável que o termo episkopountes tivesse esse último sentido. De fato, é possível que o desenvolvimento do ofício de ἐπίσκοπος (episkopos, bispo) tenha motivado a leitura variante que omite o particípio de episkopountes em 1Pedro 5.2, pois seria um tanto redundante no contexto imediato (veja nota adicional sobre 5.2).

O consenso entre os intérpretes atuais é que, se 5.1 reflete a estrutura da igreja na Ásia Menor, ela é uma estrutura relativamente subdesenvolvida, que consiste somente em presbyteroi (presbíteros), sendo proporcional à estrutura das igrejas primitivas das missões paulinas como encontradas em Atos. Goppelt (1993: 338) sustenta que “nas Pastorais já se vê uma etapa de desenvolvimento mais avançada”, mas, apesar disso, ele data 1Pedro para depois da época de Pedro com a alegação de que essa fase de organização em que os presbíteros atuavam como supervisores era “típica da área que vai de Roma à Ásia Menor no período de 65-80 d.C.”. Goppelt (1993: 47) acredita que a estrutura da igreja descrita em Atos não reflete as condições históricas da igreja nas suas décadas iniciais, mas as de época bem posterior, quando o livro de Atos foi escrito. No entanto, mesmo se fosse verdadeira, a alegação de Goppelt não impede que essa forma de estrutura da igreja seja datada de antes de 65 e, portanto, não fornece um terminus a quo.

Achtemeier (1996: 37) concorda que a estrutura da igreja de 1Pedro 5.2 reflete uma época inicial, e não final, no desenvolvimento dos ofícios eclesiásticos, e o próprio Goppelt (1993: 46) considera 1Pedro o único livro pós-paulino que ainda reconhece as formas carismáticas de culto, como em 4.10. Tudo isso aponta para uma etapa primitiva de desenvolvimento da igreja cristã no norte da Ásia Menor, sem importar quando essa etapa realmente aconteceu, pois o cristianismo e sua eclesiologia completamente desenvolvida não apareceram na sua forma plena ao mesmo tempo e em toda parte. Se, no entanto, todas as igrejas em outras áreas do império tivessem um episcopado altamente desenvolvido na época em que 1Pedro foi escrita, parece provável que seu autor teria recomendado essa estrutura também a seus destinatários. Levando tudo isso em consideração, a evidência da estrutura da igreja citada anteriormente para apoiar uma datação posterior para 1Pedro, na verdade, aponta na direção contrária.

A dependência de 1Pedro dos escritos de Paulo. Na primeira metade do século 20, era comum a uma geração alemã de críticos das fontes alegar que 1Pedro apresentava uma dependência marcante do pensamento paulino, até mesmo uma real dependência literária, e não poderia ter sido escrita antes de Romanos e

Efésios. Logo, essa dependência implica a possibilidade de um autor pseudônimo, não da escola petrina, mas talvez da escola paulina.

No entanto, se o conteúdo de 1Pedro for de fato demasiado paulino e se de fato for também uma epístola pseudônima escrita por um discípulo paulino, fica difícil entender por que a carta deveria ser atribuída a Pedro e não a Paulo. Essa tensão é grande o bastante para levar certo estudioso a propor que o nome apostólico em 1.1 tinha sido originalmente abreviado para ΠΣ (PS), Paulus em grego, mas foi lido mais tarde de modo errôneo pelos escribas como Petros (citado em Boring 1999: 42). Diante da total ausência de evidência manuscrita de apoio e de motivação quanto à escrita, a especulação foi corretamente rejeitada e a atribuição a Pedro continua sendo um problema para essa teoria. Boring (1999: 43) entende que 1Pedro representa uma “amalgamação” das tradições petrina e paulina na qual “grande quantidade de tradição paulina é agora apresentada sob o nome de Pedro”, o qual tinha passado a ser considerado o principal apóstolo de Roma. Tanto Pedro como Paulo eram venerados pela igreja romana, tendo a hegemonia de Pedro emergido muito mais tarde. Mas esse argumento deve obrigatoriamente assumir que a hegemonia petrina se desenvolveu dentro de um período de vinte anos da morte dos apóstolos para que 1Pedro seja datada de antes de 80, o terminus ad quem da erudição moderna.

Nem todos os especialistas percebem uma dependência de 1Pedro em relação aos escritos de Paulo. Em um apêndice do comentário de Selwyn, Daube (Selwyn 1958: 488) põe em dúvida a dependência literária que 1Pedro teria de Paulo, indagando: “Por que [...] 1Pedro, com seu grego de boa qualidade, teria usado particípios imperativos em vez dos imperativos propriamente ditos e mais claros de Paulo?”. Schlatter (1999: 64) acha as declarações de Pedro “antiquadas” em comparação com a reflexão teológica mais altamente desenvolvida de Paulo. A epístola de 1Pedro não contém referências a Paulo nem a suas cartas, e as semelhanças entre as duas baseiam-se em termos e temas parecidos que podem ser explicados de forma plausível pelo argumento de que os dois autores recorreram à tradição cristã comum, talvez, particularmente, à tradição cristã de Roma (Achteimer 1996: 15-19; Best 1971: 34; Bigg 1956: 33; Davidson 1981: 318; J. H. Elliott 2000: 37; Goppelt 1993: 28-29; Hillyer, 1992: 8; Kelly 1969: 32; Michaels 1988: xlv; Perkins 1995: 48; Snodgrass 1977-1978: 105). (Para uma comparação detalhada entre 1Pedro e os livros paulinos, veja Selwyn 1958: 365-466; Achteimer 1996: 15-19; e J. H. Elliott 2000: 37-40).

A afinidade entre Paulo e 1Pedro é bem maior em Romanos. Brown sustenta que

o cristianismo em Roma foi originalmente desenvolvido por cristãos judeus que adotavam postura conservadora com relação à tradição judaica, mas que depois a igreja de Roma aceitou elementos da teologia mais liberal de Paulo (Brown e Meier 1983: 135-36). Brown cita três linhas particulares de pensamento que unem os dois livros não em uma dependência literária, mas em um desenvolvimento sintetizador do pensamento cristão: (1) o uso da linguagem cúltica judaica relacionada à expiação e ao sacrifício; (2) uma postura submissa semelhante para com o governo romano; e (3) um ponto de vista parecido quanto aos charismata como base do serviço e ofício cristãos, em comparação com o desenvolvimento ulterior do ofício da igreja visto nas Epístolas Pastorais (Brown e Meier 1983: 137-39). Embora essas características sejam apresentadas como evidência a favor da síntese do pensamento paulino e petrino por um autor pseudônimo após a morte de Pedro, todas as três também se encaixam com facilidade nos dias iniciais da tradição cristã, nas décadas de 40 e 50. O alegado contraste entre o primeiro Paulo, que rompeu de forma aguda com o judaísmo como refletido em Gálatas, e o último Paulo em Romanos, que assume postura mais moderada com relação à conservadora tradição judaico-cristã, é talvez superestimado por Brown (Brown e Meier 1983: 134-36). Pois não está claro que Gálatas e Romanos reflitam uma diferença substancial no pensamento de Paulo, especialmente já que a situação em Gálatas era bem diferente da situação em Romanos e requeria uma demarcação incisiva entre a verdade do evangelho e as práticas do judaísmo.

Portanto, a natureza das afinidades entre 1Pedro e os escritos de Paulo não impõe a conclusão de que 1Pedro é dependente dos escritos de Paulo, mesmo Pedro os conhecendo (cf. 2Pe 3.15,16).

Duas outras considerações. Além da questão da qualidade do grego e dos três argumentos relativos ao Sitz im Leben do livro, dois outros fatores têm cooperado para se atribuir a 1Pedro uma data ao final do primeiro século. A não ser que o próprio Pedro tenha trazido o evangelho para a Ásia Menor (do que não existe nenhuma evidência histórica persuasiva), alega-se que a difusão do evangelho das igrejas paulinas até as áreas mais remotas da Ásia Menor teria levado décadas. O tempo ainda maior que seria necessário ao desenvolvimento da perseguição aos cristãos fixaria o cenário da carta para bem depois da época de Pedro. Além disso, alega-se que a palavra código “Babilônia”, em 5.13, sugere uma data posterior à destruição de Jerusalém em 70 d.C.

A origem do cristianismo na Ásia Menor. Na ausência de qualquer tradição historicamente fundamentada que associe qualquer apóstolo conhecido às igrejas da remota Ásia Menor, tem-se assumido que o cristianismo só se propagou de forma gradual para essas distantes regiões pela evangelização promovida por nativos incógnitos, provavelmente originários das igrejas paulinas do sul. Essa suposição tem resultado na inferência de que teria levado uma década ou mais após a vida de Pedro ou Paulo para o cristianismo começar a ser adotado por gente suficiente para atrair o tipo de perseguição social que 1Pedro aborda (Beare 1970: 30; Goppelt 1993: 46).

Uma vez que a correspondência de Plínio (109-111 d.C.) para Trajano menciona que a perseguição de cristãos na Bitínia já perdurava cerca de vinte anos, infere-se que 1Pedro não poderia ter sido escrita muito antes de 80. O crescimento gradual da igreja nessas regiões ao longo de décadas é quase sempre apresentado como argumento cabal a favor da autoria pseudônima. Se, no entanto, o cristianismo chegou relativamente rápido a essas regiões por meio da colonização romana da Ásia Menor, então essa suposição é descartada e a de uma data mais recente, ainda durante a vida de Pedro, torna-se mais plausível (veja a discussão detalhada dessa teoria mais para frente, em “Destinatários”).

Babilônia em 1Pedro. A referência a Babilônia em 5.13 é quase sempre interpretada como a palavra código para Roma encontrada nos escritos apocalípticos judaicos e cristãos, como o livro de Apocalipse no NT. Se assim for, isso é apresentado como evidência para datar 1Pedro na época em que Roma tinha se tornado uma ameaça tão grande que textos subversivos tinham de se referir a ela em código; um período geralmente considerado posterior à destruição de Jerusalém em 70 d.C. Isso situaria a carta após a época de Pedro e corroboraria a hipótese da autoria pseudônima (Brown e Meier 1983: 130). Mas 1Pedro não é de gênero apocalíptico e não retrata Roma como uma grande ameaça nem como um grande mal. Seria muito difícil a carta ser vista como politicamente subversiva, uma vez que aconselha que seus leitores se submetam aos governantes (2.13) e honrem o imperador (2.17).

A associação da palavra código “Babilônia” com a literatura apocalíptica tardia tem sido confundida com um propósito diferente para sua presença em 1Pedro. A referência a Babilônia é motivada pelo enquadramento da carta no contexto da Diáspora (1.1) e funciona como a inclusio que fecha esse tema central. Assim como o Exílio babilônico marginalizou a religião dos judeus com relação à sociedade dominante, a sociedade romana dos dias de Pedro estava

marginalizando a fé cristã (veja os comentários sobre 5.13). Portanto, Roma poderia ser referida como “Babilônia” em qualquer época depois de ter conquistado o domínio sobre a Palestina em 63 a.C., e o terminus a quo de 70 d.C. é eliminado (Thiede 1986). Uma razão mais pessoal pode estar envolvida no desejo de Pedro de evitar chamar a atenção para sua localização real, se Roma era de fato o “outro lugar” para o qual ele fugiu depois de ser preso em Jerusalém escapando por pouco da execução (At 12.17; veja mais adiante a discussão em “Destinatários”).

Evidência a favor da autoria petrina

Uma vez que a evidência usada tradicionalmente para designar uma data posterior e uma autoria pseudônima é na verdade inconclusiva, pois a carta poderia pertencer a qualquer período da igreja cristã no primeiro século, fica mais difícil evitar a associação mais direta da carta com o próprio apóstolo Pedro. Ademais, há indício substancial que apontaria uma associação muito estreita do apóstolo Pedro com a carta.

Em primeiro lugar, é incontestável que a carta alega proceder do apóstolo Pedro (1Pe 1.1). No ambiente acadêmico de hoje, esse argumento pode parecer ingênuo. Contudo, por causa da suposição de que a pseudonímia epistolar era praticada com frequência e amplamente aceita na antiguidade, a alegação do próprio texto não recebe às vezes o devido crédito em favor de evidências inferidas de peso questionável. Insistir para que a alegação da carta de ser procedente do apóstolo Pedro receba o devido peso não é um apelo à inspiração nem à inerrância. Pois essas doutrinas não excluem a priori uma autoria pseudônima, uma vez que o uso de qualquer forma literária legítima dessa época deve ser admitido quando o autor bíblico foi movido pelo Espírito Santo a adotá-la. Assim, a questão da pseudonímia passa a ser uma questão de gênero. Qual é o gênero de 1Pedro? A pseudonímia era uma característica legítima desse gênero? De um modo específico, a pseudonímia epistolar era uma forma literária reconhecida e aceita quando o NT foi escrito?

Embora seja possível que a pseudonímia fosse uma característica literária aceita de certos gêneros literários, particularmente nas literaturas de sabedoria (e.g.,

Sabedoria de Salomão) e apocalíptica (e.g., 1Enoque), é muito mais questionável se era aceitável na correspondência pessoal, especialmente porque há evidências em contrário. Os proponentes da pseudonímia epistolar alegam que ela não deve causar inquietação, porque “o sentimento de que ela é, de alguma maneira, fraudulenta é um preconceito puramente moderno” (Beare 1970: 48).

Conquanto Schlatter (1999: 356), em sua discussão de 2Pedro, rejeite a autoria pseudônima para 1Pedro, ele destaca o aspecto positivo de como um escrito pode ser entendido como apostólico mesmo sendo pseudonímico:

Ao escrever não em seu próprio nome, mas em nome de Pedro, um cristão indica nesse ponto que o peso da palavra apostólica transcende tudo quanto a presente comunidade tem. Mensagem nenhuma de um contemporâneo detém autoridade semelhante. Isso revela certo grau do desespero da comunidade quanto ao seu próprio vigor remanescente após a morte dos apóstolos, bem como a compreensão de que nada do que a comunidade produz pode ser comparado com a palavra apostólica. Ao procurar lembrar à comunidade em nome de Pedro aquilo que ela recebeu, o escritor apela à memória que continuamente busca na palavra apostólica a condição para a existência da igreja (2Pe 1.13).

Esse tipo de interpretação pode ser uma forma proveitosa de entender uma obra atribuída a um apóstolo que, de uma forma ou de outra, carrega todas as marcas da pseudonímia, mas não é o caso de 1Pedro (Achteimer 1996: 43; Marshall 1991: 23-4). Além disso, não é verificável a alegação de o livro, mesmo sendo um pseudônimo, preservar o ensino apostólico autêntico, quando a ligação direta com a autoridade apostólica é apenas inferida. Ademais, mesmo a motivação de honrar a memória apostólica pode não ter sido suficiente para justificar uma correspondência pessoal pseudônima na igreja primitiva. As cartas espúrias aos laodicenses e coríntios (3Coríntios), ambas atribuídas a Paulo, desfrutaram certo período de aceitação em virtude da suposta autoria paulina, mas foram rejeitadas ao se reconhecer sua origem pseudônima (Guthrie 1970: 675-7). Tertuliano destaca que foi o amor por Paulo que motivou a produção de 3Coríntios (Metzger 1972: 14). Não obstante, quando se descobriu que seu autor era um presbítero da Ásia Menor, ele não recebeu congratulações por honrar a Paulo, mas foi censurado por sua atitude e removido do ofício da igreja, embora sua

obra não contivesse nada que parecesse herético. Esses exemplos de correspondência pessoal pseudônima indicam que a pseudonímia epistolar não era claramente um reconhecido recurso literário aceitável à igreja.

Nem eram só as sensibilidades cristãs que rejeitavam a pseudonímia para alguns gêneros. Galeno, o douto médico do segundo século, ficou exasperado, e não honrado, ao descobrir que obras médicas estavam sendo publicadas pseudonimamente em seu nome. Por isso sentiu-se compelido a publicar um artigo intitulado “Sobre seus próprios livros”, só para esclarecer as coisas (Metzger 1972: 6).

A pseudonímia parece ter sido um recurso literário aceitável quando o autor alegado já estava morto havia séculos, como nos casos de Enoque e Salomão. No entanto, quando produzida relativamente logo após a morte do alegado autor (ou durante sua vida, como no caso de Galeno!), parece ter sido vista como falsificação, sendo rejeitada ao se descobrir sua verdadeira origem. Por isso é difícil ver como a pseudonímia de epístolas do NT poderia ser compreendida com tanta clareza e aceita de maneira geral como um recurso literário do primeiro século. Além disso, a ampla gama de palavras do vocabulário grego usado para condenar falsificação e plágio bem como as práticas empregadas para detectá-los mostram que, mesmo na antiguidade, essas práticas eram tidas como violações morais (Metzger 1972: 12-3). Metzger (1972: 19) assinala que falsificações literárias na antiguidade “eram de muitos tipos, desde um boato divertido até o mais descarado e impudente embuste, e que o julgamento moral aplicado a cada um variava conforme o caso”. Portanto, o comentário simplório de Beare de que a resistência à pseudonímia é um “preconceito moderno” deve ser seriamente contestado. A suposição de que a correspondência pessoal pseudônima, como em 1Pedro, era uma prática plenamente legítima que não acarretava quaisquer implicações morais deve ser reexaminada de forma crítica.

Aland (1961: 41), que defende a legitimidade de livros canônicos pseudônimos, parece reconhecer o problema da correspondência pessoal pseudônima ao fazer diferença “entre uma epístola e uma carta real”, e define “as Epístolas Católicas” como a primeira opção, qualificando-as, portanto, para a autoria pseudônima. No entanto, Aland não apresenta nenhuma razão para se distinguir uma carta real de uma epístola, exceto o fato de a personalidade do escritor aparecer de forma clara nas cartas reais: as cartas reais “têm de apresentar seus autores”, os quais “desejam expressar a própria opinião acerca de problemas concretos para destinatários individuais e responder aos questionamentos deles, como todas as

cartas de qualquer época. Nelas, a pessoa do escritor era por demais importante”. Mas não é exatamente isso o que o autor de 1Pedro pretendia fazer? A questão da pseudonímia de 1Pedro depende, portanto, da identificação de seu gênero. Era ela de fato a correspondência pessoal do apóstolo para um público específico que ele tinha em mente, ou uma forma retórica aberta que era uma criação literária com o objetivo de levar a voz de Pedro, no primeiro século, para os cristãos de outra época e de outro lugar? Considerando que ela apresenta a forma helenística da correspondência pessoal real (1.1; 5.12-14) e que os temas da estrutura epistolar são coerentes com os temas do corpo da carta, a primeira opção parece ser a mais provável (veja mais à frente a discussão em “Unidade e gênero literários”). Se ela é correspondência pessoal, a alegação de pseudonímia legítima torna-se bastante suspeita.

As razões para rejeitar a autoria de Pedro em favor de um autor pseudônimo, fora a qualidade do grego, dependem da evidência (discutida anteriormente) que datou a carta para além da época do apóstolo. Caso se comprove que essa evidência é pouco convincente, a motivação para aceitar a autoria pseudônima fica substancialmente reduzida. Além disso, caso exista evidência histórica que indique uma data anterior à metade da década de 60, seria difícil imaginar um autor pseudônimo escrevendo com êxito em nome de Pedro enquanto o apóstolo ainda estava vivo. Este estudo achou nova evidência de que essa ligação histórica talvez exista de fato (veja mais adiante a discussão em “Destinatários”).

Uma segunda consideração sobre a evidência da autoria de Pedro para a carta reside nas alusões que ela faz aos ensinamentos de Jesus. O valor dessas alusões para a questão da autoria é controvertido (Gundry 1966-1967; Gundry 1974; Best 1969-1970). Selwyn (1958: 23-4) identifica em 1Pedro pelo menos trinta alusões a palavras de Jesus, as quais representam, segundo ele acredita, a dependência que o autor tem de Q.³ Ele rotula essas palavras de Jesus como verba Christi, recorrendo ao latim para destacar a condição eclesiástica da expressão. Gundry (1966-1967) examina quinze verba Christi em 1Pedro, as quais, segundo ele observa, tinham paralelos com os Evangelhos, incluindo o Evangelho de João. As formulações em 1Pedro não citam os Evangelhos e, portanto, não indicam dependência literária. Gundry (1966-1967: 345) observa:

O aspecto mais marcante acerca das verba Christi em 1Pedro, no entanto, é o fato de se referirem a contextos nos Evangelhos que estão associados de forma

especial com o apóstolo Pedro ou tratarem de tópicos que interessariam de maneira especial ao apóstolo Pedro consoante a tradição evangélica que lhe diz respeito. Existe, por assim dizer, um “modelo petrino” nas verba Christi refletidas em 1Pedro.

Gundry (1966-1967: 349) declara ainda que as verba Christi são “inseridas pouco a pouco no contexto da epístola de forma demasiado alusiva para serem uma falsificação deliberada em busca de verossimilhança”. Assim, ele chega à conclusão de que as verba Christi tanto indicam Pedro como o autor da epístola como autenticam os ditos de Jesus como preservados nos Evangelhos.

Best (1969-1970) contradiz as conclusões de Gundry com diversas observações. À guisa de discordar de Gundry quanto ao número de alusões presentes em 1Pedro, ele sustenta que os pontos de contato entre 1Pedro e a tradição do evangelho concentram-se apenas em dois blocos de material em Lucas. Caso Pedro tivesse de fato sido o autor de 1Pedro, seria de esperar “uma distribuição mais casual de contatos” (Best 1969-1970: 111). Além disso, o conhecimento das verba Christi não implica uma presença pessoal quando Jesus falou originalmente essas palavras, caso elas tivessem depois se tornado codificadas de alguma maneira, tanto na forma escrita como na forma oral (Best 1969-1970: 113).

Em resposta a Best, Gundry (1974) mostra que eles discordam primeiro sobre como identificar uma alusão aos ditos de Jesus. Além disso, uma vez que os apóstolos poderiam ter tomado parte na codificação subsequente dos ditos de Jesus, a existência e mesmo o uso de uma tradição codificada de forma alguma conta como evidência negativa contra Pedro ser o autor da epístola.

As verba Christi em 1Pedro como evidência de autoria serão, sem dúvida, avaliadas de maneiras diferentes por mentes diferentes. O que intriga são os ecos dos ensinamentos de Jesus que claramente não dependem da publicação literária dos Evangelhos, mas refletem episódios da vida de Jesus nos quais o apóstolo Pedro esteve presente. Quando combinados com outra evidência que situa a epístola durante a vida do apóstolo, eles formam uma feição notável compatível com a autoria petrina (veja também Hillyer 1992: 1).

Uma terceira consideração importante para a questão data/autoria é que a

teologia de 1Pedro parece refletir um estágio mais primitivo de desenvolvimento, e não um mais recente (veja mais à frente “Temas principais e teologia”). O sofrimento de Jesus Cristo e a escatologia de ponto único, segundo a qual Deus um dia julgará a todos, contrastam com a cristologia e a escatologia mais avançadas como as encontradas nos escritos tardios do Evangelho de João e do Apocalipse de João. Além disso, 1Pedro parece desinteressada do problema das heresias, como o gnosticismo incipiente, que recebe tanta atenção no último terço do primeiro século, de modo particular na Ásia Menor. A teologia de 1Pedro também não se desenvolve na direção do catolicismo tardio. Se Schutter (1989: 35) estiver certo, sua conclusão de que 1Pedro depende mais de fontes cristãs orais do que de fontes escritas aponta também na direção de uma composição mais cedo em vez de mais tarde.

Há ainda uma nota de rodapé histórica que deveria ser considerada na datação do livro e, portanto, indiretamente, na resolução da questão da autoria. Os nomes das regiões listadas em 1.1 podem sugerir que a carta foi escrita antes de 72 d.C., quando a Galácia e a Capadócia foram reunidas em um único comando militar, o que foi assinalado pela mudança de terminologia nas inscrições. Hemer (1977-1978: 242), com base na menção individual da Galácia em 1.1, conclui que “há alguma indicação a favor de uma data mais antiga [i.e., antes de 72 d.C.] [...] caso aceite-se que aqui ‘Galácia’ significa, sem mais detalhe, o distrito oriental”. No entanto, a relutância dele em insistir nisso é justificável: as regiões de Bitínia e Ponto eram uma única província romana desde que foram conquistadas por César em 65 a.C., não obstante serem listadas separadamente em 1.1 — com uma no começo e a outra no final da lista.

Este estudo oferece evidência histórica adicional que vincula possivelmente a carta de 1Pedro às circunstâncias surgidas durante a vida do apóstolo (veja mais adiante “Destinatários”). Se assim for, o peso da evidência positiva acumulada que situa o livro na época de Pedro deve ser levado em consideração contra a erudição tradicional favorável à autoria posterior e pseudônima.

Resumo da evidência a favor de data e autoria. A rejeição da autoria petrina para 1Pedro é um desenvolvimento relativamente novo na história da interpretação, datando do trabalho, no século 19 e começo do 20, de estudiosos entre os quais se acham von Soden, Gunkel, Knopf, Loisy, Windisch, Renan e Harnack. Antes dessa época, a autoria de Pedro era incontestável na história da igreja, e essa posição continuou a ser defendida por Weiss, Zahn, Lightfoot, Hort, Hatch, Moffatt e Schlatter. Não obstante a data tardia para 1Pedro tenha

se originado de suposições da crítica das fontes, que depois foram rejeitadas, a teoria de que 1Pedro é obra pseudônima com data entre 80 e 90 d.C. tem sido mantida em ampla escala. A razão principal para isso é que a qualidade do seu grego é questão ainda em debate. Mesmo assim, de modo geral, a hipótese pseudônima atribui a autoria a um falante nativo do grego, da escola petrina em Roma. No caso de a crítica sintática ter descoberto interferência semita no grego de 1Pedro, interferência compatível com a de um falante semita nativo para quem o grego é uma segunda língua, então a hipótese pseudônima tem de ser modificada em conformidade com isso (veja o Excurso). Caso, porém, seja proposto um autor semita de Roma, deve-se considerar então a possibilidade de Silvano ou Marcos e, sem dúvida, até o próprio Pedro.

O número de intérpretes proeminentes que continuam a favorecer a autoria pseudônima talvez sugira que a questão tenha sido resolvida (Achtemeier 1996: 43; Best 1971: 63; Beare 1970: 47; Bechtler 1998: 46; Bigg 1956: 33; Boring 1999: 30; Brown e Meier 1983: 130; J. H. Elliott 2000: 118-30; Goppelt 1993: 51; Horrell 1998: 2; R. P. Martin 1994: 94; Perkins 1995: 10; Schutter 1989: 17-8). Embora a argumentação contra a autoria de Pedro possa em algum momento ter parecido “esmagadora” (Beare 1970: 48), não parece mais ser esse o caso. Pelo fato de a evidência usada contra a autoria petrina não ser conclusiva, e em razão de evidência ulterior que situa a carta durante a vida de Pedro, muitos outros destacados intérpretes acreditam que um amanuense escreveu sob a direção pessoal de Pedro (W. Barclay 1976: 163; Carson, Moo e Morris 1992: 423; Clowney 1988: 21; Congar 1962: 175; Cranfield 1958: 10; Dalton 1974: 265; Davids 1990: 10; Davidson 1981: 318; Grudem 1988: 37; Gundry 2003: 480; Guthrie 1970: 796; Hillyer 1992: 3; Kelly 1969: 33; Kistemaker 1987: 9; Marshall 1991: 20; McKnight 1996: 29; Michaels 1988: lxvi-lxvii, hesitante; Reicke 1964: 71; Robinson 1976: 169; Selwyn 1958: 62; Stibbs 1979: 23; Thiede 1988: 177; van Unnik 1954-1955: 93; Wendland 2000: 25).

Destinação

A carta de 1Pedro foi endereçada a cristãos residentes em Ponto, Capadócia, Galácia, Ásia e Bitúnia; uma vasta área de aproximadamente 334 mil quilômetros quadrados (J. H. Elliott 2000: 84). (Como comparação, o estado da Califórnia

cobre cerca de 411 mil quilômetros quadrados.) As regiões referidas em 1Pedro abrangiam a área da Ásia Menor do primeiro século que se estendia a oeste e norte dos montes Tauro. Tite (1997: 30) sugere que a especificação dessas cinco províncias é apenas metafórica, mas sua proposta não é convincente, pois não oferece nenhuma explicação para que elas fossem citadas.

A Ásia Menor, conhecida agora como Turquia, é uma península rodeada em três lados por grandes mares: ao norte, o Euxino (chamado agora de mar Negro); a oeste, o mar Egeu; e ao sul, o mar Mediterrâneo. Sua extensão leste-oeste tinha cerca de 1.600 quilômetros, e norte-sul, em torno de 560 quilômetros. Um grande lago salgado e um deserto ocupavam o centro da Ásia Menor, separando a Estrada Real ao norte (construída durante o período persa) de uma passagem mais ao sul, que se tornou na grande rota comercial do período greco-romano por ser uma rota mais curta e menos difícil para viajar. Colônias romanas começaram a surgir ao longo dessa rota ao sul; uma delas foi Antioquia da Pisídia, estabelecida durante o reinado de Augusto, e não muito depois disso foi visitada por Paulo, como registra Atos 13 (Goodman 1997: 238). A característica extraordinária da destinação geográfica de 1Pedro “é a enorme diversidade do terreno, dos povos e das culturas” (J. H. Elliott 1981: 61).

A região no extremo ocidente da Ásia Menor era o ponto do continente asiático mais próximo tanto da Grécia como de Roma — daí seu nome provincial de Ásia. Foi a primeira região da Ásia Menor a ser anexada como província romana em 133 a.C. Dentro de algumas décadas, o primeiro seguimento de 278 quilômetros da grande estrada ao sul, de Éfeso aos Portões Cilícios, tinha sido reconstruído conforme os padrões romanos (Ramsay 1890: 164). Mais tarde, essa rota passou a ser o conduto do evangelho.

O extremo ocidental da província da Ásia era a região mais populosa da Ásia Menor, com pelo menos 42 cidades no período romano, sendo também a região mais helenizada da península (Ramsay 1890: 95). Nessa região, a grande missão paulina lançou raízes em Éfeso, Colossos, Laodiceia e outros lugares onde estavam localizadas as sete igrejas de Apocalipse 2—3. De todas as províncias romanas, a Ásia foi a que abraçou mais sem reservas o culto imperial romano (Alston 1998: 310; S. Johnson 1975: 93; Magie 1950: 1544). Por causa de sua tradição religiosa nativa, os povos da Ásia Menor ocidental aceitaram com facilidade o imperador, como monarca e como deus (Momigliano 1934: 28-9). A maioria das 34 cidades da Ásia Menor com templos dedicados a Augusto estava localizada nessa província ocidental da Ásia.

Em razão de sua relativa proximidade com Grécia e Roma, a população da província da Ásia era mais urbana e helenizada do que a população do restante da Ásia Menor. A parcela instruída do povo falava a língua grega, tinha assimilado a cultura greco-romana, adotado o culto ao imperador e viajava sem restrições para o ocidente. No entanto, seria um erro enorme supor que a condição sociopolítica da Ásia se aplicava da mesma maneira ao Ponto, à Capadócia, à Galácia e à Bitínia, onde os centros urbanos helenizados eram poucos e raros, e onde grego e latim só eram falados pelas autoridades administrativas.

A leste da província da Ásia situava-se a região da Galácia, convertida em província imperial em 25 a.C. (Frank 1927: 375). As fronteiras da Galácia foram redesenhadas durante o primeiro século, dificultando a identificação da área exata a que o nome se referia em dado momento. A colonização romana concentrava-se ao longo da rota principal no sul da Galácia, deixando os territórios tribais celtas no interior ao norte relativamente intactos. O imperador Augusto fundou diversas colônias romanas, entre elas Antioquia da Pisídia em 25 a.C., colonizada por ele com “veteranos da quinta legião gálica — talvez por imaginar que achariam companhia compatível com a índole deles perto do território gálata” (Frank 1927: 376). Para os imperadores do primeiro século, a Galácia era importante apenas por motivos militares, e os diferentes povos dessa província jamais foram unificados nem cultural nem linguisticamente durante o domínio romano.

A anexação e expansão da província da Galácia completaram o domínio da Ásia Menor, que havia começado com a província da Ásia. Entre as anexações da Ásia e mais tarde da Galácia, Júlio César havia conquistado o norte da Ásia Menor no quinto dia após sua chegada a Sinope, a maior cidade costeira da região, depois de apenas quatro horas de combate. Essa batalha foi eternizada em suas agora célebres palavras: Veni, vidi, vici — “Vim, vi, venci” (Suetônio, Julius 37; Magie 1950: 1412). Além do estreito litoral que margeia a costa euxina (lar legendário das amazonas), os romanos encontraram no interior do Ponto uma região ainda mais intocada pela influência ocidental que qualquer outra da Ásia Menor, exceto pela região adjacente da Capadócia (Magie 1950: 1179). Havia só quatro cidades de algum tamanho em toda a província (Jones 1971: 155).

A tarefa de organizar esses territórios recém-conquistados foi entregue ao grande general romano Pompeu, o qual estabeleceu onze centros administrativos

urbanos (politeiai), que incluíam os três portos gregos de Amisus, Sinope e Amástris, além da antiga capital Amaseia, bem como sete novas colônias romanas (Magie 1950: 1369-70). Em 65 a.C., Pompeu uniu suas onze politeiai do Ponto ocidental com a província da Bitínia, que fora anexada ao Império Romano em 74 a.C. (Ramsay 1890: 191). “De modo geral, o reino da Bitínia permaneceu isolado do desenvolvimento geral da Ásia Menor” (Ramsay 1890: 44). De acordo com Plínio, em sua época havia apenas doze cidades na Bitínia, mas entre elas havia cidades que figurariam de maneira muitíssimo proeminente na história cristã: Calcedônia, Niceia e Bizâncio (Jones 1971: 164).

A Capadócia, região mais oriental da Ásia Menor, continuou pouco povoada e culturalmente separada das províncias ocidentais, tornando-se um lugar compatível com a vida monástica dos pais capadócius orientais até o quarto século.

De acordo com Estrabão, havia apenas duas cidades na Capadócia, uma das quais, Cesareia, era a principal cidade administrativa do primeiro século (Jones 1971: 174-9). Evidências colhidas em inscrições indicam que havia nela uma antiga população judaica (Juster 1914: 193). O isolamento da Capadócia da dominante cultura greco-romana é evidente no uso da língua capadócia, e não do grego, pelas pessoas do povo mesmo em pleno século quarto d.C. Basílio observa que “a providência divina havia salvo seus patrícios de uma heresia um tanto obscura, uma vez que a estrutura gramatical da língua nativa desse povo não permitia a distinção entre ‘com’ e ‘e’” (Jones 1971: 175). Jones comenta ainda que, na Capadócia, “mesmo funcionários de alto escalão ainda usavam o aramaico além do grego no primeiro século antes de Cristo”. De qualquer forma, havia três colônias romanas na Capadócia: Arquelaís, fundada por Cláudio; Arca, provavelmente fundada por Adriano; e Faustianiana, fundada por Marco Aurélio (Jones 1971: 179).

A imagem que se forma das regiões para as quais Pedro escreveu é a de uma imensa área geográfica em que havia poucas e afastadas cidades com uma diversificada população de nativos, assentados gregos e colonos romanos. Os habitantes praticavam muitas religiões, falavam diferentes línguas e nunca foram plenamente assimilados à cultura greco-romana (Frank 1932: 374; S. Johnson 1975: 143; Yakar 2000: 61-5). O problema da diversidade linguística teria sido um obstáculo a quaisquer esforços de evangelização dos nativos, uma vez que há pouca comprovação do uso de grego e latim em vastas áreas da Ásia Menor, exceto entre as autoridades das cidades convertidas em centros administrativos

romanos.

Não obstante, essa região indômita veio a ser o berço da cristandade. Da Ásia Menor emergiram pessoas cujos nomes estão imortalizados na história cristã. Do Ponto, veio Áquila, o judeu fabricante de tendas e marido de Priscila (At 18.2), assim como veio também Marcião, o rico armador e dissidente cristão do segundo século, que residia na proeminente cidade de Sinope (S. Johnson 1975: 124). Áquila, o célebre tradutor da versão grega do AT, também vinha de Sinope (Juster 1914: 194 n6). De Hierápolis, na Frígia (na Galácia romana do primeiro século), veio Epiteto, o famoso escravo romano e filósofo estoico (S. Johnson 1975: 91), bem como Papias, bispo de Hierápolis, citado vezes sem conta por Eusébio (S. Johnson 109). No quarto século vieram os pais capadócijs, como Basílio, bispo da cidade capital da Capadócia, Cesareia; seu irmão Gregório de Nissa; e Gregório de Nazianzo, bispo de Constantinopla — todos os três foram defensores do credo niceno contra as heresias de Ário.

É para essa região remota e subdesenvolvida que o apóstolo Pedro escreve sua carta a cristãos a quem se refere como “forasteiros visitantes e estrangeiros residentes” (1.1; 2.11), espalhados pelas vastidões de toda a Ásia Menor. Podemos supor que, em grande parte por causa dessa carta e da fidelidade dos que a receberam, igrejas bem estabelecidas floresciam em todas essas cinco regiões por volta de 180 d.C. Seus bispos participaram dos grandes concílios entre o segundo e quarto séculos, em que foram elaboradas doutrinas até hoje apreciadas pelos cristãos.

Destinatários

A maior parte do debate acerca dos destinatários originais de 1Pedro concentrou-se em saber se a maioria de cristãos endereçados era de origem judaica ou gentílica (o consenso diz que era gentílica) e se a descrição de Pedro a respeito deles como *παρεπίδημοι* (*parepidēmoi*, forasteiros, 1.1) e *πάροικοι* (*paroikoi*, estrangeiros residentes, 2.11) deve ser considerada de forma literal ou metafórica (o consenso é metafórica).

Judeus ou gentios? Ao contrário dos intérpretes modernos, a maior parte dos

*exegetas antigos, exceto Agostinho e Jerônimo, entendia que os destinatários da carta eram convertidos do judaísmo. Calvino deu continuidade à tradição de que essa carta estava endereçada a judeus convertidos, e considerou que a expressão *parepidēmoi diasporas* (forasteiros da Dispersão) em 1.1 era uma referência literal. Isso é plausível, pois existia uma população judaica de tamanho razoável na Ásia Menor à época do primeiro século (Trebilco 1991: 32). A Diáspora judaica na Ásia Menor data pelo menos do final do terceiro século a.C., quando Antíoco III enviou dois mil judeus da Babilônia para colonizarem a Lídica e a Frígia (Mitchell 1993: 2.32).⁴*

Com base em 1.18, a maior parte dos comentaristas modernos discorda de que o público fosse primariamente de cristãos judeus; esse versículo refere-se “ao modo de vida inútil que vocês herdaram de seus ancestrais” (para uma perspectiva contrária, veja Stewart-Sykes 1997). Esse entendimento é reforçado pela descrição posterior em 4.3: “Porque o tempo passado foi [mais do que] suficiente para vocês fazerem o que os gentios gostam de fazer, pois deram vazão a atos de libertinagem, lascívia, embriaguez, orgias, bebedeiras e idolatrias licenciosas”. Tem-se alegado que os judeus da Diáspora do primeiro século jamais poderiam ser descritos nesses termos de falência espiritual e que os procedimentos do judaísmo nunca poderiam ter sido descritos como “modo de vida inútil”. Portanto, a maior parte dos intérpretes hoje conclui que os destinatários originais devem ter sido convertidos gentios.

Mas esse argumento pode não ser tão convincente como parece à primeira vista. O contexto é a redenção, como 1.9 expressa: “Antes, ao contrário, vocês foram redimidos pelo sangue precioso de Cristo, como de cordeiro sem culpa e sem mácula”. A referência ao sangue de Cristo como “de cordeiro sem culpa e sem mácula” alude claramente ao sistema sacrificial da antiga aliança, que, na verdade, era desprovido de valor redentor definitivo em comparação com o sangue de Jesus Cristo. O apóstolo Paulo expressa pensamentos semelhantes em Efésios 2.3 e Filipenses 3.7-9, em que ele admite que “todos nós” — incluindo aparentemente o povo judeu — vivíamos para satisfazer os “desejos ardentes de nossa natureza pecadora”. Paulo descreve ainda todas as suas conquistas no judaísmo como “lixo” (Fp 3.8, TNIV).

Calvino (1963: 50) mostra que, ao declarar que a verdadeira revelação de Deus é conhecida por meio dos judeus, o NT o faz com referência específica à lei, aos mandamentos e ao Templo, e não ratifica as práticas do povo judeu contemporâneo. Além do mais, a possibilidade de uma multidão de judeus da

Diáspora terem assimilado valores pagãos e adotado estilo de vida corrompido em maior ou menor grau não está fora de questão. Até sinagogas na Galileia eram decoradas com mosaicos representando o zodíaco com o deus-sol no centro, representações de Hércules, cenas remanescentes do culto a Dionísio, além de outros símbolos pagãos (Baumgarten 1999: 73,80). Até que ponto a decoração é uma evidência de assimilação sincrética é altamente discutível, mas o fato de outros judeus terem mutilado muitos desses símbolos em tempos antigos sugere sua veemente desaprovação. O impulso a favor da incorporação de símbolos helenísticos na decoração interior da sinagoga veio de ricos doadores judeus como sinal de “sua aculturação no mundo helenístico” (Baumgarten 1999: 82). Embora o pendor para a obra de arte decorativa não signifique necessariamente que os judeus helenísticos praticavam os vícios pagãos arrolados por Pedro em 4.3, a assimilação de normas e práticas pagãs não pode ser excluída da referência ao que os “gentios gostam de fazer”. Em certa medida, e de vários modos, é possível que alguns judeus da Diáspora, apesar de povo da aliança de Deus, tenham vivido como pagãos e, em todo caso, careciam tanto quanto os gentios de renovarem seu relacionamento pactual com Deus em Cristo.

Diante desse modo de compreensão, quase não faz diferença se os leitores originais eram judeus ou gentios. Os dois sistemas espirituais eram vazios, porque, em si mesmos, não ofereciam nenhuma redenção, e os dois grupos de pessoas eram igualmente culpados à vista de Deus. Indiferentemente se eram convertidos do paganismo ou do judaísmo, era preciso que os destinatários da carta entendessem seu novo relacionamento pactual com Deus em Cristo e as implicações desse relacionamento para viverem uma vida transformada. Não obstante, a fé em Jesus, o Messias judeu, trouxe os convertidos para o interior do mundo do judaísmo, não o das religiões pagãs. Portanto, não importando se antes os leitores eram judeus ou gentios, Pedro se dirige a eles indiscriminadamente, tendo como ponto de partida as tradições do Israel bíblico, nas quais o autor estava totalmente imerso.

*Forasteiros e estrangeiros residentes: literal ou metafórico? Os comentaristas modernos, de modo quase unânime, consideram que a descrição dos destinatários como *parepidēmoi* (forasteiros visitantes) e *paroikoi* (estrangeiros residentes) seja uma metáfora para a jornada cristã durante a vida terrena, e não buscam nenhuma explicação adicional. A maioria não foi persuadida por J. H. Elliott (1981; 2000), o qual sustenta que esses termos não são metáforas, mas descritores socioeconômicos. Quando esses vocábulos são entendidos como*

linguagem figurada, não há acordo sobre que metáfora controla o livro. T. Martin (1992a) entende que diáspora seja a metáfora dominante (também Tite, 1997: 32), Feldmeier (1992) apresenta der Fremde (o estrangeiro), Seland (2001) defende que prosélito seja a chave e Achtemeier (1996) oferece o bastante genérico Israel como o povo de Deus.

A ideia de que os termos *parepidēmoi* e *paroikoi* são aplicados aos leitores cristãos de Pedro é justificável porque esses termos ocorrem na LXX para descrever Israel, o antigo povo de Deus, em suas várias situações históricas.⁵ Outros termos do AT também são usados em 1Pedro 2.9,10 — povo escolhido, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus — para descrever os leitores cristãos de Pedro, os quais são agora vistos como o povo de Deus. Os termos *parepidēmoi* e *paroikoi* são semelhantemente entendidos como descrições aplicadas de modo metafórico, primeiro ao Israel antigo e agora aos cristãos. Clowney (1988: 228), por exemplo, acredita que “o sentido figurado claramente presente propicia base suficiente para se pôr de lado o sentido literal” dos termos. Achtemeier (1989: 228), em réplica a J. H. Elliott, chega à conclusão de que “esse termo [*paroikoi*] é tirado não da arena política do mundo greco-romano para descrever a condição política dos leitores [...] antes, é uma vez mais escolhido sob a influência da metáfora de controle, o povo escolhido, e aplicado aos cristãos”. Embora o sentido figurado da descrição dos destinatários seja adequado, a carta deve ter feito parte de algum cenário social e histórico particular, e deve ter havido alguma circunstância para desencadear a sua escrita. Sejam quais forem os sentidos metafóricos desses termos para a vida cristã, eles não excluem algum sentido literal relacionado às circunstâncias históricas originais da carta. Este estudo apresenta um panorama sociopolítico alternativo a partir do qual o sentido metafórico deriva sua força para esse grupo particular de pessoas, a quem a carta foi originalmente endereçada.

As discussões sobre se eram cristãos judeus ou gentios e se eram forasteiros literais ou metafóricos desenvolveram-se a partir da suposição não contestada de que os cristãos destinatários eram nativos da Ásia Menor e foram convertidos a Cristo em sua residência nativa. Essa suposição suscita a questão de como ocorriam as conversões em uma área tão vasta, com cerca de 334 mil quilômetros quadrados, quando não existe um fragmento sequer de evidência histórica da evangelização do primeiro século na maior parte das regiões mencionadas, e muito menos da evangelização apostólica. A hipótese tem sido que o cristianismo chegou ao norte da Ásia Menor por meio de um ou mais evangelistas itinerantes desconhecidos. Alguns especulam que talvez tenha sido

o próprio Pedro ou seus associados de Jerusalém (Brown e Meier 1983: 131). Outros propõem uma evangelização gradual, promovida por crentes das igrejas paulinas, uma vez que o próprio Paulo foi explicitamente proibido pelo Espírito de entrar na Bitínia (At 16.6-10), além de não existir nenhuma evidência de ele ter algum dia viajado pela maior parte da área referida.

A suposição de que o cristianismo chegou ao norte da Ásia Menor mediante a conversão de pessoas nativas levou à inferência de que ele se espalhou pouco a pouco por toda essa área. Thurén (1930: 31) escreve que 1Pedro “pressupõe uma situação na missão cristã que dificilmente pode ter sido alcançada antes de 60 d.C.”. A evangelização gradual dessas áreas da Ásia Menor demanda para 1Pedro uma data bem posterior a meados da década de 60 (a morte desse apóstolo) e possivelmente tão tardia quanto os dias de Domiciano (S. Johnson 1975: 116). Em contrapartida, os escritos de Plínio (c. 110 d.C.) sugerem a perseguição dos cristãos pelas autoridades romanas, que já estava acontecendo em certa medida por cerca de vinte anos, no mínimo (Plínio, Cartas 10.96.6). Isso significa que, em torno do final da década de 80 e início da de 90, deve ter havido uma massa crítica de cristãos que passou a chamar a atenção da sociedade e das autoridades.

Quem especula que o próprio apóstolo Pedro evangelizou essas áreas quase sempre demonstra inquietação quanto a ele ter trabalhado em campos que se sobreporiam ao trabalho missionário de Paulo nas províncias da Galácia e da Ásia. Contudo, a maioria das regiões referidas está fora da área de atuação de Paulo. Este, como teoriza Selwyn (1958: 61), foi proibido de entrar nessa área (At 16.6-10) especificamente porque Pedro já trabalhava lá. Talvez, à medida que Pedro seguia rumo ao oeste, de Jerusalém até sua morte em Roma cerca de vinte e poucos anos depois, ele tenha passado através dessas áreas remotas e mais tarde tenha escrito aos convertidos cristãos que deixara por lá. Se esse for o caso, é estranho que nada em 1Pedro aluda a essas viagens nem a algum conhecimento de primeira mão de quaisquer das áreas referidas. Além de que, 1.12 parece dar a entender que outros tinham pregado o evangelho aos leitores originais de Pedro. Ademais, se Pedro viajou mesmo para esses lugares, seu esforço foi bem extraordinário, pois a rota mais curta através da Ásia Menor, partindo do leste até o porto mais importante do oeste, Éfeso, e deste para Corinto ou Roma, era a estrada romana ao sul, pela qual Paulo viajava. Essa rota o teria levado para o sul dos montes Tauro, passando ao largo da maior parte da Galácia e evitando totalmente Bitínia, Ponto e Capadócia. Além disso, se o apóstolo Pedro foi o iniciador do cristianismo no norte da Ásia Menor, é mais do

que curioso que, de uma área tão vasta, a qual depois veio a ser o centro do cristianismo, nenhuma mínima insinuação dessa herança apostólica tenha sobrevivido em forma textual.

Dada a falta absoluta de evidência histórica, a conversão dessas regiões por meio da evangelização *in situ* é inferência baseada em pura especulação. Talvez a possibilidade alternativa devesse ser considerada: os cristãos a quem Pedro escreve converteram-se em outro lugar, desfrutavam de algum vínculo com Pedro antes de ele lhes ter escrito, e que agora sua condição é a de forasteiros e estrangeiros residentes espalhados por toda a Ásia Menor. Pedro escreve uma palavra de encorajamento, usando a própria experiência de vida para explicar que todos os cristãos, a despeito de sua residência geográfica, tornam-se, em certo sentido, forasteiros e estrangeiros residentes em virtude de sua conversão a Cristo. Se assim for, Pedro estaria transformando a situação particular desses a quem ele escreve numa poderosa metáfora espiritual mais amplamente aplicável aos cristãos vivendo em qualquer lugar onde os valores da sociedade entram em choque com os do evangelho.

Ao chegar à conclusão de que os “forasteiros” em 1.1 eram, na verdade, os judeus da Diáspora na Ásia Menor, Calvin (1963: 230) entende que o poder da metáfora deriva da situação histórica e social dos destinatários. Embora houvesse nessa época na Ásia Menor uma população judaica de tamanho considerável (Trebilco 1991: 32), pelo que se conhece da demografia da igreja primitiva a maioria dos especialistas tem concluído que seria sobremodo improvável que todos os convertidos ao cristianismo viessem das relativamente poucas sinagogas judaicas. Se, no entanto, a descrição dos destinatários como forasteiros e estrangeiros residentes de fato teve algum significado histórico particular — além de seu óbvio significado espiritual —, seria possível descobrir um novo cenário? Duas possibilidades se apresentam: peregrinos do Pentecostes ou colonização romana.

Peregrinos do Pentecostes e a origem de 1Pedro

Três das regiões nomeadas em 1.1 — Capadócia, Ponto e Ásia — estão também entre as listadas em Atos 2.9-11. É possível que peregrinos dessas regiões

tenham ouvido o primeiro sermão de Pedro no Pentecostes em Jerusalém e levaram a mensagem do evangelho ao retornarem à Ásia Menor nos primeiríssimos dias da igreja. No entanto, não há em Atos nenhuma informação explícita de que os indivíduos dessas regiões que ouviram Pedro se converteram de fato a Cristo ou que retornaram à Ásia Menor. Talvez eles fossem judeus emigrados da Ásia Menor para a Palestina e estivessem residindo lá permanentemente. Todavia, caso fossem peregrinos dessas regiões que se converteram e depois voltaram, isso explicaria sua associação com Pedro, pois com certeza teriam consideração por ele, o grande pregador do dia de Pentecostes, como seu pai espiritual e autoridade no evangelho. Se essas forem as pessoas a quem Pedro escreveu, então ele as considerava povo de Deus vivendo fora da Terra Prometida e, portanto, eram “forasteiros e estrangeiros residentes” (parepidēmoi e paroikoi), assim como tinham sido seus ancestrais remotos (cf. Gn 23.4; Sl 39.12).

Um argumento contrário a esse cenário é a probabilidade de relativamente poucas pessoas da Ásia Menor terem ido a Jerusalém e talvez menos ainda, se alguma, terem se convertido a Cristo. Se fossem peregrinos em Jerusalém, o contato de Pedro com elas — caso ele tenha tido alguma espécie de contato pessoal — teria durado apenas um tempo breve. Isso exigiria que a carta fosse escrita logo após Pentecostes, talvez na década de 30, e pouco depois de Pedro ter o primeiro contato com eles. Mas a carta não parece ter em vista apenas uns poucos indivíduos (ela não menciona ninguém pelo nome), nem faz nenhuma alusão a Jerusalém ou ao Pentecostes, como seria de esperar se essa fosse a origem da correspondência. Ademais, quando menciona “aqueles que pregaram o evangelho a vocês mediante o Espírito Santo” (1.12), Pedro dá a entender que não foi o primeiro a lhes trazer o evangelho. Aliás, a própria carta sugere uma época posterior ao início da década de 30. Em 5.1 há uma menção aos presbíteros, embora pudessem ter sido anciãos da sinagoga antes de sua conversão em Jerusalém. A perseguição por causa do nome de Cristo já havia se desenvolvido, e Pedro já tinha um vínculo com a igreja em Roma, caso “Babilônia” deva assim ser entendida em 5.13. Esses fatores não permitem facilmente uma data logo após o Pentecostes. Será que existe algum outro lugar no qual os convertidos poderiam ter se associado a Pedro e então se dispersado pela Ásia Menor como forasteiros e estrangeiros residentes?

A colonização romana e a origem de 1Pedro

Antíoco III não foi o último governante a expatriar pessoas com o fito de fortalecer o domínio do seu império por meio da colonização. De fato, o território ganho com a expansão do Império Romano foi também colonizado por povos expatriados (Noy 2000: 19). A colonização romana havia começado na Itália bem cedo, nos dias iniciais da república, e converteu-se em procedimento padrão à medida que o império crescia mediante conquista e anexação. No reinado de Augusto,

adotou-se um plano deliberado mediante o qual os distritos recém-anexados deviam ser romanizados por meio da fundação de colônias com instituições cívicas segundo os moldes das de Roma, estabelecidas especialmente na parte da província que tinha sido menos influenciada pelo contato com o mundo greco-romano. Através dessas regiões construíam-se estradas para servirem como meios pelos quais esse contato pudesse se tornar cada mais estreito (Magie 1950: 1466).

Essas colonizações tinham em vista alcançar um ou mais de três propósitos: (1) romanizar uma área, introduzindo a língua, a cultura e a política de Roma às populações nativas por meio dos colonos; (2) suprir uma presença militar estratégica, de modo especial na fronteira; e (3) fomentar e prover o comércio entre lugares distantes no império (Brewster 1993: 139; Salmon 1970: 13-28).

A política de urbanização realizada pela colonização era um procedimento padrão dos imperadores romanos no primeiro século.⁶ Na época da pax romana (paz romana), estabelecida por Augusto, negócios, comércio e viagens pessoais ocorriam com relativa rapidez e facilidade ao longo das bem estabelecidas rotas romanas, tornando possível esse tipo de estratégia. Depois dos dias de Adriano, a criação de cidades tronou-se cada vez menos frequente, embora o processo nunca cessasse por completo.

Cláudio colonizou a Ásia Menor. Embora a maioria dos imperadores tenha colonizado várias regiões do império, foi Cláudio quem fez do título de colonia um status muito almejado pelas cidades provinciais (Salmon 1970: 137). É particularmente notável que Cláudio (que reinou de 41 a 54 d.C.), cuja

administração caracterizou-se por conquista e expansão, tenha estabelecido cidades romanas em todas as cinco regiões nomeadas em 1Pedro 1.1. De todos os imperadores, foi Cláudio quem deixou o maior legado na Ásia Menor mediante o estabelecimento de cidades e estradas (Mitchell 1993: 1. 95-8). Moedas e inscrições da Ásia Menor, bem como os escritos existentes de Plínio, apresentam a importante informação histórica de que Cláudio, como um sinal de favor imperial, estabeleceu uma colônia em cada uma das regiões nomeadas em 1.1.

Havia boas razões para Cláudio colonizar a Ásia Menor. As fronteiras políticas na Ásia Menor ainda eram instáveis em meados do primeiro século, gerando a necessidade de se instalarem centros administrativos estratégicos onde antes não existia nenhum e suprir a presença militar em períodos de instabilidade. De todos os imperadores do primeiro século, Cláudio foi o mais agressivo no estabelecimento de novas cidades por toda a extensão do império (Levick 1990: 164-5; Rostovtzeff 1926: 84). As colônias romanas eram estabelecidas (1) às vezes onde antes não havia nenhum povoado ou cidade; ou (2) pela mera concessão do título de civitas (cidadania) a cidades prósperas existentes, cuja população era considerada cultural e politicamente digna; ou, na maioria das vezes, (3) pela injeção de dinheiro romano e de colonos em pequenos povoados que se tornaram estratégicos em razão de alteração de circunstâncias políticas.

Cláudio adotou a segunda e terceira formas de colonização nas cinco regiões nomeadas em 1.1 (Scramuzza 1940: 144; veja mapa no início da introdução). No Ponto, Cláudio concedeu o título de colônia romana ao antigo assentamento de Andrappa, que na ocasião recebeu o nome de Neoclaudiópolis (Jones 1971: 159; Magie 1950: 1546-7; CAH 10: 679). Na Galácia, a antiga cidade de Icônio recebeu de Cláudio uma nova vantagem política e teve o nome trocado para Claudicônio (Magie 1950: 1547). Cláudio estabeleceu também na região gálata de Trocmi outra colônia denominada Claudiópolis (CAH 10: 679). O antigo assentamento de Arquelaís na Capadócia recém-anexada recebeu o título de colônia romana (Jones 1971: 179; CAH 10: 679; Levick 1990: 158, 178; Magie 1950: 1547). Na província da Ásia, a comunidade selêucida de Laodiceia foi romanizada com o nome de Claudiolaodiceia (Magie 1950: 1547). E por fim, na Bitínia, conferiu-se ao povoado de Boli uma nova condição que exigiu a mudança de seu nome para Bitínio-Claudiópolis (Jones 1971: 164; CAH 10: 679; Magie 1950: 1546). Em outros lugares na Ásia Menor, Cláudio estabeleceu também cinco colônias: na Pisídia e na Licaônia (CAH 10: 680; veja também Levick 1990: 158, 178; Magie 1950: 1547; Momigliano 1934: 64-5) como

também na Síria, em Ptolemaida Aco (Levick 1990: 183) e na Trácia (Rostovtzeff 1926: 251). É notável que Cláudio — e talvez somente ele — tenha estabelecido colônias em cada uma das cinco regiões nomeadas especificamente em 1.1.

Povoando as colônias. Os imperadores determinavam como povoar essas colônias recém-designadas. O usual era enviar pelo menos trezentos colonos cultural e politicamente leais a Roma (embora, em um caso, seis mil colonos foram assentados; Rostovtzeff 1926: 316). Em geral, a aristocracia de Roma encorajava a colonização, pois representava uma oportunidade socioeconômica para aqueles que, de outro modo, continuariam pobres e insatisfeitos na cidade. Às vezes, escravos de Roma eram libertos e agraciados com a cidadania caso emigrassem para uma colônia recém-estabelecida (Frank 1932: 58; Noy 2000). Alguns residentes de Roma dispunham-se avidamente a emigrar como voluntários porque, como colonos, recebiam uma propriedade rural e suas famílias quase sempre se tornavam parte da elite da liderança local, em uma ou duas gerações (Rostovtzeff 1926: 317, 327). Se a colônia tivesse valor militar, na maior parte das vezes o imperador a povoava com veteranos do exército romano.

Embora não se concedesse automaticamente cidadania romana aos colonos, a colonização criava de fato uma classe de residentes urbanos provincianos que seriam os melhores apoiadores do regime romano, o qual lhes concedera essas oportunidades (Salmon 1970: 15). O estabelecimento de novos centros urbanos de comércio proporcionava também uma oportunidade para que a população nativa local se tornasse mercadores e lojistas, criando uma nova classe econômica, como aconteceu na Ásia Menor. Mas também não era incomum que o imperador, ou o senado, deportasse grupos considerados problemáticos em Roma para colonizar algum território recém-adquirido em alguma região remota do império (Frend 1967: 108). A expulsão de não cidadãos das áreas urbanas foi uma ocorrência comum ao longo de toda história romana por várias razões e, às vezes, por nenhuma razão óbvia. Houve ocasiões em que populações inteiras foram forçadas a emigrar por serem consideradas perturbadoras da pax romana (Noy 2000: 41), ou porque o imperador havia confiscado suas terras (Rostovtzeff 1926: 250, 318), ou porque a demanda por suprimento de comida exigia reforço em períodos de fome (Noy 2000: 27-39).

A escolha do grupo alvo baseava-se quase sempre na religião, na etnia ou na ocupação. Por causa de uma fome durante o reinado de Augusto, todos os

estrangeiros, exceto médicos e professores, foram expulsos de Roma (Noy 2000: 39). Os filósofos, por serem vistos como “gregos” demais, eram repetidamente expulsos de Roma. O célebre filósofo Epiteto voltou à sua cidade de Nicópolis, na Ásia Menor, por causa de uma expulsão dessas em 89 d.C. (Noy 2000: 45). As expulsões levadas a cabo pelos romanos por diversas razões estão documentadas do segundo século a.C. ao quarto século d.C. A característica comum a todas elas, no entanto, é o fato de seus alvos serem percebidos como “forasteiros” (latim: peregrini; gr.: parepidēmoi; Noy 2000: 46).

Os deportados de Roma não só eram muitas vezes “estrangeiros” (i.e., não cidadãos), mas também quase sempre eram vistos como estrangeiros em seus locais de destino. Uma vez que os colonos imigrantes vindos de Roma se beneficiavam de modo geral dos recursos confiscados da população nativa local e uma vez que desfrutavam da sanção oficial romana, eles eram naturalmente vistos como estrangeiros pelas populações nativas, e às vezes com grande ressentimento (Mitchell 1993: 1178; Salmon 1970: 150). Não era raro os colonos se tornarem alvo de violência e perseguição da população nativa (Magie 1950: 1548; Salmon 1970: 150). Por serem colonos romanos, concediam-se aos indivíduos estabelecidos nas colônias certa categoria de direitos romanos (quase sempre direitos latinos), quando não plena cidadania (Goodman 1997: 136-7; Momigliano 1934: 66-7; Scramuzza 1940: 143; Stevenson 1939: 166). No entanto, pelo fato de as cidades deterem o direito de conceder cidadania local, mesmo os colonos, com cidadania romana não eram feitos automaticamente cidadãos da cidade na qual se encontravam vivendo como colonos, até que conquistassem ou comprassem essa cidadania fazendo doações. Além disso, mesmo cidadãos romanos podiam ser bastante pobres, uma vez que a cidadania proporcionava uma situação legal que não refletia a condição econômica ou social (Alston 1998: 215). De outra parte, os provincianos de classe elevada, cidadãos de sua própria cidade, mas estrangeiros quanto à cidadania romana, tendiam a adquirir privilégios romanos mesmo sem jamais terem tecnicamente alcançado cidadania romana (Goodman 1997: 136-7; Sherwin-White 1974: 254). Portanto, a cidadania no período romano era uma questão complicada, e a palavra “estrangeiro” podia ser aplicada em contextos diferentes a pessoas diferentes, dependendo do ponto de referência. Isso resultava em relações sociais complexas, acompanhadas de graves tensões que, em cada cidade, se desdobravam de maneiras diferentes para cidadãos e não cidadãos, homens livres e escravos, ricos e pobres (Garnsey 1974: 159-65; Sherwin-White 1974: 254; Levick 1967: 189; MacMullen 1974; Mitchell 1993: 1177-8; Rostovtzeff 1971: 318-9).

Privilégios controvertidos, como os direitos à terra, eram uma forma de desdobramento dos problemas associados aos estrangeiros (Rostovtzeff 1926: 255, 319). Na perspectiva dos colonos romanos, os habitantes nativos do território em torno de cidades colonizadas não tinham participação na forma de governo reconhecido como romano e, portanto, eram vistos como “habitantes estrangeiros” (latim: incolae; gr.: katoikoi, ou possivelmente paroikoi) com respeito à colônia romana recém-estabelecida (Clausing 1925: 203, 217-8; Rostovtzeff 1971: 250, 334). J. H. Elliott (1981: 2000) sustenta que, na condição de paroikoi (2.11), todos os destinatários de 1Pedro eram convertidos ao cristianismo procedentes de populações nativas rurais desprovidas de direitos de cidadania e que viviam em relativa pobreza. A objeção fundamental à reconstrução social específica de Elliott tem sido a de que as relações entre as classes sociais e econômicas na Ásia Menor do primeiro século eram complexas demais, e os termos a elas referentes são compreendidos de maneira por demais imprecisa para validarem a hipótese de Elliott (Achtemeier 1984: 130-3; Achtemeier 1989: 216-7; Bechtler 1998: 17, 206; Dalton 1983: 442-4; Danker 1983: 84-8; Hemer 1985: 120-3). Além disso, a exortação de Pedro para que suas mulheres não se adornassem com joias de ouro e vestes finas (3.3) pareceria uma cruel zombaria se fosse dirigida a camponeses lutando pela subsistência. Clowney (1988: 227-8) replica que parepidēmoi “não pode servir de descrição sociológica fundamental para todas as igrejas cristãs espalhadas por essa vasta área”. Ademais, não é possível supor que os paroikoi que habitavam as áreas rurais conseguiram ler o grego, porque a maior parte da população dessas regiões preservava sua própria língua (Rostovtzeff 1926: 346). Embora a teoria de Elliott não tenha alcançado grande aceitação, ela não erra ao chamar a atenção para o caso amplamente negligenciado das realidades histórica e social que motivaram a carta; em especial se a datação tardia, para durante o reinado de Trajano, for abandonada (veja acima “Data e autoria”).

A expulsão de Roma no reinado de Cláudio. Cláudio não foi só agressivo na colonização. Por razões políticas, era também defensor dos deuses romanos e conservador, quando se tratava de política religiosa (Scramuzza 1940: 145, 150). Começando com Augusto, a expansão do império sobre outras culturas e a necessidade de unidade imperial forçaram certa tolerância oficial às “superstições” de outras religiões. “O ponto principal dessa política era conceder hospitalidade às religiões estrangeiras, mas considerá-las uma ameaça no instante em que tirassem proveito dessa cortesia para a perturbação da paz pública, a violação de costumes aceitos ou a militância na conversão de romanos nativos” (Scramuzza 1940: 151-2, grifo da autora). Quando, sob o

governo de Cláudio, o império se expandiu para a Gália e a Britânia, esse imperador entrou em guerra contra o druidismo, declarando-o ilegal como religião inaceitável, por causa de sua prática de sacrifício humano (Levick 1990: 170-2). A astrologia para adivinhação estava alcançando grande popularidade em Roma, e os videntes do Egito e da Babilônia eram preferidos aos adivinhos italianos nativos. Esses estrangeiros foram repetidas vezes expulsos da Itália, e novamente por Cláudio (Scramuzza 1940: 147-8; Momigliano 1934: 28).

A mais famosa expulsão romana ocorreu durante o reinado de Cláudio, perto do final da quinta década d.C. Segundo nos conta Suetônio, o historiador romano: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit (“já que os judeus causavam distúrbios constantes sob a instigação de Cresto, ele [Cláudio] os expulsou de Roma”; Suetônio, Cláudio 4; Rolfe 1939), um evento corroborado por Atos 18.2. O nome Cresto tem sido considerado uma referência a Cristo, mas alguns historiadores rejeitam esse entendimento (e.g., Slingerland 1989b). O conhecimento atual não permite que a questão seja resolvida com certeza, embora a corruptela da mesma vogal apareça também em antigas pichações anticristãs (Marucchi 1949: 21). O ano exato dessa expulsão é controverso, mas, ao que parece, ela ocorreu alguns anos depois de Cláudio proibir “os judeus” de se reunirem, em 41 d.C., de acordo com Dião Cássio (História romana 60.6.6). Há uma expulsão dos judeus de Roma em 49 d.C. que se encaixa bem na cronologia de Atos 18.2, passagem que menciona a chegada de Priscila e Áquila a Corinto depois de serem forçados a deixar Roma. Slingerland (1992), porém, defende que os judeus foram expulsos de Roma por Cláudio mais de uma vez. A evidência histórica sugere que o reinado de 14 anos de Cláudio foi um período difícil para os judeus que viviam em Roma.

O problema entre “os judeus” em Roma ocorreu em torno da mesma época em que Cláudio defendia o direito deles à cidadania da cidade em Alexandria (41 d.C.) e enquanto aliviava os judeus por todo o império dos decretos opressivos de seu predecessor Gaio Calígula (Josefo, Ant. 19.280-7). Por essa razão, alguns historiadores questionam a exatidão histórica de Suetônio, acreditando que Cláudio, na verdade, mantinha uma política favorável aos judeus, a qual possivelmente teria evitado o tipo de expulsão registrada por Suetônio. Cláudio, no entanto, manteve para os judeus os privilégios de liberdade de culto, residência e negócios nas cidades gentias, desde que eles não solapassem os direitos religiosos e políticos de seus vizinhos gentios (Scramuzza 1940: 151; Momigliano 1934: 34-8). Os cristãos evangelistas, de origem judaica ou

gentílica, podiam ser acusados de violar todos os três pontos da política de Cláudio quanto à tolerância religiosa: a perturbação da paz pública, possivelmente por pregarem na rua (como Paulo parecia fazer em todo lugar para onde ia); a violação de costumes aceitos (sendo a ética bíblica tão diferente da ética aceita pela sociedade pagã); e o envolvimento na conversão de romanos nativos (que era a marca registrada do cristianismo do primeiro século, comprovada pelo notável crescimento da igreja naquelas décadas iniciais).

Scramuzza (1940: 151), que é um historiador e não um estudioso bíblico, entende que a expulsão dos “judeus” de Roma no final da década de 40 foi a expulsão apenas de cristãos proeminentes. Havia cerca de cinquenta mil judeus em Roma nessa época, algo provavelmente demasiado para Cláudio expulsar em massa, e por isso foram visados alguns grupos específicos menores em termos de número (Momigliano 1934: 31). Além disso, na década de 40, o cristianismo ainda era visto pelos romanos como uma seita do judaísmo. Isso talvez explique como a referência de Suetônio à expulsão de “judeus” poderia incluir cristãos, fossem eles de origem judaica ou gentia. Mas Atos 18.2 se refere à expulsão dos “judeus”, e Lucas sem dúvida teria feito a distinção entre judeus e cristãos. O exemplo de Gália, que em Corinto expulsou judeus e cristãos de forma indiscriminada, ao serem apresentadas acusações contra Paulo, talvez indique o tratamento indiferente que as tensões judaico-cristãs provocavam (At 18.12-17). Semelhantemente, a expulsão dos judeus determinada por Cláudio, seja qual for o motivo, poderia ter incluído os cristãos, mas é provável que não almejava os cristãos como cristãos.

Pedro em Roma? Não faz muito tempo, Botermann (1996: 127) afirmou que Cláudio passou a ser mais hostil contra os judeus de Roma em razão de problemas irrompidos entre eles especificamente por causa da pregação do apóstolo Pedro no início da década de 40. A tradição associa Pedro com Roma muito antes de sua morte, ocorrida ali durante o reinado de Nero (veja em O'Connor 1969 uma extensa exposição acerca de evidências literária, litúrgica e arqueológica). Uma referência em Inácio (In, Rm 4.3) é às vezes citada como evidência do início do segundo século de que Pedro não apenas morreu em Roma, mas também residiu ali, embora, na verdade, ela não diga nada sobre a questão. Foi só no terceiro século que a tradição do episcopado de 25 anos de Pedro em Roma se desenvolveu (O'Connor 1975: 147). Desde os dias da Reforma, os protestantes rejeitam essa tradição, pois tem sido usada para validar a sucessão apostólica em prol do papado romano. Além disso, especialistas, tanto católicos como protestantes, veem a tradição com ceticismo,

uma vez que nem o NT nem nenhum outro documento do período validam de modo direto sua exatidão histórica. E ainda, os documentos históricos tardios, como a História eclesiástica de Eusébio, parece se basearem mais em inferências do que no conhecimento histórico. Não obstante, a inexistência de validação histórica não prova necessariamente que Pedro não teve um antigo vínculo com a cidade imperial, ou mesmo que tenha residido nela. Além do mais, ainda que Pedro tivesse chegado a Roma no início da década de 40, isso não significa que ele teria ali um bispado supremo, nem que seria o fundador da igreja de Roma.

Wenham (1972), acompanhando Balleine, argumenta que, quando Pedro foi libertado da prisão em Jerusalém e fugiu para “outro lugar” em torno de 42 d.C. (At 12.17), esse lugar era Roma (também Thiede 1988: 155). A opinião quase unânime da erudição, tanto católica quanto protestante, tem desconsiderado esse cenário como “totalmente não histórico” e “muito incompatível com os fatos conhecidos”, segundo a conclusão de J. B. Lightfoot (citado em Wenham 1972: 95-6). Não obstante, Wenham (1972), Thiede (1988) e Botermann (1996) são estudiosos que recentemente defendem em termos similares a chegada de Pedro a Roma bem cedo, já no reinado de Cláudio.

Adotando a datação de Harnack para Atos em 62 d.C., Wenham (1972) defende que Lucas se refere secretamente à fuga de Pedro para “outro lugar” (At 12.17) para não prejudicar sua defesa de Paulo diante das autoridades romanas (também Thiede 1988: 154). Além disso, a referência codificada evitaria que se soubesse do paradeiro de Pedro, já que era foragido da lei romana em Jerusalém, embora seja provável que isso fosse menos necessário na época em que Atos foi escrito. O'Connor (1969: 10) sustenta que a expressão poderia se referir simplesmente a uma outra casa na mesma localidade, mas concorda que a natureza codificada da referência poderia ser uma medida de segurança. Aliás, a presença velada de Pedro em Roma justifica sua referência codificada a “Babilônia” em 1Pedro 5.13, caso ele pretendesse evitar que sua localização fosse revelada. (Comprovadamente, a associação de “Babilônia” com Roma encontrada na literatura apocalíptica judaica tardia não é a mesma razão para seu uso em 1Pedro. Veja acima “Data e autoria” e os comentários sobre 5.13.) Assim como os judeus haviam sido expulsos de Jerusalém e enviados para o Exílio por seus opressores, assim também Pedro tinha sido expulso de Jerusalém pela perseguição e estava residindo temporariamente na cidade capital de seus opressores. Graças ao bom sistema de transporte romano, Pedro poderia ter fugido para qualquer um dos diversos lugares da região do Mediterrâneo, mas,

de fato, Roma é o único local que alega alguma associação com Pedro.

O argumento básico contra a presença de Pedro em Roma na década de 40 é o silêncio. Não existe nenhuma evidência histórica antiga capaz de indicar sua presença, mas também não existe nenhuma que contradiga essa possibilidade ou que apresente uma alternativa. R. Brown está entre os estudiosos que consideram a ausência de qualquer menção à presença antiga de Pedro em Roma, tanto da parte de Lucas em Atos como de Paulo em Romanos, a indicação de que Pedro só chegou a Roma do início até meados da década de 60 (Brown e Meier 1983: 103). J. B. Lightfoot também fundamenta sua conclusão no silêncio: “Se alguma vez o silêncio puder ser considerado decisivo, seu veredito deve ser aceito neste caso” (citado em Wenham 1972: 96). A inferência do silêncio é sempre precária, e, embora o silêncio em Atos quanto ao paradeiro de Pedro seja algo curioso, ele não refuta a presença anterior de Pedro em Roma, especialmente se há agora alguma conexão histórica possível entre Cláudio e a destinação original de 1Pedro.

Como mostra Wenham (1972), o período de associação de 25 anos de Pedro com Roma encaixa-se muito bem no período do reinado de Agripa na Palestina (41-44 d.C.) e a morte de Nero em 68 d.C., correspondendo respectivamente à fuga de Pedro de Jerusalém e sua execução por Nero. Na falta de teoria concorrente, a maioria dos especialistas no NT ao menos reconhece a forte tradição de que Pedro morreu em Roma por volta de 66-67, durante o reinado de Nero. Ramsay (1893: 283) argumenta solitário que, na verdade, Pedro sobreviveu ao reinado de Nero e viveu para escrever 1Pedro em torno de 80 d.C., mas os demais especialistas veem sua teoria como mera curiosidade.

Além disso, a primeira chegada de Pedro a Roma no início da década de 40 explicaria como surgiu a tradição da existência de um episcopado romano durante 25 anos, de 42 a 67 d.C. Pode ser que Eusébio esteja só inferindo que Pedro residiu e exerceu o cargo em Roma durante todo o período do vínculo tradicional do apóstolo com a cidade. Todavia, o uso mais antigo do termo ἐπίσκοπος (episkopos, supervisor) referia-se não ao ofício eclesiástico de bispo, como veio a ser mais tarde, mas à liderança da igreja de maneira mais geral (tal como o particípio correlato é provavelmente usado em 5.2; veja comentários). Wenham (1972: 97) salienta: “Se Pedro, 25 anos antes de sua morte, trabalhou por um tempo em Roma e permaneceu em contato com a igreja depois, ele poderia ser corretamente considerado seu supervisor”. Embora a associação de Pedro com Roma possa ter começado logo após sua fuga de Jerusalém, e

terminado ali com sua morte, não é necessário concluir que ele tenha passado 25 anos inteiros em residência ou que tenha ocupado qualquer posição semelhante ao futuro bispado. Nem o fato de Pedro não se encontrar em Roma no final da década de 40, quando ele estava em Jerusalém e Antioquia, nem sua aparente ausência de Roma em 57, quando Paulo escreveu à igreja romana, provam que ele não poderia ter estado em Roma anteriormente. Está bem documentado que as pessoas viajavam entre Roma e o Oriente com relativa rapidez e facilidade, especialmente por mar (Casson 1974; Noy 2000: 56). Viagens repetidas não eram incomuns, como documentado mesmo entre os cristãos menos prósperos. A inscrição no túmulo do artífice Flávio Zeuxis, na Ásia Menor, registra que ele velejou 72 vezes para Roma (Casson 1974: 128; Noy 2000: 56)! A crise na igreja primitiva que criou tensões entre Jerusalém e Antioquia teria motivado Pedro a deixar Roma e fazer uma visita prolongada às duas cidades. Além disso, a morte de Agripa em 44 lhe teria permitido fazer uma viagem relativamente segura. Considerando-se o intervalo de tempo em vista, Pedro poderia ter viajado para estar presente no Concílio de Jerusalém (At 15), em Antioquia (Gl 2.11) e, possivelmente, também em Corinto (1Co 1.12). A partir da análise de evidências literárias e arqueológicas, Marucchi (1949: 22) conclui que Pedro, com toda a probabilidade, chegou a Roma durante o reinado de Cláudio, entre 41 e 54, partiu quando o édito de Cláudio foi publicado, em cerca de 49, e só retornou a Roma pouco antes de sua morte.

Quanto à associação de Pedro com Corinto, vale a pena observar que Priscila e Áquila chegaram a essa cidade depois de expulsos de Roma por Cláudio (At 18.2) e que, em época posterior, alguns das igrejas coríntias alegavam fidelidade a Pedro (1Co 1.12). Não se sabe se Priscila e Áquila tornaram-se cristãos em Roma ou se isso aconteceu apenas como resultado do ministério de Paulo em Corinto, mas a teoria de que após a expulsão alguns cristãos de Roma foram parar em Corinto, e já conheciam Pedro da capital do império, oferece outra explicação para Pedro ter seguidores na igreja coríntia.

Mas Pedro não estava em Roma quando escreveu a carta? E isso não seria improvável após o édito de Cláudio? Já que a maioria das expulsões romanas não impunha banimento permanente, as pessoas expulsas às vezes voltavam em data posterior, depois de passar a crise que causara a expulsão. A trajetória de Priscila e Áquila é um exemplo da extensão das viagens possíveis a pessoas da classe socioeconômica constituída pelos fabricantes de tendas. Originários do Ponto na Ásia Menor, foram expulsos de Roma, residiram em Corinto, viajaram para Éfeso, mas parece que estavam novamente residindo em Roma quando

Paulo escreveu Romanos (Rm 16.3). Portanto, não seria impossível o retorno de Pedro a Roma algum tempo depois do édito de Cláudio.

Um problema semelhante é o paradeiro de Marcos e Silvano, ambos mencionados como estando com Pedro quando este escreve (1Pe 5.12,13). Quando e onde todos os três teriam estado juntos? Alguns têm especulado que há quase certeza de que os três estavam em Roma do início até meados da década de 60, possivelmente logo após a execução de Paulo. No entanto, os três também estavam juntos no final da década de 40 e início da década de 50. Tanto Marcos como Silvano (Silas) residiam em Jerusalém antes e imediatamente após o Concílio de Jerusalém (At 15.22,36-40). E Silas foi um dos enviados por ele a Antioquia (15.22,32). Além disso, em uma leitura do itinerário em Gálatas, a referência de Paulo à visita de Pedro a Antioquia teria ocorrido durante o mesmo intervalo de tempo geral (Gl 2.11-14). Pedro, Marcos e Silvano estavam no mesmo local no início da década de 50, em Jerusalém ou Antioquia, e do início a meados da década de 60, em Roma, oferecendo duas oportunidades durante a vida do apóstolo para que 1Pedro tivesse sido escrita.

Uma consideração léxica adicional. Além das considerações históricas, um aspecto lexical do texto de 1Pedro deve ser examinado à luz dessa teoria. A principal “qualificação” para ser deportado de Roma era a falta de cidadania romana (embora às vezes ela fosse concedida a colonos que de forma voluntária procurassem ser reassentados). A cidadania romana era uma chave tão especial para privilégios que Cláudio converteu em crime capital fingir ser cidadão romano (Levick 1990: 165; Noy 2000: 24). Pessoas que não tinham cidadania romana eram referidas em latim como peregrini, termo traduzido usualmente por “estrangeiros”. Todavia, a amplitude semântica dessa palavra não corresponde à especificidade semântica do vocábulo latino. Peregrinus “era basicamente um termo jurídico para alguém que era livre, mas não era cidadão romano”; no entanto, nada revelava sobre a classe social, a condição econômica ou o lugar de origem do cidadão (Noy 2000: 1). Como Noy indica, o peregrinus podia ser de uma família que tinha vivido em Roma por gerações, só falasse latim, mas que ainda não tinha cidadania. Por sua vez, o cidadão romano podia não falar nada de latim e nunca ter posto os pés na cidade de Roma, mas ter obtido cidadania na cidade imperial por herança, compra ou alforria. Além disso, “pessoas nascidas em Roma podiam ainda ser consideradas ‘estrangeiras’, por si mesmas e pelas outras, caso seu apego a outro lugar (o local de nascimento de seus ancestrais ou o centro de sua religião) se mostrasse maior do que seu apego à cidade de Roma” (Noy 2000:

xii). Contudo, quando a situação apertava em Roma ou em outras áreas urbanas em épocas de fome ou de outras ameaças, era o peregrinus que corria o risco de expulsão, a despeito de quanto tempo houvesse morado lá. Com o passar do tempo, no quarto século, o termo peregrinus passou a ser usado para se referir especificamente aos “estrangeiros” (não cidadãos) que eram expulsos (Noy 2000: 1). Para confundir ainda mais o sentido do termo com a amplitude semântica da nossa palavra “estrangeiro”, no contexto cristão peregrinus mais tarde adquiriu o sentido de “peregrino”. Curiosamente, o equivalente grego do termo latino peregrinus é παρεπίδημος (parepidēmos, estrangeiro), o mesmo termo usado para descrever os destinatários em 1Pedro 1.1.⁷

Embora o uso de parepidēmoi em 1.1 não prove que os destinatários originais de 1Pedro tinham sido deportados de Roma, ele por certo é compatível com a teoria da colonização. Além disso, ao sugerir que nem todos os cristãos da Ásia Menor teriam sido descritos pelo mesmo termo sociológico, ele responde à objeção de Clowney (1988: 228) a que o termo seja entendido literalmente. Por não serem cidadãos segundo o poder dominante, os leitores originais de Pedro tinham sido tirados do seu lugar e, por isso, se viram forasteiros tanto em Roma como em sua nova localidade. Com efeito, eram forasteiros em seu mundo, sendo essa exatamente a situação que possibilita o surgimento da interpretação metafórica dos cristãos como peregrinos em residência temporária. Esse modo de entender a situação pode ter realmente contribuído para a mudança semântica de peregrinus para “peregrino” nos contextos cristãos, reforçando a referência metafórica à vida cristã como jornada rumo ao céu, embora, ao que tudo indica, a palavra não portasse esse sentido no primeiro século.

Colonização romana e 1Pedro. Se a teoria da colonização romana estiver certa, Pedro usa a situação sócio-histórica de seus leitores para explicar sua situação socioespiritual. Em 1.1 eles são tratados como “forasteiros”, não cidadãos, com respeito à sociedade deles, mas como escolhidos por Deus. Em 2.11, Pedro começa a explorar a situação sociopolítica de seus leitores de modo a descrever o viver cristão de maneira mais generalizada (veja comentários sobre 2.11). Bastou a carta circular fora de seu destino histórico original para o sentido figurado vir naturalmente à tona como entendimento predominante. Embora os leitores de Pedro possam de fato ter sido estrangeiros residentes e forasteiros na Ásia Menor, a causa para seu afastamento mais profundo da sociedade é sua fé em Cristo (a provável razão para, antes de mais nada, terem sido deportados de Roma como “judeus” tumultuadores). Por serem cidadãos do reino de Deus, eles devem ver a si mesmos como estrangeiros residentes e forasteiros em todo

lugar que possam residir.

Pedro explica a esses cristãos socialmente malquistos que, apesar de rejeitados aos olhos de sua própria sociedade por causa de seu compromisso com Cristo — talvez em dobro, se fosse essa a causa da sua expulsão de Roma —, eles são na realidade escolhidos por Deus e plenamente habilitados à promessa e à herança de seu reino. Além disso, estes dois conceitos são simultâneos em 1Pedro: ser escolhido por Deus e comprometido com Cristo é, por definição, tornar-se forasteiro visitante e estrangeiro residente no mundo e, portanto, destituído de seus privilégios baseados em fidelidade indivisa a seus deuses.

De acordo com Pedro, porém, pelo fato de serem cristãos, sua condição social desfavorável realmente não importa. Tendo sido eleitos por Deus, são participantes do novo nascimento (1.3) que os insere em uma nova família e, por conseguinte, concede-lhes uma nova cidadania, muito mais privilegiada do que tudo quanto Roma e suas províncias podem oferecer. Pois toda a glória de Roma não passa de relva e flor da relva, que murcha e cai (1.24). Mas a Palavra de Deus, que neles fez germinar a fé em Cristo, permanece para sempre. É preciso apenas contemplar hoje as ruínas em Roma e a vitalidade da igreja cristã em todo o mundo para ver essa verdade na perspectiva histórica.

A força explicativa da teoria da colonização romana. Seria, então, possível que um número considerável de cristãos tenha ido ajudar, de modo voluntário ou à força, a povoar as recém-estabelecidas colônias de Cláudio na Ásia Menor? Por causa do vínculo de Pedro com Roma, ele lhes escreve, após terem emigrado, a fim de os encorajar na fé e os instruir para que vivam como cristãos em sua nova e difícil situação.

Essa teoria está baseada em diversos pontos da evidência histórica: (1) Cláudio, e talvez somente esse imperador, estabeleceu colônias em cada uma das cinco regiões referidas em 1Pedro; (2) as colônias eram tipicamente povoadas pela deportação de Roma e de outros centros urbanos; (3) há evidência histórica de escritores romanos do primeiro e segundo séculos indicando que Cláudio expulsou pessoas de alguma maneira associadas com “Cresto”; (4) Pedro é o autor declarado de 1Pedro; (5) a tradição antiga que situa Pedro em Roma durante o reinado de Cláudio continua a ser contestada de modo convincente (Botermann 1996; Thiede 1988; Wenham 1972). Mesmo que Pedro tenha escrito na década de 60, a colonização dos cristãos romanos ainda oferece motivação à existência de uma carta destinada a essas regiões remotas.

A maioria dos comentaristas parece bastante satisfeita em ver em 1Pedro a ideia central de peregrinidade no mundo como uma metáfora simples unicamente associada com a peregrinação cristã durante esta vida. Eles sentem que a aplicação espiritual é suficiente para motivar e justificar a metáfora. Talvez seja verdade, mas parece estranho que o livro inteiro de 1Pedro esteja emoldurado (1.1; cf. 5.13) e saturado com termos de exílio e peregrinidade (e.g., o uso extensivo do salmo 33 LXX [34 em port.], um salmo de livramento da peregrinação como estrangeiro). E ainda, 1Pedro é o único livro do NT que emprega o tema central da peregrinidade para explicar a vida do cristão com respeito à sociedade. A maneira como Paulo usa o tema central do estrangeiro em Efésios 2.19 é um tanto diferente, já que se refere aos gentios, os quais, como cristãos, não são mais estrangeiros com relação ao povo de Deus. Essa é uma ideia diferente, embora não seja incompatível com o conceito de que, como cristãos, os leitores de Pedro tornaram-se estrangeiros com relação ao grupo de referência dominante na sociedade. A natureza e a extensão da metáfora do “estrangeiro” em 1Pedro são mais bem explicadas se considerarmos que a figura foi motivada por um evento ou experiência reais, e não simplesmente tirada do nada.

Um dos testes aplicados a uma nova teoria é o de quão bem ela explica as questões obscuras ou não solucionadas na teoria antiga. Examinar 1Pedro no contexto da colonização romana explica várias dificuldades. O forte caráter judaico de 1Pedro seria explicado não apenas porque o próprio autor era um cristão judeu, mas também porque a experiência definidora de seus leitores originais foi a expulsão deles de Roma como “judeus”, sem importar se antes eram judeus ou gentios. Pedro dirige-se a eles como os da “Diáspora” da Ásia Menor (1.1), pois haviam sido literalmente espalhados e porque, como cristãos, agora estão, tanto aos olhos dos pagãos que os expulsaram como na realidade espiritual, reunidos ao antigo povo de Deus. Se os leitores de Pedro eram cristãos judeus procedentes de Roma, mas talvez incluíssem gentios convertidos entre eles, está solucionado o enigma de como seria possível esperar que gentios nativos da Ásia Menor entendessem a teologia de Pedro com base na pressuposição de familiaridade com a LXX. Caso contrário, é difícil imaginar que, antes da existência do NT, pessoas espalhadas em vários lugares, as quais chegaram à fé em Cristo sem a presença de um apóstolo, pudessem ter uma boa familiaridade com a interpretação das Escrituras para apreenderem a relevância teológica das muitas alusões e citações de Pedro tanto do AT como dos ensinamentos de Jesus. A língua comum de Pedro e dos cristãos romanos teria sido o grego, o que elimina o obstáculo dos diferentes idiomas nativos da Ásia

Menor. Além disso, se Pedro residiu em Roma por algum tempo, sua própria proficiência no grego teria melhorado notadamente pelo uso cotidiano dessa língua, e sua exposição à retórica romana teria proporcionado a oportunidade para que sua maneira de escrever fosse de modo geral moldada por sua estrutura. Isso também explicaria mais facilmente a familiaridade de Pedro com o provérbio de Sêneca aludido na imagem da ardente provação, uma vez que Sêneca era a figura literária mais conhecida em Roma durante meados do primeiro século (veja comentários sobre 1.7 e 4.12).

Se Pedro escreveu no início da década de 50, esse teria sido o período entre a primeira e a terceira viagens missionárias de Paulo. Isso explicaria por que 1Pedro não faz referência a regiões visitadas na primeira viagem missionária de Paulo, mas parece incluir algumas das que foram visitadas na Ásia Menor ocidental, evangelizadas mais tarde na terceira viagem de Paulo. Explica também por que Pedro podia escrever aos residentes da Ásia Menor sem violar o acordo de ser um apóstolo aos judeus (Gl 2.8,9), embora não seja possível impor essa distinção de forma absoluta. Pode ainda elucidar por que Pedro não escreve à ἐκκλησία (ekklēsia, igreja) de cidades específicas, pois sua carta reflete uma época na qual apenas grupos desorganizados de cristãos residiam como enclaves dispersos por todas essas regiões. O conhecimento de onde as colônias romanas estavam localizadas teria proporcionado uma destinação suficientemente específica para que o mensageiro soubesse para onde enviar a carta, uma vez que nenhum destino ou nome específico é apresentado na própria carta. Ademais, a referência um tanto singular aos presbíteros “entre” vocês, em 1Pedro 5.1, refletiria a mesma estrutura subdesenvolvida (veja comentários sobre 5.1). Esses indivíduos talvez tivessem sido presbíteros em sua localidade anterior, mas não estavam seguros quanto a seu papel e responsabilidade agora que se encontravam vivendo entre outros cristãos, mas destituídos de uma igreja bem organizada para supervisionarem. Isso explicaria as instruções um tanto incomuns de Pedro aos presbíteros para “pastorearem” os crentes (o que teria sido dizer o óbvio numa igreja bem estabelecida) e por que ele precisou instruir os mais jovens para respeitarem seus líderes (veja comentários sobre 5.1-5).

Se a colonização romana foi o meio pelo qual o cristianismo chegou inicialmente a essas regiões, ela também explicaria a razão por que nenhum nome de evangelista está associado à igreja no norte da Ásia Menor. Se Pedro tivesse alguma associação com a cidade onde viviam antes esses cristãos, seria apropriado para ele escrever a essas pessoas, tendo ou não algum relacionamento pessoal com elas. A colonização explica por que o autor fala em termos gerais da

situação de seus leitores, mas aparentemente sem conhecer detalhes dos quais ele teria conhecimento caso tivesse visitado pessoalmente suas localidades.

A colonização romana também explica por que o cristianismo poderia ter chegado à Ásia Menor com relativa rapidez. A chegada do cristianismo a essas áreas por meio da colonização no final da década de 40 ou início da década de 50 proporciona um intervalo de tempo suficiente para a situação de perseguição relativamente moderada descrita em 1Pedro se desenvolver nas formas mais malignas de perseguição que passaram a ocorrer no início da década de 90, caso esse tempo fosse de fato necessário. Ademais, a admoestação de Pedro aos seus leitores para terem uma boa conduta entre os pagãos (2.12) e estarem preparados para responder gentilmente e de forma respeitosa àqueles que os questionassem (3.15) pode indicar certo encorajamento à evangelização pelo estilo de vida e não pela pregação mais aberta e de proselitismo que talvez tenha causado a expulsão deles de Roma.

A evidência histórica remanescente é escassa demais para confirmar isso ou qualquer outra proposta trazida até aqui sobre a origem de 1Pedro. Além disso, talvez a maior fraqueza dessa teoria é que 1Pedro em si mesma não faz nenhuma referência direta a esse evento, como era de se esperar. No entanto, a carta não se refere a nenhum evento ou situação que possa iluminar diretamente seu contexto histórico. Devemos, portanto, nos satisfazer apenas com possibilidades e probabilidades. A teoria da colonização oferece explicação para muitas questões previamente intrigantes e não há nenhuma outra teoria concorrente que apresente uma especificidade similar. Considerada em sua totalidade, essa evidência oferece para o contexto histórico de 1Pedro um cenário que deve ser considerado no mínimo tão plausível quanto a pura suposição de que os destinatários de 1Pedro foram evangelizados e convertidos *in situ*.

A teoria da colonização provê também uma motivação mais específica para a carta, motivação que está ausente se a descrição dos destinatários for lida apenas como metáfora espiritual. Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, estava se dirigindo a cristãos que haviam sido convertidos em outro lugar e com os quais ele partilhava certa associação Roma. Ele escreve para os encorajar no seu compromisso cristão, estando eles espalhados por toda parte em uma Ásia Menor pagã e desolada. Como deveriam eles viver em um lugar desses? Como deveriam se tratar mutuamente? Como sua fé sobreviveria? A extensão semântica tardia de *parepidēmos* (não cidadão) explica como a referência histórica original veio a ser entendida em termos puramente espirituais como

“peregrino”, quando a carta circulou para além de seu ambiente original. A percepção de cristãos como forasteiros, tanto em Roma como no seu novo lugar, empresta sua força à verdade de que os cristãos são forasteiros e estrangeiros residentes em qualquer parte de um mundo hostil ao evangelho de Jesus Cristo.

Propósito da carta

Da mesma maneira que todas as epístolas do NT, o propósito pelo qual 1Pedro foi escrita deve ser inferido do próprio texto. Felizmente, a carta declara a razão de sua existência, ao menos em termos gerais. Pedro a encerra assim: “Esta é a verdadeira graça de Deus. Permaneçam firmes nela!” (5.12). O apóstolo está preocupado em apresentar a natureza da verdadeira graça de Deus no que diz respeito à vivência de seus leitores originais, e anseia por vê-los inabaláveis nessa graça. A preocupação declarada de Pedro indica que a situação de seus leitores lhes causava dúvida ou confusão a respeito da obra e da presença de Deus na vida deles, e a tentação de abandonar a fé cristã, ou pelo menos de vacilar nela, era uma possibilidade real e presente.

Expressando a opinião dos intérpretes mais antigos sobre o propósito dessa carta, Ecumênio (sexto século) prefaciou seu comentário sobre 1Pedro com a seguinte declaração: “Essa epístola foi escrita por Pedro aos judeus da Dispersão que tinham se tornado cristãos, e é uma epístola didática; porque, depois de terem vindo do judaísmo para a fé, o empenho do apóstolo era o de fortalecê-los ainda mais” (citado por Selwyn 1958: 64). Embora os intérpretes modernos, de modo quase unânime, tenham chegado à conclusão de que os leitores originais de Pedro eram basicamente gentios e não judeus, a intenção de Pedro de ensinar e com isso fortalecer seus leitores na fé cristã continua clara. Portanto, o ensinamento de 1Pedro continua a ser relevante à igreja hoje ao apresentar a verdadeira graça de Deus, na qual os crentes devem permanecer firmes.

Os leitores de Pedro estavam enfrentando diferentes tipos de provações que lhes causavam níveis variáveis de aflição e sofrimento. Sua fé cristã estava sendo difamada e caluniada. Sua condição social, seus relacionamentos familiares e, talvez, até mesmo sua subsistência estavam ameaçados. Quando a fé cristã de uma pessoa é criticada e mesmo escarnecida, é natural que ela comece a duvidar

da verdade do evangelho de Jesus Cristo. Afinal, é algo extraordinário acreditar que o corpo de um defunto foi ressuscitado para alguma espécie de novo estado eterno de ser. É compreensível que as pessoas da antiguidade, assim como as modernas, considerassem essa alegação ultrajante. Mas, para Pedro, a ressurreição é o ponto central da fé cristã pelo qual Deus estendeu sua misericórdia e tem concedido o novo nascimento para uma viva esperança (1.3). Amenizar a dúvida de seus leitores acerca de sua fé em Cristo perante a reação da sociedade é, portanto, um claro propósito da carta.

A crítica e a difamação por causa da fé também levam forçosamente à questão de como se deve reagir a tratamento tão injusto. Os crentes individuais podem responder de modo diferente, dependendo de sua situação pessoal, de seu temperamento e do nível de aflição e sofrimentos experimentados. Pelo fato de Pedro escrever a pessoas espalhadas numa área de tão grande dimensão, que enfrentavam situações diferentes, suas exortações são expressas em termos que abordam de forma ampla diversas reações potenciais. Não parece que ele estava familiarizado intimamente com os detalhes de suas situações locais. Não obstante, a existência da carta em si implica que Pedro tinha algum tipo de relacionamento com seus leitores, fosse pessoal ou só por reputação. Embora os trate de “queridos amigos” (2.11; 4.12), não se dirige a ninguém pelo nome, e o seu conhecimento da situação deles não parece específico o bastante para decorrer da sua presença com eles. Ele, aparentemente, quer encorajar alguns leitores para que continuem a reagir assim como têm feito, ao passo que exorta outros a que mudem de comportamento.

A necessidade de se referir às diferentes situações deles, ao confirmar uns e corrigir outros, pode ter dado origem a elementos considerados ambíguos na Carta de Pedro. Thurén (1990) propõe que o particípio imperativo problemático, certas formas verbais que podem ser lidas como indicativas e imperativas, as expressões $\omega\varsigma$, e vários outros aspectos ambíguos do texto nos níveis semântico e ideológico são características da estratégia de Pedro para se dirigir a leitores com necessidades diferentes. Thurén sugere a hipótese de duas reações à pressão social que está sendo experimentada. Por um lado, há crentes “passivos” que são “tentados a passar despercebidos a fim de evitar o sofrimento e ser assimilados à sociedade” (Thurén 1990: 112). Por outro, há os reagentes “ativos” que querem retaliar. “O objetivo do autor com esse público é fazê-los evitar o conflito com a sociedade, aculturá-los ao seu ambiente social até certo ponto” (Thurén 1990: 112). Aparentemente, tensões haviam surgido no interior da comunidade cristã sobre qual seria a melhor maneira de reagir à situação. O resultado é que o autor

devia abordar, de forma simultânea em uma carta, diferentes combinações dessas reações. Por exemplo, as formas verbais ambíguas ἀγαλλιᾶσθε (agalliasathe, vocês se regozijam) em 1.6,8 e ἀγαπᾶτε (agapate, vocês amam) em 1.8 podem ser lidas tanto no modo indicativo como no imperativo. Thurén (1990: 22) explica: “Se as palavras forem identificadas como indicativas, o autor está descrevendo os destinatários como alegres e amorosos; se as palavras forem vistas como imperativas, ele está exortando os destinatários a serem alegres e amorosos”. Pedro está aprovando e ratificando quem lê do primeiro modo; está instruindo e corrigindo os que interpretam do segundo modo. Naturalmente, é o leitor quem decide que sapato calçar.

Wendland (2000: 66) entende que a Carta de Pedro aborda sete problemas distintos nas comunidades cristãs, os quais resultaram de diferentes reações à pressão social: (1) pressão física e psicológica; (2) ostracismo e exclusão social; (3) potencial atração do progresso modo de vida pagão; (4) uma sedutora e envolvente cosmovisão não cristã; (5) tensões e comportamento inconsistente na comunidade; (6) dúvidas espirituais sobre a confiabilidade das promessas de Deus e sobre o futuro; e (7) as provações e as constantes e fatais tentações de Satanás. Quando identificados nesses termos, os problemas abordados por Pedro são tão reais hoje nas igrejas por todo o mundo como eram na Ásia Menor do primeiro século.

Em termos sociológicos, Pedro está preocupado tanto com a coesão social dos grupos cristãos como com a adaptação social desses grupos ao seu ambiente cultural — as duas coisas são necessárias à sobrevivência da igreja (Talbert 1986: 148). O ensinamento de Pedro, portanto, tem a intenção de estabelecer a identidade e a coesão do grupo em um novo ambiente distante dos centros geográficos do ensino apostólico.

Os objetivos gerais de 1Pedro, identificados nos três estudos aqui citados (Talbert 1986; Thurén 1990; Wendland 2000), podem ser aplicados adequadamente a qualquer comunidade cristã, mas tornam-se ainda prementes se os cristãos aos quais Pedro escreve tiverem sido arrancados do seu contexto social e cultural anterior, e deslocados para as novas estruturas cultural e social da Ásia Menor (veja o tópico anterior “A colonização romana e a origem de 1Pedro”). Esses cristãos dispersos veem-se agora em número reduzido em seu novo lugar de moradia. Suas estruturas de sustentação anteriores foram abaladas, e eles precisam aprender a reagir aos novos desafios à sua fé. Pedro escreve para lhes assegurar quem são eles em Cristo e para que saibam como lidar, como

cristãos fiéis, com as provações que devem enfrentar.

Temas principais e teologia

A carta de 1Pedro está repleta de declarações e pressupostos teológicos, os quais são o alicerce da mensagem de esperança e exortação escrita por Pedro. Uma vez que a carta se encerra com a alegação de que anuncia a verdadeira graça de Deus (5.12), é legítimo considerar a teologia de 1Pedro conforme apresentada nos temas principais da carta. Há sete pontos de destaque:

1. Os cristãos na condição de forasteiros visitantes e estrangeiros residentes (parepidēmoi e paroikoi). O conceito dominante com o qual Pedro deseja que seus leitores compreendam a si mesmos e seu envolvimento com a sociedade é o de forasteiros visitantes e estrangeiros residentes. O forasteirismo é uma das marcas distintivas do antigo povo de Deus, Israel, que foi disperso primeiramente pelos assírios e depois pelos babilônios para longe da teocracia de Jerusalém, com seu Templo, seus sacerdotes, seus profetas e seu rei, e introduzido em diferentes culturas e sociedades ao redor do mundo mesopotâmico e do mediterrâneo. Tenham os cristãos a quem Pedro escreve sofrido ou não um deslocamento semelhante que os arrastou para a Ásia Menor, Pedro usa essa ideia central da Diáspora no estrangeiro para delimitar o contexto da carta e assim unir conceitualmente seus leitores ao povo de Deus, o antigo Israel (1.1; 5.13). Sua lealdade recente a Deus em Cristo afrouxou de tal modo seus laços com a sociedade na qual vivem, a ponto de serem “alvo da ignorância, da desconfiança e de ataques verbais dirigidos tipicamente pelos nativos contra quem não partilha da história, das tradições, dos costumes, das devoções e das divindades do populacho local” (J. H. Elliott 1998: 178).

Embora eles sejam estrangeiros com respeito à sociedade local, Pedro mostra que, na verdade, foram eleitos por Deus e por causa de sua misericórdia nasceram uma vez mais para uma nova esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo (1.3). A carta de 1Pedro retrata a comunidade dos crentes “como uma família de Deus — renascida, santificada e transformada —, [que] tem uma

identidade comunal distintiva, como o povo eleito e santo de Deus, a qual a separa de sua sociedade” (J. H. Elliott 1998: 183). O seu abandono de práticas socialmente aceitáveis mas moralmente falíveis encarna a nova identidade do cristão como povo eleito, dando a oportunidade para que a sociedade o veja com suspeição, desconfiança e desaprovação. Não obstante, os membros desse povo não devem sentir vergonha nem ter dúvida em razão da forma que sua sociedade reage a eles, pois o tipo de sofrimento pelo qual estão passando é da vontade de Deus (4.19) e uma indicação de que o Espírito de Deus repousa sobre eles (4.14). Assim, a obra de santificação do Espírito (1.2) põe à parte os eleitos por conta de sua aceitação da Palavra de Deus que lhes é pregada (1.12). Por conseguinte, eles estão dispostos a se diferenciarem dos valores e costumes da sua sociedade, mesmo que isso signifique sofrer por suas convicções.

2. Sofrer por ser cristão. Quando o chamado de Deus à santidade (1.15) conflita com os valores e a moral da convenção social, os cristãos consagrados ao chamado podem esperar que enfrentarão ataques verbais, calúnia, maledicência e outras formas de perseguição resumidas por Pedro como “ser afligido por todo tipo de provações” (1.6). Os cristãos se regozijam grandemente na viva esperança assegurada pela ressurreição de Jesus Cristo, a qual, por fim e com certeza, lhes pertencerá. Mesmo assim, Pedro reconhece que há um sofrimento inevitável nesta vida, ao se viver por novos valores escatológicos neste mundo velho e caído. Sua exortação para que confiem em Deus como Pai e Criador fiel em meio ao sofrimento pode ser aplicada de modo mais geral aos que sofrem pelos mais diversos motivos, tais como o luto, a doença, as vicissitudes do envelhecimento e mesmo as consequências do pecado. No entanto, ao tratar das questões específicas dos leitores originais, o apóstolo tem o cuidado de restringir o tipo de sofrimento ao causado pela perseguição motivada nada mais do que portar o nome de Cristo (4.14-16).

O problema de sofrer esse tipo de aflição no ambiente de trabalho, na praça pública e mesmo em casa motiva Pedro a explicar por que sofrer angústia por ser cristão não deveria ser surpresa, antes é o que se deve esperar como parte normal da vida cristã. Em 1Pedro, o destino de Cristo é o destino do cristão. É de esperar que uma sociedade ímpia rejeite o cristão pelas mesmas razões que rejeitou a Cristo. Portanto, a comunidade cristã deve ser uma sociedade alternativa, uma colônia cristã, em que os crentes encontram amor fraternal, compaixão e empatia (3.8). Juntos, os cristãos são pedras vivas que formam a

casa espiritual de Deus, oferecendo-lhe sacrifícios espirituais (2.5). Portanto, vocação cristã, identidade e propósito são todos encontrados no plano redentor de Deus que transforma o relacionamento dos crentes com o mundo e o seu autoconhecimento do lugar que ocupam dentro dele.

3. O conceito de Deus em 1Pedro. Embora os leitores de Pedro sejam estrangeiros em sua sociedade, o Deus trinitário os elegeu de acordo com a presciência do Pai, mediante a obra santificadora do Espírito e com o propósito de participar na aliança fundamentada no sangue de Jesus Cristo (1.2). Jesus Cristo é o foco da teologia de 1Pedro. Até mesmo a Divindade é apresentada com relação a Jesus Cristo: Deus é o Deus e Pai de Jesus Cristo (1.3), e o Espírito é o Espírito de Cristo (veja comentários sobre 1.11). Embora 1Pedro seja sem dúvida uma carta teocêntrica, ela é, não obstante, da mesma maneira uma obra cristocêntrica.

A paternidade divina é o conceito dominante de Deus em 1Pedro. Deus é de início apresentado como o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo (1.3). Deus tornou-se o Pai dos cristãos em virtude do novo nascimento gerado pela sua semente imperecível, sua palavra que vive e permanece (1.3; 1.23). A natureza de Deus é apresentada como misericordiosa (1.3). A obra redentora de Deus para criar um povo redimido flui de sua misericórdia (2.10). A existência da igreja cristã é, portanto, a evidência da eficácia da misericórdia de Deus.

Deus Pai é, não obstante, Deus, o juiz imparcial da vida de cada um (1.17). Logo, aqueles que rejeitam sua misericórdia um dia se defrontarão com ele como juiz de suas obras. Os cristãos, no entanto, já receberam a misericórdia de Deus em virtude de sua fé na redenção conquistada por Cristo, e por isso encaram o juízo de Deus confiados no livramento de sua condenação. O novo nascimento, porém, não dá aos crentes licença para que vivam como bem quiserem, mas ordena-lhes que vivam como filhos obedientes de Deus Pai, que julgará a vida de cada um imparcialmente (1.14; 2.1). Por estranho que pareça, Pedro ensina que o juízo de Deus sobre toda a humanidade começa com os membros da própria casa de Deus (veja comentários sobre 4.17,18).

Embora, em virtude de sua fé em Cristo, os crentes receberam a misericórdia de Deus, por essa mesma razão eles não devem se surpreender se forem alvo da zombaria do mundo. Esse tipo de sofrimento por causa de sua nova identidade

não está fora da vontade de Deus para o seu povo (4.19). Tendo em vista que Deus é também o Criador, e, portanto, soberano sobre todas as pessoas e situações, os cristãos sofredores devem se render ao seu fiel Criador e continuarem a fazer o bem e a viverem como filhos obedientes do Pai, que terá a palavra final (4.19). Com efeito, Deus, em última análise, chamou o cristão não para o sofrimento, mas para a glória eterna, que vindicará e estabelecerá aqueles que vivem pela fé em Cristo (5.10).

4. Jesus Cristo em 1Pedro. A obra do Deus trinitário em 1Pedro concede graça às pessoas, a qual as livra da condenação final. O conceito de Pedro acerca do livramento da condenação de Deus baseia-se no sistema sacrificial do antigo Israel. A redenção cristã foi proporcionada não com coisas perecíveis, cujo valor é limitado, mas com o sangue precioso de um cordeiro perfeito, Jesus Cristo (1.18,19).

A obra do Espírito Santo é apresentada em correlação com essa morte sacrificial de Jesus Cristo. Em primeiro lugar, foi o “Espírito de Cristo” quem revelou aos profetas de Israel nas eras passadas que o Cristo haveria de sofrer antes de entrar na sua glória (veja comentários sobre 1.10-12). Pedro reafirma a seus leitores que Jesus Cristo está integralmente relacionado com a obra do Espírito de Deus ao longo de toda a história do Israel antigo. O evangelho de Jesus Cristo não é uma nova religião nem algo à parte da obra redentora do Yahweh de Israel. Antes, Jesus Cristo é fundamental para a obra redentora de Deus, porque a presciência do Pai e a obra santificadora do Espírito cumprem seu propósito na aliança entre Deus e o povo que foi estabelecido pelo sangue de Cristo (1.2). A obra santificadora do Espírito Santo não atrai ninguém a uma espiritualidade genérica, mas à aliança com Deus em Jesus Cristo, a qual se apresenta como a culminância da obra e revelação de Deus ao longo de toda a história. Ao ressuscitar Cristo dentre os mortos, Deus criou a eterna nova vida, na qual ele concede às pessoas um novo nascimento (1.3). Crer no Cristo ressuscitado é, portanto, ter fé e esperança em Deus (1.21).

Cristo não é só essencial ao novo nascimento, mas também central à nova vida do cristão. Em 1Pedro, a resposta de Cristo ao sofrimento nas mãos do mundo é o modelo do sofrimento piedoso, que todos os cristãos são chamados a aceitar (2.21-25). O chamado para seguir nas pegadas de Jesus é uma escolha à opção de não desobedecer a Deus em nenhuma situação, ainda que isso resulte em algum

sofrimento. Como Schlatter (1999: 52) escreve: “A cruz não apenas livra a comunidade do castigo; ela a desvia do mal, fornecendo-lhe a norma à qual ela deve permanecer obediente. Pois Cristo, com sua morte, mostrou aos crentes como eles deveriam servir e sofrer (1.17-20; 2.21-24; 3.18)”. Em 1Pedro, a vida cristã é bem o caminho da cruz.

Portanto, a teologia de 1Pedro não destaca a preexistência de Jesus como o Evangelho de João, ou os ensinamentos de Jesus como os Evangelhos Sinóticos — embora esses conceitos sejam pressupostos. O ponto focal da cristologia de Pedro é especificamente a rejeição que Jesus sofreu até a morte, apresentada como (1) a base da nova aliança (1.1-3), (2) o preço da redenção (1.18-25), (3) a sua morte substitutiva pelos pecados de outros (2.21-25) e (4) a reconciliação com Deus (3.18).

Mas os passos de Jesus não terminam na sepultura — aleluia! Eles continuam em direção à glória da vida eterna. Deus confirma a obra de Jesus ao ressuscitá-lo dos mortos (1.21), e essa confirmação de Jesus na vida ressurreta é a certeza de que aqueles que o seguem também serão confirmados a despeito da zombaria e do escárnio do mundo. A ressurreição e a ascensão de Cristo exercem papel central na cristologia de Pedro como a proclamação de vitória sobre todas as forças que se opõem a Deus (veja comentários sobre 3.18-22). Na ressurreição de Cristo foi consumado o estágio final do jogo. Cristo ascende vivo para todo o sempre a fim de assumir seu lugar de direito acima de todos os anjos, potestades e autoridades em submissão a ele. Embora rejeitado e executado pelo mundo, a vindicação de Cristo mediante sua ressurreição garante a vindicação daqueles que são rejeitados pelo mundo por causa de sua fé nele. Ele é o supremo Pastor das ovelhas de Deus (2.25), as quais o amam e se regozijam em sua vitória (1.8,9).

O Jesus ressurreto, Messias de Israel, é a pedra que Deus pôs em Sião, a pedra angular do projeto de seu edifício redentor, no qual os crentes são edificados como pedras vivas (2.4,5). Mas aqueles que rejeitam a misericórdia de Deus em Cristo estão edificando sobre outro fundamento. Para esses, Cristo converte-se em pedra de tropeço e de condenação (2.6-8). Na teologia de 1Pedro, o relacionamento de Deus com toda a humanidade, não apenas com os cristãos, está centrado no relacionamento com Cristo. A rejeição de Cristo não isenta ninguém do alcance do juízo divino. Deus chama aqueles que aceitam o evangelho da vitória de Cristo para a glória na eternidade (5.10).

5. A salvação em 1Pedro: o padrão cristológico da vida cristã. Para Pedro, a salvação é o objetivo da fé (1.9). Os cristãos estão vivendo no tempo entre a consumação da obra redentora de Deus em Cristo pela cruz, ressurreição e ascensão de Jesus, e a vindicação final dessa obra, quando Deus julgará a todos com base em sua resposta ao evangelho de Cristo. A salvação que chega aos cristãos mediante a fé em Jesus Cristo é, segundo Pedro, a mesma salvação predita pelos profetas do antigo Israel, os quais previram os sofrimentos do Messias e as glórias que viriam (1.10-12). Essas profecias foram dadas antecipadamente para confirmarem a mensagem do evangelho de Jesus Cristo, a qual viria a uma geração posterior (1.12). Uma das marcas da soberania de Deus é sua capacidade de fazer acontecer aquilo que ele anunciou previamente muito tempo antes (Is 48.5).

De acordo com Pedro, a salvação começa com o novo nascimento que ocorre quando a mensagem do evangelho de Jesus Cristo é ouvida e crida. No entanto, a salvação, como 1Pedro a apresenta, não está completa nesse momento. O cumprimento da redenção na ressurreição de Cristo é um fato consumado, e esse é o ato histórico objetivo sobre o qual a salvação está fundamentada. Mas, segundo o pensamento de Pedro, a salvação do crente encontra-se mais adiante, para ser revelada no último tempo (1.5), no último encontro de Deus com a humanidade, quando ele julgará a todos (veja mais adiante “A escatologia de 1Pedro”). O poder de Deus escuda seus filhos por meio da fé até que tenha passado o dia do juízo, quando eles clamarão por sua herança final e entrarão na glória eterna. Somente então é que Pedro concordaria que estamos verdadeiramente salvos. Conforme Kendall (1986: 108) comenta: “A salvação, portanto, abrange passado, presente e futuro. Embora seja a meta da vida cristã, a salvação foi manifestada historicamente nos sofrimentos e nas glórias de Jesus Cristo, e constitui uma realidade presente para quantos têm recebido graça na proclamação do evangelho”.

Até então, as angustiosas provações desta vida dão a todo instante oportunidades para que a autenticidade da fé que leva à salvação seja posta à prova e, como se espera, seja confirmada (1.7). A fé genuína prefere seguir a Cristo em santa obediência, em vez de tomar o caminho de menor resistência, o que resulta em pecado. O sofrimento por nenhuma outra razão exceto a de ser cristão dá aos que se professam cristãos a oportunidade para que continuem escolhendo ser fiéis a Cristo, mesmo quando isso significa que o sofrimento não cessará. Cada

oportunidade dessas é, com efeito, um novo abraçar do evangelho. Em sua mais recente teologia do NT, Thielman (2005: 578) escreve acerca de 1Pedro:

A disposição para sofrer é, portanto, expressão de compromisso com uma cosmovisão de longo alcance, diferente da visão de mundo das sociedades que os circundam. A sua atenção está voltada não para os prazeres do presente, mas para o fim do presente momento, quando acabará sua peregrinação [...] e Deus exercerá justiça sobre seus opressores.

Embora o caminho da cruz que leva à salvação seja reconhecidamente difícil num mundo que escarnece do evangelho, o que, questiona Pedro, acontecerá àqueles que rejeitaram o caminho difícil em troca do mais fácil (4.17-19)? Pedro admoesta seus leitores a não estarem entre esses, mas a continuarem perseverando em seguir a Cristo, fazendo o que é certo e deixando o resultado aos cuidados de Deus.

Portanto, os “temas de sofrimento e glória, representando os contornos do evento Cristo, fornecem o referencial para o entendimento que tem o autor sobre a vida dos cristãos no mundo” (Richard 1986: 134). Cristo obedeceu, sofreu, morreu, foi ressuscitado e ascendeu à glória eternal com o Pai. Seguindo nas pegadas de Cristo, a vida cristã é moldada pelo mesmo padrão. Conforme denominados pelos teólogos, todos os três componentes da salvação — a redenção como evento passado, a santificação como processo em andamento e a glorificação como realidade futura — estão presentes em 1Pedro.

6. A escatologia de 1Pedro. A perspectiva de Pedro de que a salvação é o chamado à eterna glória futura, baseada na ressurreição passada de Cristo e ainda a ser revelada no juízo final, estrutura sua escatologia. Ao descrever o que vem pela frente, ele não vai além do fato de que, algum dia, um Deus imparcial julgará a humanidade. A resposta de fé que se dá ao evangelho de Cristo é a chave para o livramento da condenação de Deus nesse dia, pois ela confirma que a pessoa recebeu o novo nascimento.

Parker (1994) defende que os versículos de 1Pedro que são entendidos com

referência ao futuro escatológico (1.4b,5,7,13; 2.12; 4.13; 5.1) foram mal interpretados. Na verdade, ele alega que eles não se referem ao futuro, mas à revelação de Jesus Cristo na vida presente do cristão: “O aspecto importante a respeito [dessas] passagens [...] é que todas enfatizam não as maravilhas da glória futura, mas a importância da posse presente de Cristo” (Parker 1994: 31). Embora não seja persuasivo, seu argumento sobre a relevância atual da perspectiva escatológica de Pedro é pertinente. Pois Pedro não está dizendo que os cristãos deviam se acomodar ao sofrimento ao longo desta vida porque a vida no além será bem melhor. A escatologia de Pedro não é a promessa de um “celeste porvir” enquanto sofremos continuamente aqui na terra. Ao contrário, ela comunica uma qualidade ética de vida agora, quando situa a presente experiência cristã dentro de uma perspectiva escatológica.

A ética cristã deve estar fundamentada numa escatologia concebida corretamente, pois a crença acerca do futuro definirá em grande medida como se viverá hoje. Dois pontos de referência emolduram a escatologia de Pedro: o novo nascimento fundamentado na ressurreição de Cristo é o ponto alfa; o juízo final e a glória por vir são o ponto ômega. No meio, a nova vida à qual os cristãos são chamados a viver é uma qualidade de vida autêntica e plenamente humana conforme Deus, o Criador e Juiz da humanidade, a definiu. Esse tipo de vida caracteriza-se, emprestando uma ideia de Selwyn (1958: 64), por liberdade e responsabilidade “exercidas dentro de uma ordem cósmica que tem Deus como sua fonte, sua esfera e seu fim”. A vida vivida em pecado é uma vida subumana, deformada pelos poderes das trevas e incapaz de atingir seu pleno potencial humano. O Jesus Cristo plenamente humano viveu a vida que validou o relacionamento de um ser humano com Deus da melhor maneira possível. Pedro, portanto, chama os cristãos a seguirem nas pegadas de Jesus, embora viver uma vida como essa atrairá sem dúvida o escárnio e a rejeição daqueles que não vivem dessa forma, assim como aconteceu na vida de Jesus.

Para Pedro, a perseguição aos cristãos pelos incrédulos é, na verdade, uma oportunidade para que o juízo de Deus seja uma realidade presente (veja comentários sobre 4.17). O juízo escatológico começa com a casa de Deus, pois aqueles que professam a fé em Cristo são os primeiros a serem postos à prova no crivo escatológico de Deus para a humanidade. O teste da perseguição que os cristãos têm vivenciado ao longo da história forma uma só peça com o juízo escatológico final, porque separa os que de fato são cristãos e permanecem fiéis daqueles que não são. A glória escatológica também está presente no sofrimento. Quando insultado por causa do nome de Cristo, o crente é abençoado agora

porque o Espírito da glória e de Deus está presente (4.14). Tanto o juízo escatológico como a glória são uma realidade presente nos sofrimentos dos cristãos por causa do nome de Cristo.

A ressurreição do corpo humano de Jesus Cristo para a vida eterna assegura que ele sobreviveu ao pior que este mundo é capaz de fazer e que ele continua a viver a despeito do mundo. Pedro parece esperar o reaparecimento de Cristo associado com o juízo final de Deus, pois escreve que, quando o “supremo pastor” se manifestar, os presbíteros que serviram fielmente ao chamado deles receberão a eterna coroa de glória (5.4). Não somente os presbíteros, mas todos os crentes receberão a herança imperecível, incontaminável e inalterável que está agora guardada no céu até “o último tempo” (1.3-5). Essa perspectiva escatológica deve ser a fonte da alegria cristã agora e a motivação para o viver cristão agora.

Pedro entende que o fim de todas as coisas está próximo (4.7). Sua declaração não é tanto uma declaração sobre tempo, mas sobretudo um alerta de urgência. Visto que o juízo de Deus está próximo, os cristãos devem ter bom senso e domínio próprio com o propósito de oração. Este não é o momento para ficar distraído e ser capturado pelas coisas do mundo que não têm valor permanente. Portanto, a escatologia de Pedro do juízo e da vindicação que leva à glória eterna assegurada por Cristo serve às suas exortações à vida cristã agora. Os cristãos podem suportar agora o ridículo e a injustiça que podem lhes advir por crerem que Jesus está ressuscitado, porque no final se provará a todo mundo que é verdade. Os cristãos podem suportar qualquer prejuízo agora pela certeza de sua herança eterna. A disposição para agora suportar injustiças do começo ao fim só pode ser mantida diante da certeza da justiça final. Por isso, Pedro enfatiza que Deus condenará aqueles que, por perseguirem os cristãos em razão de sua fé, mostram que rejeitam o evangelho que esses cristãos abraçam como a Verdade.

Essas promessas da viva esperança proporcionam incentivo para perseverar na fé quando as atrações ou a zombaria da sociedade tentam o indivíduo para que negue o novo nascimento em Cristo e viva como vivem os incrédulos, sem uma esperança piedosa e sem uma bússola moral. A perspectiva escatológica de Pedro dá motivos para uma vida cristã de testemunho e compromisso, não de afastamento e abstenção, para que os “gentios” possam ser ganhos antes do dia do juízo de Deus (2.12). Por essa razão, em 1Pedro, a maneira que o cristão deve viver na situação histórica do momento é vista da perspectiva escatológica, já foi realizada na ressurreição de Jesus e começou a se realizar na vida de indivíduos

por meio do novo nascimento.

7. A natureza antiga e criativa da teologia de 1Pedro. Uma das queixas feitas pelos estudiosos ao examinarem 1Pedro é como os interesses teológicos de Pedro têm quase sempre sido subordinados à teologia de Paulo e lidos através dessa lente (Parker 1994: 31; Thurén 1995: 210). De fato, quando se supôs que 1Pedro dependia literariamente de Paulo, essa carta passou a ser vista como mera nota de rodapé da teologia paulina. Agora, muitos estudiosos sustentam que as afinidades entre Pedro e Paulo são mais bem explicadas quando se considera que os dois autores se beneficiaram de maneira independente da tradição cristã comum (veja o tópico anterior “A dependência de 1Pedro dos escritos de Paulo”). Esse avanço abriu espaço para que a criatividade da teologia de Pedro seja valorizada.

A epístola de 1Pedro apresenta algumas ideias que são exclusivas no NT e demonstram a criatividade teológica e interpretativa de seu autor (Schlatter 1999: 65). A contribuição mais notável para a cristologia é a forma que Pedro identifica Jesus com o Servo Sofredor de Isaías 52.13—53.12 (daqui em diante referida apenas como Is 53). Embora essa passagem de Isaías seja citada várias vezes no NT, é apenas a Pedro que devemos agradecer pela conhecida tradição cristã que identifica Jesus com o Servo Sofredor de Isaías 53 (cf. 1Pe 1.10-12). (A identificação de Jesus com o Servo Sofredor está implícita em Atos 8.32-35, mas não foi desenvolvida lá.) Pedro faz a exegese da morte de Cristo à luz de Isaías 53 — e não ao contrário —, pois a sequência de 1Pedro 2.21-24 segue a narrativa da Paixão de Jesus e não a sequência de Isaías 53 (Achtemeier 1996: 193; Goppelt 1993: 211).

Esse enfoque do sofrimento de Jesus e a necessidade de explicá-lo da perspectiva da Escritura do AT talvez sugiram um momento no qual a crucificação continuava sendo uma vívida memória na igreja. Como Selwyn (1958: 91) observa: “Não há em Paulo nada que corresponda aos detalhados toques de intimidade com que Pedro o descreve [Jesus], ‘o qual, quando insultado, não insultava de volta; quando sofria, não fazia ameaças’. Também não existe nada semelhante em nenhuma outra epístola”.

Outra contribuição exclusiva à cristologia é a declaração de Pedro em 3.18-22, que apresenta a vitória de Cristo em sua ressurreição e ascensão em contraste

com os espíritos aprisionados da geração de Noé (veja comentários sobre 3.18-22). R. P. Martin (1994: 94) cita isso como uma “versão rudimentar da saga cristológica mais elaborada de 1Timóteo 3.16”.

Como terceira contribuição, o uso de passagens do AT que citam o termo pedra, entendidas como referências ao Messias, é ampliado para apresentar o conceito de crentes cristãos como pedras vivas sendo edificadas em edifício espiritual cuja pedra angular viva é Cristo (2.4-8). No NT, essa bela imagem é exclusividade de 1Pedro.

Todos esses conceitos e imagens cooperam para o desenvolvimento da teologia cristã primitiva e podem ser atribuídos a como Pedro interpreta o AT, que ele entende ser inspirado pelo Espírito de Cristo (1.10-12). Como Achtemeier (1993: 187) comenta, a hermenêutica empregada em 1Pedro difere da prefiguração que encontramos em Hebreus, dos eventos tipológicos percebidos por Paulo e do cumprimento de profecias específicas do AT na vida de Jesus, as quais são apontadas por Mateus. A percepção de Pedro de que o próprio Jesus Cristo estava de alguma forma presente nos profetas de Israel é uma contribuição específica desse apóstolo. Isso lhe permite identificar de forma direta o Servo Sofredor com Jesus, bem como sua apropriação irrestrita da linguagem do Israel antigo para a comunidade cristã. Na mente de Pedro, há continuidade entre Israel e a igreja cristã porque, de acordo com sua hermenêutica, desde o exato começo de sua existência o povo eleito de Deus havia sido avisado disso pelo Espírito de Cristo. Essa hermenêutica também explica por que Pedro não se preocupa em se dirigir aos cristãos gentios de forma diferente de aos cristãos judeus, uma vez que, desde os dias de Abraão, só existe um povo eleito de Deus, o das pessoas que são de Cristo.

As ênfases nos conceitos teológicos de Pedro, como o sofrimento de Jesus, podem refletir uma origem precoce e não tardia. R. P. Martin (1994: 94) mostra que o Servo Sofredor de Deus “representa uma espécie de cristologia primitiva que logo ficou fora do desenvolvimento do pensamento cristão”. Schlatter (1999: 64) observa: “Postas ao lado das declarações de Paulo acerca de Cristo e do Espírito, as declarações de Pedro parecem antiquadas”. Isso não significa que o entendimento de Pedro seja inferior e foi superado, mas apenas que ele reflete um estágio de desenvolvimento teológico mais próximo à crucificação, e não mais tardio. Em comparação, por exemplo, com o pensamento de Paulo sobre o arrebatamento da igreja (1Co 15.12-54; 1Ts 4.13-18), ou com as imagens de João a respeito do estado eterno (Ap 21.1—22.6), a escatologia de Pedro,

embora jamais contradiga os outros escritos apostólicos, é menos desenvolvida. Seu argumento escatológico básico de que Deus julgará a todos se aproxima da escatologia judaica. Se 1Pedro reflete de fato a expectativa de uma parúsia iminente, isso também é considerado de modo geral o pensamento do estágio mais remoto do cristianismo. Marshall (1991: 24) observa ainda que faltam à carta diversos sinais de uma composição tardia, por exemplo, a preocupação com heresias como o gnosticismo incipiente, a caracterização do Estado como uma besta maligna, a glorificação póstuma de Pedro e o “desenvolvido aparato da pseudonímia”. E, também, a teologia de 1Pedro não está desenvolvida no rumo de um catolicismo primitivo. A ausência de preocupação com heresias e a bastante positiva atitude para com o Estado romano são particularmente notáveis quando comparadas com as epístolas joaninas e o Apocalipse, escritos também aos cristãos da Ásia Menor no final do primeiro século.

A contribuição teológica de 1Pedro mostra que seu autor não está simplesmente imitando as doutrinas de Paulo, mas refletindo criativamente, de uma forma compatível com o ensino apostólico dos primeiros dias, sobre a importância da morte e ressurreição de Jesus e sobre como esses dois eventos estão relacionados com o juízo final de Deus.

Unidade e gênero literários

Unidade textual. A maioria dos eruditos hoje entende que 1Pedro é um texto uniforme, escrito por apenas um autor, com um único propósito e de uma vez (Achtemeier 1996; Boring 1999: 37; Dalton 1965: 68; J. H. Elliott 2000; Goppelt 1993: 21-4; Hillyer 1992: 6; Horrell 1998: 12; Kendall 1986: 103; Marshall 1991: 20; R. P. Martin 1994: 96; T. Martin 1992a; Michaels 1988; Schutter 1989: 82; Thurén 1990; Thurén 1995). Essa perspectiva rejeita as conclusões de uma época anterior, quando críticos das fontes alegavam que a doxologia de 4.11 assinalava o ponto final de uma obra e quando percebiam uma ênfase diferente sobre a perseguição no texto em seguida. Essas observações levaram Streeter (1929: 128-31), seguindo a antiga crítica da forma alemã, a propor que 1Pedro seria composta de duas cartas: a primeira escrita quando a perseguição era uma ameaça; a segunda, anos mais tarde, quando ela era uma realidade premente. Ao revisar o antigo comentário de

Windisch, Preisker (1951: 156), seguindo Perdelwitz (1911: 37), defendeu que 1Pedro era uma homilia batismal convertida mais tarde em forma epistolar, com o batismo ocorrendo entre 1.21 e 1.22. Cross (1954: 31) adornou ainda mais essa teoria ao propor que o batismo era parte da liturgia da Páscoa, cuja ocasião, e não a perseguição, explicava a ênfase de 1Pedro no sofrimento.

A erudição mais recente tem reavaliado a evidência da natureza composta e a considerado não convincente (Achtemeier 1996: 60; Bechtler 1998: 19; Dalton 1965: 68; J. H. Elliott 2000: 9-11; Goppelt 1993: 21-4; Hillyer 1992: 6; Horrell 1998: 12; Marshall 1991: 20; T. Martin 1992a: 78; Michaels 1988: xxxvii-ix; Thurén 1990; Thurén 1995). Não existe evidência manuscrita para essas teorias compósitas, e intérpretes posteriores de 1Pedro têm encontrado evidência de sua unidade com peso superior a qualquer dúvida sobre sua coerência literária (J. H. Elliott 2000: 9-11; Hillyer 1992: 6; Horrell 1998: 12; Marshall 1991: 20). Os temas da estrutura epistolar (1.1,2 e 5.12-14) introduzem e são compatíveis com os do corpo da carta (Goppelt 1993: 21-4; Michaels 1988: xxxvii-ix; Schutter 1989: 55). As declarações de abertura da carta em 1.3-12 introduzem de maneira geral temas que serão aplicados à situação específica dos leitores no corpo da carta (Kendall 1986). A função da doxologia em 4.11 é indicar o ponto final de uma unidade de pensamento, como fazem as doxologias presentes em outros livros do NT (Achtemeier 1996: 60). A intensidade da perseguição que se segue a 4.12 foi exagerada sob a influência da teoria que a ela recorre para se sustentar. Além da unidade temática e estilística, a análise retórica do texto comprova sua coerência (T. Martin 1992a; Thurén 1990; Thurén 1995; Tite 1997). O presente estudo não vê nenhuma razão para rejeitar a unidade original da carta. A epístola de 1Pedro é apresentada como uma unidade literária em sua forma atual e canônica, o que é razão suficiente para legitimar seu estudo como uma composição literária.

O gênero de 1Pedro. A rejeição da natureza compósita de 1Pedro significou a rejeição da ideia de que sua forma original fosse uma homilia ou uma liturgia batismal à qual se acrescentou depois uma estrutura epistolar (Dalton 1965: 69; Hillyer 1970: 56; R. P. Martin 1994: 99; T. Martin 1992a: 269; Thurén 1990: 177). A ideia de que esse texto era originalmente uma liturgia batismal é enfraquecida pelo fato de o batismo ser mencionado só uma vez (3.21), e a análise do discurso mostra que essa referência ao batismo não é um pensamento proeminente no interior de sua unidade do discurso mais ampla. “Afirmar que a carta, ou que sua maior parte, é uma homilia ou liturgia batismal é tratar como explícito, direto e proeminente o que é apenas implícito, pressuposto e

secundário” (Hill 1976: 189). Embora a origem da carta não esteja ligada de forma direta ao ritual do batismo, Hill (1976: 185) explica corretamente a importância do batismo conforme pressuposto em 1Pedro:

Uma vez que o batismo era a ocasião e o sinal de um compromisso pessoal voluntário com o modo de vida cristão, quem se oferecia para o rito estava ciente, ao observar o que os cristãos suportavam, de que o modo de vida no qual estava embarcando inevitavelmente envolveria sofrimento. A aceitação das consequências de passar a ser conhecido como cristão estava implícita na aceitação do batismo. Resumindo, o sofrimento do cristão e seu batismo estão interligados porque, ao aceitar o batismo, ele está confirmando a disposição de tomar parte na experiência conhecida de pessoas batizadas, as quais eram normalmente, senão constantemente, tratadas com desconfiança e hostilidade.

Caso seja aceita a unidade da forma atual de 1Pedro, seu gênero será sem dúvida o de correspondência pessoal. Muitos se referem a ela como uma “carta da Diáspora”, uma designação pertinente de seu conteúdo e propósito. Há escritos judeus que confirmam a existência de cartas da Diáspora. J. H. Elliott (2000: 12) observa que a forma de 1Pedro é muito parecida com a da Epístola de Jeremias, uma obra pseudônima, traduzida para o grego antes de 100 a.C. e endereçada aos exilados na Babilônia. Entre as cartas da Diáspora estão incluídas as cartas de 2Mc 1.1-9 e 2Br 78-87. Como uma forma distintamente judaica, a carta da Diáspora era escrita por alguma autoridade espiritual reconhecida que exorta a um modo de viver santo aqueles que estão vivendo em uma sociedade não condizente com isso. Dada a situação dos cristãos na Ásia Menor, uma carta da Diáspora é uma forma apropriadíssima que o apóstolo Pedro poderia eleger para se comunicar, e bem de acordo com o tom judaico da carta. No entanto, não há razão para crer que a carta da Diáspora constituísse um gênero literário nativo diferenciado. A não ser por estar endereçada a um povo espalhado, para quem o autor assumia autoridade espiritual, não existem marcas particulares de um gênero comum, e o conteúdo das cartas da Diáspora podia ser bastante variado. Embora o contexto de 1Pedro seja claramente parenético, a sugestão de Holloway (2002: 448 n75) de que ela talvez seja uma carta de consolação merece ser mais estudada.

Fontes. A rejeição da teoria compósita em favor da ideia de que 1Pedro é uma obra de correspondência pessoal, em virtude da coerência e da unidade literárias de sua forma atual, não conjectura obviamente sobre como o autor utiliza fontes. É óbvio que Pedro se baseou largamente na versão grega do AT, que deve ser considerada sua fonte primária e o contexto literário e teológico primários da carta. Fora seu uso do AT, Schutter (1989: 35) chegou à conclusão de que 1Pedro comprovadamente depende mais das fontes cristãs orais do que das escritas.

A questão sobre se Pedro fez uso de hinos e textos litúrgicos preexistentes está aberta ao debate. Duas passagens cristológicas, 2.21-25 e 3.18-22, foram identificadas como os textos preexistentes mais prováveis, embora Boismard (1961) proponha que 1.3-5 e 5.5-9 também reflitam hinos que já existiam. J. H. Elliott (2000: 31) lista nove passagens que incluem pelo menos fragmentos de material preexistente. Talvez a maior dificuldade para concluir que Pedro, em sua carta, usou hinos preexistentes seja que os estudiosos mais empenhados em propor a existência desse material não conseguem concordar sobre que material pode ser assim identificado ou sobre que marcadores o indicariam. Além disso, a natureza do conteúdo cristológico identificado como hínico parece ser de ordem tão genérica que refletiria o ensino cristão comum a respeito de Jesus (J. H. Elliott 2000: 30-1; Prigent 1992: 59; Richard 1986: 130). Ademais, as tentativas de reconstrução de um hino a partir da sua forma em 1Pedro foram abandonadas por serem consideradas infrutíferas (Achteimeier 1996: 242; Richard 1986: 129).

Não existe consenso nem mesmo quanto à origem de duas passagens consideradas por todos as candidatas mais prováveis de terem sido hinos preexistentes, 2.21-24 e 3.18-22. O presente estudo concorda com Osborne (1983: 408), para quem a evidência apresentada para justificar que 2.21-24 teve origem em um hino indica apenas que essa passagem veio de uma fonte identificada adequadamente como o texto grego de Isaías 53 (como também Achteimeier 1996: 192-3; Michaels 1988: xliii). Com relação a 3.18-22, J. H. Elliott (2000: 697) resenha a obra de Windisch, Cullmann e Bultmann e conclui que “não existe uma defesa convincente da existência e uso de nenhum credo ou hino fixos nos versículos 18-22” (como também Achteimeier 1996: 242-3; Goppelt 1993: 249; Michaels 1988: xliii). No que se refere ao uso de hinos ou do texto de credos em 1Pedro, J. H. Elliott conclui: “O máximo que se pode afirmar com certeza é que 1Pedro incorpora expressões isoladas e fórmulas da tradição cristológica e querigmática, mas não que esse material era parte demonstrável de

fontes hínicas ou credais”. Mesmo que o autor de 1Pedro tenha usado material preexistente, esse material estava tão integrado ao seu próprio pensamento que sua forma original não pode ser reconstruída. Portanto, esse material deve ser entendido dentro do contexto geral da carta como contribuindo para o fluxo de pensamento originado com Pedro.

Esboço do discurso

I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor (1.1,2)

II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)

A doxologia como base da vida cristã (1.3-12)

Doxologia de abertura (1.3-5)

Alegria e sofrimento na nova vida (1.6-9)

A vantagem do cristão sobre os profetas e até sobre os anjos (1.10-12)

Sejam o que vocês são (1.12—2.3)

Sejam filhos do Pai (1.13-21)

O amor cristão significa transformação moral (1.22—2.3)

A identidade do povo de Deus (2.4-10)

Uma casa espiritual e um sacerdócio santo (2.4-8)

Vocês agora são o povo de Deus (2.9,10)

III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)

Comportamento social recomendável como povo de Deus (2.11—3.7)

Evangelização pelo estilo de vida (2.11,12)

Submetam-se até mesmo às autoridades pagãs (2.13-17)

O exemplo de Cristo na unidade mais básica da sociedade (2.18—3.7)

O escravo como paradigma para os crentes (2.18-25)

Instruções às esposas e aos maridos cristãos (3.1-7)

As qualidades inerentes à vida de retidão (3.8-12)

Sofrendo injustamente pelo nome de Cristo (3.13—4.11)

Sofrendo por fazer o bem (3.13-17)

A vitória de Cristo sobre o sofrimento injusto (3.18-22)

Vivendo a vitória de Cristo em um mundo incrédulo (4.1-6)

Vivendo a vitória de Cristo na comunidade cristã (4.7-11)

IV. Consolação para o rebanho sofredor (4.12—5.11)

Duas ponderações finais sobre sofrer por Cristo (4.12-19)

Exortações finais à comunidade (5.1-11)

Cristo pastoreia seu rebanho por meio dos presbíteros (5.1-5)

Aceitando os tempos difíceis, permanecendo firmes e confiando em Deus (5.6-11)

V. Encerramento da carta: palavras finais e saudações (5.12-14)

¹ Há praticamente unanimidade de que o apóstolo Pedro morreu em Roma, em meados da década de 60, durante o reinado do imperador Nero. Apenas Ramsay (1893: 282-3) sustenta tanto a autoria de Pedro como uma data tardia para o livro, com o argumento de que Pedro na verdade sobreviveu até bem próximo do final do século.

² Provérbios 27.21 é às vezes citado como o referente da alusão; contudo, ainda que esse versículo bíblico mencione a fundição de prata e de ouro, tanto no hebraico como na LXX são os elogios, não as provações, que põem à prova o caráter da pessoa.

³ “Q” é redução da palavra alemã para “fonte” (quelle) e refere-se ao hipotético documento usado na composição dos Evangelhos de Mateus e Lucas. (N. do E.)

⁴ De fato, é possível que bem antes já houvesse judeus em Sardes, quando Obadias foi escrito, caso seja possível entender assim Sefarade em Obadias 20. Há também uma provável referência aos judeus da Ásia Menor em Heródoto (S.

Johnson 1975: 97).

⁵ Veja na LXX: Gn 15.13; 23.4; Êx 2.22; Lv 25.23; Dt 23.8 (23.7 port.); 1Cr 29.15; Sl 38.13 (39.12 port.); 104.12,13 (105.12,13, port.); 118.19 (119.19, port.).

⁶ Por exemplo, Augusto colonizou a África (Rostovtzeff 1926: 318) e a Ásia Menor (Frank 1962: 376); Tibério colonizou Cesareia, na Capadócia (Brewster 1993: 143); Cláudio estabeleceu colônias na Ásia Menor e também na Trácia, na Britânia e na Síria (Rostovtzeff 1926: 251; CAH 10: 679); Nero, na Itália (Alston 1998: 120); Vespasiano, na Espanha, na Germânia, nas províncias do Danúbio (Rostovtzeff 1926: 111) e na Ásia Menor (Magie 1950: 1570); Domiciano, na zona fronteira da Lídia e da Frígia (Magie 1950: 1570); Trajano, na Dácia, Trácia e Mésia Inferior, embora ele tenha proibido a emigração da Itália (Rostovtzeff 1926: 250, 358).

⁷ Scapula (1820: s.v. peregrinus); Bergren (1991: 116); Schmoller (1989: 386).

Texto, exposição e notas

- ☛ I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor (1.1,2)
- II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)
- III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)
- IV. Consolação para o rebanho sofredor (4.12—5.11)
- V. Encerramento da carta: palavras finais e saudações (5.12-14)

I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor (1.1,2)

Os cristãos da Ásia Menor estavam enfrentando tempos aflitivos. Por causa de sua fé em Cristo, eram perseguidos com o ostracismo social. Calúnia e maledicência minavam o relacionamento com seus associados e familiares, ameaçavam-lhes a honra na comunidade e, possivelmente, punham em risco sua subsistência. As questões sobre como manter uma fé cristã viva nessas circunstâncias e como reagir a esses tratamentos injustos os oprimiam. Pedro escreve a esses cristãos para lhes infundir esperança, consolação e encorajamento, além de lhes esclarecer a respeito de sua identidade com Cristo e de como até mesmo o sofrimento é parte dessa identidade. Na saudação de abertura, o apóstolo usa termos que descrevem o relacionamento do cristão com Deus, com a sociedade e com o povo histórico de Deus, o antigo Israel.

O autor e os destinatários (1.1)

Forasteiros (1.1a)

Forasteiros da Diáspora (1.1b)

Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia (1.1c)

Escolhidos por Deus (1.2)

Segundo a presciência de Deus Pai (1.2a)

Pela consagração do Espírito (1.2b)

Pela obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo (1.2c)

A saudação (1.2d)

I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor (1.1,2)

☛ A. O autor e os destinatários (1.1)

B. Escolhidos por Deus (1.2)

C. A saudação (1.2d)

A. O autor e os destinatários (1.1)

Pedro dirige-se a seus leitores usando termos da tradição do AT que os descreve como povo da aliança de Deus. Em sua saudação, ele aplica-lhes a linguagem pactual de (1) eleição e (2) Diáspora, bem como (3) adjetivos empregados no AT grego para descrever Abraão, Moisés e os israelitas no Egito. Além disso, o apóstolo alude à antiga aliança consumada no monte Sinai quando se refere à “obediência e aspersão do sangue” (cf. Êx 24), embora defina a aliança na qual seus leitores têm parte como aliança firmada pelo sangue de Jesus Cristo.

Conquanto use a forma padrão da carta helenística, Pedro se dirige mais detalhadamente a seus leitores referindo-se a eles como forasteiros (παρεπίδημοι, parepidēmoi). Ao traçar uma analogia entre a Diáspora judaica e a situação de seus leitores, a intenção de Pedro é dizer que eles devem ver a si mesmos como cristãos da perspectiva do povo de Deus da antiga aliança, o qual era forasteiro nas terras para onde foram espalhados. A experiência da Diáspora lhes propicia uma perspectiva segundo a qual devem moldar a própria experiência. Pedro fundamenta a identidade de seus leitores no relacionamento deles com Deus, quando define o papel do Pai, do Espírito Santo e de Jesus Cristo em sua conversão e inclusão como povo da aliança. Exatamente na frase de abertura de sua carta, Pedro apresenta um conceito de identidade cristã baseado, em primeiro lugar, no relacionamento com Deus; depois, no relacionamento com o mundo.

Aqui são encontrados todos os elementos formais da abertura de uma carta do período helenístico: o nome do remetente (Pedro, apóstolo de Jesus Cristo), os destinatários a quem a carta está endereçada (os eleitos, forasteiros da Diáspora

em Ponto, Galácia, Capadócia e Bitínia), e uma saudação na forma de uma oração cristã por graça e paz. Essa saudação e o encerramento de 1Pedro 5.12-14 indicam que a intenção do autor é que essa obra seja lida como correspondência pessoal.

Em sua abertura, a carta declara que procede da parte de Pedro, apóstolo de Jesus Cristo (1.1), e deveria, portanto, ser lida como tal (veja “Data e autoria” na Introdução). Pedro escreve na certeza de estar apresentando a “verdadeira graça de Deus” (5.12) e que suas palavras são detentoras de autoridade apostólica. No primeiro século da igreja cristã, o apóstolo caracterizava-se primariamente por ter autoridade para dar testemunho autêntico da vida e da importância de Jesus Cristo. O apóstolo era reconhecido por ter autoridade distinta até mesmo dos grandes líderes da igreja antiga, como Inácio, Policarpo e Clemente de Roma. Inácio (In, Rm 4.3) escreve em sua carta aos romanos: “Nada lhes prescrevo como o fazem Pedro e Paulo. Eles eram apóstolos; eu, um condenado” (Lightfoot 1893). E escreve ele uma vez mais (In, Tr 3.3): “Mas não me considere competente para isto; que, na condição de condenado, eu devesse lhes dar ordens como se fosse um apóstolo” (Lightfoot 1893; de modo semelhante também em In, Ef 3.1; In, Mg 6.1). Além disso, os apóstolos eram reconhecidos como iguais em autoridade aos profetas da era do AT. Policarpo (Pol., Fp. 6.3) escreveu: “Que o sirvamos, portanto, em temor, com toda a reverência, do modo que ele mesmo nos ordenou, e como os apóstolos que nos anunciaram o evangelho, e os profetas que de antemão proclamaram a vinda do Senhor [também assim nos ensinaram]” (Lightfoot 1893). É com essa autoridade apostólica que o autor da carta de 1Pedro deseja ser entendido.

Alguns alegam que os destinatários originais dessa carta eram convertidos judeus, pois Gálatas 2.8,9 indica que Pedro era o apóstolo para os judeus. Por exemplo, Stewart-Sykes (1997) sustenta que algum autor pseudônimo dessa carta adotou o nome do apóstolo Pedro porque estava escrevendo a cristãos convertidos do judaísmo. No entanto, a declaração de Gálatas não deve ser entendida como um acordo absoluto e inviolável entre Pedro e Paulo. Embora seu ministério fosse visto basicamente como uma missão aos gentios, Paulo continuou a pregar aos judeus durante sua segunda viagem em Tessalônica (At 17.2), Bereia (17.10), Corinto (18.4) e em sua terceira viagem em Éfeso (At 19.8). De modo semelhante, Pedro poderia muito bem ter pregado aos gentios e ministrado a convertidos vindos dentre eles (10.1—11.18).

O apóstolo de 1Pedro identifica-se com seu apelido grego, πέτρος (petros,

rocha), o nome que lhe fora dado pelo próprio Senhor Jesus Cristo quando o chamou ao discipulado (Jo 1.42) e o ratificou quando ele confessou que Jesus era o Cristo (Mt 16.18). A palavra grega para “rocha”, πέτρα (petra), é gramaticalmente feminina, mas quando usada para se referir a um homem pode ser escrita com terminação masculina como πέτρος (petros). Qumran apresenta uma provável evidência (4QM[ilik]130) de que esse era um nome judaico em uso antes de Cristo e não uma alcunha criada por Jesus exclusivamente para seu apóstolo (Charlesworth 1992).

É provável que Jesus tenha posto o apelido em aramaico como ap*yK@ (kêpā’, rocha), porque o nome de Pedro é às vezes referido com a transliteração grega κηφᾶς (kēphas).¹ Essa forma aramaica foi preservada em João 1.42, sendo usada muitas vezes por Paulo para se referir a Pedro (1Co 1.12; 3.22; 9.5; 15.5; Gl 1.18; 2.9,11,14), comprovando o seu uso na igreja primitiva. Ao nascer, Pedro recebeu em aramaico o nome próprio de Simão. Seu nome próprio vem combinado com seu apelido, Simão Pedro, apenas nos Evangelhos Sinóticos e em 2Pedro 1.1 (Simeão). Na maioria quase absoluta das vezes, em todo o NT, ele é chamado simplesmente de “Pedro”. O Senhor lhe dá um nome novo a fim de simbolizar o seu novo papel como discípulo de Cristo, papel de fundamental importância na igreja primitiva. Nos dias iniciais da igreja, a fama desse apóstolo como a “Rocha” confirma-se pelo fato de ele ter sido nomeado no querigma primitivo como o primeiro apóstolo a quem o Cristo ressurreto apareceu (1Co 15.5).

Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, escreve aos eleitos (ἐκλεκτοῖς, eklektois) e forasteiros (παρεπιδήμοις, parepidēmois) da Diáspora (διασποράς, diasporas) em regiões que abrangem uma vasta área no centro e no norte do platô da Ásia Menor, onde fica hoje a Turquia (veja “Destinação” na Introdução). Ao descrever seus destinatários como eleitos e forasteiros, Pedro define a identidade deles com relação a Deus e à sociedade na qual eles vivem, respectivamente.

O autor e os destinatários (1.1)

Forasteiros (1.1a)

Forasteiros da Diáspora (1.1b)

Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia (1.1c)

Exegese e exposição

¹[Esta carta é de] Pedro, apóstolo de Jesus Cristo aos eleitos, forasteiros da Diáspora em Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia...

1. Forasteiros (1.1a)

A maioria dos intérpretes modernos entende que o tratamento dos leitores de Pedro como “forasteiros” seja uma metáfora para descrever o relacionamento do cristão com o mundo. Em virtude da fé em Cristo, o céu é o lar, e os cristãos, portanto, estão de passagem neste mundo como forasteiros (veja “Destinatários” na Introdução). No primeiro século, o termo *parepidēmos* (cujo plural é *parapidēmoi*) era usado para designar alguém sem a cidadania do lugar no qual residia, sendo, portanto, visto como forasteiro. A falta de cidadania significava que essas pessoas não usufruíam dos direitos e privilégios totais de cidadãos. Além disso, como estrangeiros, não se esperava que tivessem necessariamente os mesmos valores e costumes da sua cultura anfitriã. Por causa dessas diferenças, os estrangeiros eram quase sempre vistos com suspeita e tidos como potencialmente subversivos para a ordem social estabelecida, atitude comum ainda hoje.

J. H. Elliott (1981) argumenta que esse termo deveria ser entendido como uma descrição da situação sociopolítica real das pessoas a quem Pedro estava escrevendo antes da conversão delas a Cristo; conversão que apenas as pôs ainda mais à margem da sociedade dominante. Embora não seja convincente para a maioria dos intérpretes, o argumento de Elliott chama a atenção para a questão do contexto social e histórico dos destinatários e para a ocasião que deu razão à escrita da carta (Achtemeier 1984; Chin 1991; Clowney 1988: 228; Dalton 1983;

Danker 1983; Hemer 1985; Porter 1993. McKnight 1996: 48-51 segue Elliott sozinho).

O presente comentário considera a possibilidade de as pessoas a quem Pedro escreve serem cristãos procedentes de Roma, deportados para as colônias romanas da Ásia Menor durante uma das várias expulsões ocorridas no primeiro século (veja “A colonização romana e a origem de 1Pedro” na Introdução). Pedro, o apóstolo associado com Roma, usa a experiência desorientadora desses cristãos para os instruir e animar conforme o seu entendimento de que, em sentido real, todos os cristãos são forasteiros no lugar em que residem, não importa onde estejam vivendo, sempre que os valores e os costumes cristãos entrarem em conflito com os da sociedade dominante.

Pedro descreve seus leitores uma vez mais como *parepidēmoi* em 2.11: “Queridos amigos, insisto com vocês, como a estrangeiros residentes [*paroikoi*] e forasteiros [*parepidēmoi*], a que se abstenham de todos os desejos carnaís, que fazem guerra contra sua alma”. Além dessas duas ocorrências em 1Pedro, a palavra *parepidēmoi* só ocorre em outra parte do NT em Hebreus 11.13: “Todas essas pessoas ainda estavam vivendo na fé quando morreram. Elas não receberam as promessas; apenas as viram e as acolheram de longe, admitindo que eram estrangeiras e forasteiras [*parepidēmoi*] na terra”. A palavra ocorre apenas duas vezes na LXX. Em Gênesis 23.4 LXX, Abraão descreve-se como estrangeiro (*paroikos*) e forasteiro (*parepidēmos*) vivendo entre os hititas. Em Salmos 38.13 LXX (39.12 TM/port.), o salmista, de forma semelhante, descreve-se como forasteiro (*parepidēmos*) e estrangeiro (*paroikos*) com relação ao Senhor. Essas duas ocorrências de *parepidēmoi* no AT não parecem constituir uma metáfora bíblica estendida por Pedro aos seus leitores. (Talvez seja possível defender o mesmo para *paroikos*, mas essa palavra não aparece na saudação de abertura. Ver comentários sobre 2.11.)

Em vez de ser visto em 1.1 como descrição da vida transitória do crente na terra como uma jornada rumo ao seu lar celestial, o termo *parepidēmos* devia ser entendido em primeiro lugar como a definição do relacionamento entre o cristão e a sociedade incrédula. Goppelt (1993: 67-8) explica:

O que está em vista é o efeito sociológico da condição de forasteiro: os cristãos, como não conformistas, guardam distância dos estilos de vida em vigor (1.17s.);

portanto, as pessoas que os cercam são “estrangeiros” com relação a eles (4.3s.). Os efeitos dessa condição de estrangeiro podem ou devem ser sentidos tanto pelos cristãos como pelos que os rodeiam — a carta refere-se a isso na parêntese —, mas a condição de forasteiro é estabelecida pela eleição.

Esses forasteiros não são tratados como um grupo único. Em contraste com Paulo, é notável que Pedro não se refira a seus leitores como a ἐκκλησίαι (ekklēsiai, assembleias, igrejas) nas províncias citadas. Goppelt (1993: 64) vê isso como

caracterizando-os na dimensão horizontal à luz de seu relacionamento com o mundo que os circunda: eles foram separados das nações do mundo pela eleição e viviam espalhados entre elas como forasteiros sem uma pátria aqui. A própria maneira de os tratar dá uma ideia do tema da carta: os cristãos na sociedade. A epístola não tem em vista igrejas específicas, mas os cristãos no mundo comum no convívio com seus semelhantes.

Pedro usa o termo “forasteiros” para distanciar seus leitores do domínio que a sociedade poderia ter sobre eles. Mesmo assim, o apóstolo não os chama para que se retirem da sociedade, mas, em vez disso, apresentará o envolvimento cristão com a sociedade da forma como se espera de estrangeiros que desejam preservar sua identidade de origem. Ou seja, os estrangeiros habitam de maneira respeitosa na nação que os acolhe, mas participam da sua cultura só até o ponto em que os valores e costumes dela coincidam com os seus, os quais desejam preservar. Assim, a saudação da carta introduz um conceito de envolvimento social diferenciado, que depois será expandido como não sendo nem assimilação plena nem retirada total.

2. Forasteiros da Diáspora (1.1b)

Os destinatários de 1Pedro não são apenas forasteiros; são forasteiros “da Diáspora” (διασποράς, diasporas) em Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia. É provável que isso deva ser lido como um genitivo epexegetico ou qualitativo, e não como um genitivo partitivo, tornando os cristãos da Ásia Menor integrantes da Diáspora dessas regiões. O vocábulo “diáspora”, apesar de estar linguisticamente relacionado com o verbo grego διασπείρω (diaspeirō, espalhar, dispersar), era um termo técnico só encontrado na literatura judaica do período helenístico para se referir à população de judeus vivendo fora da Palestina desde o Exílio babilônico.² Desde os dias do rei selêucida Antíoco III, no terceiro século antes de Cristo, uma parte considerável da Diáspora judaica residia na Ásia Menor, o terceiro maior centro de população de judeus, depois da Babilônia e do Egito (Mitchell 1993: 2.32; Davis 1990: 46n3). O termo “Diáspora” pode se referir de forma genérica a qualquer grupo de pessoas deslocado de sua origem. Mas a referência a “Babilônia” em 5.13 forma uma inclusio com o termo “Diáspora” em 1.1 e deixa perfeitamente claro que Pedro está aludindo à Diáspora dos judeus.

Essa referência à Diáspora judaica significaria que os cristãos a quem Pedro escreve eram pessoas convertidas do judaísmo? Ou descreveria o caráter metafórico da igreja cristã como uma comunidade dispersa entre as nações e em peregrinação neste mundo até a volta do Senhor? Embora esta última interpretação metafórica seja o consenso entre os comentaristas modernos, os intérpretes mais antigos, à exceção de Jerônimo e Agostinho, entendiam que 1Pedro fora escrita aos cristãos convertidos da população da Diáspora judaica vivendo na Ásia Menor (Kelly 1969: 40). Calvino (1963: 230) deu continuidade a essa tradição, bem como contestou o sentido metafórico de “forasteiros” em 1.1.

Aqueles que acham que todos os piedosos são assim chamados [de forasteiros], porque são estrangeiros no mundo e seguem metaforicamente rumo ao país celestial, estão errados em grande medida, e esse erro pode ser refutado pela palavra dispersão que vem logo em seguida. Isso só pode ser aplicado aos judeus (grifo do original).

Mais recentemente, van Unnik (1980: 95-105) defendeu com vigor que o termo

“Diáspora” não pode ser aplicado com justeza à igreja cristã como entidade e, por isso, deve se referir apenas aos convertidos do judaísmo. Essa ideia dificulta entender por que Pedro deveria se dirigir aos convertidos das comunidades judaicas que viviam fazia séculos na Ásia Menor como “forasteiros”, uma vez que seria suficiente se referir a eles como eleitos da “Diáspora” da Ásia Menor, caso sua intenção fosse apenas a de reconhecê-los como convertidos judeus. A junção de “forasteiros” com “Diáspora” levanta a possibilidade de os leitores de Pedro não terem sido de fato dispersados pelos babilônios nem pelos selêucidas, mas pelos sucessores deles, os romanos (cf. 5.13; veja na Introdução “A colonização romana e a origem de 1Pedro”).

O enquadramento da carta com uma referência a “Diáspora”, em 1.1, e “Babilônia”, em 5.13, convida os cristãos “forasteiros” da Ásia Menor a verem a própria situação como paralela à história do povo de Deus, o antigo Israel. Assim, o termo “Diáspora” em 1.1 tem propósito duplo: primeiro, fazer uma possível alusão à experiência real dos leitores de Pedro; segundo, interpretar essa experiência a partir da perspectiva do Israel eleito de Deus como forma de identificar seus leitores como povo eleito de Deus. Tão logo a carta circulou além dos limites de seus leitores originais, o primeiro sentido perdeu importância e o sentido metafórico de “forasteiros da Diáspora” passou a ser fundamental.

Mesmo como povo de Deus, até que ponto os cristãos conseguem entender sua própria vida através da lente da Diáspora judaica? No decorrer da história, os judeus deixaram a Palestina por várias razões e com rumo a muitos destinos, mas o impulso original para a Diáspora foi o juízo de Deus contra o pecado do povo como nação, quando Jerusalém e Judeia foram para o Exílio no sexto século a.C. Houve um tempo na história judaica em que as palavras “exílio” e “diáspora” eram praticamente sinônimas.³ Como símbolo, “Diáspora” denota fracasso pactual. Por essa razão, em que sentido a experiência da Diáspora dos judeus é um conceito válido para o autoentendimento cristão? A esse respeito Danker (1967: 100) comenta:

No caso de Israel no AT, os sofrimentos eram quase sempre vistos como resultado de desobediência e a legitimidade de Israel como povo de Deus era posta em dúvida. Deve-se chegar à mesma inferência no caso da nova comunidade [cristã]? O escritor [de 1Pedro] nega isso de forma enfática. Os sofrimentos da nova comunidade não ocorrem por causa de desobediência, mas

apesar da obediência (grifo da autora).

T. Martin (1992a) considera que a Diáspora é a metáfora dominante da carta parenética de Pedro. Um aspecto da Diáspora identificado por ele como relevante é ela conceituar os cristãos como “o povo peregrino de Deus numa jornada escatológica” que teve início em seu novo nascimento (T. Martin 1992a: 154). Embora esse argumento seja compatível com a interpretação metafórica moderna, não é óbvio que o tema da Diáspora envolva necessariamente a ideia de jornada, pois, uma vez estabelecidos no local de sua Diáspora, os judeus permaneciam residindo lá indefinidamente. Para a vida cristã, o segundo aspecto relevante da Diáspora é “o perigo de assimilar o ambiente pagão” e o consequente abandono da fé (T. Martin 1992a: 156), quadro mais de acordo com as preocupações de Pedro reveladas na carta.

Seland (2001: 256) pretende refinar mais o conceito de Diáspora defendido por Martin argumentando que o fato de Pedro tratar os leitores como *parepidēmoi* e *paroikoi* mostra que “em seu modo de perceber o mundo social de seus destinatários cristãos, a condição social deles tornara-se semelhante à dos prosélitos judeus [pessoas convertidas ao judaísmo]”. Ele sustenta que essa descrição devia ser lida não como se descrevesse uma peregrinação celestial na terra, mas como se traçasse uma analogia entre as situações sociais dos cristãos da Ásia e a dos prosélitos judeus da Diáspora com o objetivo de dramatizar como a sociedade reagiu aos convertidos do paganismo ao judaísmo. Seland (2001: 261) recorre às obras de Filo, que enfatizam “deixar o politeísmo pelo monoteísmo; deixar a terra natal, a família e a parentela e tornar-se inimigo de familiares e amigos ao risco da própria vida; e passar a fazer parte de uma comunidade de parentesco fictício e amor fraternal”. Embora algumas dessas ênfases sejam realmente aplicáveis aos convertidos ao cristianismo, 1Pedro realmente não se refere uma única vez sequer a seus leitores como *προσήλυτοι* (*prosēlytoi*, prosélitos). Além disso, a dependência que Seland tem de Filo e seu uso questionável da evidência léxica da LXX para alegar que os termos usados por Pedro seriam quase sinônimos de *prosēlytoi* põem em dúvida seu argumento. Não obstante, sua defesa de que Pedro emprega os termos *parepidēmoi* e *paroikoi* para se referir à situação social de seus leitores, e não à peregrinação terrena deles, é bastante razoável.

Conquanto “Diáspora” seja um símbolo adequado do juízo pactual sobre o

pecado, o uso dessa ideia central em 1Pedro em nada sugere condenação, pois, como Pedro explicará de imediato em 1.3-9, todas as suas conotações negativas de juízo foram tragadas na morte e ressurreição de Jesus Cristo. É a ressurreição de Jesus que lhes tem dado um novo nascimento (1.3), e novo nascimento implica nova identidade e nova “cidadania” (embora Pedro não use a expressão “reino de Deus”). Para os leitores cristãos de 1Pedro, portanto, o conceito de Diáspora significa a herança deles na história de Israel e proporciona a perspectiva religiosa a partir da qual a situação social deles deve ser compreendida. Goppelt (1993: 65) explica:

Os judeus da Diáspora se envolviam com o comércio e a vida de seu ambiente, segundo a imagem apresentada pelas lendas de [...] Daniel: A vida em uma sociedade que adota uma visão de mundo diferente motiva os judeus a formularem uma apologética que represente de maneira conceitual a reivindicação universal do “Senhor” sobre uma sociedade global.

Dessa forma, como membros da Diáspora da Ásia Menor, os cristãos a quem Pedro escreve são forasteiros com relação à sociedade do primeiro século. Se isso alude ou não a uma circunstância real de exílio, Pedro o usa para explicar sua identidade como escolhidos de Deus e para conceituar a consequente experiência de afastamento sociopolítico que vivenciam.

3. Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia (1.1c)

A Diáspora endereçada na carta é a “em Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia”, as regiões da Ásia Menor onde residiam os destinatários originais de Pedro (veja “Destinação” na Introdução). As áreas referidas são majoritariamente regiões não evangelizadas por Paulo, nem por nenhum outro apóstolo conhecido (embora a existência de 1Pedro tenha levado alguns a deduzirem a possibilidade de Pedro ter viajado por essas regiões). Paulo, em sua missão, evangelizou áreas da Galácia, mas se foram regiões do norte ou do sul

ainda é caso de certa controvérsia. Mas a Galácia era uma área imensa, e se Pedro estava escrevendo aos cristãos residentes numa colônia lá estabelecida por Cláudio, ela não seria necessariamente no território das igrejas paulinas (veja “A colonização romana e a origem de 1Pedro” na Introdução). Paulo só começou a gastar tempo na província da Ásia em sua terceira viagem, na segunda metade da década de 50. Lucas descreve como o apóstolo, em sua segunda viagem, foi impedido pelo Espírito Santo de pregar na Ásia e proibido pelo Espírito de Jesus de entrar na Mísia e na Bitínia (At 16.6,7), o que suscita a intrigante pergunta do porquê. Segundo a teoria de Selwyn (1958: 61), Paulo foi impedido de entrar na Bitínia porque Pedro já estava trabalhando ali. Mas a ausência em 1Pedro de nomes, de locais específicos e de referências a alguma estada anterior no local vai de encontro a essa teoria.

Desde os dias de Hort (1898), alguns comentaristas entendem que a sequência da lista — Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia, Bitínia — tem alguma relação com a rota adotada para o envio da carta. O aspecto mais óbvio da lista é ela não seguir uma rota do oeste para o leste, como seria de esperar, caso a carta chegasse de Roma por via de algum dos grandes portos da Ásia Menor oriental, como o de Éfeso. Apesar de apresentadas várias propostas, nenhuma é capaz de descrever um itinerário que siga a sequência da lista e seja compatível com o que se sabe da rede de estradas da Ásia Menor no primeiro século — diferentemente da sequência das sete igrejas de Apocalipse, situadas numa conhecida e importante rota de viagem na sequência apresentada. Além disso, esse tipo de tentativa pressupõe que apenas um exemplar da carta foi levado de destinatário em destinatário, um após o outro, por todas as regiões nomeadas. Isso seria possível se apenas um indivíduo, a saber, Silvano (1Pe 5.12), fosse pessoalmente responsável por entregar a carta, mas não se sabe com certeza qual foi de fato seu papel na origem e entrega de 1Pedro. Em vez de descrever a rota antecipada de entrega da carta, parece mais provável que a lista de regiões represente apenas o mapa da Ásia Menor na mente do autor, usando talvez os nomes das regiões conforme as conheceu em seu primeiro contato, mesmo que a administração romana tenha depois alterado o mapa.

¹ [Veja uma exposição sobre a ocorrência desse nome em suas diferentes formas em todo o NT em J. K. Elliott \(1992: 126-38\).](#)

² [Nem Josefo nem Filo usam o termo diaspora, mas na LXX ele se refere à dispersão do povo da aliança de Deus para fora da terra da Palestina: Deuteronômio 28.25; 30.4; Neemias 1.9; Salmos 146.2 \(147.2 port.\); Daniel](#)

12.2; e nos Apócrifos: 2Macabeus 1.27; Judite 5.19.

³ É essa interpenetração linguística que leva alguns (e.g., NRSV) a traduzirem 1.1 como “aos exilados da Dispersão”.

I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor (1.1,2)

A. O autor e os destinatários (1.1)

☛ B. Escolhidos por Deus (1.2)

C. A saudação (1.2d)

B. Escolhidos por Deus (1.2)

Os destinatários originais dessa carta podem ter sido forasteiros com relação a sua sociedade e espalhados por toda a imensa área da Ásia Menor, mas, com relação a Deus, Pedro afirma que eram escolhidos (ἐκλεκτοῖς, eklektois, 1.1 no texto grego). Na verdade, o apóstolo segue explicando que é por causa do relacionamento deles com Deus em Cristo que o relacionamento com a sociedade em que vivem ficou conturbado.

Tanto ἐκλεκτοῖς como παρεπιδήμοις (parepidēmois, forasteiros) podem ser tanto adjetivais quanto substantivos (veja a segunda nota adicional sobre 1.1). Essas palavras são mais bem entendidas como substantivos em aposição, com παρεpidēmois em aposição a eklektois. Como substantivo, παρεpidēmois refere-se àqueles que vivem em um lugar no qual não têm cidadania, mesmo residindo ali por um longo tempo. A consideração de παρεpidēmois em aposição a eklektois (os escolhidos que também são forasteiros) põe em destaque as dimensões vertical e horizontal da identidade deles como cristãos. Por um lado, são escolhidos com relação a Deus (a dimensão vertical), mas, por outro, são forasteiros com respeito ao seu mundo sociopolítico (a dimensão horizontal). Além disso, a descrição de pessoas escolhidas por Deus e, ao mesmo tempo, forasteiras no lugar onde residem dá por si mesma margem ao entendimento espiritual de παρεpidēmois como a descrição da vida terrena do cristão como uma residência temporária neste mundo, a caminho do lar definitivo do cristão no reino consumado de Deus (Achte-meier 1996: 82; W. Barclay 1976: 167-8; Beare 1970: 75; Best 1971: 70; Bigg 1956: 90; Blum 1981: 219; Clowney 1988: 228; Cranfield 1958: 14; Davids 1990: 46-7; Goppelt 1993: 67; Kelly 1969: 41;

Michaels 1988: 6; Reicke 1964: 76; Stibbs 1979: 72).

Três expressões prepositivas em 1.2 descrevem com mais detalhes os destinatários desta carta. São elas:

escolhidos segundo a presciência de Deus Pai,

escolhidos pela consagração do Espírito, e

escolhidos para obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo.

Alguns comentaristas apelam a essas três expressões prepositivas para qualificar apóstolos no versículo 1, ou a ideia geral desse mesmo versículo, o que pode ser teologicamente sustentado por uma visão abrangente do propósito e da providência de Deus (e.g., Beare 1970: 75; Grudem 1988: 50; Selwyn 1958: 119). Essa perspectiva, porém, dissipa o foco dessas expressões como a base sobre a qual os destinatários devem assentar a própria esperança e serem encorajados. Pedro não se detém na defesa do seu apostolado nem na situação geográfica de seus destinatários, mas trata do seu desânimo, causado pelo afastamento sociopolítico que vivenciam, o qual é consequência direta do relacionamento deles com Deus em Cristo. Portanto, é exegeticamente preferível entender essas três expressões como modificadoras do termo que define da maneira mais fundamental quem são esses cristãos: *eklektois*, os escolhidos.

Essa estrutura triádica descreve o relacionamento dos cristãos, a quem Pedro escreve, com cada membro da Divindade, particularmente com referência à conversão deles. A sequência — Pai, Espírito, Cristo — talvez reflita a *ordo salutis*⁴ lógica da conversão, cuja origem suprema acha-se no coração de Deus, torna-se eficaz na vida dos homens pela operação do Espírito Santo e é evidenciada com expressões pessoais de fé em Jesus Cristo. Embora seja anacrônico denominar essa estrutura como uma referência à Trindade, não há dúvida que versículos como esse último deram origem à doutrina ortodoxa da Trindade no Primeiro Concílio de Niceia (325 d.C.), situada na Bitínia, uma das regiões às quais Pedro escreve.

São levantados dois importantes pontos acerca do papel de Deus na eleição dos

cristãos aos quais Pedro escreve: (1) a eleição deles é segundo a presciência de Deus, e (2) Deus lhes é descrito como “Pai”.

Escolhidos por Deus (1.2)

Segundo a presciência de Deus Pai (1.2a)

Pela consagração do Espírito (1.2b)

Pela obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo (1.2c)

Exegese e exposição

... ²[escolhidos] segundo a presciência de Deus Pai, pela consagração do Espírito, para [o propósito de] obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo. Graça para vocês e que a paz seja multiplicada.

1. Segundo a presciência de Deus Pai (1.2a)

Na mente de Pedro, o atributo de Deus em destaque é sua eterna presciência, que resulta eficazmente nas circunstâncias da história. Esses cristãos da Ásia foram escolhidos segundo a presciência (πρόγνωσις, prognōsis) — não o mero conhecimento — de Deus Pai. No NT, a palavra ocorre em apenas mais um versículo referente a Jesus, que foi entregue à crucificação pela vontade e presciência de Deus (At 2.23). A forma verbal proginōskō ocorre duas vezes no NT na voz ativa com Deus como seu sujeito (Rm 8.29; 11.2), e tendo, nas duas

ocorrências, o povo de Deus como objeto dessa presciência. A forma como o NT entende a presciência de Deus com relação ao seu povo não indica que Deus simplesmente os observava ou estava informado a respeito deles em algum momento anterior na história. Em vez disso, Deus os escolheu segundo (κατά, kata) ou em conformidade com seu plano e propósito muitíssimo antes de haver formado um povo para si mesmo. Em 1Pedro 1.20 declara-se que o papel redentor de Cristo era conhecido de antemão (proginōskō) por Deus antes da criação do mundo. Portanto, os versículos 2 e 20 expressam os pensamentos correlatos de que, mesmo antes da Criação, Deus havia escolhido tanto o povo a ser redimido como o agente que os redimiria. A despeito de se aceitar ou não a ideia da eleição individual antes da Criação, “a questão essencial é que os cristãos estão na igreja não por mera decisão própria, mas pela iniciativa de Deus que os tem chamado” (Boring 1999: 55). Aqui, Pedro ensina a seus leitores que a iniciativa divina tem operado na vida deles mesmo antes que tivessem consciência dela. É esse plano intencional de Deus, bem mais amplo que a vida do indivíduo, que constitui o fundamento supremo da esperança e do encorajamento que Pedro está em vias de oferecer.

Pedro descreve o relacionamento de seus leitores com Deus referindo-se a ele como Deus Pai. Contrária à ideia comum de que todas as pessoas estão em condição de chamar Deus de “Pai”, por ser ele o Criador de todos, a forma como Pedro usa o termo ancora-se em dois pontos de referência. De primeira importância, o Deus a quem Pedro se refere é o Pai do Senhor Jesus Cristo (1.3). O relacionamento paternal de Deus com Cristo é o fundamento teológico do seu relacionamento paternal com os crentes em Cristo. Em segundo lugar, Pedro desenvolve e amplia o paradigma pai-filho por toda sua carta. Os cristãos a quem Pedro escreve tinham sido regenerados, ou renascidos (ἀναγεννήσας, anagennēsas), pela semente imperecível da Palavra de Deus (1.3,23). Dessa maneira, Deus passou a ser Pai deles, embora não com o mesmo sentido de ser ele o Pai de Jesus Cristo.

Com esta frase preposicional, “escolhidos segundo a presciência de Deus Pai”, Pedro lembra a seus leitores que o Deus que tomou a iniciativa na vida deles foi quem os trouxe para um relacionamento íntimo, amoroso e redentor consigo mesmo; um relacionamento também em que reivindica autoridade absoluta sobre a vida deles. Esse é o tipo de lembrete adequado quando os cristãos se sentem atribulados por circunstâncias nas quais se acham confusos acerca de como viver e se sentem tentados a duvidar da bondade ou fidelidade de Deus.

2. Pela consagração do Espírito (1.2b)

Esses escolhidos, os quais são forasteiros da “Diáspora” asiática, foram também escolhidos ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος (em hagiasmō pneumatōs, pela consagração, ou santificação, do Espírito). Há entre os comentaristas algumas questões relacionadas à sintaxe e ao sentido: (1) O en é locativo ou instrumental? (2) Pneumatōs refere-se ao espírito humano ou ao Espírito Santo? (3) O sentido de hagiasmō deve ser entendido como uma transformação do caráter (que os teólogos denominam de santificação) ou como ser separado para um propósito (consagração)?

Acompanhando o pensamento de Selwyn (1958: 119), Grudem (1988: 52) considera que a expressão em hagiasmō pneumatōs seja locativa, significando que a existência total dos escolhidos “está sendo vivida ‘em’ o âmbito da obra santificadora do Espírito”. Selwyn considera que o local seja o íntimo da pessoa, em que ocorre “a parte interna do sacramento do batismo”. Tanto Selwyn como Grudem consideram a totalidade do versículo 1 o pensamento governante dessas três expressões prepositivas, mas, se eklektois for o pensamento antecedente mais específico, então, aqui, o caso mais apropriado é o dativo instrumental. Ser escolhido pela agência instrumental do Espírito é um pensamento mais natural do que ser escolhido em um local, mesmo que seja um local “espiritual”.

Visto que nas outras duas expressões prepositivas Deus Pai e Jesus Cristo referem-se claramente à iniciativa divina, é quase certo que “espírito” (pneuma) aqui deve ser entendido como Espírito Santo, o instrumento, ou a agência, mediante quem Deus põe em ação sua presciência eletiva na vida dos que vêm à fé em Cristo (Achtemeier 1996: 86; Beare 1970: 76; Clowney 1988: 31; Cranfield 1958: 17; Davids 1990: 48; Goppelt 1993: 73; McKnight 1996: 73; Michaels 1988: 11; Stibbs 1979: 72). Goppelt (1993: 73-4) sintetiza as ideias locativa e instrumental: “O Espírito é um poder além deste mundo; por seu intermédio, Deus ou o Cristo exaltado apodera-se da pessoa, desde seu íntimo, ao lidar com ela de maneira convincente. Assim, todo aquele possuído pelo Espírito é tirado do âmbito do profano e colocado na esfera do sagrado”.

Quando se leva em consideração o propósito da obra do Espírito — dado na

terceira locução prepositiva —, a santificação em vista aqui é em primeiro lugar a consagração dessas pessoas, ocorrida quando ouviram e responderam à Palavra de Deus pregada eficazmente no poder do Espírito, a qual produziu seu novo nascimento (1.23). Boring (1999: 55) explica:

Isso refere-se [...] à obra do Espírito na atividade da pregação por meio da qual os leitores foram convertidos [...] Declarar que os leitores são eleitos significa que eles pertencem ao povo santo de Deus, ou seja, não que sejam mais piedosos nem moralmente superiores aos outros, mas que foram chamados para formar uma comunidade distintiva imbuída de uma missão singular. Serem chamados “santos” significa que eles, assim como Israel, foram separados para um propósito especial no plano salvífico de Deus.

Pedro aponta a fé de seus leitores em Cristo como evidência de terem sido escolhidos segundo a presciência de Deus. Mais adiante, desenvolve as ideias da consagração deles como um sacerdócio real (2.9), bem como a sua transformação em filhos obedientes, conformados à semelhança santa de seu Pai, Deus (1.14). Os dois componentes de consagração e santificação não podem de fato ser separados: a transformação do caráter longe da conformidade com o mundo é o que constitui a consagração.

Martinho Lutero, ao explicar o terceiro artigo do Credo Apostólico, “Creio no Espírito Santo”, escreve: “Acredito que por meu próprio entendimento ou capacidade não posso acreditar em Jesus Cristo, meu Senhor, nem ir até ele” (Wengert 1996: 23). O propósito eletivo de Deus torna-se real pela fé dos crentes, mas essa fé é em si mesma um ato completamente gracioso do Espírito Santo. É o Espírito quem primeiro desperta no coração o anseio por Deus, vivifica no indivíduo o entendimento do evangelho, convence do pecado, garante perdão e transforma o caráter por seu fruto de virtudes.

3. Para o propósito de obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo (1.2c)

Essa obra consagradora do Espírito tem um alvo específico. Ele não conduz a pessoa a algum tipo de espiritualidade genérica, como as que hoje vigoram em grande parte da cultura ocidental, mas a leva mais especificamente a uma nova aliança alicerçada no sangue de Jesus Cristo. Os cristãos para quem Pedro escreve foram escolhidos na presciência de Deus, por obra do Espírito, para um propósito. Em nossa sociedade espiritualmente pluralista, muitos hoje creem em um Deus supremo e dizem que seu Espírito opera na vida das pessoas. Mas Pedro deixa bem claro o argumento de que os destinatários aos quais ele escreve foram escolhidos para o nítido propósito de “obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo”, não simplesmente para alguma forma genérica de espiritualidade.

A sintaxe dessa expressão prepositiva é de tradução um tanto problemática por três razões: (1) o sentido da preposição εἰς (eis), (2) a relação da obediência (ὑπακοήν, hypakoēn) com a aspersão (ράντισμόν, rhanthismon) e (3) o sentido do genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ (Iēsou Christou, de Jesus Cristo) com respeito a ambas. A maioria dos comentaristas entende que eis tem sentido télico, significando que os destinatários da carta foram escolhidos com o propósito de “obediência e aspersão”. (Agnew [1983] sustenta que a preposição tem sentido causal. Veja a nota adicional sobre 1.2) A expressão é apropriadamente entendida como uma alusão ao estabelecimento da aliança de Deus com Israel em Êxodo 24.3-8. Além disso, as exortações desenvolvidas na sequência em 1Pedro sugerem o argumento de Pedro de que os cristãos da Ásia Menor foram escolhidos com um propósito, o qual é a própria obediência deles conforme o modelo de Cristo (cf. 1.14; 2.21).

A maior parte dos comentaristas também considera Iēsou Christou genitivo objetivo relacionado com “obediência”: os destinatários foram escolhidos com o propósito de obedecerem a Jesus Cristo, no sentido de reação inicial ao evangelho (Cf. Best 1971: 71; Davis 1990: 48) ou no de obediência contínua à lei de Deus, da forma como Cristo a incorpora (e.g., Bigg 1956: 92). No entanto, é difícil considerar o genitivo Iēsou Christou objetivo com relação à locução substantiva, “aspersão do sangue”, razão por que muitos o entendem como possessivo, significando o sangue de Cristo, uma metonímia da morte de Cristo (conforme a TNIV, NIV, NLT e NRSV). Contudo, é gramaticalmente difícil defender que uma mesma locução seja considerada um genitivo objetivo, com respeito ao primeiro substantivo, mas como genitivo possessivo, com respeito ao segundo. Quem, de fato, assim compreende, vê os dois substantivos como

referências às fases sequenciais da vida cristã: primeiro, a pessoa obedece quando responde com fé ao evangelho, e então é aspergida. “Aqui, a ‘aspersão’ que se segue à obediência parece inculcar o espírito de prontidão, não apenas para fazer a vontade de Deus, mas sobretudo para sofrer por amor a Cristo. Essa é a fase mais sublime no progresso da vida cristã sobre a terra” (Bigg 1956: 93).

Essa dificuldade gramatical pode ser evitada se a expressão “obediência e aspersão” for entendida como uma hendíadis (a expressão de uma única ideia por meio de duas palavras) aludindo ao estabelecimento da aliança mosaica (Êx 24.3-8). Aqui, em primeiro lugar, o povo recém-formado de Israel jura obediência (24.3,7) e, em seguida, seus membros são aspergidos com o sangue do sacrifício (24.8). Nessa cerimônia, estão representados os dois lados da natureza essencial da aliança: as pessoas juram obedecer a Deus, e o sangue da aliança é aplicado a elas. Portanto, a expressão “obediência e aspersão do sangue” pode servir como uma hendíadis para se referir ao relacionamento actual de Deus com seu povo.

Essa alusão à cerimônia da aliança em Êxodo 24 é amplamente reconhecida pela maioria dos comentaristas; seu exato sentido, no entanto, é interpretado de forma diferente. Goppelt (1993: 74) considera a linguagem apenas “remotamente” relacionada à feitura da aliança, e Michaels (1988: 12) considera que Números 19 (a passagem da novilha vermelha) é o pano de fundo principal. Beare entende que essa expressão em 1Pedro 1.2 é uma hendíadis que alude à aliança no contexto do batismo cristão, na qual “a aspersão com água no batismo é tratada como representando a aspersão da comunidade com o sangue do sacrifício” (Beare 1970: 77). De modo semelhante, Goppelt (1993: 71) e Reicke (1964: 77) também entendem a expressão como referência ao batismo com água. No entanto, “aspersão” como alusão ao batismo de água fazia mais sentido quando antes o entendimento era o de que 1Pedro teve origem na liturgia do batismo de água (veja na Introdução, “Unidade e gênero literários”).

Em Êxodo 24, o sangue de animais foi aspergido sobre o povo para firmar aquela primeira aliança. Logo antes da aspersão com o sangue, Moisés falou ao povo tudo quanto o Senhor dissera. À luz da história ulterior de Israel, a resposta do povo, repetida duas vezes, “Faremos tudo o que o Senhor falou” (24.3,7; cf. 19.8), na melhor das hipóteses parece ingênua, caso não seja mesmo ridícula. No entanto, sua resposta à palavra de Deus é significativa. Conquanto o coração humano seja inegavelmente corrompido, ao mesmo tempo as pessoas têm no íntimo uma ânsia profunda de obedecer a Deus. A incapacidade de obedecer é

frustrante a ponto de desesperar, mas, uma vez que os seres humanos portam a imagem de Deus, há um impulso de ser aquilo que ele nos criou para ser. A antiga aliança não tinha capacidade para causar a plena realização desse desejo inato. Mas, por meio de Jesus, “todo o que crê é liberto de todo pecado, uma justificação que vocês não puderam obter sob a lei de Moisés” (At 13.39). A nova aliança que 1Pedro 1.2 tem em perspectiva é a que foi firmada mediante o sangue de Jesus Cristo. Aquilo que a lei era incapaz de fazer — transformar o coração das pessoas para que consigam obedecer à Palavra do Senhor — tornou-se agora possível por causa do sangue de Jesus Cristo. Cristo converte em realidade esse desejo inato de obedecer a Deus. É para essa nova aliança que os leitores de Pedro foram escolhidos e chamados.

O conceito de obediência e aspersão também está ligado ao tema central da Diáspora na profecia escatológica do AT. Deus promete chamar seu povo do meio da Diáspora das nações, para aspergir sobre ele água pura, purificando-o de impurezas e idolatria, a fim de pôr nele o seu Espírito de sorte que obedeça de coração aos decretos e às leis de Deus (Ez 36.24-28). Quando se refere à “Diáspora”, pela menção à presciência de Deus, à santificação do Espírito e à obediência e aspersão, Pedro pode estar ecoando a profecia de Ezequiel a fim de indicar que Deus está cumprindo essa profecia do profeta da Diáspora por meio do evangelho de Jesus Cristo.

[4 Ordo salutis \(ordem da salvação\) é um termo teológico latino referente à sequência da obra redentora de Deus na vida de um indivíduo.](#)

I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor (1.1,2)

A. O autor e os destinatários (1.1)

B. Escolhidos por Deus (1.2)

☛ C. A saudação (1.2d)

C. A saudação (1.2d)

A saudação de Pedro segue a forma helenística convencional que se encerra com um cumprimento. A forma padrão atestada por documentos entre o terceiro século a.C. e o terceiro século d.C. é simplesmente χαίρειν (chairein, regozijar-se), uma forma infinitiva que era uma expressão idiomática epistolar cujo significado não excedia o afeto implícito na abertura padrão de cartas em português como: “Prezados...” (veja, para exemplos de cartas helenísticas, Pestman 1990: 77). Pedro, no entanto, modifica e amplia a saudação para “Graça [χάρις, charis] para vocês e que a paz [εἰρήνη, eirēnē] seja multiplicada”. Essa saudação contém a palavra que passou a ser o termo distintamente cristão para sintetizar “tudo quanto o homem recebe mediante o dom gratuito e imerecido de Deus”, combinada com a saudação semita padrão, šālôm (paz), expressando assim “todo o estado íntimo que resulta do deleitar-se na bondade divina” (Beare 1970: 77).

Charis e eirēnē aparecem juntas em todas as saudações paulinas (Rm 1.7; 1Co 1.3; 2Co 1.2; Gl 1.3; Ef 1.2; Fp 1.2; Cl 1.2; 1Ts 1.1; 2Ts 1.2; Tt 1.4; e Fm 3), e acompanhadas de eleos (misericórdia) em 1Timóteo 1.2 e 2Timóteo 1.2. Muitos comentaristas entendem que isso é influência paulina sobre o autor de 1Pedro. No entanto, em nenhuma dessas saudações do corpus paulino ocorre o verbo πληθυνθείη (plēthyntheiē, ser multiplicado); aliás, em todas as saudações paulinas o verbo implícito é omitido. Achtemeier (1996: 89) interpreta a inclusão do verbo nas saudações de 2Pedro 1.2, Judas 2, Epístola de Policarpo aos filipenses e 1Clemente como evidência adicional de uma data mais tardia para 1Pedro. No entanto, uma vez que a saudação se tornou convencional nos

círculos cristãos, parece mais plausível que a forma mais longa com o verbo explícito seja a mais antiga e, tendo ela passado ao uso corrente, o verbo poderia ou não ter sido incluído.

A saudação de Pedro é às vezes considerada uma referência à salvação ou à paz específicas que marcam a era messiânica (Cranfield 1958: 18). Clowney (1988: 27) não considera a saudação um mero desejo, nem mesmo uma oração, mas, sim, “uma declaração da bênção de Deus para aqueles que estão em Cristo”, apresentando em miniatura a mensagem da Carta de Pedro como um todo, não obstante o modo optativo do verbo. Hort, e aqueles que acompanham sua posição, indica que a saudação reflete a da carta de Nabucodonosor em Daniel 4.37c (LXX, ed. Rahlfs) e Daniel 4.1 (Teodócio, ed. Rahlfs), sendo por isso o desejo piedoso de que a graça e a paz recebidas por Daniel na situação hostil de sua Diáspora se façam presentes também nas tribulações dos cristãos da Ásia (Hort 1898: 26-7). Todavia, a ocorrência da saudação na LXX talvez indique, na verdade, que todas essas interpretações a estão supervalorizando. É possível que fosse apenas o modo como um escritor judeu iniciava uma carta em grego.

Nestle (1898-1899) sustenta de forma semelhante que Hort e seus seguidores atribuem importância exegética exagerada à saudação e identifica qual é, provavelmente, o paralelo mais aproximado do cumprimento de Pedro. Nestle mostra que as cartas de Rabban Gamaliel II (b. Sanhedrin 11b) também começam com: “Que a paz de vocês seja multiplicada” (aG@c=y] /w{km=l*v=, šlāmēkôn yišgē’), mesmo nos casos em que apenas anunciavam quando o dízimo seria coletado ou a imposição de um mês intercalado no calendário lunar, situações que não requeriam um apelo específico à paz em meio a tribulações. A comparação com 1Pedro também é interessante pela similaridade da saudação, pois as cartas de Gamaliel estão endereçadas aos “Filhos da Diáspora de Babel”, “Filhos da Diáspora da Média” e “Filhos da Diáspora da Grécia”, equivalentes muito próximos aos “forasteiros da Diáspora em Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia” de 1Pedro. Esta é mais uma evidência de que Pedro está simplesmente encerrando sua saudação com a forma padronizada de uma carta de Diáspora.

Notavelmente, o desejo por paz também conclui a carta de Pedro em 5.14: “Paz seja com todos vocês que estão em Cristo”. Outros elementos na conclusão da carta são um eco da abertura. O conceito de Diáspora é reverberado no uso da expressão “em Babilônia” em 5.13, em que o tema da eleição é apreendido também pelo adjetivo συνεκλεκτή (syneklektē, escolhido junto com). Os

comentários finais de Pedro formam claramente uma inclusio com os temas de sua saudação e cumprimentos de abertura.

RESUMO E CONTEXTUALIZAÇÃO

O encorajamento que, no corpo da carta, Pedro oferecerá a seus leitores assenta-se em eles perceberem, em sua saudação e cumprimento, que serem considerados forasteiros pela sociedade é consequência de terem sido escolhidos para tomar parte na nova aliança com Cristo. Uma vez que os leitores de Pedro enfrentam a experiência de serem rejeitados, a única base segura da esperança deles são os benefícios do seu relacionamento com Deus em Cristo, os quais Pedro passa a listar no parágrafo imediatamente seguinte. O propósito da obra do Espírito na vida deles é levá-los a um relacionamento pactual com Deus, firmado pelo sangue de Jesus Cristo, com todas as suas implicações de mudança de vida. Pedro começa uma carta, cuja finalidade é instruir e motivar os cristãos em seu modo de vida e seus relacionamentos, lembrando-lhes de que esse é o propósito para o qual eles foram escolhidos por Deus Pai mediante a obra do Espírito. Seu pensamento de abertura atinge certamente o cerne da questão que será tratada por essa carta.

Notas adicionais

1.1. Embora a maioria das traduções acrescente artigos definidos nesse versículo, observe que não existe nenhum artigo no texto grego da saudação. Segundo comenta Achtemeier (1996: 79): “Os artigos tendiam a ser omitidos nas frases feitas e por isso quase sempre estavam ausentes nas introduções epistolares; esses dois versículos, no entanto, são mais extensos do que a abertura normal de uma carta antiga. Como está estruturada, a linguagem é de tom solene, ou mesmo arcaico”. A identificação tipicamente

anartra do remetente é também encontrada nas cartas paulinas. Apenas 2 e 3João incluem o artigo na sintaxe da identificação do remetente (sugerindo talvez que a correspondência procede não apenas da parte de “um presbítero”, mas “do presbítero”, cuja identidade pessoal seria conhecida dos destinatários; veja BDF §252).

1.1. Visto que tanto ἐκλεκτοῖς (eklektois, escolhidos) como παρεπιδήμους (parepidēmois, forasteiros) podem ser adjetivais ou substantivos, Pedro está escrevendo aos “eleitos que estão residindo temporariamente” (considerando-se eklektois o substantivo, como faz a NIV e a NLT; também Achtemeier 1996: 79)? Ou ele está escrevendo aos “forasteiros eleitos” (considerando-se parepidēmois o substantivo, como faz a NASB [1995], NKJV e NRSV; também Beare 1970: 74)? O uso adjetival de parepidēmos para modificar outro substantivo ocorre apenas com raridade nos escritores extrabíblicos. Das ocorrências seguintes, só uma é claramente adjetiva (Políbio, Histórias 32.6.4); é possível que seja adjetiva em outros textos problemáticos (Ateneu, Deipnosophistae 5.21.12; 5.25.10; 10.52.27; 12.54.11; 13.42.17; 13.44.3; Deodoro Siculo, Bibliotheca historica 1.4.3; 1.83.1; 4.27.3; 4.67.4; 9.25.1; 10.6.2; 13.27.3; 19.61.1; 29.32.1; 32.15.3; Plutarco, Timoleon 38.2.3; Êumenés 1.2.2; Péricles 665.B.4; Praecepta gerendae rei publicae 811.B.10; Herodoti malignitate 871.F.6; Políbio, Histórias 4.4.1,2; 10.26.5; 13.8.3; 22.13.5; 22.20.4; 26.1.3; 27.6.3; 28.19.2; 30.4.10; 32.6.4; 32.6.6). Uma ocorrência indubitável de parepidēmois como adjetivo encontra-se em Políbio (segundo-terceiro século a.C.): πᾶσι τοῖς Ἑλλησι τοῖς παρεπιδήμοις (pasi tois Hellēsi tois parepidēmois, para todos os gregos visitantes [em Roma]). Esse tipo de uso adjetival em 1Pedro 1.1 resultaria na tradução: “... ao eleito visitante da Diáspora de...”.

No entanto, em 1Pedro, os adjetivos precedem o substantivo pelo menos vinte e duas vezes em comparação com as dezesseis vezes, pelo menos, em que o sucedem, sugerindo que eklektois pode estar modificando parepidēmois. Por sua vez, nas três outras ocorrências de eklektos em 1Pedro (2.4,6,9), o vocábulo sucede o seu substantivo, embora em duas dessas vezes provavelmente a combinação seja forçada pela ordem das palavras de uma citação da LXX. Uns raros comentaristas pretendem considerar as expressões prepositivas do versículo 2 modificadoras de ἀπόστολος (apostolos, apóstolo) ou mesmo de todo o versículo 1 (e.g., Grudem 1988: 50). No entanto, a ênfase subsequente da carta sugere que o foco é a “eleitabilidade” dos destinatários juntamente com as consequências da rejeição sofrida por eles, e não o apostolado de Pedro nem o

ambiente geográfico deles.

O melhor, portanto, é considerar eklektois e parepidēmois dois substantivos em aposição: “aos eleitos, os forasteiros da Diáspora”, situação em que eklektois descreve o relacionamento dos destinatários com Deus e parepidēmois denota o relacionamento deles com a sociedade.

1.2. Agnew (1983) sustenta que a preposição eis tem sentido causativo (porque), mas sua ideia não recebeu apoio geral. Caso se admita esse sentido para a preposição, sua ocorrência será relativamente rara. Agnew adota a posição de Dana e Mantey (1955: 103), os quais defendem esse sentido para a preposição recorrendo ao controverso exemplo de Romanos 4.10. Além disso, a interpretação que Agnew dá ao sentido da preposição significa, então, que o genitivo “de Jesus Cristo” (Ἰησοῦ Χριστοῦ, Iēsou Christou) tem sentido subjetivo com relação a “obediência” (ὕπακοήν, hypakoēn). Segundo esse entendimento, os destinatários foram escolhidos em razão da obediência alcançada por Jesus Cristo, que culminou na sua morte, referida de maneira eufemística como a aspersão do seu sangue. Conquanto seja verdade que os genitivos imediatamente seguintes às expressões prepositivas (“presciência de Deus Pai” e “consagração do Espírito”) sejam genitivos subjetivos, a interpretação de Agnew não faz justiça ao uso da expressão “obediência e aspersão”, na linguagem pactual do AT.

I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor (1.1,2)

☛ II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)

III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)

IV. Consolação para o rebanho sofredor (4.12—5.11)

V. Encerramento da carta: palavras finais e saudações (5.12-14)

II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)

Na abertura do corpo de sua carta, Pedro elucida o que significa participar da nova aliança do sangue de Cristo na qual seus leitores foram admitidos pela escolha do Pai e consagração do Espírito (1Pe 1.2). A aliança com Deus era o conceito-chave do entendimento que Israel tinha de si mesmo. Pedro traça a continuidade entre a antiga aliança mosaica e a nova aliança no sangue de Cristo, à medida que aplica elementos da aliança anterior a seus leitores cristãos. Pedro acrescenta elementos da antiga aliança na abertura de sua carta, mas os interpreta tendo Cristo como referência. LaVerdiere (1959: 2910) comenta:

Eleição, obediência, aspersão do sangue, consagração pelo Espírito, fidelidade à Palavra de Deus, templo vivo, novo sacerdócio, nação santa, povo de Deus, a própria menção a cristãos dispersos como forasteiros: todos esses e outros temas relembram muitos outros elementos da teologia da aliança [...] do Antigo Testamento.

As Escrituras proféticas do AT podem ser úteis aos leitores de Pedro uma vez que falavam antecipadamente do evangelho de Jesus Cristo, que é agora pregado pelos evangelistas enviados pelo Espírito Santo (1.10-12). O Espírito que veio em Pentecostes, em consequência da morte, ressurreição e ascensão de Cristo, foi o mesmo Espírito que, mediante os profetas do AT, predisse os sofrimentos de Cristo e as glórias que se seguiriam. Pedro associa a obra do Espírito tão intimamente com Cristo que se refere ao Espírito que estava presente com os profetas como o Espírito de Cristo (1.10-12).

A convocação à santidade enunciada pela primeira vez no Pentateuco a Israel como povo escolhido de Deus é agora feita aos cristãos (1.15), aos quais foi concedido o novo nascimento pelo Santo. Eles são chamados para ser santos como Aquele que os gerou pela semente imperecível de sua Palavra viva e que permanece para sempre.

Assim como as pessoas do AT, os leitores de Pedro também foram redimidos por sacrifício de sangue, com a fundamental diferença de não ser mais o sangue de animais, mas o sangue precioso do cordeiro sem culpa e sem mácula, o próprio Jesus Cristo. Por meio de Cristo, os leitores de Pedro põem sua fé em nenhum outro deus que não o Deus de Israel (1.21).

O Templo, ponto central da antiga aliança, foi reconcebido como casa espiritual na qual os que vêm a Cristo estão sendo edificadas como pedras vivas, sendo o próprio Cristo a Pedra Angular viva (2.4-8). Cristo tornou-se a pedra de toque do destino do indivíduo: aceitá-lo ou rejeitá-lo determinará o relacionamento eterno da pessoa com Deus (2.6,7).

Além disso, por fim, os próprios leitores de Pedro são dotados das mesmas características do antigo Israel: eles são o povo de Deus, raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade especial de Deus (2.9).

Pedro conclui a abertura da carta com uma segunda referência à misericórdia de Deus (2.10), formando uma inclusio com 1.3. Em 1.3, ele atribui a dádiva do novo nascimento à abundante misericórdia de Deus e encerra a abertura da carta com o mesmo pensamento de que seus leitores, no passado, não tinham recebido misericórdia, mas agora, em virtude de seu novo nascimento, receberam a misericórdia de Deus (2.10).

A abertura de 1Pedro (1.3—2.10) é um resumo de como a antiga aliança foi

transformada na nova por meio da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Ela apresenta a nova vida em Cristo para a qual os leitores de Pedro nasceram de novo.

Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)

A doxologia como base da vida cristã (1.3-12)

Sejam o que vocês são (1.13—2.3)

A identidade do povo de Deus (2.4-10)

II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)

☛ A. A doxologia como base da vida cristã (1.3-12)

B. Sejam o que vocês são (1.12—2.3)

C. A identidade do povo de Deus (2.4-10)

A. A doxologia como base da vida cristã (1.3-12)

O trecho de 1.3-12 abre o corpo de 1Pedro propiciando uma base teológica e hermenêutica para a vida cristã que introduz as ideias e os temas principais da carta. No grego, esses versículos formam uma frase bastante longa composta de uma série de orações subordinadas que modificam a oração principal: “Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”. A doxologia fornece o contexto para a nova vida dos eleitos em Cristo (1.3-5), pois tanto sua dolorosa aflição sofrida nas provações (1.6,7) quanto sua salvação presente e futura são o alvo não apenas da sua fé, mas também do plano de Deus, como revelado aos profetas (1.8-12).

Analisados do ponto de vista retórico, os versículos 3-12 formam o exordium, ou seja, a descrição persuasiva da situação que motivou a carta (Thurén 1995: 90-1; Tite 1997: 52). O exordium prepara os leitores psicologicamente para a mensagem a seguir, tornando a audiência bem-disposta, atenta e pronta para receber a instrução. Não é necessário ver o autor de 1Pedro como um orador grego clássico, mas não seria surpresa encontrar estilos e formas com aspectos culturais familiares aos destinatários em carta destinada a um público amplo. Como característica de um exordium, essa seção não inclui exortações nem ordenanças explícitas. Antes, tenta criar uma atmosfera favorável aos argumentos de Pedro, ao descrever a vida de seus leitores nos termos mais ideais e considerando a possibilidade de eles já estarem vivendo em conformidade com isso. Thurén (1995: 91) vê isso como um modo de tranquilizar quaisquer expectativas negativas que seus leitores possam ter, a fim de que o ouçam sem ficarem na defensiva, e também como uma maneira de encorajá-los, para que

sigam suas exortações subsequentes, ao insinuar que eles já vivem consistentemente com elas, ao menos em certa medida.

Àqueles a quem Pedro escreve foi dado um novo nascimento para uma viva esperança e uma herança que se concretizará plenamente na revelação final de Jesus Cristo. Até lá, sua fé cristã os põe em conflito com os valores e as prioridades da sociedade na qual vivem. Esse conflito causa-lhes sofrimento angustioso em vários tipos de provações, não apesar de serem cristãos, mas precisamente por serem cristãos. O fato de estarem em conflito com sua sociedade é evidência de que a fé deles em Cristo é genuína; do contrário, eles não teriam escolhido viver de uma maneira que lhes causasse sofrimento.

Todo e qualquer sofrimento enfrentado por eles por causa do nome de Cristo está, todavia, subordinado à grande alegria que resulta de haverem eles renascido espiritualmente para uma viva esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo. Porque sofrer pelo nome de Cristo é prova da fé genuína que conduzirá à salvação, é evidente que esses cristãos estão na verdade recebendo o alvo da fé que professam: a salvação de sua alma. Os profetas do antigo Israel desejaram ardentemente saber a respeito dessa salvação, à medida que esquadrinavam as circunstâncias que levariam aos sofrimentos e às glórias do Messias, reveladas a eles por intermédio do Espírito de Cristo. Esse testemunho antecipado dos profetas de Israel ergueu-se como a confirmação, para os que seriam mais tarde chamados de cristãos, de que o Jesus executado era sem dúvida o Messias aguardado por séculos.

Pedro leva seus leitores à solidariedade com o povo de Deus do AT ao apresentar nesses versículos a base teológica da identidade deles como povo da aliança, escolhido por Deus para participar da nova aliança em Cristo. Ele explica que os profetas de Israel ministraram a revelação dos sofrimentos e das glórias do Messias não apenas para sua própria geração, mas para aqueles que posteriormente seriam chamados de cristãos. Portanto, Pedro não hesitará em admoestar seus leitores com os ensinamentos e as exortações dos autores do AT.

Kendall (1986), em sua análise da estrutura literária de 1Pedro, mostra que essas declarações introdutórias acerca da vida cristã em termos de aliança formam o fundamento para as exortações encontradas em 1.13—5.11. Em primeiro lugar, a abertura da carta apresenta a terminologia e os temas dominantes que serão desenvolvidos mais tarde. Em segundo, aqui, as alegações de Pedro servem de pressuposição para as exortações posteriores. A abertura da carta serve também

para introduzir os temas teológicos nela abordados, os quais, segundo Kendall (1986: 117), são “a graça salvadora como a mudança, no mundo incrédulo, do sofrimento presente para a glória futura e como a comunhão de amor na comunidade dos crentes”.

A doxologia como base da vida cristã (1.3-12)

Doxologia de abertura (1.3-5)

Alegria e sofrimento na nova vida (1.6-9)

A vantagem do cristão sobre os profetas e até sobre os anjos (1.10-12)

1. Doxologia de abertura (1.3-5)

Com esses versículos, Pedro desloca seu ponto focal da misericórdia redentora de Deus para as realidades da nova vida do crente em Cristo. O ato redentor do Deus e Pai de Jesus Cristo é descrito como a doação de um novo nascimento aos cristãos por meio da ressurreição de Cristo. É difícil imaginar um conceito mais abrangente e radical que o de um novo nascimento. Da mesma maneira que as pessoas recebem sua identidade étnica, sua cidadania, sua condição socioeconômica e suas potencialidades inatas dos pais biológicos, os cristãos têm uma nova identidade e uma nova cidadania que redefinem o seu relacionamento com a sociedade e transformam sua identidade e seu caráter. W. Barclay (1976: 171) percebe a riqueza desses versículos: “Há poucas passagens no Novo Testamento em que grande parte das ideias cristãs fundamentais vêm juntas”.

A doxologia como base da vida cristã (1.3-12)

Doxologia de abertura (1.3-5)

Louvor (1.3a)

Novo nascimento mediante a ressurreição de Cristo (1.3b)

Vida nova como viva esperança e nova herança (1.3c-4)

Herdeiros guardados pelo poder de Deus (1.5)

Exegese e exposição

³Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que, segundo sua abundante misericórdia, nos tem dado novo nascimento para uma viva esperança por meio da ressurreição de Jesus Cristo dos mortos, ⁴para uma herança imperecível, incorruptível, inalterável, guardada no céu para vocês, ⁵que são guardados pelo poder de Deus pela fé para uma salvação pronta para ser revelada no final.

a. Louvor (1.3a)

O louvor do versículo 3 marca uma notável transição da saudação da carta, com seu foco nos forasteiros eleitos da Ásia Menor, para Deus como a fonte dos benefícios da aliança. A construção predicativa nominativa do versículo 3 é formada pelo adjetivo nominativo εὐλογητός (eulogētos, bendito), um verbo implícito (o optativo de εἰμί, eimi, ser/estar), e o substantivo nominativo articular ὁ θεός (ho theos, Deus). O louvor “Bendito seja o Deus...” é familiar à tradição judaica, sendo encontrada, por exemplo, nas Dezoito Bênçãos (Oesterley, 1925: 60-1). Pode ser que aqui Pedro esteja usando a forma judaica, só que ele a torna distintamente cristã pela sua identificação de Deus como o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. A centralidade de Jesus Cristo para o pensamento de Pedro está indicada pelas quatro vezes que ele menciona esse nome nos três versículos de abertura de sua carta. Os cristãos devem considerar o Deus de Jesus seu próprio Deus e, o Pai de Jesus seu próprio Pai. A semelhança verbal entre esse versículo e 2Coríntios 1.3 e Efésios 1.3 indica apenas que a frase era linguagem apostólica padrão, e não que, aqui, Pedro está dependendo de Paulo (em oposição a Beare 1970: 81).

O louvor ou a censura do público são encontrados no exordium da oratória clássica (Aristóteles, Retórica 3.14). Notavelmente, o “exordium” de 1Pedro louva não os leitores, mas o Deus e Pai de Jesus Cristo.

b. Novo nascimento mediante a ressurreição de Cristo (1.3b)

Nesse louvor, Deus é também identificado como aquele que, segundo sua abundante misericórdia, concedeu o novo nascimento. No versículo 2, a presciência de Deus resultou na eleição dos cristãos aos quais Pedro escreve. Aqui, Pedro identifica um segundo aspecto do caráter de Deus — sua abundante misericórdia — que é a base para a existência do cristão. A palavra grega traduzida por “misericórdia” (ἔλεος, eleos) era empregada nas traduções gregas antigas das passagens paralelas de Êxodo 20.6 e Deuteronômio 5.10 para traduzir o hebraico חֶסֶד (hesed, misericórdia graciosa), palavra intimamente associada com o nome pactual de Deus. Quando, no segundo mandamento, Deus proíbe a idolatria, ele promete ser um Deus que mostra hesed a milhares de gerações daqueles que o amam e guardam seus mandamentos. A aliança de Deus com Israel não foi bem-sucedida porque o povo violou esse mandamento com a adoração do bezerro de ouro. Não obstante, Deus revelou sua glória a Moisés identificando-se como “Senhor, Senhor, Deus misericordioso e compassivo, tardio em irar-se e cheio de amor [hebr.: רַב־חֶסֶד, rab-hesed; LXX: πολυέλεος, polyeleos] e de fidelidade” (Êx 34.6, NIV). Assim como em 1Pedro 1.2, a linguagem de Pedro aqui é pactual, reverberando a linguagem da aliança dos atributos de Deus.

A palavra grega traduzida por “tem dado novo nascimento” é o particípio masculino articular de ἀναγεννάω (anagennaō), verbo que não ocorre em outros livros do NT nem do AT grego. É encontrada só em mais um lugar, em 1.23: “Porque vocês nasceram de novo [ἀναγεγεννημένοι, anagegennēmenoi], não da semente perecível, mas da imperecível, por meio da viva e permanente palavra de Deus”. Aqui, Deus está sendo louvado não como o grande Criador de todas as coisas, mas como Aquele que quis redimir dando um novo nascimento.

Houve uma época quando se pensava que, nessa passagem, 1Pedro tomara emprestado o conceito de novo nascimento das religiões de mistério, as quais acreditavam que o iniciado experimentava um novo nascimento como resultado dos ritos de iniciação (Perdelwitz 1911; veja a refutação em Selwyn 1958: 305-9). Seja como for, as declarações sobre novo nascimento nas religiões de mistério são consideravelmente mais tardias do que as do NT (Goppelt 1993: 82n16), e a simbologia do nascimento como começo de uma nova vida é por demais ubíqua para determinar as relações de dependência na história das

religiões. Portanto, é melhor examinar a fonte religiosa histórica mais próxima, nesse caso o judaísmo, para procurar entender o uso desse conceito em 1Pedro. Segundo aponta Selwyn, embora não haja no aramaico nenhuma palavra que corresponda minimamente a “novo nascimento”, o novo nascimento era um modo de se referir à conversão na literatura rabínica — por exemplo: “Um prosélito recém-convertido é como uma criança recém-nascida” (Selwyn 1958: 306). Contudo, em virtude da dificuldade de datar os textos rabínicos, é difícil identificar se esse uso rabínico era contemporâneo dos autores do NT. Segundo comenta Selwyn (1958: 306): “Mesmo ideias rabínicas que encontramos pela primeira vez no segundo século são mais facilmente atribuídas a fontes dentro de sua própria tradição consistente e tenaz do que a qualquer empréstimo do mundo gentio”.

É possível que Goppelt pise terreno mais firme quando dá atenção não aos escritos rabínicos, mas a Qumran, em busca do contexto judaico para o conceito do novo nascimento usado por Pedro. Ele entende 1QH 3.19-23 como uma indicação de que os essênios entendiam o ingresso de uma pessoa em sua comunidade como a aceitação de uma nova aliança e de uma nova criação escatológica. Ele relaciona o conceito de novo nascimento de 1Pedro 1.3 com o “contexto dos temas centrais emergentes do autoentendimento da comunidade de Qumran” (Goppelt 1993: 82-3). Essa ideia foi transposta para o ambiente social helenístico, substituindo-se o conceito de “nova criação” pelo de “novo nascimento”, o qual, segundo defende Goppelt, estava mais geralmente em voga (veja, porém, 2Coríntios 5.17, versículo que se destinava a ser entendido no contexto helenístico).

A fonte mais imediata do conceito de novo nascimento encontra-se no primeiro século da tradição cristã que se originou nos ensinamentos do próprio Jesus. Gundry (1974: 1966-7) alega de forma convincente que 1Pedro inclui muitas alusões aos ditos de Jesus, juntamente com algumas poucas alusões às ações do Senhor, as quais, de acordo com os Evangelhos, aconteceram em episódios em que Pedro estava presente ou tinha fortes interesses pessoais (veja também uma refutação em Beste 1969-1970). Nesse caso, Gundry observa que 1Pedro 1.3,23 e 2.2 abrange totalmente o conceito de renascimento também encontrado em João 3.3,7, em que Jesus declara: “Em verdade, em verdade lhe digo que ninguém pode ver o reino de Deus se não nascer de novo”. Dada a ampla evidência mencionada por Gundry para outras alusões, os ensinamentos de Jesus eram muito provavelmente uma das fontes de Pedro. Schutter (1989: 35) chega à conclusão de que 1Pedro depende mais das fontes cristãs orais do que das

escritas, o que é compatível com a observação de Gundry.

A concepção de Pedro acerca do novo nascimento inclui “a entrada em uma nova ordem de existência, mas ele combina com essa entrada o conceito de paternidade divina: os homens adentram a nova vida como filhos do seu Autor” (Hort 1898: 33). Assim, para o autor de 1Pedro, Deus não é Pai em razão de seu papel de Criador, mas, sim, em razão de seu papel singular no novo nascimento daqueles a quem ele escolheu para serem separados para a nova aliança em Cristo.

c. Vida nova como viva esperança e nova herança (1.3c, 4)

Àqueles a quem escolheu, Deus concedeu um novo nascimento em duas coisas: uma viva esperança e uma herança, ou, segundo defendem alguns, em três coisas: além de esperança e herança, concedeu também a salvação (Achteimer 1996: 94,97; du Toit 1974: 64)? E que relacionamento há entre essas três dádivas? Aposição? Paralelismo? Sequência? Logo de saída, a sintaxe admite a relação de novo nascimento εἰς ἐλπίδα (eis elpida, em esperança) e εἰς κληρονομίαν (eis klēronomian, em herança). Mas a terceira expressão prepositiva, εἰς σωτηρίαν (eis sōtērian, em salvação, 1.5), modifica ἀναγεννήσας (anagennēsas, tem dado novo nascimento) ou φρουρούμενους (phrouroumenous, que são guardados, 1.5; entendendo a voz do particípio como passiva, segundo Achteimer 1996: 97)? Em outras palavras, estaria Pedro dizendo que aos cristãos é outorgado o novo nascimento em salvação, ou que eles estão sendo guardados para salvação? As duas possibilidades são teologicamente verdadeiras, mas o que Pedro está afirmando aqui? Nem a análise do discurso nem o estudo lexical oferecem uma resposta clara (veja a nota adicional sobre 1.5). A construção gramatical sugere que cada um desses três particípios, anagennēsas, tetērēmenēn e phouroumenous, rege a expressão prepositiva que vem em seguida, indicando que o novo nascimento (anagennēsas) é apenas em uma esperança (elpida) e uma herança (klēronomian; de acordo também com Dupont-Roc 1995: 205-6). A perspectiva escatológica de Pedro segundo a qual a salvação ainda está para ser revelada inclina levemente a evidência de que eis sōtērian está modificando phrouroumenous. Isso significa que o novo nascimento é dado aos escolhidos em duas coisas — esperança e herança —,

mas eles são também guardados pela fé até que a plenitude da salvação se concretize em algum momento futuro. Essa ideia corresponde completamente à situação ameaçadora abordada pela carta.

Essa conclusão ganha força quando se observa que no NT, nas situações em que o substantivo *sōtēria* vem imediatamente antecedido de preposição, a preposição *eis* ocorre em todos os 24 lugares. O que sugere que em 1.5 *eis* não tem a função de sintetizar: ela não acrescenta “salvação” à “esperança” e à “herança” precedentes, antes é apenas a preposição idiomática a ser usada com esse substantivo. Assim, o novo nascimento, segundo Pedro o apresenta aqui, é só “para” [*eis*] duas coisas, que podem de fato formar uma *hendíadis* para se referir à nova vida do crente como uma viva esperança e uma viva herança. “A vida nova concedida pelo Pai mediante o Evangelho é, ao mesmo tempo, uma esperança e uma herança imediatas” (Hort 1898: 35).

A esperança para a qual o novo nascimento foi concedido aos escolhidos é descrita como esperança “viva” (*ζῶσαν*, *zōsan*), esperança que vive. Esta não é uma personificação com o significado de esperança “crescente” (cf. Grudem 1988: 55). Antes, está em contraste com a esperança morta, fundamentada em futilidades. Em Efésios 2.12 e 1 Tessalonicenses 4.13, o apóstolo Paulo descreve a religião pagã como destituída de esperança. A epidemia de desesperança de nossos dias não é apenas um fenômeno moderno. Os ecos dessa falta de esperança reverberam nas reflexões de Sófocles acerca do destino de Édipo, segundo as quais o melhor seria não ter nascido jamais e o segundo melhor seria morrer no parto (Édipo 121[a].15; Poole e Maule 1995: 148). No pensamento grego, ao desespero da vida presente segue-se apenas a noite infundável da morte. Catulo escreve que, embora o sol possa nascer e se pôr novamente, uma vez que nossa efêmera luz se extinga, tudo quanto resta é uma noite sem fim a ser dormida (Quinto Epigrama 4—6; Poole e Maule 1995: 266-7). Na mentalidade grega, o desespero existencial nesta vida e a lúgubre visão da vida após a morte aniquilavam toda esperança possível; portanto, a esperança entre os pagãos estava morta. Esse pensamento grego não difere da filosofia existencialista e materialista perceptível hoje. Em total contraste, o novo nascimento cristão foi alcançado por intermédio da ressurreição de Jesus Cristo (1Pe 1.3). A esperança cristã é eternamente viva, porque Cristo, o fundamento dessa esperança, é eternamente vivo. A presente realidade da vida cristã é definida e determinada pela realidade do passado — a ressurreição de Jesus Cristo — e garantida para o futuro porque Cristo vive para sempre.

Se os cristãos a quem Pedro escreve foram de fato expulsos de Roma, sua experiência pessoal pode ter induzido um sentimento de desamparo e desesperança comum às pessoas que enfrentam eventos avassaladores que lhes fogem ao controle (veja “A colonização romana e a origem de 1Pedro”, na Introdução). Além disso, uma vez que, no mundo do primeiro século, riqueza e herança eram quase sempre legadas em terras, o deslocamento da terra natal significava que qualquer propriedade que alguém herdasse seria de benefício incerto, se é que haveria algum. (Isso não difere, por exemplo, da situação enfrentada pelos exilados cubanos, que tiveram de deixar bens e riqueza para trás em Cuba quando emigraram de forma clandestina para os Estados Unidos.) Assim, a perda de herança e de direitos de família poderia levar diretamente a sentimentos de desesperança. Contudo, mesmo se os cristãos a quem Pedro escreve não tivessem se mudado fisicamente de lugar, a nova vida deles como cristãos afetou sua condição social. É bem possível que, como membros de famílias pagãs, sua herança estivesse ameaçada, assim como algumas famílias muçulmanas, hindus ou judias ainda hoje deserdam o membro da família que se converte ao cristianismo. É compreensível que experiências desse tipo resultem em sentimentos de desesperança.

Pedro, porém, mostra que a esses cristãos, forasteiros quanto a seu lugar de residência, foi dado, pela palavra de Deus Pai, o novo nascimento em uma nova família. Esse novo nascimento lhes concedeu uma nova herança impossível de ser afetada pelas vicissitudes de tempo e circunstância. Pedro descreve a nova herança que lhes cabe com três adjetivos alfa privativos: ἄφθαρτον (aphtharton, imperecível), ἄμιάντον (amianton, incorruptível), ἀμάραντον (amaranton, inalterável). Como explica Michaels (1988: 21):

À sua própria maneira, cada palavra dessas deixa plenamente claro o argumento de que a herança da qual Pedro fala é eterna [...] Em geral, ἄφθαρτον refere-se à libertação da morte e da deterioração; ἄμιάντον, à libertação da sujeira ou impureza moral; e ἀμάραντον, à libertação das deteriorações naturais causadas pelo tempo.

Ou, como Beare (1970: 83-4) o expressa com grande eloquência: “A paronomásia das três formas verbais é eficacíssima; a herança não pode ser

tocada pela morte, maculada pelo mal, deteriorada pelo tempo; é composta de imortalidade, pureza e beleza”.

A forma que Pedro a descreve traz de imediato à mente o ensinamento de Jesus no Sermão do Monte:

Não guardem para si tesouros na terra, onde a traça e a ferrugem destroem, e onde os ladrões invadem e roubam. Mas guardem para si tesouros no céu, onde a traça e a ferrugem não destroem, e onde os ladrões não invadem e roubam. Porque onde estiver o seu tesouro, aí também estará o seu coração (Mt 6.19-21, TNIV).

Gundry (1966-1967: 337) entende que em 1Pedro 1.4 a tripla descrição da herança seja uma adaptação do ensinamento de Jesus acerca do triplo benefício do tesouro no céu, como preservado em Lucas 12.33: “Vendam seus bens e deem aos pobres. Façam bolsas para vocês mesmos que não se gastarão; um tesouro no céu que jamais acabará, onde nenhum ladrão se aproximará e nenhuma traça destruirá” (TNIV, grifo da autora).

A terra como herança era a fonte principal para aumentar a riqueza, a posição social e a segurança (Alston 1998: 218; MacMullen 1974: 101). À luz do papel exercido pela terra na herança, tanto no mundo grego como no semítico, o ensinamento de Pedro a respeito da natureza da nova herança dos cristãos é um convite à comparação da nova “terra” que lhes cabe por herança (a sua parcela no reino de Deus) com os direitos à sua terra natal. Essa comparação pode ter sido especialmente significativa para os cristãos deslocados da terra natal (na Diáspora). Cristãos judeus lembravam que a terra da antiga aliança fora saqueada, contaminada e corrompida sucessivamente por assírios, babilônios, persas, ptolomaicos, selêucidas e romanos, e que os judeus viviam na Diáspora, distantes dos benefícios de sua herança. Grudem (1988: 58) explica:

Mostra-se assim que a “herança” da nova aliança cristã é de longe superior à herança terrena do povo de Israel na terra de Canaã. O país terreno não lhes foi “garantido”, antes lhes foi tomado no Exílio, e depois pela ocupação romana.

Mesmo quando detinham a posse da terra, ela dava recompensas que se deterioravam, recompensas cuja glória se desvanecia. A beleza da santidade da terra diante de Deus foi aviltada pelo pecado vez após vez (Nm 35.34; Jr 2.7; 3.2) (grifo do original).

Isso jamais poderia lhes acontecer novamente em seu novo lar no reino de Deus, para o qual nasceram de novo. Os cristãos, tanto os gentios como os judeus, quando expulsos do seu lugar de residência, enfrentam na vida uma reviravolta econômica e social. Apesar disso, sua nova herança agora está segura, pois agora mesmo está sendo guardada (particípio perfeito de τηρέω: τετηρημένην, tetērēmenēn) “no céu” para eles, muito fora do alcance dos eventos deste mundo.

d. Herdeiros guardados pelo poder de Deus (1.5)

A herança cristã existe agora e está sendo mantida em segurança longe das vicissitudes deste mundo, mas os herdeiros para quem ela está sendo guardada também são guardados pelo poder de Deus mediante a fé (1Pe 1.4,5). Aqui, a forma como Pedro seleciona os verbos sugere que, embora os herdeiros possam estar em perigo, nada menos do que o poder do próprio Deus zela por eles. Paradoxalmente, é a fé que eles professam em Cristo que os põe em perigo diante de sua sociedade, mas é essa mesma fé que os identifica como herdeiros legítimos, a quem Deus protege poderosamente (Calvino 1963: 233). Em 1.6, a palavra traduzida por “provações” (πειρασμοίς, peirasmois) é a mesma palavra encontrada na Oração do Senhor: “não nos deixes cair em tentação [peirasmon]” (Mt 6.13). O propósito explícito da Carta de Pedro é convencer seus leitores a permanecerem firmes na “verdadeira graça de Deus” (5.12). As provas causadas pela fé cristã são implicitamente a tentação para renunciar a essa fé, pelo menos até onde essas tentações possam ser evitadas. Como observa Perkins (1995: 30), na Oração do Senhor, a súplica para escapar da tentação “lembra-nos de que nenhum cristão está em busca de ‘testar’ a própria fé. Tampouco Deus dispõe essas provas como percurso de obstáculos ou exame de admissão. Mas os cristãos sabem, logo de saída, que não existirá nenhuma fé genuína sem isso”. É bem possível que os valores transformados pelos quais vivem como

seguidores de Cristo os indisponha com os incrédulos, cuja vida é ordenada por um conjunto de valores diferentes, criando conflitos e tensões para os cristãos. No entanto, a fé que os distancia da sociedade é a mesma que fornece os recursos com os quais podem suportar o distanciamento. Apesar do sofrimento, a confiança permanente que depositam no Pai do Senhor Jesus Cristo os marca como seus herdeiros (cf. 2.23; 4.19).

Os cristãos são guardados pelo poder de Deus até serem conduzidos à salvação (σωτηρίαν, sōtērian) que desde agora está pronta (na época em que Pedro escreve e daí em diante) para ser revelada “no último tempo” (ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ, en kairō eschatō). Está pronta agora porque os eventos passados da morte, ressurreição e ascensão de Jesus a conquistaram. No contexto imediato, a expressão “último tempo” aponta para eventos futuros, a parúsia, ou reaparecimento, de Jesus Cristo (1.7). Ao longo de toda a carta, Pedro prenuncia um tempo futuro marcado pelo juízo de Deus contra todas as pessoas e a obtenção da glória para o crente em Cristo (2.12; 4.7,17,18; 5.4,10). Parker (1994: 28), no entanto, sustenta que esses versículos, e de modo especial a expressão en kairō eschatō, têm sido entendidos erroneamente como uma referência futura, quando deveriam ser interpretados, citando Hort, como “em uma época extrema”. Embora a alegação de Parker não seja convincente (veja Tite 1997: 77), é bem aceito seu argumento de que o conceito escatológico de 1Pedro refere-se à “importância da presente possessão de Cristo” e não com exclusividade às “maravilhas da glória futura” (veja o ponto 6, “A escatologia de 1Pedro”, em “Temas principais e teologia”, na Introdução). A certeza da salvação futura revigora a esperança na qual os cristãos agora vivem, tornando o futuro escatológico uma realidade presente. Essa é de fato uma técnica consoladora cujo objetivo é aliviar os sentimentos de opressão por meio de vincular tão estreitamente as glórias futuras com o presente, que é assim transformado no mundo mental dos leitores de Pedro (Tite 1997: 77).

No primeiro século, o termo sōtēria (salvação) era usado mais amplamente entre os falantes do grego do que é hoje entre alguns cristãos, que restringem sua referência à condição espiritual da pessoa. No mundo helenístico, sōtēria referia-se ao livramento de qualquer ameaça — pessoal, política ou militar — e não necessariamente por intervenção divina. No NT, esse substantivo e seu verbo cognato σώζειν (sōzein, salvar) eram usados com relação ao livramento do perigo físico (e.g., Mt 8.25), da doença (e.g., 9.21) e do pecado (e.g., 1.21). A mesma palavra refere-se à recompensa por permanecer firme em face da perseguição (e.g., Mt 10.22; 24.13). Em 1Pedro, os benefícios do novo

nascimento são uma realidade presente, mas a salvação ainda está para ser revelada no final da história. O ensinamento de Pedro apresenta um bom corretivo à ideia popular de que os cristãos mortos “sobem” ao céu para receber sua recompensa completa e final. Pedro apresenta a salvação como alcançada totalmente apenas no juízo final, no fim da história, quando Jesus Cristo for revelado. Portanto, no pensamento de Pedro, sōtēria (salvação) diz respeito ao livramento futuro, objetivo final da história redentora, do qual tomarão parte os crentes em Cristo. É um livramento dessa situação atual da existência como forasteiros em um mundo hostil a Deus para um lugar de existência no qual não haverá essa dissonância. Os cristãos têm a certeza de chegar a esse estado final da existência, pois nasceram espiritualmente nele mediante a ressurreição de Cristo. Para Pedro, sōtēria é a herança vindoura, da qual eles têm total direito desde já, mas ainda não a possuem plenamente.

A ideia de Pedro de uma herança escatológica segundo a qual os cristãos não serão mais forasteiros harmoniza-se com a proclamação do reino de Deus feita por Jesus, sendo o tema central de seu ensinamento durante todo seu ministério público, do batismo à ascensão (Mt 3.17; Mc 1.15; Lc 4.43; At 1.3). A promessa de uma terra aos patriarcas e à dinastia de Davi converteu-se em referência tipológica à herança escatológica de um lugar onde todos os corações são governados pela norma graciosa de Deus. O que torna a escatologia cristã de Pedro algo distinta é sua identificação da ressurreição de Jesus Cristo como o meio pelo qual se concede o novo nascimento para o reino escatológico de Deus.

Os cristãos a quem Pedro escreve têm parte no reino escatológico cuja plenitude é ainda futura, por permitirem que sua atual vida de fé em Deus seja conformada e energizada pela realidade invisível para a qual foram novamente gerados. O entendimento que têm de si mesmos e a conduta resultante não devem mais ser modelados primariamente por sua sociedade e cultura, e por isso eles não pertencem unicamente à sociedade e cultura na qual residem, mas à sociedade e cultura do reino de Deus.

RESUMO E CONTEXTUALIZAÇÃO

O novo nascimento mediante a ressurreição de Cristo resulta em esperança pessoal, a qual redefine a condição do indivíduo tanto na sociedade (em termos de rejeição) como no reino (em termos de ter parte na herança eterna). Essa mensagem de viva esperança tem por alvo

aqueles que estão à margem da sociedade, vilipendiados e acusados. Eles são conscientes de como se afiguram aos olhos da sociedade. Carecem de uma perspectiva mais ampla, que o autor lhes oferece não em termos psicológicos nem sociológicos de autoestima, mas ajudando-os a enxergar o lugar privilegiado que têm no contexto do plano de Deus para a história, um privilégio não alcançado por eles, mas que lhes foi assegurado pela graça de Deus (Boring 1999: 65).

Hoje, em muitas localidades, os cristãos talvez não sofram rejeição social por causa do nome de Cristo na mesma dimensão experimentada pelos cristãos do primeiro século na Ásia Menor, nem na mesma medida dos cristãos do Terceiro Mundo ou em países muçulmanos hoje. Contudo, todo cristão precisa ter o entendimento de si mesmo transformado pela mensagem de Pedro acerca da realidade da viva esperança para a qual eles foram regenerados.

Nota adicional

1.5. Deus deu novo nascimento em duas coisas, uma viva esperança e uma herança, ou em três — esperança e herança além de salvação? A análise do discurso não indica com clareza se eis sōtērian é regido por anagennaō ou por phroureō (du Toit 1974: 63-4). Fora de 1Pedro, o verbo anagennaō não aparece no NT nem na LXX, mas γεννάω (gennaō, gerar) ocorre quase sempre com preposições. Na Bíblia grega, gennaō e phroureō/phrouroō ocorrem duas vezes seguidos de eis. Quando complementando gennaō, eis especifica o estado resultante do nascimento (e.g., Pv 11.19; Eo 41.9). Ao complementar phroureō, como acontece em Gálatas 3.23, eis pode estar

especificando um de dois relacionamentos. Pode especificar o ponto temporal no qual a guarda não é mais necessária — “até que a fé que estava por vir fosse revelada” (TNIV) ou “até que a fé em Cristo nos fosse mostrada” (NLT). Ou pode especificar aquilo que está sendo impedido pelo guardar — “mantidos [...] confinados para a fé que haveria de ser revelada depois” (KJV) ou “mantidos [...] apartados da fé que depois haveria de ser revelada” (NASB).¹ Somente a primeira dessas alternativas faz sentido no contexto de 1Pedro 1.5: os cristãos são guardados pela fé até o momento em que a salvação é revelada. (Difícilmente somos guardados pela fé para ser apartados da salvação!) Embora não seja um apelo fácil, essa ideia parece ser mais compatível com a escatologia de 1Pedro do que a alternativa de considerar que anagennēsas rege sōtērian, resultando no sentido de que os eleitos recebem um novo nascimento em uma salvação que ainda não foi revelada. O pensamento de que Deus protege tanto a herança quanto o herdeiro até o livramento estar completo atende de forma bastante adequada à situação ameaçadora de que trata 1Pedro.

¹ Gálatas 3.23 e 1Pedro 1.5 formam um contraste interessante com respeito à fé e à salvação. Em Gálatas, “nós” fomos guardados pela Lei até que a fé fosse revelada. Em 1Pedro, “nós” somos guardados pela fé até que a salvação seja revelada.

2. Alegria e sofrimento na nova vida (1.6-9)

O novo nascimento causa grande regozijo nos leitores de Pedro, pois eles têm tanto uma viva esperança para a vida presente como uma herança eternal na vida futura. No entanto, sua vida como cristãos também lhes acarreta sofrimento e pesar em diversos tipos de provação. Pedro faz a espantosa afirmação de que o sofrimento pelo qual eles passam no momento é um teste de fé que culminará em louvor, glória e honra quando Jesus Cristo for revelado. O sofrimento é um teste da genuinidade da fé deles em Cristo, especialmente porque nunca o viram no passado nem o veem no presente. Portanto, até mesmo o sofrimento deles é oportunidade para se alegrarem, pois confirma a fé e a salvação que certamente lhes pertencerá no final.

A alegria transcende as provações (1.6,8b,9)

Fé genuína é fé posta à prova (1.7)

Exegese e exposição

⁶Nisso vocês se alegram, embora tenham agora de sofrer durante algum tempo todo tipo de provações, ⁷para que a genuinidade da fé de vocês — mais valiosa que o ouro perecível, apesar de refinado pelo fogo — resulte em louvor, glória e honra quando Jesus Cristo for revelado. ⁸Embora não o tenham visto, ainda assim vocês o amam; embora não o vejam agora; ainda assim vocês creem nele. E vocês se alegram com uma indizível alegria glorificada, ⁹porque estão alcançando o alvo da fé, a salvação de vocês.

a. A alegria transcende as provações (1.6,8b-9)

Embora os versículos 3-12 formem uma longa frase no grego, as frases subordinadas dos versículos 6-9 têm uma estrutura pertinente a elas mesmas. As duas ocorrências do verbo ἀγαλλιᾶσθε (agalliasthe, vocês se alegram), nos versículos 6 e 8, formam uma inclusio, em cujo entremeio a presente alegria dos cristãos é qualificada por certas concessões:

Nisso vocês se alegram,

embora tenham agora de sofrer

durante algum tempo

todo tipo de provações,

para que a genuinidade da fé de vocês [...] resulte em [...]

Embora não o tenham visto, ainda assim vocês o amam;

embora não o vejam agora; ainda assim vocês creem nele.

E vocês se alegram com uma indizível alegria glorificada,

porque estão alcançando o alvo da fé, a salvação de vocês.

No versículo 6, Pedro desloca o foco das certezas da futura glória escatológica para as realidades mais sombrias do presente. No entanto, a perspectiva escatológica futura é importante, pois visa determinar como os cristãos precisam enfrentar a vida nas situações presentes. O versículo começa com uma expressão prepositiva e um pronome relativo, ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε (en hō agalliasthe, em que vocês se alegram[rão?]). Alguns entendem que o antecedente do pronome relativo hō é a expressão anterior imediata, ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ (en kairō eschatō), a qual faz a expressão prepositiva e a locução adverbial de tempo especificarem quando eles se alegrarão: no “último tempo” (T. Martin 1992b: 310). Isso exige que o verbo ἀγαλλιᾶσθε (agalliasthe, vocês se alegrarão) seja considerado uma

flexão do presente, mas com sentido futuro (Bigg 1956: 103; T. Martin 1992b: 310-1). Na LXX, a mesma sintaxe contraria o sentido adverbial atribuído a essa expressão prepositiva, especialmente em Salmos, nos quais o verbo *agalliasathe* vem quase sempre acompanhado de *en*, e cujos versos expressam a razão da alegria, representada nesse caso pelo pronome relativo *hō*. Além disso, segundo comenta du Toit (1974: 68), a interpretação temporal oferece “uma base estreita demais para a referência à indizível alegria da fé”. Embora o livramento do crente mediante a fé em Cristo produza alegria no final, essa alegria é, não obstante, desfrutada nesta vida presente.

Considerando que o pronome relativo *hō* seja masculino singular, alguns poucos estudiosos entendem que seu precedente é *θεός* (*theos*, Deus) ou *Χριστός* (*Christos*, Cristo) do versículo 3 (Hort 1898: 40). Du Toit (1974: 68) sustenta que a interpretação de *theos* como seu precedente produz, da perspectiva da análise do discurso, “um padrão estrutural extremamente refinado” e em total harmonia com a expressão do AT “alegrar-se no Senhor”. Ele, todavia, concorda que há pouca diferença de sentido entre essa interpretação e a consideração do pronome relativo como neutro singular com referência ao tema geral precedente nos versículos 3-5, sendo essa a maneira como a maioria dos intérpretes o leem (Achteimeier 1996: 99; Best 1971: 77; Beare 1970: 86; Calvino 1963: 234; Grudem 1988: 60; Thurén 1995: 71). Segundo comenta Calvino (1963: 234), “no qual se refere a toda a questão da esperança da salvação firmada no céu” (grifo do original).

O modo do verbo *agalliasathe* também é ambíguo. Sua flexão permite que seja considerado (1) indicativo presente (vocês se alegram), (2) imperativo presente (alegrem-se, continuem se alegrando) ou (3) indicativo presente na flexão com força de futuro (vocês se alegrarão). Du Toit (1974: 70-1) defende o modo imperativo tendo como base o deslocamento para a segunda pessoa e porque, das nove ocorrências do verbo na LXX na segunda pessoa, oito têm “intenção” de imperativo. A recente análise retórica de 1Pedro sugere a improbabilidade de, em uma carta parenética, se encontrar um imperativo na sua seção de abertura, a qual estabelece o contexto em que a carta deve ser lida e prepara os leitores para os imperativos que, de fato, virão em seguida (T. Martin 1992b).

Thurén (1990) apresenta a intrigante ideia de que, ao longo de 1Pedro, esse é apenas um entre tantos elementos ambíguos nos níveis léxico, sintático ou ideológico que foram deliberadamente expressos em formas que poderiam ser interpretadas de maneira diferente por leitores diferentes. Assim, para os leitores

que, a despeito de suas angustiosas provações, sentem-se de fato alegres, agallias^{te} pode ser lido como “vocês se alegram”. Para os que não estão realmente se alegrando, a interpretação do verbo como uma flexão imperativa, “alegrem-se”, orienta-os quanto à atitude que eles devem adotar. Os verbos ἀγαπᾶτε (agapate, vocês amam), πιστεύοντες (pisteuontes, crendo), e a segunda ocorrência de agallias^{te} no versículo 8 são também, na forma, gramaticalmente ambíguos. Thurén discute ainda a ambiguidade dos controvertidíssimos particípios imperativos em 1Pedro da perspectiva dessa teoria (para uma análise dos particípios imperativos em 1Pedro, veja a segunda nota adicional sobre 1.13). Ele tem razão quanto às diferentes necessidades daquele público amplo a que Pedro está se dirigindo. Mas não é fácil enxergar alguma estratégia deliberada em ação quando as formas ambíguas do indicativo e do imperativo presentes não passam de um acaso da língua grega. Que outra opção teria Pedro?

Considerar que o antecedente do pronome relativo ᾧ seja o tema geral da esperança firmada no céu está em perfeita harmonia com o fluxo do pensamento de Pedro, uma vez que isso oferece a perspectiva a partir da qual o apóstolo quer que seus leitores contemplem os próprios sofrimentos atuais. Eles devem se alegrar com a promessa da glória eterna para a qual nasceram de novo mediante a ressurreição de Jesus Cristo, embora enfrentem circunstâncias angustiosas e embora não tenham visto Jesus pessoalmente (assim como o autor o viu?). Em outras palavras, as penosas circunstâncias por que passam os leitores de Pedro não deveriam, humanamente falando, lhes dar nenhum motivo para ter esperança no futuro glorioso que lhes pertence em Cristo. Eles também não tiveram a experiência empírica de testemunhar a ação de Jesus nem durante sua vida nem na glória de sua ressurreição. Eles amam Jesus mesmo sem tê-lo visto (ιδόντες, idontes, aoristo); eles creem em Jesus, embora não o vejam agora (ὁρῶντες, horōntes, presente). Eles estão de veras andando pela fé, não por vista, e são por isso abençoados de acordo com o que o próprio Jesus prometeu em João 20.29: “Bem-aventurados os que não [me] veem e creem”.²

b. Fé genuína é fé posta à prova (1.7)

No entanto, alegria de conhecer o futuro escatológico final não torna menos real e menos inquietante a angústia da presente circunstância de alguém. Pedro

reconhece a realidade da aflição de seus leitores, mas a abranda com pensamentos adicionais de encorajamento. O sofrimento deles advém de “todo tipo de provações”, dando a entender que não havia ninguém em vista promovendo provação ou perseguição. O adjetivo traduzido por “todo tipo” (ποικίλος, poikilos, 1.6) em alguns contextos significa “multicolorido”. O mesmo adjetivo é encontrado em 4.10 referindo-se aos muitos tipos de expressão da graça de Deus. A oração gramatical “embora tenham agora de sofrer durante algum tempo” reconhece a realidade do sofrimento, mas o qualifica como sendo só por “algum tempo” e sugere a sua necessidade ao destacar o seu propósito. Reconhecer o sofrimento como relativamente breve e necessário torna-o mais suportável. Talvez o máximo encorajamento esteja em Pedro explicar qual é o propósito dos sofrimentos. A oração subordinada final (ἵνα, hina, a fim de que, para que) tem como sujeito τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως (to dokimion hymōn tēs pisteōs, a genuinidade da fé de vocês). O sofrimento que se tem em vista comprova a genuinidade da fé deles, a qual resultará em louvor, glória e honra quando Jesus for revelado. A análise retórica de Thurén (1995: 100) acerca desses versículos resulta em três conclusões correlacionadas:

Vocês se alegram a despeito do sofrimento, já que o sofrimento não impede a alegria.

Vocês estão dispostos a sofrer a fim de glorificar a Deus.

Vocês estão dispostos a sofrer a fim de obter a glória.

Nos versículos seguintes (2.9,12; 4.11), é Deus quem recebe o louvor e a glória por causa do comportamento dos cristãos. É provável que a segunda ideia seja fundamental para a lógica de Pedro, estando implícitas a primeira e a terceira. As provações pelas quais eles passam são apresentadas explicitamente como um teste, para que a fidelidade deles a Deus, em toda e qualquer circunstância, sirva para provar a si mesmos e aos outros o tipo da fé genuína que resultará na glória eterna.

Pedro não quer que seus leitores confundam a avaliação da fé com fracasso da fé, nem que pensem que a existência de aflições implique uma fé inadequada. Ele usa a imagem do ouro refinado, o mais precioso material conhecido à época.

Por mais precioso que seja, ainda assim o ouro é perecível, mesmo quando refinado pelo fogo. Embora a imagem do ouro provado pelo fogo possa sugerir imagens de perseguições horríveis, como as sofridas pelos cristãos em Roma no reinado de Nero, essa é muito provavelmente uma interpretação mais específica do que a referência parece indicar. O fogo era um símbolo comum para aflição, adversidade e juízo, tanto no pensamento judaico como no grego, sem nenhuma relação com as ações de Nero. Sêneca, a mais importante figura literária e pública de Roma da metade para o final do primeiro século, emprega a mesma metáfora em seu provérbio *Ignis aurum probat, miseria fortes viros* (“O fogo testa o ouro; as aflições, os homens fortes”, Ep., Da Providência 5.10). O fogo metafórico da aflição é igualmente encontrado no pensamento bíblico, com a imagem ardente em referência ao Senhor pondo à prova as almas humanas (e.g., Sl 66.10; Pv 17.3; 27.21; Zc 13.9; Ml 3.3). De modo particular nas passagens proféticas, o fogo purificador da avaliação da parte de Deus é preparação para a perfeição escatológica. As ideias de Pedro sobre o sofrimento como prova de fé estão em perfeita harmonia com a tradição judaica expressa, por exemplo, em Eclesiástico 2.1-6, que é talvez o paralelo léxico e conceitual mais exato:

Meu filho, se você se apresentar para servir ao Senhor, prepare-se para a prova [πειρασμόν, *peirasmon*].

Endireite seu coração e permaneça firme, e não seja impetuoso em tempo de calamidade.

Agarre-se a ele sem se apartar, para que seus dias finais sejam prósperos.

Aceite tudo o que lhe acontecer, e, em momentos de humilhação, seja paciente.

Porque o ouro é provado [δοκιμάζεται, *dokimazetai*] no fogo, e quem for achado aceitável, na fornalha da humilhação.

Confie [πίστευσον, *pisteuson*] nele, e ele lhe ajudará; faça caminhos retos, e tenha esperança [ἐλπίσον, *elpison*] nele (NRSV).

Pedro argumenta que o ouro, apesar de derretido pelo fogo purificador que consome tudo quanto não é genuíno, perecerá mesmo assim no abrasador juízo

final. Calvino (1963: 235) considera o fogo tanto um processo de purificação pelo qual a escória (nada que não seja de fé) é consumida quanto o teste de um metal precioso genuíno.

A fé dos leitores de Pedro está sendo refinada pelo fogo de várias provações nesta vida. Contudo, enquanto as coisas mais preciosas deste mundo — assim como o ouro — têm sido destruídas pelo fogo (cf. 2Pe 3.10,11), a fé do cristão que tem se provado genuína se mostrará mais preciosa do que tudo, pois o livrará desse dia final de destruição abrasadora, quando Jesus Cristo for revelado (cf. 1Pe 1.5). Portanto, Pedro lembra a seus leitores que a fé cristã genuína é mais valiosa que tudo quanto o mundo é capaz de oferecer.

É possível que isso explique o propósito do padecimento de angústias em toda espécie de provações (1.7,8); mas por que o sofrimento é “necessário” (1.6)? A condicional de primeira classe de fato associada ao particípio do verbo impessoal δεῖ (dei, é necessário) indica que o sofrimento que Pedro tem em mente pode ser uma situação inevitável, não meramente uma ocorrência possível. Portanto, ao mesmo tempo que foi escolhido para responder ao evangelho com a fé (1.1-3), o cristão é posto à parte das prioridades e valores da sociedade incrédula, o que, inevitavelmente, resulta em vários tipos de sofrimento. Assim como o nascimento físico confere cidadania com base na cidadania de um dos pais, o Pai divino lhes concedeu nova cidadania e herança no reino de Deus. Essa nova identidade e compromisso de lealdade torna-os em certa medida estrangeiros na sociedade. Portanto, aqueles cuja intenção é servir ao Senhor não devem ficar surpresos com o sofrimento que têm passado em muitas espécies de provações (cf. 4.12). Ao mesmo tempo que talvez sua fidelidade a Deus seja a razão de não receberem nenhum louvor, glória ou honra da sociedade na qual vivem, essa mesma fidelidade redundará futuramente em louvor, glória e honra quando tudo tiver sido dito e feito. Portanto, as mesmas circunstâncias que lhes causam angústias por serem cristãos deverão também lhes causar alegria por serem cristãos. Eles se alegram com júbilo indizível que é glorificado até mesmo pelas tenebrosas circunstâncias em que o experimentam.

[2 Gundry \(1966-1967: 337-8\) considera que esse é mais um dos ditos de Cristo refletidos nas palavras de 1Pedro.](#)

3. A vantagem do cristão sobre os profetas e até sobre os anjos (1.10-12)

Na declaração final em que descreve a situação de seus leitores, Pedro explica a condição privilegiada de que desfrutam em razão do conhecimento do evangelho que receberam. O apóstolo compara o conhecimento deles acerca da obra redentora de Deus com o de profetas e anjos, e o considera superior. A comparação com o primeiro grupo posiciona os leitores de Pedro como privilegiados historicamente e a com o segundo grupo posiciona-os cosmicamente.

Pedro mostra que seus leitores são privilegiados por participarem de uma salvação que os profetas de Israel ansiavam conhecer quando investigavam as circunstâncias e a época dos sofrimentos do Messias e das glórias subsequentes. O Espírito de Cristo revelou esses sofrimentos e glórias aos profetas como testemunhas antecipadas, permitindo que a própria geração de cada profeta vivesse confiantemente na salvação que seria alcançada algum dia. Mas a visão antecipada dos profetas acerca dos sofrimentos do Messias serve aos leitores de Pedro para confirmar que o Jesus crucificado é de fato o Messias. Por isso, a unidade da mensagem profética do AT e do evangelho cristão é o fundamento sobre o qual Pedro usará o ensinamento e a ética do AT para exortar e instruir seus leitores.

Nesses versículos, Pedro consolida a relevância do AT diante de seus leitores, continuando a usá-lo em toda a sua carta, tanto para explicar Jesus com maior profundidade como para exortar seus leitores com os ensinamentos éticos dessa Escritura. A hermenêutica adotada por Pedro em 1Pedro 1.10-12 permite-lhe levar o autoentendimento de seus leitores a solidarizar-se com o povo de Deus do AT, concedendo-lhes uma nova herança, agora que abandonaram o caminho vazio de seus ancestrais (1.8), não importa se gentios ou judeus. Eles não são mais cidadãos de nações diferentes, mas foram reunidos ao único povo de Deus. Portanto, é indispensável que seu autoentendimento seja remodelado de acordo com essa nova realidade de máximo valor.

Três questões exegéticas (1.10,11)

O testemunho antecipado dos profetas (1.12a)

O interesse dos anjos no evangelho (1.12b)

Exegese exposição

¹⁰Os profetas que profetizaram acerca da graça que veio a vocês investigaram e pesquisaram criteriosamente a respeito dessa salvação, ¹¹examinando qual seria a circunstância ou o tempo que o Espírito de Cristo lhes estava revelando, ao predizer os sofrimentos que sobreviriam ao Messias e as glórias subsequentes.

¹²Foi-lhes revelado que não era para si mesmos, mas para vocês, que eles ministravam [essas] coisas, as quais lhes são anunciadas agora pelos que lhes pregaram o evangelho mediante o Espírito Santo enviado do céu, coisas as quais os anjos anelam perscrutar.

a. Três questões exegéticas (1.10,11)

Os profetas investigaram e pesquisaram criteriosamente a respeito da salvação que alcançou os cristãos dos dias de Pedro. Ao chamar a atenção para isso, Pedro traça uma linha de continuidade entre o que fora predito no AT e o que se realizou na vida de Jesus e era anunciado no evangelho. Os cristãos a quem Pedro escreve não devem ver a si mesmos como membros de uma nova religião no mundo, fundada na pessoa de Jesus de Nazaré. Antes, eles estão sendo privilegiados com o conhecimento do evangelho que cumpre o plano misterioso de Deus, conforme revelado aos profetas do AT, e que os põe em linha de continuidade com o que Deus já vinha fazendo por intermédio do antigo Israel. Jesus Cristo já é uma parte dessa obra, pois o “Espírito de Cristo” é quem revelou os sofrimentos e as glórias do Messias aos profetas. O conhecimento dado aos profetas mediante o testemunho antecipado está sendo agora anunciado

pelos evangelistas cristãos como tendo sido historicamente realizado na vida de Jesus. Pedro, portanto, vê o evangelho de Jesus Cristo em total acordo com a mensagem do AT.

Essa passagem suscita três questões exegéticas inter-relacionadas: (1) Os profetas mencionados são profetas do AT ou profetas carismáticos contemporâneos dos leitores de Pedro (e.g., Ágabo em Atos 21.10-12)? (2) Como a expressão incomum τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα (ta eis Christon pathēmata, os sofrimentos de Cristo) deveria ser traduzida e entendida? De igual modo, (3) como a expressão εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν (eis tina ē poion kairon, qual seria a circunstância ou o tempo) deveria ser traduzida e entendida? Elas são expressões centrais ao pensamento de Pedro: os profetas levaram a cabo sua busca e seus estudos inquirindo especificamente eis tina ē poion kairon a que o Espírito de Cristo estava se referindo quando revelava ta eis Christon pathēmata.

A última expressão ta eis Christon pathēmata (e não a expressão prepositiva eis tina ē poion kairon) é o objeto direto do particípio προμαρτυρόμενον (promartyromenon, testemunhando de antemão), o qual determina a maneira ou o modo do verbo indicativo imperfeito ἐδῆλου (edēlou, estava revelando). A forma de interpretar a sintaxe da expressão ta eis Christon pathēmata determinará quais são os profetas em vista. Como observa Warden (1989: 5): “Se a expressão alude aos sofrimentos de Cristo, os profetas da passagem não são necessariamente as personalidades do AT”. Seja como for, persiste certa controvérsia exegética. Selwyn (1958: 134) vê aí “uma expressão com uma referência mais ampla do que aos profetas do AT, e [que] abarca a tradição profética em sua totalidade, inclusive os profetas cristãos”. Warden (1989: 12) corrobora o argumento de Selwyn e conclui que “os profetas de 1Pedro 1.10-12 são profetas contemporâneos entre os primeiros leitores da epístola”. Esses dois intérpretes entendem que ta eis Christon pathēmata se refira aos sofrimentos do povo de Deus à medida que passam pelos sofrimentos messiânicos que preparam o caminho para a volta de Cristo (Selwyn 1958: 136; Warden 1989: 6).

A expressão ta eis Christon pathēmata é quase sempre traduzida por “os sofrimentos de Cristo” (KJV, NIV, TNIV, NASB) mesmo estando ausente o genitivo Χριστοῦ (Christou, de Cristo). Em vez disso, a expressão prepositiva eis Christon modifica adjetivamente o substantivo principal pathēmata. Considerando que o significado de eis seja “em lugar de”, alguns intérpretes entendem que essa sintaxe não se refere aos sofrimentos padecidos por Cristo em si mesmo, mas aos sofrimentos dos cristãos por causa de Cristo. Tem-se

considerado que a forma plural de pathēmata foi adotada para fazer referência ao sofrimento de muitos, ao passo que seria de esperar a ocorrência de sua forma singular caso o substantivo se referisse à crucificação de Cristo. (Observe ainda que a palavra “glórias”, que vem em seguida, também está no plural). A REB traduz essa expressão no contexto de 1Pedro por “sofrimentos na causa de Cristo”. Selwyn a traduz como “os sofrimentos do caminho para Cristo”, na evidente tentativa de capturar o sentido de movimento direcional da preposição.

Uma segunda forma de interpretar a partícula eis é entendê-la como significando uma extensão no tempo com o sentido de “até”. BDAG 289 apresenta Gálatas 3.24 como exemplo desse sentido, ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν (ho nomos paidagōgos hēmōn gegonen eis Christon), que se pode traduzir por: “A lei ficou responsável por nós até que Cristo veio” (TNIV). No entanto, o sentido da expressão prepositiva em Gálatas 3.24 também é controverso, tendo a NIV e a NASB traduzido que a lei devia nos conduzir “a Cristo”.

Scott (1905) atribui um sentido temporal a eis em 1Pedro 1.11, com o argumento de que esses não são os sofrimentos de Cristo, mas se referem às tribulações messiânicas que preparam o caminho para a segunda vinda de Cristo; tribulações a serem sofridas pelo povo de Deus. De acordo com esse entendimento, o Espírito de Cristo previu por intermédio dos profetas exatamente a época dos sofrimentos pelos quais os cristãos da Ásia Menor estão passando e, mais ainda, que suas angústias indicam que a volta de Cristo está às portas. Essa interpretação está bem em harmonia com 4.17, quando Pedro explica que os sofrimentos de seus leitores, de alguma forma, fazem parte do juízo escatológico (veja comentários sobre 4.17).

Apesar disso, o sentido dessa sintaxe em outras partes do NT indica que a expressão ta eis Christon pathēmata refere-se de fato aos sofrimentos de Cristo, os quais — como Pedro continuará explicando no capítulo 2 — deverão ser também experimentados por aqueles que o seguem. Em outros lugares, a expressão prepositiva com eis modifica adjetivamente seu substantivo principal especificando os recipientes da ação verbal implicada no substantivo. O paralelo sintático mais próximo de 1Pedro 1.10 talvez seja 2Coríntios 1.11, em que, na expressão τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα (to eis hēmas charisma, a graça para nós), o substantivo principal implica o verbo χαρίζομαι (charizomai, mostrar favor gracioso) e a expressão prepositiva eis hēmas expressa os recebedores da ação verbal implicada. Essa forma de entender resulta na tradução “o favor gracioso

concedido a nós”.

Um segundo paralelo próximo está em 2Coríntios 11.3, com a expressão τῆς ἀπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν (tēs haplotētos tēs eis ton Christon, a devoção a Cristo), na qual o substantivo principal haplotētos, “devoção sincera”, implica o verbo “ser devotado”. A expressão prepositiva eis ton Christon designa o recebedor dessa devoção sincera, Cristo. É possível encontrar outros sete exemplos semelhantes desse uso adjetival de eis (At 20.21; 26.6; 1Co 15.10; 16.1; 2Co 8.4; 9.1; Ef 1.15).

Além disso, a sintaxe de ta eis Christon pathēmata em 1Pedro 1.11 é paralela à sintaxe em 1.10: τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος (tēs eis hymas charitos, a graça para vocês), traduzida por “a graça que chegou até vocês”. O substantivo principal, charitos, implica o verbo charizomai (mostrar favor gracioso) e a expressão prepositiva eis hymas indica os recebedores da graça, a saber, “vocês”. O genitivo “graça de vocês” não é usado aqui, provavelmente para evitar a possibilidade de ser entendido como significando o comportamento gracioso dos cristãos da Ásia. Parece que se deveria entender que a sintaxe paralela de duas expressões adjetivais um tanto incomuns e tão próximas tenha um sentido paralelo. Em 1.11, o substantivo principal é pathēmata (sofrimentos), o qual implica o verbo “sofrer”. Acompanhando-se o modelo observado, a expressão prepositiva eis Christon indica o recebedor dos sofrimentos, Cristo.

Além disso, o substantivo pathēmata ocorre duas outras vezes em 1Pedro com referência a Cristo (4.13; 5.1), em que o genitivo τοῦ Χριστοῦ (tou Christou, de Cristo) é encontrado de maneira explícita. Assim, tanto o uso geral no NT como a evidência específica à carta indicam que, em 1.11, na realidade, Pedro tem em mente os sofrimentos que Jesus Cristo suportou. Ele opta pela expressão prepositiva com εἰς e não pelo genitivo em razão da perspectiva profética do contexto imediato. Em outras palavras, os profetas em questão se pronunciaram muito antes dos sofrimentos ocorridos, mas sabiam que sofrimentos acometeriam o Messias. Na sintaxe paralela do versículo 10, esses profetas previram também a graça que viria e que, na opinião de Pedro, veio eis hymas, “veio a vocês”, os cristãos a quem ele escreve. Assim como o Messias seria o destinatário de sofrimentos, assim também o povo de Deus, em cujo meio os cristãos da Ásia Menor se encontravam agora notavelmente incluídos, seria alvo da graça.

A expressão “Espírito de Cristo” (πνεῦμα Χριστοῦ, pneuma Christou) no

versículo 11 é um tanto rara, ocorrendo noutra lugar apenas em Romanos 8.9, “se alguém não tem o Espírito de Cristo [πνεῦμα Χριστοῦ], não pertence a Cristo”. Expressões semelhantes são encontradas em Filipenses 1.19, em que Paulo se regozija no auxílio recebido com “o Espírito de Jesus Cristo” (τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, tou pneumatou Iēsou Christou). Em Atos 16.7, o apóstolo Paulo é impedido de entrar na Bitínia — exatamente uma das províncias às quais Pedro escreve agora — mediante “o Espírito de Jesus” (τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ, to pneuma Iēsou). E, em Gálatas 4.6, Paulo escreve que Deus enviou “o Espírito de seu Filho” (τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, to pneuma tou huiou autou) ao nosso coração.

Em 1Pedro 1.11, o argumento parece ser que o Espírito que foi o agente da revelação dos antigos profetas é o mesmo Espírito de Cristo conhecido pela igreja do primeiro século. O Espírito que havia inspirado os profetas foi o mesmo que desceu sobre Jesus em seu batismo, identificando-o como o Messias, que padeceria os sofrimentos prenunciados e as glórias por virem. Pedro, portanto, mostra a continuidade da presença do Espírito com os profetas e com os cristãos, recebedores do evangelho da misericórdia de Deus centrado no sofrimento e na glorificação de Jesus Cristo.

Uma segunda expressão prepositiva em 1Pedro 1.11, εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν (eis tina ē poion kairon, em qual ou que tipo de tempo) é também alvo de controvérsia exegética. Essa expressão, também iniciada pela preposição eis, é o complemento verbal do particípio ἐραυνῶντες (eraunōntes, investigar), significando que os profetas buscaram mais informações investigando eis tina ē poion kairon.

O segundo componente da expressão prepositiva após a conjunção ἔ é traduzido sem controvérsias como “que tipo de tempo” ou “que modo de tempo”. O substantivo grego kairos é usado para denotar época ou tempo específicos e quase sempre ocorre no NT para se referir ao período escatológico em que as promessas de Deus finalmente se concretizarão, seguindo emprego semelhante da palavra na LXX. O Espírito de Cristo estava predizendo os sofrimentos do Cristo e assim, por inferência necessária, revelando aos profetas a época quando o Messias haveria de sofrer. Os profetas estavam curiosos para saber em que época poderia se dar esse acontecimento vindouro.

O primeiro componente da expressão prepositiva, tina, tem sido alvo de mais discussões entre os intérpretes. O eminente erudito bíblico F. F. Bruce (1959: 67)

faz parte da minoria de intérpretes que considera tina como pronome interrogativo acusativo masculino singular, traduzindo “que pessoa ou tempo”. Best (1971: 81) acompanha Bruce, sustentando que, se não for assim, os dois componentes parecem redundantes. No entanto, se os dois elementos fossem diferentes mas correspondentes seria de esperar que a conjunção fosse καί (kai, e) — “investigaram que pessoa e que tipo de tempo” — não ἢ (ē, ou).

A maior parte dos intérpretes interpreta tina como adjetivo interrogativo acusativo masculino singular em concordância gramatical com kairon e empregado de forma um tanto redundante com poion por questão de ênfase retórica, resultando na expressão “que tempo ou que tipo de tempo”. Michaels (1988: 42) explica o efeito retórico dessa redundância como uma possível ampliação da investigação profética:

A ordem das palavras e a escolha das conjunções (ἢ em vez de καί) sugerem que ποῖον interpreta e amplia τίνα [...] O efeito retórico do segundo componente é tornar a referência ainda mais geral do que é inicialmente: “que tempo (i.e., quando) ou (pelo menos) que tipo de tempo” será quando o Messias sofrer. A expressão refere-se não apenas à pergunta exata “quando acontecerão essas coisas?”, mas a diversas perguntas relacionadas que se referem ao futuro do mundo, aos sinais que antecedem o fim e ao destino da geração do próprio profeta.

Como mostra Michaels (1988: 42-3), os profetas dos dias do AT, a julgar por seus escritos, estavam de fato mais inclinados a inquirir sobre quando suas visões proféticas ocorreriam do que quem seria o Messias. Em Daniel 9.2, por exemplo, Daniel está tentando entender as épocas profetizadas previamente por Jeremias. Em 12.6-13, o profeta indaga ao mensageiro celestial: “Quanto tempo haverá até o fim dessas maravilhas?” (NRSV); e recebe a resposta: “Siga o seu caminho, Daniel, porque essas palavras estão lacradas e seladas até o tempo do fim” (NIV). De modo semelhante, Esdras pergunta ao Senhor: “Até quando? Quando essas coisas [acontecerão]?” (2Ed [4Ed] 4.33, NRSV). E mais tarde questiona (4.51): “Você acha que viverei até esses dias?” (NRSV). Em Habacuque 2.1-4, o profeta pergunta ao Senhor e recebe como resposta: “a visão é ainda para o tempo determinado [...] Mesmo que demore, espera-a; porque

certamente virá [...] o justo viverá por sua fé” (todos os itálicos foram acrescentados).

Havia, sem dúvida, grande interesse entre os profetas sobre quando suas visões do futuro se realizariam, com atenção específica quanto a se o profeta e sua geração ainda estariam vivos à época do cumprimento. Em razão dessa evidência externa, os intérpretes em sua maioria consideram tanto *tina* quanto *poion* adjetivos interrogativos e traduzem a expressão por “que tempo ou que tipo de tempo”. Por sua vez, Kilpatrick (1986) demonstrou que no NT as formas de *τίς*, *τί* (*tis*, *ti*, Quem? O quê?), incluindo *τίνα* (*tina*), são de modo geral e amiúde usadas não como adjetivos, mas como pronomes.³ Das mais de mil ocorrências no NT, a palavra aparece menos de vinte vezes como adjetivo. Além disso, em todas as outras ocorrências em 1Pedro, *tis*, *ti*, funciona como pronome. Isso pareceria inclinar o sentido para o de que os profetas queriam saber para quem ou que tipo de tempo suas profecias apontavam. No entanto, mesmo se aqui for considerado um pronome em concordância com o uso geral do NT, *tina* não precisa ser entendido como acusativo masculino singular, referindo-se a quem será o Messias. Se, analiticamente, *tina* for considerado pronome interrogativo acusativo neutro plural (que coisas?), a busca dos profetas não está centrada em quem seria a pessoa do Messias, mas em quais circunstâncias levariam ao seu sofrimento.

b. O testemunho antecipado dos profetas (1.12a)

Apesar do conhecimento revelado pelo Espírito de Cristo aos profetas, estes, segundo parece, não desfrutaram satisfação completa em suas perquirições: foi-lhes dito apenas que seu trabalho não era para sua própria época, mas para uma geração futura. Segundo interpreta Pedro, essa geração futura deve ser tanto as pessoas que testemunharam a ressurreição de Jesus como as gerações seguintes.

Em um movimento que separa a interpretação cristã dos profetas do AT da interpretação judaica subsequente, Pedro identifica que os fatos conhecidos de antemão pelos profetas são exatamente as coisas pregadas agora a seus leitores por intermédio daqueles que os evangelizaram:

No passado

Os profetas profetizaram essas coisas

O Espírito revelou eventos futuros aos profetas.

Os profetas examinaram as circunstâncias ou o tempo dos sofrimentos e das glórias

Comparada aos profetas, a geração que viu Jesus desfrutava de uma posição privilegiada anunciada pelo próprio Jesus (Lc 10.23,24 // Mt 13.16,17): “Bem-aventurados os olhos que veem o que vocês estão vendo. Pois eu lhes digo que muitos profetas e reis desejaram ver o que vocês veem, e não viram, e ouvir o que vocês ouvem, e não ouviram” (TNIV). E, uma vez mais, Jesus declara em Mateus 11.11: “Em verdade lhes digo que, entre os nascidos de mulheres, não surgiu ninguém maior que João Batista; todavia, o menor no reino dos céus é maior do que ele” (TNIV). De todas as épocas para se estar vivo na história humana, é um privilégio supremo estar vivo no período da história seguinte à vinda de Cristo, quando o evangelho é anunciado claramente. Por meio do testemunho dos que viram e ouviram Jesus, as gerações subsequentes também veem e ouvem.

Mas Pedro não insiste na situação privilegiada de seus leitores. Antes, ele edifica sobre a unidade da mensagem profética do AT com o evangelho cristão como justificativa para a cruz e o fundamento para suas exortações, que vêm em seguida. Não parece que o conhecimento de Pedro sobre as profecias do AT tenha sido o motivo principal que o levou ao Messias. Antes, na verdade, foi o fato de ver e ouvir Jesus. No entanto, depois de reconhecer Jesus como Messias, com base em seus ensinamentos e milagres, o testemunho prévio dos profetas forneceu a base bíblica que o ajudou mais à frente a lidar com o sofrimento e a morte indispensáveis do Messias, o mesmo conceito ao qual antes ele resistira como algo impensável (Mc 8.31-33). Mediante o testemunho dos sofrimentos do Messias antes que eles acontecessem, os profetas propiciam um testemunho antecipado confirmador de que um homem crucificado seria de fato o Messias há muito esperado.

Pedro sabe que seus leitores também precisavam compreender aquilo que ele mesmo viera a entender: que o sofrimento e a morte de Jesus Cristo não foram um acidente nem um erro trágico extemporâneo, mas, sim, uma necessidade predita há muito tempo. Depois de o Cristo ter sofrido, o aspecto preditivo da profecia se esvanece, e a profecia passa a ser confirmação para o benefício da geração que assistiria ao Messias sofrer e das gerações que a seguiriam, para que pudessem compreender corretamente a cruz de Jesus. Elas precisam saber que o sofrimento antevisto do Messias precedia necessariamente a glória esperada do Messias. Pedro amplia esse conceito para desenvolver a ideia de que, portanto, como seguidores de Cristo, seus leitores não deveriam ficar surpresos ao também

sofrerem (1Pe 4.12). Seu sofrimento por causa do nome de Cristo une-os à experiência e aos propósitos de seu Senhor.

c. O interesse dos anjos no evangelho (1.12b)

Pedro chama a atenção para a condição privilegiada de seus leitores quando comenta que até mesmo os anjos têm interesse intenso nessas coisas. Anjos (não há artigo definido) desejam ansiosamente παρακύψαι (parakypsaí, curvar-se para frente para examinar algo mais de perto). O verbo não exige a preposição eis, mas ocorre com ela, por exemplo, em João 20.11, em que Maria “curvou-se para olhar para dentro”. Em Tiago 1.25, a expressão é usada para descrever a pessoa que “olha atentamente para a lei perfeita”. Os escritos apocalípticos judaicos referem-se muitas vezes aos anjos como observadores dos eventos terrenos. Por exemplo, em 1Enoque 9.1, os grandes arcanjos Miguel, Surafel e Gabriel observam o derramamento de sangue e a opressão sobre a terra. No NT, o próprio Jesus afirmou que os anjos no céu se regozijam por causa de um pecador que se arrepende, implicando a atenção angélica aos acontecimentos terrenos (Lc 15.10).

O objeto direto do interesse dos anjos é o pronome relativo neutro plural ἃ (ha, quais), remetendo às coisas (o pronome relativo neutro plural ha anterior em 1Pedro 1.12) que estavam sendo pregadas aos leitores de Pedro. Por sua vez, esse pronome alude às αὐτά (auta), “coisas que os profetas ministraram” pertinentes à geração de Pedro, mas não à dos próprios profetas. As coisas que “lhes são anunciadas agora pelos que lhes pregaram o evangelho mediante o Espírito Santo enviado do céu” são as mesmas “coisas” que os profetas ministraram.⁴ Michaels (1988: 48) considera que o antecedente desses pronomes é “o mistério do plano redentor de Deus”. Selwyn (1958: 138) entende que o antecedente é “as circunstâncias da igreja e o progresso de sua obra redentora”. No entanto, as coisas que os profetas ministraram e que os anjos desejavam investigar especificamente são os sofrimentos e as glórias destinados ao Messias no versículo 11 (Achtemeier 1996: 111; Shimada 1981: 146-7). São especificamente os sofrimentos de Jesus em sua crucificação e a glória de sua ressurreição que estão sendo pregados em todo o mundo romano.

Há alguma polêmica quanto a se esses anjos são os que servem a Deus ou se são os anjos caídos hostis a ele. Pedro menciona anjos em apenas outra passagem, 3.22, na qual declara que anjos, autoridades e poderes estão submissos à ressurreição de Cristo.⁵ Segundo a interpretação de Boring (1999: 66), o verbo ἐπιθυμοῦσιν (epithymousin, desejar ardentemente) tem a conotação negativa de “arder de desejo sexual”, e ele considera que esses são os mesmos seres referidos em 3.19-22. Nada, no entanto, sugere que haja aqui alguma referência a anjos caídos e esse sentido não se encaixa adequadamente no fluxo do pensamento de 1.12. O ponto é que os sofrimentos e as glórias de Cristo que têm sido pregados aos leitores de Pedro não eram apenas alvo da atenção dos profetas, mas são até mesmo o centro da atenção dos anjos. Ele mostra a seus leitores, os quais, por causa de Cristo, estavam sofrendo a perda de status em sua sociedade, que, na perspectiva da história da redenção, eles eram de fato mais privilegiados do que poderiam imaginar — até mais privilegiados que os grandes profetas da antiguidade e os anjos. Isso proporciona mais motivação para regozijo, mesmo em meio a sofrimentos. A mensagem do evangelho é sem dúvida de grande valor caso seja o centro da atenção dos profetas antigos e dos anjos no céu. Os cristãos devem, portanto, se regozijar por terem recebido essa mensagem preciosa.

RESUMO E CONTEXTUALIZAÇÃO

Pedro chega à conclusão de que, assim como os sofrimentos de Jesus foram seguidos de glórias (1.11), assim também aqueles que sofrem pelo nome de Jesus Cristo também encontrarão glórias quando Jesus aparecer. Todo sofrimento enfrentado pelos cristãos da Ásia Menor deve ser entendido como uma parte desse plano de redenção predito aos profetas muito tempo antes. Isso deve lhes servir como forte palavra de encorajamento para que não desistam de Cristo. O modo de Pedro compreender a solidariedade de Cristo para com seus seguidores talvez explique por que o apóstolo usa os plurais pathēmata e doxas — o sofrimento e a glória de Cristo são extensivos aos seus seguidores.

De acordo com Pedro, a revelação dada aos profetas acerca do sofrimento e das glórias subsequentes do Messias visa em última análise ao benefício de uma

geração posterior. A relação entre a mensagem dos profetas para a geração posterior e seu significado para a própria época desses profetas entendida pelo reconhecimento de que o mesmo Espírito atua em ambas. O Espírito de Cristo revelou os sofrimentos de Cristo a um profeta particular de uma geração particular para que, ao tratar das pessoas e questões de seu próprio tempo, o profeta assim o fizesse de um ponto de vista escatológico, ciente dos sofrimentos e das glórias do Messias antes de essas coisas se tornarem realidades históricas. Em razão desse testemunho antecipado, os profetas tinham como oferecer à sua própria geração conselhos que pressupunham o triunfo final dos propósitos redentores de Deus, pois o tinham testemunhado, apesar de eles mesmos viverem em épocas em que essa confiança seria posta em dúvida.

Os profetas falavam ao povo de Deus que estava sofrendo, mas que mesmo assim devia viver como se a realidade escatológica de salvação — a cruz e ressurreição de Jesus — já tivesse ocorrido. Em outras palavras, o povo de Deus no AT, cuja vida era vivida com base nas palavras dos profetas, como se a salvação escatológica já tivesse se realizado, estavam vivendo a partir da mesma perspectiva que os leitores de Pedro e outros crentes que viviam deste lado da Páscoa.

Porque os profetas testemunharam antecipadamente os sofrimentos e as glórias de Jesus Cristo, o povo de Deus daquela época podia viver na certeza dessas coisas. E, como observa Kaiser (1970: 95), os profetas e os membros da sua geração “não tinham, como nós também não temos, conhecimento das mesmas coisas relacionadas à segunda vinda do nosso Senhor”: as circunstâncias e a época. A hermenêutica de Pedro declara solenemente a unidade da obra de Deus nas duas alianças, o que lhe permitirá aplicar diretamente as exortações e a ética do AT a seus leitores cristãos da Ásia Menor. É isso o que ele começa a fazer no parágrafo seguinte.

³ [Kilpatrick afirma que τίς, τί funciona como adjetivo em Mc 4.30; 8.37; Jo 18.29; Rm 6.21; 1Co 15.2; 2Co 6.14,15,16 \(citações do AT\); 1Ts 2.19; 3.9; 4.2; Hb 7.11; 12.7; At 7.49; 10.29; 24.20; Lc 11.11; 14.31; 15.4,8; 23.22.](#)

⁴ [A forma como o autor escreve aqui sugere que talvez não tenha sido ele o evangelista que levou o evangelho àqueles a quem escreve \(veja “Data e autoria”, na Introdução\).](#)

⁵ [Se em 3.19 os seres a quem Cristo prega forem anjos caídos, eles são](#)

mencionados naquela referência com uma palavra diferente, πνεύμασιν (pneumasin, espíritos). Veja os comentários sobre 3.19.

II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)

A. A doxologia como base da vida cristã (1.3-12)

☛ B. Sejam o que vocês são (1.12—2.3)

C. A identidade do povo de Deus (2.4-10)

B. Sejam o que vocês são (1.13—2.3)

Consistente com o padrão encontrado em outras partes do NT, o autor segue as declarações de abertura de sua carta, nas quais ele descreve a natureza da nova vida em Cristo, por meio de uma exortação que usa formas imperativas. Pedro prescreve quatro ações, cada uma expressa em orações principais contendo um imperativo aoristo e cada uma qualificada por orações subordinadas: (1) ponham a mente na graça que está adiante; (2) sejam santos em todo seu modo de viver; (3) amem uns aos outros fervorosamente; e (4) desejem de coração o puro leite espiritual. Com a aplicação direta de passagens do AT aos seus leitores, o autor passa a empregar de forma imediata a hermenêutica que ele acabou de explicar em 1.10-12. Alusões ao evento do Êxodo, citações do Código de Santidade de Levítico e de Isaías, e ecos do salmo 34 são entrelaçados para criarem um contexto de nova aliança para essas quatro exortações.

1. Sejam filhos do Pai (1.13-21)

Após abrir sua carta com uma doxologia gloriosa em razão da grande obra da misericórdia de Deus em Jesus Cristo (1.3-12), Pedro volta a atenção para descrever a reação apropriada na vida de quem recebeu essa graça. Nessa seção, as exortações de Pedro estão baseadas no caráter de Deus e na nova condição do crente em um relacionamento pai-filho com Deus. Como diz o velho ditado, “Tal pai, tal filho”. O caráter dos cristãos deve refletir o caráter do seu divino Pai. O antigo modo de vida deles, herdado de seus ancestrais, era inútil (1Pe 1.18). Sua nova vida foi afiançada com nada menos do que o sangue de Jesus, sendo, portanto, de valor bem superior a coisas afiançadas até com prata e ouro. Os leitores de Pedro são convocados a reconhecer o valor de sua nova condição como filhos de Deus e a viver o novo relacionamento com seu Pai tornando-se como ele, em vez de persistirem nos antigos caminhos, os quais refletem o caráter de seus ancestrais pecadores.

Ponham toda sua esperança na graça de Deus (1.13)

Sejam santos como Deus é santo (1.14-16)

Vivam em reverente temor a Deus, seu juiz (1.17)

O alto preço da redenção de vocês de sua antiga vida (1.18-21)

Exegese e exposição

¹³Por essa razão, ponham toda sua esperança na graça que lhes será trazida quando Jesus Cristo for revelado, aprontando a mente para agir com autocontrole. ¹⁴Como filhos obedientes, não se amoldem como antes aos desejos da sua ignorância; ¹⁵mas, ao contrário, em conformidade com a santidade

daquele que os chamou, sejam também santos em todo [seu] modo de vida. ¹⁶Pois está escrito: “Sejam santos porque eu sou santo”. ¹⁷E já que vocês apelam ao Pai, o qual julga imparcialmente segundo a obra de cada um, portem-se com temor reverente durante sua peregrinação, ¹⁸sabendo que vocês foram redimidos do modo de vida inútil, herdado de seus ancestrais, não com coisas perecíveis como prata e ouro. ¹⁹Mas [vocês foram redimidos] pelo sangue precioso de Cristo, [sangue] semelhante ao de cordeiro sem culpa e sem mancha, ²⁰o qual, conhecido de antemão antes da fundação do mundo, foi dado a conhecer no fim dos tempos por causa de vocês, ²¹que por intermédio dele ‘confiam’ em Deus, que o ressuscitou dos mortos e lhe deu glória, de sorte que a fé e a esperança de vocês estão em Deus.

a. Ponham toda sua esperança na graça de Deus (1.13)

O versículo 13 forma a transição entre a abertura do corpo da carta, a descrição majestosa do quanto Deus tem feito em Cristo e as exortações da carta, as implicações necessárias para que os leitores de Pedro vivam de maneira compatível com o que eles são em Cristo. O autor passa a uma série de exortações recorrendo ao uso de uma vigorosa conjunção inferencial, διό (dio, por essa razão). Essa conjunção indica de forma clara que o versículo 13 não apresenta um tema completamente novo, “mas, sim, implica em uma pausa para salientar que os argumentos dos versículos precedentes estão agora completos e aplicados à situação dos leitores” (du Toit 1974: 60). No entanto, esse versículo também introduz claramente a seção que se inicia no versículo 14. Por integrar tanto a seção que o precede como a que o sucede, o versículo 13 funciona como articulação ou ponte, podendo ser discutido à parte, mas com referência às duas seções.

As exortações que se seguem são feitas por causa da razão apresentada em 1.3-12, uma longa frase em grego. A ideia central dessa frase é “Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”, aquele que nos dá um novo nascimento segundo sua abundante misericórdia, para uma viva esperança, mediante a ressurreição de Jesus Cristo, e para uma herança imperecível, incorruptível e inalterável. Como cristãos, os leitores de Pedro são agora um novo povo com nova identidade, e devem (1) depositar sua esperança na graça vindoura, quando

Jesus Cristo for revelado (1.13), (2) ser santos (1.15), (3) amar uns aos outros com sinceridade (1.22) e (4) desejar de coração aquilo que nutre sua nova vida (2.2). Como afirma Clowney (1988: 61), “os imperativos da vida cristã começam sempre com ‘portanto’. Pedro só começa a exortar os peregrinos cristãos depois de celebrar as maravilhas da salvação de Deus em Jesus Cristo”.

Lendo-se τελείως (teleiōs, completamente) como modificador do verbo ἐλπίζετε (elpisate), o primeiro desses imperativos é “ponham toda sua [pl.] esperança”. O GELNT atribui dois domínios semânticos a esse verbo (os domínios 25.59 e 30.54; veja a primeira nota adicional sobre 1.13). No primeiro, o verbo encontra-se no domínio “Ter esperança, anelar por”, e seu significado é definido como “anelar confiante pelo que é bom e benéfico”. No segundo, está no domínio “Pensar sobre contingências futuras”, e é definido como “Ter expectativa, com a implicação de algum benefício”. Esses dois sentidos têm significado muito próximo, e qualquer um dos dois poderia ser apropriadamente interpretado em 1.13. A questão é que a esperança acerca da qual Pedro escreve não é simplesmente um desejo de algo futuro, como a palavra é usada com muita frequência no português moderno (e.g., “Espero que não chova amanhã”, mesmo não se tendo certeza das condições atmosféricas). Em vez disso, o verbo grego ἐλπίζω (elpizō, ter esperança), da forma como é usado no NT, envolve a ideia de que aquilo pelo que se espera acontecerá sem sombra de dúvida. É assim porque a esperança futura no NT baseia-se em algo que já ocorreu no passado, a ressurreição de Jesus Cristo.

Em 1.3, Pedro escreve que seus leitores receberam o novo nascimento para uma viva esperança por meio da ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos. Porque a esperança é viva, a vida de seus leitores deveria manifestar a expectativa confiante de que receberão graça, e não ira, quando Jesus Cristo for revelado. Beare interpreta esse verbo (1970: 96) como aoristo ingressivo (começou a ter esperança), implicando “a adoção intencional de uma nova atitude da mente e do coração”. Decerto, o desejo do autor seria que algum de seus leitores que não tivesse posto sua esperança na graça a ser revelada em Cristo começasse a fazê-lo. No entanto, o fato de os destinatários já terem sofrido por causa do nome de Cristo sugere que Pedro os está exortando para que continuem a ter esperança (a despeito do tempo verbal aoristo), mesmo que isso possa às vezes parecer inútil. Além disso, eles devem pôr a esperança plenamente nessa graça vindoura, com total confiança, e não confiar nas posses em que a sociedade nos treina a depositar nossa esperança, tais como posição, instrução, dinheiro e outras semelhantes.

Pedro, assim, direciona seus leitores para a escatologia futura de uma graça plenamente presente, mas não plenamente concretizada na vida deles, uma graça assegurada na íntegra pelo evento passado da morte e ressurreição redentoras de Jesus Cristo. Embora a graça salvadora seja uma realidade presente, o dom gracioso do livramento final aguarda sua futura concretização. A herança, no momento presente guardada no céu (1.4) como uma salvação total e definitiva (1.9), lhes pertencerá final e completamente quando o reinado e a autoridade de Jesus Cristo, agora ocultos, se tornarem manifestos de modo universal.

Embora tenha havido uma época em que alguns intérpretes, seguindo Erasmo, considerassem a revelação de Cristo aqui como referência ao crescente conhecimento por alguém acerca do evangelho, definido como doutrina cristã, hoje a maioria dos comentaristas adotam a abordagem de Calvino de entender que “quando for revelado” refere-se à parúsia de Jesus Cristo (Achtemeier 1996: 119; W. Barclay 1976: 183; Beare 1970: 96; Best 1971: 85; Calvino 1963: 243-4; Goppelt 1993: 107; Kelly 1969: 66; Michaels 1988: 56). O pensamento de Pedro voltado para o futuro contrasta — todavia sem conflitar — com a instrução do apóstolo Paulo a seus leitores para que ponham coração e mente nas coisas do alto, não nas da terra (Cl 3.1-4). Se os dois apóstolos estão pensando de forma semelhante, claro está que Paulo aguarda com ansiedade a parúsia de Cristo, sugerindo que isso também está em vista no pensamento de Pedro.

Tem-se entendido que o autor de 1Pedro usa corriqueiramente participípios como imperativos (Grudem 1988: 76; Michaels 1988: 51; Moulton 1985: 181; Snyder 1995; Stibbs 1979: 85), mas não está claro se aqui eles estão sendo usados dessa maneira. Antes, as duas orações participiais, literalmente, “cingindo os lombos da mente de vocês” (ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, anazōsamēnoi tas osphyas tēs dianoias hymōn) e “tendo autocontrole” (νήφοντες, nēphontes), são provavelmente adverbiais (para uma análise dos participípios imperativos em 1Pedro, veja a segunda nota adicional sobre 1.13). A primeira especifica como se deve depositar plenamente a esperança, pela preparação da mente para a ação; a segunda indica como “cingir os lombos da mente”, tendo autocontrole. As duas adquirem sentido imperativo em virtude da sua relação com o verbo principal, elpisate, que está no modo imperativo.

A locução “cingir os lombos” é uma expressão idiomática semítica que descreve o ato de enrolar uma vestimenta longa no cinto, para dar mais liberdade de movimentos às pernas. O idiomatismo moderno equivalente poderia ser “arregacem as mangas de sua camisa”, quando alguém se prepara para um

esforço intencional. “Cingir os lombos” pode ser uma alusão a Êxodo 12.11, quando o Senhor instrui os hebreus a se preparem para o Êxodo ao comerem sua última refeição no Egito calçados com suas sandálias e com seu lombo cingido (cf. Êx 12.11, LXX: αἱ ἄσφύες ὑμῶν περιεζωσμένοι, hai osphyes hymōn periezōsmenai, usando um verbo grego diferente). É possível que Pedro use essa expressão idiomática com o sentido de estar preparado porque Jesus também a usou em seu ensinamento sobre estar pronto para a volta do senhor em Lucas 12.35,36, empregando palavras de Êxodo 12.11 LXX. (Esse é um dos poucos lugares em que Gundry e Best concordam quanto ao uso dos ensinamentos de Jesus em 1Pedro [Gundry 1966-1967; Best 1969-1970].) Paulo também usa a expressão idiomática “cingir os lombos com a verdade” em Efésios 6.14. Policarpo usa a mesma expressão em sua exortação aos filipenses: “Cingi vossos lombos, servi a Deus com temor” (Pol., Fp. 2.1). Para Pedro, a esperança é posta na graça futura não pelo desejo vão nem pelo otimismo infundado, mas pela decisão mental de viver de maneira a manifestar a “viva esperança” do cristão. A esperança cristã é uma realidade que precisa ser reconhecida e posta em prática agora.

Mas como é que alguém “cinge os lombos da mente”? O segundo particípio, νήφοντες (nēphontes), indica de que modo o idiomatismo é realizado: tendo autocontrole. (Atente para o tempo presente do particípio, que sugere uma ação em andamento.) Embora o verbo faça referência à sobriedade em contraste com a embriaguez alcoólica, quando empregado no contexto da mente, ele se refere a “um espectro mais amplo de sobriedade ou temperança, ou seja, continência e moderação que evita os excessos de paixão, impulsividade ou confusão” (GELNT, domínio 88.86), daí autocontrole. A mente não deve ser entendida de forma limitada, como se denotasse apenas a vida intelectual, mas como aquilo que determina a conduta. Sem dúvida, evitar a embriaguez está incluído, especialmente em qualquer sociedade em que os destituídos de esperança quase sempre buscam refúgio nela. Pedro deseja que seus leitores evitem qualquer forma de intoxicação mental ou espiritual que possa confundir a realidade revelada por Cristo e que os desvie de uma vida fixada firmemente na graça de Cristo. O autocontrole da mente facilita a oração (1Pe 4.7) e alerta a consciência para as investidas do Diabo (5.8).

Em outras palavras, Pedro instrui seus leitores a firmarem a esperança na graça que será deles quando Jesus voltar, sendo totalmente capazes de pensar e agir com base em sua verdadeira natureza em Cristo, apesar de toda e qualquer hostilidade que esse estilo de vida suscite da sociedade em que vivem. Os

leitores de Pedro não conseguirão tomar as difíceis decisões éticas que ele lhes prescreverá se não tiverem a mente fixada no resultado final dessas decisões. Em seu imperativo seguinte (1.15), Pedro explicará com mais detalhes o princípio que deverá modelar seu viver autocontrolado.

b. Sejam santos como Deus é santo (1.14-16)

Em 1Pedro 1.15 enuncia-se o segundo dos quatro imperativos: sejam santos em toda sua maneira de viver. Pedro justifica essa ordem com base no relacionamento de seus leitores com Deus, tanto como seus filhos (1.17) quanto como crentes em Deus (1.21). Em harmonia com seu modo de entender os escritos do AT (1.10-12), Pedro impõe diretamente a seus leitores o que Deus havia antes ordenado a seu povo eleito no livro de Levítico. Ele insiste que o novo nascimento dado por Deus Pai (1.3) implica necessariamente uma forma de vida mudada, de modo decisivo, e caracterizada pelo novo conhecimento de Deus em Cristo. Sejam santos

como os filhos obedientes de Deus que vocês agora são (1.14a);

não se conformando aos seus desejos ignorantes como anteriormente (1.14b);

em todo modo de vida de vocês (1.15);

em obediência a Deus cujo caráter santo está expresso nos livros de Moisés, de modo especial em Levítico (1.16).

Que santidade é essa que Pedro ordena a seus leitores? A santidade deles deve corresponder (κατά, kata) à santidade de quem os chamou, a quem Pedro já identificou como o próprio Deus (veja nota adicional sobre 1.15). Ser santo significa que os cristãos têm de conformar sua mente e conduta ao caráter de Deus. O caráter de Deus foi a princípio revelado na aliança que ele firmou com o

povo que escolhera para si mesmo. O aspecto moral dessa aliança foi sintetizado no que usualmente denominamos de Dez Mandamentos (Êx 20.1-17; Dt 5.1-22). Viver em um relacionamento correto com Deus demandava obediência a seus mandamentos. Para viver em aliança com ele, o antigo Israel se separaria dos caminhos do mundo. Porque os caminhos de Deus são diferentes dos caminhos de um mundo caído, e ele não lida com o mundo segundo as regras do mundo (e.g., “Meus pensamentos não são os seus pensamentos, nem os seus caminhos os meus caminhos” [Is 55.8, NRSV]). Assim, pois, o seu povo deve se identificar com ele separando-se e relacionando-se com o mundo nos termos que Deus prescreveu.

A revelação que Deus fez do seu caráter na antiga aliança empalidece em comparação com a revelação do seu caráter como um ser humano vivo, em Jesus Cristo. Portanto, a ordem de Pedro em 1.15, para que seus leitores sejam santos foi o chamado para viverem um relacionamento obediente a Cristo que, por definição, os separaria dos costumes e valores da sociedade pagã incrédula. A moralidade cristã seria definida pelo caráter de Deus, o Pai deles, e derivada desse caráter, como revelado primeiramente na Escritura e depois, por fim, na vida de Jesus Cristo. Nesses versículos, Pedro define a princípio o chamado para que sejam santos especificando o oposto do que ele quer dizer: “Não se amoldem como antes aos desejos da sua ignorância” (1.14). Em outras palavras, ser santo exige mudança no modo de vida de antes, quando o comportamento pessoal era determinado por impulsos desenfreados para pecar, mesmo de maneiras aceitas pela sociedade. O chamado de Deus que trouxe os cristãos a Cristo é também um chamado à negação desses impulsos pecaminosos e à abstenção de certos costumes e práticas sociais, transformando o cristão em um estrangeiro dentro de sua própria sociedade. Os versículos 14-19 apresentam diversos contrastes entre os estados anterior e posterior dos leitores de Pedro:

Antes	Agora
ignorância de Deus	conhecimento de Cristo e Deus
não são filhos/povo de Deus	são filhos/povo de Deus
controlados por desejos	controlados pela obediência a Deus
vã maneira de viver	santa maneira de viver

aceitos pela sociedade

incompreendidos e difamados pela sociedade

O chamado de Pedro à santidade diz respeito não apenas aos aspectos religiosos da vida, mas também ao modo de viver (ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ, en pasē anastrophē, 1.15). Por exemplo, ele não está dizendo que, em vez de oferecerem sacrifícios a Artêmis, os cristãos devem agora oferecer sacrifícios a Deus. O chamado é para que vivam de forma diferente, e não apenas para que pratiquem a religião de maneira diferente. A natureza radical da transformação é proporcional à natureza radical do novo nascimento e à consequente nova identidade das pessoas a quem Pedro escreve (1.3).

Ao citar Levítico, Pedro aplica de imediato no versículo 16 o princípio que havia explicado em 1.10-12: os profetas sabiam que não estavam ministrando para si mesmos, mas “para vocês”. Ele sustenta que seus leitores devem ser santos em toda a forma como vivem, porque Deus disse ao seu povo: “Sejam santos porque eu sou santo”. Pedro assume que os escritos do AT são autorizados e normativos para os leitores cristãos, não importando qual seja a origem étnica deles. Na sua aplicação, ele não faz diferença entre o cristão judeu ou gentio, nem o intervalo temporal entre Levítico e sua carta minimiza a relevância da antiga revelação que Deus faz de si mesmo. Ao citar Levítico, Pedro estabelece o princípio de que a santidade à qual o cristão é chamado em Cristo é compatível com o caráter de Deus, de acordo com o revelado na antiga aliança com Israel. Pedro, no entanto, não impõe a seus leitores cristãos os detalhes da religião levítica do antigo Israel. Em termos de transformação moral, o objetivo tanto da nova como da antiga alianças é o mesmo: criar um povo que se conforme moralmente ao caráter de Deus.

A declaração “Sejam santos porque eu sou santo” ocorre quatro vezes em Levítico (NIV) com leves variações:

Eu sou o Senhor, o seu Deus; consagrem-se e sejam santos, porque eu sou santo (11.44).

Fale a toda a comunidade de Israel e lhes diga: Sejam santos, porque eu, o Senhor, seu Deus, sou santo (19.2).

Consagrem-se e sejam santos, porque eu sou o Senhor, o seu Deus. Guardem meus decretos e sigam-nos. Eu sou o Senhor, que os santifica (20.7,8).

Vocês serão santos para mim, porque eu, o Senhor, sou santo, e os separei dentre as nações para serem meus (20.26).

Em 1Pedro 1.16 cita-se Levítico 19.2 LXX de forma exata. Levítico prescreve os costumes e os rituais que serão realizados pelos sacerdotes da aliança de Deus, os quais separarão o culto a Yahweh da adoração pagã das outras nações. Levítico 11—20, que inclui uma porção do que é referido algumas vezes como Código de Santidade, apresenta as instruções de Deus para toda a nação do Israel antigo, não apenas para seus sacerdotes (11.2; 12.1; 15.2; 17.2; 18.2; 19.2; 20.2). Esses capítulos incluem normas concernentes a alimentos puros e impuros, à purificação da mulher depois do parto, a regras sobre doenças de pele infecciosas e mofo, secreções corporais, relações sexuais ilícitas e várias outras leis. O curioso é que Pedro não ordena a seus leitores da Ásia Menor greco-romana no primeiro século que sigam as instruções específicas do Código de Santidade. Sua aplicação da lei do AT é direta, mas diferenciada. Ele cita Levítico 19.2 para estabelecer o princípio de que, como cristãos, seus leitores devem estar separados da cultura circundante de modo compatível com Deus, conforme revelado em Jesus Cristo. Da mesma maneira que o antigo Israel seguia costumes e morais que os separavam das antigas culturas mesopotâmicas, Pedro instrui seus leitores para que também se separem dos costumes, rituais e valores de sua cultura, nos quais outrora tomavam parte com tanta liberdade. É esse princípio de santidade para com Deus — o de serem separados com relação a ele — que realmente os define como forasteiros e estrangeiros residentes com respeito à sociedade em que vivem. Pedro insiste na santidade da nova condição deles em 1Pedro 2.9, em que os descreve coletivamente como “povo escolhido, sacerdócio real, nação santa, um povo pertencente a Deus” com o propósito de anunciarem os louvores do Deus que os redime.

A aplicação diferenciada que Pedro faz de Levítico tem de interessante o fato de preservar a autoridade da palavra de Deus para o antigo Israel como impositiva aos cristãos, mas não prescreve os detalhes do código levítico como modo de vida a ser seguido por seus leitores cristãos. O apóstolo reconhece a continuidade de autoridade e princípio entre o AT e os cristãos, mas também faz distinção quanto às particularidades, porque seus leitores vivem após a ressurreição de Jesus Cristo e após a vinda do Espírito Santo no Pentecostes, bem como em tempo e lugar diferentes do antigo Israel. Os cristãos não são menos povo de Deus do que era o Israel antigo, e não são menos responsáveis

diante de Deus do que era Israel, mas sua santidade é expressa de maneira apropriada ao seu próprio momento histórico. O exemplo de Pedro é instrutivo para a hermenêutica hoje, quando como cristãos procuramos nos submeter à autoridade do AT, todavia sem precisarmos buscar um sacerdote para examinar o mofo no banheiro (cf. Lv 14.33-57).

O versículo imediatamente seguinte à injunção para que “sejam santos” em Levítico 19.2 é “Cada um de vocês deve respeitar sua mãe e seu pai” (19.3, NIV). Talvez seja mera coincidência que o segundo imperativo de Pedro esteja também expresso nos termos da relação pai-filho. Em 1Pedro 1.14, o apóstolo começa seu segundo imperativo dirigindo-se a seus leitores como “filhos obedientes” (lit., “filhos da obediência”). Segundo a interpretação de muitos comentaristas, essa expressão é sinônima da expressão semítica “filhos de” e entendem que ela se refere ao povo caracterizado pela obediência (e.g., Clowney 1988: 65; Selwyn 1958: 140). No entanto, essa expressão hebraica quase nunca é traduzida na LXX pela palavra mais genérica “filhos” (τέκνα, tekna), como a encontramos em 1.14. Seja ou não um semitismo, ela vincula a obrigação de obediência ao novo relacionamento do cristão com Deus como Pai (cf. 1.3,17). Uma vez que a obediência ao próprio pai era, na sociedade greco-romana, a principal característica da relação pai-filho, Pedro está mostrando que, em razão do novo nascimento deles, a obediência devia também caracterizar o relacionamento dos cristãos com Deus, achando-se a definição dessa obediência na revelação de Deus ao Israel antigo.

c. Vivam em reverente temor a Deus, seu juiz (1.17)

Os versículos 12-21 formam no grego uma longa frase que explica com mais detalhes o chamado para uma nova vida de santidade à luz de um relacionamento paternal com Deus. Achtemeier considera que ela expressa “praticamente tudo quanto ele [o autor] tem a dizer e, de fato, praticamente tudo aquilo que importa na vida cristã” (Achtemeier 196: 124). A ideia principal é “vivam os dias da peregrinação de vocês com reverente temor” a Deus porque

o Deus a quem vocês chamam de Pai é, apesar disso, o juiz imparcial da obra (i.e., vida) de cada um, incluindo as suas;

vocês foram redimidos pela morte de Jesus do seu antigo modo de vida;

a fé e a esperança de vocês são o resultado do plano eterno de Deus para ressuscitar e glorificar a Cristo.

A condicional de primeira classe (ou condição de fato) no versículo 17, εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε (ei patera epikaleisthe, se vocês chamam de Pai), indica que, segundo o entendimento de Pedro, uma vez que se tornaram filhos de Deus, em virtude de haverem nascido de novo (1.3), eles têm uma vida nova que deve ser vivida de forma notoriamente diferente da antiga vida. Juntamente com sua nova vida, Pedro quer que seus leitores reconheçam que têm uma nova responsabilidade: viver em obediência a Deus. Como já foi dito muitas vezes, o indicativo da graça de Deus precede o imperativo de seus mandamentos.

Ademais, aquele a quem chamam de Pai é também seu Juiz imparcial. A íntima relação entre o crente em Cristo e Deus como Pai não autoriza o cristão a viver como quiser, pois Deus julga a moralidade de forma imparcial. Como observa Beare (1970: 100), “o fato de o conhecermos como Pai não deve dissipar nosso temor dele como nosso Juiz”. O privilégio especial de chamar Deus de Pai não isenta o crente, apesar disso, de ser julgado por Deus, pois cada um será julgado por Deus conforme o mesmo padrão. A vida pagã abominada por Deus não será menos abominável se for vivida por quem se professa cristão. O cristão que nasceu de novo da parte do Pai tem de viver de fato como filho de Deus.

Uma vez que o filho compartilha do caráter do pai, a vida cristã deve se conformar ao padrão moral de Deus Pai. Nesse relacionamento íntimo, o crente tanto é informado pela Escritura (1.10-12) como capacitado pelo Espírito (1.2) para viver um novo modo de vida que não invoque a condenação de Deus em época de juízo. Separados de Cristo no passado, os leitores de Pedro não tinham nenhum conhecimento do Deus que julgaria o mundo. Mas o mesmo conhecimento de Cristo que os levou a se relacionar com Deus também os faz discernir o pecado e a ira de Deus contra ele. Portanto, devem viver todo o tempo de sua jornada no temor de Deus, agora que sabem que ele detém o poder de julgar o pecado.

d. O alto preço da redenção de vocês de sua antiga vida (1.18-21)

Além disso, o mal do qual Cristo os remiu ao mais alto custo de sua própria vida não é senão o mal do antigo modo de vida deles, descrito pelo versículo 18 como a inútil forma de vida herdada de seus ancestrais (descrita por 2.9 como “trevas”). Assim, continuar a viver segundo as antigas e inúteis maneiras é implicitamente negar o valor da morte de Cristo.

O verbo traduzido por “redimidos” (λυτρόω, lytroō) e seu substantivo cognato λύτρον (lytron) eram usados na cultura greco-romana para se referir à alforria de um escravo. O escravo receberia sua liberdade depois de depositar dinheiro no templo de algum deus ou deusa, dinheiro que então seria pago pela tesouraria do templo (descontada uma comissão) ao dono do escravo sob a ideia de que o deus ou a deusa estava comprando o escravo (Deissmann 1927: 318-34). Assim, o ex-escravo poderia viver em liberdade diante de seu ex-dono e da sociedade, mas seria considerado um escravo desse deus ou deusa. A soma do dinheiro pago pela redenção era referida como τιμή (timē, preço), e considerava-se que o escravo tinha sido libertado pela divindade.

As ideias de Pedro ressoam esse costume, porque ele descreve seus leitores cristãos como tendo sido redimidos (ἐλυτρώθητε, elytrōthēte), usando a voz passiva para implicar Deus como o sujeito. Eles são livres, mas, apesar disso, são escravos de Deus (2.16), comprados não com a timē de prata e ouro, mas, no que parece um jogo de palavras, com o τιμίω (timiō, precioso, valioso) sangue de Jesus Cristo (1.19). Embora a linguagem de Pedro possa refletir o costume grego da alforria, a ideia de redenção pelo sangue de um cordeiro está sem dúvida radicada no AT, sendo encontrada com mais frequência em Levítico, Salmos, Êxodo e Isaías — exatamente os livros tão citados por Pedro.⁶

A redenção está relacionada com o AT no contexto de livramento do exílio no estrangeiro, que se enquadra bem na forma como Pedro caracteriza seus leitores como forasteiros da Diáspora da Ásia Menor. Na LXX, o verbo grego λυτρόω (lytroō, redimir) quase sempre traduz os verbos hebraicos la[^]G* (gā'al, redimir) e hd*P* (pādâ, resgatar), ambos empregados para se referir à liberação do povo de Deus do exílio no estrangeiro. Por exemplo, em Deuteronômio 7.8, o Senhor

“cumprir o juramento que fez aos seus antepassados e por isso os tirou com mão forte e os resgatou da terra da escravidão, do poder do faraó, rei do Egito” (NIV). Em Isaías 52.3 os profetas falam da libertação do povo de Deus da Babilônia: “É por isso que assim diz o Senhor: ‘Vocês foram vendidos por nada, e serão resgatados sem dinheiro’” (NETS). Quando Pedro diz que seus leitores não foram redimidos com prata nem ouro, ele está ecoando a profecia de Isaías, que será extensivamente citada no capítulo 2. A redenção outorgada por Cristo os libertou da escravidão do pecado que caracterizava seu antigo modo de vida e que continua a ser praticado em todo lugar ao redor deles na sociedade pagã.

A ideia da alforria não é exclusiva da cultura greco-romana. Ela também é encontrada em Salmos 34.22 (33.23 LXX), ao qual Pedro, subsequentemente, alude (1Pe 2.3) e cita (3.10-12). O salmista escreve: “O Senhor redimirá a vida de seus escravos; nenhum dos que nele esperam se desviará” (Sl 33.23 LXX, grifo da autora). Essas palavras do salmo fazem alusão à ênfase de Pedro sobre a esperança no contexto imediato (1Pe 1.13,21). Ademais, o salmo 34 é um salmo de livramento e, em sua forma grega, livramento especificamente das adversidades da peregrinação no exílio (παροικιῶν, paroikiōn, Sl 33.5, LXX). Esse salmo é explicitamente apropriado para os leitores de Pedro e liga-se de forma direta com o contexto imediato da ordem de Pedro em 1.17 para que eles vivam os dias de sua peregrinação no temor de Deus. Além disso, Pedro alude a Salmos 34.8 (33.9, LXX): “Provai e vede que o Senhor é bom”, uma vez que em 1Pedro 2.3 escreve: “Agora que vocês já provaram que o Senhor é bom”. Aqui, na concepção de Pedro, as imagens de redenção são uma evidente mescla de Isaías 52.3 e Salmos 34 (33, LXX).

Os conceitos de Êxodo da escravidão do Egito e de Exílio na Babilônia, juntamente com o da alforria de escravos, implicam a transição de um modo de vida anterior para uma nova condição, visto terem sido redimidos. Pedro afirma isso de forma explícita em 1.18: “Vocês foram redimidos do modo de vida inútil, herdado de seus ancestrais” (grifo da autora). Pedro, curiosamente, não associa a redenção de modo direto à libertação de pecado e de culpa, nem retrata a redenção em contraste com a sociedade em que vivem seus leitores. Antes, a redenção é definida em contraste com o modo de vida de seus leitores antes de chegarem à fé em Cristo, uma herança que, apesar de venerada do ponto de vista cultural, ele descreve como “inútil” (ματαιάς, mataias).

O estudo de van Unnik (1966) demonstra que o πατροπαράδοτος (patroparadotos, modo de vida ancestral) era estimado e venerado como a base

de uma sociedade estável, tanto na cultura grega como na judaica. É provável que 1Pedro seja o primeiro escrito cristão a usar essa palavra com sentido negativo para o estilo de vida de alguém antes de vir a Cristo. Pedro acrescenta o adjetivo ματαίᾱς (mataias, vão, inútil) para descrever a qualidade dessa vida anterior à conversão. Na LXX, esse adjetivo é usado de maneira substantiva para descrever os ídolos pagãos (e.g., 1Rs 16.2; Os 5.11; Jn 2.9 [2.8 port.]; Is 44.9; Jr 2.5). Pedro descreve o modo de vida anterior ao novo nascimento como inútil, talvez até mesmo idólatra, sem importar o quanto era venerado por sua cultura nativa. Segundo explica Goppelt (1993: 117), esse adjetivo descreve

o que uma palavra de mera aparência ergue contra a realidade; o que, portanto, é enganoso, sem propósito e sem sentido. A tragédia grega, bem como a LXX e o NT, fala de uma forma de conduta humana que avança insensatamente a passos largos para o vazio; diferem apenas os padrões de medida [...] De acordo com o NT, são fúteis todos quantos na prática negam a Deus, inclusive os cristãos (1Co 15.17; Tt 3.9; Tg 1.26). Quem não pauta em Deus a própria vida perde-se desorientado em seu mundo, uma vez que não entende nem a si mesmo nem aqueles com quem interage em termos de sua origem e seu destino.

O modo ancestral de vida, embora pareça oferecer uma realidade venerável, é exatamente aquilo de que a pessoa foi redimida quando lhe foi dado o novo nascimento para a única realidade verdadeira estabelecida pela ressurreição de Cristo. Esse contraste implícito entre a futilidade de uma realidade compreendida de modo equívoco e a realidade verdadeira encontrada agora em Cristo assemelha-se ao último contraste explícito em 1.22-25 entre a natureza transitória da glória da cultura humana e a palavra eterna do Senhor, por intermédio da qual os leitores nasceram de novo.

A maioria dos comentaristas entende que essa descrição da vida dos leitores de Pedro antes de Cristo, especialmente quando combinada com a referência à ignorância deles antes de virem a Cristo (1.14), identifica-os principalmente como gentios. Alguns alegam que o judaísmo não poderia ser assim descrito, especialmente por um autor que se apresenta como um dos apóstolos judeus de Cristo (e.g., Clowney 1988: 18; Davids 1990: 8; Grudem 1988: 38). Calvino (1963: 245, 247-8), no entanto, é um dos poucos intérpretes a defender que os

leitores originais de Pedro eram de fato judeus convertidos. Ele afirma que todo conhecimento sem Cristo é infrutífero e, portanto, é ignorância. Basta que se pense mais profundamente no testemunho de Paulo em Filipenses 3.4-9 para se ouvir um judeu descrevendo a herança que lhe foi transmitida como “lixo” (inútil) comparada “com a superioridade do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor”. Uma vez que a “ignorância” em 1Pedro 1.14 acha-se especificamente no contexto da redenção alcançada por Cristo e porque o adjetivo “inútil” no versículo 18 descreve de maneira geral todos os sistemas culturais não fundamentados na realidade de Cristo, esses versículos não indicam de forma decisiva que Pedro tem em vista apenas os gentios. Ele pede a seus leitores que troquem a herança que lhes foi entregue por seus ancestrais — sejam judeus, sejam gentios — pela herança do antigo Israel como interpretada mediante a ressurreição de Jesus Cristo.

A presciência da morte redentora de Cristo (1.19,20) corresponde à presciência de Deus para a eleição de quem seria redimido por ela (1.2). Deus, portanto, conhecia todo o programa de redenção antes da fundação do mundo. A revelação desse programa visa ao benefício daqueles que, ao ouvirem o evangelho, poriam a fé em Deus e entrariam na viva esperança do novo nascimento baseado na ressurreição de Cristo (1.3). A expressão φανερωθέντος ἐπ’ ἐσχάτου τῶν χρόνων (phanerōthentos ep’ eschatou tōn chronōn, foi feito conhecido durante o último dos tempos, 1.20) é claramente uma referência ao evento passado da vida, morte e ressurreição de Cristo. Um verbo diferente, ἀποκαλύπτω (apokalyptō, revelar), ou seu substantivo cognato, é usado em 1.5,7,13; 4.13; e 5.1, com vistas à revelação futura de Cristo. Além disso, uma diferença entre 1.20 e 1.5 na expressão prepositiva utilizada (ep’ eschatou tōn chronōn comparada com en kairō eschatō) sugere também que, embora o “último dos tempos” tenha sido inaugurado com a vida, morte e ressurreição de Jesus, resta ainda um ponto futuro no tempo (o uso do dativo de tempo, en), quando ocorrerá uma revelação mais detalhada e universal de Jesus Cristo.

O resultado (ὥστε, hōste, de modo que, 1.21) de Cristo ter sido revelado àqueles que respondem com fé ao evangelho é direcionar sua fé e esperança para Deus, especificamente para o Deus Pai de Jesus Cristo (1.3), por cuja presciência esse grandioso plano de redenção foi concebido e levado a cabo (1.2,18-21). O versículo 21 garante aos leitores de Pedro que ter fé e esperança em Cristo é ter fé e esperança no Deus do antigo Israel, pois Deus ressuscitou Jesus dos mortos e o glorificou. Essa ideia pode ser especialmente tranquilizadora para os cristãos judeus, os quais precisam entender que a obediência às demandas de Cristo não é

apostasia da fé pactual de seus pais, mas o cumprimento dela. Pedro entende que os profetas de Israel estavam de fato profetizando os sofrimentos e as glórias de Jesus, o Messias (1.10-12). Ele explica o relacionamento do cristão com Deus nos termos pactuais de santidade (1.14-16). Ele descreve a redenção de Cristo nos termos de um cordeiro sacrificial. Tudo isso na abertura da carta mostra que Pedro vê que a confiança do cristão em Deus por meio de Cristo forma uma unidade com a obra redentora que Deus começou com o seu povo eleito, o antigo Israel.

Notas adicionais

1.13. Considerando-se que não existe um padrão uniforme de colocação de advérbios em 1Pedro e que τελείως (teleiōs, plenamente) só ocorre aqui no NT, é um tanto ambíguo se esse advérbio acompanha o particípio precedente νήφοντες (nēphontes, tendo autocontrole) ou o verbo finito ἐλπίζετε (elpisate, ter esperança). A maioria das traduções e de intérpretes lê o advérbio associando-o com elpisate: NASB, NIV, KJV, NRSV; Achtemeier 1996: 117; Blum 1981: 223; Calvino 1963: 243 (os quais o consideram temporal: ter esperança até o fim); Cranfield 1958: 33; Clowney 1988: 61; Davids 1990: 65; J. H. Elliott 2000: 356; Goppelt 1993: 105; Grudem 1988: 76; Kelly 1969: 64; Reicke 1964: 82; Selwyn 1958: 140. Uns poucos, incluindo a TNIV, consideram o advérbio associado com nēphontes (Beare 1970: 95; Bigg 1956: 112; Hort 1898: 65; Michaels 1988: 55). Harris (1929) entende que em ambos os casos a linguagem soa “inatural” e pretende emendar o texto para que seja lido como τε ἀεί em vez de τελείως, para resultar em “mantenham-se plenamente acordados em todos os tempos” (grifo do original), mas ele ainda considera o advérbio associado com nēphontes. Embora não haja certeza quanto ao termo com que o advérbio deveria ser lido, o significado da declaração e a escatologia geral de Pedro sugerem que deve ser interpretado com elpisate. Para Pedro, a parúsia, com sua vindicação final de Jesus Cristo e daqueles que o seguem, é a única base para a esperança do cristão nesta vida, e nossa esperança deveria, portanto, ser posta integralmente nisso e em nada mais.

1.13. As discussões sobre a existência do particípio imperativo, ou que

expressa ordem, no grego helenístico quase sempre citam 1Pedro, em que encontra a maioria das alegadas ocorrências dessa construção (Moulton 1985: 181; Porter 1992: 185-6; Snyder 1995). O particípio imperativo ocorre no caso nominativo, não está ligado sintaticamente a nenhuma forma verbal finita e não é uma construção perifrástica elidida. Antes, apresenta-se em uma oração independente em que seria de esperar um verbo finito. Em 1.13, encontramos os dois primeiros particípios da carta dotados de força imperativa, mas não por mérito próprio. O primeiro, *anazōsamēnoi*, está subordinado sintaticamente como circunstância simultânea ao verbo principal, *elpisate*, indicando o modo pelo qual se deve pôr toda a esperança: pelo “cingir os lombos” da mente. O segundo particípio em 1.13, *nēphontes*, em uma relação semelhante, encontra-se subordinado ao verbo principal, *elpisate*, ou, como indica a tradução apresentada anteriormente, é uma explicação mais detalhada do particípio *anazōsamēnoi*, indicando o que significa cingir os lombos da mente, a saber, ter autocontrole. O consenso atual parece ser o de que há apenas quatro versículos em 1Pedro nos quais é possível que ocorra o particípio imperativo: 2.18; 3.1; 3.7; e 3.9. Veja a discussão mais ampla na nota adicional sobre 2.18.

1.15. Aqui, *κατά* (*kata*) é um marcador para regra de semelhança ou homogeneidade, significando “de acordo com” ou “em conformidade com”, em que a preposição é usada “para apresentar a regra que governa alguma coisa”. A regra assim apresentada é quase sempre “também a razão, de modo que de acordo com e por causa de são unificados” (BDAG 512, grifo do original).

1.17. A expressão *τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον* (*ton tēs paroikias hymōn chronon*, o tempo da peregrinação de vocês) é notoriamente semelhante à expressão encontrada em 3Mc 7.19, que faz referência à época quando os judeus alexandrinos foram erradicados e trazidos à força para Ptolemaida por Ptolomeu IV Filopator: *τὸν τῆς παροικίας αὐτῶν χρόνον* (*ton tēs paroikias autōn chronon*, o tempo da peregrinação deles). Embora os judeus vissem essa deportação como livramento, ela foi motivada pelo desejo das autoridades de Alexandria de se livrarem deles (3Mc 7.6-8). Depois que chegaram em segurança ao seu destino, “lá também de modo semelhante os judeus decidiram observar esses dias como um jubiloso festival durante o tempo de sua permanência” (NRSV, grifo da autora).

1.21. Os principais críticos textuais estão de acordo que o uso distintivo do

adjetivo πιστούς (pistous, fiel) deve ser preferido como a leitura original em lugar das formas participiais πιστεύοντες/-σαντες (pisteuontes/-santes, crer). Ambas as formas do particípio teriam sido usadas pelos escribas para conformar a fraseologia não usual às expressões mais comuns (Metzger 1994: 617; Beare 1970: 107; Bigg 1956: 121; J. H. Elliott 2000: 378; veja o comentário detalhado de Hort, 1898: 81-4). No entanto, o adjetivo não implica o verbo transitivo ativo πιστεύω (pisteuō, crer em), mas, sim, a qualidade correspondente de confiança e fidelidade naqueles assim descritos. Não obstante, as expressões prepositivas “por meio dele [Cristo]” e “em Deus” que qualificam o significado de pistous implicam de fato um sentido ativo. Portanto, o sentido “que confia por meio dele em Deus” não é legítimo no contexto, não importa qual seja a redação que se imagine como original. Beare (1970: 107) explica: “O adjetivo ressalta a ideia de fidelidade; por meio de Cristo, não somos apenas levados a ter fé em Deus, mas somos capacitados a nos mostrar fiéis a ele em toda a nossa vida. É essa resposta na conduta que forma o tema do parágrafo inteiro”.

⁶ O verbo λυτρόω e o substantivo cognato λύτρον ocorrem pelo menos 26 vezes na LXX de Levítico, 27 vezes em Salmos, 12 vezes em Isaías e 11 vezes cada em Êxodo e Números.

2. O amor cristão significa transformação moral (1.22 —2.3)

Pedro continua a esboçar as consequentes implicações morais e éticas para a vida cristã apresentando o terceiro e quarto imperativos da série iniciada em 1.13. Ele já exortou seus leitores a porem toda a esperança na graça de Deus (1.13) e a serem santos segundo o caráter de seu Pai celestial (1.15). Ele continua sua instrução ética sobre como os cristãos devem viver uns com os outros em comunidade ordenando que se amem ardentemente (1.22) e que cresçam em Cristo desejando de coração o puro leite espiritual (2.2). Isso dá início ao seu ensinamento sobre como a comunidade dos crentes, e não a sociedade de modo geral, deve ser o contexto social básico do cristão, pois sua fé em Cristo os levou à comunhão eterna do povo de Deus. Pedro apresenta o amor ardente no seio da comunidade cristã como a marca registrada da conversão. Os cristãos devem amar uns aos outros com ardor e ansiar pelo alimento espiritual que fomenta uma comunidade cristã cheia de vida.

A palavra de Deus é semente imperecível (1.22-25)

A transformação moral é alimento espiritual (2.1-3)

Exegese e exposição

^{1.22}Uma vez que a vida de vocês está separada pela obediência à verdade para um amor fraternal sem hipocrisia, com coração [puro] amem ardentemente uns aos outros, ²³porque vocês nasceram de novo, não da semente perecível, mas da [semente] imperecível, mediante a viva e permanente palavra de Deus. ²⁴Pois [a Escritura afirma],

A humanidade toda é relva,
e toda glória humana é flor de relva.

A relva seca e a flor cai,

²⁵mas a palavra do Senhor permanece para sempre.

E essa [palavra do Senhor] é a palavra do evangelho que chegou até vocês.
^{2,1}Portanto, despojo-me de todo mal e de todo engano e hipocrisia e inveja, e de toda maledicência, ²como bebês recém-nascidos desejem de coração o puro o leite espiritual para que vocês cresçam para a salvação, ³já que provaram que o Senhor é bom.

a. A palavra de Deus é semente imperecível (1.22-25)

A terceira ordenança principal na abertura do corpo da carta, em seguida às exortações para que sejam santos e temam a Deus, é amar uns aos outros com sinceridade (2.1 explica com maiores detalhes as implicações desse amor). O relacionamento pactual com Deus nunca é uma questão individual. Ser escolhido por Deus e separado pelo Espírito com o propósito de participar da aliança em Cristo (1.2) significa necessariamente entrar em um relacionamento com os outros, também escolhidos. A vida cristã não pode ser vivida autenticamente em isolamento. Pedro passa de sua exortação sobre como viver retamente um relacionamento com Deus para sobre como viver retamente uns com os outros na comunidade cristã.

A ordenança para amar é qualificada por duas orações participiais, ambas provavelmente causais: (1) amem uns aos outros porque a vida de vocês foi separada pela obediência à verdade, exatamente o propósito de se relacionar com os outros como Deus pretendia que os seres humanos se relacionassem; (2)

amem uns aos outros porque vocês nasceram de novo com uma natureza eterna, e o amor é a essência dessa natureza. É óbvio que “amor” tem de ser definido biblicamente. Conforme comenta J. Wilson (2001: 131), “amor é hoje um termo terrivelmente degradado, quase impossível de ser restaurado como uma descrição das boas-novas da vinda do reino em Jesus Cristo [...] Temos de trabalhar para recuperar o entendimento e a prática do amor [...] Salvação é viver no caminho do amor”. O amor que Pedro tem em vista não é um sentimento afetuoso e difuso, nem é amizade ao redor da cafeteira após o culto, embora o amor, como Pedro o define, possa abranger as duas coisas. Antes, amor se refere a relacionamentos corretos uns com os outros tendo como base o caráter de Deus, que o comportamento cristão reflete. Pedro define a qualidade dos relacionamentos vividos da maneira correta na comunidade cristã como “amor”, e prossegue, em sua carta, reenquadrando a autocompreensão de seus leitores como uma comunidade que constitui uma casa espiritual na qual Deus é adorado por meio de ofertas aceitáveis (2.5).

Os cristãos devem se amar mutuamente porque, ao obedecerem à verdade, ao chegarem à fé em Jesus Cristo, eles se apartaram dos caminhos do mundo e de como costumavam tratar as pessoas. O particípio ἡγνικότες (hēgnikotes, consagrados, 1.22) está no tempo perfeito, indicando que eles estão agora no estado de terem sido separados por causa de sua prévia obediência ao evangelho. O verbo ἁγνίζω (hagnizō, tornar santo) é usado de modo consistente na LXX, nos Evangelhos e em Atos para se referir à cerimônia de ritual religioso em que alguém se consagra a Deus de forma intencional e voluntária (e.g., Êx 19.10; Nm 6.3; Js 3.5; 1Cr 15.12; 2Cr 30.17; Jo 11.55; At 21.24,26; 24.18). A natureza dessa consagração em 1Pedro 1.22 está implícita pela referência de que ela ocorreu “pela obediência à verdade”.

Preisker (1951) e Cross (1954), adeptos da escola de pensamento segundo a qual 1Pedro se originou como uma liturgia batismal, interpretam que o tempo perfeito de hēgnikotes se refere ao ritual religioso do batismo em água, que, imaginavam eles, acabara de acontecer entre os versículos 21 e 22. No entanto, no contexto imediato não há nada que sugira um batismo em andamento, e o tempo perfeito poderia da mesma maneira se referir a algum evento ocorrido em qualquer tempo anterior. Sem dúvida, parte da obediência ao evangelho é o batismo com água, e esse sacramento é uma declaração de que a pessoa foi separada por Cristo. Mas nada aqui sugere que esse texto seja parte de uma liturgia batismal. A consagração pela obediência à verdade no versículo 22 remonta ao propósito para o qual os leitores de Pedro foram escolhidos em 1.1, para a obediência e

aspersão do sangue de Jesus Cristo, uma *hendíadis* para a aliança firmada pelo sangue de Cristo.

Além disso, embora o uso de *hēgnikotes* possa a princípio sugerir que há em mente algum ritual religioso como o batismo, os autores das epístolas do NT usam a palavra para se referir à mudança de coração intencional e voluntária (e.g., Tg 4.8; 1Jo 3.3). Portanto, o mais provável é Pedro estar dizendo que seus leitores devem amar uns aos outros por causa de sua conversão anterior, o que provavelmente envolvia a batismo em água, e que a consagração moral de seu caráter, consistente com o caráter de Deus, é aquilo que de fato os separa para Deus (cf. 1Pe 3.21).

Essa consagração, consumada pela obediência à verdade, era *εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον* (eis philadelphian anypokriton, para o amor fraternal não hipócrita, 1.22). A preposição *eis* tem o sentido de propósito ou resultado. Dada a exortação de Pedro para que se amem mutuamente, é provável que essa expressão prepositiva estabeleça o propósito da nova aliança no sangue de Cristo de restaurar uma humanidade eleita à vida em retidão. O comportamento justo para com os outros define o amor. Para Pedro, a obediência à verdade do evangelho não é mero assentimento intelectual à doutrina, mas deve resultar em uma transformação no modo que os cristãos tratam os outros, porque a transformação moral é um propósito central da redenção de Cristo. Pedro explica melhor os pormenores morais do amor cristão em 2.1: livrar-se de toda malícia e de todo engano, hipocrisia, inveja e maledicência de toda e qualquer espécie.

A ordem para amar com sinceridade é mais bem qualificada por um segundo particípio causal, *ἀναγεγεννημένοι* (anagegennēmenoi, tendo sido regenerados, 1.23), que unifica a ideia desse versículo com 1.3, em que o verbo ocorreu pela primeira vez. Vem à tona uma questão crucial: De que maneira ter sido regenerado da semente imperecível implica a ordem para amar uns aos outros? Qual é a lógica dessa alegação? O novo nascimento gera vida espiritual da semente incorruptível (1.23), a palavra de Deus.⁷ Isso está em contraste com a qualidade de vida que procede da semente perecível (a procriação humana), cujo melhor aspecto de sua glória é como as frágeis e efêmeras flores do campo. A vida do crente foi gerada pela imperecível (*ἀφθάρτου*, *aphthartou*) semente divina da viva e permanente palavra de Deus (a herança é semelhantemente incorruptível, *ἄφθαρτον*, *aphtharton*, 1.4), em contraste com a semente perecível de toda a carne. O amor ordenado em 1.22 resulta da obediência à verdade — em resposta positiva ao evangelho — e torna-se algo possível por causa da

energia espiritual da nova vida que Deus tem gerado pela sua palavra eterna. A decisão do cristão, por ter chegado à fé em Cristo, de obedecer à verdade é a manifestação de alguém nascido como filho de Deus (1.3). Pedro esclarece que o amor entre cristãos envolve uma transformação moral decorrente da realidade espiritual segundo a qual os renascidos da semente de Deus terão o caráter de Deus. As exortações que permeiam toda a epístola de 1Pedro detalham com o que se parece o amor cristão como virtude definidora da nova vida eterna de alguém.

A permanência e conceituação da nova vida dada por Deus é contrastada com a mera vida mortal mediante a invocação de uma citação de Isaías. A conjunção διότι (dioti, porque, 1.24) é usada para validar a declaração precedente. Aqui, a lógica de Pedro é que o novo nascimento, outorgado por Deus aos que entram na nova aliança do sangue de Cristo pela fé, é concebido pela semente imperecível da palavra de Deus, que gera a vida eterna. Para validar essa alegação, Pedro cita Isaías. A vida concebida pela mera semente mortal é perecível, e mesmo a flor de sua maior glória cai, quando a planta perece. Sem Cristo, toda glória alcançada pelos seres humanos perecerá inevitavelmente. Mas, porque permanece para sempre (1.25) como semente imperecível, a palavra do Senhor gera vida imperecível, ou eterna. Pedro mostra que a permanente palavra de Deus, da qual fala Isaías, foi a mesma anunciada a seus leitores.

A eficácia da palavra eterna de Deus é contrastada com a glória da humanidade, uma glória impressionante na era imperial de Roma, um dos maiores impérios já conhecidos pelo mundo. Ainda assim, as glórias máximas da humanidade empalidecem rapidamente quando comparadas com as glórias eternas alcançadas pelo sofrimento de Cristo (1Pe 1.11). Se os leitores de Pedro estavam precisando escolher ao que ser leais, ele lhes mostrou a ainda mais grandiosa majestade da poderosa palavra de Deus, que cria a realidade eterna na qual eles foram regenerados. O apóstolo apela às Escrituras para lhes ensinar que, a despeito das circunstâncias que lhes causam sofrimento, eles estão participando do plano eterno de Deus.

A passagem citada em 1.24,25 vem da LXX de Isaías 40.6-8, a qual tem inúmeras outras conexões tanto de modo geral com o NT quanto com 1Pedro. Vale a pena examinar o contexto maior da citação, pois Pedro reflete o pensamento de Isaías em outro lugar:

Uma voz de alguém que está clamando no deserto:

“Preparem o caminho do

Senhor

,

endireitem os caminhos de nosso Deus.

Todo vale será aterrado,

e todo monte e outeiro serão rebaixados;

todos os caminhos tortos se tornarão retos,

e o lugar acidentado, caminhos aplanados.

Então a glória do

Senhor

se manifestará,

e toda carne verá a salvação de Deus,

porque o Senhor falou.”

Uma voz de alguém dizendo: “Clame!”.

E eu disse: “O que devo clamar?”

Toda carne é relva,

toda a glória do homem é como a flor da relva.

A relva secou, e a flor caiu;

mas a palavra do nosso Deus permanece para sempre.

Subam a um monte alto,

vocês que trazem boas notícias para Sião;
Ergam a voz com força,
vocês que trazem boas notícias para Jerusalém;
gritem, não tenham medo;
Digam às cidades de Judá:
“Eis aqui o Deus de vocês!”

Ele cuidará de seu rebanho como um pastor,
e reunirá os cordeirinhos com seu braço,
e consolará as que têm filhotes (40.3-9,11, NETS, grifo da autora).

Pedro identifica a palavra de Deus, da forma como Isaías a entende, com a palavra anunciada a seus leitores, o evangelho do Senhor Jesus Cristo. Esses versículos de Isaías trazem à tona as promessas que Deus fez para redimir “sem prata e sem preço” seu povo exilado na Babilônia (Is 55.1; cf. 1Pe 1.18). Essas promessas eram mais do que profecias históricas sobre o futuro de Israel. Eram também, e talvez o que é mais importante, revelações escatológicas da redenção final da humanidade, consumada por Deus. Os versículos citados em 1.24,25, declarando que a palavra de Deus permanece para sempre, são o ponto focal do prólogo de Isaías para a revelação da redenção escatológica de Deus, redenção de seu povo, e constituem a base para a proclamação do profeta que vem em seguida (Westermann 1969: 42). Essa proclamação de esperança e livramento é dirigida a um Israel que, no sexto século a.C., é um povo desalentado, exilado na Diáspora e sem saber dizer onde estava agora o Deus das promessas da aliança. Isaías 40 infunde ânimo nessa dura circunstância ao proclamar: “Consolai, ó consolai o meu povo, diz Deus” (40.1 LXX). Como observa Selwyn (1958: 152),

Cada pensamento destacado aqui [em Is 40] harmoniza-se com o que nosso autor

[de 1Pedro] tem dito. Ele também está se dirigindo a leitores no exílio [...] e oprimidos; e tem a mesma mensagem para eles: o contraste entre a condição perecível de tudo quanto é mortal (cf. φθαρτός nos versículos 18,23) e a incorruptibilidade da herança e esperança cristãs [...] A passagem citada é, portanto, o ponto central de uma passagem bem mais longa que deve sempre ter estado presente na mente do apóstolo.

No entanto, comentários modernos sobre Isaías 40 escritos sem ter 1Pedro em mente mostram quão pertinente é a mensagem de Isaías 40 para os leitores cristãos de Pedro, no primeiro século. Oswalt (1998: 49) escreve acerca de Isaías 40.1: “Não há dúvida que essa é a linguagem da aliança (Êx 6.7; 19.5; Lv 26.12; Dt 27.17,18; etc.) [...] Os descendentes de Abraão e Jacó não precisam temer que Deus se esqueça das promessas feitas a seus ancestrais”. Aqueles para quem o relacionamento pactual com Deus em Cristo é uma novidade precisam ouvir a mesma garantia. O notável é que Pedro não hesita em redirecionar a linguagem da aliança dirigida inicialmente a Israel no Exílio a seus leitores do primeiro século na Ásia Menor.

A promessa de Isaías 40.4,5 não é nada menos do que uma teofania universal de Yahweh. Significativamente, Marcos 1.1-3 (o Evangelho tradicionalmente associado a 1Pedro) usa Isaías 40 para anunciar Jesus e o identificar como o Messias:

O princípio das boas notícias acerca de Jesus, o Messias,

conforme escrito em Isaías, o profeta:

“Eu enviarei meu mensageiro adiante de ti,

o qual preparará o teu caminho” —

“uma voz de alguém clamando no deserto:

Preparem o caminho para o Senhor,

façam caminhos retos para ele” (TNIV).

Segundo observa Smart (1965: 45-6), o caminho preparado para o Senhor é simbólico de todos os caminhos pelos quais os exilados deverão vir dos quatro cantos da terra. Além disso, o ajuntamento de exilados é apenas uma característica do dia em que Deus revelará seu poder e glória ao mundo inteiro. A base dessa consolação e confiança é dada em Isaías 40.5: “pois foi o Senhor quem falou”. A mesma palavra garantidora do Senhor falada ao antigo Israel por meio de Isaías é repetida por Pedro aos cristãos do primeiro século, em uma carta emoldurada pela alusão ao Exílio babilônico.

Pedro reconhece plenamente que a mensagem de Deus para o Israel do sexto século a.C. permanece como a palavra de Cristo aos cristãos do primeiro século, pois admite que foi o Espírito de Cristo quem revelou as promessas de Deus a Isaías. Sem nada em mente acerca de 1Pedro, P. D. Hanson (1995: 13-4) escreve a respeito da proclamação de Isaías com palavras que revelam situações históricas semelhantes entre o antigo Israel e os leitores de Pedro: “Quanto se entende que esse discurso foi dirigido para um povo que sofrera a perda de quase todas as estruturas e instituições que conferiam a identidade de uma comunidade, essas palavras assumem, de forma especial, um tom pungente para os leitores que enfrentam sua existência pessoal ou corporativa com apreensão ou temor”.

Por causa da rejeição sofrida e vivida pelos cristãos do primeiro século a quem Pedro escreve, o uso das palavras de Isaías para encorajar a igreja assume pungência ainda maior. Porque, como escreve Westermann (1969: 34) a respeito da proclamação de Isaías, ela

é um clamor proferido quando os homens estavam se afastando gradualmente de Deus, pouco a pouco fechando a mente para ele, e passo a passo deixando sua fé esfriar. São essas as circunstâncias que emprestam urgência ao clamor [“Consolai! Consolai meu povo!”]. Israel tem de ser reerguido. Só um instante, e talvez seja tarde demais. E as palavras de abertura do livro [Is 40.1,2] atribuem essa urgência ao próprio Deus, que em seu clamor insiste em trazer consolação ao seu povo.

Com urgência semelhante, Pedro reenvia a palavra do Senhor proferida por

Isaías para consolar um povo que está sendo testado e posto à prova, tentado a dar as costas a Deus, tentado a deixar a fé esfriar. Ele os lembra que as promessas de Deus feitas ao seu povo permanecem para sempre e que eles são povo de Deus. Referindo-se a essas promessas gloriosas, Smith (1927: xii-xiii) escreve: “Isaías usou a história de Israel para encorajar o povo de Deus do sexto século, e usa o estímulo desse passado maravilhoso para interpretar e proclamar o futuro ainda mais glorioso — o ideal, que Deus pôs diante de seu povo, e na compreensão daquilo em que a história deles haveria de culminar”. Assim como Isaías, Pedro continua a usar o passado maravilhoso, que agora inclui a ressurreição gloriosa de Jesus Cristo, para proclamar um futuro ainda mais glorioso para o povo da aliança de Deus. A escatologia de Isaías para Israel é a escatologia de 1Pedro para a igreja cristã, pois Pedro reconhece que Jesus é o Servo Sofredor de Isaías 53, aquele que traz a redenção da parte de Deus (veja as notas adicionais sobre 2.20-25). Esse reconhecimento permite que Pedro se aproprie das palavras dos profetas para ministrá-las à igreja:

A humanidade toda é relva,

e toda glória humana é flor de relva.

A relva seca e a flor cai,

mas a palavra do Senhor permanece para sempre (1.24,25).

De que maneira essas palavras ministravam consolação a Israel? E como poderiam elas ministrar consolação aos cristãos da Ásia Menor? Como nota Smart (1965: 43) na mensagem de Isaías: “O poder de Deus é contrastado com a impotência dos ídolos, e a nação é chamada a se lembrar da natureza incomparável de Deus, com quem terá de lidar através dos séculos”. Se os leitores de Pedro forem judeus natos, talvez recém-exilados de Roma e dispersos em lugares remotos, precisam ser lembrados do poder de seu Deus, o qual tem sustentado seu povo ao longo dos séculos, e da advertência contra a idolatria, a qual servira de armadilha a seus ancestrais. Se os leitores de Pedro forem gentios natos, precisam ter o autoentendimento transformado como povo que, em virtude de seu novo nascimento, agora é parte do povo a quem Deus tem sido fiel por longas eras passadas. Deus tem protegido seu povo através das eras, e sua

aliança com ele não foi quebrada enquanto Israel esteve no Exílio. Os cristãos da Ásia Menor, aos quais Pedro retrata como estando também no exílio (1Pe 1.1; 5.13), podem enfrentar a hostilidade da sociedade na qual vivem com a segurança de que Deus é poderoso para os livrar. Assim, observa Achtemeier (1996: 142):

O contraste latente entre o que é transitório e o que é permanente na citação [de Isaías 40] seria altamente apropriado a uma comunidade de cristãos acossados enfrentando o que em tudo parecia ser o poder e a glória permanentes, e até mesmo eternos, do Império Romano. Numa situação dessas, o anúncio de que o brilho, a pompa e o poder da cultura romana eram como a relva, quando comparados à palavra eterna de Deus falada em Jesus Cristo, acessível mediante o evangelho anunciado aos crentes da Ásia Menor e aceita por eles, os encorajaria a se agarrarem a este e a rejeitarem aquele. Até mesmo a hostilidade daquele poder opressivo torna-se mais suportável quando sua natureza essencialmente transitória é revelada e aceita.

“Isso também passará”, diz Pedro aos cristãos intimidados por uma sociedade hostil. Aos que, sob as pressões da perseguição, estão sendo tentados a renunciar à fé cristã, a citação de Isaías é um lembrete de que afora Cristo tudo perecerá inevitavelmente. Não há para onde ir, quando se vira as costas para Cristo.

Os cristãos da Ásia Menor também precisam ser lembrados do poder do seu Deus. Apesar de não terem sido citadas, as palavras de Isaías que continuam em 40.12-26 os lembra das grandes dimensões do seu Deus:

Quem mediu as águas com sua mão,

e os céus com o palmo e toda a terra com a palma de uma mão?

Quem pesou os montes com pesos e as colinas em balanças?

Quem conheceu a mente do

Senhor

,

e quem tem sido seu conselheiro para instruí-lo?

Ou a quem ele pediu conselho, para lhe dar instrução?

Ou quem lhe mostrou a justiça?

Ou quem lhe mostrou o caminho do entendimento?

Além do mais, todas as nações são consideradas insignificantes;

e elas foram consideradas como nada.

Ele é quem sustenta o círculo da terra,

e aqueles que habitam nela são como gafanhotos;

que estendeu os céus como abóbada

e os desenrola como tenda para neles habitar.

Ele designou governantes para governar em prol de nada

e fez da terra algo sem valor (40.12-14,17,22,23, NETS).

O autor de 1Pedro e seus leitores enfrentam o poderoso Império Romano com toda a glória de sua cultura e o poder de seu exército. Mas, a despeito de toda sua glória, as nações da terra são como nada. Os que habitam na terra são como gafanhotos em comparação com o grande Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que mede a imensidão do universo com a palma da mão e cuja palavra permanece para sempre. E foi essa a palavra que chegou até vocês, diz o apóstolo.

Pedro entende que os cristãos aos quais ele escreve, tanto judeus como gentios originalmente, agora são todos povo de Yahweh. A profecia de libertação do Exílio anunciada por Isaías é a palavra permanente que fala a todas as gerações.

Embora Cristo tenha ressuscitado, os leitores de Pedro ainda estão sofrendo. Nesse sentido, o livramento consumado por Cristo e anunciado pelo profeta Isaías ainda é futuro, mesmo para os cristãos de hoje. A carta de Pedro traz à igreja tanto a promessa de livramento da parte de Deus, como a certeza de seu poder sobre as nações que, vezes sem conta, voltam-se contra seu povo. Uma vez que o livramento final da parte de Deus para a igreja é ainda futuro, como também era para Israel, o povo de Deus como um todo, tanto da antiga aliança quanto da nova, está antecipadamente reunido, tornando as promessas escatológicas do AT tão relevantes hoje como quando foram anunciadas pela primeira vez. Goppelt (1993: 95) faz uma pergunta intrigante: “Para os cristãos, a salvação é só uma questão de futuro, só uma questão de promessa dada, assim como é para Israel?” (veja o ponto 6, “A escatologia de 1Pedro”, em “Temas principais e teologia”, na Introdução). No entendimento de Pedro, a resposta parece ser afirmativa. Séculos antes de Jesus ter nascido, o Espírito de Cristo falou por intermédio dos profetas ao povo de Deus antes que os israelitas fossem mandados para o Exílio. Com as mesmas palavras, ele fala aos cristãos do primeiro século, retratados na carta de Pedro como exilados na Ásia Menor. Por conseguinte, o Espírito de Cristo fala à igreja do século 21 tão diretamente por meio das palavras de Isaías quanto o fizera aos crentes do primeiro século e aos israelitas do sexto século a.C. “A palavra do Senhor permanece para sempre”. E essa é a palavra que chegou até vocês.

b. A transformação moral é alimento espiritual (2.1-3)

Após ter explicado a seus leitores que a vida nova deles é gerada pela palavra eterna de Deus e deve se caracterizar pelo amor, definido como transformação moral, Pedro continua a expor na sequência a necessidade de que eles sustentem a vitalidade dessa nova vida em Cristo. A passagem tem apenas um imperativo: desejem o puro leite espiritual com a mesma intensidade que os bebês recém-nascidos desejam o leite materno. A metáfora do recém-nascido conecta o pensamento de Pedro aqui com o novo nascimento apresentado lá em 1.3. O desejo de coração, e presumivelmente a partilha, do puro leite espiritual é para a nova vida deles aquilo que é o leite para um recém-nascido, o próprio sustento da vida.

O quarto imperativo, desejar de coração o puro leite espiritual, é modificado pela oração participial “despindo-se de todo mal e de todo engano e hipocrisia e inveja, e de toda maledicência”. Pedro especifica como os crentes devem se relacionar uns com os outros, explicitando o que pretende dizer com “amem ardentemente uns aos outros” (1.22). A ordem para desejar de coração o leite, segundo Pedro a entende, presume essa transformação ética, sendo essa a maneira como o amor sincero pelos outros crentes deve ser expresso. Entre os dois imperativos de 1.22 e 2.2 encontra-se o fundamento dos dois: a palavra de Deus dá aos leitores de Pedro o novo nascimento para a realidade que durará para sempre. Além disso, o objetivo da obra redentora de Deus é restabelecer relacionamentos corretos entre as pessoas e entre as pessoas e Deus. Ao limitar suas instruções aos relacionamentos entre os crentes, Pedro não está dando autorização para os incrédulos serem tratados com maldade, mas está aqui concentrando a atenção na dinâmica dos relacionamentos interpessoais dentro da comunidade dos crentes.

O particípio ἀποθέμενοι (apothemenoi, pondo de lado, deixando, abandonando, 2.1) foi usado para se referir à retirada de roupas, mas não precisa ser considerado uma alusão a tirar as vestes de batismo, muito menos uma prova de que esse texto é uma liturgia batismal (Kelly 1969: 83-4). O uso do mesmo verbo em Romanos 13.12, Efésios 4.22,25, Colossenses 3.8 e Tiago 1.21 indica que ele era empregado de forma quase dialetal na igreja primitiva para se referir ao abandono do comportamento inconsistente com a vida cristã.

Os vícios listados em 2.1, os quais devem ser abandonados, destroem relacionamentos e, portanto, fazem o mesmo à comunidade. Pedro está explicando nessa carta como a rejeição social que os crentes sofrem da sociedade deve ser remediada pela comunhão genuína encontrada no interior da comunidade dos crentes, cuja natureza ele descreve em 2.4-10. Os leitores de Pedro, como povo de Deus, receberam o novo nascimento e devem por isso apresentar em seus relacionamentos a transformação ética característica de seu Pai.

Os termos encontrados em 2.1 são as palavras padrão também achadas na tradição ética paulina (e.g., Rm 13.13; Ef 4.25-32; Cl 3.8) e nos Manuscritos do Mar Morto (e.g., 1QS 4.9-11; 10.21-23) e descrevem as atitudes e os comportamentos destrutivos para a comunidade. A primeira palavra, “mal” (κακία, kakia), é das palavras mais gerais da lista, e era a antônima da usada na tradição ética grega para virtude (ἀρετή, aretē). Há algum debate a respeito da

relação entre as palavras dessa lista (Achtemeier 1996: 144; Bigg 1856: 125; Beare 1970: 113; Michaels 1988: 85). Pedro exorta seus leitores para que se dispam de todo mal e de todo engano, e em seguida especifica os exemplos de hipocrisia (por exemplo, alegar que ama os outros crentes, mas fofocar a respeito deles) e inveja. Não se deve dar nenhum lugar à conversa maliciosa (maledicência) entre o povo de Deus. Dessa maneira, Pedro explicita o que ele pretende dizer com “ardentemente” (1.22) e mostra também que atitudes e comportamentos vulgares assim são incompatíveis com desejar de coração o puro leite espiritual (2.2).

A metáfora do recém-nascido sequioso por leite continua em 1Pedro 2.2 e, portanto, tira proveito do tema do novo nascimento, apresentado em 1.3 e explicado com mais detalhes em 1.23-25. Pedro não está descrevendo a recente conversão de seus leitores, pois já retratou todos os crentes como filhos renascidos de Deus, a despeito de quanto tempo isso tenha ocorrido. Ele recorre à metáfora para os instruir a que anelem com avidez pelas coisas de Deus assim como as crianças recém-nascidas anseiam por leite — de modo instintivo, ávido, sem cessar. Embora em outro lugar no NT o leite seja usado como metáfora para os ensinamentos apropriados a crentes imaturos (Hb 5.12) ou para cristãos mundanos (1Co 3.1,2), não se identifica aqui essa conotação negativa. Antes, Pedro vê o leite como algo que todos os cristãos necessitam para nutrirem sua nova vida em Cristo, a fim de que “cresçam” para a salvação, para o livramento do juízo de Deus quando o Senhor retornar.

A metáfora “como bebês recém-nascidos desejem de coração o puro leite espiritual para que vocês cresçam para a salvação” suscita duas perguntas intrigantes. De que maneira λογικόν (logikon), um dos dois adjetivos modificadores de γάλα (gala, leite), deveria ser entendido e traduzido? E a que se refere a metáfora de leite? A resposta a uma pergunta subsidia a outra. A despeito de como seja entendida, a metáfora tem de ser logicamente coerente tanto com a oração participial “despindo-se de todo mal” (à qual está ligada sintaticamente no grego) quanto com a alusão direta ao salmo 33 LXX em 1Pedro 2.3 (“já que provaram que o Senhor é bom”).

Os intérpretes modernos, de forma quase unânime, entendem que o referente da metáfora “puro leite espiritual” é a palavra de Deus, quer na forma de pregação apostólica, quer na forma inscriturada⁸ na Bíblia (Achtemeier 1966: 145; W. Barclay 1976: 191; Bigg 1956: 126; Clowney 1988: 78; Cranfield 1958: 45; Davids 1990: 83; Goppelt 1993: 128; Grudem 1988: 95; Kelly 1969: 85; Reicke

1964: 88; Thurén 1995: 123). (Com relação a ἄδολον, adolon, puro, veja a discussão adiante.) Eles entendem que logikon gala significa “leite espiritual”, recorrendo a diferentes interpretações da palavra “espiritual” e, então, relacionam isso à palavra de Deus, seja pela relação cognata entre λόγος (logos, palavra) e logikos, seja pela proximidade com o contexto precedente imediato em 1.23-25: “porque vocês nasceram de novo não da semente perecível, mas da [semente] imperecível, mediante a viva e permanente palavra [logos] de Deus. Pois [a Escritura afirma], “A humanidade toda é relva, e toda glória humana é flor de relva. A relva seca e a flor cai, mas a palavra [ῥῆμα, rhēma] do Senhor permanece para sempre. E essa [palavra do Senhor] é a palavra [rhēma] do evangelho que chegou até vocês”. Portanto, deve-se entender que o leite desejado com fervor é a palavra-leite pura, ou seja, a palavra de Deus não maculada pelo erro. Grudem (1988: 95) acha aqui apoio para descrever a natureza da Bíblia: “Esse adjetivo implica que a Escritura é livre de impureza ou imperfeição, que ela não iludirá nem desviará seus leitores, e que não afirma nenhuma falsidade”. Embora as afirmações de Grudem sobre a natureza da Escritura sejam verdadeiras, não é isso, provavelmente, o que Pedro tinha em mente aqui.

A ideia de a Escritura ser o leite da vida exerce grande apelo tanto no contexto imediato de 1Pedro quanto como princípio geral. Com certeza, os cristãos precisam ler sua Bíblia, na qual encontram a revelação de Jesus Cristo, para assim crescerem em sua salvação, do novo nascimento à glória final. Não obstante, embora essa interpretação seja coerente e quase unânime entre os intérpretes modernos, ela tem um problema. De fato, Hort (1898: 100), seguido por Beare (1970: 115), afirma sem rodeios: “A conhecida tradução ‘leite da palavra’ é simplesmente impossível”, pois logikos jamais poderia ser equivalente a τοῦ λόγου (tou logou, da palavra), a despeito de qualquer semelhança etimológica. Poucos intérpretes modernos cometeriam essa falácia etimológica, e por isso consideram que logikon gala significa “leite espiritual”, mas com base na força do contexto imediato, e não na etimologia, entendem que a locução se refere à palavra de Deus. No entanto, se Pedro estivesse pensando especificamente na palavra de Deus quando escreveu logikon gala, ele sem dúvida poderia ter usado o genitivo epexegetico τὸ γάλα τοῦ λόγου (to gala tou logo, o leite da palavra) para se referir retroativamente de forma direta e sem ambiguidade a 1.23. Em vez disso, Pedro escolhe uma palavra usada em textos cristãos, com a mesma raiz de logos, mas com significado um tanto diferente; esse fato deveria ser uma indicação de que, provavelmente, há mais alguma coisa.

Análises mais minuciosas devem também contribuir para a identificação do referente da metáfora do leite. Primeiro, a interpretação palavra-leite carece de coerência metafórica com o contexto que a deveria amoldar. Em 1.23-25, o logos de Deus é identificado como a semente, ou o esperma, que regenera nova vida no crente. O evangelho anunciado aos cristãos da Ásia Menor deve ser entendido como o eterno rhēma do Senhor que, de acordo com Pedro, já era conhecido de Isaías (Is 40.6-8). Conquanto logos e rhēma sejam geralmente palavras sinônimas no uso grego, parece que Pedro tira vantagem da variação léxica que o idioma oferece para diferenciar a pregação externa da palavra de Deus do efeito interno da regeneração naqueles que nela creem. Em 1.25, ele usa rhēma e, em 1.23, logos.⁹ Na mente de Pedro, a regeneração da nova vida pela palavra de Deus está indissociavelmente ligada à pregação externa da palavra de Deus; não obstante, os dois conceitos são distintos. Se a diferenciação entre logos e rhēma for deliberada, o fato de Pedro escolher a palavra cognata logikos em 2.2 alinharia mais intimamente a metáfora do leite com a palavra (logos) de Deus como a semente regeneradora de 1.23 (em oposição ao rhēma pregada em 1.25). Mas isso introduz uma incoerência metafórica entre “leite” e “semente”, a qual suscita a dúvida se o mesmo conceito, palavra de Deus, deve ser entendido como o referente das duas metáforas.

Se Pedro pretendia essa mudança abrupta e direta da metáfora da palavra-semente, que regenera nova vida, para a metáfora da palavra-leite, que sustém a nova vida, é inevitável concluir que a palavra de Deus, como semente e leite, dá início e também sustenta a nova vida em Cristo. Como observa Goppelt (1993: 132), “os nascidos da palavra continuarem a buscá-la como uma criança busca o leite da mãe não é apenas uma obrigação sustentadora da vida; corresponde também a sua real necessidade”.

Uma segunda consideração sobre a exegese de 2.1-3 é se a palavra logikos, de definição notoriamente difícil, deve ser entendida aqui com o significado de “espiritual”, segundo a maioria dos intérpretes a entende; e, em caso afirmativo, “espiritual” em que sentido? Erasmo entendia que o leite de 2.2 era “leite não para o corpo, mas para a alma” (citado por Calvino 1963: 257). Stibbs (1979: 96) denomina-o de “leite para a mente e não para o estômago”. Beare (1970: 115), embora rejeite a ideia consensual de que o leite é a palavra de Deus, considera “espiritual” a melhor palavra para traduzir logikon: “aquilo que é próprio ao Logos e à vida mediada por intermédio do Logos (διὰ λόγου — 1.23); equivalendo assim praticamente a πνευματικός”. Em resposta à ideia de que logikos seja sinônimo de πνευματικός (pneumatikos, espiritual), os leitores

deveriam considerar que Pedro emprega o adjetivo pneumatikos apenas algumas frases depois para descrever a “casa espiritual” e os “sacrifícios espirituais” da comunidade dos crentes (2.5).¹⁰ Uma vez que logikos não é encontrado em nenhuma outra parte do corpus bíblico como variação estilística de pneumatikos, devemos pelo menos considerar que Pedro deseja distinguir de alguma maneira a qualidade e o caráter do leite da qualidade e caráter da casa e dos sacrifícios que ele mencionará depois.

A palavra logikos ocorre em contextos claramente metafóricos significando “espiritual”, no sentido de não literal, figurado. Assim, BDAG 598 cita da Pelagia-Legenden (quinto século) a oração “O bispo é o pastor das ovelhas logikōn de Cristo” (τῶν λογικῶν προβάτων τοῦ Χριστοῦ, tōn logikōn probatōn tou Christou), juntamente com uma frase de Eusébio (quarto século), e classifica logikon em 1Pedro 2.2 como outra ocorrência desse sentido espiritual (cf. Kittel, TDNT 4: 142-3). Grudem (1988: 95) sustenta que palavra de Deus é o referente da metáfora do leite e também entende que logikon aqui significa “espiritual” no sentido de “figurado”: “desejar de coração o puro leite figurado (não literal)”. Embora rejeite o entendimento de o leite ser a palavra de Deus, Michaels (1988: 87) concorda também que logikon apenas indica ao leitor que “leite” não deve ser entendido de forma literal: “O propósito de λογικόν não é o de interpretar e, portanto, o de dissolver a metáfora, mas apenas o de destacar o fato de que isso é uma metáfora (i.e., Pedro está falando não do leite literal, mas de um ‘leite espiritual’ mais excelente, apesar de indefinido)”. McCartney (1991: 128-32, acompanhado Selwyn 1958: 155) alega que considerar logikon aqui uma simples metáfora é um tanto inútil: “O autor não precisa dizer a seus leitores que eles são metaforicamente bebês recém-nascidos, ou que a semente de 1.23 é metafórica, nem que provar, em 2.3, seja provar metaforicamente. Sem dúvida, o fato de ‘leite’ ser nesse contexto uma metáfora não é menos óbvio que os outros termos serem metáforas” (grifo do original).

“Racional” ou “razoável” é outra acepção de logikos dada pelos léxicos como seu sentido mais frequente nos textos estoicos. McCartney (1991: 131-2) defende vigorosamente que, no primeiro século, algumas ocorrências de logikos, entendido antes como “racional”, deveriam ser “associadas com a comunicação verbal”, com base no fato de que racionalidade e articulação verbal eram conceitos congruentes no mundo antigo. Ele deduz que essa evidência permite que a expressão em 2.2 seja entendida como o “puro leite da palavra” em um contexto que “parece requerer algo mais parecido com ‘tendo relação com a palavra’ e não com ‘espiritual’ nem ‘racional’”, ou que “demanda algo como

‘tendo relação com a palavra de Deus’” (McCartney 1991: 130,132). Para McCartney, a palavra-teologia tão proeminente nos versículos anteriores exige que *logikos* seja pertinente à comunicação verbal, que é considerada a comunicação verbal da palavra de Deus mencionada previamente em 1.23-25. No entanto, a conclusão de McCartney de que *logikos* significa “pertinente à fala” não funciona em Romanos 12.1, a única outra ocorrência dessa palavra no NT. Embora o sentido da palavra não precise ser o mesmo em suas duas ocorrências no NT, a raridade de seu uso em escritos cristãos primitivos sugere que, quando ela ocorre, talvez se tenha em mente o mesmo sentido. Além disso, seria de fato 1.23-25 o contexto interpretativo mais imediato?

Embora a maior parte dos comentaristas considere que 1.23-25 seja o contexto interpretativo de 2.1-3, o referente da metáfora do leite deve primeiro estar relacionado com seu contexto imediato, 2.1-3: “Portanto, despoando-se de todo mal e de todo engano e hipocrisia e inveja, e de toda maledicência, como bebês recém-nascidos desejem de coração o puro leite espiritual para que vocês cresçam para a salvação, já que provaram que o Senhor é bom”. O imperativo traduzido por “desejem de coração” (ἐπιποθήσατε, *epipothēsate*, 2.2) é modificado pela expressão participial ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν (*apothemenoi oun pasan kakian*, 2.1). Essa locução participial pode ser considerada temporal, traduzida por “depois de se despirem de [...] desejem de coração” (como T. Martin, 1992: 175), ou considerada uma circunstância concomitante que ganha força imperativa pelo modo imperativo do verbo principal, traduzido por “dispam-se [...] desejem de coração”. Além disso, a frase começada no versículo 2 é completada no versículo 3 com outra metáfora perceptiva de gustação [provar] em alusão direta a Salmos 33.9 LXX (Sl 34.8 TM/port.); salmo citado extensivamente em 1Pedro 3.10-12. Por conseguinte, o salmo 33 LXX coopera com o contexto interpretativo dentro do qual se deve entender a ordem de Pedro para que desejem de coração leite, assim como a forma de Pedro usar Isaías 40.6-8 LXX dá sustentação à sua ordem em 1Pedro 1.22, também no modo imperativo, para que amem ardentemente uns aos outros.

O consenso entre os intérpretes modernos parece não ter prestado atenção a Calvino (1963: 256), o qual descobriu na metáfora do puro leite *logikos* um referente mais abrangente que a palavra de Deus, mas integralmente relacionado a ela:

Agora, após ensinar que os fiéis são regenerados pela palavra de Deus, ele os exorta para levarem uma vida que corresponda ao nascimento deles [...] Pedro, aqui, põe infância em contraste com a velhice da carne, que leva à corrupção; e, com a palavra leite, ele contempla todos os sentimentos da vida espiritual [...] Em seguida, ele compara as perversões, às quais se rende a velhice da carne, com o alimento forte, e o leite é identificado com aquela maneira de viver cabível à natureza inocente e à primeira infância (grifo da autora).

A interpretação de Calvino tem o poder de fazer uma vigorosa conexão lógica entre a locução participial, que relaciona as perversões, e o imperativo para desejarem de coração o puro leite logikon. (A Carta de Tiago faz ligação semelhante entre a transformação ética e a palavra, logos, de nova vida, usando termos que ecoam expressões encontradas também em 1Pedro 2.1, 1.23 e 2.2: “Livrem-se de toda a impureza moral e do mal tão prevalecente, e aceitem com humildade a palavra implantada em vocês, que pode lhes salvar” [Tiago 1.21], TNIV]). O sentido de logikos, da maneira como é empregada no NT, segundo a definição de GELNT, é “conforme a natureza real”, perfeitamente adequado ao conceito de Calvino segundo o qual esses renascidos na família de Deus necessitam de alimento que corresponda à realidade de sua nova vida. Os estoicos podiam usar a palavra logikos com o significado de “racional” ou “razoável” com o sentido de ser conforme à realidade absoluta, que na mentalidade estoica era organizada pela racionalidade divina do Logos. Conquanto rejeitasse a teologia estoica, Pedro (e provavelmente Paulo) despojou os egípcios, por assim dizer, ao usar essa mesma palavra para descrever aquilo que é verdadeiro conforme a realidade absoluta da nova criação estabelecida pela ressurreição de Jesus Cristo. Paulo diz aos cristãos em Romanos 12.1 que apresentar o próprio corpo como sacrifício vivo é o seu culto logikos (culto que é de acordo com a nova realidade na qual agora eles existem).¹¹ Pedro escreve que a vida nessa nova realidade demanda sustentação que seja conforme a sua natureza. O apóstolo sabia que a realidade em meio a qual os cristãos renasciam é definida não pelo Logos dos estoicos, mas pelo Logos eterno de Deus. Portanto, a revelação verbal de Deus pregada por Isaías, os profetas e a tradição apostólica, agora “inscriturada” na Bíblia, articula a realidade moral à qual o povo de Deus tem de se conformar.

O leite logikon de 1Pedro 2.1 é ainda descrito por um segundo adjetivo, ἄδολον (adolon, puro, para se referir à comida com o sentido de “não adulterada” ou

“não contaminada”). Aqueles que consideram que o referente da metáfora do leite seja a palavra de Deus, na forma de Escritura ou de ensino apostólico, entendem também que esse adjetivo significa verdade não misturada com doutrina falsa ou inerrante (e.g., Clowney 1988: 79; Grudem 1988: 95, respectivamente). Todavia, caso se considere que *logikon* significa de forma mais geral o sustento que está em conformidade com a nova vida em Cristo, então, como demonstra Horton (1898: 101),

não é provável que São Pedro tenha a intenção de contrastar ὀδολον γαλά com outro tipo de leite, o adulterado. Ele está pensando exclusivamente na criança ao seio de sua mãe, e para ele o leite é, como tal, o tipo de alimento que pela natureza do caso não pode ser adulterado. Isso, ele dá a entender, é a característica do sustento espiritual que procede diretamente do próprio Deus (grifo do original).

Hort, portanto, assume que a metáfora do leite se refere à graça divina da qual todos os crentes renascidos devem depender para o sustento da vida em Cristo.

Michaels (1988: 89), que à semelhança de Hort rejeita a interpretação de que palavra de Deus seja o referente de “leite”, acha duvidoso “que seja possível resumir o sentido total do que para Pedro é ‘puro leite espiritual’ com apenas uma única palavra ou conceito”. Ele escreve: “À luz de 1.25, não pode haver dúvida de que o meio pelo qual o leite é recebido seja a mensagem proclamada do evangelho, mas o leite em si mesmo é mais apropriadamente interpretado como a vida sustentadora da parte de Deus, concedida por misericórdia a seus filhos” (Michaels 1988: 89). Assim, embora não seja incorreto direcionar os cristãos para a palavra de Deus na Escritura, a fim de que obtenham sustento espiritual por toda a vida, não é provável que Pedro pretendesse limitar a metáfora do leite com exclusividade à palavra de Deus escrita. Algo que seria especialmente verdadeiro numa época antes que o evangelho de Jesus Cristo estivesse plena e formalmente inscrito no NT.

Essa interpretação mais abrangente da metáfora do leite é confirmada quando se leva em conta a contribuição do salmo 33 LXX (34 port.) para o contexto interpretativo. A arrojada metáfora de percepção de sabor em 2.3, “já que

provaram que o Senhor é bom”, é um controle exegético mais imediato sobre o que se pretende com a metáfora do leite do que o distante 1.22-25. O adjetivo predicativo, χρηστός (chrēstos, bom), é encontrado muitas vezes na LXX, em salmos com referência a Deus (Sl 24.8 [25.8 port.]; 33.9 [34.8]; 85.5 [86.5]; 99.5 [100.5]; 105.1 [106.1]; 106.1 [107.1]; 118.68 [119.68]; 135.1 [136.1]; 144.9 [145.9]), ao nome de Deus (Sl 51.11 [52.9]), à misericórdia de Deus (Sl 68.17 [69.16]; 108.21 [109.21]), e à lei de Deus (Sl 118.39 [119.39]). O próprio 1Pedro 2.3 é uma alusão direta a Salmos 33.9 LXX (34.8 TM/port.) adaptado para o novo momento histórico de Pedro. Ao longo das épocas, os intérpretes têm destacado o provável jogo de palavras entre χρηστός (chrēstos, bom) e χριστός (Christos, Cristo) em 1Pedro 2.3. A diferença entre “o Senhor é bom” e “o Senhor é Cristo” é de apenas uma vogal.¹²

Pedro, ao escrever, tem em mente o salmo 33 LXX inteiro, porque o cita depois mais extensivamente em 3.10-12 como base para suas exortações. Além disso, a linguagem e as ideias ao longo de 1Pedro 1—3 refletem a linguagem do salmo 33 LXX em vários lugares. Pedro já explicou em 1.10-12 que é Cristo quem falou por intermédio dos profetas (nesse caso, o salmista), cujas palavras servem aos cristãos da geração do próprio apóstolo. Em 2.3, há o segundo exemplo de Pedro que traz as palavras dos profetas aos ouvidos de seus leitores, como se os profetas estivessem tratando diretamente da situação específica dos cristãos da Ásia (sendo o primeiro exemplo a citação de Isaías 40.6-8 em 1.24,25).

O cabeçalho do salmo 33 LXX indica que o salmo é “de Davi”, quando ele se fingiu de louco perante Abimeleque e foi posto em liberdade. No hebraico, esse é um salmo acróstico de ação de graças pelo livramento da aflição. Apesar de ter sido escrito séculos antes de 1Pedro, suas palavras de encorajamento são extraordinariamente apropriadas para a situação histórica enfrentada pelos cristãos do primeiro século na Ásia Menor, aos quais Pedro instrui para que suportem o sofrimento mantendo-se fiéis ao Senhor, que os libertará.

Quando o texto hebraico do salmo 34 é comparado com sua tradução grega no salmo 33 LXX, não há omissões nem acréscimos importantes, mas há algumas modificações na redação que contextualizam o salmo especificamente para o cenário da Diáspora. Por exemplo, o hebraico de Salmos 34.5 registra que o salmista buscou o Senhor e que o Senhor livrou “de todos os meus temores” (yt^w{rWgm=-lK*m!W, ûmikkol-měgûrôtay). A versão grega reflete uma pontuação diferente, lendo rw{gm* (māgôr, residindo temporariamente, participio de rWG, gûr), que se traduz por τῶν παροικιῶν (tôn paroikiōn,

residências temporárias, peregrinações), um cognato da palavra grega que Pedro usa para se dirigir a seus leitores em 2.11 (παροίκους, paroikous, estrangeiros residentes). Embora o livramento no texto hebraico é dos “temores”, na LXX é das “peregrinações”. O(s) tradutor(es) da LXX entendeu(eram) que Davi tinha sido livrado das aflições sofridas por ele quando residia como estrangeiro entre os filisteus, peregrinando longe de “casa” e fora de seu lugar de segurança. Não é possível dizer se o tradutor entendeu que o texto consonantal significava “temor”, e criou um trocadilho deliberado repontuando-o para o contextualizar com o ambiente de sua diáspora, ou se esse ambiente coloriu seu pensamento de tal maneira que “peregrinação” era a única interpretação que lhe ocorreria. Seja qual for o caso, a versão da LXX é compatível com o uso posterior de Pedro, uma vez que ele acomodou sua carta à linguagem da Diáspora (1Pe 1.1; 5.13) e declarou a libertação de seus leitores das aflições de sua peregrinação em um lugar hostil, da mesma maneira que Davi tinha vivenciado antes.

Quando alude a Salmos 33.9 LXX (34.8, TM/port.) em 1Pedro 2.3, Pedro troca o modo do verbo do imperativo (γεύσασθε, geusasthe, provem vocês) para o indicativo (ἐγεύσασθε, egeusasthe, provaram) e omite o segundo verbo καὶ ἴδετε (kai idete, e vejam). Sua omissão do segundo verbo está provavelmente sendo regida pelo seu uso da metáfora do leite no versículo 2, uma vez que o verbo “ver” não tem coerência metafórica com “leite” e é desnecessário ao seu argumento. A mudança da forma verbal do imperativo para o indicativo reflete o seu entendimento de que seus leitores já tinham sentido o gosto da bondade do Senhor. A oração condicional de primeira classe (εἰ, ei, se, 2.3) implica uma condição considerada fato verdadeiro para o argumento que o autor está construindo e é equivalente a “provaram que o Senhor é bom”. A lógica dos versículos 2 e 3, então, é “já que provaram que o Senhor é bom, desejem de coração...”, o que torna a referência implícita à metáfora do leite aquilo que eles experimentaram do próprio Senhor. Para o cristão, “não pode haver alimento além de Cristo” (Best 1971: 97). Selwyn (1958: 154) entende que o leite é “a nutrição divinamente dada e suprida pelo evangelho”. Hort (1898: 101-2) descreve o leite como “uma graça ou espírito divinos vindos diretamente do alto”.

Kelly (1969: 86) sugere que a metáfora perceptiva será mais bem servida pela tradução: “já que provaram que o Senhor é delicioso”. De todas as metáforas sensoriais, a associada com o sabor é a mais íntima e a única que envolve ingestão. Ver Deus, ouvir Deus e até mesmo tocar Deus não têm a poderosa conotação implicada por “saborear” — tornando a experimentação de Deus algo

interior à pessoa. (Para uma exposição da ideia de que Deus não é matéria a ser estudada, mas um banquete a ser desfrutado, veja Stevick 1988: 707-17.)

Essa interpretação — a de que o leite não está limitado especificamente à palavra de Deus — ampara-se em um exame mais detalhado acerca de como a metáfora perceptiva de sabor funciona em Salmos 33.9 LXX. Pedro cita apenas o primeiro dos dois colons: “Ó, provem e vejam que o Senhor é bom; / feliz é quem espera nele” (grifo da autora; cf. hebr.: quem se refugia nele). Sentir o gosto da bondade do Senhor está relacionado com o ato de pôr a esperança nele, que no contexto do salmo 33 LXX é a esperança de livramento da vergonha (33.6 [34.5, TM/port.]), da aflição (33.7 [34.6]) e da privação (33.10,11 [34.9,10]). Eram exatamente essas as situações que estavam sendo enfrentadas pelos cristãos da Ásia por professarem a fé em Cristo. Nessa circunstância, Pedro lhes diz em 1Pedro 1.13 para depositarem a esperança plenamente na graça de Deus em Cristo. Portanto, a citação da LXX em 1Pedro 2.3 forma uma *inclusio* conceitual com a exortação de Pedro em 1.13 (veja os comentários sobre 3.8-12 para obter uma análise mais ampla do salmo 33 LXX em 1Pedro).

Considerando que o salmo 33 LXX faz parte do contexto imediato, o que poderia ele revelar para ajudar na exegese de 1Pedro 2.1-3? Primeiro, o tema da palavra de Deus não é mencionado sequer uma vez no salmo 33 LXX, em contraste com a citação anterior de Isaías 40, em que a palavra de Deus é uma ideia dominante nessa passagem do AT. Caso Pedro estivesse citando o salmista para esclarecer e reforçar a identificação da palavra de Deus como o referente da metáfora do leite, ele poderia ter escolhido uma citação que tivesse coerência metafórica com a metáfora sensorial do paladar. Por exemplo, ele poderia ter citado Salmos 119.103: “Quão doces são tuas palavras ao meu paladar, são mais doces do que o mel à minha boca!” (NRSV). Pedro relaciona os conceitos de Isaías 40.6-8 e de Salmos 33.9 LXX (38.4) a seus leitores, e são dois conceitos diferentes. Por isso, é provável que sua mente tenha se movido para além de sua preocupação com a palavra do Senhor como a semente da nova vida, em 1Pedro 1.23-25, para a sustentação dessa nova vida em meio a tempos de tribulação, em 2.1-3.

A palavra anunciada aos leitores de Pedro serviu para mediar a experiência deles acerca de Deus (1.25) e lhes dar o gosto inicial do Senhor. Mas, quando Pedro os exorta a desejarem de coração o leite espiritual, ele não está lhes dizendo que desejem de coração a palavra de Deus, como se estivesse lhes mandando ouvir mais sermões e ler mais a Escritura, por mais que sejam boas e mesmo

necessárias essas atividades. Pedro está dizendo que somente Deus em Cristo tanto concebe como sustenta a vida do novo nascimento. Eles devem desejar de coração o Senhor Deus em busca de nutrição espiritual. Eles provaram a bondade do Senhor na própria conversão, mas há mais para obter. O que os leitores de Pedro têm ainda a obter do Senhor envolve o despojar-se de todo o mal, de todo engano, toda hipocrisia, toda inveja e de toda maledicência (2.1). Recusar-se a fazer isso impediria o crescimento deles na nova vida.

Segundo, essa interpretação permite que o particípio grego em 2.1, ἀποθέμενοι (apothemenoi, pondo de lado), seja o modo pelo qual é expresso o desejar de coração o puro leite. A locução participial demanda valor imperativo em virtude de sua subordinação à forma imperativa ἐπιποθήσατε (epipothēsate, desejem de coração) em 2.2. Os leitores de Pedro devem desejar de coração o Senhor mediante a adoção de atitudes e condutas que sustentarão a vida nova que eles começaram pela fé em Cristo. Essa exortação ética é consistente com o conteúdo do salmo 33 LXX, no qual os que buscam o Senhor por livramento devem deixar de enganar e de falar mal (33.14 [34.13]) e têm de se apartar do mal e buscar a paz (33.15 [34.14]). Portanto, é a transformação ética que os qualifica para que sejam o povo a quem o Senhor livrará.

À luz da contribuição que o salmo 33 LXX dá ao pensamento de Pedro, ler logikon como se significasse pertinente à palavra é algo limitador demais e pode ser descartado, mas sem negar o papel da revelação verbal inscriturada para a vida do cristão, nem a relação de 2.1-3 com 1.22-25. Pedro tanto explicou, em 1.10-12, como demonstrou amplamente, usando Isaías 40 LXX no capítulo 1 e o salmo 33 LXX aqui, que as Escrituras têm vital relevância para a nova vida de seus leitores cristãos. No entanto, leite logikos não significa a palavra-leite, mas o leite verdadeiro segundo a natureza da nova realidade escatológica estabelecida pela ressurreição de Jesus Cristo e para a qual renasceram os leitores de Pedro (1.3). Essa maneira de entender logikos também funciona adequadamente em Romanos 12.1, em que Paulo instrui os cristãos a prestarem um culto logikos — culto que corresponde à nova realidade escatológica, na qual estão vivendo em Cristo pela transformação ética e moral, em contraste com suas formas anteriores do culto.

Em 1Pedro 2.1-3, Pedro combina teologia com ética, formando a transição entre seu ensinamento acerca da semente eterna e imperecível que fez de seus leitores filhos de Deus (1.22-25) e seu ensinamento subsequente, em 2.9-11, sobre a natureza do povo de Deus, em que eles se tornaram. Os cristãos desejam de

coração o Senhor quando deixam de lado corrupções destrutivas para que “cresçam para a salvação” (2.2). Michaels (1988: 91) comenta com propriedade que para Pedro “a salvação é vista não como uma operação de resgate vinda de fora no último instante, mas como a consumação adequada de um processo já em andamento nos e entre os crentes cristãos”. Aqueles que vivem como no inferno não podem esperar chegar ao céu.

Assim, Pedro funde a metáfora perceptiva do salmo 33 LXX (“provem e vejam que o Senhor é bom”) com o seu conceito do novo nascimento, para resultar na metáfora do leite como algo que é saboreado e desejado intensamente pelo recém-nascido. À luz do entendimento de Pedro sobre a ressurreição de Jesus Cristo, o mundo pensado do salmo em grego é suficiente para explicar a metáfora do leite, eliminando toda necessidade de descobrir influências de religiões de mistério (contra Perdelwitz [1911], que nega até mesmo que Pedro use aqui uma citação de Salmos). Dado o fato de o leite ser um potente símbolo de sustento, não é de surpreender a possibilidade de ter sido usado nos rituais de muitas religiões. Goppelt (1993: 130), no entanto, demonstra que “de forma alguma a terminologia do gnosticismo, ou de religiões de mistério, foi adotada” aqui por Pedro (também Selwyn 1958: 305-9). Talvez 1Pedro 2.1-3 consiga explicar como surgiu o uso do leite em alguns batismos cristãos, no final do segundo século (Selwyn 1958: 308), mas o uso subsequente não quer dizer que esse texto foi escrito como uma liturgia com esse propósito, nem sugere uma data no segundo século para a epístola.

O consenso amplamente difundido entre os intérpretes modernos de que o puro leite espiritual de 2.2 é a palavra de Deus pode parecer forte demais para ser questionado, e muito menos para ser posto de lado. No entanto, retrocedendo pelo menos até Calvino, uns poucos dissidentes têm percebido na metáfora uma ideia mais ampla da graça de Deus em Cristo, sustentadora da vida (Calvino 1963: 257; Hort 1898: 100; Selwyn 1958: 154; Beare 1970: 115; Michaels 1988: 87). Essa ideia mais ampla adéqua-se ao objetivo de Pedro, qual seja o de redefinir a autoidentidade dos leitores à luz da nova realidade na qual foram inseridos mediante o novo nascimento. Ouvir ou ler a palavra de Deus é parte vital da nova vida, mas os cristãos só terão ingerido verdadeiramente a graça de Deus transformadora de vida quando abandonarem atitudes e condutas inconsistentes com a nova vida, anelando assim pela graça de Deus de forma instintiva, ávida e incessante.

⁷ [Em 1Pedro 1.3, declara-se que o novo nascimento vem pela ressurreição de](#)

Cristo. Veja em Manns (1995) uma análise teológica da coerência entre a nova vida concedida pela ressurreição de Cristo (1.3) e também pela palavra de Deus (1.23).

⁸ Palavra criada em paralelo com (Verbo ou Palavra) “encarnada”. (N. do E.)

⁹ Mesmo que na origem esse texto tenha sido um hino cristão primitivo, admite-se de modo geral que o autor alterou a redação da sua fonte textual a tal ponto de não ser possível uma reconstrução exata dela. Além disso, ele toma a liberdade de mudar a ordem das palavras de sua citação da LXX, como em 1.24, de sorte que a sua redação não parece estar presa às fontes que usou. Ele estava livre para usar consistentemente λόγος ou ρῆμα, se assim o quisesse.

¹⁰ Uma distinção semelhante parece ocorrer em Romanos, em que λογικός aparece uma única vez (12.1) e πνευματικός, três vezes (1.11; 7.14; 15.27).

¹¹ E assim Moo (1996: 748) traduz Romanos 12.1 como “vosso culto verdadeiro”.

¹² O que produziu uma multidão de variantes lendo Χριστός nos manuscritos gregos.

II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)

A. A doxologia como base da vida cristã (1.3-12)

B. Sejam o que vocês são (1.12—2.3)

☛ C. A identidade do povo de Deus (2.4-10)

C. A identidade do povo de Deus (2.4-10)

Os versículos de 1Pedro 2.4-10 formam a unidade final da abertura da carta. Aqui, Pedro leva a um clímax impressionante sua descrição sobre quem são seus leitores cristãos por causa do que Cristo é. Talvez não haja conceito mais radical de nova identidade do que o conceito de renascimento apresentado por Pedro em 1.3. Seus leitores nasceram de novo mediante a ressurreição de Jesus Cristo dos mortos, a qual lhes proporcionou um novo relacionamento com Deus Pai, como também uma nova herança e uma viva esperança que resultarão no seu livramento da ira de Deus no dia de juízo. Em 2.4-10, ele completa a instrução acerca da nova identidade deles descrevendo a natureza da comunidade para a qual nasceram de novo. Pedro, aqui, enfatiza a comunidade dos crentes não em termos do relacionamento de uns com os outros (já tendo feito isso em 1.13—2.2), mas em termos do relacionamento dessa comunidade com Deus, com a história da redenção e com os de fora da comunidade.

Consistente com sua ideia de que os profetas do AT ministram aos cristãos, a quem a graça de Deus alcançou, Pedro continua a recorrer intensamente ao AT, citando ou aludindo a seis passagens da LXX: Salmos 117.22 (118.22, port.); Êxodo 19.5,6; Isaías 8.14; 28.16; 43.20,21; e Oseias 2.25 (2.23, port.). Apesar de seu imenso débito para com as Escrituras e as tradições interpretativas do judaísmo, Pedro as transpõe criativamente à luz na nova realidade inaugurada pela ressurreição de Cristo. O uso que ele faz aqui do AT não é o de mera ornamentação retórica; cada referência contribui para a fluência do seu argumento. O íntimo relacionamento entre Cristo e seus leitores está afirmado não apenas pela correspondência Pedra Viva/pedras vivas, mas também pela

estrutura do raciocínio de Pedro que alterna entre Cristo e os que o recebem (ou rejeitam):

2.4a	Cristo como a Pedra Viva
2.4b	os crentes como pedras vivas
2.5	os crentes como casa espiritual
2.6a	Cristo como a pedra angular da casa
2.6b	os crentes jamais serão envergonhados
2.7a	a Pedra Angular é honra para os crentes
2.7b,8a	a ruína dos que rejeitam a Pedra Viva
2.8b	tropeçar é o destino dos incrédulos
2.9	a nova identidade dos crentes: uma raça escolhida, um sacerdotado
2.10	os crentes recebem a misericórdia de Deus e são seu povo (2.10b)



Pedro, assim, transpõe a interpretação tradicional das Escrituras judaicas. Ele mostra que o divisor entre quem é e quem não é povo de Deus, entre os que recebem a misericórdia de Deus e os que não a recebem, é a resposta às promessas do evangelho cumpridas em Jesus Cristo, e não a descendência genética.

1. Uma casa espiritual e um sacerdócio santo (2.4-8)

Após descrever o novo nascimento e a transformação ética necessária à alimentação da nova vida, Pedro descreve tanto o Senhor Jesus Cristo como os crentes cristãos como pedras vivas construídas como “casa” espiritual da qual Cristo é a indispensável pedra angular. É revelador o fato de Pedro, apelido que significa “rocha”, não atribuir a si mesmo nenhum lugar especial nessa casa espiritual, e isso sugere que o autor não estava escrevendo sob influência da doutrina católica romana posterior da supremacia de Pedro, na qual se baseou a sucessão apostólica do papado (Stanford 1945). O apóstolo apela ao entendimento judaico tradicional da metáfora da pedra, mas a aplica a Jesus Cristo, como o próprio Jesus o fizera. Ele encontra no símbolo da pedra a expressão tanto da rejeição como da exaltação de Jesus Cristo, a soteriologia fundamentada na eleição divina, um mandato eclesiástico para os crentes e a base do juízo dos que rejeitam a Pedra. Os crentes cristãos que formam a casa espiritual não eram no passado um povo, mas agora são povo de Deus. Eles são eleitos e preciosos para Deus, pois receberam sua misericórdia e seu amor.

Pedro apresenta Jesus como o fundamento da obra redentora de Deus. Há o projeto de duas edificações implícito na imagem apresentada pelo apóstolo: a casa espiritual na qual Cristo é a pedra angular e o projeto dos “edificadores” que rejeitam Cristo. Ele apresenta o destino das pessoas com base apenas na resposta delas a Cristo pela fé. Ao responderem positivamente, elas são edificadas na casa espiritual de Deus. A rejeição do evangelho é retratada como tropeçar em Cristo, a Pedra Viva, e cair no caminho. Nesses versículos, Pedro apresenta um eloquente entrelaçamento de cristologia com soteriologia que descreve a experiência de Cristo e dos crentes cristãos com a citação de várias passagens do AT.

A Pedra Viva e as pedras vivas (2.4,5)

A Pedra colocada em Sião (2.6)

Jesus — pedra angular digna de honra ou pedra de tropeço? (2.7,8)

Exegese e exposição

⁴Ao virem até ele, a Pedra Viva rejeitada pelos seres humanos, mas eleita [e] preciosa para Deus, ⁵vocês mesmos, como pedras vivas, estão sendo edificados [em] uma casa espiritual para serem um sacerdócio santo, para oferecerem sacrifícios espirituais aceitáveis a Deus por intermédio de Jesus Cristo. ⁶Porque é dito na Escritura:

Vejam! Eu ponho em Sião uma pedra angular eleita e digna de honra,
e quem nela confia jamais será envergonhado.

⁷Portanto, a honra é para vocês, os que creem; mas para os que não creem,

A pedra que os construtores rejeitaram,
essa tornou-se a pedra angular,

⁸e

Pedra que causa tropeço,
e rocha que é ocasião para pecar.

Eles tropeçam porque desobedecem à palavra, para o que foram também

designados.

a. A Pedra Viva e as pedras vivas (2.4,5)

A transição do salmo 33 LXX (Sl 34, port.) para um complexo de mais seis passagens do AT é acionada pela ideia de Salmos 33.5,6 LXX (34.4,5, port.) de que o Senhor deve ser não apenas saboreado (“Saboreiem e vejam que o Senhor é bom”), mas também buscado:

Eu busquei o

Senhor

, e ele me ouviu,

e livrou-me de todas as minhas peregrinações.

Venham a ele, e sejam iluminados;

e a face de vocês jamais será envergonhada (Sl 33.5,6, NETS, grifo da autora).

Pedro considera que esse saborear já ocorreu na vida de seus leitores quando eles tiveram uma experiência com o Senhor em sua conversão e depois dela (1Pe 2.3). Ele agora aplica a ideia de buscar e de vir ao Senhor, como sugere Salmos 33.5,6 LXX, afirmando que isso se torna realidade na vida de seus leitores quando vêm a Jesus Cristo e, na condição de pedras vivas, são edificadas no grandioso projeto de edificação da redenção de Deus. Para Pedro, a exortação do salmo 33 LXX para que “venham a Deus” é alcançada pelo vir a Jesus Cristo mediante a fé.

A transição da metáfora de cristãos como bebês recém-nascidos que desejam de coração leite para a de cristãos como pedras de edificação parece incongruente

aos intérpretes que tentam explicá-la. Beare (1970: 121) faz a sugestão improvável de que a transição na metáfora é uma alusão à estátua de muitos úberes da deusa Artêmis em Éfeso, na Ásia Menor, uma pedra sem vida incapaz de alimentar seus devotos, em contraste com o verdadeiro leite espiritual fornecido por Cristo. Ele comenta, no entanto, que a pedra em 1Pedro 2.4 é pedra de construção, não um ídolo. Usando o sentido diferente de “casa” como dinastia, Hillyer (1969a: 126) sustenta, ao contrário de Beare, que a transição metafórica é perfeitamente natural na mentalidade hebraica, para a qual “construir é tornar-se casa; tornar-se casa é ter filhos”. O raciocínio de Hillyer é cabível no contexto da ideia geral de 2.4-10, porque a alusão a Êxodo 19.5,6 em 1Pedro 2.9 consiste em palavras de Deus dirigidas à “casa [οἶκος, oikos] de Jacó”, quando o estabelece como nação pactual (Êx 19.3, LXX).

Pedro descreve o Senhor Jesus Cristo, a quem seus leitores se achegam, como a Pedra Viva e assim, nessa passagem, apresenta uma imagem dominante carregada tanto de importância cristológica quanto eclesiástica. A Pedra Viva foi rejeitada pelos “edificadores” como algo sem valor, mas era eleita e preciosa para Deus. A metáfora implica dois projetos de construção, um edificado por construtores humanos, o outro, por Deus. Os construtores humanos examinam Cristo e acham-no inapropriado para que se construa sobre ele. Os leitores de Pedro, sem dúvida, podem se identificar com a experiência de rejeição, visto que eles também foram rejeitados, como inapropriados, pela sociedade. Aqui, Pedro reintroduz o tema da eleição (cf. 1Pe 1.1,2) e associa a rejeição da Pedra Viva à rejeição dos que vêm a ele. A paridade da experiência de Jesus com a experiência dos leitores de Pedro é uma estrutura conceitual que permeia todo o livro. Além disso, essa passagem também introduz o conceito soteriológico de que a resposta pessoal à Pedra Viva — rejeitando-a ou vindo a ela — determina o relacionamento da pessoa com Deus e, conseqüentemente, o seu destino.

Pedro identifica Jesus Cristo como a pedra rejeitada também no seu discurso em Atos 4.11,12 e relaciona a resposta a essa pedra com a salvação. O apóstolo prega que Jesus é “a pedra que vocês, construtores, rejeitaram, a qual se tornou pedra angular. Salvação não se encontra em mais ninguém, pois não há nenhum outro nome dado debaixo do céu pelo qual devemos ser salvos” (TNIV). Para Pedro, a fonte da figura da pedra foi provavelmente os ensinamentos do próprio Jesus, porque, nos Evangelhos Sinóticos, Jesus identifica a si mesmo profeticamente com a pedra rejeitada (Mc 12.10,11; Mt 21.42-44; Lc 20.17,18). De fato, todas as sete passagens do NT que citam as passagens do AT referentes à pedra identificam-na unanimemente com Jesus (além dessas referências nos

Sinóticos e em Atos, veja Romanos 9.32,33; Efésios 2.20-22; e, é claro, 1Pedro 2.4-8).¹³ É altamente improvável que todas as sete ocorrências da metáfora da pedra no NT possam ser creditadas à interdependência literária; portanto, é possível que a voz unânime do NT nessa questão represente uma tradição cristã comum e bem estabelecida que, muito provavelmente, remonta ao próprio Jesus. O que não significa necessariamente que existisse uma fonte escrita de testimonia da pedra (Achtemeier 1996: 150-1; Best 1969: 270), pois a associação comum dessas três passagens do AT referentes à pedra poderia ter sido reforçada pela tradição oral (Goppelt 1993: 144). Ademais, segundo parece, já existia nos escritos judaicos uma consolidada tradição interpretativa que identificava a pedra com o Messias. Tudo que restou aos autores do NT foi identificar Jesus com o Messias.

A imagem da pedra é encontrada em três passagens do AT (Sl 118.22,23; Is 8.14,15; 28.16), e todas as três são citadas em 1Pedro 2.6-8. Quando Jesus aplicou a si mesmo a imagem da pedra rejeitada de Salmos 118.22, é provável que estivesse tirando proveito da tradição judaica consolidada que identificava a pedra com o Messias. Em Isaías 8.14,15, o Senhor Onipotente é um santuário, mas ele também será, para as duas casas de Israel, “uma pedra que leva os homens a tropeçarem e uma rocha que os faz cair” (NIV). A imagem da pedra ocorre de novo em Isaías 28.16 para se referir ao objeto que o Senhor põe em Sião: “Portanto, eis o que diz o Senhor Soberano: ‘Vejam, eu ponho uma pedra em Sião, uma pedra posta à prova, uma preciosa pedra angular para um firme fundamento; quem confia jamais desanimará’” (NIV). Na interpretação pré-cristã, a imagem da pedra dessas três passagens passou a ser entendida como messiânica. Por exemplo, a LXX de Isaías 28.16,17a (provavelmente no segundo século a.C.) traz:

Portanto, assim diz o

Senhor

:

Vejam, eu lançarei os fundamentos de Sião

uma pedra eleita e preciosa,

uma pedra angular de altíssimo valor para seus fundamentos,
e quem crer nele não será envergonhado.

E eu converterei juízo em esperança (NETS, grifo da autora).

Essa versão grega da passagem inclui alguns aspectos interessantes que diferem do texto hebraico em algumas maneiras. É evidente que o tradutor grego acrescentou a locução prepositiva ἐπ’ αὐτῷ (ep’ autō, em ele): “quem crer nele [em ele] não será envergonhado”.¹⁴ O pronome masculino singular da locução prepositiva acrescentada concorda gramaticalmente com λίθος (lithos, pedra). Todavia, na colocação com o verbo pisteuō, o pronome pode também ser considerado pessoal (como, segundo parece, o consideraram os tradutores da NETS) e talvez como uma referência ao Messias, cuja vinda era esperada. O Targum Jônatas de Isaías 28.16 entende que a imagem da pedra na Escritura hebraica está se referindo a um rei poderoso. Se de Waard (1965: 54) estiver certo ao entender que o material de Qumran 1QS 8.8 depende desse Targum, então a leitura messiânica de Isaías 18.16 já existia muito antes do seu uso cristológico. Portanto, quando Pedro descreve o Senhor a quem seus leitores estão vindo como a Pedra Viva, é provavelmente uma metáfora que era entendida — ao menos pelos leitores judeus — como o Messias ressurreto. A versão grega de Isaías 28.16 usa também o tempo futuro (“eu lançarei”) para se referir à ação de Deus. Além disso, Isaías 28.16 LXX enuncia uma ideia diferente do seu texto hebraico correspondente quando fala de esperança e não de juízo (“eu converterei juízo em esperança”), como um tema importante também recuperado em 1Pedro.

A forma de Pedro usar as passagens que se referem à pedra apresenta o tema da rejeição de Cristo por seus contemporâneos, mesmo tendo sido eleito por Deus e honrado por ele. A escolha de Cristo foi mencionada pela primeira vez em 1Pedro 1.20, em que se faz um contraste temporal: embora só tenha sido revelado relativamente há pouco tempo nesses últimos dias, ele foi conhecido de antemão (προεγνωσμένου, proegnōsmenou) por Deus antes da fundação do mundo, para ser o cordeiro da redenção, sem mancha nem defeito (1.19,20). Aqui em 2.4, Pedro indica que um corolário indispensável da escolha de Cristo por Deus foi sua rejeição pelo povo, o que resultou diretamente na sua morte redentora.

De modo semelhante, Pedro se dirigiu antes a seus leitores como eleitos segundo a presciência (πρόγνωσιν, *prognōsin*, 1.1,2) de Deus, e começará agora a explicar que as pedras vivas sofrerão assim como a Pedra Viva sofreu. Eles não sofrerão apesar de serem eleitos por Deus, mas porque são eleitos por Deus. A vivência e o destino dos que vêm a Cristo estão vinculados à vivência e ao destino do próprio Cristo. Conquanto a imagem de curto prazo talvez pareça sombria em razão do sofrimento injusto, a de longo prazo recebeu a garantia da ressurreição de Cristo, da qual os leitores de Pedro também partilharão. Quando Pedro também descreve os que vêm a Cristo como “pedras vivas”, ele pretende dizer que a natureza deles deriva da natureza do Cristo ressurreto. Logo, o entendimento dos cristãos a respeito de sua situação deve ser moldado por tudo quanto Cristo experimentou, e ainda mais importante, pela vitória de Cristo sobre o sofrimento e a morte.

O paralelo entre a Pedra Viva e as pedras vivas está muito associado com a relação entre Jesus Cristo e a vida do cristão, e seria desejável que Pedro tivesse desenvolvido esse pensamento de maneira mais completa (McKelvey 1969). A comunidade cristã é retratada como um templo, significando que agora ela — e não um edifício de pedras literais — é o lugar da habitação terrena de Deus mediante o Espírito Santo, um lugar de adoração verdadeira e sacrifício aceitável. Essa é uma imagem teocêntrica, que relaciona a igreja cristã a Deus, diferente das imagens paulinas da noiva e do corpo, que relacionam a igreja com Cristo. As ofertas feitas no novo templo são aceitáveis a Deus por intermédio de Cristo (2.5), mas são, apesar disso, ofertas feitas a Deus. Na simbologia de Pedro, Cristo faz parte do templo espiritual juntamente com os crentes, mas como a pedra fundamental, primeira e proeminente de um novo templo, pedra que ocupa lugar exclusivo. Cristo é a pedra fundamental desse novo templo; sem ele, o novo templo não existiria.

A colocação da Pedra Viva com as pedras vivas no templo significa o íntimo relacionamento de Cristo com os crentes e a natureza em comum deles como seres humanos. A Pedra Angular é chamada de “viva” em virtude de sua ressurreição; a mesma vida de ressurreição vivifica as pedras que vêm a ele e assumem seus lugares no novo templo. A imagem das pedras vivas do novo templo também tem implicações para a concepção do relacionamento do cristão com os outros crentes. Notavelmente, na descrição de Pedro essas pedras vivas não estão jogadas por aí em ocioso isolamento ou desordem. Não estão amontoadas numa pilha nem espalhadas em um terreno. Na imagem que Pedro apresenta, os cristãos não são individualmente templos de Deus. Cada um deles é

colocado em algum lugar da casa espiritual com o propósito de ser um sacerdócio santo que oferece sacrifícios aceitáveis a Deus.

A imagem de pedras vivas sendo edificadas na casa espiritual cuja pedra angular é Cristo fala também da unidade, da importância e do propósito de todos os crentes — conceitos essenciais para o autoentendimento do cristão. O atributo primordial de um templo na mente do primeiro século era sua santidade. Assim como a presença de Deus santificou o templo de Jerusalém, o Espírito Santo santifica a comunidade cristã, separando-a como propriedade de Deus. A unidade do templo deriva da presença de Deus, a única Pedra Angular, e da unidade de propósito. Existe um único e exclusivo templo no qual os crentes são edificados. A igreja cristã não é primordialmente uma organização social, mas o novo templo onde a vida transformada dos crentes é oferecida como sacrifício para a glória de Deus. A imagem de pedras vivas sendo edificadas em uma unidade singular significa que a importância e o propósito do cristão individual não podem ser realizados sem a comunidade com outros crentes. Vir a Cristo significa entrar em relacionamento com os outros não somente na própria geração, mas também por se unir aos crentes de cada geração, que, da mesma maneira, têm sido edificados no grandioso projeto de construção de Deus. A estrutura só ficará completa quando o sistema de andaimes da história humana vier abaixo e o reino de Cristo for revelado em toda a sua glória.

Mesmo que os leitores de Pedro se vejam rejeitados pela sociedade na qual vivem e sofram demérito social, Pedro lhes assegura que eles se tornaram parte de uma comunidade muito mais grandiosa e duradoura. É segundo os valores e as convicções dessa nova comunidade que eles agora devem entender a si mesmos, não como indivíduos egocêntricos, mas como cada um assumindo seu lugar na casa espiritual. W. Barclay (1976: 195-6) relata um caso, que transmite um conceito semelhante, sobre um rei espartano vangloriando-se dos muros de Esparta para um monarca visitante. Ao olhar em redor, o rei visitante não viu nenhuma cidade murada e perguntou: “Onde estão os célebres muros de Esparta?”. O rei espartano apontou para seu exército e respondeu: “Esses são os muros de Esparta; cada homem, um tijolo”. Embora a imagem de 1Pedro seja a de um edifício e não a de um muro de defesa, permanece a ideia de que cada pedra viva tem um papel a cumprir em prol da integridade e do bem-estar do todo. A verdadeira casa de Deus é “espiritual”, com o sentido de que é constituída das vidas daqueles que vêm a Cristo.

O termo *oikos* usado em 2.5 pode também se referir tanto a uma dinastia (uma

família ou linhagem poderosa de governantes ligados por parentesco) como a um edifício em que se acredita que resida uma divindade (um templo). J. H. Elliott (2000: 412) argumenta que, por ser nominativa singular, a expressão “casa espiritual” em 2.5 (οἶκος πνευματικός, oikos pneumatikos) não pode ser o complemento do verbo οἰκοδομεῖσθε (oikodomeisthe, vocês estão sendo edificadas). Ele entende que oikos significa unidade familiar, ou família, e não uma edificação, e sugere que oikos pneumatikos seja considerada uma oração isolada, traduzida por “vocês são uma família/unidade familiar” (J. H. Elliott 2000: 412; também T. Martin 1992a). Em apoio ao argumento de Elliott, 2.9 alude a Êxodo 19.5,6 LXX, em que Deus se dirige à “casa de Jacó” e se refere claramente a sua descendência. A única outra ocorrência de oikos em 1Pedro está em 4.17 e envolve a mesma ambiguidade, não obstante seja quase sempre traduzida por “família de Deus”. Apesar disso, as referências tanto às pedras de construção quanto à pedra angular em 2.4,6 tornam difícil não ver uma estrutura como a imagem fundamental (como também Achtemeier 1996: 159; Best 1969: 280; McKelvey 1969: 128; Schlatter 1999: 58; Seland 1995: 119). As duas expressões nominativas estão em aposição: “Vocês [...] estão sendo edificadas [...] [vocês são] uma casa espiritual”. O sentido é “vocês estão sendo edificadas em (como) uma casa espiritual”.

Contudo, se Pedro pretendia se referir inequivocamente a um edifício santo, ele poderia ter usado ναός (naos) ou ἱερὸν (hieron), palavras que podem se referir apenas a um edifício religioso. O duplo sentido de oikos sugere uma metonímia que permite a fácil transição da imagem do templo para a da comunidade que ele hospeda: “um sacerdócio santo” (2.9) e “o povo de Deus” (2.10). Tem-se em vista o mesmo duplo sentido em 4.17. Um uso semelhante da imagem do templo com referência à comunidade é encontrado em textos de Qumran (Gärtner 1956: 72-9; Snodgrass 1977-1978: 101-2). O Apocalipse de João apresenta fluidez semelhante na imagem da Nova Jerusalém como sendo tanto a cidade como o povo (Ap 21.2).

Pedro modifica tanto oikos como θυσίας (thysias, sacrifícios) em 2.5 com o adjetivo pneumatikos (espiritual). No universo simbólico desses versículos, o sacerdócio santo oferece sacrifícios “espirituais” na casa “espiritual” (templo). Em outras palavras, é entre os crentes cristãos que serão oferecidos sacrifícios espirituais aceitáveis (não o sacrifício físico, de animais, do judaísmo ou do paganismo). A natureza específica desses sacrifícios tem sido discutida. Eles são especificados de formas variadas como a evangelização do mundo (J. H. Elliott 1981: 197; Achtemeier 1996: 158), o “louvor a Deus e um modo de vida santo,

reto e digno” (J. H. Elliott 2000: 423), a Eucaristia (Selwyn 1958: 162-3; 294-8), a resposta do espírito humano ao Espírito Santo (Beare 1970: 123), a “total dedicação da pessoa a Deus” (Goppelt 1993: 142) e a autoentrega (Hort 1898: 113). Apesar de 2.9 afirmar que o “sacerdócio real” deve proclamar os louvores de Deus, essa proclamação não deve ser apenas por meio de expressões verbais, mas também mediante o viver vidas decentes entre os pagãos (2.12). Como destaca Michaels (1988: 101), o adjetivo “santo” lembra o uso da mesma palavra em 1.15,16, “em que a santidade deve se tornar realidade na ‘conduta’ diária”. Portanto, os sacrifícios espirituais em vista podem ser entendidos como todo comportamento que decorre de uma transformação do espírito humano por intermédio da obra de santificação do Espírito Santo (1.2). “A vida inteira é a oferta de sacrifício” (McKelvey 1969: 130). Uma espiritualização do sacrifício como essa não é exclusiva do cristianismo; também é encontrada em Qumran, em Salmos e nos Profetas (Gärtner 1965: 84).

b. A Pedra colocada em Sião (2.6)

O conceito de Pedro sobre a construção de uma casa espiritual edificada sobre a pedra angular de Jesus Cristo é validado no versículo 6 com a citação da profecia de Isaías acerca da pedra eleita colocada em Sião (Is 28.16). Embora haja quem conjecture que aqui a *graphē anartra* se refira a outros escritos que não o AT canônico — como uma coletânea de textos messiânicos ou de outras composições —, a citação é claramente de Isaías, fonte que deveria ser reconhecida como Escritura. A palavra talvez seja *anartra* porque Pedro está prestes a citar passagens de mais de um livro do AT, e por isso da “Escritura”.

Pedro entende que o Espírito de Cristo revelou a Isaías, como um encorajamento para os leitores cristãos de Pedro, tanto os sofrimentos quanto as glórias de Cristo que se sucederiam (1.10-12), independentemente do sentido que poderiam ter tido para a geração do próprio Isaías. Por essa causa, Pedro apresenta as palavras de Isaías como confirmação daquilo que seus leitores estão agora vivenciando como crentes em Cristo. Quando Deus anunciou por meio de Isaías que assentaria uma pedra angular como firme fundamento em Sião, ele estava anunciando o projeto de construção do qual Pedro fala em 2.5. O apóstolo anuncia que Jesus Cristo é a Pedra Angular Viva desse projeto. Em virtude de

como Pedro entendia o relacionamento entre Cristo e os crentes, ele simplesmente amplia a imagem para incluir os que vêm a Cristo assumindo seu lugar no grandioso projeto de edificação que Deus anunciara por intermédio de Isaías. Não há sequer uma mínima indicação de que Pedro se visse como pedra especial ou fundamental na igreja, mesmo apesar de Jesus ter lhe dado o apelido que significa “rocha”. Seu silêncio aqui, onde essa sugestão seria muitíssimo mais natural, dá sustentação ao entendimento de que a “rocha” de Mateus 16.18, sobre a qual Cristo vai edificar a igreja, é a confissão de que Jesus é o Cristo, e não o próprio Pedro (veja também Stanford 1945: 15; France 1998: 30).

Contudo, por causa de sua fé em Cristo, os leitores de Pedro estão sofrendo a rejeição dos incrédulos, o que resulta em várias provações e dificuldades. Pedro explica que suas adversidades não são sinal de que Deus os está rejeitando, mas, sim, o exato oposto: as diferentes maneiras pelas quais estão sendo rejeitados correspondem à rejeição sofrida pela Pedra Angular Viva e confirmam a eleição deles como pedras vivas do projeto de edificação de Deus. Com as promessas de Deus por intermédio de Isaías, Pedro garante-lhes que quem confia em Cristo, a pedra angular eleita, jamais sofrerá vexame.

c. Jesus — pedra angular digna de honra ou pedra de tropeço? (2.7,8)

Valendo-se do adjetivo ἔντιμον (entimon, honrado), usado para descrever a pedra angular eleita de 1Pedro 2.6, Pedro consola seus leitores mostrando-lhes que a honra (ἡ τιμή, hē timē, 2.7) está destinada aos que creem (como também Achtemeier 1996: 160; Beare 1970: 124; de Silva 2000: 40; Goppelt 1993: 145; Marshall 1991: 72; McKnight 1996: 109; Michaels 1988: 104; Reicke 1964: 92). Como destaca Beare (1970: 124), ao que parece, Pedro vai buscar sua ideia na afirmação de Isaías 28.16 LXX, segundo a qual quem confia na Pedra colocada em Sião jamais sofrerá vergonha, e que ele lê como uma lítotes¹⁵ afirmando com vigor o oposto de vergonha. Pedro, portanto, entende que a promessa de Isaías 28.16 LXX significa que os que confiam na Pedra colocada em Sião são de fato honrados. A honra (o substantivo é articular, hē timē) dos crentes é uma parte da honra que Deus concedeu a Cristo, com quem eles estão unidos na casa espiritual (Beare 1970: 124).

Os termos referentes a vergonha e honra formam em 1Pedro um contraste que molda a situação social dos leitores originais de Pedro (B. Campbell 1998). Como valor fundamental na cultura do primeiro século, honra “dizia respeito à posição, à reputação e à condição social positivas e classificadoras de indivíduos e grupos na opinião de outros e de Deus. ‘Vergonha’ [...] supunha a susceptibilidade relativa à perda de honra ou a perda efetiva de honra” (J. H. Elliott 2000: 427). Na sociedade romana da Ásia Menor do primeiro século, a conversão a Cristo elevava ou rebaixava a posição social de alguém? A conversão era motivo de honra ou de vergonha para alguém e sua família? Segundo parece, os leitores de Pedro estavam sendo alvo

de um bombardeio de agressão verbal cujo objetivo era degradar, desacreditar e envergonhar os crentes como pessoas fora dos padrões e que punham em perigo o bem comum. Esse procedimento de envergonhar publicamente era usado como recurso de controle social para pressionar a comunidade minoritária a se conformar aos valores e padrões convencionais de conduta (J. H. Elliott 2000: 117).

Esse tipo de pressão social continuada causava um sofrimento imerecido capaz de levar ao desespero e, em último caso, até mesmo à renúncia da fé cristã. Por isso, Pedro lembrava seus ouvintes a promessa de Isaías de que todos quantos confiam na Pedra Angular posta em Sião jamais, de fato, serão envergonhados, revertendo assim a base da vergonha e da honra em sua autocompreensão. Os que confiam na Pedra Angular posta por Deus em Sião nunca serão envergonhados, mas os que rejeitam Cristo sofrerão vergonhoso juízo do próprio Deus, que é quem em última análise arbitra honra e vergonha. Portanto, apesar do tratamento vergonhoso que recebem da sociedade, Pedro encoraja seus leitores informando-lhes que são eles, não seus acusadores, que recebem a honra verdadeira por crerem em Cristo.

O alcance da forma que Pedro usa as passagens referentes à pedra extrapola em muito a dimensão sociológica; ele usa essa imagística para ensinar que Jesus é a pedra de toque do destino final do indivíduo. O apóstolo reflete sobre a dimensão soteriológica da imagem da pedra citando Salmos 117.22 LXX (118.22, port.), a passagem que Jesus aplicou a si mesmo quando predisse sua

própria rejeição (Mc 12.10; Mt 21.42; Lc 20.17). A essa citação, Pedro acrescenta uma alusão a Isaías 8.14 LXX, fazendo essa passagem a mais completa coletânea de referências do NT a passagens do AT alusivas a pedra.

Assim como o salmo 33 LXX (34, port.), citado em 1Pedro 2.3, o salmo 117 LXX (118, port.) é um salmo de livramento. Era um dos salmos cantados pelos levitas durante a Páscoa, quando o cordeiro era imolado:

Em minha angústia invoquei o

Senhor

, e ele me ouviu...

Dar-te-ei graças, porque me ouviste

e te tornaste minha salvação.

A pedra que os construtores rejeitaram,

essa veio a ser a pedra angular principal.

Esse foi o feito do

Senhor

;

e é maravilhoso aos nossos olhos.

Este é o dia que o

Senhor

fez;

regozijemo-nos e alegremo-nos nele.

Ah,

Senhor

, salva-nos!

Ah,

Senhor

, dá-nos sucesso! (Sl 117.5,21-25, NETS).

No salmo 117 LXX, a pedra rejeitada veio a ser a principal pedra angular do projeto de construção de Deus. (Embora as palavras gregas referentes à pedra angular em 1Pedro 2.6 e 2.7 sejam expressões diferentes, é provável que as duas digam respeito ao mesmo aspecto arquitetônico. Veja a nota adicional sobre 2.7.) Mesmo no salmo, a principal pedra angular rejeitada pelos “construtores” está estreitamente associada com a salvação, implicando que rejeitar a pedra é pôr em perigo a própria salvação. Aludindo a versões gregas mais tardias de Isaías 8.14, Pedro descreve a pedra com mais detalhes considerando-a, com relação àqueles que a rejeitam, pedra de tropeço (προσκόμματος, proskommatos) e rocha de tentação ao pecado (σκανδάλου, skandalou, 2.8).¹⁶ Ironicamente, o próprio Pedro (a rocha) foi acusado por Jesus de ser um skandalon, quando ele repreendeu Jesus e tentou desviá-lo do seu caminho predito de rejeição e morte (Mt 16.23). Pedro tornou-se ocasião para Jesus pecar, uma tentação que este venceu de forma vigorosa com sua incisiva repreensão à ideia daquele. Aqui, em 1Pedro 2.8, Pedro sustenta que Cristo, a pedra angular, apresenta uma oportunidade ou para a confiança ou para a rejeição. Além disso, a rejeição a Cristo não é uma decisão moral; é em si mesma uma ocorrência de pecado. Essa é uma mensagem que nossa sociedade pluralista hoje considera tão ofensiva quanto a considerava a sociedade politeísta do primeiro século. Rejeitar a Cristo é tropeçar e pecar. Pedro cita apenas a parte de Isaías 8 que se refere aos que rejeitam e tropeçam, mas essa passagem também faz referência à rocha de refúgio para os que confiam (Isaías 8.13,14, LXX): “Ao Senhor santifiquem; e ele mesmo será o temor de vocês. Se vocês confiarem nele, ele se tornará seu santuário, e vocês não o encontrarão como tropeço causado por uma pedra, nem como queda causada por uma rocha” (NETS). Isaías está falando àqueles que confiam de fato no Senhor. Pedro usa as palavras dos profetas para ponderar a respeito dos que não confiam nele. Por conseguinte, os que não confiam no Senhor não o

“santificam” e, portanto, têm-no encontrado como pedra e rocha sobre as quais eles caíram.

No argumento de Pedro, como resume Marshall (1991: 73), a citação de Isaías 28.16 LXX e de Salmos 117.22 (118.22, port.) funciona em primeiro lugar para explicar que a descrença dos que rejeitam Cristo já estava predita nas profecias do AT; portanto, a rejeição de Cristo por amigos e parentes não deveria causar surpresa aos cristãos nem infundir dúvidas em sua fé. Em segundo lugar, Pedro apresenta Jesus claramente como único meio de salvação, por intermédio do qual todos serão julgados. Quando as pessoas o rejeitam, elas o fazem por sua própria conta e risco.

É possível ver, no modo que o NT usa as passagens referentes à pedra, uma ampliação na identificação dos rejeitadores. Nos Evangelhos e em Atos (Mt 21.42; Mc 12.10; Lc 20.17; At 4.11), os rejeitadores são os líderes da Jerusalém do primeiro século, e a pedra é identificada com Jesus. Em Romanos 9.32,33, em que Paulo combina numa única referência Isaías 8.14 e 28.16, os que rejeitam Cristo, a pedra angular, são as pessoas de Israel na qualidade de uma nação como um todo. Aqui em 1Pedro 2.8, os rejeitadores são toda e qualquer pessoa, tanto judia como gentia, que rejeita Cristo.

Eles rejeitam Cristo porque “desobedecem à palavra” (2.8). O uso subsequente de “desobedecem à palavra”, em 3.1, e “desobedecem às boas-novas de Deus”, em 4.17, sugere que “a palavra” em 2.8 deveria ser também entendida como a rejeição da mensagem do evangelho.

Em relação a Cristo, portanto, Pedro tem o entendimento mais abrangente dos construtores que rejeitam a pedra. Segundo explica Beare (1970: 125), “Cristo é agora visto como a chave de todo destino humano e a pedra de toque de todo o esforço; a fé nele leva à honra; a descrença, ao desastre [...] Considera-se agora que ‘os construtores’ são todos quantos tentam construir a sociedade humana ou a própria vida”. Usando dessa maneira as passagens referentes à pedra, Pedro elimina todo território neutro. A rejeição de Cristo não o faz desaparecer, mas, na verdade, tem consequências definitivas. Ou uma pessoa confia na Pedra Angular Viva, ou a rejeita. Como comentou eloquentemente Goppelt (1993: 144,146),

Cristo está atravessado no caminho da humanidade em seu rumo para o futuro.

No encontro com ele, cada um é mudado: um para salvação, outro para a destruição. [...] Simplesmente, não é possível passar por cima de Jesus para seguir adiante na rotina diária, deixando-o para trás para construir um futuro. Quem o encontra é inescapavelmente mudado pelo encontro: ou vê, e torna-se uma “pedra viva”, ou tropeça nele como cego e vem a destruir-se, ficando aquém, i.e., de seu Criador e Redentor e, portanto, de seu destino.

Segundo o apóstolo Pedro, os que tropeçam por desobedecerem à palavra foram “designados” (ἐτέθησαν, *etethēsan*) para agirem assim. Esse comentário de passagem, acerca do qual Pedro não se estende, deixa perplexo os leitores e provoca questões exegéticas e teológicas espinhosas. Os comentaristas se dividem acerca de como entender a designação dos desobedientes. Será que Deus, se considerarmos o verbo como um passivo divino, designa os que rejeitam a mensagem do evangelho tanto para a desobedecerem como para tropeçarem nela? Ou a designação para tropeçar decorre da decisão da pessoa de desobedecer? Essa é uma questão exegética crucial impossível de não ser influenciada pela teologia do indivíduo, pois as duas alternativas podem ser defendidas com base no antecedente do pronome relativo na expressão prepositiva εἰς ὃ (*eis ho*, para o que). Segundo entendem alguns, o significado é que tropeçar é algo inevitável, já que a palavra foi desobedecida, mas Deus não designa ninguém para a desobediência em si (J. H. Elliott 2000: 433-4; Hillyer 1992: 64). France (1998: 34) defende que o significado é “não que certas pessoas foram destinadas a não crer, mas o decreto de Deus é que esses que não creem venham a tropeçar e cair” (como também J. H. Elliott 2000: 434). Outros sustentam que a designação é para a incredulidade, que, então, resulta necessariamente em tropeçar (Achte-meier 1996: 162-3; Beare 1970: 126; Best 1971: 106; Calvino 1963: 264-5; Clark 1972: 85-6; Grudem 1988: 107-8; Horrell 1998: 42-3; Kelly 1969: 94).

Michaels (1988: 107) entende que a designação de Cristo como pedra e a designação dos incrédulos para tropeçarem não são duas designações distintas, mas uma única designação divina com duplo resultado. Essa ideia é sustentada pelo uso do mesmo verbo (τίθημι, *tithēmi*, pôr, designar) para se referir tanto à pedra que Deus pôs em Sião (2.6) como à designação dos que não creem e tropeçam (2.8). Quando Deus designou Jesus Cristo como o sacrifício de expiação, para ser a pedra posta em Sião, com esse ato Deus também determinou necessariamente duas consequências com respeito à aceitação ou rejeição de

Cristo. Haveria os que recebem a mensagem do evangelho, descritos em 1Pedro como os “escolhidos” (eklektos) pela presciência de Deus (1Pe 1.1,2). Haveria também os que não creem, cuja oportunidade para a descrença foi posta [thithēmi] com a colocação [thithēmi] da Pedra em Sião. Portanto, a doutrina da eleição pode ser defendida com base em 1Pedro, mas o corolário da reprovação não é abordado nesses versículos (também segundo Prigent 1992).

Hort (1898: 123) sustenta que os construtores designados para tropeçar por causa da incredulidade devem ser interpretados no contexto de Romanos 9—11 e entendidos apenas como uma referência aos judeus dos dias de Jesus, cuja rejeição da Palavra levou à expiação da cruz (também Beare 1970: 126; Reicke 1964: 92). No entanto, visto que 1Pedro não depende diretamente de Romanos, é difícil justificar o uso de Romanos como o contexto para a leitura de 1Pedro. Além disso, Pedro não faz nenhuma referência a judeus em sua carta, e a forma como usa a citação parece indicar uma referência mais abrangente acerca de todos os que desobedecem ao evangelho e o rejeitam, especialmente o povo da Ásia Menor, com quem seus leitores estão familiarizados. Hort (1898: 123) salienta que o propósito do argumento de Paulo em Romanos é “lançar dentro dos misteriosos apriscos de Deus a máxima variedade de malignidade humana, para que nada seja deixado de fora, e a vontade de Deus seja vista, ao menos no futuro distante, cumprindo o seu bom propósito”. Esse comentário também é útil aqui, em que a intenção de Pedro é claramente semelhante.

É impossível fugir à força do ensinamento de Pedro segundo o qual Deus determinou soberanamente tanto o destino dos que vêm a Cristo como o dos que desobedecem a sua palavra e rejeitam seu evangelho. Como resume McKnight (1996: 109), “a decisão de Deus ao designar Jesus como a Pedra Viva tornou-se tanto em honra para os crentes como em juízo para incrédulos; isso foi desígnio de Deus, e tudo ocorre conforme sua vontade”. A rejeição de Cristo não livra ninguém do campo de ação de Deus; antes, ela confirma que a pessoa (ainda) não nasceu de novo na viva esperança da qual Pedro fala. Isso não quer dizer que Pedro ensina que os desobedientes à palavra numa época determinada estão para sempre excluídos da esperança de salvação. Ao contrário disso, ele admoesta seus leitores a viverem de uma maneira que persuada os incrédulos a aceitarem o evangelho de Cristo (e.g., 2.12; 3.1). Todavia, o destino futuro repousa em se, no final, a pessoa aceita ou não a misericórdia de Deus ofertada em Cristo. Os que persistem na rejeição do evangelho de Jesus Cristo acabarão inevitavelmente envergonhados pelo julgamento final de Deus.

Notas adicionais

2.5. A forma do verbo oikodomeisthe poderia ser indicativa (Achtemeier 1996: 155; Davids 1990: 87; J. H. Elliott 2000: 413; Hort 1898: 109; Michaels 1988: 100; Seland 1995: 101) ou imperativa (Bigg 1956: 128; Goppelt 1993: 139-40; T. Martin 1992a: 180-1; Perkins 1995: 43). Thurén (1990: 21) menciona isso como mais um exemplo de ambiguidade intencional em 1Pedro funcionando ou como um descritivo ou como uma ordem, ao tratar da situação de um público heterogêneo. Mas o sentido imperativo, “sejam edificadas”, não parece adequado no contexto imediato, que correlaciona “vir a Cristo”, em 2.4, com “sendo edificadas [como] uma casa espiritual”, em 2.5, porque vir a Cristo é uma referência à conversão já experimentada pelos leitores de Pedro. Um imperativo aqui daria a entender que Pedro está exortando seus leitores para que venham a Cristo, um empurrão evangelístico não evidente em lugar nenhum na carta. Por conseguinte, parece mais adequado que o verbo de 2.5 seja indicativo, descrevendo o mútuo relacionamento no qual seus leitores já estão envolvidos.

2.7. Embora esteja evidente que a Pedra Viva é o fundamento e o elemento unificador da casa espiritual, são usados dois termos diferentes para se referir a ela (em 2.6, ἀκρογωνίαῖον, akrogōniaion; em 2.7, κεφαλὴν γωνίας, kephalēn gōnias). Além disso, os referentes arquitetônicos desses termos não são claros. Embora Jeremias sustente que os textos gregos daquele período usam akrogōniaion para se referir à pedra principal localizada na parte de cima, e não no nível do solo (Jeremias, TDNT 1: 792), Isaías 28.12 LXX situa akrogōniaion com relação ao fundamento (εἰς τὰ θεμέλια, eis ta themelia), sugerindo uma posição no nível do solo. A expressão kephalēn gōnias, traduzida literalmente por “cabeça da esquina”, parece envolver incerteza semelhante (McKelvey 1969: 199). Mas Pedro não está em busca de precisão arquitetônica nesse ponto. Ele apenas cita os termos já encontrados em seus dois textos fontes da LXX, Isaías 28.16 e Salmos 117.22 (118.22 port.). Ademais, seu comentário posterior de que essa é uma pedra na qual as pessoas tropeçarão significa que, em seu simbolismo, os termos funcionam no nível do solo, a despeito da posição arquitetônica do referente

no texto fonte original. Uma vez que a expressão “pedra angular” se refere usualmente a uma pedra fundamental situada no nível do solo, essa seria a tradução mais apropriada aos dois termos nesse caso. Ver uma discussão mais ampla da questão em McKelvey 1969: 195-204.

¹³ Para uma comparação entre Pedro e Paulo quanto ao uso de passagens referentes à pedra, veja Oss (1989).

¹⁴ A edição crítica de Göttingen considera que essa seja a leitura grega original e não lista variantes concorrentes, como seria de esperar se o versículo de Isaías tivesse sido “corrigido” pelos escribas cristãos para o harmonizar com as citações dessa passagem no NT, todas as quais incluem a expressão prepositiva (1Pe 2.4; Rm 9.33; 10.11).

¹⁵ Lítotes é um recurso literário por meio do qual a negativa transmite uma forte afirmação do seu oposto (cf. Atos 12.18, que menciona “não pequeno alvoroço” para descrever o que era um imenso alvoroço).

¹⁶ Como Paulo em Romanos 9.33, na última expressão, Pedro não segue Isaías 8.14 LXX, mas uma leitura encontrada também nas posteriores versões gregas de Áquila, Símaco e Teodócio.

2. Vocês agora são o povo de Deus (2.9,10)

Após refletir sobre a vergonha que devem suportar os que rejeitam Cristo, Pedro volta agora seu pensamento para seus leitores que nele creram. “Mas vocês”, diz ele a seus leitores, “não estão entre os designados para tropeçarem, pois têm obedecido à palavra”. Obedecer à palavra pondo a fé em Cristo dá aos leitores de Pedro uma parcela da honra de Cristo, descrita aqui com quatro expressões que aludem a Isaías 43.20,21 e Êxodo 19.6: (1) raça escolhida, (2) sacerdócio real, (3) nação santa, (4) povo para possessão especial de Deus. Aqui, uma vez mais, Pedro aplica sem reservas a seus leitores cristãos termos antes só usados para a nação escolhida de Deus do antigo Israel.

Vocês são uma raça escolhida (2.9a)

Vocês são um sacerdócio real (2.9b)

Vocês são uma nação santa (2.9c)

Vocês são um povo para possessão especial de Deus (2.9d)

Vocês são um povo que recebeu a misericórdia de Deus (2.10)

Exegese e exposição

⁹Mas vocês são raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo para possessão especial [de Deus], para que proclamem os poderosos atos daquele que os chamou das trevas para a sua luz maravilhosa. ¹⁰Vocês antes não eram povo, mas agora são o povo de Deus; vocês não tinham recebido misericórdia, mas agora receberam misericórdia.

a. Vocês são uma raça escolhida (2.9a)

A expressão “raça escolhida” (γένος ἐκλεκτόν, *genos eklekton*) faz alusão a Isaías 43.3, que anuncia que o próprio Deus é o único salvador de Israel, o qual libertará seu povo do Exílio na Babilônia. Pedro contextualiza sua carta no tema do Exílio histórico da Babilônia, a fim de identificar seus leitores com as promessas de livramento do AT. Em Isaías 43.20,21, Deus declara que proverá água no deserto para dar de beber “ao meu povo, ao meu escolhido; povo que formei para mim, para que proclamasse o meu louvor”. O texto de Isaías 43.20 LXX inclui a expressão “minha raça escolhida” (*to genos mou to eklekton*), citada nas palavras de 1Pedro 2.9: “vocês são raça escolhida” (*genos eklekton*). O termo *genos* refere-se a pessoas descendentes de uma linhagem comum, no caso de Isaías 43, aos descendentes de Abraão. Isaías 43.21 enuncia o propósito para o qual essa raça foi escolhida: para que seus membros possam proclamar os louvores de Deus. Pedro aplica diretamente o mesmo mandato aos leitores do primeiro século na Ásia Menor: “para que proclamem os poderosos atos daquele que os chamou das trevas para a sua luz maravilhosa” (2.9). Como Pedro ensina mais adiante, essa declaração de louvor não é meramente verbal, mas uma vida vivida em retidão.

Na teologia bíblica, a libertação de Israel do Exílio babilônico é o precursor tipológico do livramento maior alcançado por Jesus Cristo, a libertação do povo de Deus das trevas para a luz. Pedro faz aqui a afirmação radical de que os crentes em Cristo — judeus, gentios, gregos, romanos, capadócijs, bitínios ou quaisquer outros —, embora procedentes de muitas raças, constituem a nova raça dos que renasceram para uma viva esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo. Eis aqui a cura fundamental para os males do racismo na sociedade humana.

O entendimento dos cristãos de que formavam uma nova raça na humanidade era precisamente um dos pontos por que eram criticados e perseguidos pela sociedade pagã do primeiro século. O escritor romano Suetônio refere-se aos cristãos como uma classe separada: “O castigo era infligido aos cristãos [*christiani*], uma classe [*genus*] de adeptos de uma nova e perniciosa superstição” (Nero 16; Rolfe 1939). Essa percepção, como observa Colwell

(1939: 58; também Frend 1967), levou a práticas e atitudes — justificadas ou não — que separaram os cristãos da população do império. A concepção dos cristãos como uma raça distinta deu origem à acusação de os crentes em Cristo serem “pessoas que odeiam a humanidade”. O objetivo exato da carta de Pedro — para os crentes formarem laços internos dentro da comunidade cristã e para repudiarem certas atitudes e práticas da sociedade em que vivem — deu também surgimento à acusação de os cristãos serem antissociais (veja, porém, comentários sobre 2.11-17). Os cristãos eram vistos como aqueles que repudiavam prazeres (e.g., o teatro, as corridas, os combates de gladiadores), rompiam laços familiares, arruinavam negócios, abandonavam rituais religiosos pagãos e evitavam deveres cívicos (Colwell 1939: 61; Frend 1967). Exatamente esse conceito de nova raça causou grande parte da oposição popular ao cristianismo logo nos primeiros séculos. Mas, segundo comenta Colwell (1939: 71), “foi essa também a vitória que venceu o mundo”, uma vez que os cristãos viviam como membros de uma nova raça que, paradoxalmente, conquistou as massas.

Pedro descreve ainda seus leitores como “sacerdócio real, nação santa, povo para possessão especial de Deus”, com linguagem tirada diretamente de Êxodo 19.5,6 LXX: “Mas, se ao ouvirem, vocês derem ouvidos à minha voz e guardarem minha aliança, vocês serão para mim um povo especial acima de todas as nações. Porque a terra é minha. E vocês serão para mim um sacerdócio real e uma nação santa. São essas as palavras que vocês dirão aos filhos de Israel” (NETS, grifo da autora). Retrocedendo ainda mais na história de Israel para a época do Êxodo do Egito, Pedro recorre à linguagem da aliança que constituiu Israel como a nação escolhida de Deus. O Êxodo, por ser também a libertação da opressão do Egito, é usado em todo o NT como um tipo do que Deus tem feito em Cristo. Em Êxodo 19, Moisés dirige-se aos que foram conduzidos por ele ao monte Sinai, e em breve se tornarão a nação santa de Deus, tendo como base uma aliança. Ao cumprir os termos da aliança, Israel manteria sua condição de sacerdócio real e nação santa. Embora Arão e seus filhos tenham cumprido um papel especial no meio do povo da aliança, o sacerdócio real da nação santa em Êxodo 19 tem relação com o restante da terra. Da mesma maneira que Arão e seus filhos fizeram a mediação entre Israel e Deus, toda a nação de Israel deveria exercer um papel mediador entre Deus e as nações.

b. Vocês são um sacerdócio real (2.9b)

“[Vocês são] sacerdócio real”, escreveu Pedro, aplicando a identificação ao povo da nova aliança em Cristo, cujos membros são agora investidos no papel de um sacerdócio mediando Deus em Cristo para as nações. A identidade dos crentes cristãos como os que constituem coletivamente um sacerdócio é a imagem controladora de 1Pedro 2.4,5. Ao oferecer sacrifícios espirituais “com a mesma duração da vida dos crentes”, a igreja “traz o reino de Deus à existência aqui em baixo” (Congar 1962: 178-9). Sua fiel consagração a Deus, o Rei do universo, faz seu sacerdócio, portanto, um serviço régio. Quer sejam considerados dois substantivos (reino e sacerdócio; cf. J. H. Elliott 2000: 437; Best 1969: 291), quer um substantivo e um adjetivo (sacerdócio real), 1Pedro é a única epístola a dar esse título magnífico à comunidade cristã, indicando “o pedigree e o papel coletivos do povo de Deus como sendo régio e sacerdotal” (Hill 1982: 45-6).

Tem-se compreendido algumas vezes que a doutrina reformada do “sacerdócio universal dos crentes” dá a cada crente os direitos e a autoridade do clero ordenado. Essa interpretação teve origem numa época em que o clero ordenado abusava de sua autoridade espiritual de várias formas. Lutero escreve: “Que todos quantos se sabem cristãos tenham, portanto, certeza disto: todos somos igualmente clérigos [sacerdotes], quer dizer, temos o mesmo poder com relação à Palavra e aos sacramentos” (Wentz 1959: 116). Desde os dias de Lutero, essa interpretação de 1Pedro 2.5,9 é usada às vezes para pôr o laicato cristão em aguda tensão com o clero ordenado. Além disso, quase sempre se entende que signifique que o crente individual tem a mesma autoridade espiritual do sacerdote ou do ministro ordenado. Mas é provavelmente um uso errôneo do pensamento de Lutero, pois, ele prossegue: “No entanto, ninguém pode exercer esse poder a não ser pelo consentimento da comunidade ou por solicitação de um superior” (Wentz 1959: 116).

A despeito da interpretação de Lutero ter sido ou não entendida e aplicada da forma correta ao longo da história, o pensamento de Pedro aqui não se enquadra no contexto da autoridade espiritual, nem está focado nas qualidades do crente individual.¹⁷ O que Pedro tem em vista não é o conceito da autoridade clerical, mas, sim, o tema da obediência e da santidade, conceitos que também estavam presentes no contexto original de Êxodo 19. O sacerdócio antigo devia ser santificado e separado do povo em geral para que ministrasse em favor deste perante a divindade, a quem tinham acesso especial. Por conseguinte, toda a nação de Israel foi separada das nações do mundo para servir a Deus pela

obediência à aliança feita com ele. Obediência que constituía a santidade de Israel. Pedro declara agora de modo semelhante que, coletivamente, os crentes cristãos devem exercer a mesma função com relação às nações entre as quais estão agora espalhados. Em obediência à nova aliança no sangue de Cristo (1Pe 1.2), eles são agora santificados e separados dos povos do mundo. O modificador “real” é pertinente, pois os cristãos conhecem Deus como seu Rei, a quem eles agora devem lealdade. O reino de Deus é composto de crentes que devem ver a si mesmos como santos com relação ao mundo, separados para a pureza e para um propósito exigido por Deus. É esse o sacerdócio que serve ao Rei do universo.

Pedro também não tem em vista a relação entre esse sacerdócio régio e os ofícios especiais do ministério que se desenvolveram. No entanto, como observa France (1998: 38), em Êxodo 19.6 “a constituição original de toda a nação como um ‘sacerdócio’ [...] não impediu o estabelecimento subsequente do sacerdócio mais restrito dos filhos de Arão, no qual o sacerdócio do povo como um todo estava mais especificamente concentrado”.

c. Vocês são uma nação santa (2.9c)

“[Vocês são] nação santa”, Pedro prossegue edificando em cima do tema da nova aliança e transmitindo a ideia de que o verdadeiro contexto social de seus leitores não era a cultura greco-romana do primeiro século, mas a nova nação constituída pelos crentes em Cristo (centrada no reino de Deus). Deus firmou no Sinai a aliança que estabeleceu o antigo Israel como nação santa mediante o sangue de um sacrifício (Êx 24). Deus firmou uma nova aliança em Cristo pelo sacrifício simbolizado, quando Jesus na Última Ceia ergueu o cálice e disse: “Este é meu sangue da aliança, o qual é derramado em favor de muitos” (Mc 14.24, TNIV).

A designação dos crentes como nação santa reforça o conceito de obediência e santificação, com cada um dos quatro descritores interpretando uns aos outros mutuamente. Ela não se refere tanto à condição moral deles, mas sobretudo a seu chamado como povo separado para Deus; e, portanto, é um chamado à sua natureza moral. A santidade do antigo Israel como nação derivava do Rei santo

do universo, que havia feito uma aliança com eles como sua nação escolhida e possessão especial. As palavras “escolhida”, “real” e “santa” são adjetivos que descrevem coletivamente a natureza do relacionamento dos crentes cristãos com o Pai do Senhor Jesus Cristo.

Assim como o fato de os cristãos serem vistos como os formadores de uma nova raça resultava no potencial afastamento da sociedade comum, assim também o potencial conflito de lealdades trazia contra eles acusações de traição e de cidadania descomprometida com o Império Romano. A instrução de Jesus para “devolver a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mc 12.17, TNIV) implicava o problema de distinguir quem é quem. Os cristãos do primeiro século eram muitas vezes perseguidos e executados não porque adoravam a Jesus — numa sociedade politeísta, que importância teria mais um deus? —, mas por causa da superior reivindicação do evangelho de que só em Cristo está o único e verdadeiro Deus a ser adorado. Por se acreditar que a prosperidade e o bem-estar do império dependiam de poderes religiosos, a exclusiva fidelidade dos cristãos a Jesus como Deus era vista naturalmente como prejudicial para o restante da sociedade. Dessa perspectiva, os cristãos não eram bons cidadãos do império, e isso os converteu em alvo de acusações de traição. A autocompreensão da igreja primitiva como uma nação santa é atestada pela força empregada contra eles pelo Estado romano. Segundo indica Merrill (1924: 68), “chegou por fim a hora em que ele [o Império Romano] devia combater ou reconhecer submissamente uma superpotência dentro de suas próprias fronteiras”.

No âmbito da ideologia moderna que separa igreja e Estado, talvez seja mais fácil hoje distinguir o que pertence a César e o que pertence a Deus. Mas, no caso de o governo formular políticas diretamente relacionadas a questões morais e éticas (e.g., aborto, guerra, o lugar da fé religiosa no fórum público), os cristãos ainda têm de enfrentar os problemas decorrentes de terem dupla cidadania — no país de sua residência e na nação santa de Deus.

d. Vocês são um povo para possessão especial de Deus (2.9d)

O quarto descritor, “povo para possessão especial [de Deus]”, é uma alusão tanto a Êxodo 19.5 como a Isaías 43.20,21, nos quais Deus se refere à sua nação santa

no contexto do Êxodo e, mais tarde, no do Exílio babilônico, respectivamente, como o povo dentre todos os povos do mundo que Deus reivindica para si mesmo. Embora toda a terra e tudo quanto nela há pertençam a Deus (Êx 19.5), a antiga nação de Israel devia ser sua propriedade especial. Em Êxodo 19.5,6 a determinação é: “Sereis para mim uma propriedade especial [...] sereis para mim um sacerdócio real e uma nação santa”. A expressão “propriedade especial” é aí definida mais detalhadamente como “sacerdócio real” e “nação santa”. Em 1Pedro 2.9 é feita a mesma declaração com sintaxe diferente e mudança do tempo verbal: “você são [...] sacerdócio real, nação santa, povo para [eis] posseção especial [de Deus]”. Michaels (1988: 109) chama a atenção para o modo que Pedro usa a preposição eis visando ao futuro em várias expressões escatológicas e traduz a expressão por “um povo destinado à vindicação”. Sejam quais forem as conotações escatológicas da expressão, o caráter santo e sacerdotal do povo da aliança com Cristo, um caráter demonstrado coletivamente, é o que define para esse povo o que significa ser posseção especial de Deus de uma forma que o restante da humanidade não o é.

Ao ser libertado do Exílio babilônico, o povo de Deus deveria proclamar τὰς ἀρετὰς (tas aretas, os poderosos atos, louvores) de Deus (Is 43.20,21 LXX). O motivo para a existência da “raça escolhida, sacerdócio real, nação santa” de Deus é o de ser um povo especial para anunciar aquilo que Deus tem feito, manifestando seu poder, graça e misericórdia. Pedro também chama seus leitores para esse propósito em 1Pedro 2.9: “... para que proclamem os poderosos atos daquele que os chamou das trevas para a sua luz maravilhosa”. A palavra aretē foi usada para se referir ao caráter excelente daquele que é digno de elogio, como expressado, por exemplo, por atos de obediência cívica. Os filósofos morais gregos usavam aretē ao discutirem as virtudes de caráter altamente estimadas pela sociedade grega. No contexto religioso, a palavra referia-se às manifestações de poder divino, sendo provavelmente esse o sentido que ela tem em Isaías 43.21 LXX. A libertação dos judeus do Exílio babilônico por meio do rei pagão Ciro era em si mesma uma expressão do poder e da beneficência de Deus para com o seu povo, revelando assim seu caráter e resultando em seu louvor. Portanto, a palavra aretas em 1Pedro pode ser entendida tanto como louvores quanto como os atos poderosos de Deus que são a base desse louvor; no entanto, sob a influência de Isaías 43, talvez se tenha mais em vista esta última acepção.

e. Vocês são um povo que recebeu a misericórdia de Deus (2.10)

Em 2.10, a descrição final de Pedro sobre seus leitores alude a Oseias 2.23 (2.25 LXX), implicando que eles são, espantosamente, o cumprimento dessa antiga profecia: “Vocês antes não eram povo, mas agora são o povo de Deus; vocês não tinham recebido misericórdia, mas agora receberam misericórdia”. Em Oseias 2, o Senhor fala de um tempo em que seu sacerdócio real e sua nação santa seriam restaurados depois de seu povo ter fracassado notoriamente em guardar a aliança com ele, a qual os constituía como sacerdócio real e nação santa. Ao buscar outros deuses e ao se entregar às práticas pagãs, Israel quebrara a aliança com Yahweh. A nação não era mais sua possessão especial, já que abandonara seu papel como sacerdócio real e nação santa. Por conseguinte, Deus não tinha mais nenhum povo se comportando como sua possessão especial. Uma vez que seu povo se portava como os pagãos das nações ao redor, ele seria mandado ao exílio e espalhado no meio delas.

Deus, no entanto, falou por meio do profeta Oseias prometendo restauração futura, um tempo em que, mediante amor e misericórdia imerecidos, Deus uma vez mais constituiria um povo para sua possessão especial, o qual proclamaria o poderoso ato de Deus que o trouxe à existência. “Eu mostrarei misericórdia ao não amado, e direi aos que não são meu povo: ‘Vocês são meu povo’; e eles dirão: ‘Tu és o Senhor, meu Deus’” (Os 2.25, LXX). A declaração final de Pedro a respeito da identidade de seus leitores cristãos implica que a conversão deles a Cristo é o cumprimento dessa prometida restauração. Espantosamente, o amor e a misericórdia de Deus não se limitavam ao povo de Israel e Judá. A raça escolhida de Deus não se limitava mais aos descendentes de Abraão, Isaque e Jacó. Isaías e Oseias haviam falado sobre a reconstituição do povo exilado de Deus, cujo significado era interpretado tradicionalmente como a reunião de Judá e Israel vindos de seus longínquos lugares de exílio. Mas Pedro dirige-se a seus leitores cristãos como povo da Diáspora (1Pe 1.1) e envia saudações da parte dos que se acham em “Babilônia”, capital simbólica do Exílio (5.13). A reunião do sacerdócio real e da nação santa — sua raça recém-eleita, segundo Pedro — consistiria nos renascidos como filhos não de Abraão, mas do próprio Deus Pai por intermédio da ressurreição de Jesus Cristo. A comunidade cristã declara, mediante a própria existência, mediante sua liturgia e culto, e mediante a vida de seus membros o poderoso feito da ressurreição de Cristo, a qual revela o louvável caráter de Deus.

RESUMO E CONTEXTUALIZAÇÃO

O trecho de 1Pedro 2.1-10 descreve os leitores do apóstolo em termos cuja intenção é fazê-los compreender a grande e distintiva honra da qual usufruem como crentes em Jesus Cristo. Esses versículos desenvolvem o argumento de 1.13-25 em preparação para as exortações explícitas de Pedro que vêm em seguida (Thurén 1995: 129-30). Pedro mostra que, por causa da vida nova e da posição que Deus em sua misericórdia lhes concedeu, seus leitores devem viver em obediência à vontade de Deus. Em 2.1, seu modo de vida pregresso é condenado não apenas por ser vazio (1.18), mas, o que é pior, por ser maligno (2.1). O fim dos que persistem nesse caminho é desastroso (2.8). Apesar de estarem espalhados por toda a vastidão da Ásia Menor, aqueles cristãos, na verdade, têm sido edificados como casa espiritual única (2.4,5). Como pedras vivas dessa casa, eles partilham da honra da Pedra Viva que os construtores rejeitaram (2.6,7). A unidade, a importância e o propósito da comunidade cristã são apresentados e, então, postos em relevo ao se lhes atribuir as descrições usadas outrora para o antigo povo santo de Deus, Israel. Os leitores de Pedro devem entender a si mesmos nesses termos, a despeito de como a sociedade na qual vivem os rotula. Com essa exposição a respeito de sua nova identidade em Cristo, Pedro está agora pronto para instruir seus leitores sobre como devem cumprir seu papel, com relação ao mundo no qual eles vivem, como povo escolhido para posseção do próprio Deus.

¹⁷ [Veja uma interessante análise da interpretação de Lutero e sua influência sobre o valor semântico da palavra inglesa “priest \[sacerdote\]” em Erling \(1999\).](#)

- I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor (1.1,2)
- II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)
- ☛ III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)
- IV. Consolação para o rebanho sofredor (4.12—5.11)
- V. Encerramento da carta: palavras finais e saudações (5.12-14)

III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)

A unidade discursiva de 2.11 a 4.11 forma o cerne do corpo da carta, sendo assim o coração do ensinamento de 1Pedro. Depois de explicar a seus leitores a identidade deles como povo de Deus, Pedro aborda agora uma questão de preocupação urgente e passa a instruí-los, como povo de Deus, sobre como devem viver em um relacionamento justo com os incrédulos em uma sociedade pagã. À medida que nossa sociedade moderna se torna mais religiosamente diversificada, as instruções de Pedro soam como verdadeiras e claras para os crentes de hoje, os quais devem antes de tudo entender quem são em Cristo, enquanto tentam viver retamente em um mundo cada vez mais não cristão.

Pedro aconselha seus leitores a que se envolvam como estrangeiros residentes e forasteiros na sociedade em que vivem. Quer essa descrição seja baseada em sua real situação histórica e sociológica, quer seja uma metáfora puramente espiritual descrevendo o relacionamento do crente com o mundo, Pedro convida seus leitores a reconhecerem que vivem no estrangeiro, o qual adota valores e práticas diferentes das apropriadas à nação santa do povo de Deus. Para que vivam retamente em lugares assim, o apóstolo dá a seus leitores dois princípios fundamentais de compromisso: (1) a fidelidade deles para com Deus em Cristo não os exime de obedecerem à autoridade pagã, e (2) eles devem preservar sua identidade como povo santo de Deus e, por isso mesmo, devem estar preparados, se necessário, para sofrer injustamente e sem revidar por sustentarem convicções

e valores como seguidores de Jesus Cristo.

A depender do temperamento e da situação enfrentada pelos diversos leitores de Pedro, é fácil imaginar que alguns deles talvez quisessem resistir verbal ou fisicamente àqueles que de modo injusto estivessem difamando e causando sofrimento à comunidade cristã. Outros poderiam estar assumindo a postura mais passiva de conservar a fé no âmbito particular, e de assimilar em público a cultura circundante — tornando-se, por assim dizer, cristãos de armário. A carta de Pedro está endereçada a uma área geográfica de tal amplitude que, sem dúvida, a natureza e a extensão da perseguição variavam de lugar para lugar. A exortação de Pedro corrige eficazmente essas duas tendências teóricas: a de reagir às perseguições e a de privatizar a fé (Thurén 1995: 86-7). Sabedor de que essa controvertida questão está no cerne da carta, Pedro recorre a um profundo argumento teológico para apoiar seu ensinamento, a saber, o exemplo do próprio Jesus Cristo.

III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)

☛ A. Comportamento social recomendável como povo de Deus (2.11—3.7)

B. As qualidades inerentes à vida de retidão (3.8-12)

C. Sofrendo injustamente pelo nome de Cristo (3.13—4.11)

A. Comportamento social recomendável como povo de Deus (2.11—3.7)

A passagem de 1Pedro 2.11 marca a transição de Pedro para o âmago do seu argumento e apresenta sua maior preocupação: que os cristãos vivam retamente entre os gentios. Apesar de onde se achem espalhados, seus leitores devem viver como testemunhas fiéis da verdade do evangelho de Cristo, de uma maneira que não ofenda desnecessariamente as expectativas da sociedade na qual vivem. Segundo a conceituação de Pedro, o relacionamento dos cristãos com a sociedade é o de estrangeiros visitantes ou residentes que estimam, respeitam e valorizam sua terra anfitriã, mas que, apesar disso, conservam nela sua própria e distinta identidade.

Comportamento social recomendável como povo de Deus (2.11—3.7)

Evangelização pelo estilo de vida (2.11,12)

Submetam-se até mesmo à autoridade pagã (2.13-17)

O exemplo de Cristo na unidade mais básica da sociedade (2.18—3.7)

O escravo como paradigma para os crentes (2.18-25)

Instruções às esposas e aos maridos cristãos (3.1-7)

O papel dos “códigos domésticos” na cultura greco-romana (2.18-20)

Cristo dignifica os humildes (2.21a)

A cristologia de Pedro e o chamado do cristão ao sofrimento injusto (2.21b-25)

1. Evangelização pelo estilo de vida (2.11,12)

Pedro instrui seus leitores cristãos a viverem de forma apropriada no meio da sociedade pagã como aqueles que, em muitos aspectos, não passam de visitantes. A mentalidade de visitante visa motivá-los a manter um modo de vida reconhecivelmente bom por seus vizinhos gentios, que difamam a seita estrangeira dos cristãos como seita de malfeitores. De acordo com Pedro, o alvo do visitante deveria ser o de viver de maneira que liquidasse os estereótipos associados a essa religião estrangeira, o cristianismo. Seus leitores devem realizar isso sendo pessoas que não se rendem a comportamentos autodestrutivos e cujo estilo de vida pode ser reconhecido como bom até mesmo por seus vizinhos pagãos. Nessa forma de evangelização pelo estilo de vida, Pedro espera que, em vez de detratarem os cristãos, esses gentios estarão entre os que, no final das contas, glorificam a Deus.

Exegese e exposição

¹¹Queridos amigos, exorto[-os] a que, como estrangeiros residentes e forasteiros visitantes, abstenham-se dos desejos carnis que guerreiam contra a alma, ¹²e mantenham um modo de vida digno entre os gentios, para que, apesar de lhes detratarem como malfeitores, em razão de reconhecerem [o modo de vida de vocês pelas] suas boas obras, eles glorifiquem a Deus no dia da visitação [dele].

Pedro começa as exortações de sua carta dirigindo-se a seus leitores como “queridos amigos” (ἀγαπητοί, agapētoi), antes de iniciar suas difíceis instruções acerca de como devem viver no relacionamento com os incrédulos na sociedade deles. Embora seus vizinhos possam marginalizá-los por causa de sua fé em Cristo, ele lembra-lhes de que desfrutem de sua afeição apostólica.

O verbo παρακαλῶ (parakalō, exorto) introduz a preocupação principal de Pedro

e caracteriza esses versículos como a transição para o corpo da carta, no qual Pedro exorta os cristãos a viverem em um relacionamento correto com a sociedade. Sua exortação de abertura é dupla, sendo enunciada primeiramente em um sentido negativo (“abstenham-se dos desejos carnis”) e depois positivamente (“e mantenham um modo de vida digno”; veja a nota adicional sobre 2.12). Esse modo de vida digno contrasta com o “modo de vida inútil” mencionado previamente (1.18), no qual os leitores de Pedro viviam antes.

Eles devem receber a exortação do apóstolo na condição de “estrangeiros residentes e forasteiros visitantes” (παροίκους καὶ παρεπιδήμους, paroikous kai parepidēmous), o primeiro termo foi apresentado pela primeira vez em 1.17 e o segundo, em 1.1. Essa expressão é encontrada em Gênesis 23.4 LXX, no trecho em que Abraão descreve a si mesmo para os hititas: “Eu sou um estrangeiro residente [paroikos] e um forasteiro visitante [parepidēmos] entre vocês. Portanto, vendam-me a propriedade para lugar de sepultamento”. Os leitores de Pedro precisam reorientar a forma de entenderem a si mesmos com respeito à sociedade na qual vivem. Os termos usados por Pedro para descrevê-los significam basicamente que, como cristãos, eles são antes de tudo cidadãos da nação santa de Deus, e, portanto, não são em primeiro lugar cidadãos (i.e., estrangeiros e forasteiros) da sociedade na qual vivem, em todo âmbito que as duas conflitem. Com a alusão a Abraão, ele lembra a seus leitores de que fazem parte de uma extensa tradição de pessoas escolhidas por Deus e chamadas para serem estrangeiras e forasteiras nos lugares em que viviam. A malquerença e a rejeição por parte de sua sociedade não são, portanto, indicações do afastamento de Deus nem de fraqueza da fé cristã. Ao contrário, a história da redenção descreve Deus formando seu povo escolhido ao chamar Abraão para que seja estrangeiro residente e forasteiro numa terra estranha. O propósito da descrição não é sugerir que os cristãos estão longe de seu verdadeiro lar no céu, como propõe a redação de 1Pedro 1.1 na NIV. Embora essa ideia apareça em outra parte do NT (Hb 13.14), os termos da maneira que são aqui usados definem um relacionamento horizontal com respeito à sociedade, e não um vertical com respeito a Deus. A descrição de estrangeiros residentes e forasteiros põe os leitores de Pedro em linha de continuidade com a nação de Israel, cujo povo começou sua história como estrangeiros residentes no Egito e viveu a maior parte dela como estrangeiros residentes e forasteiros no Exílio.

A conjunção subordinativa ὥς (hōs, como) é característica do estilo de 1Pedro, ocorrendo 27 vezes em toda a carta. Seus sentidos causal e comparativo são encontrados nessa carta. Uma ocorrência do sentido causal aparece em 2.13:

“Estejam sujeitos [...] ao imperador como [i.e., porque ele é] a autoridade suprema”. O sentido comparativo é representado em 1.19: “o sangue precioso de Cristo, como de [i.e., que é como] um cordeiro sem culpa e sem mancha”. Cabe ao exegeta decidir que sentido é o pretendido em determinada ocorrência. Algumas das imagens figurativas (comparativas) introduzidas por hōs são óbvias, como a da expressão “como bebês recém-nascidos” (2.2) ou “como pedras vivas” (2.5). O caso aqui em 2.11 não é assim tão fácil de ser resolvido. J. H. Elliott (2000: 457) defende que paroikoi kai parepidēmoi refere-se a uma classe social concreta da Ásia Menor. Por isso, ele interpreta que nesse caso hōs é evidência de que “os destinatários não são simplesmente comparados a estrangeiros e forasteiros, mas são, na verdade, identificados como tais”, com o sentido de “como estrangeiros residentes e forasteiros que de fato vocês são”. Por sua vez, os que entendem que Pedro está descrevendo a peregrinação do cristão nesta vida rumo à pátria celestial consideram hōs aqui em seu sentido comparativo, como se indicasse a presença dessa metáfora (Achtemeier 1989: 223-4). A teoria de que Pedro está se dirigindo a pessoas realmente deslocadas de outros lugares talvez explique a discordância dos intérpretes. No contexto original da carta, hōs pode ter exercido principalmente função causal para seus primitivos leitores (“porque vocês são estrangeiros residentes e forasteiros”), mas não sem conotações figurativas. Uma vez que a carta de Pedro passou a circular em outras áreas entre pessoas desprovidas da experiência dos leitores originais do apóstolo, o sentido comparativo passou a ser interpretado (“como estrangeiros residentes e forasteiros”).

Se os leitores de Pedro forem de fato, em algum sentido, estrangeiros e forasteiros para seu grupo de referência social, o hōs causal aqui implicaria a conotação figurativa necessária ao argumento do autor da carta, tornando seu aspecto metafórico aplicável a um público mais amplo. De fato, é exatamente nesse versículo que Pedro começa a descrever as demandas da vida cristã. Independentemente de os leitores originais de Pedro serem ou não, de fato, estrangeiros residentes e forasteiros da Ásia Menor, ele os instrui para que reconheçam que sua condição de estrangeiros na sociedade é uma consequência de sua fé em Cristo — o que é pungente caso tenham sido realmente deportados de Roma em razão das perturbações envolvendo Cresto (veja “A colonização romana e a origem de 1Pedro”, na Introdução). Uma vez que todos os cristãos são cidadãos da nação santa de Deus, eles devem entender a si mesmos como estrangeiros residentes e forasteiros onde quer estejam residindo. Depois que a carta passou a circular longe de sua destinação histórica original, o sentido figurativo ou espiritual emergiu naturalmente como o entendimento

predominante.

A força da comparação deriva da observação de que estrangeiros no mundo antigo, tanto os residentes quanto os apenas de passagem, não participavam plenamente dos costumes e práticas da cultura anfitriã. Estrangeiros não tinham privilégios nem responsabilidades de cidadãos. Sua condição de estrangeiros era observável na maneira que preservavam sua própria identidade. Em certas situações, os estrangeiros se abstinham de participar por vontade própria, em outras, por não estarem legalmente habilitados a tomar parte nos costumes da sociedade anfitriã. As duas formas de abstenção eram bem conhecidas do povo judeu na Diáspora, o contexto no qual Pedro convida seus leitores a entenderem a si mesmos. Achtemeier (1996: 174) comenta: “Era precisamente a situação legal precária de estrangeiros que fornecia a analogia mais próxima do tipo de tratamento que os cristãos poderiam esperar da cultura hostil na qual viviam”. O afastamento moral experimentado pelos cristãos na sociedade em que viviam era consequência de não partilharem de seus valores e costumes. Como cidadãos da nação santa de Deus, os cristãos eram, portanto, estrangeiros e forasteiros na sociedade pagã, onde quer que estivessem.

Como estrangeiros residentes e forasteiros, os leitores de Pedro são instruídos a se absterem dos desejos carnis, mantendo (ἔχοντες, echontes) “um modo de vida digno” (τὴν ἀναστροφὴν καλήν, tēn anastrophēn kalēn, 2.12) entre os gentios. A palavra ἔθνεσιν (ethnesin) pode ser traduzida tanto por “gentios”, dando ênfase à identidade étnica de todos os que não fazem parte da nação de Deus, quanto por “nações”, reconhecendo as entidades geopolíticas dos gentios. Pedro e Paulo, acompanhando a mentalidade judaica, usam a designação ἔθνη (ethnē) para se referirem aos de fora da comunidade da fé cristã. Pedro vê os cristãos como a nação de Deus entre as nações e preocupa-se com a maneira de os gentios perceberem a conduta cristã.

A recorrência do substantivo cognato anastrophē em 2.12 forma um contraste paralelo com “portem-se com temor reverente” (ἐν φόβῳ ἀναστράφητε, en phobō anastraphēte) em 1.17. Os cristãos devem, segundo 1.17, estar conscientes de serem observados por Deus e de que o estilo de vida do crente deve ser vivido no reverente temor de Deus. Mas Deus não é o único a observar. Vigiado também pelos incrédulos, esse mesmo estilo de vida cristão deveria, em toda a extensão possível, caracterizar-se por um modo de vida que até mesmo os pagãos pudessem reconhecer como bom. No primeiro século, a maior parte da filosofia moral grega repudiava a vida dominada pelos desejos da carne, assim

como as pessoas de ideais elevados em nossa sociedade moderna. Mas também, como em nossa própria sociedade, esses ideais são mais exaltados no caso de violação do que no de observância.

Quando Pedro diz a seus leitores que eles devem se abster (ἀπέχω, *apechō*, 2.11) dos desejos carnis, seu ensinamento seria consistente com os princípios de um modo de vida sábio reconhecíveis até mesmo por pagãos. No entanto, o fundamento para a exortação de Pedro é distintivamente cristão. O verbo *apechō* é usado em outros locais em exortações éticas (e.g., At 15.29; 1Ts 4.3; 1Tm 4.3) para se referir à abstinência dos deleites pagãos que fomentam os desejos carnis no crente, sendo assim antagônicos à nova vida em Cristo. Os desejos carnis que Pedro tem em vista podem incluir o pecado sexual, mas não se limitam a ele. O substantivo ἐπιθυμιῶν (*epithymiōn*, 2.11) é usado em outro lugar para se referir a qualquer impulso humano incontido. Desde bem antes, em Platão (e.g., Fédon 82.C; 83.B; Leis 8.835E), a colocação linguística desse verbo e substantivo é encontrada na tradição ética grega, que está em concordância com a tradição judaica de condenação à entrega irrestrita aos prazeres (e.g., Is 54.14, LXX; Jr 7.10; Filo, *Virt.* 163; *Did.* 1.4). A “alma”, alvo da guerra espiritual, não deve ser entendida como referência à parte incorpórea do ser humano em contraste com o corpo, mas como o ser total em sua nova identidade em Cristo. Além da lista usual de desejos carnis, poder-se-ia talvez acrescentar o desejo carnal de ser aceito pela sociedade, algo que motiva comportamentos ímpios que são, não obstante, socialmente aceitáveis.

O autocontrole que capacita o indivíduo a se abster das paixões carnis era altamente valorizado pelos filósofos morais gregos, e todos eles o teriam reconhecido como comportamento virtuoso. Pedro espera que seus leitores vivam de uma forma reconhecida como boa até mesmo pelos padrões dos pagãos incrédulos, o que “pressupõe uma coincidência entre as constelações de valores de cristãos e não cristãos” (Volf 1994: 25). Essa coincidência significa que Pedro não parece estar pensando em categorias binárias que caracterizam a sociedade como má e a comunidade cristã como boa. O apóstolo não condena todos os valores e costumes da cultura e sociedade do primeiro século, nem sugere um total afastamento deles. “A epístola mostra uma notável e renovadora sensibilidade para com a complexidade das realidades sociais, destroçando o modo preto e branco de raciocinar” (Volf 1994: 27). Pedro reconhece que valores não cristãos de sua cultura coincidem de algumas maneiras com os da fé cristã. Isso sugere que, para Pedro, “não existe uma forma única adequada de os cristãos se relacionarem com o todo de uma cultura específica” (Volf 1994: 27).

Em vez disso, Pedro desafia seus leitores a que vivam segundo valores cristãos e, quando estes conflitarem com os da sociedade, estejam prontos para suportar graciosamente a aflição e a rejeição que inevitavelmente lhes advirão.

A sociedade greco-romana do primeiro século marginalizava os cristãos só porque eles eram tidos como diferentes. O escritor romano Suetônio considerava o cristianismo uma superstição nociva (Nero 16). Tácito, da mesma forma, descreveu o cristianismo como uma superstição perigosa e os cristãos como uma raça detestada por suas práticas perversas (Anais 44). Sob essas circunstâncias, o desejo humano natural seria sentir raiva e retaliar. A exortação de Pedro é para que continuem a se conduzir de uma maneira que os pagãos considerem virtuosa até mesmo por seus próprios padrões, de sorte que suas acusações sejam manifestas como aquilo que são: difamação maliciosa e injusta. Pedro apresenta ao cristão sensato o desafio de viver segundo os valores sociais consistentes com os valores cristãos e rejeitar os inconsistentes, preservando assim sua identidade cristã distintiva.

Uma característica da natureza humana parece ser a de observar mais de perto os estrangeiros. Se os leitores originais de Pedro fossem de fato refugiados, é provável que atraíssem mais a atenção da população nativa. Portanto, como cristãos, deviam ter especial consciência de como seu comportamento seria avaliado pelas normas daquela sociedade. Pedro continua a explicar que, por nosso temor de Deus e pelo desejo de servi-lo, os cristãos devem ser cidadãos submissos e cumpridores das leis até onde for possível (2.13-17). As “boas obras” familiares à tradição ética helenística devem ser agora praticadas em virtude da motivação transformada do seu relacionamento com Deus em Cristo. O argumento de Pedro reflete o ensinamento de Jesus em Mateus 5.16: “Deixem a luz de vocês brilhar diante dos outros, para que eles vejam as suas boas obras e glorifiquem seu Pai celestial” (TNIV). Há também pontos de contato com Tiago 3.13: “Quem é sábio e compreensivo entre vocês? Que mostre isso pela sua boa vida, por obras realizadas com a humildade que vem da sabedoria” (TNIV). Uma das maiores preocupações de Pedro é como a recém-constituída religião cristã será percebida e avaliada pelas normas e pelos ideais da sociedade greco-romana. Portanto, “os cristãos que conseguissem mostrar que a sua religião os habilitava a alcançar essa condição [o autocontrole das paixões] poderiam usar a própria conduta para defender a verdade dela” (Perkins 1995: 47).

De acordo com Pedro, uma importante consequência da conduta cristã apropriada com respeito à sociedade seria os gentios glorificarem a Deus “no dia

da visitação [dele]” (1Pe 2.12). O apóstolo prossegue explicando como os cristãos devem viver as interações e os relacionamentos com autoridades, senhores, maridos e esposas (2.13—3.7). Ele não os aconselha a que se retirem nem que se rebelem contra os papéis da sociedade, mas que se conduzam de modo apropriado em seus relacionamentos. A boa reputação que os cristãos devem se esforçar para ter entre os não cristãos é uma ênfase que vem desde os primeiríssimos dias da igreja (e.g., 1Ts 4.11,12; 1Co 10.32; Cl 4.5; 1Tm 3.7). No ideário judaico, a honra e a desonra de Deus eram determinadas pelo modo que os de fora viam os feitos de seu povo (Daube 1956: 338), e essa parece ser a ideia em consonância com o raciocínio de Pedro nesse caso.

A expressão “o dia de visitação” (ἡμέρα ἐπισκοπῆς, hēmera episkopēs) tem paralelo no NT apenas em Lucas 19.44, “tempo de sua visitação”, referindo-se à encarnação de Deus em Cristo. Aqui, em 1Pedro 2.12, é provável que a locução se refira ao retorno de Cristo, quando uma vez mais Deus “visitará” a terra, assim como fez na encarnação. Na LXX, a “visitação” de Deus é usada com referência à intervenção divina, seja com graça em favor de seu povo (e.g., Gn 50.24,25; Êx 3.16), seja com ira contra os impenitentes (e.g., Is 23.17; Jr 6.15). A expressão “o dia da visitação” ocorre em Isaías 10.3 LXX com referência ao dia de desastre sob o juízo divino. Alguns intérpretes, no entanto, entendem que o dia da visitação em 1Pedro seja o momento em que Deus intervém na vida do crente com a oferta de salvação (Beare 1970: 164; Calvino 1963: 268; J. H. Elliot 2000: 47; Reicke 1964: 94; Selwyn 1958: 171). Contra esse argumento, deve-se destacar que geralmente a visitação de Deus referida em outra parte da Escritura é de natureza corporativa, não individual, e que 1Pedro (1.5,7,13; 4.7,13,17; 5.1) menciona muitas vezes a vinda do dia do juízo (Achtemeier 1996: 178; Michaels 1988: 118). Além disso, toda a epístola de 1Pedro depende em grande medida de Isaías. O dia da visitação deveria provavelmente ser entendido como uma referência ao futuro juízo final, em que, de acordo com a expectativa de Pedro, os incrédulos que têm visto as boas obras dos cristãos, aos quais caluniaram, terão vindo à fé em Cristo. A visitação futura de Deus em Cristo será dia de bênção para a nação santa de Deus (cf. 1.5-7), mas dia de juízo e condenação para as “nações” que não são povo de Deus. O testemunho de um estilo de vida digno que é mantido por cristãos tratados injustamente por sua sociedade servirá de prova no dia do juízo final, o qual vindicará a fé do cristão. Os que rejeitam o evangelho serão condenados pelo seu próprio julgamento implacável dos cristãos, que se recusaram a se render aos valores e às práticas de uma sociedade ímpia.

RESUMO E CONTEXTUALIZAÇÃO

O texto de 1Pedro 2.11,12 introduz o corpo da carta, o qual se estende até 4.11. Depois de descrever a nova identidade do cristão em 2.3-10, Pedro começa a explicar como essa identidade é ameaçada e comprometida. Ele apresenta o conceito de batalha espiritual, em que os desejos humanos guerreiam contra a nova vida em Cristo. Viver como cristão exige primeiro a determinação de se abster daqueles desejos íntimos estimulados e validados por valores sociais ímpios, que violentam o relacionamento do cristão com Deus. Além das paixões carnis, esses desejos não especificados podem incluir o de ser aceito pela sociedade mais do que agradar a Deus, de rebelar-se sem necessidade contra as normas sociais, e de tomar parte em costumes e práticas sociais abomináveis à vista de Deus. O propósito fundamental de uma vida autocontrolada é seu valor evangelístico para autenticar a verdade do evangelho cristão. Espera-se que o modo de vida atraente dos leitores de Pedro, mesmo em meio a árduas situações sociais, seja o testemunho que traga incrédulos à comunidade cristã, para que também glorifiquem a Deus no vindouro dia do juízo.

Nota adicional

2.12. O particípio ἐχόντες (echontes, lit. “tendo”) pode ser traduzido por “manter” e ser interpretado como um particípio de meio, “abstendo-se [...] por manter” (Achtemeier 1996: 177), ou como uma circunstância simultânea com força de imperativo em virtude da coordenação com o modo do verbo principal: “abstenham-se [...] e mantenham” (J. H. Elliot 2000: 465). É válido o argumento de que geralmente as pessoas se abstêm dos desejos carnis mediante a manutenção de um estilo de vida digno. No entanto, uma vez que alguns gentios podem de fato considerar que se

entregar aos desejos carnaais seja um estilo de vida digno, é provavelmente melhor ver as duas ideias como paralelas, mas quase sempre coordenadas: “abstenham-se dos desejos carnaais e mantenham um modo de vida digno”.

2. Submetam-se até mesmo à autoridade pagã (2.13-17)

Aqui, Pedro começa a especificar como os cidadãos da nação santa de Deus devem se relacionar com a autoridade sociopolítica do mundo no qual eles vivem. Pode ser tentador para os crentes cristãos, especialmente em sociedades pagãs, interpretarem sua lealdade a Cristo como uma licença para rebelarem-se contra as autoridades ímpias que os governam. Na perspectiva de Pedro, os cristãos devem se submeter até mesmo às autoridades pagãs, até àquelas tão ímpias como o imperador romano, que, nos dias em que Pedro escreveu, era provavelmente Cláudio ou Nero. Os cristãos não apenas devem se subordinar às autoridades seculares, mas devem também “fazer o bem” (2.14; ἀγαθοποιέω, agathopoieō), porque, agindo assim, silenciarão as calúnias cometidas contra eles, como é a vontade de Deus.

Exegese e exposição

¹³Estejam sujeitos a toda instituição humana por causa do Senhor, seja ao imperador, porque ele é a autoridade suprema, ¹⁴seja aos governantes, porque são enviados por ele para punir os que praticam o mal, mas para aprovar os que praticam o bem. ¹⁵Porque é a vontade de Deus que, praticando o bem, [vocês] silenciem o falatório ignorante dos tolos. ¹⁶[Vivam] como pessoas livres, mas não usando a liberdade como pretexto para o mal — [vivam] antes como escravos de Deus. ¹⁷Respeitem todas as pessoas; amem os companheiros na fé; temam a Deus; honrem o imperador.

A sujeição à autoridade secular está definida em 2.13-15 como parte da vontade de Deus para que seu povo “pratique o bem” com o intuito de silenciar a maledicência ignorante. Apresentaram-se várias ideias sobre o que poderia

envolver “praticar o bem” na sociedade do primeiro século e sobre como seria possível aplicar esse princípio à responsabilidade cristã em outras épocas e lugares, especialmente em nossa própria época e lugar. Reicke (1964: 95-6) sugere que Pedro não tem em mente outra coisa senão que os cristãos devem ser cidadãos de bem, cumpridores da lei. Ele aponta os movimentos trabalhistas do primeiro século como exemplo da “atividade subversiva contra a sociedade” na qual os cristãos não deveriam participar (Reicke 1964: 96). Reicke tem sido alvo de críticas com base no fato de que seu entendimento da ética de Pedro resulta numa inércia social e na manutenção do status quo que pode ser inapropriado em certas situações (Sleeper 1968). Sleeper (1968: 284) aponta para as questões da responsabilidade cristã para com regimes perversos e critica Reicke por dar a impressão de que “um programa de não resistência e a rejeição da ‘agressividade social’ sejam uma ética cristã adequada hoje”. Ele chama a atenção para a perspectiva escatológica que encoraja os cristãos a testemunhar ao mundo, mas admite que 1Pedro não nos propicia respostas ao nível das estratégias em “termos sociológicos e políticos concretos para nossa própria situação” (Sleeper 1968: 280, 286).

Van Unnik (1954-55: 99), escrevendo uma década antes de Reicke, mostra que “boas obras” deve significar bem mais do que obedecer às leis da terra, “pois os que cumprem a lei não são percebidos de modo especial [pelas autoridades], uma vez que a obediência deles é esperada”. Aqui em 2.14, Pedro sugere que os governantes reconhecem “os que praticam o bem”. Seguindo essa linha de pensamento, Winter (1988) sugere que a questão aqui é o cristão como benfeitor público, o qual é publicamente honrado pelas autoridades por realizar boas obras que beneficiam a cidade. Segundo Winter, Pedro encoraja seus leitores cristãos a não rejeitarem nem negligenciarem essa grande tradição cívica. Se Winter estiver certo, os leitores originais de Pedro devem ter tanto os recursos como a posição para assim o fazerem. Essa ideia é compatível com a teoria de que os leitores de Pedro estavam entre os colonos enviados de Roma para fomentar o modo de vida romano nas cidades da Ásia Menor (veja “A colonização romana e a origem de 1Pedro”, na Introdução) e contestaria a teoria de J. H. Elliott de que os leitores originais de Pedro achavam-se entre as massas mais pobres e marginalizadas (1981).

A evidência epigráfica de Winter demonstra a prática de honrar publicamente os benfeitores da cidade, mas sua alegação de que *agathopoieō* se refere de forma específica a atos de benfeitoria pública não é convincente (cf. Danker 1982, que não lista o verbo cognato entre os usados especificamente para se referir a

benfeitoria). Em 2.15, a palavra é usada em oposição ao termo genérico “malfeitor” (κακοποιῶν, kakopoiōn), sem lugar correspondente no domínio semântico de benfeitoria pública, sugerindo um sentido mais geral para os dois termos.

Além disso, o verbo agathopoieō ocorre três vezes na carta com referência a escravos, esposas e, então, de modo geral, a todos os cristãos (2.20; 3.6,17). Segundo parece, Pedro está aplicando o princípio geral de “fazer o bem” em 2.14,15 a casos específicos de escravos e esposas em 2.18—3.6. Uma vez que, normalmente, esposas e escravos não estavam em posição de serem benfeitores públicos, talvez seja melhor entender que esse verbo e seu substantivo cognato signifiquem boas obras além das normalmente esperadas em determinada situação, passíveis de serem notadas pelas autoridades, pelo amo ou pelo marido. O mesmo verbo, agathopoieō é encontrado nos lábios de Jesus em Lucas 6.35, quando ele instrui seus seguidores a “fazer o bem” até mesmo a seus inimigos. Tanto em Lucas como em 1Pedro, as ações encorajadas não parecem ser meros atos privados de piedade cristã, mas ações que poderiam também ser amplamente reconhecidas pela sociedade como boas. Como foi visto em 2.12, isso também implica que Pedro reconhece alguma definição comum de “bem” entre aquela sociedade e a ética cristã. Como argumenta corretamente Winter (1988: 93), como seria possível às autoridades da Ásia Menor observarem as boas obras de seus cidadãos cristãos se a palavra se refere apenas a costumes morais expressos privadamente? Sem dúvida, não é possível excluir as obras de benfeitoria pública da ideia de Pedro sobre “fazer o bem” na esfera cívica, no que se refere aos cristãos dotados de recursos e posição para assim fazerem. Essa ideia encaixa-se perfeitamente com o tema central da Diáspora que serve de moldura para a carta, pois segue as instruções de Jeremias: “Procurem o bem da cidade para onde os enviei ao exílio, e orem ao Senhor em seu favor; pois no seu bem-estar vocês terão bem-estar” (Jr 29.7, NASB).

A exortação de Pedro vem aqui prefaciada com um apelo à autoridade divina. É a vontade de Deus (não simplesmente a de Pedro) que os cristãos pratiquem o bem mesmo nas sociedades pagãs, pois com essa conduta silenciarão as calúnias contra o cristianismo, e ainda mais se eles forem reconhecidos publicamente pelas autoridades por causa de suas boas obras benéficas para a cidade. É difícil encaixar esse ensinamento em qualquer visão de mundo que recomende o rígido separatismo da sociedade e o afastamento de responsabilidades cívicas como um legítimo estilo de vida cristão.

As instruções de Pedro são firmemente positivas para com o imperador romano e governantes provinciais.¹ Ele parece assumir que, se os cristãos viverem como bons cidadãos, as autoridades governantes os enxergarão de modo favorável — ou pelo menos não os perturbarão. Sua suposição precisa ser levada em conta ao se estimar a data dessa carta. É difícil imaginar uma exortação tão irênica sendo proferida na época da terrível perseguição movida por Nero contra a igreja em Roma ou em qualquer época depois que os cristãos passaram a ser martirizados pela perseguição patrocinada pelo estado — especialmente se comparada à atitude para com Roma apresentada no livro de Apocalipse, escrito mais tarde. A ideia relativamente otimista aqui refletida adéqua-se melhor às primeiras décadas da igreja, próximas ao final do reinado de Cláudio ou bem no início no de Nero. Nessa época, os cristãos eram socialmente, e talvez profissionalmente, marginalizados de várias maneiras, mas não haviam ainda sido alvos da perseguição movida pelo estado como questão de política. Enquanto a igreja desfrutava de certa proteção contra a suspeita estatal de ser uma nova religião, em virtude de sua associação com o judaísmo, Pedro parecia alimentar a esperança de que ela poderia manter alguma medida de boas relações com o estado, ao menos na mesma extensão mantida pelo judaísmo.

A exortação de Pedro para que seus leitores estejam sujeitos “a toda instituição humana por causa do Senhor” (2.13) não deve ser considerada um convite à escravidão. Pelo contrário, Pedro declara que seus leitores são pessoas livres (2.16). Eles eram livres para escolher serem escravos de Deus. A respeito da natureza da liberdade, comenta Selwyn (1958: 174): “O vínculo entre liberdade e virtude era bem estabelecido na antiguidade [...] a liberdade cristã assenta-se não em fuga do serviço, mas em troca de senhor”. Sendo libertos do pecado, agora são livres para escolher viver de maneira que honre a Deus, ao qual servem perante os olhos da sociedade pagã, com a qual não têm nenhuma obrigação semelhante. A vida cristã “é escravidão livre e liberdade escrava” (Calvino 1963: 272). Ao longo de todo o seu ensinamento, Pedro afirma que os cristãos foram libertos de seu antigo modo de vida, para poderem se tornar escravos de Deus e viver em obediência a ele, e não do modo como viviam antes. Pedro em breve apresentará Jesus Cristo, o Servo (i.e., escravo) Sofredor de Deus (2.21), como o exemplo supremo ao qual eles são convidados a seguir.

Resta saber como estão relacionados os quatro imperativos de 2.17. O primeiro dos quatro está no tempo aoristo, com os três seguintes no presente; o primeiro e o quarto são formas do mesmo verbo, τιμάω (timaō, honrar). Acaso essa mudança no tempo verbal daria a entender que os últimos três verbos acrescen-

tam mais detalhes ao que significa “Respeitem todas as pessoas”, como sugere a sintaxe da NIV? Seja como for, por não parecer admissível incluir Deus na referência a “todas as pessoas”, alguns intérpretes não dão importância à variação do tempo verbal (e.g., TNIV). Há várias sugestões de emparelhamento para o versículo 17. Bammel (1964-65: 280) propõe a estrutura a-b-b’-a’, emparelhando o primeiro e o último imperativos, por serem formas do mesmo verbo. Achtemeier (1996: 187) comenta que o primeiro e o último referem-se a interesses seculares, e os dois do meio, a interesses cristãos. Dever-se-ia também destacar que os dois primeiros imperativos são dirigidos aos dois grupos sociais em tensão (a sociedade versus a comunidade cristã), e os dois últimos, às duas autoridades em tensão (a fidelidade a Deus versus ao imperador), o que pode sugerir a organização a-a’-b-b’. Todas as pessoas devem receber o devido respeito, mas os irmãos na fé devem ser amados. Deus deve ser temido; o imperador, honrado.

Snyder (1991) defende o entendimento de que o primeiro dos quatro imperativos é uma prescrição geral devendo ser entendida não como honrar a toda gente, mas honrar a quem se deve honra: a irmandade cristã, Deus e o imperador. Essa interpretação evita o problema de ter de incluir Deus na expressão “Respeitem todas as pessoas”. Além disso, essa interpretação evita a tensão da aparente discrepância entre esse versículo, que limita o amor aos outros cristãos, e a ordem de Jesus segundo a qual os cristãos devem amar todos os próximos, até mesmo seus inimigos (Best 1986). Além disso, Snyder (1991) mostra que o primeiro dos três imperativos no presente faz alusão ao prévio ensinamento de Pedro, de que os crentes vivam no temor do Senhor (1.17) e amem seus irmãos de fé (1.22), relacionando essas exortações com a presente discussão. Mais provavelmente, a declaração é uma referência que abrange todos os contextos no qual o cristão vive: social, eclesial, espiritual e político. Conquanto não seja fácil decidir quais são a sintaxe e a estrutura exatas de 2.17, a ênfase da exortação é clara: os cristãos devem viver bem, concedendo o que é devido a cada tipo de relacionamento.

Essas instruções gerais sobre os relacionamentos cristãos formam o contexto imediato das instruções específicas para servos, esposas e maridos, que vêm na sequência. De fato, os verbos traduzidos como “sujeitem-se” (2.18; 3.1) e “convivam” (3.7) são todos participios, sendo os dois primeiros flexões do mesmo verbo encontrado aqui em 2.13, ὑποτάσσω (hypotassō). Spencer (2000) conclui que as instruções seguintes aos membros da família estão conectadas sintaticamente a essas quatro diretivas impostas a todos os crentes, especificando

com mais detalhes a ordem para que se submetam a todas as autoridades humanas (2.13). Relacionamentos domésticos apropriados “são um tipo de submissão a uma criação humana específica, o casamento na antiguidade” (Spencer 2000: 111). Embora a conexão sintática seja passível de discussão, sem dúvida as instruções concernentes aos relacionamentos no ambiente familiar devem ser lidas no contexto social mais amplo da igreja, o relacionamento do indivíduo com Deus, e as prementes considerações sociopolíticas.

¹ Embora durante o período helenístico os governantes regionais da Ásia Menor fossem chamados de “reis”, durante o Império Romano esse título foi transferido para o imperador romano. Um governante provincial local era referido como ἡγεμών (hēgemōn, governador). Veja Deissmann (1927: 362).

3. O exemplo de Cristo na unidade mais básica da sociedade (2.18—3.7)

Pedro concentra mais detalhadamente o foco de suas exortações na natureza dos relacionamentos cristãos que trazem glória a Deus e propiciam um cativante testemunho à sociedade incrédula. Uma vez que a filosofia moral greco-romana enxergava a família como a unidade fundamental da civilização, a influência de religiões suspeitas na família era observada de perto. Pedro está especialmente interessado em que a liberdade do evangelho seja expressa na família cristã de tal forma que não provoque acusações desnecessárias contra o cristianismo. Ao mesmo tempo, Pedro entende que o evangelho de Jesus Cristo é subversivo quanto aos valores da ordem social greco-romana. A pedra fundamental do ensinamento de Pedro é o exemplo de Jesus Cristo, cujo sofrimento imerecido em benefício de outros e o cumprimento do plano redentor de Deus devem ser o paradigma para todos os relacionamentos cristãos.

a. O escravo como paradigma para os crentes (2.18-25)

Pedro apresenta o escravo, o indivíduo mais vulnerável da sociedade greco-romana, como o paradigma do crente cristão seguidor de Jesus Cristo. Por causa de seu compromisso cristão, os leitores de Pedro talvez estivessem enfrentando perda de posição e poder na sociedade. O escravo tinha a condição social mais baixa e o menor poder, sendo assim um modelo exemplar adequado a essa situação. Além disso, a despeito de sua posição social, eles devem, como cristãos, viver como escravos de Deus, obedecendo-lhe em todos os aspectos da vida (2.16). Pedro reconhece que Jesus Cristo, o próprio Filho de Deus, era o Servo (i.e., o escravo) Sofredor de Isaías 53, o qual se submetera ao sofrimento injusto para cumprir o plano da redenção da parte de Deus. Seu sofrimento dá o exemplo que todos os crentes devem seguir. Por isso, Pedro começa a tratar da questão da conduta recomendada na unidade mais básica da sociedade, a família, referindo-se primeiro ao escravo da família cristã, antes de citar a esposa cristã e, por último, o marido cristão como chefe da família.

O exemplo de Cristo na unidade mais básica da sociedade (2.18—3.7)

O escravo como paradigma para os crentes (2.18-25)

O papel dos “códigos domésticos” na cultura greco-romana (2.18-20)

Cristo dignifica os humildes (2.21a)

A cristologia de Pedro e o chamado do cristão ao sofrimento injusto (2.21b-25)

Instruções às esposas e aos maridos cristãos (3.1-7)

Instruções para as esposas cristãs (3.1-6)

Instruções para os homens casados (3.7)

A importância do ensinamento de Pedro hoje

Exegese e exposição

¹⁸Escravos, sujeitem-se com todo o temor a seus senhores, não somente aos bons e atenciosos, mas também aos severos. ¹⁹Porque isto é graça, se por causa da consciência para com Deus alguém suportar aflição, sofrendo injustamente.

²⁰Pois, que crédito há se por terem pecado vocês são açoitados e o suportam? Antes, se por terem praticado o bem, vocês o sofrem e suportam, isso é graça diante de Deus. ²¹Porque para isso vocês foram chamados, pois Cristo também 'sofreu' em lugar de vocês, deixando-lhes exemplo para que sigam nas pegadas daquele

²²que não cometeu pecado, nem se achou engano em sua boca;

²³que quando insultado não retaliava, quando sofria não fazia ameaças, mas, em vez disso, confiava naquele que julga retamente;

²⁴que suportou os nossos pecados em seu corpo sobre o madeiro, para que, não tendo nenhuma parte em pecados, possamos viver em retidão;

por cujas feridas vocês são curados.

²⁵Porque vocês eram como ovelhas desgarradas, mas agora voltaram ao Pastor e Supervisor da alma de vocês.

i. O papel dos “códigos domésticos” na cultura greco-romana (2.18-20)

Nessa passagem, o cerne da cristologia de Pedro oferece o princípio fundamental para se viver retamente na estrutura mais comum e trivial da sociedade, a família. Compreende-se melhor a justaposição desses tópicos aparentemente díspares quando se leva em consideração a importância das relações familiares na sociedade greco-romana. Durante séculos, os filósofos morais gregos dissertaram sobre a devida conduta no âmbito da família, entre escravos e senhores, esposa e marido, e filhos e pais. Instruções com importantes pontos de contato com os “códigos domésticos” do NT podem ser encontrados na República de Platão (384-370 a.C.), no Econômico de Xenofonte (430-355 a.C.), no Economia de Aristóteles (384-322 a.C.), em Conselhos à noiva e ao noivo de Plutarco (c. 46-120 d.C.), nas Epístolas morais de Sêneca (c. 4 a.C.-65 d.C.) e no Da administração doméstica de Dião Crisóstomo (c. 40-112 d.C.). (Veja em Balch 1981 uma comparação desses escritores gregos com 1Pedro.) Embora tenham visões diferentes sobre escravos e mulheres, todos esses escritores partilham da crença comum de que a ordem na família — que, segundo criam eles, fora ordenada divinamente — era a base constituinte de uma sociedade forte, ordeira e próspera.

A erudição moderna sustenta diferentes visões acerca da origem e do propósito dos códigos domésticos do NT (Balch, ABD 3: 318-20; Fitzgerald, ABD 3: 80-1). Códigos domésticos não aparecem no AT nem nos escritos judaicos antes de o judaísmo se envolver com a cosmovisão grega (e.g., Filo e Josefo). Os copiosos escritos sobre a administração do lar e seu lugar de proeminência na cultura greco-romana sugerem que nenhuma religião ou filosofia que ingressasse naquele universo moral poderia deixar de abordar o mesmo tema. Pedro e Paulo, cuja teologia e ética estão profundamente radicadas na tradição do AT, apesar disso incluem códigos domésticos em suas cartas destinadas a públicos cuja cosmovisão teria sido provavelmente influenciada pelos escritos morais gregos. Mesmo tratando da questão da ordem na família, nenhum dos dois apóstolos simplesmente reitera as expectativas greco-romanas.

A função dos códigos domésticos na instrução ética do NT é também motivo de controvérsia (Balch, ABD 3: 318-20; Fitzgerald, ABD 3: 80-1). Alguns alegam

que eles representam uma reação legalista à agitação social causada na igreja pelos movimentos igualitários de mulheres e escravos (Crouch 1972). J. H. Elliott (2000) defende que os códigos domésticos servem para dar à igreja uma identidade coesa consistente com seus objetivos missionários. Balch (1981) sustenta que os códigos funcionam de forma apologética como resposta à crítica social sobre o efeito do cristianismo na família e, por conseguinte, na ordem social. Essas visões distintas não são de fato mutuamente excludentes. Ademais, Pedro e Paulo podem não ter tido exatamente a mesma razão em mente para incluírem o código doméstico em seus escritos. Com efeito, ambos os apóstolos ensinam que a nova vida em Cristo deve ser vivida no interior das estruturas sociais existentes. Seja como for, a função do código em Colossenses 3.18—4.1 parece dirigida à correção de falsos ensinamentos. A maneira como Pedro utiliza o código funciona de forma apologética em seu contexto imediato (cf. 1Pe 2.12; 3.15). Ao mesmo tempo que aborda o tópico da administração do lar valendo-se de uma forma semelhante à dos autores moralistas gregos, Pedro situa os relacionamentos familiares em uma base inteiramente nova, a qual subverte o código moral da forma como era ensinado previamente pelos filósofos gregos.

Com relação aos preceitos estipulados para pais, filhos e irmãos na mentalidade greco-romana, Sêneca (Ep. 95) escreve: “Ninguém cumprirá seu dever da forma como deve, sem que tenha algum princípio ao qual possa atrelar sua conduta. Precisamos ter diante de nossos olhos o alvo do Bem Supremo, em direção ao qual devemos nos esforçar e todos os nossos atos e palavras devem ter como referência — da mesma maneira que os marinheiros precisam guiar seu curso conforme o de certa estrela” (Gummere 1943: 87). Sêneca destaca ainda que a humanidade não poderá progredir enquanto não “tiver concebido uma ideia correta de Deus”. A epístola de 1Pedro concorda com a existência de uma ideia correta acerca de Deus que deve guiar a vida inteira, no entanto vai além e afirma que a ideia correta sobre Deus só pode ser encontrada em Jesus Cristo (1.3). A base indispensável à ética não é a filosofia dos grandes pensadores, mas o novo nascimento mediante a ressurreição de Cristo. A “certa estrela” à qual todos os nossos atos e palavras como cristãos têm de estar atrelados não é o Bem Supremo da filosofia grega, mas o Deus Supremo revelado em Jesus Cristo. Por isso, escravos, esposas e maridos cristãos devem se conduzir segundo as expectativas sociais de seus dias como pessoas transformadas pelas instruções de Pedro, por causa do seu novo relacionamento com Deus em Cristo.

Dado o interesse generalizado e perene nas relações domésticas apropriadas como algo fundamental ao bem-estar do império, não causa surpresa que, ao

escreverem a audiências adeptas da cosmovisão greco-romana, os dois grandes apóstolos, Pedro e Paulo, instruem como os cristãos, cuja lealdade sociopolítica foi realinhada com o reino de Deus, devem, não obstante, viver em sociedade de forma responsável. Os mesmos pares escravo-senhor, esposa-marido, filhos-pais encontrados nas *Haustafeln* neotestamentárias, ou “códigos domésticos”,² são encontrados em todos os filósofos gregos, mas com diferenças significativas entre o NT e os autores gregos. A similaridade da forma indica que os autores do NT estão recorrendo deliberadamente a esse aspecto da cultura greco-romana. As diferenças entre o NT e os filósofos gregos nessa questão demonstram que a ideia dos apóstolos a esse respeito foi modelada pelas convicções religiosas do AT, e não pela mentalidade grega à qual recorrem.

A própria denominação “códigos domésticos” obscurece a função original do ensino como instruções sobre como cada um devia cumprir seu dever sociopolítico na sociedade mais geral como escravo, esposa ou marido. Platão ensinava que cada um na família tem um lugar sob a autoridade do homem. A criança, a mulher e o escravo devem cada um deles se submeter de formas diferentes à autoridade do homem, e não devem aspirar aos papéis dos outros (*República* 4.433A, C-D). A aceitação da própria posição social é fundamental para a correta administração da família, que “demanda em primeiro lugar familiaridade com a esfera de sua atuação” — em outras palavras, portar-se da maneira apropriada ao próprio papel (*Aristóteles, Economia* 2.1.1). A sugestão de Goppelt (1993: 162-79) de que essas normas sejam entendidas como “códigos de posição social” define mais precisamente a função delas, uma vez que a filosofia moral grega entende que, na vida, a posição de cada um é divinamente decretada, e a pessoa sábia cumpre fielmente os deveres de sua posição.

Dada a importância das relações familiares para a estabilidade social, as religiões introduzidas no império pelos estrangeiros eram em grande medida julgadas por sua conformidade ou não às expectativas das relações no lar. Uma das tarefas apologéticas dos grupos religiosos era mostrar conformidade com os importantes elementos da ordem social, assim como faz Josefo com relação ao judaísmo (*C. Ap.* 2.158, 193, 220, 225, 235, 293). Ao contrário do judaísmo, o culto egípcio a Ísis era visto como uma ameaça ao modo romano de vida, pois permitia à mulher exercer autoridade sobre seu marido (Balch 1988: 29). Portanto, os “códigos domésticos” do NT tinham importante valor apologético à medida que a recém-constituída religião do cristianismo criava raízes na sociedade greco-romana. Essa, sem dúvida, era uma das preocupações do apóstolo Paulo, uma vez que ele ensina sobre os papéis apropriados a homens e mulheres na ordem da igreja na

cidade de Éfeso (1Tm 2.1—3.13).

Desde que a escravidão não é algo aceito hoje pela sociedade ocidental, a pregação moderna de 1Pedro 2.18—3.7 (bem como a de Ef 5.21—6.9 e Cl 3.18—4.1) tem-se concentrado nas instruções dirigidas a mulheres e maridos como uma espécie de manual sobre o casamento, obscurecendo a mensagem e a função sociopolíticas originais. Ainda mais distorcida é a atenção desproporcional, quase sempre excessiva, às instruções dadas às esposas. O conceito moderno da privatização de tudo quanto abrange o âmbito do lar também distorce ainda mais o nosso entendimento dessa passagem, uma vez que, no primeiro século, o comportamento dentro de casa era percebido muito mais como assunto da sociedade. Como observa Balch (1981: 26): “As relações familiares, que nós normalmente consideramos questões individuais e privadas, são aqui [na mentalidade grega] parte de uma ética filosófica sociopolítica”. É indispensável recuperar a latente função sociopolítica das relações familiares no ensinamento de 1Pedro para que a doutrina do apóstolo seja mais plenamente entendida e valorizada.

A enfática descrição de abertura que Pedro faz dos cristãos como pessoas renascidas para uma nova vida e novos compromissos, além de as detalhar como separadas para propriedade do próprio Deus, e como um reino de sacerdotes, obrigam Pedro a explicar como deve ser a nova vida em Cristo dentro da unidade social mais básica, a família. O apóstolo informa aos cristãos sobre seus deveres de tal modo que reitera parte da ordem social greco-romana e ao mesmo tempo rejeita sutilmente suas premissas incompatíveis com o evangelho. Pedro preocupa-se com que os cristãos não usem de sua liberdade moral de forma que traga condenação sobre a igreja recém-nascida por subverterem a ordem social. Ao mesmo tempo, a liberdade moral que os cristãos receberam em Cristo transforma-lhes o entendimento de modo inigualável na filosofia moral grega de seu tempo.

Tanto os escravos (2.18) como as esposas (3.1) são exortados usando-se formas do mesmo verbo, ὑποτάσσω (hypotassō, ser sujeito a). Escravos e esposas partilhavam de algumas expectativas sociais comuns na cultura greco-romana do primeiro século, diferentes das expectativas a respeito do chefe masculino da família. Por isso, faz-se necessária alguma discussão sobre o contexto histórico comum a ambos, para que seja possível compreender 2.18-25 e 3.1-6 em seu ambiente histórico original.

Uma das controvérsias da erudição neotestamentária é se os autores do NT foram mais influenciados pelo contexto judaico ou pelo greco-romano. A polaridade ou... ou implicada pela discussão é enganosa, pois os dois contextos são importantes em praticamente cada livro. Ao explicarem a importância de Jesus Cristo, Pedro e demais autores do NT se abastecem no manancial do judaísmo e de sua herança religiosa. A natureza essencialmente judaica da carta de Pedro demonstra que a mentalidade de seu autor está impregnada das tradições e dos escritos do AT. No entanto, os públicos aos quais se destinam 1Pedro e outros textos do NT, fossem eles originalmente cristãos judaicos ou cristãos gentílicos, viviam em sociedades moldadas pela cosmovisão greco-romana. Portanto, é particularmente apropriado, que ao instruir seus leitores sobre como devem viver como cristãos em meio a essas sociedades, os apóstolos recorram ao universo do pensamento dos escritores greco-romanos, cujas ideias moldaram os valores e as expectativas sociais da época. Isso não quer dizer que os autores do NT foram indevidamente influenciados pelo ideário pagão ou que ficou obscurecida a distinção entre a cosmovisão judaico-cristã e a do Império Romano. Assim, os que se sentem compelidos a defender exclusiva ou fundamentalmente o contexto judaico, rejeitando assim o papel exercido pelos contextos greco-romanos nos códigos domésticos, não percebem as sutis sensibilidades dos autores do NT.

Há alguma polêmica quanto a se o caso das palavras gregas para “escravos” (οἰκέται, *hoi oiketai*) em 2.18 e esposas (γυναῖκες, *gynaikes*) em 3.1 deve ser entendido como vocativo (o caso da comunicação direta) ou como nominativo. As formas nominativas são encontradas com mais frequência nos filósofos morais gregos, que se referem a escravos e mulheres como classes de pessoas, mas não falam diretamente a eles ou elas. O contexto e a estrutura da passagem de 1Pedro sugerem que aqui essas palavras estão no vocativo. Ao contrário dos autores gregos, Pedro se dirige de forma direta tanto aos escravos como às mulheres, assumindo que ambos têm uma responsabilidade moral que excede as expectativas sociais daqueles dias.

Embora os escritos gregos quase sempre contenham instruções sobre a relação entre senhores e escravos, eles não se dirigem de modo direto aos escravos como agentes morais da maneira que vemos no NT (Balch 1988: 33). Aristóteles, por exemplo, descreve os escravos como bens móveis de dois tipos: aqueles em posição de confiança e a mão de obra bruta (Economia 1.5.1-2; cf. Sêneca, Ep. 47). Embora as esposas não tenham a mesma condição social plena dos maridos, elas não são vistas na filosofia moral grega como bens humanos móveis (ao

contrário da crença popular). De fato, dentro das paredes do lar, as esposas tinham um alto nível de autoridade sobre os escravos, os filhos e a propriedade. Em Conselho §33, Plutarco (46?-120 d.C.) explica que o homem deve exercer controle sobre a mulher “não como o dono controla uma propriedade, mas como a alma controla o corpo, penetrando seus sentimentos e unindo-se a ela pela boa-vontade [...] é possível governar a esposa e, ao mesmo tempo, deleitá-la e gratificá-la” (Babbitt 1971: 323).³

Nos textos gregos, as esposas, assim como os escravos recebem as instruções do marido porque se imagina que tanto o escravo quanto a esposa sejam deficientes, mas não da mesma maneira.⁴ Aristóteles entende que o escravo seja incapaz do raciocínio deliberativo, ao passo que a esposa tem tal competência mas não autoridade na devida proporção (Balch 1981: 34-5). Portanto, o apropriado é direcionar toda instrução por meio do homem, detentor tanto da competência como da autoridade de raciocinar plenamente. Além disso, a instrução da esposa deveria ser objeto do cuidado irrestrito do marido (Aristóteles, Economia 3.2). Conquanto considerem os códigos domésticos do NT irremediavelmente machistas, alguns intérpretes modernos não conseguem ler os códigos no contexto da literatura de seu tempo, o que, na verdade, mostra que os autores do NT subverteram de fato expectativas culturais elevando o escravo e a esposa a dignidades sem precedentes.

A segunda diferença distintiva entre os escritos gregos e as instruções de Pedro aos escravos e esposas cristãos é que ele rejeita a expectativa cultural segundo a qual o escravo deve adorar o deus de seu senhor, e a esposa, o de seu marido. Como destaca Oborn (1939: 135), toda família romana abastada tinha escravos, em alguns casos em grande número. Estima-se que quase um quarto da população do império fosse de escravos, de sorte que o papel deles era importante para a estabilidade socioeconômica. A lealdade do escravo ao deus de seu senhor assegurava estabilidade econômica. Em particular, qualquer religião que advogasse igualdade de qualquer tipo entre escravos e senhores enfrentaria oposição imediata e inevitável. Esperava-se da mesma maneira que a esposa seguisse a religião do marido. Em Conselho 140.19, Plutarco dá a seguinte instrução:

A esposa não deve fazer amizades por conta própria, mas desfrutar das amizades do marido em comum com ele. Os deuses são os primeiros e mais importantes

amigos. Razão por que é decoroso para a esposa adorar e conhecer os deuses nos quais seu marido crê, e fechar com firmeza a porta da frente para quaisquer rituais esdrúxulos e superstições estrangeiras. (Babbitt 1971: 311)

Se a ideia de Plutarco representa a perspectiva da sociedade greco-romana do primeiro século, a mulher pagã ao se tornar cristã poderia parecer rebelde por não adorar os deuses de seu marido, bem como por fazer amigos na comunidade cristã, os quais não eram amigos de seu marido. As expectativas sociais para a esposa do primeiro século eram bem diferentes das de nossa própria sociedade, na qual marido e mulher podem ter amigos à parte do outro e adotar religiões diferentes sem suscitarem acusações de perverter a ordem social. Essa enorme diferença de expectativas sociais sugere que temos de ponderar bem sobre como essas instruções bíblicas devem ser observadas hoje pelos cristãos.

Além disso, a expectativa de a esposa ter de adorar os deuses do esposo também causava um problema para o marido do primeiro século que havia se convertido ao cristianismo. Ele talvez enfrentasse o problema de que a esposa, de quem se esperava seguir formalmente sua nova fé, na realidade ficasse ressentida com o rebaixamento social decorrente da associação do marido com a nova e estranha religião. Já a rebelião dela contra o cristianismo poderia, por sua vez, diminuir o status do marido aos olhos da sociedade, pois o homem era o responsável pela ordem de seu lar, seja qual fosse sua religião. Que deveria fazer um homem nessa situação para poder cumprir seu dever como cabeça da família, respeitando ao mesmo tempo a realidade na qual vivia? Pedro deixa suas instruções domésticas finais para os homens casados (3.7).

No primeiro século, qualquer religião que não preservasse a ordem apropriada entre os homens e seus escravos, bem como entre maridos e mulheres era gravemente criticada. De fato, os estrangeiros eram avaliados e acolhidos na sociedade com base no quanto seus padrões domésticos eram compatíveis com os dos filósofos morais gregos (Balch 1981). O cristianismo não era a única religião a estar sob esse escrutínio, mas sua cosmovisão, sem dúvida, era suspeita. Nesses versículos, Pedro ratifica a ordem sociopolítica, ao mesmo tempo que a reelabora segundo os princípios cristãos, a fim de que as famílias sejam a expressão direta do autoentendimento escatológico vivido na sociedade (Goppelt 1993: 173). Segundo o comentário de Volf (1994: 22), “os códigos domésticos em 1Pedro são de fato exemplo da aceitação e rejeição diferenciadas

da cultura circundante”. Balch (1988: 36) refere-se a eles como “aculturação seletiva”. A base de Pedro para a reelaboração das expectativas sociais é o exemplo de Jesus como o Servo Sofredor de Deus, cujos passos todos os cristãos — incluindo escravos, esposas e maridos — devem seguir.

ii. Cristo dignifica os humildes (2.21a)

Os leitores de Pedro talvez sentissem uma perda de autoridade e status por causa de suas convicções cristãs e de várias interpretações equivocadas acerca do que essas convicções significavam para a ordem social. Como cristãos que devem estar “sujeitos a toda instituição humana por causa do Senhor” (2.13), escravos e esposas devem estar sujeitos aos seus senhores e maridos. Os escravos, a classe social mais baixa da sociedade greco-romana, têm de se submeter até mesmo aos senhores injustos, e por isso são aqui paradigmáticos para a condição social de todos os cristãos (como também Achtemeier 1993: 177; 1996: 195; B. Campbell 1998: 143; J. H. Elliott 1981: 207). Não importando qual seja sua condição social, os cristãos devem se considerar escravos de Deus, e por isso o escravo de fato, obediente ao seu senhor, serve de exemplo desse papel perante toda a comunidade cristã.

Mas essa não é a única razão por que Pedro se dirige aos escravos, e se dirige a eles em primeiríssimo lugar. Aqui, o apóstolo explica que Deus enviou o seu Filho como alguém que, aparentemente, tinha tão pouco poder sociopolítico que acabou sofrendo a morte de um escravo, pela crucificação. Nesse trecho, ele identifica Jesus com o Servo Sofredor de Isaías 53, dando-nos a única passagem do NT que faz isso de forma abrangente e explícita. Pedro baseia suas instruções a todos os cristãos membros da sociedade no exemplo da posição humilde de Cristo na sociedade humana; contudo, em primeiro lugar, ele se dirige à mais humilde de todas: o escravo, que, por definição, é tratado com injustiça. O papel do escravo na sociedade romana espelha o papel de Jesus Cristo, um escravo sofredor obediente a Deus, mas tratado injustamente no mundo. Pedro, portanto, dirige-se em primeiro lugar aos escravos a fim de motivar o comportamento ético com base na cristologia não porque eles eram particularmente numerosos na igreja (embora seja bem possível que isso tenha sido verdade). Essa intenção explicaria também por que ele jamais se dirige a seus poderosos senhores. Pedro

também nunca trata do relacionamento entre pais e filhos, pois seu principal interesse é instruir os adultos menos poderosos da sociedade sobre como deveriam se conduzir como cristãos. A natureza singular do propósito de Pedro também explica por que a sequência e o conteúdo desenvolvidos por ele são diferentes de passagens similares em Efésios 5.21-33 e Colossenses 3.18-22, e põe em dúvida se as Haustafeln de fato apresentam alguma evidência importante da dependência literária entre Pedro e Paulo.

O apóstolo Pedro eleva a dignidade e o autoconhecimento das pessoas mais destituídas de poder nessa época, primeiro dos escravos e depois das esposas. O Filho de Deus dignifica até mesmo os mais socialmente inferiores, tornando-se como eles em sua encarnação. Em seguida, ele se dirige às esposas, cuja posição na hierarquia de poder e status sociais vem logo em seguida à dos escravos. Aos maridos cristãos, que tiveram sua condição e poder sociais talvez de algum modo comprometidos por causa do evangelho, ele se dirige por último e também com menos palavras. Pedro aponta para Jesus Cristo como o verdadeiro modelo segundo o qual se deve viver uma vida de liberdade significativa e digna mesmo em meio à situação mais opressiva.

Pedro dirige-se aos escravos domésticos recorrendo à palavra mais específica οἰκέται (oiketai, servos domésticos) e não ao termo mais genérico δοῦλοι (douloi, escravos) só porque a unidade familiar é especificamente sua preocupação. Embora os servos domésticos passassem melhor do que os escravos de campo, ambos eram propriedades de outras pessoas e estavam sujeitos ao tratamento severo segundo os caprichos de seus senhores. Em 2.16, Pedro refere-se a todos os cristãos como escravos (douloi) de Deus, apresentando esse conceito como a maneira que os cristãos devem entender a si mesmos. A palavra conecta-se também à cristologia de Pedro, pois Isaías 53.11 LXX refere-se aos sofrimentos do servo (παῖς, pais, 52.13 LXX) usando um particípio do verbo cognato δουλεύω (douleuō, servir na condição de escravo). A natureza indireta da associação entre Isaías 53 e a Paixão de Jesus no Evangelho de Marcos é o que seria de esperar, caso tenha sido intermediada por Pedro, o único escritor do NT que identifica Jesus de modo explícito com o Servo Sofredor (veja Watts: 1998).

É possível que os escravos cristãos tenham imaginado ou até mesmo tido a ardente esperança de que seu novo nascimento para uma nova vida aliviaria das opressivas expectativas sociais de sua condição. Pedro afirma que agora, de fato, são pessoas livres, mas também que essa liberdade não os

autoriza a se rebelarem contra seus senhores, sejam estes bons e obsequiosos ou severos. Segundo parece, tratar os escravos com crueldade era socialmente aceitável e talvez até mesmo esperado pelos romanos. Sêneca, filósofo romano estoico, escrevendo quase na mesma época em que os livros do NT estavam sendo compostos, criticava os detentores do poder por serem “excessivamente arrogantes, cruéis e insultuosos” com seus escravos, os quais, em vez disso, deviam ser vistos como plenamente humanos e tratados como amigos (Ep. 47.12).

Mesmo nessa situação adversa, o escravo cristão deve submeter-se à autoridade de seu senhor e suportar o tratamento injusto por causa de sua consciência diante de Deus. O fato de descrever esse tipo de tratamento como “injusto” (ἀδίκως, adikōs) também implica uma consideração sem precedentes para com o escravo, contra quem, segundo Aristóteles, não seria possível cometer nenhuma injustiça real (Balch 1984: 164; Volf 1994: 23).

Porque o escravo serve retoricamente de paradigma para todos os crentes, a exortação específica para suportar o tratamento injusto leva o argumento de Pedro a seu máximo nível de controvérsia, uma vez que toca no cerne do problema enfrentado por seus leitores. A questão sobre a aceitação de tratamento injusto suscita uma ampla variedade de reações, até mesmo como demonstra hoje a discussão em sala de aula sobre essa passagem. Pedro tanto acomoda como subverte as estruturas sociais existentes. Nem ele nem nenhum outro autor do NT encetam um ataque frontal contra as estruturas sociais de seu tempo, por exemplo, a escravidão. Contudo, como observa Volf (1994: 23):

A longo prazo, o chamado para seguir o Messias crucificado era muito mais eficaz para modificar as injustas estruturas políticas, econômicas e familiares do que teriam sido as exortações diretas para as revolucionar. Porque a lealdade ao Messias crucificado — na verdade, a adoração a um Deus crucificado — é um ato iminentemente político que subverte uma política de domínio em sua própria essência.

À medida que vivem sua vocação em obediência a Deus, mesmo em meio a estruturas sociais injustas, os cristãos estão subvertendo o status quo e abrindo

caminho para uma nova mentalidade.

A instrução de Pedro é consistente com o conceito helenístico de que é moralmente melhor sofrer sem ser culpado do que sofrer por ser culpado. Mas um dos ideais do cristianismo é corrigir a injustiça, o que parece ir contra uma simples aceitação pela comunidade cristã do tratamento injusto de seus membros. No entanto, ao encarar a enormidade do sistema sociopolítico greco-romano do primeiro século, nenhum autor do NT alimenta muita esperança de modificar os caminhos do mundo. Em vez disso, eles exortam o povo de Cristo à transformação, tornando a santa nação em uma colônia neste mundo caído. Pressupondo que seus leitores desejam que Deus em Cristo seja glorificado, Pedro lhes pede que se submetam até mesmo ao sofrimento injusto, como demonstrou o próprio Cristo, pois é esse o caminho para romper os caminhos do mundo e talvez para algum dia levar os próprios descrentes a louvar e glorificar a Deus.

O particípio ὑποτασσόμενοι (hypotassomenoi, sujeitem-se) em 1Pedro 2.18 é o primeiro dos quatro particípios desta seção que poderia ser considerado imperativo, pois acha-se no caso nominativo e não está sintaticamente subordinado a um verbo finito (veja nota adicional sobre 2.18). No entanto, seria possível entendê-lo como o componente explícito de uma expressão perifrástica na qual se acha implícito o verbo “ser” (eimi ou ginomai). A voz média do particípio associada a uma forma imperativa implícita de eimi ou ginomai resulta em “ser sujeito”. Provavelmente, essa é a interpretação preferível aqui e também em 3.1.

A ordem para sujeitarem-se é qualificada pela expressão prepositiva adverbial “com todo o temor” (ἐν παντί φόβῳ, en panti phobō), a qual é retomado nas instruções a esposas (3.1) e maridos (3.7) pelo advérbio ὁμοίως (homoiōs, da mesma maneira). Essa referência ao temor reflete a exortação de 1.17, de que o temor do Senhor deve ser a motivação do cristão. Pedro, portanto, entende que todos os cristãos membros da família, a despeito de sua posição social, devem estar unidos pela motivação comum baseada no relacionamento deles com Deus.

Aristóteles (Economia 3.3) define a diferença entre os dois tipos de temor referidos pela palavra grega φόβος (phobos):

O temor que filhos virtuosos e honrados sentem de seus pais, e cidadãos leais sentem de governantes justos, tem como companheiras a reverência e a humildade; mas o outro tipo, o que os escravos sentem dos senhores e os súditos sentem dos déspotas que os tratam com injustiça e malícia, está associado à hostilidade e ao ódio.

Essa distinção era também conhecida pelo judaísmo helenístico (Daube 1956: 130). A palavra grega *phobos* é usada com muita frequência na LXX para se referir a uma postura reverente para com Deus e que motiva a conduta correta (e.g., Gn 31.42; Êx 20.20; Ne 5.9; Pv 1.7,29; 8.13; 9.10; 19.23; 23.17). Provérbios 1.29 é particularmente instrutivo porque se refere ao “temor do Senhor” como algo que se deve escolher, em vez de uma emoção que simplesmente irrompe: “Visto que eles odiaram o conhecimento e não escolheram o temor do Senhor...” (NIV, grifo da autora).

Embora tanto escravos como esposas possam de fato ficar apavorados diante do que seus senhores e esposos possam lhes fazer, a intenção aqui é transmitir o sentido de “reverência” (aplicável também às instruções dadas aos maridos por meio do advérbio *homoiōs*, “da mesma maneira”, 1Pe 3.7). Então, em vez de se encolherem aterrorizados diante de senhores cruéis e maridos tirânicos, os cristãos devem se conduzir “com toda reverência piedosa” (Achteimeier 1996: 189), “com toda a devida reverência [a Deus]” (Davids 1990: 105), “com toda a reverência” (J. H. Elliott 2000: 511), “com profunda reverência” (Michaels 1988: 133). Ambos devem preferir temer a Deus, conduzindo-se em seus relacionamentos de um modo que expresse sua obediência a ele.

No entanto, o outro lado da reverência em questão é reconhecer que o Deus a quem eles reverenciam é também o Deus que julga imparcialmente (1.17). O código de posição social explica 1.17 especificando como o temor ao juízo imparcial de Deus motiva a conduta da pessoa nos relacionamentos mais básicos da vida. Sujeitar-se “em todo temor” (2.18, uma leitura literal do grego) significa que a reverência por Deus traduz-se em “respeito” tanto por Deus como por seus senhores cruéis e, em 3.2, no respeito aos maridos incrédulos; reconhecendo ao mesmo tempo que Deus julgará o procedimento do senhor cruel e do marido incrédulo (Sylva 1983: 147). Mas Deus julgará também a desobediência do cristão. Em 3.7, os homens casados devem viver com a mulher “da mesma maneira” como escravos e esposas devem se sujeitar, no temor Daquele que os

julga. Escravos, esposas e maridos cristãos devem, portanto, se conduzir respeitosa e dentro das expectativas sociais de seus dias — como modificadas pelas instruções de Pedro — em razão da reverência a Deus que sua vida nova em Cristo demanda.

A transformação direta das estruturas da sociedade, mesmo das patentemente injustas, não parece ser o objetivo dos autores do NT. Antes, seu principal interesse é a transformação do crente a despeito de sua situação pessoal. De fato, a intenção de Pedro parece ser a de garantir que os cristãos não confrontem o status quo diretamente, ainda que ele o subverta. Os pressupostos implícitos no ensino de Pedro (e.g., dirigindo-se de modo direto a escravos e esposas como herdeiros da graça de Deus em Cristo, o qual tem autoridade moral sobre a vida deles próprios quanto sobre a dos homens livres), se seguidos em sua amplitude lógica por uma sociedade comprometida com esse ensinamento, reestruturarão de fato essa sociedade.

Pedro, porém, não é otimista acerca da reforma do mundo. Na realidade, ele assume que a injustiça reinará até que o Senhor volte e que suportar o sofrimento injusto sem pecar é de fato a vocação de todo crente, seja qual for sua posição social. Pedro deixa claro que não está falando do sofrimento causado pela conduta imprópria de alguém (2.20; 4.15). Mas quando os cristãos sofrem injustamente e não reagem com pecado isso é χάρις (charis, graça, 2.19) diante de Deus. Muitos comentaristas entendem que a expressão de 2.19,20 significa que Deus vê com favor (graça) a reação piedosa ao sofrimento injusto (Achtemeier 1996: 189; Davids 1990: 105; J. H. Elliott 2000: 511). A versão TNIV traduz a expressão como “é louvável diante de Deus” (2.20). Goppelt (1993: 200) explica como a palavra charis, largamente usada na literatura grega secular, converteu-se em termo técnico teológico em Paulo para “a doação que Deus fez de si mesmo mediante a obra de redenção de Jesus, doação que conduz e molda o destino da pessoa que se entrega a ela”. Conquanto não seja possível garantir que um autor do NT use um termo com exatamente o mesmo sentido de outro, Pedro usa a palavra charis em 5.12 para resumir todo o conteúdo da carta: “esta é a verdadeira graça”. Goppelt (1993: 200) explica: “O autor quer assegurar aos leitores que a existência na qual foram inseridos por meio de Cristo é a verdadeira graça. Até mesmo a conduta apropriada à posição social de alguém neste mundo e, especialmente, os sofrimentos associados com ela são, de fato, graça”. Reagir piedosamente ao sofrimento injusto é louvável à vista de Deus, mas, nesse contexto, charis implica também que o favor especial de Deus repousa sobre o justo que padece injustiças, capacitando ainda mais quem se

conduz de modo louvável diante de Deus. Pedro deixa seu argumento mais explícito em 4.14: “Se vocês são insultados por causa do nome de Cristo, são abençoados, pois o Espírito da glória, o Espírito de Deus, repousa sobre vocês”.

iii. A cristologia de Pedro e o chamado do cristão ao sofrimento injusto (2.21b-25)

A presença de uma passagem acerca do sofrimento de Cristo em 2.21b-25 é inesperada numa discussão sobre escravos, esposas e maridos. O conceito de sofrimento não aparece nos códigos de conduta doméstica pagãos, sendo específico aos propósitos de Pedro (Thompson 1966: 73). Ele sustenta que os escravos, e por extensão todos os cristãos (3.9), são chamados tanto para sofrer injustamente como para continuar a praticar a justiça, ao seguirem o exemplo de Jesus Cristo em sua Paixão. Embora esse chamado esteja embutido nas instruções dirigidas aos escravos, Pedro anteriormente se referiu a todos os cristãos como escravos de Deus (2.16) e enuncia esse princípio explicitamente uma vez mais para seus leitores em 3.9. O núcleo da cristologia de 1Pedro se encontra em 2.21-25, associando ética com teologia de maneira profundamente persuasiva. Por ironia, o sofrimento de Cristo tornou-se o ponto central da cristologia do apóstolo que mais fortemente se opôs à predição de Jesus sobre sua própria morte (Mt 16.21-23; Mc 8.31-33).

O sofrimento ao qual os escravos, e por extensão todos os cristãos, são chamados não é o sofrimento relacionado à condição humana, causado por doenças, envelhecimento e morte. Nem é o sofrimento que decorre de pecado ou falta de discernimento. O chamado de Pedro é para sofrer injustamente, para sofrer mesmo não tendo feito nada para provocar ou merecer o sofrimento, mas apenas por ser cristão. O desafio do chamado não para aí. Pedro também exorta o cristão a continuar a praticar o bem mesmo se o resultado continua a ser o sofrimento injusto.

A identidade de Jesus Cristo como o Servo Sofredor, retratada de forma pungente mas enigmática em Isaías 53, é bem conhecida pela tradição cristã.⁵ O que talvez mais surpreende é a igreja dever essa percepção apenas ao apóstolo Pedro, pois é somente aqui no NT que a Paixão de Cristo é apresentada nos

termos da profecia de Isaías acerca do Servo Sofredor. Há seis citações diretas de Isaías 53 no NT (Mt 8.17; Lc 22.37; Jo 12.38; At 8.32,33; Rm 10.16; 15.21), mas, surpreendentemente, só duas delas são usadas em referência a Jesus. As outras quatro citações de Isaías 53 no NT aplicam elementos dessa visão a aspectos das missões e da evangelização cristãos, mas não à pessoa do próprio Cristo. João 12.38 cita Isaías 53.1, “Senhor, quem creu em nossa mensagem?”, como a profecia cumprida quando os judeus continuaram sem acreditar em Jesus depois de verem seus muitos sinais. No Evangelho de Mateus (8.17), os milagres de cura realizados por Jesus são mencionados como cumprimento de Isaías 53.4 — “Ele tomou sobre si as nossas enfermidades e carregou as nossas doenças” —, um entendimento bem diferente do levar vicariamente sobre a cruz nossas enfermidades e doenças que Pedro apresenta. Em Lucas 22.37, Jesus cita Isaías 53.12, “Ele foi contado com os transgressores”, como justificativa de sua ordem aos discípulos para venderem a capa e comprarem uma espada.

Paulo usa a passagem de Isaías não para fazer referência a Jesus, em absoluto, mas como predição profética sobre seu próprio ministério. Ele cita Isaías 52.15 em Romanos 15.21, “verão o que não lhes havia sido anunciado”, como justificativa profética de sua própria missão aos gentios. Paulo assume para Isaías 53 o sentido de que, apesar de Deus tê-lo enviado, sua mensagem apostólica seria rejeitada, e em Romanos 10.15,16 cita Isaías 52.7, “Como são belos sobre os montes os pés do que anuncia as boas-novas”, e Isaías 53.1, “Senhor, quem creu em nossa mensagem?”.

Fora 1Pedro 2.21-25, o uso cristológico mais aproximado de Isaías 53 acha-se em Atos 8.35, em que o eunuco está lendo essa profecia e Filipe, partindo dela, anuncia-lhe as boas-novas sobre Jesus. Contudo, não há nessa passagem nenhuma exposição real dos elementos específicos de Isaías 53, da forma como se relacionam com Jesus. Temos assim uma dívida somente com o apóstolo Pedro pelo seu uso cristológico diferenciado da passagem do Servo Sofredor para interpretar a importância do sofrimento e da morte de Jesus. A cristologia do Servo Sofredor pode até ter se originado com Pedro, possivelmente com base no ensino de Jesus. Dos cinco versículos do NT que se referem a Jesus como o servo (παῖς, pais) de Deus, dois ocorrem em um discurso atribuído a Pedro (At 3.13,26) e dois em uma oração da nascente igreja primitiva quando Pedro está na liderança (At 4.27,30). (A quinta passagem é Mateus 12.18, a qual cita Isaías 42.1-4 com referência às curas realizadas por Jesus.)

A referência passageira de Lucas à identificação de Jesus com o Servo Sofredor

sugere que, à época em que ele escreveu, esse reconhecimento estava bem estabelecido na tradição cristã, já em 60-62 d.C. Portanto, se 1Pedro for a fonte dessa tradição, a datação da epístola estaria em torno da década de 50, ou antes. É discutível se o próprio Jesus usou a passagem do Servo Sofredor de Isaías 53 para explicar seu ministério (Hooker 1998). Mas mesmo quem nega que ele via a si mesmo nesses termos admite que a identificação de Jesus com o Servo Sofredor de Isaías deve ter surgido muito cedo na igreja primitiva (e.g., Hillyer 1969b: 144).

Por sua vez, se a base de 1Pedro foi um hino crístico preexistente, talvez também à disposição de Lucas, a ausência desse material em sua forma hínica nos primeiros textos do NT é um tanto surpreendente. Hoje, a maior parte dos intérpretes não apoia a alegação de que essa passagem era um hino preexistente adaptado por Pedro ao seu propósito. A tradição começou com Windisch (1930), foi adotada por Bultmann em 1947 (citado por J. H. Elliott 2000: 548n 156), sendo a opinião consensual até a década de 1980 — quando a obra de Best (1971), Osborne (1983) e Michaels (1988) ofereceu explicações melhores. J. H. Elliot (1985), por exemplo, abraçava anteriormente essa teoria, mas a abandonou em sua obra mais recente (2000: 548-50). Três foram as observações sobre 1Pedro 2.21-25 apresentadas antes para demonstrar a sua procedência de um hino preexistente: (1) o vai e vem entre a segunda e terceira pessoas; (2) o uso repetido do pronome relativo ὃς (hos, quem, que); e (3) a mudança de material dirigido a escravos para material cristológico relevante a todos os leitores. Ao que Achtemeier (1993: 178) contesta: (1) a mudança de pessoa poderia ser esperada do uso de qualquer fonte, incluindo o uso direto de Isaías 53 LXX; (2) a repetição do pronome relativo hos ocorre muitas vezes em toda a epístola em locais, sem dúvida, não hínicos; e (3) mesmo destinado de modo explícito aos escravos, na verdade, o material está dirigido implicitamente à comunidade toda, pois o escravo, como membro mais fraco da sociedade, devia ser o paradigma de todos os crentes. O uso direto de Isaías 53 LXX oferece explicação suficiente para o material que serviu de fonte.

Por ser o elemento central da cristologia de Pedro, vale a pena examinar 2.21-25 mais detidamente. Usando material do AT com notável criatividade, elementos da Paixão de Cristo são entrelaçados com expressões e alusões de Isaías 53 LXX que interpretam aspectos de seu julgamento e sofrimento. Como observa Hooker (1998: 93), Pedro não usa Isaías 53 como texto-prova, mas a forma como ele usa esse material ultrapassou o “mero apelo ao que ‘está escrito’ para chegar à explicação de sua importância” (grifo do original). A seguinte tradução de

1Pedro 2.21-25 ressalta o uso abrangente e criativo de Isaías 53 LXX, mostrando em **negrito** as citações desse texto e em *itálico* as alusões a ele:

-
- 2.20b Antes, se por terem praticado o bem, vocês sofrem e o suportam, isso é ;
- 2.21 Porque para isso vocês foram chamados, pois Cristo também sofreu em
- 2.22 que não cometeu pecado, nem se achou engano em sua boca [Is 53.9];
- 2.23 que quando insultado não retaliava, quando sofria não fazia ameaças [Is
- 2.24 que, ele próprio, carregou nossos pecados [Is 53.4a,12] em seu corpo so
- 2.25 Porque vocês eram como ovelhas desgarradas [Is 53.6a], mas agora volt
-

Segundo comenta Achtemeier (1993: 180), Pedro usa a linguagem de Isaías 53, mas a ordenação de 1Pedro 2.22-25 segue a sequência de eventos da Paixão de Jesus, com 2.22 e 2.23 aludindo ao julgamento, e o versículo 24, à crucificação. Goppelt (1993: 211) também mostra que essa passagem reflete três aspectos fundamentais da narrativa da Paixão segundo a descrição do Evangelho de Marcos:

A agressão verbal refere-se à calúnia do Sinédrio (Mc 14.65), à ridicularização da guarda romana (Mc 15.12-20), e ao escárnio do ladrão crucificado (Mc 15.29-32).

Jesus recebe a injustiça sem retaliar; de fato, ele a recebe em silêncio (Mc 14.61; 15.5). Seu silêncio pode ser comparado com as ameaças proferidas por mártires judeus anteriores, em 2Macabeus 7.17,19,31,35 e 4Macabeus 10.1-3.

Jesus confiava o julgamento aos cuidados de Deus, deixando assim a preservação da justiça apenas para Deus Pai (Mc 14.62).

A ressurreição de Jesus não foi somente um evento histórico, mas também um evento hermenêutico que permitiu novos entendimentos do AT. E, de forma recíproca, a importância da morte e ressurreição de Jesus é interpretada por meio do AT, possivelmente com ajuda da visão comunicada a Pedro por Jesus antes de sua morte. Pedro não começa com Isaías 53, mas com o fato do sofrimento e da morte de Jesus e esquadrinha o AT para compreender sua importância (cf. Lc 24.25-27,44-48). O texto de 1Pedro 2.21-25 é uma lembrança do sofrimento de Jesus, explicado e interpretado pela profecia dada por Isaías, que permitiu a Pedro compreender os sofrimentos do Cristo. Mas o sofrimento de Jesus também permitiu ao apóstolo uma nova compreensão de Isaías 53. Como Pedro já havia explicado em 1.10-12, o Espírito de Cristo revelou a Isaías e a outros profetas os sofrimentos de Cristo e as glórias vindouras, sendo isso feito como um ministério para as gerações que examinariam o passado para saber sobre a morte do Messias e precisariam de explicação quanto ao seu significado. Em razão de ter sofrido uma morte reservada para os escravos segundo a lei romana, a identidade de Jesus como o Servo (escravo) Sofredor de Isaías é corroborada.

Além disso, esse tipo de morte, reservada pelos romanos para os escravos e outros privados de cidadania romana, fortalece a identificação entre a difícil condição dos “servos” aos quais Pedro se dirige em 2.18 e o Servo Sofredor.

Pedro apresenta o sofrimento injusto dos escravos como o chamado de todos os cristãos pelo fato de Cristo ter sido chamado para sofrer injustamente: ele “sofreu em lugar de vocês, deixando-lhes exemplo para que sigam em suas pegadas” (2.21). Esse é um simbolismo poderoso. A palavra grega traduzida por “exemplo” (ὕπογραμμόν, hypogrammon) era usada para se referir a um molde de letras do alfabeto em cima do qual as crianças que estavam aprendendo a escrever deveriam tracejar (Achtemeier 1996: 199). Ela sugere a cópia mais aproximada de todas. Palavras como “exemplo”, “modelo” ou “padrão” são fracas demais, pois o sofrimento de Jesus não é simplesmente um exemplo, padrão ou modelo, como se fosse um em meio a tantos; ele é o paradigma por excelência de acordo com o qual os cristãos escrevem em tamanho grande as letras do seu evangelho na vida deles. Se os cristãos devem viver como servos de Deus (2.16), a essência dessa identidade é a disposição para sofrer injustamente assim como Jesus sofreu, exemplificando no sofrimento sua mesma postura e comportamento. Jesus Cristo nos deixou o seu modelo, em cima do qual temos de escrever os traços da nossa vida, para que possamos seguir em seus passos. É uma imagem forte associar a vida cristã com a vida de Cristo. Porque não é possível pôr os pés nas pegadas de Jesus e tomar uma direção diferente da que ele tomou, e seus passos levam à cruz, passam pela sepultura e avançam para a glória.

Portanto, a parênese cristológica que vem em seguida pressupõe o sofrimento injusto na vida do cristão e delinea a postura e o comportamento com que o cristão deve sofrer, seguindo assim nas pegadas de Jesus. Mais adiante, Pedro escreve que, ao seguirem os seus passos, ele leva “vocês a Deus” (3.18). É provável que essa metáfora das pegadas tenha cooperado com a adoção do verbo grego ἀκολουθέω (akoloutheō, seguir) para se referir ao discipulado cristão (e.g., Mt 4.20; 8.23; 10.38; Mc 8.34; Lc 5.27; 9.23; Jo 1.43; 8.12; 10.27; 12.26). Jesus mesmo usou akoloutheō muitas vezes para convocar e liderar seus primeiros discípulos, incluindo Pedro.

A cristologia de Pedro é aqui ao mesmo tempo parenética e pastoral. Como a descreve Matera (1999: 184):

A cristologia de 1Pedro é uma cristologia de sofrimento [...] Ao focar os sofrimentos de Cristo, 1Pedro mostra a relação íntima entre a cristologia e a vida cristã: o sofrimento passado de Cristo é a condição presente dos crentes, ao passo que a glória presente de Cristo é a glória futura dos que seguem nas pegadas do Cristo sofredor. Embora a cristologia de Pedro talvez não seja a mais desenvolvida do Novo Testamento, ela se acha entre as mais sensíveis do ponto de vista pastoral (grifo do original).

O que significava, especificamente para os leitores de Pedro no primeiro século, seguir nas pegadas de Jesus no contexto da situação sociopolítica deles? As quatro orações relativas de 2.21-25, que retratam o sofrimento de Cristo, apresentam o modelo:

Cristo, que não cometeu pecado...;

Cristo, que não retaliou...;

Cristo, que carregou nossos pecados...;

Cristo, por cujas feridas vocês são curados.

Em primeiro lugar, Jesus Cristo “não cometeu pecado, nem se achou engano em sua boca”. Visto ser essa uma citação direta do AT, o paralelismo hebraico talvez sugira que a segunda frase é a repetição mais específica e enfática da primeira declaração, indicando que Jesus não pecou com mentiras nem usou de enganos. Em segundo lugar, ao ser vilipendiado, Cristo não “retaliava, quando sofria não fazia ameaças, mas, em vez disso, confiava naquele que julga retamente”. Quando seus adversários vociferavam seus insultos contra Jesus, ele “não retaliava”; e “quando sofria não fazia ameaças”.

Há em Isaías 53 muitas declarações diferentes sobre o Servo Sofredor, mas Pedro chama a atenção para o aspecto verbal da conduta do Servo, vivida por Jesus até o fim. Jesus não falou com enganos, não revidava (falar com insultos) nem ameaçava. Os leitores de Pedro eram alvo de linguagem ofensiva,

comentários ignorantes e coisas análogas (2.15; 3.9,16; 4.14). Com essas expressões específicas, pode ser que Pedro comece a descrever o Servo Sofredor como um modelo de comportamento cristão porque, quando as pessoas são tratadas injustamente, é muito tentador reagir com exageros, aviltar os oponentes, injuriar os outros ou fazer ameaças. Seguir nas pegadas de Jesus ao longo dessa situação de julgamento implica não revidar aos acusadores, nem recorrer ao engano, à difamação ou às ameaças. Pedro diz exatamente isso em 3.9: “não retribuindo mal com mal, nem ofensa com ofensa”. Ele adverte que, em algumas situações, o silêncio é a melhor resposta, já que qualquer outra será usada contra eles. No entanto, não é o silêncio da resignação passiva, mas o da confiança paciente (Hill 1982: 55).

Depois de apresentar o exemplo do que Jesus não fez, Pedro lembra a seus leitores aquilo que Jesus fez. Em vez de pecar sob a pressão do sofrimento injusto, Jesus continuou a confiar em Deus. Mais adiante, em 4.19, Pedro insta seus leitores a que façam o mesmo: “Portanto, os que sofrem segundo a vontade de Deus devem confiar a vida ao fiel Criador, praticando o bem”. Isso é irônico, porque os cristãos devem continuar a fazer o bem apesar de o conflito pelo qual sofrem estar sendo causado porque a sociedade questiona se uma vida motivada pela fé em Cristo é “boa”. Contudo, em vez de se renderem ao juízo de seus adversários, os leitores de Pedro devem confiar em Deus, que julga retamente.

A ideia de que o infortúnio indica o desprazer divino era talvez mais dominante no mundo antigo do que hoje. Pedro lembra a seus leitores que os sofrimentos injustos de Jesus não significam que Deus o tenha abandonado; ao contrário, o sofrimento injusto era o modo misterioso de Deus realizar a redenção da humanidade. A confiança de Jesus estava colocada no lugar certo, apesar das circunstâncias que culminaram em sua morte. Pedro encoraja seus leitores a reconhecerem que o sofrimento injusto deles não significava que o evangelho era falso nem que Deus estava insatisfeito com eles. Sofrer por seguir a Cristo é partilhar da natureza imerecida do sofrimento de Jesus. Esse sofrimento é causado pela hostilidade do mundo à fidelidade do cristão a Deus, não obstante ele levará a cabo os propósitos de Deus.

Em 2.24, Pedro continua a explicar a importância da imerecida pena capital imposta a Jesus, ao combinar uma parte de Isaías 53.12 LXX, “ele levou sobre si” (αὐτὸς [...] ἀνήνεγκεν, autos [...] anēnenken), com outra de 53.4 LXX, “nossos pecados” (τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, tas hamartias hēmōn). O apóstolo personaliza a citação para a comunidade cristã adotando “nossos pecados”, de

53.4, em lugar de “os pecados de muitos”, de 53.12. Desse modo, Pedro fala a seus leitores como àqueles dos quais o Servo Sofredor de Isaías levou o pecado. E, para que não haja nenhum mal-entendido sobre o modo específico como Jesus Cristo levou nossos pecados, Pedro acrescenta duas expressões prepositivas, “em seu corpo” e “sobre o madeiro”, referências explícitas à morte de Jesus por crucificação. A última expressão pode ser uma alusão a Deuteronômio 21.23, em que a maldição de Deus é invocada sobre quem é pendurado no madeiro (provavelmente, no contexto histórico de Deuteronômio, uma referência a ser empalado para exibição, não crucificado; cf. 2Sm 21.9). No contexto das práticas romanas, a referência à crucificação é um lembrete de que Jesus foi executado injustamente como um criminoso. É possível que os leitores de Pedro fossem acusados de modo semelhante. O propósito de Cristo assumir vicariamente o juízo por causa do pecado tem implicações éticas para a os leitores de Pedro: “para que, não tendo parte em pecados, possamos viver em retidão” (2.24). A forma de Pedro entender a ética cristã está integralmente fundamentada na cristologia do sofrimento.

No quarto pronome relativo dessa passagem, Pedro escreve: “você são curados” (2.24), em que tanto a LXX como o texto hebraico têm “nós somos curados” (Is 53.5). O uso do pronome da segunda pessoa do plural, “você”, é característico do estilo de 1Pedro, ocorrendo 83 vezes nessa epístola, com a primeira pessoa do plural, “nós/nosso/nos”, sendo usada apenas quatro vezes (1.3[2x]; 2.24; 4.17). Esse uso desproporcional do pronome da segunda pessoa do plural pode ser comparado com 2Pedro, em que a primeira pessoa do plural ocorre 15 vezes, e a segunda do plural, 21 vezes. Nas epístolas que levam o nome de Paulo, a primeira do plural ocorre 400 vezes, e a segunda do plural, 713 vezes. Quanto ao estilo, parece que Pedro troca deliberadamente os pronomes da redação de Isaías 53.5 LXX, que, fora isso, ele segue normalmente. Se seus leitores forem basicamente gentios, talvez ele esteja pondo em evidência a inclusão deles no povo de Deus pela exclusão de si mesmo como judeu. Em outras palavras, Pedro está dizendo: “o Servo Sofredor morreu não somente por nós judeus, mas também por você gentios”. Ademais, nessa ocorrência, Pedro pode simplesmente retomar o pronome pessoal da segunda pessoa do plural para sinalizar seu retorno ao código doméstico, visto que a descrição do sofrimento de Cristo é introduzida pela ideia de você escravos serem maltratados injustamente (2.20). As feridas fatais e físicas do Servo Sofredor que curam feridas fatais e espirituais tornam-se o ponto de retorno à perspectiva presente dos leitores de Pedro.

Em Isaías 53.5, a ideia segundo a qual as feridas do Servo Sofredor curam é seguida em 53.6 pela declaração: “Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas...”. Pedro apropria-se das mesmas imagens na mesma sequência, mas, uma vez mais, troca o pronome da primeira pessoa do plural pela segunda pessoa do plural: “porque vocês eram como ovelhas desgarradas...”. No entanto, essas ovelhas desgarradas retornaram agora para o Pastor (ποιμήν, poimēn) e Supervisor (ἐπίσκοπος, episkopos) da alma delas. Em Isaías 40.10,11 LXX, também há uma referência ao Pastor, que não é outro senão o próprio Senhor:

Vejam, o

Senhor

vem com poder,

e seu braço com autoridade;

vejam, sua recompensa está com ele,

e sua obra diante dele.

Ele cuidará do seu rebanho como um pastor,

com seu braço, ajuntará os cordeirinhos,

e consolará as que têm filhotes (Is 40.10,11, NETS).

A junção de pastoreio com supervisão no contexto da Diáspora é encontrada também em Ezequiel 34.11-13 LXX, em que Deus promete:

Eu procurarei as minhas ovelhas e as supervisionarei [episkepsomai]. Como o pastor busca suas ovelhas em dia de escuridão e nuvens, [...] assim eu buscarei minhas ovelhas e as trarei de volta de todos os lugares para onde foram espalhadas [διεσπάρησαν, diesparēsan] [...] E eu as tirarei de entre os gentios.

Elementos dessa passagem de Ezequiel correlacionam-se tão bem com elementos de 1Pedro que é tentador chegar à conclusão de que Pedro alude a Ezequiel aqui e em outras partes de sua carta. A linguagem exata de pastoreio e supervisão é uma vez mais retomada em 1Pedro 5.2, para descrever o ministério dos presbíteros (veja os comentários sobre 5.1-6). O tema dos cristãos espalhados (cf. 1.1), convertidos dentre os gentios (cf. 1.2), que foram buscados pelo Pastor e retornaram ao episkopos de sua alma (2.25), ecoam apropriadamente a profecia de Ezequiel. Esse talvez seja mais um exemplo de como Pedro entende o propósito da profecia dada pelo Espírito de Cristo com relação à igreja cristã (cf. 1.10-12).

A figura da ovelha seguindo atrás do pastor, em suas pegadas, por assim dizer, forma uma inclusio conceitual com 2.21, enquadrando a exposição cristológica como um todo com a imagem de que andar nos passos de Jesus, mesmo enfrentando o sofrimento injusto, é, não obstante, o caminho do Pastor, no qual há segurança, proteção e livramento.⁶

O entendimento de Pedro de que o sofrimento injusto é algo a ser esperado pela comunidade cristã fundamenta-se também na profecia de Isaías. O Servo Sofredor de Isaías tem sido com frequência interpretado não como uma pessoa, mas coletivamente, como o povo de Israel.⁷ De fato, Isaías 41.8-11 LXX identifica a nação de Israel como o Servo Sofredor de Yahweh:

Mas você, Israel, meu servo; você Jacó, a quem escolhi, a descendência de Abraão, a quem amei; você, a quem tirei dos confins da terra, chamei desde o cimo dos montes e lhe disse: “Você é meu servo [pais], eu o escolhi e não o abandonei”. Não tema, porque estou com você; não se desvie, porque sou o seu Deus, e eu o tenho em segurança; eu o ajudo e sustento com a minha destra fiel. Veja, todos os que se opõem a você serão envergonhados e desonrados; pois serão como se não existissem, e todos os seus adversários perecerão (NETS, grifo da autora).

A imagem fluida do Servo Sofredor de Isaías permite que seus diferentes elementos sejam identificados tanto com a nação como com o indivíduo (Is

52.13—53.12). Ela é compatível com a visão de Pedro segundo a qual a natureza do sofrimento cristão injusto é do mesmo tipo que a do sofrimento de Cristo. Pedro identifica a comunidade cristã como “povo escolhido, sacerdócio real, nação santa, possessão especial de Deus” (2.9) — formulação usada no AT para se referir à nação de Israel em Isaías. Tanto o Servo obediente como a nação santa sofrem.

Havendo entendido que Jesus é o Servo Sofredor de Isaías 53, Pedro encontra nos elementos coletivos da profecia de Isaías a justificativa que lhe permite também identificar os cristãos aos quais escreve como membros do Servo Sofredor coletivo de Isaías 41. Por muito tempo, os intérpretes quebraram a cabeça para saber se os leitores originais de Pedro eram gentios ou judeus que vieram a Cristo. Embora hoje a maioria acredite que eram sobretudo gentios, Pedro dirige-se a eles como se fossem judeus. Por ver os cristãos da Ásia Menor como parte da nação sofredora de Deus, Pedro sempre se dirige a eles sem diferenciar sua procedência ou origem. Se Pedro é indiferente quanto a seus leitores serem convertidos judeus ou gentios, é consequência do seu entendimento segundo o qual o Espírito de Cristo foi quem mediou a revelação profética do AT (1Pe 1.11). Portanto, a linguagem empregada para descrever Israel serviu como uma descrição antecipatória da igreja cristã. Como mostra Achtemeier (1993: 187), “a apropriação total da linguagem referente a Israel” aplicada por Pedro aos cristãos é um uso do AT bem diferente da prefiguração em Hebreus, dos eventos tipológicos encontrados em Paulo ou dos exemplos específicos da vida de Cristo cumprindo profecias como os encontrados em Mateus.

Pedro usa as palavras de Isaías para explicar que sofrer injustamente por causa da fidelidade a Cristo é prova real de que, assim como o Messias, eles foram escolhidos por Deus. Se as palavras de Isaías puderem ser interpretadas como dirigidas diretamente aos cristãos, Deus diz aos leitores de Pedro por meio de Isaías 41.8-11: “Você é meu servo, eu escolhi você e não o abandonei. Não tema, porque estou com você; não se desvie, porque sou o seu Deus, e eu o tenho em segurança” (Is 41.9, NETS). Que palavras de exortação e encorajamento aos cristãos da Ásia que enfrentavam as ameaças de um mundo cada vez mais hostil ao cristianismo! Pedro deixa que Isaías fale diretamente à sua situação. Não temam o sofrimento injusto pelo qual vocês estão passando. Não é evidência de que Deus os abandonou; pelo contrário, é evidência de que Deus escolheu vocês. Não se desviem de Cristo, pois Deus lhes fortalecerá para que enfrentem a vida como cristãos. Deus os colocou em segurança, porque Jesus sofreu a máxima

injustiça e, no entanto, ele vive. Vocês nasceram de novo nessa viva esperança.

Notas adicionais

2.18. No debate sobre a existência do particípio imperativo, exemplos tirados de 1Pedro são quase sempre citados como prova. O particípio imperativo apresenta-se no caso nominativo, não está sintaticamente subordinado a um verbo finito e não pode ser considerado parte de alguma expressão perifrástica elidida. Ele ocorre em uma oração independente na qual se esperaria um verbo finito. Com base em construções sintáticas encontradas nos papiros, Moulton (1985: 180) afirma que esse uso independente do particípio indicando ordenança foi um desenvolvimento da língua grega no período helenístico. Daube (em Selwyn 1958: 467-88) argumenta, em um longo apêndice do comentário de Selwyn, que Moulton interpretou erroneamente os dados dos papiros e que o particípio imperativo é semitismo com origem no hebraico tanaítico. Edwin Mayser (citado em Thurén 1990: 20) sugere que não precisamos ir além do fato de que o autor de 1Pedro estava simplesmente usando um grego paupérrimo. A partir de estudos feitos por Moulton, Daube, Meecham, Zerwick e Turner, Thurén afirma que em 1Pedro há apenas seis particípios que, pelo consenso geral, são imperativos (2.18; 3.1; 3.7ab; 3.9ab); mas não há concordância sobre quais outros particípios em 1Pedro são imperativos. A mais recente reanálise da questão, feita por Snyder (1995), corrobora essa lista.

Mas nem todos os estudiosos recentes estão convencidos. Achtemeier (1996: 194) sustenta que os particípios em 2.18, 3.1 e 3.7 estão, na verdade, sintaticamente subordinados aos imperativos de 2.17, especificando a forma como essas ordenanças gerais devem ser cumpridas no interior da unidade mais básica da sociedade, a família (também T. Martin 1992a: 205). Boyer (1984: 174) concorda em princípio, mas os subordina ao imperativo em 2.13, ὑποτάγητε (hypotagēte, sujeitar-se). B. Campbell (1988: 124) considera que os particípios de 2.18—3.12 são circunstanciais, servindo retoricamente a todo 1Pedro 2.11-17 e, gramaticalmente, a ἀπέχεσθαι (apechesthai, abster-se) em 2.11. Esse estudo suscita a questão sobre se os particípios em 2.18 e 3.1 (nominativos plurais na voz média) não poderiam ser entendidos como expressões perifrásticas, nas

quais o imperativo do verbo eimi tenha sido elidido: “sejam submissos”. Mas a despeito da origem dessas seis formas e de como são rotuladas, seu contexto imediato deixa claro o sentido imperativo que elas portam.

2.19. O substantivo συνείδησις (syneidēsis) pode se referir tanto à compreensão consciente (como traduzem NIV, TNIV, NRSV) como à consciência moral íntima (como traduzem KJV, NKJV, NASB, NLT). As leituras variantes dessa expressão em manuscritos primitivos talvez sugeriram que a ambiguidade do sentido é bastante antiga. Em 3.16, syneidēsín ocorre com o adjetivo ἀγαθὴν (agathēn, bom), em que ela tem o sentido de “uma boa consciência”, e essa ocorrência pode ter motivado a inserção do adjetivo em 2.19, criando as leituras variantes atestadas. Os dois sentidos do substantivo estão relacionados intimamente em 2.19, e um pode ser derivado do outro. Pois uma “consciência de Deus” não significa meramente a conscientização de que Deus existe, mas também “sensibilidade para com a vontade divina relativa à conduta” (J. H. Elliott 2000: 519), cuja violação feriria a consciência. Portanto, quase não é possível diferenciar entre o sentido de suportar a dor do sofrimento injusto por ter consciência da vontade de Deus do sentido de assim o fazer por causa da consciência para com Deus (NASB).

2.21. Há leituras variantes para um verbo, sendo as opções ἔπαθεν (epathen, sofreu) e ἀπέθανεν (apethanen, morreu), as quais também ocorrem em 3.18. Embora sem negar que o sofrimento de Cristo terminou em morte, Pedro usa o sofrimento de Cristo como um paradigma para seus leitores. Epathen é fortemente atestada em manuscritos antigos e é muito provavelmente a leitura original. A variante apethanen, cuja grafia é muito semelhante, é mais facilmente entendida como uma leitura equivocada do escriba ou como alteração deliberada por causa da veneração à morte de Cristo, em especial por influência da mesma confusão em 3.18.

² Essa palavra alemã converteu-se em termo quase técnico para se referir a essa forma de ensinamento. Sua origem deve-se à tradução alemã da Bíblia feita por Lutero, em que os trechos de Efésios 5.21—6.9 e Colossenses 3.18—4.1 receberam no título o termo singular Haustafel, literalmente: “mesa da família”.

³ No entanto, em uma argumentação contra o adultério, Epiteto (Discursos 2.4.1-8) refere-se de fato às mulheres como propriedade: “E daí, diz você: as mulheres não são propriedade comum? Concordo, e o leitão é propriedade comum dos

convivas; mas quando as porções são distribuídas [...] é errado tomar a porção de outro homem” (Oldfather 1926: 235-7).

⁴ Veja Xenofonte, Econômico 7-10: ao se preocupar com as ideias de uma mulher, Sócrates questiona seu marido sobre como este tem instruído a esposa.

⁵ A passagem de Isaías, na verdade, vai de 52.13 até 53.12, mas por conveniência será aqui referida simplesmente como Isaías 53.

⁶ Compare a semelhança dessa imagem com a de Mateus na qual os discípulos verdadeiros, seguindo a Jesus, entram no barco para logo serem envolvidos em uma tempestade que lhes ameaçava a vida (Mt 8.18-27).

⁷ Pode ser que no primeiro século o judaísmo palestino tenha intensificado suas expectativas messiânicas, ao passo que o judaísmo helenístico da Diáspora não (Hess e Carroll 2003; Evans e Flint 1997; Harl, Dorival e Munnich 1994: 220; Thompson 1966: 75). Se essa diferença for verdadeira, a tradição messiânica que autorizou a identificação de Isaías 53 com Jesus poderia respaldar uma origem palestina para o autor da carta.

b. Instruções às esposas e aos maridos cristãos (3.1-7)

Uma vez que o chamado à fé em Cristo é um chamado para reorganização pessoal com mudança de vida, a conversão de qualquer um dos cônjuges tinha o potencial de causar sérios problemas tanto entre o casal como entre o casal e a sociedade. A depender da maneira como se portasse o cônjuge, a situação poderia também ser motivo de críticas à religião cristã, se suas práticas fossem percebidas como subversivas e perturbadoras da ordem social, tão necessária ao bem-estar do império. Os cônjuges convertidos, sem dúvida, também se sentiam confusos sobre como sua nova identidade em Cristo afetaria seu relacionamento com cônjuge incrédulo, e se a nova vida em Cristo significava necessariamente uma mudança no papel do convertido na hierarquia social.

O exemplo de Cristo na unidade mais básica da sociedade (2.18—3.7)

O escravo como paradigma para os crentes (2.18-25)

O papel dos “códigos domésticos” na cultura greco-romana (2.18-20)

Cristo dignifica os humildes (2.21a)

A cristologia de Pedro e o chamado do cristão ao sofrimento injusto (2.21b-25)

Instruções às esposas e aos maridos cristãos (3.1-7)

Instruções para as esposas cristãs (3.1-6)

Instruções para os homens casados (3.7)

A importância do ensinamento de Pedro hoje

Exegese e exposição

¹Da mesma maneira [i.e., com todo o respeito (2.18)], esposas, estejam sujeitas ao próprio marido, para que, mesmo se alguns rejeitam a palavra, pelo modo de vida da esposa sejam ganhos sem nenhuma palavra, ²ao notarem seu modo de vida santo e respeitoso. ³Que [sua beleza] não seja exterior, o penteado do cabelo nem o adorno com ouro ou o uso de vestimentas finas, ⁴mas o ser interior do coração adornado com a qualidade imperecível de um espírito afável e sereno, o qual tem grande valor à vista de Deus. ⁵Pois, dessa maneira, também se adornavam no passado as santas mulheres que esperavam em Deus, sujeitando-se ao próprio marido, ⁶assim como Sara obedecia a Abraão, chamando-o de “senhor”. Vocês são suas filhas ao fazerem o bem sem temer nenhuma intimidação. ⁷Maridos, da mesma maneira [i.e., com todo o respeito (2.18)] convivam com sua esposa segundo o entendimento, como com um vaso mais frágil, tratando-a com honra como coerdeira da graça da vida, para que as orações de vocês não sejam impedidas.

i. Instruções para as esposas cristãs (3.1-6)

Da mesma forma que principia sua instrução aos escravos para que se submetam a seus amos com todo o temor do Senhor (2.18), Pedro começa suas instruções às esposas crentes com o mesmo requisito: “Da mesma maneira [i.e., com todo o respeito], esposas, sujeitem-se ao próprio marido” (3.1; veja na nota adicional sobre 2.18 um debate quanto ao particípio imperativo). A reverência da esposa por Deus é a sua motivação para se submeter ao marido, não importando se ele é

bom ou mau. O antagonismo que sua fé talvez produza deve ser suportado por amor a Cristo e pela possibilidade de conversão do marido. Por qual motivo a conversão da esposa poderia provocar o antagonismo do marido? Na sociedade greco-romana esperava-se que a esposa não tivesse seus próprios amigos e que adorasse os deuses de seu marido (Plutarco, Conselho § 19). Se aplicada à esposa cristã, essa expectativa poderia causar problemas por vários motivos. Em primeiro lugar, o próprio fato de uma esposa adotar qualquer religião diferente da fé do esposo violava o ideal greco-romano para um lar em boa ordem (Oborn 1939: 133). Uma vez que prosperidade e bem-estar eram vistos como dependentes de forças religiosas, a desordem em casa era uma ameaça não só para a família, mas para a sociedade. Os cristãos eram muitas vezes acusados de serem causa de calamidades públicas, pois haviam acrescentado um novo deus, perturbando o status quo do império (Oborn 1939: 137; Colwell 1939; Frend 1967).

Em segundo lugar, marido e sociedade entenderiam a adoração da esposa a Jesus como rebeldia, em especial se ela adorasse a Cristo com exclusividade. Caso a esposa persistisse em sua nova religião a ponto de outras pessoas fora do âmbito familiar virem a saber disso, o marido se sentiria constrangido e seria alvo de crítica por não administrar sua família da forma apropriada. Isso poderia prejudicar seu conceito na sociedade e mesmo desqualificá-lo para certas honras ou ofícios. Em terceiro lugar, a presença da esposa no culto cristão lhe daria a oportunidade de fazer amizade com outros cristãos que, possivelmente, não eram amigos de seu marido. Dependendo das peculiaridades das expectativas sociais, a conversão da esposa a Cristo poderia ter implicações de longo alcance para o marido e a família.

É significativo que Pedro não trate diretamente de nenhuma dessas peculiaridades. Por exemplo, ele não ordena à esposa que frequente o culto cristão nem lhe dá permissão para ficar em casa e adorar em privado no coração. Ele apenas a instrui a se submeter às vontades do marido; dependendo das inclinações pessoais, o resultado poderia ou não ter sido o mesmo das expectativas da sociedade em geral.

Um aspecto importante é que Pedro deixa as particularidades dessa questão estritamente entre marido e mulher. A esposa cristã não deve se submeter às expectativas de todo e qualquer homem em geral, mas às de seu marido. Pedro abre a porta para a transformação social ao deixar que marido e mulher decidam a maneira específica pela qual a submissão da esposa deve ser expressa. Como

mentionado anteriormente, os textos dos filósofos morais gregos normalmente não se dirigem às mulheres (nem aos escravos), mas aqui Pedro se dirige a ambos. Além disso, Pedro ratifica a opção das mulheres (e dos escravos) de abandonarem o antigo modo de vida pagão, ao mesmo tempo que os instrui a preservarem seus relacionamentos mais básicos.

É provável que a metamensagem das instruções de Pedro não passasse despercebida ao marido, que poderia ver nelas dois lados: (1) Esse apóstolo de Jesus Cristo dá instruções ao escravo e à esposa cristãos, papel cuja prerrogativa é normalmente do marido. (2) Essa instrução diretamente a escravos e esposas implica que ambos têm, de forma inédita na mentalidade grega, certa medida de responsabilidade e de liberdade de escolha. Tanto o marido como o senhor do escravo nada podem contestar, pois Pedro ratifica de fato a autoridade do homem. Por outro lado, ele também vê nessa asserção que a submissão de sua esposa, ou de seu escravo, é motivada não pelas expectativas da sociedade romana, nem pelos princípios da filosofia moral grega, mas, em vez disso, pela autoridade e exemplo do Cristo crucificado e ressurreto. É um lance de mestre; Pedro tanto mantém como subverte a ordem social.

A preocupação de Pedro com que as esposas cristãs continuem submissas ao marido não só escuda o cristianismo da acusação de ser um mal social, mas é também claramente suscitada por intenções evangelísticas. O marido incrédulo percebe na boa conduta da esposa, suscitada pelo seu relacionamento com Cristo, virtudes não inferiores àquelas motivadas pela filosofia moral grega. Observando isso, é possível que o próprio marido seja ganho para Cristo “sem palavras”, pois nessa cultura é vergonhoso para a esposa supor que possa instruir seu marido (o que talvez seja também a preocupação em 1Tm 2.11,12). Aqui está uma situação em que o silêncio é o meio mais eficaz de comunicação.

Pedro ainda instrui as mulheres cristãs para que a beleza delas seja a qualidade interior de um espírito afável e sereno, algo de grande valor à vista de Deus, e não os caros ornamentos de penteados sofisticados, vestimentas finas e joias de ouro, coisas que, obviamente, são de grande valor perante a sociedade. Isso implica que pelo menos alguns entre os “forasteiros e estrangeiros residentes” da Ásia Menor tinham de fato suficiente riqueza para tornar significativa a essa instrução (ao contrário da teoria de J. H. Elliott 1981). A visão de Pedro sobre essa questão não é distintamente cristã, pois concorda tanto com os valores do AT (e.g., 1Sm 16.7) quanto com os filósofos morais gregos, os quais enalteciam as virtudes interiores em detrimento da aparência exterior. O AT enfoca a virtude

exemplar e interior da mulher quanto ao temor do Senhor: “O encanto é enganoso, e a beleza é efêmera; mas a mulher que teme ao Senhor deve ser louvada” (Pv 31.30, NIV). Por sua vez, o ideal grego enfocava as virtudes. Na opinião de Xenofonte, a mulher adorna o mundo com a prática diária da virtude (Xenofonte, Econômico 7.43). Para Aristóteles, o autocontrole da mulher em tudo o que ela faz e sua inclinação para uma vida honrada e bem ordenada, com paciência e candura, são seus verdadeiros encantos (Aristóteles, Economia 3.1). Em contrapartida, adornos exteriores eram quase sempre vistos como instrumentos de sedução (Filo, Sobre as virtudes 7.39; Plutarco, Conselho § 30), e o uso de cosméticos pelas mulheres era visto como tentativa de enganar; os dois seriam desnecessários se a mulher permanecesse em casa (Xenofonte, Econômico 10.2). Ideia parecida pode ser vista no comentário de Plutarco, segundo o qual as mulheres em sua maioria ficam dentro de casa se forem despojadas de sapatos bordados a ouro, braceletes, adornos para o tornozelo, púrpura e pérolas (Conselho § 30). À luz dessas atitudes comuns, as instruções de Pedro contra os adornos exteriores fazem sentido, caso a esposa cristã vá ao culto cristão fora de sua casa, e especialmente se for sem o marido. A sociedade perceberia esse ato isolado como algo questionável. Ao sair de casa sem adornos, é de supor que sua intenção de ir ao culto, e não a um encontro amoroso, estaria muito mais clara.

A referência de Pedro às santas mulheres do passado de Israel, e em especial o exemplo de Sara (3.6), é de particular interesse em contraste com os escritos gregos. Pedro apresenta Sara como paradigma de submissão porque ela chamava seu marido de “senhor”. Em Gênesis 18.12 LXX, Sara refere-se a Abraão como seu κύριος (kyrios, mestre, senhor), embora aqui não esteja se dirigindo a ele diretamente com esse termo. Esse substantivo é a única ligação lexical entre o relato sobre Sara e a afirmação de Pedro, já que a LXX não usa nenhum verbo com o significado de “obedecer” com respeito ao relacionamento de Sara com Abraão. Pelo contrário, o relato de Gênesis mostra Abraão obedecendo a sua esposa três vezes (Gn 16.2,6; 21.12), algo que, segundo parece, deixava constrangidos Filo e Josefo, escritores judeus que viviam na sociedade greco-romana (Sly 2000: 113). Não obstante, a submissão de Sara a Abraão era um antigo elemento da tradição judaica.

Como mostra Spencer (2000: 113), se a ênfase deve ser a obediência de Sara, Gênesis 12.13 talvez seja a passagem de maior relevância, pois é um lugar-chave em que Sara implicitamente obedece a Abraão quando coopera com sua artimanha enganosa na corte do faraó (cf. 20.5,13). Spencer vê Sara e Abraão

como paralelos da esposa cristã chamada para sofrer e o marido que desobedece à palavra. Para Spencer, a importância da referência de Pedro reflete a decisão de Sara que, à semelhança de Cristo, dispõe-se a sofrer por causa dele, para salvá-lo a vida; ao passo que a conduta de Abraão exemplifica a do marido desobediente à palavra.

Embora o único vínculo lexical seja Gênesis 18.12, Kiley (1987: 692) entende que os temas de Gênesis 12 e 20 sejam o contexto relevante. Nesses episódios, Sara sujeita-se à questionável sabedoria de seu marido “em uma situação injusta e atemorizante em terra estrangeira/ambiente hostil” (grifo do original). Dessa maneira, a situação de Sara é paralela à das esposas cristãs a quem Pedro se dirige, vivendo como forasteiras e estrangeiras residentes em uma sociedade hostil.

T. Martin (1999: 146) sustenta que o Testamento de Abraão é o contexto literário mais provável, porque “ele contém situações específicas nas quais Sara trata Abraão como ‘senhor’ e lhe obedece. Esse texto abrange também a ideia de Sara como a mãe dos eleitos e associa boas ações com destemor”, todos os quais são também elementos de 1Pedro 3.6. Martin está provavelmente certo quanto ao Testamento de Abraão preservar algumas das tradições acerca de Sara partilhadas entre seu autor e o autor de 1Pedro, embora não necessariamente por intermédio de alguma dependência literária direta.

É bem provável que o apóstolo Pedro esteja apenas se valendo da tradição interpretativa judaica e não teria pretendido selecionar nenhuma passagem de Gênesis nem de qualquer outro texto para a compreensão de sua referência a Sara. Na tradição judaica, Sara é uma mulher virtuosa, e entende-se que as mulheres virtuosas sejam obedientes ao marido.

Segundo parece, Pedro está apresentando um modelo de mulher virtuosa da tradição fundante de Israel como substituto dos modelos conhecidos nos textos gregos. Plutarco apresenta exemplos de mulheres gregas célebres e admiráveis por sua virtude (Conselho §48). Xenofonte chama a atenção para a esposa anônima de Iscomacus (Econômico 7.1—10.13), a qual, na variante textual de uma edição, chama o marido de “senhor e mestre” (Wedderburn e Collingwood 1876: 45).

Pedro instrui as mulheres cristãs, provavelmente familiarizadas com os padrões de comportamento grego, para que se espelhem, não neles, mas na “primeira

dama” fundante do povo da aliança de Deus, na tradição que elas agora abraçavam como suas próprias. Em virtude de terem nascido de novo na viva esperança do evangelho, Sara passou a ser sua ancestral espiritual. Na mentalidade cristã que motiva a conduta cabível à esposa, os filósofos morais gregos devem ser agora substituídos pelos escritos dos profetas de Yahweh. Essa é mais uma maneira pela qual Pedro subverte a cultura greco-romana.

As mulheres cristãs da Ásia Menor são “filhas” de Sara se fizerem o que é certo e não se rederem à espécie de temor que resulta em ódio e hostilidade. Portanto, as mulheres cristãs casadas com homens incrédulos não devem menosprezar nem rejeitar o marido, criando clima de hostilidade na família; antes, devem se sujeitar até mesmo ao tratamento injusto por causa de sua fé em Cristo, e, ao agirem assim, estarão deixando que aconteça a melhor maneira de Deus resolver as coisas.

A exortação às esposas para se sujeitarem ao próprio marido no contexto da discussão sobre Jesus como o modelo de sofrimento cristão suscita de imediato a questão sobre se a mulher deveria manter o casamento em que houvesse agressões físicas. Não há nessa passagem da Escritura nada sancionando a violência contra as esposas nem sugerindo que as mulheres devam continuar a se submeter a esse tipo de tratamento. A natureza do sofrimento ao qual Pedro está se referindo é fundamentalmente a da agressão verbal e do demérito social. Era comum que os escravos fossem açoitados não por serem cristãos, mas por serem considerados uma propriedade (embora sua fé cristã possa ter exacerbado a hostilidade dos amos incrédulos; 2.20). Pedro quer que os cristãos conduzam seus relacionamentos de modo a serem considerados um bom testemunho diante da sociedade incrédula. Uma vez que nem mesmo as leis greco-romanas sancionavam a violência física entre os cônjuges, a esposa que tolerasse a violência doméstica não seria necessariamente considerada uma mulher virtuosa (de Silva 2000: 39). Pedro está se referindo de maneira específica ao sofrimento que poderia resultar da tomada de posição em prol de uma crença impopular e da prática do bem e da justiça em nome de Cristo. Na verdade, na exortação aos maridos que vem logo em seguida, Pedro proíbe de um modo elaborado a violência doméstica.

ii. Instruções para os homens casados (3.7)

Em seu código doméstico, Pedro se dirige por fim àqueles que têm maior poder e autoridade, e começa sua exortação aos maridos com o mesmo requisito para os escravos e as esposas: “Da mesma maneira [com todo o respeito (2.18)] convivam com sua esposa segundo o entendimento” (3.7). Achtemeier (1996: 217) considera que esse particípio, bem como os de 2.18 e 3.1, está subordinado aos imperativos de 2.17, “Respeitem todas as pessoas [...] temam a Deus”, por especificar a maneira como esses preceitos devem ser levados a cabo na unidade mais básica da sociedade, a família. Em todo caso, o contexto deixa claro o sentido imperativo (veja na nota adicional sobre 2.18 a discussão sobre o particípio imperativo).

Com demasiadas frequência e precipitação é comum concluir-se que aqui Pedro se dirige ao marido crente de uma esposa cristã (Beare 1970: 157; Best 1971: 127; Boring 1999: 127; Davids 1990: 122; J. H. Elliott 2000: 582; McKnight 1996: 185; Michaels 1988: 169, embora considerando a possibilidade de a esposa não ser cristã). São poucos os que sustentam que, de fato, as esposas em vista não são cristãs (Gross 1989). Além disso, segundo observam alguns, a palavra grega usada nas instruções aos homens aqui não é o substantivo comumente empregado para se referir a uma esposa (γυνή, *gynē*), como em 3.1, mas o adjetivo γυναικεῖος (*gynaikeios*, feminina/fêmea), usado substantivamente. O artigo definido singular pode estar fazendo referência a uma classe, à feminina, e não necessariamente a uma mulher. No contexto da família, “feminina” poderia ser referir em princípio à esposa, mas também sugere uma referência mais abrangente, possivelmente a todas as mulheres vivendo em uma família debaixo da autoridade do marido (Achtemeier 1996: 217; Grudem 1988: 77; Reicke 1964: 102).

A conversão cristã de um homem casado poderia dar origem a conflitos na relação conjugal, tendo ou não a esposa também se tornado uma verdadeira crente, e a exortação de Pedro seria aplicável a qualquer dos casos. Pedro aborda diretamente a postura greco-romana generalizada da inferioridade da mulher ao destacar que o sexo feminino também é coerdeiro da graça e, portanto, não está excluído dos mesmos privilégios da graça desfrutados pelo sexo masculino.

Os intérpretes assumem, talvez com frequência, que o lado feminino em vista é a esposa crente de um marido cristão, porque os costumes sociais greco-romanos esperavam que a esposa (na verdade, que todos os membros da família) seguisse

a religião do cabeça masculino da família. Em razão do condicionamento social, pode ser verdade que a esposa normalmente seguisse a conversão cristã do marido, no mínimo conformando-se externamente a sua nova religião, e caso ela também tivesse se convertido a Cristo de modo verdadeiro e sincero, tanto melhor. No entanto, a situação do marido cristão com uma esposa relutante e incrédula não está fora do alcance dessa exortação.

É provável que a conversão cristã de um homem com esposa pagã não teria provocado as mesmas preocupações sociais que a conversão de uma esposa com marido pagão. No entanto, a extensão da franca resistência da esposa pagã ao culto e às práticas cristãs poderia causar constrangimento ao marido por não administrar sua família da maneira apropriada. Isso poderia ser especialmente grave para homens de destacada posição social e poder, pois, como escreve Plutarco (Conselho § 43): “Portanto, deve conservar a boa harmonia de sua família, o homem que há de harmonizar o Estado, o Fórum e os amigos” (Babbitt 1971: 333). Preocupação semelhante parece motivar o apóstolo Paulo quando trata das qualificações dos presbíteros e diáconos da igreja em 1Timóteo 2—3. Não obstante, os maridos não são encorajados a tratar sua esposa como tiranos despóticos; antes, como prossegue Plutarco (Conselho § 47): “O marido não deve mostrar a ninguém um respeito maior do que a sua esposa” (Babbitt 1971: 337). Pedro também recomenda que se respeite a esposa, claramente sem fazer diferença entre o casal no qual ambos são cristãos e o marido cristão com esposa cristã nominal, mas intimamente pagã.

À primeira vista, talvez a referência à esposa como coerdeira do dom gracioso da vida pareça impedir o entendimento de que ela não seja cristã. No entanto, a expressão *hōs kai* (3.7) pode ser lida no sentido de “como até mesmo uma coerdeira”. Isso indica que o marido deveria tratar a esposa como se ela fosse uma irmã em Cristo. Deve-se conceder à esposa incrédula o mesmo respeito conferido à companheira cristã (pois a sociedade assumia que ela partilhava da religião do marido), na esperança de ganhá-la para a fé autêntica. A esposa crente, por sua vez, merece ser tratada como companheira na fé a despeito de seu gênero. Se ela for cristã, sua condição de coerdeira nivela o patamar espiritual entre o marido e a mulher crentes, abrindo ainda mais a porta para a transformação social.

A descrição de Pedro da parte feminina como “vaso mais frágil” reflete descrições semelhantes encontradas nos escritos gregos que talvez ajudem aqui nossa compreensão. Aristóteles (Economia 1.3.4) entende que essa fraqueza seja

tanto do corpo como da coragem: “Porquanto a Providência fez o homem mais forte e a mulher mais fraca, para que ele, pela virtude de sua bravura masculina, esteja mais pronto a defender o lar, e ela, em razão de sua natureza tímida, mais pronta a zelar por ele” (Armstrong 1936: 333). Xenofonte (Econômico 7.23-28) também discorre sobre os atributos de homens e mulheres:

[Deus] fez o corpo e a mente do homem mais capazes de suportarem frio, calor, jornadas e campanhas; e assim lhes impôs as tarefas ao ar livre. À mulher, visto ter feito seu corpo menos apto a esses esforços, creio que Deus lhe designou as tarefas de dentro de casa [...] E havendo ele também imposto à mulher a proteção dos víveres, sabendo que para a proteção a disposição timorata não é nenhuma desvantagem, Deus lhe deu um maior quinhão de temor do que ao homem; e sabedor que aquele que labuta nas tarefas ao ar livre terá de ser seu defensor contra qualquer malfeitor, ele, uma vez mais, deu ao homem uma parcela maior de coragem (Marchant 1938: 421).

Segundo o entendimento prevalecente à época, Deus, sem parcialidades, deu a ambos, tanto ao homem como à mulher, memória, atenção e capacidade para exercerem o autocontrole. As diferentes competências de gênero tornam marido e mulher mutuamente dependentes, pois um é competente onde o outro é deficiente.

No contexto de 1Pedro, a fragilidade do vaso mais fraco é basicamente entendida como a fraqueza física com relação à força dos homens. Portanto, a exortação de Pedro refere-se indiretamente à questão da violência física. Todavia, o contexto imediato deixa claro que a parte feminina é também mais fraca no sentido de direitos e autonomia sociais. Pedro ensina que os homens cuja autoridade atropela sem piedade sua esposa, mesmo com total apoio da sociedade, não será ouvido por Deus.

Esse conceito, sem dúvida, é consistente com o ensinamento do AT. No entanto, uma vez que Pedro está lidando com a cosmovisão greco-romana, é provável que ele aluda aqui à ideia, comum na sociedade antiga, de que as orações do chefe da família aos deuses são importantes para a prosperidade e bem-estar da família, portanto, contribuem para a paz da cidade (Xenofonte, Econômico

5.19,20). Pedro mostra que o bem-estar da família cristã depende de o homem reconhecer a mulher como coerdeira em Cristo e de viver com ela de modo respeitoso, mesmo sendo ele fisicamente mais forte e a parte masculina dotada de poder perante a sociedade. Dessa maneira, Pedro proíbe sutilmente a violência doméstica na família cristã.

iii. A importância do ensinamento de Pedro hoje

O leitor que não entende a intenção de Pedro em sua instrução a escravos, esposas e maridos não entenderá a mensagem de 1Pedro. Nessa passagem, Pedro fundamenta no exemplo do sofrimento de Cristo sua doutrina ética da vida cristã vivida corretamente. Quanta falta de visão é usar essa passagem como se fosse um mero manual sobre o relacionamento entre maridos e mulheres! E como é irônico que palavras lidas por escravos e esposas do primeiro século como fonte de afirmação e poder sejam hoje criticadas por alguns como escravizantes e opressivas. Quando lidos em seu contexto histórico original, esses versículos convertem-se em um chamado à transformação social dentro da comunidade cristã, permitindo-lhe tornar-se uma sociedade alternativa baseada no plano redentor de Deus. A disposição do cristão de sofrer injustamente por reverência a Deus, a fim de seguir nas pegadas de Jesus Cristo, é uma ruptura radical das expectativas sociais tanto daqueles dias como é também em nossos próprios dias. Pedro reitera aspectos das expectativas culturais de seus dias, mas o faz por razões teológicas que subvertem de forma magistral as estruturas sociais tradicionais. Onde outros escritores judeus, tais como Filo e Josefo, aceitam o código de ética familiar da sociedade helenística como compatível com a tradição judaica (Balch 1981: 73; Sly 1991), Pedro — também um escritor judeu — indica criativamente um novo caminho traçado pelas pegadas de Cristo.

Essas instruções para escravos, esposas e maridos surgem em uma unidade de discurso iniciada com a exortação aos cristãos para que vivam entre os pagãos uma vida de tal maneira idônea que eles, ao final, glorifiquem a Deus (2.12). Eles devem se submeter a toda autoridade cristã de sorte que façam calar todo falatório ignorante acerca dos cristãos (2.15). Deve-se supor, porém, que uma das principais preocupações de Pedro é que o comportamento cristão não resulte em má fama para o nome de Cristo entre os incrédulos. Pedro encoraja seus

leitores a que se conduzam de uma maneira que seja reconhecida e respeitada como boa pelos governantes romanos e pela sociedade, fazendo calar a crítica, a calúnia e a perseguição da parte dos incrédulos.

Pedro destaca o valor evangelístico e apologético da submissão no âmbito da família. Paulo, em contraste, fundamenta a submissão da esposa ao marido no relacionamento entre Cristo e a igreja, e na criação do casamento como a união em uma única carne (Ef 5.21-33). O homem cristão deve amar a esposa assim como Cristo amou a igreja (5.25) e como ele ama a si mesmo (5.33). A esposa cristã deve submeter-se ao próprio marido (5.22) e respeitá-lo (5.33). Da mesma maneira que não devemos simplesmente fundir em um só os raciocínios de Pedro e de Paulo, também não devemos concluir que o ensinamento de Pedro sobre a submissão seja mera dissimulação para alcançar favor para o cristianismo aos olhos da sociedade pagã.

Embora tanto os filósofos morais gregos como o NT falem de “submissão”, sua definição e fundamento apostólicos são completamente diferentes. A cosmovisão greco-romana tinha em vista os benefícios pragmáticos da estabilidade social; o interesse da visão cristã de submissão era honrar os valores teológicos transcendentais que deviam capturar o coração dos crentes e os transformar intimamente em todos os seus relacionamentos.

O código familiar de Paulo em Efésios 5.21—6.9 oferece um modelo de mútua submissão e amor em um casamento fundamentado teologicamente, e não apologeticamente. Em contraste com a instrução versículo a versículo dada por Pedro aos maridos, Paulo, tendo em vista o relacionamento do marido com a esposa, desenvolve a base teológica que define o caráter da submissão da esposa (5.25-33). O casamento cristão é entendido como um compromisso para toda a vida de união em uma só carne, e espelha o profundo mistério de Cristo e a igreja (5.32). Com base no modelo do amor de Cristo por sua igreja e da submissão da igreja a Cristo, o amor conjugal é entendido como a decisão de viver a vida inteira comprometido com o bem-estar do cônjuge em todas as decisões. Quando a “submissão” da esposa passa a ser a questão central, a imagem do casamento cristão já foi deformada. Um célebre líder evangélico é citado como havendo dito: “Creio em a esposa se submeter ao marido, mas não creio que o marido tenha jamais o direito de exigir-lo [...] De fato sei que, quando não sou digno disso, ela não o faz. Minha responsabilidade como marido é ser digno” (citado em McKnight 1996: 192). Pedro, diferente de Paulo, está lidando com a situação em que o marido não é cristão e não ama a esposa assim

como Cristo amou a igreja. Suas exigências não são necessariamente dignas de submissão. Assim mesmo, Pedro instrui a esposa cristã a se submeter ao marido incrédulo e a respeitá-lo, sem, contudo, renunciar a sua fé, mesmo vindo a sofrer por seus princípios cristãos. A instrução de Pedro baseia-se quase com certeza no mesmo entendimento teológico de Paulo sobre o casamento, mas acontece de também coincidir formalmente com aquilo que é esperado da esposa pela sua sociedade, desprovida desse fundamento teológico para suas expectativas. O argumento de Pedro é que os cristãos devem estar prontos para sofrer injustamente por causa do seu relacionamento com Deus em Cristo.

Embora o fundamento para a submissão do cristão no casamento esteja profundamente radicado na teologia, as expressões específicas de submissão estão relacionadas com a época em que vivemos. Aquilo que hoje é considerado submissão pode ser bem diferente do que era assim considerado no primeiro século, porque as expectativas sociais diferem ao longo do tempo e de lugar para lugar. Mas isso não significa que as instruções de Pedro não são mais relevantes para os cristãos hoje, já que nossa sociedade não sustenta o modelo hierárquico de casamento do modo como era adotado no primeiro século.

Como as instruções de Pedro sobre a ordem na família deveriam ser aplicadas hoje? De acordo com Crouch (1972: 158), a importância de um código familiar do NT “deriva de sua situação original e ao mesmo tempo transcende a forma historicamente condicionada de suas exortações”, chamando os crentes para viverem o evangelho nas reais condições do momento histórico no qual eles foram postos. Isso permite aos crentes modernos repudiarem a escravidão onde o NT não a rejeita explicitamente, porque a ordem social em que a maioria dos crentes de hoje são chamados para viver e testemunhar desaprova acertadamente a prática da escravidão. Além disso, muitos cristãos hoje vivem sob governos nos quais existem mecanismos de mudança — ao contrário do regime ditatorial dos imperadores romanos — e conseguem trabalhar para mudar sua ordem social em prol de justiça e equidade de acordo com os princípios bíblicos. Por isso os códigos domésticos do NT que instruem os escravos a se submeterem a essa instituição no primeiro século não justificam o apoio dos cristãos à escravidão hoje nem sua indiferença a ela nas partes do mundo onde ainda hoje é praticada.

De modo semelhante, a sociedade na qual vivemos concede às mulheres condições e privilégios diferentes dos que eram concedidos no primeiro século. Por conseguinte, homens e mulheres cristãos são chamados pelos códigos

domésticos a viverem seu casamento de maneira a honrar o evangelho na ordem social de hoje. Pedro queria que a esposa e o marido do primeiro século se relacionassem um com o outro de maneira que refletissem a ideia bíblica do casamento. Ainda seria errado para o marido ou mulher cristãos deturparem o caráter do evangelho vivendo de forma inconsistente com o caráter bíblico do casamento. Por exemplo, violência conjugal, infidelidade ou negligência maliciosa violam tanto os padrões bíblicos quanto os ideais elevados das expectativas sociais. Além disso, o valor apologético do comportamento cristão enfatizado por Pedro ainda tem importância. As igrejas devem considerar de que maneira a posição delas a respeito do papel das mulheres no âmbito da comunidade cristã fala à ordem social mais ampla.

Portanto, as expressões específicas de submissão apropriada têm de ser culturalmente definidas. A mulher ativa fora de casa ou a casada que aparece em público desacompanhada do marido ou de outro parente masculino não escandaliza a nossa sociedade da maneira que o fazia no primeiro século. Pedro sabiamente não detalhou com termos específicos o que significa para a esposa cristã submeter-se ao marido nem para o marido cristão o que é viver segundo o entendimento com a esposa. O apóstolo lançou os fundamentos e depois deixou os detalhes para serem decididos entre os cônjuges. A igreja hoje está certa em sustentar uma ordem bíblica no casamento que espelha o relacionamento de Cristo e sua igreja, mas devia também adotar a sabedoria de Pedro e abster-se de tentar especificar como isso deve ser feito em cada caso.

III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)

A. Comportamento social recomendável como povo de Deus (2.11—3.7)

☛ B. As qualidades inerentes à vida de retidão (3.8-12)

C. Sofrendo injustamente pelo nome de Cristo (3.13—4.11)

B. As qualidades inerentes à vida de retidão (3.8-12)

Essa passagem resume o ensinamento de Pedro sobre as características do caráter cristão necessárias para sustentar a comunidade cristã conforme ela reage da forma correta à hostilidade da sociedade incrédula. A passagem de 1Pedro 2.11-17 dá instruções acerca de como os cristãos da Ásia Menor devem, de modo geral, se relacionar com a estrutura da sociedade em que vivem, e o trecho de 2.18—3.7 orienta-os sobre como devem se conduzir dentro de casa. Pedro agora continua a listar as características que devem ser evidenciadas nos relacionamentos, principalmente entre os crentes cristãos e a comunidade mais geral. Essas exortações definem o caráter necessário para reagirem ao mal e aos insultos, não importando quais sejam suas fontes (3.9-12).

As virtudes cristãs que sustentam a comunidade (3.8)

Os cristãos são chamados a retribuírem o mal com bênçãos (3.9)

O Senhor é contra até os cristãos que praticam o mal (3.10-12)

Exegese e exposição

⁸Finalmente, sejam todos vocês unânimes, compreensivos, mostrando amor fraternal, compassivos e humildes. ⁹Não retribuam mal com mal, nem insulto com insulto, mas, ao contrário, abençoem, pois vocês foram chamados para isso, a fim de que possam herdar bênção. ¹⁰Porque

quem quiser amar a vida

e ver os dias bons

deve impedir a língua de falar o mal

e a boca de falar o engano.

¹¹Deve se afastar do mal e fazer o que é bom,

e buscar a paz e persegui-la.

¹²Pois “os olhos do Senhor [estão] sobre os justos e seus ouvidos [estão] atentos a suas orações, mas a face do Senhor [está] contra os que fazem o mal”.

1. As virtudes cristãs que sustentam a comunidade (3.8)

Não conta com muito apoio a alegação de Balch de que 3.8-12 é uma síntese do código doméstico, de modo que “todos vocês” se refira apenas a escravos, esposas e maridos (Balch 1981: 88). A estrutura mais abrangente do discurso sugere que essas instruções, embora sem dúvida incluam os escravos, as esposas e os maridos a quem Pedro acaba de se dirigir, aplicam-se a todos os membros da comunidade cristã, pois os versículos que abrem essa unidade principal do discurso (2.11-17) dirigem-se a todos eles. É provável que a maior parte dos leitores de Pedro seja composta de escravos, esposas e maridos. No entanto,

todos os membros da comunidade devem ter conhecimento do que se acabou de dizer especificamente a escravos, esposas e maridos, uma vez que esses papéis são o fundamento da unidade social (cp. 3.9 com 2.23).

A comunidade cristã deve ser uma sociedade alternativa em que os crentes não tenham de enfrentar os mesmos tipos de insulto e hostilidade vindos de fora da igreja (cf. comentários sobre 2.1). Todavia, para a comunidade cristã ser de fato um lugar de amparo e refúgio, certos atributos devem caracterizar seus membros. Em 3.8, Pedro lista cinco atributos que devem caracterizar os crentes em seus relacionamentos mútuos. Esses termos, e em particular “amor fraternal” (φιλάделφος, philadelphos) e “compaixão” (εὐσπλαγχνος, eusplachnos), eram usados com relação às obrigações de parentesco (Pilch e Malina 1993: 28-115). Pedro sente-se à vontade para aplicar à comunidade cristã termos empregados comumente nos relacionamentos familiares, em evidente harmonia com a ideia de que o novo nascimento dos crentes gerados por Deus Pai (1.3,4) faz da comunidade cristã uma única família. Pedro sugere que seus leitores têm, uns para com os outros, as obrigações de parentesco esperadas de parentes biológicos naquela sociedade. Tendo em vista a importância da unidade familiar como base da sociedade greco-romana, a aplicação de termos de parentesco ao relacionamento entre os crentes cristãos pode ser vista como inapropriada ou mesmo como ameaçadora para a ordem social pelos que estão fora da igreja. No entanto, o NT em geral e 1Pedro em particular jamais aprovam a animosidade contra membros da família biológica que não sejam cristãos. A prioridade que se deve dar a Cristo em detrimento da própria família só é aplicável quando a família rejeita a Cristo e pressiona o membro crente a fazer o mesmo. Portanto, embora o cristianismo possa ter sido visto como causador de divisões dentro das famílias (e ainda o seja), a rejeição da família por parte do crente não é um valor constituinte da comunidade cristã, como deixa claro o código familiar de Pedro.

A comparação de 1Pedro 3.8-12 com Romanos 12.10-17 é apresentada como prova de que, nesse aspecto, 1Pedro depende de Paulo (Beare 1970: 160). Os mesmos valores são encontrados nas duas passagens, embora não na mesma ordem e com redação um pouco diferente. Muitos intérpretes negam, ou no mínimo duvidam muito, que a dependência literária seja responsável tanto pelas similaridades como pelas diferenças (Achtemeier 1996: 221; Best 1971: 129; J. H. Elliott 2000: 602; Gundry 1996-67: 342; Kelly 1969: 135; Michaels 1988: 174-5; Piper 1978-9: 218-9). As evidências, pelo contrário, sugerem que essa lista de características era comum na tradição cristã, talvez remontando aos ensinamentos do próprio Jesus (Selwyn 1958: 189), e que Pedro e Paulo tiraram

proveito dessa tradição, adequando-a aos seus propósitos individuais.

A lista de Pedro sobre as virtudes necessárias para a edificação da comunidade cristã também seria valorizada na tradição ética grega. Goppelt (1993: 230) sugere que os cinco atributos em 1Pedro 5.8 “reproduzem de forma consistente numa formulação ao estilo helenístico aquilo que em Romanos 12 está declarado em um estilo mais judaico veterotestamentário”, pois alguns desses mesmos adjetivos são encontrados no vocabulário ético helenístico comum. Pedro, porém, não está interessado na edificação da sociedade como um todo; antes, está preocupado especificamente com o caráter dos crentes cristãos e os relacionamentos entre eles. Essa lista de virtudes visa reforçar a coesão dos cristãos não com a sociedade de modo geral, mas com a sociedade contracultural da comunidade cristã.

Por exemplo, o primeiro termo, “unânicos” (ὁμόφρων, homophrōn), refere-se ao compartilhamento de “uma herança comum de fé e de tradição ética” (Selwyn 1958: 189), valorizado pela sociedade greco-romana porque produz a coesão necessária à preservação da comunidade. Embora a unanimidade de pensamento fosse assim valorizada socialmente, Pedro chama a comunidade cristã a uma unanimidade de opinião que não reforça a coesão de seus membros com a sociedade como um todo, mas que, na realidade, a subverte. Segundo a define o apóstolo, essa unanimidade os chama implicitamente para rejeitar a religião e a tradição ética que moldou seu antigo modo de vida “inútil” herdado de seus ancestrais (1Pe 1.18) e a abraçar o ensinamento apostólico. Essa unanimidade talvez seja o valor fundamental da comunidade cristã que unifica pessoas vindas de diferentes raças e religiões reunidas na fé em Cristo.

A segunda qualidade mencionada, a humildade (ταπεινóφρων, tapeinophrōn), era desdenhada pela sociedade greco-romana do primeiro século e teria sido um valor contracultural bastante ousado. Segundo comenta J. H. Elliott (2000: 605): “No mundo altamente estratificado e competitivo da sociedade greco-romana do primeiro século, apenas as pessoas de condição social degradada eram ‘humildes’, e a humildade era tida como sinal de fraqueza e aviltamento, como uma incapacidade de defender a própria honra. Assim, chama a atenção o grande valor atribuído à humildade pelos israelitas e cristãos”. Portanto, apesar de usar a terminologia ética da sociedade greco-romana, Pedro a faz relacionar-se com a formação de uma comunidade cristã coesa que manifestará características diferenciadas no relacionamento dos crentes entre si, bem como dos crentes e as pessoas de fora da comunidade.

“Sejam todos vocês unânimes, compreensivos, mostrando amor fraternal, compassivos e humildes”. São essas as características essenciais da verdadeira vida cristã. Mas como é possível compará-las com os valores da sociedade na qual vivemos? São atributos que pressupõem elevado compromisso com a estabilidade e o bem-estar da comunidade. Os modernos conceitos ocidentais de individualismo tendem a superar o compromisso com a comunidade. Nos casos em que se verifica compromisso, este é quase sempre avaliado em termos de necessidades individuais. O indivíduo cujas necessidades não são mais atendidas pela comunidade rompe o “compromisso” e busca algum grupo novo e mais favorável a si. Esse tipo de raciocínio vai contra as características de 3.8. Unanimidade implica estar disposto a sujeitar os objetivos, as necessidades e as expectativas individuais aos propósitos da comunidade maior.

A característica de ser compreensivo demanda a capacidade de enxergar as coisas respeitosamente do ponto de vista do outro. A ênfase no amor fraternal cai quase sempre no “amor” e não no “fraternal”, o que às vezes leva ao equívoco de entender a afeição como mais importante do que a decisão de fazer o que é certo aos outros com quem estamos substancialmente relacionados pela fé em Cristo.

Na sociedade moderna, a característica da compaixão é, segundo Pilch e Malina (1993: 31), “um aspecto da piedade que implica tristeza pelo sofrimento ou infelicidade de outrem, passando às vezes a impressão de um leve menosprezo, porque o objeto da tristeza é considerado fraco ou inferior”. Em nossa sociedade, as pessoas tendem a ser generosamente compassivas com as vítimas de incêndios, enchentes e outros desastres, mas, no primeiro século, a virtude da compaixão era entendida de forma diferente, sendo o termo usado para fazer menção à bondade demonstrada a membros da família. Sua presença na lista de virtudes de Pedro implica que a comunidade cristã deveria entender a si mesma como um tipo de família. No primeiro século, as pessoas humildes “não ameaçavam nem desafiavam os direitos dos outros, nem reivindicavam para si mesmas mais do quanto lhes havia sido devidamente destinado na vida” (Pilch e Malina 1993: 107). De particular relevância para os leitores cristãos de 1Pedro, humilhar-se era “declarar-se impotente para defender a própria condição social”. Essas características são contrárias às tendências da sociedade do primeiro século, como acontece também nos nossos dias. Mas Pedro está dizendo que, assim como Jesus, seus leitores não precisam usar as mesmas táticas do mundo para defender quem eles são como herdeiros de Deus em Cristo.

2. Os cristãos são chamados a retribuírem o mal com bênçãos (3.9)

Em 3.9, Pedro volta a atenção para aquilo que parece ter motivado sua carta: o relacionamento de seus leitores com pessoas hostis de fora da comunidade cristã. No tópico que se estende até 4.19, Pedro expõe como seus leitores devem viver o evangelho em um mundo que hostiliza e suspeita dos cristãos: “Não retribuam mal com mal, nem insulto com insulto, mas, ao contrário, abençoem, pois vocês foram chamados para isso, a fim de que possam herdar bênção”. Como ponto de transição para o problema enfrentado por seus leitores, esse versículo é uma importante indicação sobre o tipo de hostilidade que devia estar caracterizando os relacionamentos dos cristãos com os incrédulos. Citando Malina (1993: 28-62), J. H. Elliott (2000: 607) aponta que as expressões de hostilidade como o insulto, a difamação e a ofensa verbal são as “armas tipicamente usadas por uma sociedade habituada a contendas de reputação e honra para atacar a respeitabilidade de outrem, aviltando e lançando em descrédito público as pessoas diferentes ou as consideradas concorrentes”. Sabendo-se disso, nessa cultura, a reação cristã de não retaliação seria algo surpreendente. Pedro instrui os cristãos a se absterem da costumeira retaliação verbal que seria necessária para defender com sucesso a honra de uma pessoa e a reputação de sua comunidade. Diante da tendência humana de revidar, associada à expectativa social dessa prática, os cristãos que se abstivessem de retaliar e abençoassem dariam aos incrédulos o que pensar.

Em 2.23, o exemplo da recusa de Jesus a retaliar acusações injustas quebrou o crescente círculo vicioso do conflito tão familiar entre as comunidades, e fornece a base de um curso de ação semelhante para os que seguem suas pegadas. Embora não haja dúvida de que 3.9 esteja relacionado basicamente com insultos e ofensas vindos de fora da comunidade cristã, essa referência também responde ao problema de contendas no seio da igreja, quando os crentes se queixam e se atacam mutuamente. Assim como fez com o código familiar, Pedro, aqui, uma vez mais subverte sutilmente as expectativas sociais do primeiro século ao mostrar que Jesus abre um melhor caminho no qual os cristãos devem seguir.

Como indica J. H. Elliott (2000: 603), à medida que Pedro reflete o ensinamento ético de Jesus, ele dá a entender ainda mais que Jesus deve servir de modelo

ético para todos os crentes. Mas Pedro, de maneira notável, não aponta para o ensinamento de Jesus como a base do modelo ético do cristão, mas, sim, para a sua reação ao sofrimento imerecido que o levou à cruz (2.21-25). No entanto, a exortação do apóstolo à não retaliação é comparável ao ensinamento de Jesus a seus discípulos sobre como tratar os inimigos. Tem-se discutido às vezes se é o sacrifício redentor de Jesus ou seus ensinamentos o que está no núcleo do cristianismo. Essa passagem, de forma eloquente, demonstra que os dois não podem ser separados.

Os paralelos entre Lucas, Paulo e 1Pedro são bem conhecidos, não obstante as explicações desses paralelos sejam altamente controvertidas (e.g., Gundry 1966-1967; Gundry 1974; Best 1969-1970). A passagem paralela a 3.9 que mais se aproxima das palavras de Jesus encontra-se em Lucas 6.27,28: “Mas a vocês que estão ouvindo eu digo: Amem seus inimigos, façam o bem àqueles que odeiam vocês, abençoem aqueles que os maldizem, orem pelos que os maltratam” (TNIV). Pedro aplica o ensinamento geral de Jesus à situação específica em que os cristãos sofrem hostilidade gratuita só por serem cristãos.

É imperativo entender aqui o que significa “amar” os inimigos em contraste com a ideia moderna de “amor”. Ideias modernas dessa espécie levaram um aluno a questionar irritado: “Como é possível Jesus esperar de mim que eu ame meus inimigos quando eu nem mesmo gosto deles?”. “Amar” na cultura moderna refere-se basicamente a um vínculo emocional mais intenso do que o mero “gostar”. Mas Pedro interpreta com clareza que a ordem de Jesus para amar não se refere a emoções, mas a tratar com retidão o próprio adversário, não importando que emoções possam ou não estar envolvidas (cf. o ensinamento de Jesus sobre como amar o próximo apresentado na Parábola do Bom Samaritano, em Lucas 10.25-37). Tratar o adversário com retidão está definido em 1Pedro 3.9 como não revidar seus insultos, calúnias e intenções malignas. Significa ter fortaleza interior para quebrar o círculo da espiral do mal cada vez mais descendente.

No entanto, como se não retaliar já não fosse difícil o bastante, o cristão deve responder ao mal e às ofensas com bênçãos! No mundo grego a palavra εὐλογέω (eulogeō, bendizer) significa falar bem de alguém em público. Embora talvez seja isso o que se tem em vista aqui, é provável que a intenção fundamental seja a de usar o termo com o sentido judaico e cristão de invocar o favor de Deus sobre alguém. O autocontrole implícito nessa ordem é sem dúvida um fruto sobrenatural do Espírito Santo (Gl 5.23). Porque é exatamente quando somos

insultados e tratados com intenções malignas que somos mais tentados a nos desforrar com mexericos, exagerando a ofensa, ou mesmo caluniando sem rodeios. Os que conseguem não apenas morder a língua e ficar calados, mas mantêm uma atitude íntima que lhes permite orar sinceramente pelo bem-estar de seus adversários, são de fato um testemunho do poder transformador da nova identidade em Cristo.

Quando, em sala de aula, pedi aos alunos que em uma data futura trouxessem exemplos específicos e práticos de como alguém poderia abençoar um adversário, alguém compartilhou a história de um soldado cristão que servia numa instalação militar com sua unidade. Toda noite, ao ler a Bíblia e orar antes de se recolher, ele era afrontado e insultado pelo soldado do outro lado do corredor. Certa noite, jogaram um par de botas enlameadas no cristão. Na manhã seguinte, o soldado hostil encontrou suas botas ao pé da cama limpas e brilhantes, prontas para a inspeção. Vários soldados dessa companhia vieram a se tornar cristãos como resultado da força interior de alguém capaz de revidar com bênçãos em vez de insultos.⁸

É bem difícil apenas conter-se e não retaliar; pode parecer sobre-humano retribuir o mal e insultos com bênçãos. No entanto, esse é o caminho para o cristão que deseja seguir nas pegadas do Senhor, pois “para isso (ὅτι εἰς τοῦτο, hoti eis touto) vocês foram chamados”. A posição da expressão prepositiva “pois para isso [eis touto] vocês foram chamados” suscita a pergunta sobre para o que os leitores foram chamados: para abençoar em vez de insultar ou para herdar uma bênção? O referente da expressão prepositiva eis touto é a ideia que o antecede, “retribuem o mal com bênçãos”, ou a oração subsequente, “a fim de que possam herdar bênção”? Em outras palavras, estaria Pedro dizendo: “vocês foram chamados para abençoar quem os insulta” (lendo-se o precedente como referente), ou, “abençoem quem os insulta, pois sabem que há com toda a certeza uma bênção aguardando vocês” (lendo-se o subsequente como referente)?

Gramaticalmente falando, a expressão prepositiva (eis touto) tanto pode apontar para aquilo que acabou de a preceder como para aquilo que a sucede de imediato. Os intérpretes estão divididos sobre se devem considerá-la precedente (Achtemeier 1996: 224; Best 1971: 130; Clowney 1988: 141-2; J. H. Elliott 2000: 609; Grudem 1988: 147; Michaels 1988: 178; Piper 1978-1979: 224) ou como subsequente (Davids 1990: 127; Goppelt 1993: 234; Kelly 1969: 137; Selwyn 1958: 190). Essa expressão prepositiva ocorre duas outras vezes em 1Pedro (2.21; 4.6). Sintaxe quase idêntica é encontrada em 4.6, em que a locução

eis touto aponta para a razão dada imediatamente antes (“eles prestarão conta ao que está preparado para julgar os vivos e os mortos”). A conjunção hina (ἵνα, para que) em 4.6 indica o propósito da pregação (“eles possam viver”). A outra ocorrência da expressão eis touto, em 2.20,21, na mesma unidade de discurso, tem uma clara referência retrospectiva: o chamado em vista é para sofrer por fazer o bem. É, portanto, mais provável que, em 3.9, Pedro tire proveito do chamado ao sofrimento e amplie seu alcance dos escravos para todos os crentes, com o lembrete de que o propósito de abençoar quem insulta o nome de Cristo é que a bênção seja a herança do crente. Retribuir o mal com o mal apenas perpetua um círculo vicioso.

Alguns intérpretes não concordam que a oração precedente seja considerada antecedente de “você foram chamados para isso”, pois, segundo interpretam, isso significaria que a herança prometida depende da bênção aos inimigos como retribuição pelo mal sofrido, o que se pareceria com a salvação por obras: “Vocês foram chamados para devolver bênção por insulto a fim de poderem herdar bênção [ser salvos]”. Esse entendimento — tão contrário ao ensinamento de todo o restante do NT e de 1Pedro — tem sido a razão maior para que a expressão prepositiva seja lida como se apontasse para o que a sucede. No entanto, segundo mostra Kistemaker (1987: 128), o texto não afirma que os crentes adquirem uma bênção; eles a herdam, jamais se adquire uma herança.

Outros contornam essa dificuldade com o argumento de que a bênção herdada refere-se a esta vida e não à salvação escatológica (Grudem 1988: 147-9). Clowney (1988: 142) sustenta que o referente da expressão eis touto a precede, mas não entende que Pedro esteja defendendo uma religião de obras baseada na conquista de méritos por guardarmos nossa língua. Em vez disso, explica ele, “o Deus que nos chama para herdar essa bênção chama-nos para seguir o caminho da paz que leva à bênção (3.11). O conhecimento do cristão acerca da bênção que receberá do Senhor anima-o e capacita-o para abençoar os outros, até mesmo seus inimigos”. Pedro está ensinando que aqueles que foram chamados para retribuir com bênções, e não com ofensas, foram exatamente os que herdaram a bênção da vida em Cristo. Por isso são chamados a um curso de comportamento ético que não se rebaixa ao nível dos pagãos, mesmo quando o comportamento pagão é a norma social aceita. A exortação de Pedro não é um chamado ao que os psicólogos modernos referem como agressão passiva: o abençoar ativo e não a hostilidade passiva é o curso de ação necessário. Assim, quem com veemência rejeita esse chamado para seguir os passos de Jesus, e continua portando-se como os pagãos, põe em dúvida sua nova identidade em

Cristo, da qual depende sua bênção escatológica (salvação).

3. O Senhor é contra até os cristãos que praticam o mal (3.10-12)

O uso do salmo 33 LXX (34, port.) em 1Pedro 3.10-12, como base para a exortação de Pedro, apoia ainda mais a ideia de considerar a locução que precede “você foram chamados para isso” seu antecedente. A citação anterior do mesmo salmo, 33.9 LXX (34.8, port.), em 1Pedro 2.3 e as amplas alusões a ele indicam que se trata de um fundamento bíblico importante para o pensamento do apóstolo acerca da ética cristã, assim como da mesma maneira Isaías 53 forma a base de sua cristologia (veja Jobes 2002). Em Salmos 33.13-15 LXX [34.12,13, port.] o salmista escreve: “Quem deseja amar a vida e ver os dias bons deve guardar a língua do mal e os lábios de falarem o engano. Deve abandonar o mal e praticar o bem, buscar a paz e segui-la”. No salmo, há o chamado implícito para deixar o mal e abraçar o bem, e isso envolve a maneira que a boca é usada para responder. Sequência semelhante reflete-se na exortação de Pedro aos seus leitores, segundo a qual eles são chamados “para isso” (eis touto), para retribuírem com bênçãos o mal e insultos recebidos. Portanto, o uso do salmo 33 LXX corrobora a leitura que considera o referente da oração preposicional “para isso [eis touto] você foram chamados” o pensamento precedente, devolver bênção em troca do insulto.

O salmo 33 LXX (34, port.) permeia todas as seções parenéticas de 1Pedro como uma base bíblica para a ética cristã. A epístola de 1Pedro segue a tradução grega do salmo 33, que é bem fiel ao texto hebraico (Sl 34). No entanto, o(s) tradutor(es) da LXX traduziu(ram) interpretativamente uma expressão que torna esse salmo de livramento bem adequado ao tema do exílio em 1Pedro (cf. 1Pe 1.1; 5.13). O substantivo hebraico plural em Salmos 34.5, *tw{rWgm=* (mēgûrôt, terrores, temores, 34.4 port.), é traduzido na versão grega por *παροικιῶν* (paroikiōn, peregrinações, 33.5 LXX), a mesma palavra usada em 1Pedro 1.17 para se referir à árdua situação dos leitores de Pedro como “peregrinos”. O tradutor da LXX interpreta que as provações de Davi, das quais o Senhor o livra (como mostra o sobrescrito do salmo), são os temores surgidos durante sua

peregrinação entre os filisteus, quando Davi vivia no exílio, longe de Judá. Eis aí um bom exemplo em que o tradutor da LXX contextualiza a tradução para os judeus gregos que estavam também enfrentando temores particulares provocados pela sociedade pagã na qual estavam vivendo na Diáspora, longe de Jerusalém. Uma vez que o autor de 1Pedro emoldurou sua carta com o tema da Diáspora (cf. 1.1; 5.13), esse específico salmo de livramento ajusta-se particularmente bem ao seu propósito, e permeia seu pensamento em grande medida.

Além das duas referências diretas ao salmo 33 LXX, em 2.3 e 3.10-12, a linguagem do salmo 33 LXX (34 port.) ecoa em toda a primeira metade da carta de Pedro:

1. Ambas começam bendizendo Deus:

Salmos 33.2 (34.1, port.)	εὐλογήσω τὸν κύριον ἐν παντὶ καιρῷ	1Pedro 1.3
---------------------------	------------------------------------	------------

eulogēsō ton kyrion en panti kairō

Eu bendirei o Senhor em todo tempo

2. O resultado de buscar ao Senhor foi o livramento de todas as peregrinações (παροικιῶν, paroikiōn) de Davi:

Salmos 33.5 (34.4, port.) καὶ ἐκ πασῶν τῶν παροικιῶν μου ἐρρύσατό με 1

kai ek pasōn tōn paroikiōn mou errysato me

e de todas as minhas peregrinações ele me livrou

3. Evitar vergonha, algo tão valorizado na sociedade antiga, encontra-se tanto no salmo 33 como em 1Pedro. Em 1Pedro 2.6, Pedro está citando Isaías 28.16 LXX, que partilha com o salmo 33 o tema de o justo não passar vergonha:

Salmos 33.6 (34.5, port.) προσέλθατε πρὸς αὐτὸν, [...] καὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν
proselthate pros auton, [...] kai ta prosōpa hymōn ou
venham a ele [ao Senhor], [...] e a face de vocês jam

4. Os benefícios dos que temem o Senhor estão presentes tanto no salmo como na epístola:

Salmos 33.8 (34.7, port.) παρεμβαλεῖ ἄγγελος κυρίου κύκλῳ τῶν φοβουμένων

parembalei angelos kyriou kyklō tōn phouboumenōn

o anjo do Senhor acampa-se ao redor daqueles que o

Salmos 33.10 (34.9, port.) φοβήθητε τὸν κύριον, οἱ ἅγιοι αὐτοῦ, ὅτι οὐκ ἔστιν
phobēthēte ton kyrion, hoi hagioi autou, hoti ouk es
temam ao Senhor, vocês os seus santos, porque os c

Salmos 33.12 (34.11, port.) φόβον κυρίου διδάξω ὑμᾶς

phobon kyriou didaxō hymas

eu ensinarei a vocês o temor do Senhor

5. A responsividade de Deus diante do sofrimento dos justos:

Salmos 33.18 (34.17, port.) ἐκέκραξαν οἱ δίκαιοι, καὶ ὁ κύριος εἰσήκουσεν αὐτοὺς
ekekraxan hoi dikairoi, kai ho kyrios eisēkousen autous
os justos clamaram, e o Senhor os ouviu e de toda

6. As “muitas aflições” das quais os justos são livrados são mencionadas em ambas as referências:

Salmos 33.20 (34.19, port.) πολλὰ αἱ θλίψεις τῶν δικαίων, καὶ ἐκ πασῶν αὐτοῦ
pollai hai thlipseis tōn dikaiōn, kai ek pasōn autōn
muitas são as aflições dos justos, mas de todas ela

7. A redenção dos servos do Senhor:

Salmos 33.23 (34.22, port.) λυτρώσεται κύριος ψυχὰς δούλων αὐτοῦ 1Pedro

lytrōsetai kyrios psychas doulōn autou

o Senhor remirá a vida de seus servos

1Pedro 2.16

ὡς θεοῦ δοῦλοι

hōs theou douloi

[vivam] como servos de Deus

Como demonstram essas citações, Pedro não usa o salmo 33 LXX simplesmente como texto-prova, mas fundamenta seus argumentos no sentido original do salmo hebraico, conforme contextualizado na LXX para a Diáspora. Embora, originalmente, o salmo se refira a Davi, Pedro aplica as esperanças e promessas do salmo 33 LXX diretamente aos seus leitores contemporâneos. Sua lógica parece ser que, assim como Deus livrou Davi de sua peregrinação entre os filisteus, ele livrará os crentes da Ásia Menor das aflições causadas por sua fé em Cristo, pois não são menos povo da aliança de Deus do que o era Davi.

Em Salmos 33.9 LXX (34.8, port.), o fato de provar da bondade de Deus está relacionado com pôr a esperança nele: “Oh, provem e vejam como o Senhor é bondoso; feliz o homem que espera nele” (NETS; cf. 1Pe 2.3). A esperança do salmo 33 LXX relaciona-se especificamente com o livramento da humilhação (33.6 [34.5]), da aflição (33.7 [34.6]) e da privação (33.10,11 [34.9,10]) — as mesmíssimas coisas que os leitores de Pedro estão enfrentando como peregrinos na sociedade na qual vivem. A ampla aplicação dos conceitos, da teologia e da linguagem do salmo 33 LXX feita por Pedro a seus leitores cristãos é um exemplo de sua declaração em 1Pedro 1.25: a palavra do Senhor permanece para sempre, definindo a verdade novamente para cada geração.

A referência a “amar a vida” e “ver os dias bons” em 3.10 poderia sugerir que aqueles que sofrem os dias maus não sejam justos à vista de Deus. No entanto, as palavras do salmista no seu contexto original “não deixam dúvida de que os chamados para bendizer a Yahweh não são os que estão livres de sofrimento e de dor” (G. Wilson 2002: 574). De fato, no salmo, as pessoas libertadas “são as que em meio a suas tribulações experimentam a bênção de Yahweh” (ênfase original, G. Wilson 2002: 574). Então, as referências a “vida” e “dias bons” na citação do salmo em 3.10 devem ser consideradas referências à vida presente ou ao futuro escatológico?

É provável que Goppelt (1993: 236-7) esteja certo ao resistir em escolher entre as duas possibilidades. Na sua interpretação, “vida” refere-se à existência total do cristão com o Criador, tanto vida presente e temporal como futura e escatológica, dada aos crentes como herança. Para o cristão, “os dias bons” são aqueles em que desfruta da companhia de Deus, dias já presentes nesta vida em razão do novo nascimento escatológico em Cristo. A ideia da citação do salmo é mostrar que os nascidos de novo nos dias bons da nova vida com Deus são

chamados a abençoar quando insultados e para retribuírem o mal com o bem. O seu chamado não lhes garante que serão poupados do insulto e do mal.

A injunção para que retribuam os insultos e o mal com bênçãos e boas obras é na realidade o chamado a um caráter transformado. É o caráter de um povo que se recusa a deixar que seus inimigos o definam, mas que busca a própria definição em Cristo (Volf 1994: 21). É possível cerrar os dentes e fazer o bem a alguém que nos insultou e feriu, ao mesmo tempo que, no coração, guardamos rancor contra a pessoa. Como demonstra Piper (1978-1979: 230), isso não seria obedecer de verdade à determinação de 3.9, pois “ninguém pode abençoar de fato enquanto no íntimo deseja o dano de outrem”. Ele diagnostica o problema de guardar ressentimento como a incapacidade de esperar plenamente (1.13) na graça de Jesus Cristo transformadora de vida, como um retrocesso a atitudes ímpias. A ordem dada em 3.9 não nos chama a uma obediência legalista e ressentida, mas à confiança no poder transformador do novo nascimento, o qual autoriza os cristãos a falarem e a agirem com absoluta sinceridade para com seus adversários, com um coração que verdadeiramente deseja a felicidade deles (Piper 1978-1979: 230).

Ao se defrontarem com maldades e insultos injustos, os leitores de Pedro terão de decidir se pagarão na mesma moeda, conforme a velha natureza, e perpetuarão o conflito, ou se mostrarão o poder da graça de Deus mediante uma conduta radicalmente nova. Embora Pedro esteja tratando basicamente de insultos e ofensas verbais vindos de fora da igreja, infelizmente não é raro os membros da comunidade cristã se embaraçarem na espiral descendente da ofensa pela ofensa e da maldade pela maldade. O salmo citado é um lembrete de que a face de Deus se volta sempre contra os que praticam o mal, seja este perpetrado por membros da comunidade da aliança ou pelos de fora dela. Portanto, a forma como o cristão decide retribuir aos outros em cada situação é a decisão sobre se será abençoado por Deus ou se enfrentará sua oposição. Cada uma dessas decisões é um microcosmo de vida ou morte.

⁸ [Sou grata a meus alunos da disciplina RS112: Epístolas Gerais, primavera de 2002, Westmont College, que a cada aula traziam boas ideias e descobertas perspicazes.](#)

III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)

A. Comportamento social recomendável como povo de Deus (2.11—3.7)

B. As qualidades inerentes à vida de retidão (3.8-12)

☛ C. Sofrendo injustamente pelo nome de Cristo (3.13—4.11)

C. Sofrendo injustamente pelo nome de Cristo (3.13—4.11)

Depois de instruir seus leitores a levarem uma vida de retidão em resposta às animosidades da sociedade greco-romana, o apóstolo Pedro passa agora a encorajar e fazer exortações voltadas para o sofrimento injusto de seus leitores cristãos, sendo talvez essa a razão principal de ele escrever a carta. Cristo é uma vez mais o modelo, mas nessa seção sua autoridade e vitória finais sobre todos os poderes servem de exemplo de conduta e base de encorajamento. Devido ao exemplo de Cristo, que preferiu sofrer a desobedecer, os cristãos devem esquecer o modo de vida contrário aos propósitos de Deus, ainda que isso implique sofrer a dor da autonegação, bem como o ridículo e a perseguição da parte dos outros.

1. Sofrendo por fazer o bem (3.13-17)

O tema do peregrino aflito que, apesar disso, vive retamente foi introduzido em 3.11 com a citação do salmo 33 LXX (34 port.). Expressões desse salmo repercutem em toda parte dessa unidade, como também modelam o pensamento de Pedro ao menos até 3.17, com os temas da boa consciência e da boa conduta (3.16) e a preferência de sofrer por praticar o bem e não o mal (3.17). Aqui, uma vez mais, assim como em 2.12, parece que Pedro vê base comum suficiente na definição de “fazer o que é bom” entre o cristão e a sociedade da Ásia Menor no primeiro século, a ponto de o sofrimento injusto não ser uma ameaça universal e inevitável ao crente cristão.

Exegese e exposição

¹³E quem lhes fará mal, se vocês forem zelosos em fazer o bem? ¹⁴Mas, mesmo que possam sofrer por causa da justiça, vocês são abençoados. “Não tenham medo deles nem se aflijam”, ¹⁵mas reverenciem o Senhor Cristo no coração de vocês. Estejam sempre preparados [para dar] uma resposta a quantos lhes perguntarem o motivo da [viva] esperança que há entre vocês, ¹⁶mas [façam-no] com humildade e respeito, tendo uma boa consciência, a fim de que, quando falarem contra vocês, aqueles que difamam sua boa conduta em Cristo sejam envergonhados. ¹⁷Pois é melhor sofrer [mesmo] ao fazer o bem, se a vontade de Deus assim [o] quer, do que sofrer por praticar o mal.

O apóstolo aborda diretamente o problema do sofrimento injusto, aqui entendido como um problema potencial para todos os cristãos, não só para os escravizados (2.20,21). O texto de 3.13 segue bem de perto a ideia de 3.12 na unidade precedente, como indicado pela conjunção καί (kai, e), que introduz a pergunta retórica: “E quem lhes fará mal, se vocês forem zelosos em fazer o bem?”. A pergunta retórica de Pedro pode ser uma alusão a Isaías 50.9 LXX: “Eis que o

Senhor me ajuda; quem me causará dano?” (NETS). A resposta implícita, particularmente porque a pergunta vem logo em seguida à figura do olhar atento de Deus em 1Pedro 3.12, é a de que ninguém é verdadeiramente capaz de ferir aqueles que fazem o bem por causa da devoção a Deus.

Como se discutiu anteriormente, as virtudes recomendadas pelo apóstolo em 3.8 (como também as de 4.3 a seguir) eram, de modo geral, ratificadas pela cultura greco-romana, com a provável exceção da humildade, vista talvez como sinal de fraqueza. Segundo parece, o mero fato de ser cristão não era ainda percebido como algo nocivo, muito menos como ilegal. As primeiras instruções de Pedro para os cristãos não causarem ofensa desnecessária sugerem que o cristianismo era tão novo que ainda estava sendo efetivamente avaliado pela sociedade greco-romana, no sentido de ver se ele se ajustaria, e de que maneira, aos valores sociais e culturais do mundo romano politeísta e pluralista do primeiro século. A adoração a um homem que fora executado como criminoso, mas que diziam estar vivo, pode ter parecido absurda para a maioria, mas até mesmo uma crença tão absurda deveria ser tolerada, desde que seus adeptos continuassem a ser bons cidadãos e membros da sociedade.

Esse tom irênico de 1Pedro implica uma época anterior às grandes perseguições movidas contra a igreja e antes de os inocentes cristãos romanos terem sofrido mortes atrozes sob as ordens do imperador Nero. A intensa perseguição e difamação que Nero moveu contra os cristãos em Roma (em 64-67) consistiram em um evento localizado, que não afetou diretamente a Ásia Menor (até onde vão os registros existentes). Não obstante, teriam influenciado a disposição dos governadores provinciais e da população em geral a respeito dos cristãos, os quais, pela ação de Nero, foram definidos como traidores e inimigos do Estado. É mais fácil entender o otimismo de Pedro caso ele tenha escrito antes desse evento divisor de águas. Porque se, durante ou após a perseguição de Nero, Pedro tivesse perguntado: “E quem lhes fará mal, se vocês forem zelosos em fazer o bem”, é provável que todos no recinto teriam gritado: “Nero!”. Embora seja possível alegar à luz de Mateus 10.28 que, em último caso, nem mesmo a morte por martírio será danosa ao crente, o verbo κακώω (kakoō, maltratar, 3.13), da forma como é usado no NT, refere-se majoritariamente à perseguição e aos maus-tratos nesta vida (também At 7.6,19; 12.1; 14.2; 18.10). Esse é talvez o sentido que se pretende dar ao verbo aqui, pois o argumento de Pedro é o de que, embora os olhos de Deus estejam sobre o justo, é possível ser da sua vontade que o justo sofra nas mãos dos ofendidos pela retidão. Nem mesmo a passagem de Mateus nega a possibilidade de sofrimento sob o poder dos que podem de fato

matar o corpo.

Apesar de Pedro confirmar a expectativa geral de que nenhum mal acomete os que fazem o bem, a razão mesma por que ele escreve deve-se a alguns de seus leitores terem sido alvos reais de acusações (1Pe 2.12), de falatório ignorante (2.15), de maldade e ofensas (3.9; 4.14), de ameaças (3.14) e calúnia (3.16). Era comum, ainda que esporadicamente, os cristãos estarem na mira dessas expressões de marginalização e repúdio sociais onde quer que estivessem, da morte de Jesus em diante, como documenta o livro de Atos. Em 3.14a, Pedro admite que o sofrimento é possível mesmo quando se faz o certo. Ele usa o modo optativo presente, *πάσχοιτε* (paschoite, vocês podem sofrer), indicando que, embora seja uma possibilidade real, esse sofrimento não é, falando de maneira geral, algo presente. Achtemeier (1996: 230) entende que o optativo expressa uma “realidade esporádica” e explica que, “embora não estejam passando por sofrimento contínuo, os cristãos vivem de fato em um ambiente carregado de suspeição e hostilidade, que tem resultado e é capaz de resultar em violência e perseguição a qualquer momento”. Goppelt (1993: 241) entende que aqui Pedro escolhe o optativo para destacar “a abertura da situação com o fito de proteger a igreja da resignação fatalista”. Essa defesa contra a resignação fatalista pode ser necessária especialmente para os que, na igreja, são rápidos demais em se fazer de mártires e interpretam qualquer mínima ofensa como um ato de perseguição. Apesar de a perseguição por causa de Cristo ser um perigo potencialmente real, e ser talvez até inevitável de tempos em tempos, ela não deve ser esperada o tempo todo.

O fato de Pedro admitir a possibilidade de alguém sofrer por fazer o certo restringe sua declaração prévia de que há uma definição comum o bastante de “(o que é) bom” para os cristãos se relacionarem bem com a sua sociedade. Aqui, ele reconhece a possibilidade de seus leitores depararem com quem não gosta ou discorda da definição cristã do que é viver retamente. Mais adiante, em 4.3,4, ele reconhece que, ao se abster de práticas socialmente aceitáveis por não serem certas, o cristão incrimina a sociedade que as pratica e aprova. Pedro comenta o resultado: os que se sentem acusados e incriminados pelo reto viver dos cristãos “amontoam insultos em cima de vocês”.

Precisamente nessa situação — quando os cristãos são agredidos só por se recusarem a participar das práticas ímpias de sua sociedade —, Pedro os descreve como “abençoados”. As palavras “sofrer” e “abençoados” não parecem combinar, por isso é possível questionar em que sentido Pedro pode alegar que

os que sofrem por fazer o bem são “abençoados”. Michaels (1988: 186) define “abençoados” nessa passagem como a indicação dos “privilegiados destinatários do favor divino”, e Goppelt (1993: 242) sugere que sejam os “participantes da salvação de Deus”. Pedro refere-se a seus leitores como “abençoados” apenas duas vezes, aqui e em 4.14, em que, num contexto semelhante, o crente está sendo insultado por causa do nome de Cristo. A forma como Pedro usa a palavra “abençoados” é quase com certeza mais uma alusão ao ensinamento de Jesus, dessa vez como registrado em Mateus 5.10: “Abençoados são os perseguidos por causa da justiça, pois deles é o reino dos céus” (TNIV).⁹ Abençoar talvez abranja as alegrias e riquezas da vida, mas para Pedro o privilégio de viver retamente por Cristo, e de sofrer por causa dessa retidão, é nada menos do que uma bênção, um sinal do favor de Deus e evidência da salvação da pessoa.

A reação do crente ao sofrimento injusto é enunciada tanto de forma negativa como positiva: (1) não tenha medo da oposição, e (2) continue sendo fiel a Cristo (“reverenciem o Senhor Cristo no coração de vocês”). Ao invocar em 3.14b uma exortação de Isaías 8.12, Pedro lembra a seus leitores que eles não são os primeiros membros do povo de Deus a enfrentar ameaças: “Não tenham medo deles nem se aflijam”. Pedro está citando Isaías 8.12 LXX, o encorajamento profético para que o Reino de Judá ao sul não tema os reis aliados de Israel e Arã (Síria) nem o grande poder da Assíria, que varrerá do mapa os dois adversários vizinhos. Isaías adverte nações que se opõem a Jerusalém: “Todo conselho que vocês receberem, o Senhor o frustrará; e toda palavra que pronunciarem, de nada lhes valerá, porque o Senhor Deus está conosco” (Is 8.10 LXX, NETS, grifo da autora). O Senhor exorta Isaías e seus ouvintes a que não temam as ameaças, pois o Senhor Deus está com eles, e, por isso, é ao Senhor que eles devem temer (Is 8.13). A epístola de 1Pedro usa a citação em um contexto histórico totalmente diferente, mas com o mesmo propósito de encorajar leitores em face de ameaças, aplicando-a aos cristãos que estão enfrentando não potências hostis além de suas fronteiras, mas adversários no meio de sua própria sociedade.

Em 1Pedro 3.14, a citação de Isaías 8.12 diz literalmente: “O temor deles não temam”, o que demanda um contexto para desambiguar a palavra modificada pelo pronome possessivo “deles”. Será que significa “Não temam as coisas que esse povo teme” ou “Não tenham medo desse povo”? Tanto na versão hebraica como na grega de Isaías, a intenção é transmitir o primeiro significado, porque as palavras modificadas por “deles” é “esse povo”, referindo-se aos compatriotas de Isaías em Jerusalém e Judá que se sentem esmagados com medo de Arã e

Israel. O Senhor falou a Isaías para ele não se deixar abater por esses mesmos medos. A citação, porém, encaixa-se de maneira diferente em 1Pedro, com sentido alterado.

Embora 1Pedro reproduza a citação com fidelidade, a mudança mínima de um pronome no singular para o plural a contextualiza para uma situação completamente diferente. A terceira pessoa singular do pronome αὐτοῦ (autou, dele), cujo antecedente no texto do AT é “esse povo”, foi substituída pela terceira pessoa plural αὐτῶν (autōn, deles), modificando uma entidade não especificada, mas referindo-se presumivelmente aos membros da sociedade em geral. Portanto, o sentido de temor em 3.14 modifica-se para “Não tenham medo daquilo que essas pessoas ameaçam”, ou seja, aquelas que podem lhes causar dano mesmo se vocês estiverem ávidos por fazer o bem (3.13,14).

A LXX de Isaías 8.12,13 instrui os leitores a que “santifiquem o próprio Senhor” (κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε, kyrion auton hagasate). Mas Pedro faz uma inserção que altera a citação. Em vez de terem medo de seus adversários, os cristãos da Ásia devem reverenciar o Senhor — a quem Pedro identifica com Cristo, ao substituir αὐτόν (auton, o próprio), como se lê na LXX, por τὸν Χριστόν (ton Christon, o Cristo): κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε (kyrion de ton Christon hagasate). Há certa ambiguidade gramatical sobre se a construção deveria ser lida como predicativa (reverenciar Cristo como Senhor) ou como apositiva (reverenciar o Senhor, a saber, Cristo). A sintaxe está condicionada pela sintaxe da LXX, na qual Pedro inseriu Cristo, mas provavelmente sem pretender modificar o seu sentido; por isso, a preferência deveria ser a leitura apositiva. Se assim for, este é um exemplo em que o escritor do NT identifica abertamente Jesus Cristo com o Senhor, o Yahweh do AT (veja a nota adicional sobre 3.15).

Essas modificações das citações da LXX foram feitas pelo autor de 1Pedro com a finalidade de adaptar a citação a uma nova situação teológica e sociopolítica. Cristo é identificado como o Senhor, a quem os leitores devem reverenciar. A natureza dos adversários que ameaçam é diferente, mas a base da ordem para não temerem continua a mesma, a saber, porque “o Senhor Deus está conosco” (Is 8.10, LXX). Se eles confiarem no Senhor e permanecerem fiéis ao seu chamado na vida deles, Cristo será para eles um santuário; caso contrário, tropeçarão e cairão (cf. 1Pedro 2.7-10).

A exortação em 3.15 tem sido usada para justificar a filosofia e a apologética cristãs: “Estejam sempre preparados [para dar] uma resposta (lit. defesa) a

quantos lhes perguntarem o motivo da [viva] esperança que há em vocês”. Conquanto essa seja uma aplicação legítima desse versículo, o apóstolo Pedro não tinha em mente o campo acadêmico ou profissional da apologética cristã. Nem o termo “defesa” (ἀπολογία, apologian) significa necessariamente que os cristãos a quem Pedro escreve estão sendo julgados em um tribunal de justiça (embora tenha sido assim compreendido pelos intérpretes anteriores, os quais entendiam que essa perseguição formal era o pano de fundo histórico). Antes, a preocupação de Pedro é a de que os crentes cristãos sejam capazes de defender com humildade e respeito sua esperança em Cristo diante de qualquer um que questione, mesmo que alguns crentes estejam sujeitos a acusações judiciais.

“Esperança”, em 1Pedro, é um termo que diz respeito ao aspecto futuro da salvação, pois é para uma viva esperança que os cristãos nasceram de novo mediante a ressurreição de Cristo (1.3). É essa mesma esperança que os diferencia e os separa dos pagãos, dando ocasião ao tipo de conflito que Pedro tem em vista. Deve-se entender “a esperança que há em vocês” (ἐν ὑμῖν, en hymin) não tanto como a esperança de um crente individual, mas como a esperança que existe em meio aos crentes, ou seja, sua crença compartilhada no evangelho de Jesus Cristo, que os define e os une como cristãos.

A ideia de Pedro sobre como o cristão deve relacionar-se até mesmo em uma situação social hostil é considerada provocativa. Ele não advoga que se abandone a sociedade por questão de segurança nem que ela seja contra-atacada de modo agressivo. Ao contrário, como expressa Goppelt (1993: 243): “A fé não fecha a porta para os relacionamentos com outras pessoas por causa de medo ou de ódio. Ao contrário, ela se volta para os outros numa atitude de abertura da mesma maneira que se volta para Deus”. A comunidade cristã pode ser uma colônia em terra estrangeira, mas segundo observa Achtemeier (1996: 234): “O isolamento cultural não deve ser o caminho adotado pela comunidade cristã. Ela deve viver abertamente sua vida em meio ao mundo incrédulo, e, da mesma maneira, deve estar abertamente preparada para explicar as razões disso”.¹⁰

Esse versículo levanta a questão de como os cristãos hoje conseguiriam produzir uma declaração articulada das razões para sua fé em Cristo, em termos compreensíveis para a sociedade moderna. A maioria dos “testemunhos”, se é que existem, é dado em ajuntamentos cristãos, usando-se o jargão da igreja, fazendo sentido total para os convertidos, mas em termos quase sem sentido para os que ainda não são crentes. Embora essa prática seja, de acordo com Pedro, parte importante do desenvolvimento cristão, os crentes têm de ser capazes de

descrever a fé cristã para os incrédulos, abordando seus questionamentos em termos que façam sentido para eles.

É interessante que Pedro, em 3.16, considere necessário advertir os crentes a terem consciência limpa quando testemunharem das razões por que têm esperança em Cristo. Isso diz respeito a pelo menos duas questões: viver o que se fala e falar da forma correta. Em primeiro lugar, o testemunho eficaz exige uma consciência limpa a respeito da própria integridade pessoal diante do Senhor. Não é possível explicar a esperança que temos em Cristo vivendo de maneira contraditória com essa esperança. Em segundo lugar, mesmo o testemunho mais bem-intencionado precisa ser dado de forma apropriada. Se tiver de ser aguerrido, que seja por causa do conteúdo da mensagem do evangelho, não porque a mensagem foi transmitida de uma forma que inutiliza o amor de Cristo pelos que buscam. O testemunho cristão deve refletir humildade e respeito pelo ouvinte.

Achtemeier (1996: 234) entende que o “respeito” (φόβος, phobos, temor, 3.16) mencionado por Pedro é reverência por Deus, não respeito pelos outros. Mas Pedro em outros lugares ensina que o temor a Deus é expresso (1.17; 2.17) pelo respeito aos outros (2.18; 3.1,7). Aqui em 3.16a, a expressão “com humildade e respeito” (μετὰ πραύτητος καὶ φόβου, meta praütētos kai phobou) qualifica como deve ser dada a explicação sobre a esperança e, portanto, o phobou (temor), assim como a humildade, diz respeito a uma atitude para com os outros, arraigada na atitude para com Deus.

O propósito de uma defesa respeitosa do cristianismo, quando verbalmente atacado, é que “aqueles que difamam sua boa conduta em Cristo sejam envergonhados” (3.16). Na sociedade moderna, a vergonha refere-se na maioria das vezes a uma emoção semelhante ao constrangimento ou culpa. Mas o testemunho do cristão não tem o objetivo de constranger aqueles a quem é dado. No AT e nos escritos judaicos, vergonha remete a um estado social, quase sempre relacionado com a derrota total e a desonra na batalha. Vergonha significa “ser derrotado e deixado à mercê dos inimigos” (Michael 1988: 190: 91). A Escritura, com muita frequência, promete que, no final, os fiéis a Deus não serão envergonhados, mas seus oponentes o serão. Isso não diz respeito a um sentimento, mas a uma posição. Em vez de se intimidarem com quaisquer oposições que encontram na sociedade, Pedro quer que seus leitores reajam a elas com uma explanação positiva e eficaz do evangelho. Em vez de deixarem que o temor os leve a recorrer às mesmas táticas de insultos e boatos maliciosos

contra seus oponentes, eles devem reagir de modo irrepreensível. O testemunho humilde e respeitoso dos crentes cristãos derrota o falatório malicioso dos que costumam caluniar a fé.

Ainda assim, Pedro tem plena consciência de que o cristão não pode achar que está livre de sofrimentos. Por isso ele prossegue em 3.17: “Pois é melhor sofrer [mesmo] ao fazer o bem, se a vontade de Deus assim [o] quer, do que sofrer por praticar o mal”. Embora a consequência imediata talvez seja o sofrimento, o cristão é chamado a viver sempre segundo um elevado padrão ético e não retribuir no estilo “bateu, levou” (olho por olho). Sofrer maus-tratos ou difamação caluniosa por ser cristão não lhe dá o direito de pagar na mesma moeda. É exatamente nos momentos em que o crente talvez se sinta menos disposto a retribuir com um testemunho gracioso de esperança em Cristo que é mais importante fazê-lo.

Na passagem de 1Pedro 3.17 há a interessante declaração de que “é melhor” sofrer ao fazer o bem do que sofrer por praticar o mal. Essa forma proverbial “melhor... do que...” é encontrada na literatura sapiencial do AT e também nos ensinamentos de Jesus nos Evangelhos Sinóticos, como em Mateus 5.29: “É melhor para vocês perderem uma parte do próprio corpo do que todo o seu corpo ser lançado no inferno” (TNIV). Um pensamento similar a 1Pedro 3.17, contudo numa forma diferente, também faz parte da comum tradição sapiencial grega (Achtemeier 1996: 237-8). Por exemplo, Platão escreve que sofrer injustiças é menos vergonhoso do que praticar injustiças (Platão, Górgias 474c). Muitas vezes é difícil identificar se os escritores do NT estão pensando com base em tradições do judaísmo ou do helenismo, ou mesmo se é possível traçar uma clara distinção entre as duas. Como demonstram os códigos domésticos (veja os comentários sobre 2.18—3.7), Pedro realmente sanciona alguns elementos da filosofia moral grega e aqui poderia estar se referindo a essa tradição. No entanto, a apresentação das alternativas escatológicas não está de todo ausente, pois a Escritura define os termos usados, mesmo se expressos nas formas da sabedoria grega. Em outras palavras, aquilo que Platão quer dizer com agir “injustamente” e o que Pedro quer dizer com isso são, sem dúvida, bem diferentes. A doutrina do apóstolo não é determinada pela sabedoria dos grandes pensadores gregos, como Platão, mas fundamenta-se na realidade escatológica da qual a Escritura fala como revelada essencialmente em Cristo.

Expressões na forma “É melhor... do que...” quase sempre introduzem alternativas escatológicas (Michaels 1988: 191-2). Michaels (1966-1967: 398)

parafraseia 3.17 para destacar sua implicação teológica: “Se for da vontade de Deus que soframos, é melhor sofrer agora, como praticantes do bem nas mãos de homens maus, do que no dia da visitação, quando esses mesmos malfeitores receberão seu justo castigo do eterno juiz de todos os homens”.

Há também em 1Pedro 3.17 a importante questão sobre se um Deus amoroso deseja que o cristão sofra (veja também 4.19). O texto grego de 3.17 parece ser bem explícito: εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (ei theloi to thelēma tou theou, se a vontade de Deus o quer), e uma vez mais o verbo (theloi) está no optativo presente. Da mesma maneira que a possibilidade de sofrer por fazer o bem (3.14) está expressa no modo optativo, significando que sofrer é uma possibilidade, mas não uma certeza, talvez seja a vontade de Deus que algum cristão sofra por fazer o bem. Pedro afirma que não é propósito de Deus fazer os cristãos sofrerem. No entanto, o próprio fato de pelo menos alguns cristãos da Ásia Menor (e desde então muitos outros) terem sofrido injustamente por viverem de modo justo implica que, em certo sentido, essa era a vontade de Deus para eles naquele momento e naquela situação. J. H. Elliott (2000: 635) expressa-o bem: “A ressalva, se a vontade de Deus assim o quer, refere-se ao sofrimento por fazer o que é certo e não meramente ao sofrimento em si mesmo. A ideia não é a de que Deus quer o sofrimento, mas que ele quer que se faça o que é certo e não que se faça o que é errado [...], mesmo se e quando isso resultar em sofrimento” (grifo do original). Elliott salienta corretamente que Deus quer que seu povo viva de modo fiel e faça o que é certo, mesmo que a reação de um mundo incrédulo o faça sofrer. Esse é um conceito bem diferente de “Deus faz os cristãos sofrerem nesta vida para o bem-estar espiritual deles” (Kistemaker 1987: 137). Embora a ideia de a vontade de Deus incluir a possibilidade de o sofrimento dar a algumas pessoas ocasião para dúvidas relativas à teodiceia, a afirmação de Pedro visa a servir de encorajamento. Se o sofrimento está dentro da vontade de Deus, está também dentro do controle soberano de Deus. E, portanto, o sofrimento do cristão é determinado não pela vontade dos adversários, mas pela vontade do Pai celestial.

Pedro, portanto, está convencido de que, ainda que seja necessário (δέον, deon) aos cristãos sofrerem várias provações, isso será apenas “durante algum tempo” (1.6,7), após o qual Deus os restaurará e fortalecerá (5.10). O apóstolo reconhece que sofrer por ser cristão é inevitável (necessário) sempre que a fé cristã genuína encontra oposição hostil, uma realidade prevalecente até que o Senhor volte. Não é propósito de Deus que os cristãos sofram por sofrer; é a vontade de Deus que permaneçam fiéis e obedientes mesmo que isso resulte em sofrimento. O

encontro da fé cristã com a hostilidade torna-se, portanto, uma prova que deve ser enfrentada pelos cristãos. Se algum cristão se afasta de Cristo para evitar o sofrimento de insultos e a rejeição de amigos, vizinhos ou colegas incrédulos, então logo se evidencia a falta de fé dessa pessoa. Deus deseja que o cristão sofra no sentido de desejar que ele permaneça fiel, ainda que o sofrimento seja a consequência. Essa situação de provação permite aos cristãos verem a própria fé assim como ela é — ou não é.

Houve uma época em minha jovem vida cristã quando eu pensava que expiação vicária significava sofrimento vicário — quer dizer, já que Jesus sofreu, eu não tinha de sofrer! Caso se pretenda levar a sério a mensagem de 1Pedro, é preciso descartar o entendimento de que Deus jamais desejaria o sofrimento de alguém por fazer o certo e de que todo sofrimento é em tudo contrário à sua vontade. Os cristãos devem seguir nas pegadas de Jesus. Visto ter sido a vontade de Deus que Cristo sofresse, então é de esperar também ao longo do caminho do crente o sofrimento consciente e resoluto. Pedro, porém, em 3.18-22, encoraja esses sofredores uma vez mais com o exemplo de Cristo, cujo sofrimento foi o caminho para sua vitória sobre todos os seres e autoridades. Os que participam do sofrimento de Cristo por causa de sua fé nele não serão derrotados, mas participarão também da vitória de Cristo.

Nota adicional

3.15. G. Howard (1977: 80-1) apresenta uma ideia interessante ao considerar que a palavra “Cristo” (Χριστόν, Christon) seja uma modificação secundária feita pelos escribas. Ele propõe que, nesse lugar, o autor de 1Pedro usou originalmente o tetragrammaton hebraico na citação como, alega ele, era o costume. Em alguma fase da história textual, o tetragrammaton aqui e em todo o NT (e na LXX?) foi substituído pela palavra grega κύριος (kyrios, Senhor), que já tinha sido usada na tradição cristã para se referir a Cristo. Howard conclui que Pedro não tinha a intenção de identificar Cristo com Yahweh. Antes, essa identificação foi uma interpretação posterior equivocada que se fez possível pelo uso ambíguo de kyrios para se referir tanto a Deus como a Cristo. A teoria de Howard deve obrigatoriamente presumir que todos os manuscritos da LXX foram

tratados de forma semelhante, pois kyrios é encontrado com bastante frequência por todo o AT grego nos lugares em que o AT hebraico tem o tetragrammaton. Seja como for, a teologia de Pedro permanece intocada, uma vez que ele defende a divindade de Cristo ao longo de toda a carta.

⁹ Veja em Gundry (1966-1967), Gundry (1964) e Best (1970a) uma análise de como Pedro alude aos ensinamentos de Jesus sem depender dos Evangelhos Sinóticos.

¹⁰ Aqueles que vivem em lugares onde o cristianismo é um crime capital devem, é claro, ter cautela quanto à aplicação dessa passagem em ambiente tão hostil, diferente do contexto original de Pedro.

2. A vitória de Cristo sobre o sofrimento injusto (3.18-22)

Numa seção anterior da carta (1Pe 2.18-25), o apóstolo aponta o injusto sofrimento de Cristo na carne como o exemplo para a vida cristã. Essa passagem explica que é melhor sofrer por fazer o bem do que por fazer o mal (3.17), porque Cristo, pelo poder de sua ressurreição e ascensão, derrotou todos os poderes do mal e os destruirá juntamente com todos quantos praticam o mal (da mesma maneira que nos dias de Noé). Portanto, sofrer injustamente por fazer o bem é sinal de estar do lado certo da separação escatológica. O sofrimento injusto por fazer o bem, da forma como Deus define o bem, significa que se está vivendo o compromisso assumido diante de Deus, no batismo, de uma vida consagrada a servi-lo. Da mesma forma que o sofrimento injusto de Cristo levou à sua vindicação, Pedro encoraja seus leitores dizendo que o sofrimento injusto que estão enfrentando não será a palavra final, pois já foram justificados quando Cristo ressurgiu da morte.

As dificuldades dessa passagem

Cristo leva-nos a Deus através da morte na carne para a vida no Espírito (3.18)

A proclamação de Cristo aos espíritos (3.19,20a)

A história de Noé na Ásia Menor

O desenvolvimento de interpretações alternativas

Noé e o batismo cristão (3.20b,21)

A ascensão de Cristo como uma vitória (3.22)

Exegese e exposição

¹⁷[Pois é melhor sofrer mesmo ao fazer o bem (...) do que sofrer por praticar o mal.] ¹⁸porque Cristo também ‘sofreu’ de uma vez por todas pelos pecados, o justo em favor do injusto, para poder levar vocês a Deus. Ele foi morto na [no reino da] carne, mas vivificado no [reino do] Espírito. ¹⁹No qual [nesse reino] também foi e proclamou aos espíritos em prisão, ²⁰os quais em tempos passados desobedeceram quando a paciência de Deus aguardava nos dias de Noé, enquanto a arca estava sendo construída, na qual uns poucos — isto é, oito pessoas — foram salvos através da água. ²¹Esse [dilúvio] também simboliza o batismo, ‘o qual’ agora salva vocês — não sendo a remoção da imundície da carne, mas o compromisso de uma boa consciência para com Deus — por meio da ressurreição de Jesus Cristo, ²²o qual está à mão direita de Deus, tendo ido para o céu, estando anjos, autoridades e potestades sujeitos a ele.

a. As dificuldades dessa passagem

Como observa Goppelt (1993: 247), esta é a terceira passagem cristológica de 1Pedro (veja 1.18-21; 2.22-25), e todas elas têm como ponto de partida o sofrimento e a morte de Jesus. Enquanto 2.22-25 chama a atenção para o poder redentor da crucificação de Cristo, a presente passagem destaca o poder conquistador de sua ressurreição e ascensão. Além disso, ela embasa a disposição do crente para sofrer injustamente por causa de Cristo no fato da disposição de Cristo para sofrer injustamente por causa dos crentes a fim de levá-los a Deus.

Esse trecho de 1Pedro é uma das passagens sobre a quais mais se discute e se escreve desde os primeiros dias da igreja, sendo entendida de diferentes maneiras. Até mesmo o geralmente dogmático Martinho Lutero comentou a respeito de seu embate com ela: “É um texto estranho e, sem dúvida, uma passagem muitíssimo mais obscura do que qualquer outra no Novo Testamento. Continuo ainda sem saber com certeza o que o apóstolo pretendia dizer” (Pelikan 1967: 113). Mesmo entre os intérpretes modernos, ela conserva a reputação de ser talvez a mais difícil do NT. Essa passagem, certamente, pressupõe o conhecimento de imagens e tradições alheias à cultura moderna. Além disso, há

uma quantidade incomum de dificuldades textuais e léxicas nesses poucos versículos.

Uma compreensão comum da passagem está consagrada no Credo Apostólico com as palavras “desceu ao inferno”, as quais, em virtude do lugar em que foram inseridas no credo, sugerem que esse fato se deu entre a crucificação e a ressurreição de Jesus. No entanto, por mais conhecido que seja — ao contrário do Credo Niceno, que não contém essa declaração (Scharlemann 1989: 311) —, o Credo Apostólico não foi escrito nem adotado por nenhum dos antigos concílios eclesiásticos oficiais (Williams 1999: 81). A frase apareceu pela primeira vez por volta de 400 d.C. na exposição de Rufino sobre um credo romano que incluía “ele desceu ao inferno” em lugar de “e foi sepultado”. Portanto, segundo parece, o “desceu” foi durante algum tempo apenas uma forma expressiva de referir o sepultamento, ou a “descida” à sepultura, sendo ainda assim entendida pelo Catecismo Maior de Westminster (Pergunta e Resposta 50; Williams 1999: 81-2). Muitas edições modernas do Credo Apostólico omitem a declaração por reconhecerem sua redundância, agora que o consenso acadêmico abandonou em grande medida a interpretação do *descensus* (explicada abaixo; veja em Williams 1999: 89-90 a discussão a respeito da integridade confessional desse assunto).

Um segundo entendimento antigo é o de que o Cristo pré-encarnado pregou o arrependimento por meio de Noé ao povo ímpio daquela geração, prestes a ser julgada pelas águas do Dilúvio. Porém, desde o surgimento da obra magistral de Dalton (1965), *Christ's Proclamation to the Spirits* [A proclamação de Cristo aos espíritos], a passagem tem sido entendida de uma terceira forma pela maioria dos comentaristas: ela se refere à proclamação da vitória de Cristo em seguida à sua ressurreição, quando ele ascendeu para assumir seu lugar de direito no céu, como soberano de todos.

Essa intrigante passagem está cheia de problemas que obscurecem sua interpretação: dificuldades de crítica textual, ambiguidades gramaticais, incertezas léxicas, incompatibilidades teológicas, além de questões sobre os contextos literário e teológico pressupostos pelo autor. As investigações sobre a conturbada história da interpretação da passagem podem ser encontradas em Dalton (1965: 15-41), Reicke (1946: 7-51) e mais recentemente em Feinberg (1986: 309-12).

As questões exegéticas basicamente se resumem a estas: Aonde foi Cristo?

Quando ele foi? A quem ele falou? O que ele disse? Apesar de a passagem ser mais obscura do que desejaríamos, há dois aspectos notáveis que ancoram o argumento do texto: (1) pelo fato de estar ligada a 3.13-17 por ὅτι καί (hoti kai, porque também, 3.18), a passagem em 3.18-22 visa a embasar a argumentação imediatamente anterior segundo a qual é melhor sofrer por fazer o bem do que por praticar o mal; (2) apesar de Cristo ter sofrido injustamente a ponto de morrer por fazer o bem, esse sofrimento não foi a derrota que pareceu ter sido, mas foi, em vez disso, a vitória sobre todos os anjos, autoridades e poderes (3.22). Sofrer injustamente por fazer o bem não é, portanto, o juízo final contra quem está certo. Além disso, Pedro está ávido por inculcar em seus leitores que nada do que pode acometê-los está fora do controle do Cristo ressurreto e vivo (3.22). Por conseguinte, se sofrem por ser cristãos, isso está dentro da vontade de Deus (3.17). Portanto, essa passagem, por mais obscuros que possam ser seus detalhes, atua como uma palavra de encorajamento aos cristãos oprimidos pelos poderes que têm enfrentado. A interpretação de suas obscuridades e ambiguidades deveria ser regida pela sua finalidade nesse contexto imediato da carta.

b. Cristo leva-nos a Deus através da morte na carne para a vida no Espírito (3.18)

A passagem de 1Pedro 3.18 apresenta o motivo para a alegação de Pedro em 3.17 de que é melhor sofrer por fazer o bem do que por praticar o mal: “porque Cristo também sofreu de uma vez por todas pelos pecados, o justo em favor do injusto, para poder levar vocês a Deus. Ele foi morto no reino da carne, mas vivificado no reino do Espírito” (veja nota adicional sobre 3.18). O Cristo sofredor já havia sido dado antes como exemplo aos cristãos em 2.19-25. Por meio de sua morte dolorosa, Cristo “leva vocês” (hymas prosagagē) a Deus. Anteriormente na carta, Pedro ressalta a necessidade de os cristãos seguirem nas pegadas de Jesus (2.21). Portanto, a morte de Cristo abre o caminho para os cristãos o seguirem através da morte à presença do Pai. Pedro, aqui, exorta enfaticamente os cristãos a se identificarem com o Cristo heroico e vitorioso, caso pretendam seguir em suas pegadas. É melhor sofrer por fazer o bem, assim como Cristo sofreu, porque esse é o caminho para seguir a Cristo até a vitória.

O sofrimento de Cristo abrangeu sua morte (veja na nota adicional sobre 3.18 uma exposição do problema textual existente aqui), que foi de uma vez por todas (ἅπαξ, hapax, uma vez) e serviu ao propósito redentor de “levar vocês a Deus” (3.18). A ligação entre 3.17 e 3.18 implica que, mesmo que o cristão tenha de sofrer a ponto de ser martirizado injustamente por causa de Cristo, esse sofrimento é tão cheio de sentido quanto vitorioso, pois a morte não é a palavra final. Os cristãos seguem nas pegadas de Cristo através da morte para a vitória. Embora a morte de Cristo tenha sido singularmente redentora, aqueles que sofrem e até mesmo morrem injustamente apenas porque são cristãos estão do lado certo do caminho misterioso pelo qual Deus quis levar a cabo seu plano redentor ao longo da história. É melhor, portanto, sofrer por fazer o bem e estar certo com Deus do que sofrer por praticar o mal. Por conseguinte, a “perseguição aos crentes cristãos é uma vitória, não uma derrota” (Dalton 1965: 85).

A ênfase no sofrimento de Cristo nessa carta é notável, ao se considerar sua fonte, pois antes Pedro, o discípulo, resistiu inflexivelmente a qualquer ideia de um Messias sofredor, quando Cristo anunciou o que o esperava (Mc 8.32; Mt 16.22). Mas Pedro, o apóstolo, veio a entender que a dolorosa morte de Cristo ocorreu “de uma vez por todas pelos pecados, para poder levar vocês a Deus”. A expressão περὶ ἁμαρτιῶν (peri hamartiōn, pelos pecados) é usada repetidamente em todo o Pentateuco na LXX para se referir às ofertas pelo pecado do sistema sacrificial. Pedro chegou à compreensão de que a dolorosa morte de Cristo é uma oferta única e exclusiva pelo pecado, a qual propicia acesso a Deus, possibilitando o nascer de novo para a viva esperança que a ressurreição de Cristo para a vida eterna consumou (1.3). Embora o mundo possa ter visto Jesus como um criminoso comum executado por causa justificável pela autoridade romana, Pedro o descreve como δίκαιος (dikaios, justo) e não merecedor da morte que sofreu. Mas Jesus não morreu apenas uma morte não merecida. Jesus morreu uma morte vicária no lugar dos injustos. Por isso, os injustos que reconhecem a natureza vicária da morte sacrificial de Jesus e tornam-se cristãos devem viver retamente, e isso significa que, se necessário, é melhor sofrer injustamente (3.17). Assim o crente cristão identifica-se com Cristo, que permanece vivo eternamente no lado de Deus da separação moral entre a justiça e o mal.

O trecho de 1Pedro 3.18,19 segue explicando a vitória de Cristo. Ele “foi morto na carne, mas vivificado no Espírito” (θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, thanatōtheis men sarki zōopoiētheis de pneumatī). O sentido da expressão prepositiva de abertura em 3.19, ἐν ᾧ καὶ (en hō kai, no qual também,

nesse tempo também), tem papel crucial para as três interpretações sobre quando Cristo pregou. O sentido dessas locuções dativas (temporais? locativas?) nos versículos 18 e 19 determinará qual das três interpretações básicas da passagem está sendo adotada.

Para adotar a primeira interpretação, segundo a qual Cristo pregou por meio de Noé à geração deste, a expressão “vivificado no Espírito” tem de se referir de algum modo ao estado pré-encarnado de Cristo, ao mesmo tempo que dá o devido valor ao enfático contraste com “morto na carne”. Em uma segunda perspectiva, se Cristo pregou durante os três dias nos quais seu corpo ficou na sepultura, o contraste carne-espírito deve obrigatoriamente se referir aos dois componentes do ser humano de Cristo: seu corpo humano, que foi morto, e sua alma (ou espírito?) humana, que foi pregar. Nesse caso, em que sentido sua alma foi “vivificada” quando seu corpo foi morto? Pode-se argumentar que sua alma continuou viva, mas não é isso o que o texto afirma.

Há uma terceira interpretação surgindo como a ideia consensual dos intérpretes modernos: o contraste carne-espírito não é entre o corpo e a alma de Cristo, mas entre seus dois estados de existência — no âmbito da vida humana terrena antes de sua morte e em seu estado de existência glorificado após sua ressurreição. Observe, no entanto, que a resposta à questão sobre quando Cristo pregou não resolve completamente as outras questões acerca do lugar onde ele pregou, a quem pregou, nem sobre o teor de sua pregação. Além disso, em cada uma das três interpretações básicas, é possível encontrar respostas diferentes para cada uma delas, resultando em um labirinto de opções exegéticas, não tendo nenhuma delas pretensão esmagadora de certeza (veja em J. H. Elliott 2000: 648-50 a enumeração detalhada das várias possibilidades principais). Erickson (1995: 137) calcula 180 combinações exegéticas, em teoria.

A interpretação de que o Cristo pré-encarnado pregou por meio de Noé à geração desse patriarca tem longa e venerável tradição no âmbito da história da interpretação. Agostinho a ensinava, Tomás de Aquino a repetiu (Dalton 1965: 35) e era corrente durante a Reforma (Feinberg 1968: 311). Agostinho apresentou essa interpretação como resposta à outra interpretação concorrente consagrada no Credo Apostólico — que Cristo desceu ao inferno no período entre sua morte e ressurreição — porque essa interpretação estava fazendo surgir o problema teológico da possibilidade de conversão após a morte (pessoas sendo salvas após a morte). Agostinho, um dos pais latinos da igreja, não sabia ler bem o grego do NT, nem estava interessado principalmente em exegese, mas

preocupava-se em proteger a teologia do caráter final da morte com respeito à decisão para a conversão. Sendo assim, sua recusa da conversão após a morte o motivou a buscar um entendimento alternativo. Ele apresentou a interpretação de que Cristo pregou por meio dos lábios de Noé aos contemporâneos desse patriarca. Em nossos dias, essa é uma posição minoritária, mas ainda defendida por alguns (Clark 1972: 130; Erickson 1995: 140; Feinberg 1986; Grudem 1986). A ideia de Cristo ter pregado por meio de Noé está bem de acordo com 1.11, que se refere ao Espírito do Cristo pré-encarnado pregando nos dias passados por intermédio dos profetas. Contudo, o teste de viabilidade dessa ideia deve ser a maneira apropriada de ela lidar com a sintaxe de 3.18 e a frase de abertura do versículo 19.

A sintaxe de 3.18 forma um paralelo contrastivo entre os dois participios passivos, θανατωθείς (thanatōtheis, morto) e ζωοποιηθείς (zōopoiētheis, vivificado), cada um deles seguido pelo respectivo dativo contrastante, σαρκί (sarki, na carne) e πνεύματι (pneumati, no espírito). Esse contraste qualifica a oração subordinada final de 3.18, “para poder levar vocês a Deus”. As partículas μέν (men, por um lado) e δέ (de, mas) indicam que o contraste deve ser entendido provavelmente como oração concessiva (embora morto em carne, foi vivificado no espírito). Além disso, a sintaxe paralela sugere que ambos os dativos seguindo os participios têm o mesmo sentido. No entanto, há pelo menos quatro maneiras de interpretá-los: (1) como locativos: “na carne, [...] em espírito” (Grudem 1988: 156); (2) como dativos de respeito ou referência: “com respeito/referência à carne [...] com respeito/referência ao espírito” (Clowney 1988: 157; Michaels 1988: 204; Scharlemann 1989: 316; Selwyn 1958: 196); (3) como instrumentais: “pela carne, [...] pelo Espírito” (Achte-meier 1996: 239); ou (4) como mera conjunção: “em que”, “por meio de” ou “portanto” (Goppelt 1993: 255; Westfall 1999: 131). Alguns, porém, sustentam que o primeiro dativo é locativo e o segundo, dativo de agência (Clark 1972: 126; Kistemaker 1987: 140). A estrutura da sintaxe sugere que o contraste deve ser entendido não apenas entre os substantivos “carne” e “espírito”, mas entre as expressões como um todo: “morto na carne”, “mas vivificado no espírito”.

Grudem (1986: 21) considera que os dativos são locativos e entende a expressão “vivificado no espírito” não como uma referência específica à ressurreição do corpo de Cristo, mas ao ambiente no qual ele foi ressuscitado. Assim, a locução en hō, em 3.19, remete a esse reino espiritual e, segundo ele supõe, é o mesmo reino espiritual no qual o Cristo pré-encarnado esteve em ação quando pregou por meio de Noé.

Feinberg (1986: 315, 319), que também defende a interpretação de que Cristo pregou por meio de Noé, entende que a expressão “vivificado no espírito” é uma referência específica à ressurreição física de Cristo, levada a efeito pelo Espírito Santo. Ele considera que a locução em hō de 3.19 é uma referência ao Espírito Santo, em quem ou por meio de quem o Cristo pré-encarnado pregou por intermédio de Noé aos contemporâneos do patriarca. Essa forma de entender, no entanto, viola a sintaxe paralela dos dativos, pois, embora seja possível alegar que o Cristo foi vivificado pelo Espírito Santo, ele, todavia, não foi morto pela carne. Essa interpretação envolve também a compreensão de que “carne” e “espírito” sejam dois modos da existência pessoal de Cristo, durante a encarnação e fora dela. Apesar disso, Achtemeier (1996: 239), que discorda da posição sustentada por Grudem e Feinberg, considera que os dativos sejam instrumentais, ou de agente, e põe em contraste os sujeitos implícitos dos participios passivos: a humanidade matou Cristo, mas o Espírito o ressuscitou (também Goppelt 1993: 255). No entanto, segundo parece, no contexto o realce não está entre os agentes da ação, mas entre os dois estados da existência de Cristo. Da mesma maneira como Cristo ressurgiu do sofrimento e da morte para a vida de ressurreição, assim ressurgirão os oprimidos leitores de Pedro — o que é uma ideia mais cabível aos propósitos de Pedro.

Uma segunda maneira antiga de entender essa passagem serve para apoiar a ideia dos pais da igreja alexandrinos, Clemente e Orígenes, mencionada às vezes como *descensus ad inferos*, ou a “pilhagem do inferno”, em que Cristo desceu ao inferno no intervalo de tempo entre sua crucificação e sua ressurreição.¹¹ Na forma mais primitiva, essa ideia originou-se não a partir da exegese de 3.18-22, mas como resposta a duas questões teológicas: (1) Como seria possível aos santos do AT serem redimidos por Cristo, visto terem vivido antes de seus dias? (2) Onde estava Jesus Cristo e o que ele fez entre sua morte e ressurreição? De fato, essa passagem de 1Pedro só veio à luz bem mais tarde para propiciar alguma defesa bíblica da ideia do *descensus* (Dalton 1956: 16). Para defender essa interpretação, é indispensável considerar que o contraste em 3.18 é entre a carne (*sarx*), entendida como “corpo”, e o espírito (*pneuma*), entendido como “alma”. Das seis vezes em que *sarx* ocorre em outros lugares de 1Pedro, apenas duas ocorrências são passíveis de ser interpretadas como referência ao corpo físico (3.21; 4.1); as demais referem-se ao contexto da vida terrena. *Pneuma* ocorre outras sete vezes em 1Pedro, mas só duas têm a possibilidade de ser entendidas como referências à alma humana — em 3.4, em que o significado mais provável é atitude ou temperamento, e no altamente controverso 3.19, que alguns entendem referir-se a espíritos humanos desencarnados após a morte. Na

maioria das vezes, em 1Pedro, pneuma refere-se ao divino Espírito de Deus (4.14), a Cristo (1.11) ou ao Espírito Santo (1.2,12).

A dupla de palavras σῶμα (sōma, corpo) e ψυχή (psychē, alma) eram os termos empregados no vocabulário grego para distinguir entre o corpo material e a alma imaterial, não sarx e pneuma. A palavra psychē aparece cinco vezes na forma plural em 1Pedro (1.9,22; 2.25; 3.20; 4.19), referindo-se à pessoa como um todo ou à vida da pessoa. Não parece que, em outros lugares, Pedro fale em termos da dicotomia corpo-alma. A ideia de que 3.18 se refere à dicotomia corpo-alma surgiu mais tarde, onde predominava o dualismo platônico grego, em especial na interpretação alexandrina.

Se o contraste fosse apenas entre os dois substantivos individuais, os dados lexicais pareceriam inconclusivos. No entanto, esses substantivos ocorrem em duas expressões sintaticamente paralelas. E, ainda mais importante, o contraste corpo-alma exigido pela interpretação do descensus não faz justiça ao contraste entre as expressões completas “morto na carne” e “vivificado no espírito”. Em que sentido seria possível afirmar que a alma de Cristo foi vivificada em contraste com a morte de seu corpo? Ainda que Pedro estivesse se referindo ao duvidoso contraste corpo-alma com sarx e pneuma, a alma teria continuado viva e ativa, mas o texto afirma que Cristo foi “vivificado no espírito”. Cristo, em todo o seu ser, foi morto na crucificação e, em todo o seu ser, foi vivificado na ressurreição. Uma vez que os dois participios explicam a frase “para poder levar vocês a Deus”, o mais provável é que o contraste se refira a dois momentos do evento redentor: à morte de Cristo e à subsequente ressurreição. Isso é corroborado pela referência clara à sua ascensão em 3.22, que finaliza a sequência redentora: crucificação (“morto”), ressurreição (“vivificado”) e ascensão (“ido ao céu”).

O verbo zōopoieō (vivificar) ocorre dez vezes em outras partes do NT, e todas têm Deus, Cristo ou o Espírito Santo como sujeito. É por vezes encontrado em paralelo com ἐγείρω (egeirō, levantar; e.g., Rm 8.11), sugerindo que aqui seu sentido é sinônimo de ser levantado para a vida. Michaels (1988: 205) explica: “Se ‘carne’ for a esfera das limitações humanas, do sofrimento e da morte (cf. 1Pe 4.1), ‘Espírito’ é a esfera do poder, da vindicação e da nova vida”. Assim, a maioria dos comentaristas recentes entende que as expressões contrastantes “morto na carne”, mas “vivificado no espírito” se referem às duas esferas da existência de Cristo (a esfera terrena versus a espiritual) ou a dois modos de sua existência pessoal (na forma humana antes de sua morte e na forma glorificada

após sua ressurreição) (Achtemeier 1996: 249; Brooks 1974: 303; Clowney 1988: 158; Dalton 1965: 14; Davids 1990: 138; J. H. Elliott 2000: 647; France 1977: 268; Goppelt 1993: 253; Hiebert 1982: 149; Hillyer 1992: 114; Horrell 1998: 70-2, Kistemaker 1987: 139-40; Marshall 1991: 121-3; Michaels 1988: 205; Williams 1999: 85). Não é uma questão simples decidir se a palavra “Espírito” deve ou não ser escrita com inicial maiúscula em 3.18. Em caso afirmativo, ela deve ser entendida como uma referência à realidade escatológica que o Espírito completa com a ressurreição de Cristo.

c. A proclamação de Cristo aos espíritos (3.19,20a)

Um terceiro particípio em 3.19, πορευθείς (poreutheis, tendo ido/foi), está ligado gramaticalmente a 3.18 pela locução en hō kai [no qual também]. Esses três particípios formam uma série: Cristo foi morto, foi vivificado, foi aos espíritos em prisão. Após alguns versículos de entremeio, o particípio poreutheis é repetido em 3.22 para referir-se à ascensão. Assim, em 3.18,19, tem-se em vista os três elementos do evento redentor: a crucificação, a ressurreição e a ascensão. O nexa entre o “foi” de 3.18 e a morte e ressurreição de 3.19 está especificado pela expressão prepositiva en hō, e o antecedente do pronome relativo nesse caso é pneumatī. A frase pode ser entendida como locativa (“no reino do Espírito ele foi”), temporal (“quando o Espírito o vivificou ele foi”) ou instrumental (“pelo [poder do] Espírito ele foi”). Achtemeier (1996: 252-53) a entende como instrumental: “Além de (καί) ser erguido da morte pelo (poder do) Espírito, Cristo foi, pelo mesmo Espírito, e na forma erguida” (grifo da autora). A maioria dos intérpretes hoje entende que essa expressão seja temporal com relação à ressurreição, significando que, quando Cristo foi vivificado pelo Espírito ou quando se encontrava nesse estado, ele foi e pregou (Boring 1999: 140; Dalton 1965: 14; Davids 1990: 138; J. H. Elliott 2000: 652; Michaels 1988: 205; Reicke 1964: 109; Selwyn 1958: 197). Caso se considere que a expressão “no espírito” em 3.18 signifique durante ou imediatamente depois da ressurreição de Cristo, quase não haverá diferença entre os sentidos locativo, temporal ou instrumental da expressão prepositiva en hō de 3.19. No entanto, visto que os particípios parecem definir uma sequência de eventos por meio dos quais Cristo “levou vocês a Deus” (sua morte, ressurreição e, como se discutirá mais à frente, sua ascensão), um sentido temporal parece ser o mais apropriado.

O centro da questão exegética dessa passagem acha-se em 1Pedro 3.19,20: “No qual também foi e proclamou aos espíritos em prisão, os quais em tempos passados desobedeceram quando a paciência de Deus aguardava nos dias de Noé, enquanto a arca estava sendo construída, na qual uns poucos — isto é, oito pessoas — foram salvos através/por meio da água”. Essa declaração dá margem às questões acerca de para onde Cristo foi, quem eram os “espíritos em prisão” e o que ele lhes disse. Embora o Credo Apostólico preserve a tradição da igreja referente à “descida” de Cristo, no texto original o verbo, notavelmente, não é καταβαίνω (katabainō, descer), mas o verbo mais genérico πορεύομαι (poreuomai), cujo significado é meramente “ir”. Ainda poderia ser legítimo entender a ida de Cristo como uma descida se o próprio texto situasse a “prisão” em um plano inferior, coisa que ele não faz. Na ausência de conhecimento do contexto dos leitores originais de 1Pedro, a igreja ocidental usou seu próprio entendimento tradicional sobre o inferno, como situado embaixo, e inferiu que “foi” implicasse uma descida. Deve-se salientar, porém, que nenhum dos títulos usados naquela época para descrever o lugar dos mortos — hades, tártaro, sheol — é encontrado no texto. Além disso, em nenhum outro lugar no NT o lugar dos mortos é referido com a palavra “prisão” (φυλακῇ, phylakē). Ademais, é grande a controvérsia sobre se “os espíritos” são as almas dos mortos ou seres demoníacos.

As respostas às questões sobre onde e a quem Cristo pregou e sobre como isso está ligado ao relato de Noé podem ser encontradas na tradição judaica como preservada no livro pseudônimo de 1Enoque. No entanto, a linguagem e a imagística de 1Enoque são tão grotescas e incomuns aos leitores modernos que, apesar de oferecerem o pano de fundo para 1Pedro 3.19,20, dificilmente solucionam o mistério desses versículos. É provável que os leitores originais, mais familiarizados do que nós com as tradições de Enoque, não tenham ficado tão perplexos. De acordo com Gênesis 5.21-24, Enoque, a sétima geração a partir Adão, “andou com Deus”, e então Deus “o tomou”. Apesar dessa mera e rápida referência em Gênesis, Enoque passou a ser um destacado personagem na antiga tradição judaica e, à época em que o NT foi escrito, existia um livro muito estimado e supostamente escrito por ele. O livro de 1Enoque 12.1,2 explica que, ao ser levado da terra, Enoque foi habitar com “os Vigilantes e os santos” (Isaac, OTP 1: 19). Ao que parece, a tradição dos Vigilantes é uma versão fantasiosa do misterioso relato de Gênesis 6.1-4, no qual “os filhos de Deus foram às filhas dos homens e tiveram filhos por meio delas” (6.4 LXX). Em Gênesis, esse relato precede de imediato a narrativa de Noé e parece apresentar a justificativa para o Dilúvio.

O primeiro livro de Enoque descreve algo semelhante, contudo mais elaborado. Os Vigilantes eram os anjos caídos que tinham abandonado o céu (12.4), copulado com mulheres humanas (15.3) e gerado filhos, referidos como “gigantes”, de cujo corpo vieram os “espíritos malignos” (15.9). Esses espíritos malignos ensinaram às pessoas “obras de vergonha, injustiça e pecado” (13.2), e continuarão a corromper a terra até “o dia do grandioso final, até a consumação da grande era, até que tudo esteja concluído” (16.1). Os Vigilantes apelam a Enoque para que interceda a Deus em favor deles e da descendência maligna gerada por eles. Enoque atende-lhes o pedido e retorna com a proclamação de Deus aos Vigilantes: “[Vocês] não poderão subir ao céu por toda a eternidade, mas deverão permanecer no interior da terra, prisioneiros por todos os dias da eternidade”. Além disso, os Vigilantes haveriam de assistir à destruição de seus filhos (mencionados como “os espíritos”), pois sua súplica a Deus em favor de si mesmos e de seus filhos (os espíritos) não será ouvida por ele (14.5,6). Esses “espíritos”, saídos do corpo dos gigantes gerados pelos Vigilantes por intermédio de mulheres, eram a causa da maldade humana que levou ao grande Dilúvio nos dias do neto de Enoque, Noé.

Essa tradição, como documenta 1Enoque 12—16, parece apresentar um cenário bem compatível com o de 1Pedro 3.19,20. Ambos envolvem espíritos destinatários da proclamação da parte de Deus, os quais estão associados com a história de Noé que vem logo em seguida, tanto em Gênesis 6.9—9.29 como em 1Pedro 3.20. Caso seja essa a tradição pressuposta e subjacente a 1Pedro 3.19, então os espíritos a quem Cristo pregou deveriam ser entendidos como anjos caídos e/ou espíritos demoníacos.¹² Seu aprisionamento representa, em termos espaciais, o poder restritivo de Deus sobre eles, e a mensagem de Cristo que lhes foi anunciada é a confirmação de que “o dia do grandioso final”, anunciado inicialmente pelo Dilúvio, jaz agora sobre eles. A própria ascensão de Cristo pode ter sido a proclamação da derrota deles (Bandstra 2003). Em outras palavras, o apóstolo Pedro está identificando Jesus Cristo como vitorioso sobre o mal, tanto no mundo do espírito como no humano, para todo o sempre.

A despeito dos vários paralelos entre 1Pedro 3.19,20 e a tradição Enoque-Noé, alguns intérpretes questionam o uso dessa tradição como pano de fundo para a exegese, já que Pedro não menciona Enoque explicitamente (veja a primeira nota adicional sobre 3.19). Além disso, seria preciso que os leitores de Pedro conhecessem bem o livro de 1Enoque para poderem reconhecer qualquer alusão a ele, coisa que alguns estudiosos consideram improvável (Grudem 1986: 16-8). Eles acreditam ser muito improvável que os (supostos) leitores gentios de Pedro,

alheios à tradição religiosa judaica, tivessem conhecimento de 1Enoque, especialmente por se ignorar o alcance geográfico de sua importância além da igreja etíope. No entanto, a alusão de Pedro à tradição dos Vigilantes não exige necessariamente o conhecimento literário do livro de 1Enoque. É possível que esse livro guardasse uma tradição mais geral e amplamente conhecida. Muitas pessoas hoje familiarizadas com o conceito do purgatório não são católicas romanas nem têm condições de citar os textos religiosos nos quais essa doutrina está enunciada. Bastava um conhecimento genérico sobre o papel dos espíritos malignos no relato do Dilúvio de Noé para justificar o argumento de Pedro. Além disso, outra evidência sugere a importância da narrativa do Dilúvio para a Ásia Menor, visto ter sido lá onde se supõe que a arca atracou em terra seca (veja a discussão a seguir). O fato de Pedro não se referir a Enoque nem fazer citações de 1Enoque mostra que ele não está interessado em validar esse livro, nem em analisá-lo exegeticamente; antes, está apenas recorrendo a uma tradição que teria sido familiar a seus leitores.

Aos que conheciam a tradição Enoque-Noé da condenação dos Vigilantes e dos espíritos malignos que provêm de seus descendentes, Pedro argumenta que a ressurreição e a ascensão de Cristo fizeram-no vitorioso sobre eles e sobre o mal que desencadearam na terra. Além disso, não há dúvida de que os residentes da Ásia Menor, tanto judeus como gentios, estavam familiarizados ao menos com a tradição de Noé. Pois, além do relato bíblico encontrado em Gênesis, existem quatro narrativas de um grande dilúvio originárias da Ásia Menor (Trebilco 1991: 88-90).

d. A história de Noé na Ásia Menor

As quatro histórias originárias da Ásia Menor estão a tal ponto em desacordo com a narrativa bíblica que, quase com certeza, descendem de tradição independente. Em algum momento, após a chegada de um grande contingente populacional judaico à Ásia Menor por volta de 205 a.C., como colonos de cidades selêucidas recém-fundadas, esse judeus perceberam que o nome de uma cidade na parte central da Ásia Menor, Apameas Kibotos (a moderna Dinar), era formado com a palavra grega para “arca” (κιβωτός, kibōtos) da maneira como é encontrada na LXX, na história do Dilúvio de Gênesis. Por isso, eles inferiram

que o nome da cidade deveria ter preservado o local onde a arca de Noé havia repousado, provavelmente na montanha vizinha. Embora seja provável que essa inferência fosse incorreta (Trebilco 1991: 90-1), Noé era sem dúvida o personagem bíblico mais destacadamente conhecido na Ásia Menor, mesmo entre os gentios. Sua fama duradoura é comprovada pela extraordinária série de moedas de Noé, cunhadas ao longo do reinado de cinco imperadores romanos, de Septímio Severo (193-211 d.C.) até Treboniano Galo (251-53). As moedas retratam Noé e sua esposa em uma das faces, com a efígie do imperador na outra (Trebilco 1991: 86-8). Por causa da conexão léxica entre a LXX e Apamea Kibotos nos séculos anteriores a Cristo, e do notável interesse por Noé na Ásia Menor durante o período romano posterior, parece provável que até mesmo os leitores gentios de Pedro conhecessem o suficiente das tradições acerca do que causou o Dilúvio para entenderem 1Pedro 3.19,20.

Além disso, Trebilco mostra que Noé desfruta de posição proeminente nos Oráculos Sibílicos 1.128-9 (talvez escritos na Ásia Menor entre 30 a.C. e 70 d.C.). Neles, o patriarca é descrito como pregador de retidão e arrependimento. Consistente com a tradição grega de que as sibilas eram profetisas, existe a tradição de que esses oráculos foram entregues originalmente por uma filha ou nora de Noé (Momigliano 1987: 138). Os oráculos contêm sermões pregados por Noé com vistas à conversão não à religião israelita, mas a uma vida de retidão (Trebilco 1991: 98). A autoridade de Noé sobre o povo da Ásia Menor é reforçada por um dos oráculos (1.261-7), ao declarar que ele é sem dúvida o herói do dilúvio apameano, o primeiro a se estabelecer ali e de quem eles mesmos descendiam. Por isso os leitores asiáticos desses oráculos “devem agora se arrepender, temer ao Grande Deus, conciliar-se com ele e viver uma vida santa, sem cometer os pecados de seus ancestrais, que desdenharam de Noé em vez de darem ouvidos à sua pregação” (Trebilco 1991: 99).

Se a análise de Trebilco estiver correta, as associações prévias de Noé como pregador de retidão e arrependimento com os residentes da Ásia Menor são compatíveis com a mensagem de Pedro sobre como viver uma vida santa escrita para um público da mesma região geográfica.¹³ Pedro introduz Noé nesse ponto de sua carta não por ser ela uma homilia batismal que necessitava de uma referência à água, segundo alegam intérpretes do passado (veja mais adiante “Noé e o batismo cristão”), mas para vincular a vitória de Cristo à proeminente tradição de Noé na qual viviam seus leitores. Pedro reforça ainda mais a conexão entre Noé e o cristianismo ao traçar a analogia entre o seu livramento das águas do Dilúvio e o batismo cristão (veja a discussão mais adiante).

Tanto Enoque quanto seu neto, Noé, transmitiram uma mensagem de condenação aos envolvidos diretamente no mal que provocou o Dilúvio. O próprio ato de construção da arca era uma condenação da geração perversa na qual vivia Noé. “Pela fé, Noé, ao ser avisado sobre coisas ainda não vistas, construiu em santo temor uma arca para salvar sua família. Por sua fé, ele condenou o mundo” (Hb 11.7, TNIV). Considerando-se a analogia com Enoque e Noé, é coerente que Cristo, quando ascendeu ao trono de Deus, tenha dado o veredito final de condenação aos espíritos — uma condenação predita antes na história de Enoque.¹⁴ O valor prático da vitória de Cristo sobre todos os espíritos e sobre todo o mal está em que as forças do mal, antagônicas a Deus e causadoras dos sofrimentos injustos dos leitores de Pedro, também foram submetidas ao domínio de Cristo.

Pedro deseja fazer a conexão entre os pecados dos seres angelicais do passado remoto, a proclamação vitoriosa do Cristo ressurreto e a vida dos crentes cristãos “agora”. Ele emprega o Dilúvio como um tipo de juízo catastrófico de Deus, que só ocorreu quando encerrada a paciência divina, e apresenta a sobrevivência de Noé ao juízo divino como um tipo de salvação cristã, a qual envolve as águas domesticadas do batismo. O apóstolo argumenta que, assim como só uns poucos foram salvos do Dilúvio, eles, não obstante, foram certamente salvos. Portanto, apesar de seu pequeno número, os cristãos da Ásia Menor não estão fora do alcance do cuidado de Deus em meio à massa da humanidade pagã, e Deus salva os justos mesmo que sejam poucos (cf. Gn 18.22-32). Além disso, embora os pagãos da época de Noé tenham desdenhado de sua advertência para que se arrependessem, a paciência de Deus não implica a indiferença de Deus. Da mesma maneira que finalmente a chuva começou a cair durante quarenta dias e quarenta noites, o juízo final de Deus, no futuro, também surpreenderá os incrédulos escarnecedores. O Deus que salvou Noé é o mesmo Deus que salvará os crentes cristãos. Esses argumentos tinham a intenção de servir de palavra de encorajamento aos cristãos da Ásia Menor que, à semelhança de Noé, por causa de sua fé, estavam sendo alvo do desprezo e da maledicência da sociedade na qual viviam.

e. O desenvolvimento de interpretações alternativas

Se a tradição Enoque-Noé constitui de modo tão apropriado o contexto em que a passagem de 1Pedro 3.19,20 deve ser entendida, como é possível que na maior parte da história da igreja esse trecho tenha sido entendido como uma referência à descida de Cristo ao inferno entre a Sexta-feira da Paixão e o Domingo de Páscoa? O livro de 1Enoque, que preserva na forma escrita a tradição do anúncio de condenação proclamado por Enoque aos seres demoníacos, parece ter sido perdido após o segundo século, até que um exemplar etíope foi redescoberto no final do século 18 (embora existam fragmentos em aramaico, grego e latim; Isaac, OTP 1: 6). Sem esse conhecimento, os intérpretes principiaram a ler a passagem à luz de um contexto diferente, ou seja, a teoria da descida de Cristo ao inferno, que já havia começado a se desenvolver de forma independente.

Segundo parece, a teoria do descensus desenvolveu-se a partir de dúvidas teológicas como as seguintes: Como os santos do AT obtiveram a salvação? O que fez Jesus no intervalo entre sua morte e sua ressurreição? É possível ser salvo após a morte, especialmente quem não ouviu o evangelho? Clemente de Alexandria (c. 150-220 d.C.) talvez tenha sido o primeiro a usar 1Pedro 3.19,20 como base para a ideia da conversão pós-morte. Uma vez que a conversão só poderia ocorrer por se ouvir a pregação do evangelho, os que morreram sem essa oportunidade nesta vida jamais o ouviriam ser pregado por Cristo ou seus falecidos apóstolos no lugar onde estão os mortos. Clemente de Alexandria já estava familiarizado com a doutrina do descensus quando lidou com 1Pedro 3.19,20. Essa familiaridade lhe permitiu interpretar a “ida” de Cristo como uma descida, os “espíritos” como as almas da geração de Noé que pereceram no Dilúvio (ou, de modo mais amplo, o povo de toda a era do AT) e a “prisão” como o lugar que mais tarde deu origem à doutrina do purgatório. Orígenes e Cirilo de Alexandria acompanharam Clemente, e essa interpretação continuou a desfrutar de posição favorável na igreja oriental. Mesmo hoje, os que defendem a oportunidade de conversão após a morte recorrem à descida de Cristo em 3.19 como um precedente que abre a porta para essa possibilidade, quase sempre lendo 4.6 à mesma luz (Goppelt 1993: 258-9). A. Hanson (1982: 103) desmitologizou a descida ao inferno, mas acredita que, de início, esse era o sentido pretendido para 1Pedro 3.18-22:

O que podemos aprender da doutrina do descensus é a universalidade da redenção de Deus em Cristo [...] Todos quantos não tiveram a real oportunidade de conhecer a Deus em Cristo receberão essa oportunidade pela providência de

Deus. Assim, esse conceito claramente grotesco alivia-nos de fato da horrenda conclusão aceita por tantos cristãos ao longo das eras, a de que todos os que não conhecem a Deus em Cristo estão condenados à perdição [...] E é talvez por isso que ainda seja válido conservar o “ele desceu ao inferno” em nossos credos.

Os cristãos continuam ainda hoje a discordar sobre a real amplitude da misericórdia de Deus, mas o texto de 3.19,20 limita especificamente a pregação de Cristo aos “espíritos” desobedientes da época de Noé. Caso se queira alegar que esses espíritos sejam as almas dos falecidos aos quais se oferece a salvação, a dúvida que surge é: Por que só aquela geração teve o privilégio de receber a oferta do evangelho de Cristo após a morte? Talvez a interpretação judaica da narrativa do Dilúvio possa dar uma resposta possível: Porque aquela geração foi considerada a mais vil de toda a humanidade, fora do alcance de qualquer esperança de arrependimento ou de restauração, caso contrário Deus não a teria destruído no Dilúvio (Beare 1970: 172). Mais tarde, os intérpretes cristãos passaram a enxergar a misericórdia de Cristo como algo tão grande a ponto de ser estendida até mesmo àqueles antes considerados irredimíveis (Goppelt 1993: 259). No entanto, o texto de 3.19,20 limita a pregação de Cristo àquela geração, restando o problema de encontrar a base bíblica para ampliar a oferta da salvação após a morte para além desse limite, a todos os que viveram antes de Cristo, e mais ainda para o universalismo.

A doutrina de Clemente de que é possível a conversão após a morte perturbou Agostinho, o qual acreditava ser um princípio inequívoco da Escritura que o destino eterno do homem é determinado nesta vida. Agostinho não lia bem o grego e, por viver no quarto século, é possível que não tivesse conhecimento da tradição de Enoque. Portanto, fazendo o melhor que podia com uma passagem difícil, e talvez influenciado por 1Pedro 1.10-12, ele interpretou que o Cristo pré-encarnado pregou aos contemporâneos de Noé enquanto eles viviam, mas estavam mortos nos dias em que Pedro escreveu e, portanto, eram “espíritos em prisão”. Segundo uma variação da interpretação de Agostinho, esse aprisionamento refere-se ao estado espiritual da geração de Noé como escrava do pecado durante a vida. Essa interpretação também não faz justiça à sintaxe do grego de 3.18 e 3.19b, mas, por não ser proficiente no grego, o interesse maior de Agostinho estava nas implicações teológicas da passagem. Ele, no entanto, cria que Jesus Cristo tanto foi morto como ressuscitou em todo seu ser. Por isso rejeitava acertadamente a dicotomia grega de corpo-alma que os intérpretes

alexandrinos viam no versículo 18 (Dalton 1965: 35n114). Sem o conhecimento da tradição Enoque-Noé preservada em 1Enoque, a pregação de Cristo pelos lábios de Noé tornou-se uma interpretação teologicamente aceitável, como alternativa à conversão após a morte.

O conceito de conversão após a morte também incomodou Calvino e, por isso, ele reinterpreto a tradição do descensus como uma proclamação final de salvação às almas piedosas dos mortos e de condenação aos réprobos (Institutas 2.16.8-9). Ele considerava a seção do Credo Apostólico referente à descida de Cristo uma parte essencial da redenção e não uma mera reformulação do sepultamento de Cristo. No entendimento de Calvino, a descida ao inferno é uma imagem vívida que fala das torturas infligidas à humanidade condenada e arruinada, que Cristo suportou vicariamente na própria carne (Institutas 2.16.8-9). Em seu comentário sobre 1Pedro 3.19-21, o reformador defende que Cristo proclamou a salvação às almas das pessoas piedosas antes do Dilúvio. Calvino sabia ler grego, e percebeu a dificuldade desse seu modo de entender, pois o texto de 3.20 afirma claramente que Cristo pregou às pessoas desobedientes, aos ímpios, nos dias de Noé. Diante disso, ele explica que os servos verdadeiros estavam “misturados com os incrédulos, sendo quase ocultos, em razão de sua quantidade” (Calvino 1963: 249). A “prisão” era na realidade um refúgio para protegê-los, uma torre de vigia onde aguardavam ansiosos a salvação prometida (Calvino 1963: 293). Cristo, entre sua morte e sua ressurreição, proclama sua vitória, a qual, para esses espíritos piedosos é a boa-nova de que sua salvação está agora assegurada, mas para os réprobos é a palavra definitiva de sua exclusão da salvação (Institutas 2.16.9; Calvino 2000: 442). Hillyer (1992: 115) mostra que uma ideia semelhante foi sustentada na igreja antiga por Tertuliano, o qual ensinava que a expressão “espíritos em prisão” “não se restringe aos ímpios mortos, mas abrange também todos os que, sob a dispensação do AT, estavam confinados no sheol/hades, o lugar dos mortos, até o triunfo do próprio Cristo sobre a morte”.

Quanto à interpretação do descensus, é possível questionar se a proclamação da vitória de Cristo, se ocorreu entre sua crucificação e sua ressurreição, não seria um tanto prematura, pois é só depois da ressurreição e ascensão — e alguns acrescentariam Pentecostes — que a restauração e vitória de Cristo foram plenamente alcançadas. É claro que, em certo sentido, a certeza da vitória de Cristo já fora estabelecida antes da Criação, como ensina o próprio Pedro (1.20). Contudo, caso se entenda que Cristo proclamou a vitória entre a Sexta-feira da Paixão e o Domingo de Páscoa, a especificidade temporal parece simplesmente

um tanto prematura. A ascensão de Cristo marca a etapa final do cumprimento da redenção, sendo mais adequada como uma proclamação da vitória de Cristo.

Uma vez perdida a tradição interpretativa de Gênesis 6.1-4, preservada em 1Enoque, as questões teológicas, e não as exegéticas, assumiram a condução da interpretação de 1Pedro 3.19-21. Hoje, as questões teológicas continuam a reger a interpretação dos que ainda defendem a visão do descensus e o entendem como uma mitologia que comunica a oferta universal e o escopo da salvação (Beare 1970: 172; Goppelt 1993: 259; A. Hanson 1982: 102; Hill 1982: 59; Selwyn 1958: 314-62).

Goppelt (1993: 255-63) é o intérprete contemporâneo que defende essa visão com o máximo de detalhes. Ele (1) considera que em hō em 3.19 não passa de uma mera conjunção desprovida de sentido temporal; (2) pressupõe que o verbo κηρύσσω (kēryssō, pregar, proclamar) implica oferta de salvação, impossível de ser aplicada aos anjos caídos e, portanto, deve se referir às almas dos mortos; (3) salienta que os anjos caídos já eram desobedientes muito antes de Noé, de sorte que os espíritos devem ser seres humanos desobedientes nos dias em que a arca estava sendo construída; e (4) considera que 3.19 diz respeito ao mesmo evento de 4.6 (veja os comentários sobre 4.6). Segundo Goppelt, a passagem transmite a ideia de que Cristo oferta o evangelho até mesmo aos mais perdidos da humanidade.

O verbo kēryssō em 1Pedro 3.19 é muitas vezes usado para se referir à pregação do evangelho no NT (e.g., Mt 4.23; Mc 1.14; 6.12; At 9.20; Rm 10.14; 2Co 1.19; Gl 2.2; 1Ts 2.9). Todavia, seu campo semântico é bem mais amplo, sendo usado também com o sentido de “proclamar”, tanto no NT como na LXX (e.g., Gn 41.43; Êx 36.6; 2Rs 10.20; Et 6.9; Jn 1.2; Lc 4.19; 8.39; Ap 5.2). Notavelmente, o verbo mais específico para a pregação do evangelho, εὐαγγελίζομαι (euangelizomai, pregar as boas-novas), não é usado para a proclamação de Cristo em 1Pedro 3.19.

Qualquer teoria que entenda os pneumata (espíritos) de 3.19 como referência às almas dos mortos enfrenta o sério problema léxico sobre se essa palavra, desacompanhada de outros qualificativos, foi usada para se referir às almas mortas na literatura da época. Com base em estudos lexicais, muitos comentaristas do NT hoje sustentam que não (Achteimeier 1996: 255; Bandstra 2003: 123; Best 1971: 143; Boring 1999: 140; Davids 1990: 140; J. H. Elliott 2000: 656; France 1977: 269-70; Kelly 1969: 154; Kistemaker 1987: 143;

McKnight 1996: 217; Michaels 1988: 208; Selwyn 1958: 198; Stibbs 1979: 143). No NT e em 1Enoque (Swete 1925), a palavra *pneuma*, especialmente em sua forma plural, é usada predominantemente para se referir a seres sobrenaturais malignos. As almas dos mortos são tipicamente referidas com o termo *psychē* no NT. A única referência na qual *pneuma* na forma plural faz menção direta a seres humanos (Hb 12.23) é qualificada por um adjetivo substantivado, “espíritos dos justos”, mas não está totalmente claro se é uma referência aos mortos. Quando, em 1Enoque, o termo *pneuma* é usado para se referir a seres humanos mortos, ele vem sempre qualificado (e.g., 20.6, “espíritos de humanos”; 3.23, “os espíritos das almas dos mortos”; 22.7,9,11-13; Swete 1925). Tanto os dados lexicais como a harmonia dessa passagem com a tradição estabelecida sobre a conexão de Enoque com o relato de Noé inclinam-se a entender os espíritos aprisionados como os anjos caídos e os espíritos de sua descendência degenerada (veja a segunda nota adicional sobre 3.19).

Uma objeção à interpretação de *pneumata* como os anjos caídos e/ou sua prole, apesar do amparo lexical, é o argumento de que somente os seres humanos foram desobedientes enquanto Noé estava construindo a arca. Os anjos caídos que produziram descendência demoníaca com as mulheres humanas agiam assim mesmo antes de Noé entrar em cena. Além disso, de acordo com Gênesis 6.5, foi a perversidade humana, não a demoníaca, que levou Deus a trazer o Dilúvio sobre a terra. Essas objeções podem ser formalmente verdadeiras e devem ser consideradas com seriedade, pois apelam à especificidade do texto. Ainda assim, não é preciso entender de maneira tão específica a conjunção temporal *ὅτε* (hote, quando) como se ela indicasse que a paciência de Deus esperou somente enquanto Noé estava construindo a arca, mas, sim, como uma referência a todo o episódio encontrado em Gênesis 6, incluindo os anjos caídos e Noé. Tanto em Gênesis 6 como nas tradições extrabíblicas de Enoque-Noé, a narrativa dos anjos caídos é o prefácio da história de Noé. Em Gênesis 6 não há quaisquer outros relatos entre elas, de sorte que, logicamente, a impiedade extrema e irremediável que levou a humanidade na geração de Noé à desobediência, mesmo enquanto a arca estava sendo construída, foi causada pela influência corruptora dos anjos caídos e de sua descendência degenerada.

f. Noé e o batismo cristão (3.20b,21)

A descoberta das moedas de Noé e a existência de quatro relatos do Dilúvio nativos da Ásia Menor mostram a importância de Noé para a cultura dessa região (Trebilco 1991: 86-8). A carta de 1Pedro é endereçada explicitamente aos cristãos dessa região e defende que o Cristo ressurreto tem autoridade sobre todo o mal — mesmo o cometido nas longínquas eras passadas, nos dias de Noé. Pedro associa ainda mais o evangelho cristão com Noé valendo-se da tipologia estabelecida entre o Dilúvio de Noé e a água do batismo cristão.¹⁵ Pedro escreve em 3.20,21:

os quais em tempos passados desobedeceram quando a paciência de Deus aguardava nos dias de Noé, enquanto a arca estava sendo construída, na qual uns poucos — isto é, oito pessoas — foram salvos através da água. Esse Dilúvio também simboliza o batismo, o qual agora salva vocês — não sendo a remoção da imundície da carne, mas o compromisso de uma boa consciência para com Deus — por meio da ressurreição de Jesus Cristo.

Já se acreditou outrora que a figura da água, apresentada pela referência ao Dilúvio de Noé, foi introduzida nessa passagem porque 1Pedro era originalmente uma homilia (Perdelwitz 1911; Windisch 1930) ou uma liturgia (Preisker 1951) para a água do batismo plausivelmente administrado na Páscoa (Cross 1954), ou que, pelo menos, preservava fragmentos de hinos batismais (Boismard 1961). Essa teoria não desfrutava mais de tão larga aceitação hoje, por várias razões (Dalton 1965: 68-70). A reconstrução do hino subjacente ao texto não é convincente (Hill 1982: 56). Bem mais importante que isso, a identificação dessa passagem como hino surgiu da suposição de que o núcleo de 1Pedro fosse uma liturgia batismal, teoria agora amplamente descartada. Há uma única referência explícita ao batismo (3.21), o que dificulta qualquer teoria que faça da realização do sacramento algo central. Além disso, não existe nenhum critério claro o bastante para distinguir esse tipo de gênero. A maioria dos especialistas hoje está convencida da unidade de 1Pedro e de sua integridade como carta.

A descoberta das moedas de Noé e dos quatro relatos do Dilúvio na Ásia Menor mostra que o objetivo de 3.19-21 é conectar a herança cultural da região para a qual Pedro escreve com a fé cristã de seus leitores que vivem ali. O Dilúvio de Noé foi um evento do AT que mostrou como Deus salvou uns poucos justos e

exerceu juízo destruindo toda uma sociedade que se recusava a se arrepender. Foi, e continua sendo, um tipo de juízo escatológico que, mesmo cumprido em Cristo, ainda aponta para o futuro, para sua consumação na história. Quando Jesus ensinava sobre a vinda do Filho do Homem, ele também usava a história do Dilúvio. Contudo, não o fazia para destacar a virtude de Noé, e sim para enfatizar a súbita chegada do juízo escatológico vindouro:

Assim como foi nos dias de Noé, assim também será na vinda do Filho do Homem. Pois nos dias anteriores ao Dilúvio, as pessoas comiam e bebiam, casavam-se e davam-se em casamento, até o dia em que Noé entrou na arca; e elas nada sabiam sobre o que aconteceria até que o Dilúvio veio e levou todas elas. É assim que será na vinda do Filho do Homem. (Mt 24.37-39 TNIV // Lc 17.26,27,30)

Os leitores de Pedro estarão entre os que escaparão do segundo “dilúvio” de juízo, pois já passaram pelas águas do batismo cristão, o qual os salva em virtude da vindicadora ressurreição de Jesus Cristo.

A correspondência tipológica das águas do Dilúvio com as águas do batismo poderia sugerir que δι’ ὕδατος (di’ hydatos, através da/por meio da água, 1Pe 3.20) seja considerado instrumental e não locativo (veja a nota adicional sobre 3.20), já que Pedro usa o sentido instrumental de “o batismo salva vocês” (3.21). A mesma água que ameaçou matar Noé e sua família foi ao mesmo tempo o meio de seu livramento. As duas expressões com dia correspondentes não são “através [dia] da água” e “através [dia] do batismo”, mas “através da água” (3.20) e “através da ressurreição de Jesus Cristo” (3.21). O paralelismo da sintaxe permite que dia seja considerada instrumental (por meio de) em ambas as expressões. A ambiguidade de dia apoia a transição de Pedro da história do AT (no qual dia poderia ser interpretada acertadamente como locativa) para sua aplicação tipológica (em que não poderia ser assim interpretada; Davidson 1981: 324-5; France 1977: 273).

Não é só o caso do pronome relativo que está em discussão (ho, 3.21; veja a nota adicional sobre 3.21); o mesmo ocorre com a identidade de seu antecedente. Intérpretes têm alegado que o antecedente é ὕδατος (hydatos, água) em 3.20

(Achtemeier 1996: 266; France 1977: 273; Michaels 1988: 213-4); ou ἀντίτυπον (antitypon, antítipo), que se segue em 3.21 (J. H. Elliot 2000: 668); ou a ideia completa de 3.20b (Beare 1970: 174; Cook 1980: 77; Goppelt 1993: 266). As três respectivas traduções são muito próximas:

“foram salvos por meio da água, a qual também agora salva vocês” (Achtemeier 1996: 240);

“foram salvos por meio da água. Correspondendo a isso, o batismo agora salva vocês também” (J. H. Elliot 2000: 637);

“foram salvos por meio da água. Equivalente a isso, o batismo agora salva vocês também” (Beare 1970: 170).

Não tem tido aceitação o argumento de Selwyn (1958: 203) baseado no “ritmo da frase grega”, que considera ὑμᾶς (hymas, vos/vocês [acusativo plural]) o antecedente, formando a tipologia entre os leitores de Pedro e Noé: “E a água agora também salva vocês, que são o antítipo de Noé e sua tripulação, isto é, a água do batismo”.

Embora a água seja o símbolo que associa tipologicamente o Dilúvio ao batismo cristão, as correspondências de Pedro parecem ser mais amplas do que apenas o elemento água (Davidson 1981: 325-32). Apesar de como a dificuldade gramatical com o pronome relativo é resolvida, J. H. Elliott (2000: 669) aponta os paralelos correspondentes da tipologia:

3.20

3.21

uns poucos foram salvos por meio da água	vocês o batismo agora salva por meio
--	--------------------------------------

A observação de que as duas expressões com dia correspondentes contrastam “por meio da água” com “por meio da ressurreição de Jesus Cristo” alivia o problema que talvez venha de imediato à mente: Será que aqui Pedro valida o princípio da regeneração batismal com sua declaração “o batismo agora salva vocês”? Essa perspectiva amplia ao máximo a correspondência tipológica entre o Dilúvio e o batismo cristão, mas, depois de fazer a transição do relato do AT para o presente, Pedro a qualifica de imediato. Ele acrescenta a importante expressão prepositiva “o batismo [...] agora salva vocês [...] por meio da ressurreição de Jesus Cristo” e também a oração “não sendo a remoção da imundície da carne, mas [sendo] o compromisso de uma boa consciência para com Deus”. Essas duas orações qualificadoras associam a base objetiva da salvação na ressurreição de Cristo com a base subjetiva na experiência do crente.

A primeira qualificação da oração “batismo agora salva vocês” em 3.21 está estruturada como um contraste: “o batismo que agora salva vocês” não é isso, mas (ἀλλά, alla) aquilo. Cada uma das orações do contraste é de difícil entendimento, e ambas apresentam problemas lexicais. A primeira oração, “não sendo a remoção da imundície da carne”, deve ser entendida como uma referência ao mero ritual religioso envolvendo a lavagem exterior (Beare 1970: 175; Boring 1999: 141; Calvin 1963: 296; Davids 1990: 144; J. H. Elliott 2000: 679; France 1977: 274; Goppelt 1993: 268; Reicke 1964: 114), ou como uma alusão à circuncisão judaica (Achtemeier 1996: 269; Dalton 1965: 217-8), ou de modo mais genérico como purificação espiritual (Clowney 1988: 165; Michaels 1988: 216).

As palavras da expressão são incomuns. O termo ἀπόθεις (apothesis, remoção) só ocorre em outro lugar do NT, em 2Pedro 1.14, em que Pedro fala da iminência de “remoção” do seu tabernáculo, uma metáfora para seu corpo, referindo-se à própria morte. O termo está relacionado com o verbo ἀποτίθημι (apotithēmi, tirar, remover), usado em 1Pedro 2.1 para referir-se a “despindo-se de todo mal e de todo engano e hipocrisia e inveja, e de toda maledicência”. A evidência sugere que esse verbo era usado na catequese batismal do cristianismo primitivo (J. H. Elliott 2000: 677; Selwyn 1958: 204). Nesse caso, Pedro usa a alusão lexical para lembrar a seus leitores as presentes implicações de seu batismo.

Quase sempre se pressupõe (provavelmente de forma errônea) que o substantivo

σάρξ (sarx, carne) seja sinônimo de “corpo”, e considera-se, portanto, que “remoção” seja uma forma de lavagem, levando à interpretação de que se tem em vista um ritual religioso exterior. Nesse caso, Pedro estaria contrastando a natureza do batismo cristão, ritual exterior que envolve água, com outros rituais religiosos, provavelmente os da tradição judaica, e dizendo que o batismo cristão não é um mero ritual, mas algo bem maior.

No entanto, o termo ρύπος (rhypos, imundície/sujeira) é uma palavra forte que ocorre apenas três vezes no NT. Na LXX, ela ocorre quatro vezes (Jó 9.31; 11.15; 14.4; Is 4.4), e três dessas ocorrências referem-se à sujeira moral. As nuances de apothesis e rhypos, juntas com o contraste entre “carne” e “boa consciência”, sugerem que Pedro está se referindo aqui não à mera lavagem exterior ou a um ritual religioso (muito menos à circuncisão), mas à sujeira moral característica de uma existência carnal (mundana). Portanto, o apóstolo está afirmando que o batismo que salva não remove a sujeira moral dos cristãos de uma forma tão definitiva que nem mesmo precisem cuidar do modo como vivem depois de serem batizados. De fato, ele usa o verbo cognato de apothesis em 1Pedro 2.1 para os admoestar a se despojarem das características que impedem sua nutrição espiritual, e em 2.11 ele os exorta a se absterem dos desejos que guerreiam contra a alma. É presumível que muitos, senão todos, leitores de Pedro já tivessem sido batizados em água. Isso serve de lembrete de que o batismo não é um “bilhete de passagem para o céu” que os isenta das questões morais subsequentes.

Antes (ἁλλά, alla), o batismo cristão é uma promessa feita a Deus para manter uma boa consciência — uma promessa de viver retamente dali em diante para sempre. Essa oração também apresenta problemas lexicais. A palavra συνείδησις (syneidēsis), traduzida por “consciência”, tem, como em português, uma amplitude semântica abrangente, que inclui “consciência” com o sentido de ter consciência de algo. As duas ideias não deixam de estar relacionadas, uma vez que ter consciência ou estar ciente de padrões morais é julgar entre a boa ou má consciência. É provável que aqui a palavra syneidēsis se refira à disposição ou atitude da vida à luz da consciência que o indivíduo tem de Deus em Cristo, tendo-se em vista um elemento de lealdade (France 1977: 275).

A segunda palavra em questão, ἐπερώτημα (eperōtēma, juramento, indagação), também só ocorre aqui no NT, mas é cognata do verbo ἐπερωτάω (eperōtaō, perguntar ou pedir), que ocorre mais de cinquenta vezes no NT. Sob a influência do verbo, considera-se que essa palavra signifique um pedido. Segundo esse

entendimento, por intermédio do sacramento da água do batismo, os cristãos “apelam” a Deus para que lhes conceda uma boa consciência e os purifique da culpa do pecado. Embora seja atraente, essa interpretação não se adéqua ao contexto tão bem quando se leva em conta que eperôtēma significa “promessa”, um significado confirmado nos papiros (e.g., P.Cair.Preis. 1.16, citado por Selwyn 1958: 205). O termo eperôtēma é encontrado nos papiros na ocasião de selar um contrato legal para se referir tanto à questão formal da vontade de uma parte como à resposta positiva da outra (France 1977: 275; Hill 1982: 59; Hillyer 1992: 116; Kistemaker 1987: 148; G. Richards 1930: 77). Caso seja aceita, essa evidência léxica do segundo século explica o contraste e também se ajusta ao contexto mais amplo. Pedro está lembrando a seus leitores que, ao serem batizados, foi-lhes feita uma pergunta sobre sua fé em Cristo, à qual deram resposta afirmativa. Então, foram batizados na água como um sacramento dessa promessa de fidelidade feita a Deus. Pedro os lembra dessa promessa quando passam por sofrimentos por causa de Cristo e são tentados a voltar atrás.

Há quem pretenda considerar eperôtēma a mera declaração do entendimento apropriado de Cristo como Senhor (e.g., Brooks 1974: 293-4). Embora seja possível entender o batismo como uma declaração, é uma declaração que constitui o juramento implícito de um relacionamento permanente com Deus em Cristo, o qual, a partir de então, ajusta a bússola moral pela qual vivemos. Como explica Selwyn (1958: 205), a ideia do batismo como selo de um contrato entre o crente e Deus não está muito longe do conceito que levou à adoção da palavra latina sacramentum (juramento militar) para se referir ao batismo e à Eucaristia.

Juntando-se todas as partes, Pedro está, portanto, afirmando que o batismo por si mesmo não remove a sujeira moral de uma vez por todas, de sorte que os cristãos não precisem se preocupar com sua maneira de viver. Antes, ele lembra a seus leitores que no batismo eles assumiram o compromisso de manter um relacionamento com Deus, cujo resultado implicaria uma boa consciência diante dele. Por isso, o apóstolo pode exortá-los para que, mesmo debaixo de perseguição, continuem a viver de tal maneira que honrem seu batismo. A referência ao batismo é importante para o argumento de Pedro de que é melhor sofrer injustamente por fazer o bem do que sofrer por fazer o mal. Mas essa referência ao batismo não serve para apoiar a teoria de que 1Pedro foi originalmente uma homilia ou liturgia batismal.

A eficácia do batismo em água depende totalmente da ressurreição de Cristo (3.21), e, portanto, os três elementos redentores da morte, ressurreição e

ascensão de Cristo (veja a seguir) emolduram essa passagem. Por isso, o discurso sobre o batismo não é uma mera digressão do argumento principal de Pedro (e.g., B. Campbell 1988: 184-5; Lindars 1981: 299; cf. Westfall 1999), antes é a situação na qual se aplica a concretização objetiva da redenção à real e premente condição de vida dos leitores de Pedro.

g. A ascensão de Cristo como uma vitória (3.22)

Embora a passagem de 3.18-22 envolva tópicos diversos — da ressurreição de Cristo à sua vitória sobre os espíritos, do Dilúvio de Noé ao batismo cristão e seu imperativo moral —, a unidade da passagem assenta-se na sua cristologia com relação ao povo de Deus. Com essas palavras, Pedro encoraja seus leitores mediante o ensinamento das gloriosas verdades da cristologia. Os elementos do evento redentor enquadram a passagem:

3.18 Cristo sofreu uma vez pelos pecados, o justo em favor do injusto, para po

3.19 Ele foi [πορευθείς, poreutheis] e pregou aos espíritos.

3.22 Ele foi [πορευθείς, poreutheis] para o céu. Anjos, autoridades e potestade

A substância e a forma lembram 1Timóteo 3.16:

Acima de qualquer dúvida, grande é o mistério do qual emana a verdadeira piedade:

Ele manifestou-se em um corpo,
foi vindicado pelo Espírito,
foi visto por anjos,
pregado entre as nações,
crido no mundo e
levado acima na glória (TNIV).

A sequência e o estilo de fórmula de 1Pedro 3.18,19 e 3.22 levou alguns a verem nessas palavras um primitivo credo cristão, possivelmente em forma de hino, já consolidado à época em que Pedro escreveu (Goppelt 1993: 247-50; Johnson 1960: 49). Há mesmo até quem tenha sugerido que 1Pedro começa recitando o credo, mas depois divaga em comentários tangenciais a respeito de Noé e do batismo. Os três participios — θανατωθείς (thanatōtheis, foi morto, 3.18), ζωοποιηθείς (zōopoiētheis, vivificado, 3.18) e πορευθείς (poreutheis, tendo ido/foi, 3.19) — encadeiam a sequência dos eventos redentores de tal forma que a repetição de poreutheis em 3.22 tem o objetivo de reiniciar a sequência. Nesse caso, o “tendo ido/indo” de 3.22, referência explícita e clara à ascensão (“tendo ido para o céu”), corrobora a interpretação de 3.21 como a ascensão de Cristo tanto como ida quanto como proclamação. Portanto, não é possível defender a doutrina do descensus de Cristo ao inferno com base em 1Pedro 3.19 (outras passagens do NT comumente citadas para sustentar essa doutrina também podem ser entendidas de forma diferente: At 2.27,31; Rm 10.6-8; Ef 4.8-10; veja

também Jo 5.25-29; Mt 27.52).

Contudo, como demonstra J. H. Elliott (2000: 653), até mesmo a assim chamada digressão tem uma estrutura em que os eventos redentores da vida de Cristo enquadram a salvação do justo:

3.19a Cristo foi [poreutheis] aos espíritos em prisão.

3.20 Noé e sua família foram salvos por meio da água.

3.21 A água do batismo agora salva vocês por meio da ressurreição de Jesus Cristo.

3.22 Cristo foi [poreutheis] para o céu, com os poderes cósmicos sujeitos a ele.

Dalton (1965: 115) esboça com grande proveito a lógica da teologia encontrada nessa passagem difícil:

Primeira etapa: Por meio da água, Deus salva [...] Noé e sua família da maldade do mundo que jaz subjugado à dominação de espíritos malignos. Os incrédulos e seus instigadores angélicos são castigados.

Segunda etapa: O ato definitivo de salvação realizado por Deus mediante a paixão e ressurreição de Cristo [...] Como Senhor ressurreto, Cristo proclama a derrota definitiva dos espíritos malignos.

Terceira etapa: Por meio da água, mediante a ressurreição de Jesus Cristo, Deus salva o crente cristão do mundo maligno [...] O mundo maligno, que não crê e não pode ser batizado, está destinado à condenação.

Quarta etapa: O cristão que sofre perseguição da parte do mundo pagão está confiante porque ele sabe que o mundo não tem poder sobre ele: as forças angélicas malignas por trás do mundo foram derrubadas.

A tipologia que Pedro estabelece é entre o sacramento do batismo cristão e o Dilúvio de Noé. Ela não requer que Cristo tenha descido ao inferno entre sua morte e sua ressurreição nem que tenha pregado em Espírito por meio de Noé, como Grudem e outros ainda defendem. Apesar disso, algumas implicações do ensinamento de Pedro em prol do autoentendimento cristão, conforme as enumera Grudem (1988: 160-1), ainda são válidas, mesmo rejeitando-se sua interpretação de 3.19:

Noé e sua família eram uma minoria sitiada por incrédulos hostis; assim também são os leitores de Pedro (3.13,14; 4.4,12,13).

Noé era justo no meio de um mundo perverso. Pedro exorta seus leitores a que sejam justos no meio de incrédulos perversos (3.13,14,16,17; 4.3,4).

Noé testemunhou ousadamente àqueles que o rodeavam, ao crer em Deus e construir a arca. Pedro encoraja seus leitores a serem boas testemunhas para os incrédulos ao seu redor (3.14,16,17).

Noé percebeu que o julgamento estava prestes a chegar ao mundo. Pedro lembra a seus leitores que o julgamento de Deus certamente está chegando, talvez em breve (4.5,7).

Na época de Noé, Deus esperou pacientemente pelo arrependimento dos incrédulos, antes de exercer juízo contra eles. Assim é também a situação dos leitores de Pedro.

Noé foi finalmente salvo com apenas uns poucos outros. Da mesma maneira, Pedro encoraja seus leitores que, apesar de talvez serem poucos, com certeza também serão finalmente salvos, pois Cristo triunfou e tem todas as coisas sujeitas a si (3.22; 4.13,19; 5.10).

Essa passagem apresenta o vastíssimo alcance da eficácia da vitória de Cristo em sua ressurreição e ascensão. O cristianismo não é (ou era) uma religião de alcance restrito, válida só durante uma época limitada da história em um lugar

qualquer do mundo. Se for verdadeira a afirmação de Pedro de que a ressurreição e a ascensão de Cristo lidaram até mesmo com o problema do mal primevo dos anjos caídos em incontáveis séculos passados da história humana, então Cristo é vitorioso sobre todo o mal — mesmo o mais perverso deles — para todo o sempre.

Notas adicionais

3.18. Dois verbos, ἔπαθεν (epathen, sofreu) e ἀπέθανεν (apethanen, morreu), são atestados por diversas variantes confusas deste versículo. Apesar da fortíssima evidência manuscrita em favor de “morreu”, é mais provável que o original tenha sido “sofreu”, porque se ajusta melhor ao contexto e ofereceria a razão para escribas posteriores o trocarem por “morreu”. Pedro usa o verbo πάσχω (paschō, sofreu) doze vezes, mas não existe nenhuma ocorrência incontestável de apethanen (morreu). Nos manuscritos, sempre que o verbo tem relação com Cristo (2.21; 3.18; 4.1), todas as ocorrências padecem da mesma confusão. Uma vez que, na carta inteira, Cristo é o paradigma para o sofrimento do cristão, esse tema principal indica que paschō era o verbo original também com relação a Cristo (Achteimeier 1996: 247; Dalton 1965: 119; J. H. Elliot 2000: 640; Goppelt 1993: 250; Michaels 1988: 201). A declaração “Cristo sofreu pelos pecados” é única no NT, sendo às vezes usada como argumento contra essa variante textual. Mas a força dessa objeção deriva do fato de a expressão ser entendida fora do seu contexto imediato, pois essa passagem apresenta uma explicação de 3.17: porque é melhor sofrer por fazer o bem do que por praticar o mal. Além disso, 4.1 dá seguimento ao tema de optar por sofrer em vez de pecar. Nesse caso, é fácil entender por que os escribas, que copiavam frase a frase sem ler cada ocorrência no contexto, trocaram o verbo para apethanen (morreu) em veneração pela crucificação.

3.19. Em 1763, a edição do NT grego de William Bowyer Jr. propôs uma emenda textual que lia Ἐνώχ καὶ (Enoque também) e não ἐν ᾧ καὶ (en hō kai, no qual também, nesse tempo também) em 1Pedro 3.19a. Essa proposta foi aceita tanto por Moffatt como por Goodspeed em suas traduções do NT feitas respectivamente em 1913 e 1923. A emenda resultaria em “Cristo foi

vivificado no Espírito. Enoque foi pregar em espírito”. Essa proposta tem sofrido rejeição quase universal dos especialistas contemporâneos, e com razão, pois carece totalmente de evidência manuscrita, e a abrupta substituição por Enoque não se encaixa bem no contexto. (Em sua defesa, veja Goodspeed 1954). Mesmo assim, a rejeição dessa emenda textual não significa que os conhecidos elementos da tradição de Enoque não sejam o pano de fundo da passagem.

3.19. A evidência léxica concernente ao uso de pneuma para se referir à alma humana é ainda objeto de discussão, mas só uns poucos intérpretes a consideram referência às almas dos mortos (e.g., Erickson 1995: 140; Feinberg 1986: 336; Grudem 1988: 206-20; Perkins 1995: 65). Grudem é quem apresenta a defesa mais detalhada dessa visão, alegando que mesmo em 1Enoque usa-se pneuma de fato para se referir às almas dos mortos (Grudem 1988: 208-9). Ao examinar o texto grego (Apocalypsis Henochi Graece, Black 1970), vê-se que até mesmo os versículos citados como evidência por Grudem são comprovadamente ambíguos. Em 1Enoque, em que o termo pneuma é usado claramente para se referir à existência continuada dos mortos (e.g., 22.9), o adjetivo atributivo νεκρῶν (nekrōn, dos mortos) é especificado, seguindo o mesmo padrão do NT. Nas seções de 1Enoque paralelas a 1Pedro 3.19,20, o termo pneuma desacompanhado de qualificador refere-se a seres sobrenaturais, não a almas de mortos. Quanto às duas ocorrências de pneuma na LXX em um contexto de morte (Sl 145.4 [146.4 port., Ec 12.7), pode-se afirmar que mesmo nesses casos a palavra se refere ao fôlego, não à alma.

Para alguns, no entanto, a diferença entre almas humanas e anjos caídos não é de particular importância. Reicke (1964: 109) e A. Hanson (1982: 102), que defendem certa interpretação do descensus, sustentam que Cristo pregou tanto às almas dos mortos como aos anjos caídos, e Selwyn (1958: 199) também admite essa possibilidade. Reicke (1964: 109) faz a notável declaração de que “ao se falar de pessoas de remota antiguidade, não se fazia nenhuma grande diferença entre anjos e homens”. A questão é saber se o pano de fundo da passagem é a tradição Enoque-Noé, na qual pneuma se refere claramente a seres angélicos malignos.

3.20. As oito pessoas na arca foram salvas “pelo meio da água” (considerando a expressão δι’ ὑδάτος, di’ hydatos, locativa) ou “pela água” (considerando-a instrumental). “Pelo meio da água” captura a nuance de

que as águas do Dilúvio foram uma ameaça pelo meio das quais essas pessoas foram levadas em segurança. Cook (1980: 76) defende o improvável sentido de que isso se refere às águas elevadas do Dilúvio através das quais Noé e sua família passaram com dificuldade (até os tornozelos? até o pescoço?) para entrar na arca, embora no texto eles só tenham ficado livres do Dilúvio quando todas as águas baixaram e já não eram mais uma ameaça. Além disso, não está claro se a chuva começou a cair antes de entrarem na arca (Gn 7.13). Cook erra ao forçar o sentido de movimento que a preposição “por [dia]” pode às vezes mas não necessariamente transmitir. Contrariando a ideia de Cook, a preposição “por [dia]” tem às vezes o sentido de agência, sem denotar nenhuma ideia de movimento. Goppelt (1993: 265) sustenta que só a nuance locativa faz justiça ao sentido do verbo διεσώθησαν (diesōthēsan, eles foram livrados dentre). O paralelismo das duas expressões com dia correspondentes em 3.20,21, “pela [dia] água” e “pela ressurreição de Jesus Cristo”, apoia o entendimento de que dia é instrumental nas duas expressões (BDAG 225).

3.21. A forma nominativa mais rara do pronome relativo ὃ (ho, qual), presente em quase todos os manuscritos, é muito provavelmente a variante original. A emenda para o caso dativo ᾧ (ho) — como proposta por Erasmo e seguida por ninguém menos do que o crítico textual Hort, e também por uns poucos comentaristas modernos (Beare 1970: 174; J. H. Elliott 2000: 668) — baseia-se na confusão oral entre as duas formas, nos primórdios mais remotos de sua história da transmissão. É possível entender por que um escriba trocava um raro pronome relativo no nominativo pelo mais frequente e esperado dativo; mais difícil é imaginar uma motivação para o contrário, que teria ocorrido com tanta frequência, como atesta a evidência manuscrita. Nesse caso, portanto, a variante mais rara é muito provavelmente a original.

¹¹ [Veja algo da arte que essa doutrina tem inspirado em Hornik e Parsons \(2003\).](#)

¹² [Para a exposição de “duas ou três estruturas do discurso ou pacotes lexicais associados” na exegese dessa passagem, veja Westfall \(1999:125-9\).](#)

¹³ [Não é fácil estabelecer a data dos vários Oráculos Sibilinos. Se forem do segundo século, pode ter sido a influência de 1Pedro 3.19,20 sobre a tradição de Noé que fez surgir as alegações de que ele era um pregador de retidão e de arrependimento.](#)

¹⁴ Veja uma exposição sobre a finalidade dessa passagem como analogia em Westfall (1999).

¹⁵ Tipologia é a analogia entre dois eventos, pessoas ou instituições na história, na qual o primeiro (o tipo) prenuncia o último (o antítipo) de uma ou mais formas definidas e notáveis.

3. Vivendo a vitória de Cristo em um mundo incrédulo (4.1-6)

O objetivo da Epístola de Pedro é instruir seus leitores a respeito de quem eles são em Cristo, para que uma nova maneira de verem a si mesmos possa tanto encorajá-los como motivá-los em seu comportamento e escolhas na vida. Na seção anterior, Pedro explicou que sofrer — mesmo até a morte — não é sinal de fraqueza nem de derrota. O apóstolo agora exorta seus leitores a se armarem com o mesmo propósito e maneira de pensar que tinha Jesus Cristo, a fim de poderem se abster dos desejos carnis que guerreiam contra eles mesmos (cf. 1Pe 2.11). Antes de se comprometerem com Cristo, eles já tinham gastado tempo demais praticando as coisas que os incrédulos (“gentios”) gostam de fazer. Agora, em razão da fidelidade a Cristo, eles não cometem mais essas coisas e, de certa forma, vivem distantes dos caminhos da sociedade, como seria de esperar de forasteiros e estrangeiros. Por conseguinte, estão ficando fortes para não mais cederem a essas coisas, e seu abandono das práticas anteriores incrimina implicitamente aqueles que nelas permanecem.

Estejam prontos para sofrer, não para pecar (4.1,2)

Suportando maus-tratos da parte dos incrédulos (4.3,4)

O alcance universal do juízo de Deus (4.5,6)

Exegese e exposição

¹Portanto, porque Cristo sofreu na carne, vocês também devem se armar com a mesma determinação: que aquele que sofre na carne rompe com o pecado. ²Isso equipará vocês para viverem o restante de seus dias na carne não mais

[motivados] pelos desejos humanos, mas, em vez disso, pela vontade de Deus. ³Porque os dias passados foram [mais do que] suficientes para fazerem o que os gentios gostam de fazer, quando vocês viviam em libertinagem, lascívia, embriaguez, orgias, bebedeiras e idolatrias dissolutas. ⁴Por causa disso, eles ficam surpresos, pois vocês deixaram de os acompanhar no mesmo derramamento de devassidão, e por isso os difamam. ⁵Eles prestarão contas àquele que está pronto para julgar os vivos e os mortos. ⁶Por essa razão, o evangelho foi pregado até mesmo aos mortos, para que, apesar de condenados na carne pelo juízo humano, possam viver no Espírito pelo juízo de Deus.

a. Estejam prontos para sofrer, não para pecar (4.1,2)

Os pagãos do primeiro século viam os cristãos como desmancha-prazeres que viviam uma vida deprimente e sem alegrias (Colwell 1939; Frend 1967; Sherwin-White 1974). Os prazeres dos quais os cristãos do primeiro século se abstinham eram as formas populares do entretenimento romano: o teatro com suas encenações indecorosas, as corridas de bigas e a sangrenta carnificina dos combates de gladiadores. O estilo de vida cristão também condenava os “prazeres” libertinos, o sexo fora do casamento, a bebedeira, a difamação, a mentira, a avareza e o roubo (Colwell 1939: 61). Essas atitudes para com os costumes e a moralidade romana daquele tempo, combinadas com a recusa dos cristãos de queimarem incenso ao imperador — gesto de gratidão cívica cuja intenção era assegurar o bem-estar do império —, angariaram para os cristãos a fama de que odiavam a humanidade e de que eram traidores do modo de vida romano.

O problema de abandonar velhos comportamentos e atitudes ainda é uma preocupação hoje, especialmente para os iniciantes no compromisso cristão. Os novos convertidos quase sempre precisam decidir de fato que amigos “a.C.” (antes da conversão a Cristo) eles devem preservar e para quais devem se tornar como estranhos, por amor a sua nova vida. Mesmo podendo ser criticados por abandonarem seus caminhos do passado, Pedro faz ver a seus leitores que os juízos humanos não são a última palavra, pois Deus é quem julgará todas as pessoas, não apenas aquelas que não creram nele. Por se aproximar o dia do juízo final, o evangelho do perdão de Deus foi pregado “aos mortos”,

preparando-os para se encontrarem com seu Juiz. Embora os leitores de Pedro sejam condenados pela mera opinião humana (uma alusão ao processo oficial e ao possível martírio?), eles, apesar disso, vivem de acordo com o juízo de Deus. Com isso, Pedro os encoraja para que continuem a se abster das coisas consideradas aceitáveis pela sociedade, mesmo que, por se absterem delas, condenem essas práticas e assim talvez incorram na ira daqueles que a elas se entregam. Segundo aponta Achtemeier (1996: 277): “É um problema que se repete sempre que os crentes, em razão de sua fé, são forçados a se oporem a valores culturais geralmente adotados no mundo secular em meio ao qual eles vivem”.

Os problemas exegéticos e as ambiguidades continuam nessa passagem, particularmente em 4.1 e 4.6. A surpreendente afirmação apresentada em 4.1 de que “aquele que sofre na carne rompe com o pecado” tem produzido um grande volume de interpretações. A conjunção οὖν (oun, portanto) retoma a ideia de 3.18, a de que Cristo sofreu de uma vez por todas para lidar com o pecado “para poder levar vocês a Deus”. Já que é assim, o cristão deve estar armado com a mesma determinação (ἔννοια, ennoia) do próprio Jesus Cristo (cf. Fp 2.5). Em Provérbios LXX, o termo ennoia refere-se quase sempre à mentalidade ou disposição mental que resulta em ações morais acertadas (e.g., Pv 2.11; 3.21; 16.22; 23.19). Pedro, portanto, exorta seus leitores a terem a mesma determinação que caracterizou Cristo.

A conjunção ὅτι (hoti, porque, visto que) pode ser entendida como causal, indicando a razão do imperativo armar (armem-se com a mesma determinação que Cristo tinha, porque aquele que sofreu na carne rompeu com o pecado; segundo Beare 1970: 178; Clowney 1988: 169; J. H. Elliott 2000: 714; Goppelt 1993: 280; Michaels 1988: 225; Reicke 1964: 116); ou pode ser entendida como epexegetica, especificando o conteúdo da determinação (armem-se com a mesma determinação que Cristo tinha, que aquele que sofre na carne rompe com o pecado; segundo Achtemeier 1996: 278; Calvino 1963: 298; Davids 1990: 147). Em razão da fluência do argumento de Pedro, a conjunção é mais provavelmente epexegetica. O particípio παθόντος (pathontos, sofreu) no genitivo absoluto inicial parece mais bem interpretado como causal (“porque Cristo sofreu na carne”) e, portanto, já propicia bases suficientes para o imperativo que vem em seguida: “Portanto, porque Cristo sofreu na carne, vocês devem se armar com a mesma determinação: que...”. Além disso, no grego extrabíblico, quando hoti segue o substantivo ennoia, na grande maioria das vezes está apresentando o conteúdo da determinação (Achtemeier 1996: 278).

No entanto, o sentido da oração com *hoi* está relacionado ao referente de *ὁ παθὼν* (*ho pathōn*, aquele que sofreu/sofre) na frase que vem em seguida. Uns poucos intérpretes, retrocedendo até pelo menos Erasmo, entendem que o referente de aquele que sofreu é o próprio Cristo (Clowney 1988: 169-70; Davids 1990: 149; Michaels 1988: 226-9; Thurén 1995: 166). Mas a maioria considera que o referente é o crente cristão (Achteimeier 1996: 280; Beare 1970: 179; Best 1971: 151; Calvino 1963: 298; J. H. Elliott 2000: 714; Goppelt 1993: 282; Reicke 1964: 116; Selwyn 1958: 209). Nenhuma das duas interpretações deixa de ter dificuldades.

Se Cristo for o referente da oração “aquele que sofreu”, ela está repetindo indiretamente o que foi dito na primeira oração: “porque Cristo sofreu na carne, [...] armem-se, porque aquele que sofreu...”. Alguns têm sido contrários a Cristo ser considerado o referente do enunciado “aquele que sofreu rompeu com o pecado”, pois isso implica que Cristo, em algum momento, teria de ter sido pecador caso rompesse com ele. Essa objeção é respondida quando se entende que a expressão “rompeu com o pecado” refere-se à situação presente resultante de Cristo ter tratado do pecado de uma vez por todas, e não à experiência pessoal do próprio Jesus (conforme Clowney 1988: 170). Outra objeção considera que a expressão *ho pathōn* está cercada de referências aos leitores de Pedro: “Vocês devem se armar [...], para viverem o restante de seus dias na carne...”. A alguns parece perturbador considerar *ho pathōn* referente a uma terceira parte. Michaels (1988: 223, 229) tenta resolver esse problema considerando a oração “pois aquele que sofreu na carne rompe com o pecado” um parêntesis, e a isola entre travessões na sua tradução. Nesse caso, essa solução repete a ideia no genitivo absoluto inicial, “porque Cristo sofreu na carne”, e acrescenta uma nova: “ele rompe com o pecado”.

Talvez a análise do discurso ofereça a objeção de maior peso contra o entendimento de Cristo como o referente de *ho pathōn*. Pedro já saiu de uma seção cristológica para uma seção exortativa. O tópico sobre como viver em face do sofrimento injusto é introduzido em 3.8-17. A base cristológica para essa exortação encontra-se em 3.18-22. O imperativo na segunda pessoa do plural em 4.1 (*ὁπλίσασθε*, *hoplisasthe*, armem-se) assinala o retorno à exortação desenvolvida com mais detalhes no restante do capítulo. Portanto, parece mais adequado ao contexto imediato que Pedro exorte seus leitores a estarem prontos para aceitar o sofrimento injusto, assim como Cristo o aceitou, armando-se com a mesma disposição mental que lhe permitiu agir assim.

Se o crente individual for o referente de ho pathōn, então o particípio substantivo aoristo pathōn é gnômico, sendo por isso traduzido pelo tempo presente para transmitir a ideia geral de que “todo aquele que sofre na carne rompe com o pecado”. Essa maneira de entender a expressão apresenta pelo menos três maneiras de responder à questão sobre como o sofrimento elimina o pecado na vida do crente. Alguns sugerem que Pedro aqui está citando um provérbio judaico segundo o qual o sofrimento físico é de algum modo uma experiência purificadora e talvez, num certo sentido, até mesmo expie pecados (cf. 1En 67.9; 2Mc 6.12-16; 2Br 13.10). Embora seja possível argumentar que sofrer as devidas consequências do próprio pecado pague sua pena, e seja nesse sentido um sofrimento redentor, Pedro está falando explicitamente do sofrimento injusto, não merecido. Além disso, é altamente questionável a ideia de o sofrimento físico ser necessariamente uma experiência purificadora ou que ofereça ao sofredor menos oportunidades para pecar. Na verdade, experimentar o sofrimento pode dar ainda mais oportunidades para tornar-se amargo e pecar no íntimo contra Deus (cf. o livro de Jó) e para agredir os outros verbalmente. Ademais, esse tipo de interpretação exige que a expressão “na carne” (sarki) seja considerada sinônima de “no corpo” (sōma), o que é questionável à luz de como Pedro a usa em outros lugares. A expressão em 4.1 é idêntica à de 3.18, em que “na carne” refere-se ao âmbito desta vida terrena, no qual Cristo entrou em sua encarnação. Considerando-se que Pedro está tentando apresentar o sofrimento de Cristo durante sua encarnação como a base lógica para o sofrimento do cristão nesta vida, a ocorrência do termo em 3.18 e 4.1 talvez devesse ser entendida no mesmo sentido: sofrer nesta vida terrena. Essa ideia é corroborada por 4.2, em que Pedro admoesta seus leitores a viverem o restante de seus dias na carne (sarki) segundo a vontade de Deus, e não segundo os perversos desejos humanos, significando claramente o restante de sua vida natural. Embora seja verdade que tanto Cristo, em sua encarnação, como o crente cristão têm de viver em um corpo nesta esfera terrena, não é disso que trata 3.18, em que a vida antes da ressurreição (sarki) é contrastada com a vida por vir.

É provável que uma segunda maneira de entender a oração (“aquele que sofre na carne rompeu com o pecado”) também interprete erroneamente o uso que Pedro faz de sarx por influência da teologia paulina (Calvino 1963: 298-9). Romanos 6.5-7 declara que, no batismo, o cristão foi unido com Cristo em sua morte e, portanto, o poder do pecado foi rompido na vida do cristão. Embora se deva esperar que a teologia dos grandes apóstolos tenha muito terreno em comum, é um erro pressupor que o fraseado de Pedro sempre deva ser interpretado à luz da teologia paulina. Paulo usa a palavra sarx (carne) diferentemente de Pedro, como

uma referência pejorativa à totalidade da natureza humana caída, equivalente à “velha natureza” de Romanos 6.5-7 (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, *ho palaios anthrōpos*). Para Paulo, não é possível viver pelo Espírito ao mesmo tempo que se vive na “carne” (cf. Gl 5.16). Em marcante contraste, Pedro, nessa seção de seu discurso (3.18; 4.1,2,6), usa consistentemente o termo para se referir ao tempo da vida terrena anterior à morte.

Portanto, (1) a analogia de Pedro entre o sofrimento de Jesus e o do crente, (2) o modo como ele usa *sarx* e (3) a natureza exortativa do discurso reiniciada em 4.1 —, tudo isso indica que a referência de Pedro a “aquele que sofre na carne rompe com o pecado” é o crente cristão armado com a mesma determinação de Cristo. Persiste a pergunta: Em que sentido Pedro pode alegar que o cristão que sofre rompe com o pecado se tanto a ideia de purificação pelo sofrimento como o entendimento paulino são rejeitados aqui?

Este estudo conclui que os que sofrem na carne injustamente por causa da sua fé em Cristo têm comprovado a disposição para romper, ou acabar, com o pecado preferindo a obediência, mesmo que isso signifique sofrer. Embora seja verdade que no final, e inevitavelmente, o pecado leva ao sofrimento, a obediência a Deus pode também levar a consequências desagradáveis. Essa é uma situação ignorada às vezes por quem só entende o seguir a Cristo como um caminho para a bênção, até mesmo para a riqueza e a saúde. Os leitores de Pedro defrontaram-se com a opção de seguir o caminho da menor resistência —, acatando valores, normas e práticas tanto aceitáveis como esperadas pela sociedade romana —, ou o de ser obedientes a Deus, sofrendo as consequências da crítica e da condenação de familiares e amigos incrédulos. Sua disposição para sofrerem dessa forma, portanto, demonstra que eles aderiram à determinação de romper com o pecado.

Essa forma de entender a relação entre sofrimento e obediência flui da cristologia de Pedro, centrada na experiência humana do sofrimento e morte de Jesus como o meio de redenção e a base do viver cristão (1Pe 1.3,18,19; 2.21-25; 3.18; 4.1). Jesus, consistentemente, preferiu obedecer a Deus, mesmo que isso tenha significado sofrer vários tipos de provações e tenha, no final, levado à sua morte atroz. Não se faria justiça à plena natureza humana de Jesus Cristo supor que ele levou a cabo o plano redentor de Deus para sua vida sem ponderação, deliberação ou decisão. O sofrimento de Jesus no Getsêmani mostra o contrário. De fato, ao longo de todo o seu desenvolvimento humano, Jesus teve de abraçar seu chamado e compromisso de relacionamento com o Pai (Lc 2.52; Hb 5.8).

Hebreus 5.8 é particularmente marcante: “Embora sendo filho, aprendeu a obediência a partir daquilo que sofreu” (TNIV). Muitas vezes, durante toda a vida, Jesus teve de abraçar deliberadamente seu chamado, embora isso implicasse o sofrimento de ser mal-entendido, rejeitado e, por fim, torturado até a morte. Sua plena humanidade significava que, apesar de ter sido tentado a pecar e, com isso, a renunciar ao seu chamado, Jesus tinha constantemente de decidir obedecer a Deus e sofrer as consequências.

Pedro já havia ensinado a seus leitores que eles também são chamados para sofrer injustamente, por causa do exemplo dado por Cristo (2.21). Para seguirem nos passos de Jesus, para abraçarem o chamado deles mesmos e enfrentarem dia a dia uma sociedade hostil aos seus valores, os cristãos têm de estar armados com a mesma disposição e determinação que permitiram a Jesus enfrentar resolutamente a cruz. Sofrer em razão do relacionamento com Deus em Cristo torna-se, então, algo a ser esperado e não algo a ser evitado. Portanto, a essência da determinação ordenada aos cristãos, a mesma de Jesus, é que (hoti) aqueles que sofrem injustamente por sua fé em Deus têm demonstrado que romperam com o pecado, desde que prefiram sofrer a pecar. E, porque preferem antes sofrer a pecar, são capazes de viver o restante de seus dias na carne não mais motivados pelos desejos humanos, mas pela vontade de Deus (4.2). O fato de estarem sofrendo demonstra a verdadeira natureza da sua determinação. Eles não se propuseram apenas a romper com o pecado que se apresenta; na verdade, nesse caso, eles cessaram de praticá-lo, ou não estariam sofrendo por causa da retidão. Essa interpretação encaixa-se no tema geral da carta — sofrer por ser cristão — como também no contexto imediato de 4.2-4, que exorta os crentes a se absterem das coisas nas quais antes tomavam parte e aprovavam, mesmo que isso possa lhes causar a desaprovação e os maus-tratos de seus companheiros incrédulos.

b. Suportando maus-tratos da parte dos incrédulos (4.3,4)

O pensamento de 4.2-4 divide a vida cristã em dois segmentos: a vida vivida como pagãos antes da conversão a Cristo e a vida vivida após a conversão, mas ainda “na carne”. Preferir sofrer a pecar significa que, durante o tempo que ainda lhe resta “na carne”, o cristão não deve mais ser motivado pelos ímpios desejos humanos, mas pela vontade de Deus. Pedro, de maneira um tanto sarcástica,

salienta que todo o tempo gasto anteriormente em fazer o que os “gentios” (ἔθνη, ethnē) desejam foi tempo mais que o bastante para esse tipo de vida ímpia. Essa regra da ética cristã repete o que foi apresentado em 1.14,15: “Como filhos obedientes [i.e., após a conversão], não se amoldem como antes aos desejos da sua ignorância; mas, ao contrário, em conformidade com a santidade daquele que os chamou, sejam também santos em todo [seu] modo de vida”.

A referência aos desejos humanos em 4.2 (ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις, anthrōpōn epithymiais) é especificada em 4.3 como desejos contrários à vontade de Deus, arrolados como atos variados de “libertinagem, lascívia, embriaguez, orgias, bebedeiras e idolatrias dissolutas”. Os cinco primeiros itens envolvem desejos desenfreados por sexo, comida e bebida; o último refere-se a atos devassos comumente praticados em rituais de cultos pagãos. Atos de libertinagem (ἀσελγείαις, aselgeiais) no original significa qualquer comportamento desprovido de restrição moral, particularmente atos sexuais, mas também atos de violência. Lascívia (ἐπιθυμίαις, epithymiais) em 4.2 refere-se a todos os impulsos humanos tendentes à imoralidade, mas, nessa lista (4.3), é provável que se refira mais especificamente à permissividade sexual ou a outros atos de autogratificação. Três desses termos (οἰνοφλυγίαις, oinophlygiais; κώμοις, kōmois; πότοις, potois) referem-se a atos exagerados de comer e beber, como os praticados nos festivais de Baco (Dionísio) e das saturnais. Todos os cinco termos dizem respeito a práticas que têm em comum a falta de autocontrole, uma falha de caráter que leva a comportamentos de violação autodestrutiva dos padrões de Deus e prejudiciais aos outros.

Achtemeier (1996: 282) faz a interessante observação de que o último termo, “idolatrias dissolutas”, não é usado por autores seculares para descrever atividades religiosas, mesmo de religiões desaprovadas por eles. Na cultura politeísta do primeiro século, algumas religiões podem ter parecido repugnantes, mas a prática delas não era considerada imoral nem violação de um mandato divino. Somente a tradição judaico-cristã (incluindo-se o islamismo, desenvolvido dela posteriormente) adota o conceito de idolatria, uma das razões por que judeus e cristãos têm sido alvo de perseguição social ao longo dos séculos. Só uns poucos no primeiro século politeísta se incomodavam caso os cristãos quisessem adorar a Jesus, mas era altamente ofensivo os apóstolos rotularem outras religiões como idólatras e inconsistentes com a verdadeira adoração a Deus. Em nossa era de globalismo pluralista, as questões do pluralismo multicultural estão criando um etos similar ao do politeísmo enfrentado por Pedro: qualquer coisa espiritual parece aceitável, exceto as

alegações exclusivas do evangelho de Jesus Cristo.

É notável que Pedro se refira a todos os incrédulos como “gentios” (ethnē) ao escrever para leitores cristãos que podem ter sido gentios etnicamente (como o faz Paulo em Ef 4.17). Os apóstolos usavam termos, familiares à tradição judaica, que dividiam a humanidade inteira entre o povo da aliança de Deus e o restante da humanidade, referida como ethnē, as nações ou gentios. Os apóstolos cristãos mantiveram a linguagem, mas redesenharam a fronteira redefinindo o povo da aliança de Deus como os que criam em Cristo e referindo-se aos outros como “gentios”. Em sua carta, Pedro escreve aos leitores cristãos como se eles fossem judeus, agora espalhados entre as nações (gentios), assim como os judeus étnicos estiveram historicamente na Diáspora (1Pe 1.1). Isso ajuda a explicar por que os intérpretes modernos não conseguiram identificar com exatidão se os leitores originais eram judeus ou gentios convertidos. Pedro pretende que seus leitores vejam a si mesmos como o verdadeiro povo da aliança de Deus sem qualquer distinção. Se os leitores cristãos originais tinham sido deportados de Roma por serem membros da seita judaica de Cresto (Cristo), eles teriam sido tratados como judeus, não importando sua etnia (veja “A colonização romana e a origem de 1Pedro”, na Introdução).

Pedro escreve que, no passado, seus leitores participavam das atividades ímpias listadas em 4.3. Quanto ao significado disso, a maioria dos intérpretes entende que os leitores de Pedro eram etnicamente gentios, pois alega-se que os judeus jamais teriam vivido daquele modo. É de esperar que o conhecimento da Torá implicasse de fato um limite moral capaz de dissuadir procedimento tão maligno; no entanto, a inferência de que o povo judeu nunca participaria de práticas tão desenfreadas reflete talvez uma visão romantizada e idealista da devoção e piedade judaicas, em vez de uma possibilidade histórica e sociológica. O próprio Pentateuco registra casos em que o antigo Israel se entregou a modos pagãos que soam muito parecidos às depravações de 4.3. Por exemplo, o incidente do bezerro de ouro de Êxodo 32 mostra a tendência de Israel à idolatria, mal havia secado, por assim dizer, a tinta com que se escrevera a aliança. A idolatria do povo envolvia comida, bebida e farras não diferentes dos comportamentos listados em 1Pedro 4.3. Mais próximo à época de 1Pedro, o Testamento de Judá, escrito no segundo século a.C., e provavelmente traduzido para o grego antes de 50 d.C., lamenta que Israel pratique a aselgeia (licenciosidade) — a mesma palavra que encabeça a lista de 4.3 — e também a feitiçaria e a idolatria (T. Judá 23.1). Na Galileia do primeiro século, ricos patronos judeus exibiam sua aculturação ao mundo greco-romano

encomendando arte decorativa para as sinagogas da Galileia que exibiam o zodíaco astrológico, Hércules, Medusa e cenas reminiscências do culto a Dionísio (Baumgarten 1999: 73, 82). Embora não impliquem necessariamente a existência de comportamento pagão entre os judeus da Galileia, esses artefatos estéticos contam como evidência dessa possibilidade. Além disso, o fato de outros judeus contemporâneos mutilarem esses símbolos sugere a desaprovação apaixonada de alguns. Se a situação na Galileia era assim, pode-se imaginar que na Ásia Menor a aculturação seria ainda mais dominante. O fato de os leitores de Pedro, no passado, participarem das práticas listadas em 4.3 não impediu Calvino (1963: 300-1) de concluir que o livro tenha sido escrito principalmente para cristãos judeus, uma vez que Pedro vê qualquer religião à parte de Cristo como vazia (cf. 1.18) e ímpia. É, portanto, questionável se 4.3 apresenta alguma evidência conclusiva quanto às origens judaicas ou gentílicas dos leitores.

O apóstolo Pedro não está dizendo, é claro, que todo não cristão — judeu ou gentio — vivia à maneira de 4.3. Na verdade, tanto os escritores pagãos como os judeus-gregos fora do NT também condenavam a falta de autocontrole (e.g., Sêneca, Ep 83.16-26; Filo, Embriaguez; Plant. 160-6). Não há dúvida de que havia muitos não cristãos que levavam vida moral exemplar. A vida cristã prescrita por Pedro seria compatível com os mais elevados ideais reconhecidos pela filosofia moral grega, não obstante as práticas reais da sociedade greco-romana se caracterizarem por abusos e libertinagens excessivos. Quase sempre é assim; nossa sociedade moderna frequentemente também não vive de acordo com seus altos ideais.

Ainda que a exortação de Pedro seja consistente com os ideais dos filósofos morais gregos, ele não apela ao pensamento grego como base moral de suas exortações, mas à vontade de Deus. Na medida do possível, os cristãos devem viver de modo a serem reconhecidos como “bons” pela sociedade na qual vivem (2.12-17, 18-20; 3.1-8). Os cristãos, porém, devem se tornar como forasteiros e estrangeiros residentes para a sociedade quando as práticas aprovadas e aceitáveis dessa sociedade são excessos permissivos, destrutivos e inconsistentes com as virtudes da nova vida em Cristo. Portanto, Pedro ensina que os cristãos devem permanecer dentro das estruturas sociais da sociedade (2.11—3.7), todavia sem participar das práticas institucionalizadas reconhecidamente contrárias à vontade de Deus. Como aponta Davids (1990: 151), “é bem provável que atos de libertinagem, lascívia, embriaguez, orgia, bebedeiras e idolatria caracterizassem celebrações religiosas em família, encontros oficiais das associações de comércio e feriados cívicos”. Nesse tipo de cultura,

sobririam oportunidades para os crentes serem alvo de maus-tratos em nome de Cristo, por se recusarem a tomar parte nos rituais da cultura, atraindo assim a antipatia de amigos, familiares e associados nos negócios.

A reação dos incrédulos é a surpresa — acompanhada de consternação, desapontamento e até raiva — de que seus amigos cristãos “deixaram de os acompanhar no mesmo derramamento de devassidão”, e por isso os ímpios os difamam (4.4). Escrevendo acerca de Tessalônica, J. M. G. Barclay (1993: 515) explica a forte sensação de traição sentida pelos não cristãos quando os cristãos declinavam de tomar parte em atividades culturais normais:

Membros da família que rompiam com as tradições ancestrais com base em sua fé recém-encontrada mostravam uma estarrecedora falta de consideração por sua responsabilidade familiar. Os cristãos abandonavam práticas ancestrais, transmitidas desde dias imemoriais, por uma nova religião (caso fosse possível chamá-la assim) de recente fabrico. O exclusivismo da religião dos cristãos — sua recusa arrogante em participar da adoração de outro deus qualquer além do deles, ou mesmo de considerar essa adoração válida — infligia profundas feridas na sensibilidade pública. Esse tipo de atitude não natural e ingrata para com os deuses os levou finalmente a serem rotulados de “ateus”. Além disso, era perigoso demais, mesmo que se tratasse de um único segmento da comunidade, menosprezar os deuses, cuja ira devia ser sempre temida. A paz cívica, o sucesso da agricultura e a ausência de terremotos ou enchentes eram atribuídos regularmente à benevolência dos deuses.

A palavra ἀνάχυσις (anachysis, derramamento, 4.4), que no NT só ocorre aqui, refere-se de modo figurado ao permissivo derramamento de excessos do estilo de vida pagão. Em vez de seguirem o bom exemplo dos cristãos, os amigos pagãos os difamavam por cumprirem a vontade de Deus e, agindo assim, blasfemavam de Deus implicitamente. Em seu antigo comentário sobre 1Pedro, Ecumênio escreve: “Os gentios não só se admiram da mudança em vocês, ela não só os deixa embaraçados, mas também atacam vocês por causa dela, porque o culto a Deus é uma abominação para os pecadores” (Bray 2000: 113). Assim como a fé obediente de Noé condenava implicitamente sua geração ao construir a arca (Hb 11.7), os cristãos da Ásia Menor também condenavam a sociedade ao

se absterem das práticas más às quais outrora se entregavam com a aprovação da sociedade. Portanto, os maus-tratos e a calúnia que sofriam era um justo sofrimento por amor a Cristo. Ao perseguirem os cristãos, seus oponentes se posicionam contra Deus, e por isso ficarão sob o seu juízo.

c. O alcance universal do juízo de Deus (4.5,6)

O merisma de 1Pedro 4.5, “os vivos e os mortos”, indica a amplitude universal do campo de ação de Deus. A alegação, tão popular no âmbito intelectual de hoje, de que a verdade é socialmente construída se opõe às ideias de verdade universal. Quando aplicada ao pensamento religioso, implica que determinada religião só é verdadeira para os que creem nela. No entanto, 1Pedro ensina aqui que o evangelho do perdão e do juízo de Deus em Cristo é verdadeiro não só para os crentes cristãos, mas também para todas as pessoas. A reivindicação universal à verdade era tão ofensiva à mentalidade greco-romana do primeiro século quanto passou a ser na cultura pluralista de hoje. O apóstolo ensina aqui que ninguém escapa do juízo de Deus, o qual inocentará ou condenará com base na resposta dada a Cristo, a Pedra Viva ou a pedra de tropeço (2.7,8).

Pedro destaca que os que blasfemam de Deus difamando os cristãos por causa da retidão de seu modo de vida haverão de prestar contas de si mesmos “àquele que está pronto para julgar os vivos e os mortos” (4.5). Embora em outros lugares no NT e nos credos cristãos Cristo seja frequentemente identificado como o juiz da humanidade, é mais provável que aqui essa expressão “àquele que está pronto para julgar os vivos e os mortos” refira-se a Deus Pai, porque 1Pedro apresenta Jesus no papel do crente exemplar. Cristo não toma o juízo nas suas mãos, “mas, em vez disso, confiou naquele que julga retamente”, ou seja, Deus Pai (2.23). Seguindo o exemplo de Cristo, é também para o Criador deles que Pedro instrui seus leitores a olhar em busca de vindicação (4.19).

Desde os dias da igreja antiga, a ideia enigmática da pregação aos mortos em 4.6 tem levado a duas interpretações gerais. Os que defendem a oportunidade de conversão após a morte consideram 4.6 um caso mais abrangente da pregação de Cristo aos espíritos em 3.19. Outros entendem que a pregação aos mortos se refere aos que estão mortos espiritualmente, apesar de fisicamente vivos. No

contexto imediato, o raciocínio de Pedro é o de que a morte não exime ninguém do juízo vindouro de Deus. A obrigação de prestar contas após a morte não era uma ideia muito difundida no mundo pagão. Diante dessa hipótese, o crítico pagão poderia questionar sensatamente qual era o benefício do evangelho, já que nesta vida ele parece restringir tanto o comportamento, mas depois o crente morre da mesma forma que todo mundo. Pedro, no entanto, ensina que porque as pessoas serão julgadas mesmo após a morte física, contrariamente à expectativa pagã, a mensagem de perdão e de juízo do evangelho, que tem sido pregada aos que agora estão mortos — tenham ou não se tornado crentes — ainda é eficaz. A morte não anula as promessas nem as advertências do evangelho de Jesus Cristo. A declaração de Pedro não serviria apenas para advertir o incrédulo, mas também para encorajar os cristãos no que concerne aos crentes falecidos. Pedro assegura aos seus leitores que a eficácia do evangelho, após a morte física, continua a ser a base do juízo de Deus e, portanto, a decisão de viver por Cristo nesta vida é, na verdade, a correta, a despeito das aparências em contrário, como avaliada pelo raciocínio do mundo. Como Calvino (1963: 302) expõe eloquentemente ao comentar esse versículo,

vemos [...] que a morte não impede Cristo de ser sempre o nosso defensor. É uma consolação extraordinária para os piedosos a própria morte não causar perdas à sua salvação. Ainda que nesta vida Cristo não apareça como Libertador, a sua redenção não é nula, nem ineficaz, pois seu poder estende-se até mesmo aos mortos.

O fato de terem morrido alguns daqueles a quem Cristo foi anunciado não é, portanto, uma base para avaliar o valor do evangelho. Deus julgará retamente. Os cristãos mortos podem ter sido julgados de fato por padrões humanos nesta vida, e talvez tenham sido achados em falta tanto pela opinião popular como pela ação oficial. Não obstante, julgados pelos padrões de Deus, estão vivos no reino eterno do Espírito.

Diante do fato de esse versículo ser usado algumas vezes para sustentar a possibilidade de conversão após a morte, as razões para rejeitar essa interpretação devem ser consideradas com mais profundidade. O referente de “os mortos” (νεκροίς, nekrois) em 4.6 deve ser obrigatoriamente informado pelo uso

do mesmo termo em 4.5, em que compõe a metade de um merisma referindo-se a toda a humanidade em todas as eras, não importando se fisicamente viva ou morta no momento. Portanto, é improvável o entendimento, por mais antigo que seja, de que 4.6 se refere aos espiritualmente mortos. Hilário de Arles (c. 410-449 d.C.) expressa esse entendimento e a possível ligação com 3.19: “O evangelho é pregado aos gentios, os quais estão mortos em pecados, mas isso pode também se referir ao fato de que, quando foi sepultado no túmulo, o Senhor foi pregar àqueles que vivem no inferno” (Bray 2000: 113). Se até mesmo os comentaristas antigos admitiam a possibilidade de nekrois referir-se aos fisicamente mortos, isso suscita a questão sobre quem eram esses mortos e, de forma específica, se eram os mesmos seres a quem Cristo pregou em 3.19. Aqueles que interpretam 3.19 como uma referência à descida ao inferno, onde Cristo pregou o evangelho numa oferta de salvação após a morte, entendem que 4.6 é uma ampliação desse princípio, mesmo os versículos tendo poucos pontos de contato. S. Johnson (1960) defende essa interpretação tendo como base um quiasmo concebido de forma bastante artificial e deixa de lado o fato de os dois versículos não ocorrerem na mesma unidade de discurso. Os contextos imediatos de 3.19 e 4.6 deveriam ter a prioridade no esclarecimento de suas respectivas interpretações. Isto é especialmente verdade, uma vez que esses dois versículos são semelhantes apenas à primeira vista. Em 3.19, Cristo é aquele que proclama, mas em 4.6 o verbo é passivo e significa que Cristo é o conteúdo da pregação. Às vezes, esse problema tem sido solucionado com a ampliação da pregação após a morte, estendendo-a à pregação feita pelos apóstolos falecidos. Além disso, os verbos não são os mesmos nos dois versículos, pois em 3.19 encontra-se o verbo κηρύσσω (kēryssō, proclamar) de sentido mais geral, mas εὐαγγελίζομαι (euangelizomai, pregar boas-novas), em 4.6, é uma referência mais específica à pregação do evangelho. A razão de maior peso para os dois versículos não estarem diretamente relacionados é que o público de 3.9 são “os espíritos” (pneumata), não “os mortos” (nekrois), como em 4.6; além disso, as duas palavras não são sinônimas. Foi a suposição de Cristo ter descido ao hades, como enunciada no Credo Apostólico, que deu origem à teoria da conversão após a morte em 4.6 (veja os comentários sobre 3.18-22).

Goppelt (1993: 289) é um dos poucos intérpretes a defender que a forma como está escrito 4.6 “sugere que a proclamação do evangelho é recebida pelos mortos quando estão mortos, e a morte deles aqui, como no v. 5, é literal” (grifo da autora). Ele lê 4.6 no contexto de 3.19 como um evento escatológico no qual a proclamação de Cristo aplica-se não só “aos mais perdidos, mas a todos os mortos” (1993: 289). Portanto, em seu entendimento, tanto 3.19 como 4.6 são

imagens mitológicas que devem ser entendidas “como uma confissão querigmática, sem que se tente objetivá-la como uma forma de salvação para os mortos, ou como a descrição de uma proclamação no hades”.

A maior parte dos intérpretes contemporâneos não defende mais nenhuma associação entre 4.6 e 3.19 (Achtemeier 1996: 291; Bandstra 2003: 123; Dalton 1965: 42-51; Dalton 1979; Davids 1990: 154; J. H. Elliott 2000: 730-1; Hillyer 1992: 122; Kistemaker 1987: 163-4; Michaels 1988: 237-8). Em 1Pedro 4.6 não se fala de dois grupos de pessoas, mas de um único. Os mortos de 4.6, julgados na carne pelos padrões humanos, são os mesmos que estão vivos no reino do Espírito, julgados pelos padrões de Deus, e, portanto, não precisam da oferta de salvação. Além disso, a expressão εἰς τοῦτο γάρ (eis touto gar, por essa razão) une intimamente 4.5 e 4.6.

Em 1Pedro 4.5, o autor sustenta que os pagãos que rejeitaram o evangelho de Cristo e escarneceram dos cristãos por viverem segundo sua fé terão de prestar contas a Deus, aquele que julga os vivos e os mortos. Como salientado anteriormente, é necessário entender que “os mortos” de 4.6 têm o mesmo referente de 4.5, pois não há nenhum marcador sintático ou léxico para sugerir o contrário. Portanto, o argumento de 4.5 é que há um vindouro julgamento de Deus e estar morto não livra ninguém da obrigação de prestar contas pelo que foi feito antes da morte. As palavras iniciais de 1Pedro 4.6 são “por essa razão”, ou seja, pela razão de haver um juízo vindouro, o evangelho foi pregado aos mortos, significando àqueles que agora estão mortos (mas que ouviram o evangelho quando viviam, como deixa claro a TNIV). O objetivo principal da evangelização é preparar as pessoas para o dia em que terão de prestar contas de si mesmas ao seu Juiz. A morte física não livra do juízo quem rejeita o evangelho nesta vida, nem invalida o evangelho para os que, ao ouvi-lo nesta vida, se comprometeram com ele. O evangelho foi pregado porque o juízo é vindouro (4.5), para que (4.6, ἵνα, hina) as pessoas possam viver no reino do Espírito (pneumati), julgadas segundo os padrões de Deus, a despeito de como foram julgadas pelos padrões humanos durante esta vida (sarki, na carne). Essa forma de entender 4.6 é consistente com a maneira de Pedro usar os termos sarki e pneumati em 3.18 e 4.2 para se referir, respectivamente, a esta vida terrena antes da morte física e à vida do crente após o juízo de Deus.

Os versículos de 1Pedro 3.19 e 4.6 não se referem à mesma proclamação; no entanto, ambos fazem alegações universais sobre Jesus Cristo. Nos dois versículos, Cristo é apresentado como aquele que venceu tanto o mal de hoje

como o do passado, e que tem autoridade absoluta sobre anjos caídos e almas humanas. Jesus também é apresentado como a base na qual o juízo de Deus será realizado.

RESUMO E CONTEXTUALIZAÇÃO

Em 4.1-6, Pedro aborda o problema que aflige seus leitores e os instrui com a intenção de transformar o modo como veem a si mesmos, a fim de que estejam mais bem preparados para viver como cristãos em uma sociedade antagônica à sua fé. Pela adoção consciente da mesma determinação de Jesus, ao abraçar seu chamado e enfrentar seus oponentes, os cristãos devem estar prontos para sofrer quando necessário, identificando-se com seu Senhor e preparando-se para se relacionar com a sociedade na qual vivem como forasteiros e estrangeiros residentes. Assim como os estrangeiros caracteristicamente não participam de modo pleno da cultura e dos costumes do país anfitrião, mas vivem segundo os valores e as práticas de sua terra natal, os cristãos talvez venham a estar em conflito com os valores e as práticas da sociedade em que residem. Embora Pedro faça uma advertência apropriada a todos os crentes, essa passagem é de modo especial um importante encorajamento para os novos cristãos, que podem ser surpreendidos pela intensidade da reação negativa que sua fé provoca nos amigos incrédulos. Quando a pressão dos pares entra em jogo, o papel da igreja como sociedade alternativa, como colônia cristã em país estrangeiro, é propiciar o contexto social no qual os cristãos deveriam buscar e encontrar o apoio e o parentesco que antes encontravam no envolvimento com práticas contrárias à vontade de Deus. Cada época da vida traz novos e diferentes desafios ao crente cristão. Por isso, a mensagem de Pedro, a de estar preparado para sofrer injustamente pela própria fé, oferece um corretivo permanente contra as tendências de condescender com expectativas culturais e de assimilar os valores e as práticas daqueles que rejeitam Deus.

4. Vivendo a vitória de Cristo na comunidade cristã (4.7-11)

Com essa passagem, Pedro continua a remodelar, em termos cristãos, o modo de seus leitores enxergarem a si mesmos, ao lhes fornecer uma perspectiva escatológica para viverem sua fé em Cristo: eles estão vivendo na perspectiva do fim de todas as coisas. Em todo o NT, como aqui, o ensinamento sobre o futuro é apresentado como a base segundo a qual os crentes devem viver hoje. A crença acerca do futuro determina o modo como se vive hoje. Crer em um futuro cheio de desesperança, desespero e futilidade torna-se uma profecia autorrealizável quando as pessoas vivem hoje como se esse futuro fosse verdadeiro. Em contrapartida, a esperança em um futuro com sentido e segurança produz a confiança para se viver cada dia com esse futuro em vista.

O pensamento correto em vista do fim (4.7)

Um amor que “cobre” pecados (4.8)

A hospitalidade graciosa (4.9)

Os dons da graça como atos de serviço (4.10,11a)

A doxologia de Pedro (4.11b)

Exegese e exposição

⁷O fim de todas as coisas está próximo. Portanto, tenham autocontrole e uma mente lúcida para as orações. ⁸Acima de tudo, tenham amor fervoroso uns pelos outros, porque “o amor cobre uma multidão de pecados”. ⁹Sejam graciosamente hospitaleiros uns com os outros, sem reclamação. ¹⁰Conforme o dom de graça

que cada um recebeu, sirvam uns aos outros como bons administradores das muitas formas da graça de Deus. ¹¹Se alguém fala, [vocês devem falar] como palavras de Deus; se alguém serve, [vocês devem servir] segundo a força que Deus dá, para que em todas coisas [que vocês fazem] Deus seja glorificado por meio de Jesus Cristo, a quem pertence a glória e o domínio para sempre e sempre! Amém!

a. O pensamento correto em vista do fim (4.7)

Essa passagem é parte da unidade final da porção principal da carta, que vai de 2.11 a 4.11, e reitera as expectativas do apóstolo para a vida na comunidade cristã. Ela forma uma inclusio com a declaração inicial da porção (2.11,12):

Queridos amigos, exorto [-os] a que, como estrangeiros residentes e forasteiros visitantes, abstenham-se dos desejos carnis que guerreiam contra a alma, e mantenham um modo de vida digno entre os gentios, para que, apesar de lhes detratarem como malfeitores, em razão de reconhecerem [o modo de vida de vocês pelas] suas boas obras, eles glorifiquem a Deus no dia da visitação [dele].

A passagem de 1Pedro 4.7-11 reflete os temas de 2.11,12 sobre a abstenção do mal e um modo de vida exemplar que resulta na glória de Deus, tendo-se em vista a consumação final de todas as coisas. A doxologia de 4.11 é o ponto final e o fechamento dessa grande seção da carta, funcionando como as doxologias de Romanos 11.36, Efésios 3.21, Filipenses 4.20 e 1Timóteo 1.17. O vocativo ἀγαπητοί (agapētoi, queridos amigos) em 1Pedro 4.12 sinaliza, assim como o fez em 2.11, o início de uma nova seção que finalizará a carta.

Pedro faz uma ousada afirmação sobre o futuro; afirmação cujo objetivo é moldar o comportamento de seus leitores: “O fim de todas as coisas está próximo” (πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν, pantōn de to telos ēngiken). A ordem das palavras no grego põe “todas as coisas” (pantōn) como a primeira palavra,

destacando a abrangência do alcance dessa declaração de Pedro. Não obstante, essa breve declaração é enigmática. A conjunção δέ (de), sem tradução, indica que essa passagem está vagamente ligada à ideia que a precede: o juízo de Deus. Mas ainda que a sociedade julgue o evangelho cristão indesejável ou irrelevante, tudo será julgado tendo o Cristo ressurreto por referência, e esse juízo está próximo, pois a ressurreição já ocorreu. Por isso, o cristão deve viver à luz da iminência do “fim”, como definido pela ressurreição de Cristo. Uma das implicações dessa verdade é a de que os cristãos não devem estar presos a este mundo (Calvino 1963: 302), como implica a descrição como estrangeiros residentes e forasteiros visitantes (1.1; 2.11). Em vez disso, para o cristão, os sentidos de valor, autoestima e identidade devem estar radicados na esperança escatológica em que nasceram de novo (1.3).

De que maneira, então, “o fim” (τὸ τέλος, to telos) deve ser interpretado? Embora os leitores modernos talvez pensem de imediato no fim do mundo, a amplitude semântica da palavra telos sugere mais do que o mero término e pode até se referir à última fase de um processo, bem como aos seus resultados ou ao seu objetivo. Pedro está dizendo que, por causa da ressurreição de Jesus Cristo, seus leitores estão vivendo na última fase do grande plano redentor de Deus e que o objetivo desse plano está sendo concretizado. A colocação de to telos com o verbo ἐγγίζω (engizō, estar próximo) na forma do tempo perfeito (ἔγγικεν, ēngiken) reforça esse sentido escatológico. A mesma forma do perfeito desse verbo ocorre repetidamente nos Evangelhos Sinóticos, na pregação de João Batista (Mt 3.2) e no ensinamento de Jesus sobre a “proximidade” do reino de Deus (e.g., Mc 1.15; Mt 4.17; 10.7; Lc 10.11; 21.8). A consumação do reino de Deus envolverá a volta de Cristo e o fim da história como a conhecemos, pois esses eventos são necessários para Deus alcançar o seu telos, a redenção da humanidade. Portanto, “o fim está próximo” significa a fase final desse processo redentor, que leva à sua consumação na volta de Cristo.

Esse entendimento é consistente com a declaração do apóstolo em 1Pedro 1.20, segundo a qual Jesus Cristo foi dado a conhecer “durante o último dos tempos” (ἐπ’ ἐσχάτου τῶν χρόνων, ep’ eschatou tōn chronōn). “O último dos tempos” indica a fase final do plano redentor de Deus, inaugurada com a ressurreição e ascensão de Cristo. Portanto, a declaração de Pedro “o fim está próximo” não equivale exatamente a dizer que o fim do mundo ocorrerá logo em seguida. Embora “o fim” seja sem dúvida um conceito relativo ao futuro, Pedro não está se referindo a um ponto final no tempo. Em vez disso, ele tem em mente um intervalo de tempo após o qual Cristo, sempre soberano sobre todas as coisas,

foi, como tal, finalmente revelado na ressurreição. A forma de Pedro descrever seus leitores em 5.10, como chamados para a era da glória de Deus em Cristo, corrobora a ideia de que ele tem em vista um espaço de tempo, e não um momento específico. A interpretação exclusivamente temporal tem levado alguns a afirmarem de maneira equivocada que Pedro (e Jesus!) estava de fato errado, já que dois mil anos depois o mundo continua sendo mundo. Os escritores do NT talvez ficassem, surpresos pelo Senhor ainda não ter voltado após dois mil anos, mas isso está de algum modo além do que Pedro está afirmando. Nós também estamos vivendo na fase final do processo redentor de Deus; “o fim está próximo” hoje não é mais nem menos verdadeiro do que era quando Pedro o disse pela primeira vez.

Pelo fato de seus leitores estarem vivendo na última fase de um processo iniciado por Deus, cujo resultado já foi assegurado pela ressurreição de Jesus Cristo (1.3; 3.22), Pedro está dizendo que o comportamento deles deveria refletir essa realidade. O final de todas as coisas é a base (oûv, oun, portanto) de quatro exortações que, em termos práticos, detalham e esclarecem melhor quais são os recursos necessários para a comunidade cristã ser uma sociedade alternativa na qual seus membros possam se refugiar da rejeição de uma sociedade hostil. Pedro apresenta quatro maneiras práticas pelas quais seus leitores devem viver a vitória de Cristo na comunidade cristã:

Pensem com correção e tenham a mente lúcida para poderem orar.

Persistam no amor mútuo que “cobre” pecados.

Sejam graciosamente hospitaleiros para com os companheiros na fé, sem reclamar.

Sirvam uns aos outros com os dons de graça que vocês receberam.

Pedro quer que seus leitores vivam à luz da realidade que ele acabou de descrever em 4.7, que todas as coisas (pantōn) estão chegando ao seu resultado final como julgadas pela revelação de Jesus Cristo. Nada nem ninguém está livre do processo redentor que trará livramento para alguns e condenação para outros. Portanto, a cosmovisão cristã abrange todas as coisas. A fé cristã não é um mero

fenômeno antropológico praticado por costume aos domingos de manhã no prédio de uma igreja. O evangelho de Cristo é uma realidade de alcance cósmico e diz respeito a todos e a tudo que há sobre o planeta. Os leitores de Pedro precisam deixar essa realidade governar sua forma de pensar e de viver. Em vez de agirem movidos pela agitação e confusão das questões espirituais, Pedro diz que eles devem pensar com correção e ter a mente lúcida (σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε, sōphronēsate oun kai nēpsate). Os dois verbos têm significado semelhante, e sua colocação aqui talvez forme uma hendíadis que expressa uma única ideia, não duas (Achtemeier 1996: 294), a qual recomenda com clareza a preparação mental reafirmada na prescrição de abertura da carta em 1.13: “ponham toda sua esperança na graça que lhes será trazida quando Jesus Cristo for revelado, aprontando a mente para agir com autocontrole”.

O primeiro verbo, “tenham autocontrole” (sōphronēsate), é encontrado também na exortação de Tito 2.6. O segundo, “tenham a mente lúcida” (nēpsate), contrasta com o estado de embriaguez em que falta autocontrole e, nesse sentido, pode se referir à sobriedade. Pedro usa esse verbo duas vezes noutros lugares de sua carta, em exortações semelhantes acerca de viver uma vida disciplinada (1.13; 5.8). Nesse caso, os dois verbos funcionam como uma hendíadis referente ao estado mental que Pedro deseja para seus leitores. Porque o fim de todas as coisas está próximo, é preciso ter pleno controle dos próprios pensamentos. O cristão deve perceber com clareza a realidade inaugurada pela ressurreição de Cristo, e essa perspectiva deve motivar um modo de vida sensato e autocontrolado. Essa exortação a uma mente lúcida e sóbria contrasta agudamente com o estilo de vida do qual vieram os leitores de Pedro, como descrito em 4.3, em que a mente ficava entorpecida pelo excesso de bebida e sexo, e confusa pela libertinagem e idolatria.

Pensar com correção e ter a mente lúcida deve resultar em orações (εἰς προσευχάς, eis proseuchas). A preposição eis indica propósito. Essa é uma associação interessante, uma vez que seria de esperar a necessidade de lucidez para a preparação de uma defesa sólida contra críticas ou para tomar decisões sábias perante circunstâncias ameaçadoras. No entanto, a primeira preocupação de Pedro é a oração. O conhecimento de que os leitores de Pedro vivem na fase final do plano redentor de Deus deveria servir-lhes de motivo para orações, não para fatalismo complacente (“Bem, Deus vai fazer o que Deus tem de fazer”). Nem para abandonarem suas responsabilidades e seus relacionamentos uns com os outros e com a própria sociedade. Em vez disso, a consciência da fase final da redenção de Deus, se apreendida da forma correta, deveria motivar o

envolvimento, em espírito de oração, com os outros. Segundo explica Davids (1990: 156-7), essa não é a oração “que se baseia em devaneios e irrealidades, nem na surpresa do desespero, mas a que invoca a Deus e se lhe submete à luz da realidade vista da perspectiva divina, e por isso obtém poder e direção na circunstância, por pior que seja o momento”. O primeiro recurso para vivenciar a vitória de Cristo na comunidade cristã é a vida de oração do crente. No entanto, é mais fácil dizer do que manter na essência uma vida de oração, como a maioria dos cristãos sabe por experiência própria. É difícil orar especialmente se as reações à fé de alguém estiverem produzindo o tipo de hostilidade que põe em risco sua posição social, subsistência e bem-estar, como a que muitos leitores de Pedro estão, pelo visto, enfrentando. O amontoado de emoções e pensamentos conflitantes que surgem nessas situações é capaz de obscurecer a realidade da vitória de Cristo, provocando atitudes e decisões contrárias à prescrição de Pedro para retribuir insultos com bênçãos (3.9). A oração por si só pode ser vista como inútil ou como “não eficaz” diante da continuidade ou mesmo da piora das hostilidades. Se a fonte dos problemas for a identidade cristã, talvez seja grande a tentação para se desligar da igreja e dos companheiros cristãos. De fato, o próprio Jesus predisse que, com a chegada das provações, “o amor de muitos [cristãos] esfriará” (Mt 24.12). Ele empregou a mesma expressão (eis telos, 24.13) para ensinar que a persistência na fé até o fim é necessária para a salvação.

b. Um amor que “cobre” pecados (4.8)

Talvez fazendo alusão à advertência de Jesus de que o amor dos cristãos poderia esfriar em épocas de provação, Pedro exorta seus leitores a persistirem no amor (ἀγάπη, agapē) de uns para com os outros (4.8), pois o fim de todas as coisas está próximo. Esse amor é descrito pelo adjetivo ἐκτενῆ (ektenē, fervoroso, sincero) e é complemento do particípio presente ἔχοντες (echontes, tendo). Na mente de Pedro, ter “um amor fervoroso e sincero uns pelos outros” está acima de tudo (πρὸ πάντων, pro pantōn). “Fervoroso, sincero” implica um objetivo perseguido com firmeza. “Amor fervoroso, sincero” não fala tanto da intensidade emocional, mas é, nesse contexto, um amor que persiste apesar das dificuldades, pois é também um amor que “cobre uma multidão de pecados”.

A frase “cobrir uma multidão de pecados” procede, segundo parece, de uma máxima familiar aos leitores de Pedro, talvez de Provérbios 10.12 (cf. Tg 5.20). É provável que aqui o apóstolo não esteja citando o texto de um versículo bíblico, pois o fraseado que ele usa não coincide com o texto massorético nem com a LXX, que ele tem clara e extensamente usado em outras citações em toda a carta. É provável que uma paráfrase de Provérbios 10.12 em hebraico circulasse em grego entre os judeus e/ou cristãos falantes desse idioma, e talvez Pedro estivesse apenas usando essa expressão familiar, que muito provavelmente era mais antiga que suas duas ocorrências no NT (também de acordo com Achtemeier 1996: 295; Boring 1999: 150; Davids 1990: 158; Goppelt 1993: 297).

Que significa dizer que o amor “cobrir” pecados? No texto completo do provérbio, tanto no hebraico como na LXX, o cobrir do amor é colocado em um paralelismo antitético ao “ódio [que provoca] dissensão e contendas”: “O ódio provoca dissensões, mas o amor cobre todos os erros” (Pv 10.12, NIV). Visto que “ódio” é o antônimo de “amor”, a expressão “cobrir uma multidão de pecados” nesse paralelo antitético sugere que o sentido de “cobrir” e “incitar dissensão” sejam também opostos. Nesse caso, o amor que cobre pecados é provavelmente mais bem entendido como uma tolerância que não deixa que os erros cometidos dentro da comunidade cristã cheguem a sua mais plena e mais virulenta expressão. Era assim que, no final do primeiro século, Clemente de Roma entendia 1Pedro 4.8. Em sua carta aos coríntios (1Clem 49.5) ele explica esse cobrir do amor como “amor [que] suporta tudo, que é longânimo até o fim” (Kleist 1961). A espiral descendente é interrompida quando alguém em amorosa longanimidade rompe o ciclo de agir com ressentimento e fazer o mal (de acordo com Achtemeier 1996: 296; Boring 1999: 150; Davids 1990: 158; Reicke 1964: 122). Segundo explica White (1919: 543, 546), quem está sob o controle do amor piedoso age,

quando sofre alguma injúria pessoal particular, como se nada tivesse ocorrido. Assim, ao simplesmente ignorar o ato rude ou a palavra insultuosa, [...] ele põe termo à ação maligna; ela morre sem deixar semente [...] Essa deliberação concede dignidade e valor inestimáveis aos débeis esforços do mais insignificante de nós para amar o princípio controlador de nossa vida diária.

Assim, Pedro não está elaborando nenhuma declaração teológica sobre pecados sendo perdoados (“cobertos”) por Deus. Nem está dizendo que o pecado deve ser ignorado ou negado (“coberto”) na igreja. Ele está preocupado com comportamentos capazes de destruir a comunidade cristã. Para a igreja sobreviver, é preciso que comportamentos desses tipos sejam extintos.

O entendimento de que o amor cobre pecados ao não retribuir da mesma maneira ao comportamento destrutivo para a comunidade é consistente com a exortação de 1Pedro 1.22: “Amem ardentemente uns aos outros de coração, porque vocês nasceram de novo”. Em 2.1, as exigências desse tipo de amor são explicadas mais a fundo como “despindo-se de todo o mal e de todo o engano e hipocrisia e inveja, e de toda maledicência”. E, em 3.9, Pedro ordena ainda que ao insulto se retribua com bênção. Pela definição de Pedro, o “amor” não é um sentimento difuso e caloroso, mas significa tratar os outros na comunidade cristã de maneira a promover a unidade e a evitar ou superar condutas que destroem relacionamentos. Não há dúvida de que viver em comunidade com outros crentes durante um tempo prolongado — especialmente em uma sociedade hostil — dá muitas oportunidades à ocorrência de “pecados” que ferem os membros da comunidade, semeiam as sementes dos maus sentimentos e alimentam o ciclo permanente de malícia, engano, hipocrisia, inveja e maledicência. É por isso que 4.8 convoca não só a amar, mas a um amor fervoroso, que continua a cobrir, a suprimir com persistência o potencial para a destruição da comunidade. Esse tipo de comportamento, na verdade, extingue o pecado e seus efeitos na comunidade quando não retalia com a mesma moeda, tornando assim real, no contexto da comunidade, a exigência de 4.1 de que os cristãos devem romper com o pecado.

Praticar essa espécie de amor que cobre todo pecado, diz Pedro, está acima de tudo (πρὸ πάντων, pro pantōn). Em outras palavras, a característica fundamental que possibilita a sobrevivência da comunidade cristã é a solicitude e a capacidade que seus membros têm de amar dessa maneira. Por que essa virtude é tão suprema? Em nossos dias temos visto igrejas divididas e congregações em conflito por causa de questões triviais. Embora seja uma situação dolorosa, esse tipo de desacordo não destrói a presença cristã em nossa sociedade em razão da abundância de congregações cristãs em praticamente toda cidade. No entanto, à época em que Pedro escreveu, a igreja cristã era minúscula, com talvez apenas um punhado de crentes em cidades muito distantes umas das outras na Ásia Menor. Se nessas comunidades os relacionamentos fossem destruídos, os crentes insatisfeitos não tinham para onde ir e o testemunho do evangelho nesse lugar seria extinto. À medida que aumentava a pressão do estado contra a igreja cristã,

a ameaça externa de destruição pressionava cada vez mais as igrejas em formação. Como seria trágico se elas fossem destruídas de dentro para fora, por causa da própria incapacidade de os crentes viverem em harmonia uns com os outros! Esse tipo de amor na igreja era o recurso principal para a preservação da comunidade cristã como sociedade alternativa.

c. A hospitalidade graciosa (4.9)

A terceira exortação de Pedro em 4.7-11, a hospitalidade, não é possível sem o tipo de amor requerido por ele em toda a sua carta. Ao escrever a respeito da conexão entre as virtudes cristãs, Clemente de Alexandria definiu a hospitalidade como algo semelhante ao amor (Strom. 2.9). Os cristãos devem ser graciosamente hospitaleiros uns com os outros, pois renasceram da parte de Deus para a nova e viva esperança que caracteriza a fase final do plano divino de redenção. O adjetivo φιλόξενοι (philoxenoi, hospitaleiros) atua com força de imperativo: “[sejam] hospitaleiros”. O uso de um adjetivo em vez de um imperativo ou de uma forma participial pode sugerir que Pedro deseja reconhecer até que ponto a hospitalidade está sendo praticada e ao mesmo tempo instar para que a pratiquem (Achtemeier 1996: 296).

A maioria dos comentaristas entende que, à época em que Pedro escreveu, hospitalidade significava que os cristãos deviam receber em casa os companheiros na fé como hóspedes de pernoite (Davids 1990: 159; J. H. Elliott 2000: 753; Michaels 1988: 248; Reicke 1964: 122). No primeiro século, por serem poucas e esparsas as hospedarias adequadas, essa forma de hospitalidade era sem dúvida uma necessidade prática e uma cortesia mútua. E, uma vez que Pedro está se dirigindo aos crentes espalhados por toda Ásia Menor, é provável que eles tivessem a oportunidade de socorrer assim cristãos de outras cidades e províncias, e talvez especialmente o mensageiro que levava a carta de Pedro. No entanto, nada no contexto imediato sugere que essa hospitalidade tivesse em vista especificamente o acolhimento a hóspedes de pernoite. De fato, a repetição de expressões de reciprocidade — em 4.8, “uns pelos outros” (εἰς ἑαυτούς, eis heautous), em 4.9, “uns com os outros” (εἰς ἀλλήλους, eis allēlous) e, em 4.10, “sirvam uns aos outros” (eis heautous) — sugere uma hospitalidade que funciona dentro e a serviço da comunidade local dos crentes). Nesse caso, a

expectativa de Pedro talvez fosse que seus leitores abrissem suas casas para a adoração e comunhão cristãs, já que nessa época a igreja local tinha de se reunir nos lares de seus membros. Essa forma de hospitalidade poderia sair muito cara, caso a família ficasse marcada como alvo de perseguição anticristã. Além disso, acolher em casa, sem murmuração, todos os crentes cristãos exigia do anfitrião liberalidade permanente para com todos. A prática do amor, que Pedro afirma estar acima de tudo, seria necessária para que a igreja local tivesse um lugar onde todos os crentes pudessem se reunir.

A virtude da liberalidade de uns para com os outros é a base para a hospitalidade cristã, que se dispõe a ministrar aos outros crentes mesmo na ausência de sentimentos calorosos e também quando os relacionamentos estão estremecidos. Além disso, essa liberalidade para com os companheiros na fé daria oportunidade para a hospitalidade além das reuniões oficiais da igreja. Se os amigos pagãos e mesmo as próprias famílias estão banindo os cristãos, esses crentes afligidos deverão encontrar acolhimento nas casas de outros membros da comunidade cristã. A igreja deve ser aquela sociedade alternativa na qual os cristãos encontram lugar quando rechaçados por incrédulos que vivem conforme valores diferentes. Em um mundo hostil, a igreja deve ser um lugar de segurança e bem-estar para seus membros, um lugar onde as crenças comuns unem mais do que as diferenças dividem. A comunidade cristã é uma colônia da santa nação de Deus em meio às nações do mundo.

d. Os dons da graça como atos de serviço (4.10,11a)

O recurso final para a preservação da comunidade cristã é a administração dos dons da graça de Deus recebidos pelos crentes com o propósito de servir aos outros (4.10,11). Uma vez mais a ênfase está nos outros membros da comunidade cristã que se beneficiam daquilo que cada um tem recebido de Deus. Pedro usa a mesma palavra, χάρισμα (charisma, dom), usada por Paulo para se referir a dons espirituais específicos, como os dons de cura, operação de milagres e falar em línguas (e.g., 1Co 12.4,9,30,31). Aqui, a palavra se refere mais genericamente aos dons da graça de Deus no sentido mais pleno (cf. Rm 5.15,16; 6.23). Pedro quer dizer que cada crente cristão, por definição, recebeu um dom da graça de Deus. Essa experiência da graça deve ser voltada para o

serviço aos outros, de acordo com o que Paulo também ensina sobre como os charismata específicos deveriam ser usados (1Co 12.1-31). Não há razão para pensar que os dons espirituais específicos distinguidos por Paulo estejam excluídos do pensamento de Pedro, mas ele não está preocupado com essas manifestações particulares da graça de Deus. Na verdade, ele menciona que as expressões da graça de Deus podem assumir várias formas (ποικίλης, poikilēs) quando os membros da congregação servem uns aos outros (1Pe 4.10). As múltiplas formas da graça de Deus a serem ministradas no interior da comunidade cristã correspondem aos muitos tipos de provações (também poikilēs) sofridas por seus leitores, mencionadas por Pedro na abertura da carta (1.6).

Pedro segue adiante afirmando que quem fala e quem serve devem fazê-lo reconhecendo que são mordomos do dom da graça de Deus (4.11). “Falar” e “servir” representam a totalidade das atividades de uma pessoa. Paulo expressa uma ideia bem semelhante em Colossenses 3.17: “Tudo quanto vocês fizerem, seja em palavras, seja em obras, façam-no em nome do Senhor Jesus, dando graças por Deus Pai por intermédio dele” (TNIV).

É provável que a expressão elíptica em 4.11, “se alguém fala, como palavras de Deus [ὡς λόγια θεοῦ, hōs logia theou]”, deva ser entendida como significando que os que ensinam a respeito de Cristo e oferecem conselho em seu nome devem ver a si mesmos como representando as palavras de Deus para a comunidade. Portanto, aqueles que falam têm de entender que estão envolvidos em um ofício sério que os impede de meramente postular sua própria especulação humana. Em vez disso, eles devem falar de acordo com a revelação dada por Deus no AT e por meio dos apóstolos de Cristo. Como esclarece Goppelt (1993: 304): “Todos que transmitem o evangelho devem ter o propósito de falar não a partir de uma individualidade estreita, mas de uma postura de ter ouvido a Deus...”. O ensinamento e o aconselhamento cristãos devem refletir a verdade da viva esperança na qual nasceram de novo, para assim encorajar, edificar e admoestar cada um em amor.

Deus também supre a força necessária para o serviço deles (4.11). Com relação às finanças, é dito com frequência que “à obra de Deus nunca falta o suprimento de Deus”. O suprimento de Deus relativo às finanças é passível de discussão, mas 4.11 quer dizer que Deus supre a força necessária à tarefa proposta àqueles que servem os outros na comunidade cristã. Isso não se limita àqueles em posição oficial (embora isso, sem dúvida, não esteja fora de cogitação), mas se

refere aos crentes que se dispõem a dar o que podem para atender às necessidades de outros dentro da comunidade.

Parece que há uma espécie de sequência na lógica de Pedro em 4.7-11. Primeiro, os cristãos devem ter uma perspectiva a respeito da vida fundamentada no entendimento de que vivem na fase final da obra redentora de Deus. Essa compreensão deve vir acompanhada de um estado mental capaz de apreender com acerto essa situação, para que as orações assumam seu devido lugar na vida cristã. Pensar corretamente e orar de maneira consistente com a obra redentora de Deus propicia um amor mútuo que persiste mesmo quando alguém é ferido por erros dentro da comunidade. Quando se apreende a realidade da forma correta, tem-se a oração como ponto central e condições para romper o ciclo de injustiças, sendo também possível proferir palavras consistentes com a revelação de Deus e servir aos outros com o poder que ele supre.

Quando toda a gama de atividades na comunidade cristã é realizada com amor, então Deus é glorificado em todas as coisas (ἐν πᾶσιν, en pasin) por intermédio de Jesus Cristo. A unidade e o bem-estar da comunidade das pessoas que levam o nome de Cristo são preservados; viver da maneira correta na comunidade cristã mostra o plano redentor de Deus e, portanto, ele é glorificado por meio de Jesus Cristo. Os leitores de Pedro não podem glorificar a Deus com palavras e ações inconsistentes com o evangelho de Cristo.

e. A doxologia de Pedro (4.11b)

Essa passagem, que finaliza a parte principal da carta, fecha apropriadamente com uma doxologia: “a quem pertence a glória e o domínio para sempre e sempre! Amém!”. Essa oração doxológica começa com o pronome relativo ὃς (hō, a quem), apresentando a ambiguidade sobre se o antecedente é Deus ou Cristo. A proximidade das palavras sugere que Cristo é o antecedente pretendido (Michaels 1988: 253; Selwyn 1958: 220). Além disso, a doxologia de 2Pedro 3.18 atribui claramente glória a Jesus Cristo; portanto, caso seja possível assumir a autoria petrina — ou, pelo menos, a tradição petrina —, essa doxologia poderá verter luz sobre a ideia que há aqui. Além disso, a doxologia mais curta de 1Pedro 5.11 sem dúvida atribui glória a Cristo.

A maior parte das dezesseis doxologias existentes no NT é oferecida a Deus, mas algumas delas também se mostram ambíguas. Tem-se argumentado que, já que Deus é glorificado por intermédio de Cristo em 4.11, então seria contraditório a mesma doxologia glorificar a Cristo. Por essa razão, entende-se que o antecedente do pronome seja Deus Pai (Achtemeier 1996: 299; Calvino 1963: 306; Davids 1990: 162; J. H. Elliott 2000: 762; Kelly 1969: 181-2; Goppelt 1993: 306). No entanto, como demonstra Michaels (1988: 253), esse argumento é uma faca de dois gumes, pois parece redundante “atribuir glória a Deus duas vezes seguidas”. Seja como for, a clara ambiguidade do antecedente do pronome relativo não parece incomodar o autor o tanto que incomoda os intérpretes modernos, talvez por aquele entender que Cristo e o Pai partilham desses louváveis atributos. Embora os leitores de Pedro talvez se sintam impotentes nas situações hostis que enfrentam, a doxologia serve para lembrá-los de que todo o poder pertence ao Deus, que eles servem em nome de Cristo.

A glória dada a Deus é distintamente cristã, pois procede de pessoas que levam o nome de Cristo, mesmo que, ao fazer isso, ponham em perigo sua posição na sociedade, sua subsistência e, em alguns casos, até mesmo a própria vida. Embora a experiência dos leitores originais da carta tenha sido dura, nessa passagem Pedro os encoraja ao insistir que eles têm de fato os recursos para viverem a vitória de Cristo em sua comunidade cristã, pois isso não procede deles mesmos, mas de Deus, aquele que é o suprimento ilimitado.

- I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor (1.1,2)
- II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)
- III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)
- ☛ IV. Consolação para o rebanho sofredor (4.12—5.11)
- V. Encerramento da carta: palavras finais e saudações (5.12-14)

IV. Consolação para o rebanho sofredor (4.12—5.11)

O apóstolo Pedro termina sua carta com pensamentos de consolação para seus leitores, os quais estão enfrentando variados níveis de aflição e sofrimento em nome de Cristo. Ele já os encorajou a que mantenham vidas santas diante da pressão para retrocederem ao antigo estilo de vida pagão (1.13—2.10). Após isso, ele prossegue aconselhando-os sobre como evitar conflitos desnecessários mantendo bons relacionamentos na arena cívica (2.11-17), na família (2.18—3.7) e na comunidade cristã (3.8-12). Também os instruiu sobre como reagir quando o conflito é inevitável (3.13—4.11). O apóstolo chega próximo ao final da carta com alguns pensamentos de consolação para aqueles que, apesar de seus melhores esforços, passarão por sofrimentos por causa de sua fé em Jesus Cristo.

IV. Consolação para o rebanho sofredor (4.12—5.11)

☛ A. Duas ponderações finais sobre sofrer por Cristo (4.12-19)

B. Exortações finais à comunidade (5.1-11)

A. Duas ponderações finais sobre sofrer por Cristo (4.12-19)

Embora saibamos intuitivamente que, de alguma maneira, o sofrimento não corresponde ao que a vida deveria ser, Pedro faz a declaração extraordinária de que o sofrimento não deve causar nenhuma surpresa ao cristão. De fato, quando ocorre pelas razões certas, o sofrimento é, na verdade, ocasião para regozijo e bênção. Pedro explica que sofrer por ser cristão é sofrer segundo a vontade de Deus. Isso indica que quem prefere sofrer por ser cristão a deixar de seguir a Cristo já está passando pelo juízo escatológico que, no final, separará o povo de Deus daqueles que o rejeitam.

A bênção do sofrimento (4.12-16)

Sofrendo agora como juízo escatológico (4.17,18)

Confiando em Deus mesmo durante o sofrimento (4.19)

Exegese e exposição

¹²Queridos amigos, não fiquem surpresos por causa da ardente provação que está ocorrendo entre vocês para os provar, como [se isso fosse] algo estranho lhes

acontecendo. ¹³Antes, em qualquer medida que vocês participem dos sofrimentos de Cristo, alegrem-se, para que também quando sua glória for revelada vocês se alegrem exuberantemente. ¹⁴Se vocês são insultados por causa do nome de Cristo, [vocês são] abençoados, porque o Espírito da glória e de Deus repousa sobre vocês. ¹⁵Portanto, que nenhum de vocês sofra como assassino, ou ladrão, ou malfeitor, ou [mesmo] como intrometido. ¹⁶Mas se [alguém sofre] como cristão, que não se envergonhe, mas glorifique a Deus por causa desse nome. ¹⁷Porque [é] tempo de o juízo começar com a casa de Deus; e se [começa] primeiro conosco, qual será o fim dos que desobedecem ao evangelho de Deus? ¹⁸E já que o justo é salvo com dificuldade, onde o ímpio e o pecador comparecerão? ¹⁹Assim, então, os que sofrem conforme a vontade de Deus confiem a própria vida ao fiel Criador pela prática do bem.

1. A bênção do sofrimento (4.12-16)

Uma geração anterior de estudiosos sustentava que a doxologia de 1Pedro 4.11 encerra uma obra original, que mais tarde foi juntada a 4.12—5.14 (Perdelwitz 1911; Windisch 1930; Moule 1955-1956; Reicke 1964; Beare 1970). Mas os ecos temáticos e lexicais entre essa seção e o capítulo 1 comprovam a unidade do texto assim como agora se apresenta (veja “Unidade e gênero literários”, na Introdução). A ardente provação de 4.12 ecoa o fogo refinador de 1.7. O tema da alegria em meio às provações de 4.13 como antecipação da consumação final de júbilo retoma o mesmo tema de 1.6,7. A presença do Espírito com os crentes sofrendores de 4.14 define com mais detalhes a obra santificadora do Espírito em 1.2. O conceito de tempos designados de 4.17 e 5.6 reflete o fraseado de 1.5,11.

Em sua declaração final, Pedro levanta dois argumentos acerca do sofrimento pelo fato de alguém ser cristão. Ele começa com a ideia de que esse sofrimento é esperado e termina com a admoestação de que quem sofre deve continuar a viver retamente como uma expressão de permanente confiança em Deus, apesar das circunstâncias.

Primeiro, em 4.12, Pedro faz a declaração extraordinária de que o sofrimento injusto não deve ser uma surpresa. Esse entendimento vai contra a sensibilidade moderna que considera o sofrimento e os momentos difíceis estados anormais da

vida que deveriam ser totalmente evitados se possível. E, caso não possam ser evitados, devem ser prontamente tratados para que a vida “normal” seja retomada logo que possível. No entanto, em parte do pensamento grego do primeiro século, a consolação poderia ser encontrada no conhecimento de que, independente do infortúnio que acometesse alguém, “nada de inesperado aconteceu” (Holloway 2002). Segundo essa maneira de pensar, o infortúnio será mais suportável caso seja entendido como parte normal das operações do universo. Mesmo hoje, alguns clérigos oferecem consolo em casos de luto com o pensamento de que a morte é simplesmente uma parte normal da vida e, portanto, deve ser aceita com serenidade.

Sem dúvida, o infortúnio e a morte são situações “normais” no sentido de que são vivenciados universalmente, mas não são normais quando vistos a partir da intenção de Deus na Criação e de seu plano de redenção. A ideia de que a vida normal deveria ser sempre harmoniosa e livre de sofrimento, a despeito do sofrimento e mortes universais, persiste como uma reverberação remanescente da vida no Éden, como Deus a criou antes da Queda. É também o anelo por um tempo no qual não haverá mais lágrimas, sofrimento, dor e morte (Ap 21.4). Tanto da perspectiva pré-Queda como da escatológica, sofrimento e morte não são normais. Mas a carta de Pedro é pastoral, dirigida às necessidades de pessoas que vivem neste mundo, onde o mal, o pecado e o sofrimento são realidades opressivas da vida. Por isso, essas ardentes provações não deveriam pegar os cristãos de surpresa, antes deveriam ser esperadas. Visto que o mal e o pecado fizeram de alvo o ser humano perfeito, Jesus Cristo, aqueles que seguem em suas pegadas não deveriam ficar surpresos por se encontrarem também como alvos das forças do mal e do pecado que vieram contra Jesus. O sofrimento, a rejeição e a execução de Cristo tornam o sofrimento aceitável para o cristão neste mundo. Mas sofrer por ser cristão é ao mesmo tempo ser abençoado, pois isso marca a pessoa como membro dos seguidores obedientes de Deus, sobre quem repousa seu Espírito (4.14). Como ensinou o próprio Jesus: “Ai de vocês quando todos falarem bem a seu respeito” (Lc 6.26, TNIV), pois esse tipo de aclamação universal sugere que, para ser agradável, abriu-se mão, de alguma maneira, do testemunho da verdade de Deus.

A declaração de Pedro de que os cristãos não deveriam se surpreender quando são ofendidos e difamados por serem cristãos precisa ser adequadamente enquadrada por seu contexto sociopolítico. Pedro está falando em uma época na qual os valores cristãos e o modo de vida resultante contrastavam de forma gritante com a sociedade greco-romana. Nesse ambiente, dificilmente seria

possível ser um cristão firme e continuar não sendo reconhecido como tal. Por muitos séculos, a moderna sociedade ocidental tem sido moldada de maneira tão ampla pela ética judaico-cristã que os valores aceitos por cristãos e incrédulos não têm necessariamente conflitado com tanta agudeza. Desde os dias de Constantino até há bem pouco tempo, ao menos um cristianismo nominal era socialmente aceitável, sendo em muitos lugares até mesmo a norma social. Portanto, os cristãos ocidentais talvez não consigam se identificar com o tema do sofrimento por Cristo em 1Pedro, já que a maioria não viveu situação social semelhante à de seus leitores originais. Contudo, desde aquela época até a presente, a igreja sempre tem sido perseguida em alguma parte do mundo, e alguns crentes convivem com a ameaça diária de perseguição por causa de sua fé. Para eles, 1Pedro é uma preciosa carta de encorajamento pastoral vinda do coração de um apóstolo, ajudando-os a compreender seu chamado como seguidores de Cristo.

Se o sofrer por Cristo deve ser uma experiência do crente, Pedro o reformula como um motivo não para amargura ou desespero, mas para alegria (4.13). A ideia de que o sofrimento produz alegria é tão estranha quanto a declaração anterior de Pedro de que os que sofrem são “abençoados” (3.14). Isso não significa que o crente deveria se alegrar com o sofrimento em si mesmo, mas o sofrimento imerecido por causa da fé cristã é evidência do livramento escatológico futuro que trará a máxima alegria que um ser humano pode experimentar. A sociedade pode julgar o evangelho como irrelevante e até mesmo maligno, mas é o juízo de Deus que no final prevalecerá. O cristão que permanece firme e sofre pelo evangelho está sendo sensível a uma realidade eterna que subsistirá à morte e até mesmo à história. A alegria inspirada pelo reconhecimento dessa realidade é apenas o antegozo da alegria que os cristãos sentirão quando a glória de Cristo for plena e universalmente revelada (4.13) e sua fé afinal se provar verdadeira. Pedro consola seus leitores afirmando-lhes, portanto, que é melhor permanecer firme na fé, mesmo que isso resulte em sofrimento, do que negar a Cristo para não sofrer no presente, só para sofrer de forma muito pior no juízo vindouro como quem negou e rejeitou a Cristo. Esse modo de pensar é ainda mais tocante por proceder de quem procede: Pedro, o discípulo que negou Jesus três vezes na noite em que este foi preso.

Aqueles que sofrem por causa de Cristo, afirma Pedro, são abençoados. A bênção não está no sofrimento em si, mas no fato de o Espírito da glória e de Deus estar presente (4.14). Pensar que o sofrimento é um mal que vem para o bem, porque isso edifica o caráter, seja isso verdade ou não, provavelmente não é

a ideia de Pedro. Ele não sugere que sofrer pelo nome de Cristo seja benéfico ao crente, exceto unicamente como prova de fé genuína. A bênção decorre não da oportunidade de aperfeiçoar a si mesmo, mas da presença de Deus.

A ideia de que Deus abençoa o infortúnio e o sofrimento também pode parecer estranha. É comum demais os crentes questionarem onde está Deus ao sofrerem e enfrentarem momentos difíceis. Será que desagradaram a Deus? Ele os deixou entregues a si mesmos? Seus sofrimentos seriam sinal do desfavor de Deus, ou mesmo de sua ira? Embora o coração humano se incline a ver o sofrimento dessa forma, o ensinamento de Pedro corrige o entendimento de seus leitores a respeito de suas experiências. Primeiro, o sofrimento causado por se estar vivendo para Cristo não deveria ser uma surpresa; o sofrimento de Jesus fez disso algo normal (e o dignificou). E, em segundo lugar, o Espírito da glória e de Deus, e não os pecados, repousa sobre o crente sofredor. Pois é só pelo poder do Espírito que se encontra o propósito e a força para viver uma vida sem concessões desonrosas em uma sociedade hostil às convicções e aos valores fundamentais do crente. A disposição para sofrer sem transigir indica a transformação interior da obra de santificação do Espírito (1.2), que pôs o crente à parte como pedra viva da casa espiritual de Deus (2.5). Deus não abandonou o cristão que sofre; pelo contrário, ele está poderosamente presente na experiência de sofrer por causa de Cristo.

A oração gramatical “o Espírito da glória e de Deus repousa sobre vocês” (τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ’ ὑμᾶς ἀναπαύεται, to tēs doxēs kai to tou theou pneuma eph’ hymas anapauetai) é provavelmente uma alusão a Isaías 11.2 LXX (veja na nota adicional sobre 4.14 a discussão sobre a variante mais longa). O texto de Isaías 11.1,2 LXX é uma profecia messiânica:

E um cajado sairá da raiz de Iessai [Jessé],

e uma floração sairá de sua raiz.

E o espírito de Deus repousará sobre ele,

o espírito de sabedoria e entendimento,

o espírito de conselho e poder,

o espírito de conhecimento e piedade (NETS).

Pedro entende que foi o Espírito de Cristo quem falou aos profetas, como Isaías, revelando o sofrimento do Messias e as glórias que viriam (1Pe 1.10-12). Em 4.14, ele afirma que o mesmo Espírito de Deus que predisse que repousaria sobre o Messias também repousa sobre os crentes dispostos a sofrer por Jesus Cristo. Pedro consola seus leitores dizendo-lhes que em razão de o mesmo Espírito da glória e de Deus repousar sobre eles, seu sofrimento atual era, assim como o de Cristo, um prelúdio da glória vindoura.

Pedro logo diferencia o tipo de sofrimento que marca o crente destinado à glória do tipo de sofrimento resultante de sua conduta perversa: “nenhum de vocês sofra como assassino, ou ladrão, ou malfeitor, ou [mesmo] como intrometido” (4.15). Essa lista denota condutas malignas notórias que parecem vir ordenadas da mais grave para a menos grave. Assassinato e roubo são proibidos pelos Dez Mandamentos e eram também condenados pela lei greco-romana. No entanto, não é necessário inferir que alguns leitores de Pedro tenham violado de fato as leis romanas implícitas nos quatro termos. Alguns deles podem ter sido acusados de vários tipos de transgressões (2.14,15), e por isso é importantíssimo que não venham a ser de fato aquilo de que são acusados.

Os primeiros três termos — “assassino”, “ladrão” e “malfeitor” — são introduzidos como uma unidade sintática pela conjunção ὥς (hōs), reunindo-os como comportamentos que, assim esperava Pedro, todos concordassem serem errados. Não há honra nem glória no sofrimento decorrente da prática de assassinio, roubo ou atos malignos, é claro. Hōs é repetida antes do quarto e último termo, ἢ ὥς ἀλλοτριεπίσκοπος (ē hōs allotriepiskopos), que tanto o põe à parte como o isola dos três termos precedentes com o sentido de “ou [mesmo] como intrometido” (veja na nota adicional sobre 4.15 uma análise do significado desse termo). Não há glória nem honra no sofrimento causado até mesmo pelo menor desvio de comportamento, o de se envolver de maneira imprópria nos assuntos de outra pessoa. Talvez a intromissão fosse um problema entre os leitores originais da carta, pois essa é uma palavra peculiar para encerrar uma lista de transgressões, se não tiver para eles nenhuma relevância específica. Talvez Pedro isole o termo “intrometido” porque seus leitores poderiam não reconhecer, de alguma maneira que não lhes parecesse obviamente errada ou inapropriada, que ao menos parte de seus sofrimentos pudesse vir da intromissão. J. H. Elliott (2000: 788) descreve o que essa intromissão poderia ter envolvido no contexto dos leitores originais: “Censurar o comportamento de pessoas alheias à

comunidade com base na alegação de uma moralidade mais elevada, interferir nos relacionamentos familiares, fomentar o descontentamento e a discórdia domésticos, ou falta de tato nas tentativas de conversão”. A proibição da intromissão harmoniza-se bem com o ensinamento de Pedro em outros lugares de que as regras e os limites sociais greco-romanos devem ser respeitados, embora não a ponto de negar a Cristo (2.12,13,17; 2.18—3.7). Pedro quer que seus leitores evitem ao máximo possível atrair hostilidades, sem que renunciem sua fé em Cristo.

Quer os leitores de Pedro estivessem ou não envolvidos em casos de intromissão (ou comprometidos com quaisquer dos outros comportamentos da lista), o apóstolo claramente pressupõe que eles seriam capazes não só de intromissão, mas também de cometer os mais chocantes atos de maldade, roubo e assassinato. A despeito da amplitude da gravidade de cada um, todos esses quatro malefícios estão agrupados como um só em contraste com o fato de ser cristão:

4.15 Que nenhum de vocês sofra como assassino, ou ladrão, ou malfeitor, ou [mesmo] como intrometido.

4.16 Mas se [alguém sofre] como cristão...

Knox (1953: 188) sugere que o motivo por trás dessa estrutura é a possibilidade de os cristãos serem muitas vezes “postos na falsa posição de serem castigados” por esses crimes, mesmo quando eram inocentes (grifo do original). Nesse caso, Pedro está instruindo seus leitores a viverem de tal forma que o único “crime” contra o estado ou a sociedade pelo qual possam ser culpados seja sua fé cristã. Embora as instruções de Pedro sejam apropriadas no contexto de acusações formais, não há por que imaginar que se limitem a essa situação.

Se vocês sofrem por serem cristãos (Χριστιανός, christianos, 4.16) — por viverem em palavras e obras de forma consistente com o evangelho de Jesus Cristo —, então não se envergonhem se a sociedade lhes rejeita e maltrata, quer seja com o ostracismo social, quer com acusação oficial. Vocês são abençoados (4.14) e Deus é glorificado quando cada cristão sofre apenas por levar o nome de Cristo — não por ser um assassino, um ladrão, um malfeitor ou mesmo um intrometido. Pedro, assim, convoca seus leitores a fazerem uma avaliação

realista da verdadeira causa de seus sofrimentos, ao mesmo tempo lhes afirma que podem estar sofrendo simplesmente por viverem como Deus quer que eles vivam como cristãos.

Em 4.16, Pedro contrasta glória com vergonha, quando alguém está sofrendo por causa do nome de Cristo (Bechtler 1998; B. Campbell 1998: 234, 239). As pessoas que estavam sofrendo dessa forma eram sem dúvida tentadas a achar que talvez sua fé em Jesus Cristo fosse mal fundamentada ou que talvez deversem sentir vergonha de si mesmas por crerem em algo tão ofensivo à sua sociedade. Os insultos e as calúnias dos incrédulos têm por vezes a intenção de causar vergonha e, portanto, de marginalizar os que creem em algo tão ultrajante como a ressurreição dos mortos. Em uma cultura na qual a posição social baseia-se em honra ou vergonha, a vergonha é sem dúvida questão de grande importância para os cristãos que ofendem sua sociedade com suas crenças ou estilo de vida. Mas Pedro quer que seus leitores compreendam a si mesmos em termos muito diferentes. Ele apresenta “outra maneira de avaliar a honra em suas comunidades de fé, alternativas e quase imperceptíveis” (Bechtler 1998: 203-4). A fé em Cristo não é nada de que se envergonhar, mesmo quando a sociedade assim o diga. E mais, sofrer por Cristo é, na verdade, um sinal de honra, e em 4.17a Pedro apresenta uma razão misteriosa para que seja assim.

2. Sofrendo agora como juízo escatológico (4.17,18)

Não tenham vergonha de sua fé em Cristo, escreve Pedro, “Porque [é] o tempo de o juízo começar com a casa de Deus”. A referência à “casa de Deus” apreende a imagem dos cristãos como pedras vivas na casa espiritual de Deus (2.4,5). Pedro junta essa imagem com a tradição do AT de que o juízo de Deus começa com o seu próprio povo. Esse conceito pode parecer estranho aos cristãos hoje, os quais, por causa de Cristo, sentem que não estão sujeitos ao juízo de Deus, e muito menos a sofrimento ou castigo merecidos. Além disso, há sem dúvida entre os autores do NT o ensino unânime de que nenhuma condenação há para os crentes em Cristo, os quais estarão livres do destino que advirá sobre os que desobedecem a Deus, ao rejeitarem a redenção propiciada por ele em Jesus Cristo. Apesar disso, sobejam ensinamentos segundo os quais os cristãos serão julgados e que a perseverança deles com Cristo é que levará esse juízo a bom

termo (e.g., Rm 14.10).

Pedro parte do princípio de que seus leitores cristãos serão julgados juntamente com o restante da humanidade. Além disso, sua concepção inspira-se na tradição do judaísmo segundo a qual, quando Deus julga, ele começa com o seu próprio povo e, na verdade, com os anciãos do Templo (Jr 25.29 [32.39 LXX]; Ez 9.5,6; Am 3.2; Zc 13.9; Ml 3.1-5). Em razão da afinidade léxica que a expressão prepositiva ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ (apo tou oikou tou theou, da casa de Deus) em 4.17a tem com Ezequiel 9.5,6 LXX, Schutter (1987) sustenta que a tradição baseada na passagem de Ezequiel é o pano de fundo principal para o entendimento de 1Pedro 4.17a (também de acordo com McKelvey 1969: 133). Por sua vez, D. Johnson (1986: 292) defende que Zacarias 13.9 e Malaquias 3.1-3, ambos referentes à presença ardente de Deus, são mais relevantes para a imagística de Pedro que a passagem de Ezequiel, pois “apresentam o padrão de gradação do juízo escatológico, à medida que sai da casa de Deus para os de fora da aliança”. Há duas passagens em vista:

Esta terceira eu farei passar pelo fogo [διὰ πυρός]; eu os refinarei [καὶ πυρώσω αὐτούς] como a prata e os porei à prova como ao ouro. Eles chamarão o meu nome e eu então lhes responderei; eu direi: “Eles são meu povo”, e eles dirão: “O

Senhor

é nosso Deus” (Zc 13.9, NIV).

“Vejam, eu enviarei meu mensageiro, o qual preparará o caminho perante mim. Então, subitamente, o Senhor, a quem vocês estão procurando, virá ao seu templo; o mensageiro da aliança, a quem vocês desejam, virá”, diz o

Senhor

todo-poderoso. Mas quem é capaz de suportar o dia da sua vinda? Quem conseguirá permanecer de pé, quando ele aparecer? Pois ele será como o fogo do refinador [πῦρ χωνευτηρίου] ou o sabão do lavadeiro. Ele se sentará como refinador e purificador de prata; ele purificará os levitas e os refinará como ouro

e prata (Ml 3.1-3, NIV).

O ardente juízo de Deus nessas passagens é aludido pela expressão “ardente provação” de 1Pedro 4.12. Alguns intérpretes têm considerado a imagem do juízo ardente uma alusão à tortura e ao martírio físicos. Há até quem sugira que as notícias sobre Nero queimando os cristãos como tochas humanas em Roma chegaram aos ouvidos de Pedro no exato momento em que ele escrevia, essa expressão remeteria diretamente a esse fato. Essa interpretação imaginosa ultrapassa os dados conhecidos. Além disso, a imagem da fundição de metais preciosos sendo refinados no fogo era amplamente aplicada. Sêneca, por exemplo, usa a metáfora em seu provérbio *Ignis aurum proba, miseria fortes viros* (O fogo testa o ouro; as aflições, os homens fortes; Ep., Da Providência 5.10; veja uma exposição mais detalhada em “Data e autoria”, na Introdução e nos comentários sobre 1.7). A imagem também é encontrada nos escritos judaicos fora do cânon no contexto de suportar o sofrimento (e.g., Eo 2.1-5). No entanto, no AT, as metáforas da presença de Deus como fogo refinador que exerce juízo, a começar com seu próprio povo, são as fontes mais prováveis da concepção de Pedro, pois 4.17 apresenta a ideia do juízo de Deus.

O contexto original das passagens de Ezequiel, Zacarias e Malaquias não se encaixa no uso de Pedro, pois são pronunciamentos do juízo de Deus contra o seu povo por violar a aliança. Aqui, Pedro está dizendo exatamente o contrário. Os leitores do apóstolo estão sofrendo porque estão vivendo para Cristo, e não porque Deus os abandonou (como em Ezequiel) ou está punindo os pecados deles (como em Jeremias). Ademais, quando Pedro cita passagens do AT em outros lugares da carta e as aplica a seus leitores, ele preserva de forma consistente o contexto original (e.g., Sl 33 LXX; Is 53). Ademais, a falta de correspondência léxica exata em qualquer uma dessas passagens sugere que Pedro não está se referindo a nenhuma delas, mas está recorrendo a uma tradição familiar do judaísmo a fim de apresentar um ponto de vista um pouco diferente para seus leitores cristãos. Isto é, o sofrimento pelo qual seus leitores estão passando integra o juízo escatológico de Deus, que todo ser humano terá de enfrentar, mas o qual eles não precisam temer por causa de sua fé em Cristo.

Como o sofrimento causado por incrédulos seria parte do juízo escatológico de Deus? Há um espantoso mistério na lógica de Pedro quando ele associa de perto, se é que não identifica de fato, o juízo de Deus com as hostilidades pagãs.

Bechtler (1988: 145) define o mistério: “Paradoxalmente, a hostilidade da sociedade em geral contra os cristãos (4.16) está aqui simbolizada como juízo de Deus, e a diferença entre cristãos e não cristãos é retratada no versículo seguinte (4.18) não como uma distinção categórica, mas como uma diferença de grau”. A lógica que Bechtler apresenta, mas que não desenvolve, revela como Pedro entende que a natureza do juízo (τὸ κρίμα, to krima) é ser juízo de Deus. Pedro diz que é “tempo de o juízo começar com a casa de Deus”. É por inferência, e não explicitamente, que ele associa a hostilidade pagã com o juízo de Deus. A presença do artigo definido (to krima) e a alusão à tradição profética do ardente juízo escatológico implica que o juízo em vista é o de Deus. Além disso, a expressão ὁ καιρός (ho kairos, o tempo) sugere que o “agora”, no momento em que Pedro escreve, é o tempo designado para que o juízo de Deus comece. A presença do artigo fortalece essa interpretação, mas ainda que ele não seja original, como talvez indiquem algumas variantes textuais, o modo de Pedro usar kairos em 1.11 indica que ele tem em mente os tempos designados da obra redentora de Deus. Portanto, o juízo de 4.17 deve ser entendido como juízo escatológico.

Mas como é possível o juízo escatológico introduzir-se na história? Juízo escatológico não significa o juízo que ocorre logo em seguida aos últimos dias da história? O sofrimento do povo de Deus no final dos tempos é um tema conhecido da teologia cristã, às vezes chamado de “as dores messiânicas” que precedem o (retorno do) Messias, ou as “dores de parto”, ou a Grande Tribulação. Isso levou muitos intérpretes a entenderem a referência de Pedro ao juízo escatológico como um indicador temporal de que ele cria na iminência do retorno de Cristo, em razão de seus leitores estarem começando a sofrer a perseguição que se esperava precedesse de imediato a volta de Cristo. No entanto, o fato de Pedro entender a perseguição de seus leitores como o princípio do juízo escatológico não significa necessariamente que ele pense que a volta de Cristo é iminente. Embora ele talvez cresse nisso, sua referência à perseguição como juízo de Deus produz um argumento diferente, cuja intenção é confortar e consolar seus leitores.

À primeira vista, a palavra “juízo” pode designar a condenação e a punição ou castigo que vêm consequentemente. Esse é de fato o sentido de to krima de acordo com seu uso em Romanos 3.8, Gálatas 5.10, 2Pedro 2.3, Judas 4 e Apocalipse 17.1. Se fosse esse o significado da palavra como é usada em 1Pedro 4.17a, a declaração significaria que a hostilidade dos pagãos causadora dos sofrimentos dos leitores cristãos de Pedro é uma punição ou castigo para esses

crentes, que sem dúvida foram julgados por Deus e achados culpados. Nada semelhante a isso é mencionado em outro lugar de toda a carta. Além disso, esse sentido não se encaixa no argumento, exatamente oposto, de Pedro: sofrer por Cristo não implica a culpa de quem sofre e, na verdade, traz glória a Deus.

A expressão *to krima* pode também se referir a “ação de um juiz” (BDAG 567) sem ter em vista a suposição de punição ou castigo. É esse o sentido mais provável de *to krima* em 1Pedro 4.17a. Deus começará o julgamento da humanidade com o seu próprio povo, para ver quem de fato é de Cristo. (Compare o ensinamento similar sobre o juízo de Deus na parábola de Jesus, em Mateus 25.31-46, na qual ele julga primeiro as ovelhas e depois os bodes.) Essa maneira de entender *to krima* é corroborada quando o sofrimento causado pela hostilidade pagã, identificado como juízo de Deus em 4.17, é previamente descrito em 4.12 como a “ardente provação que está ocorrendo entre vocês para os provar”.

Pedro está dizendo que o juízo escatológico, entendido como a triagem da humanidade, começa com a casa de Deus, definida em 2.4,5 como aqueles que vêm a Cristo e são edificados como pedras vivas em uma casa espiritual. O contraste em 4.17b é entre “os que desobedecem ao evangelho de Deus” e “nós”, um grupo no qual, provavelmente, o próprio Pedro inclui a si mesmo e a todos quantos ele considera cristãos genuínos. Aqueles que professam a Cristo são os primeiros a serem postos à prova pela ação julgadora de Deus, que ocorre enquanto eles vivem e durante toda a história. A Grande Tribulação dos últimos dias, que precede imediatamente a volta de Cristo, é a mais severa forma de provação. A provação que a perseguição por causa de Cristo apresenta, indiferentemente de onde ou quando ocorra, forma uma só peça com o juízo escatológico final, pois a perseguição separa os que são de Cristo daqueles que não são. A reação hostil dos incrédulos contra os cristãos é também o fio de prumo de Deus, testando a índole de quem professa fé em Cristo, para que esta seja provada como genuína, ao ser refinada no fogo como ouro e prata. Por essa razão, Pedro diz — pelo fato de essa situação de perseguição ser um juízo — que os cristãos devem permanecer firmes e portar o nome de Cristo sem se sentirem envergonhados (4.16). Agindo dessa forma, eles glorificam a Deus. Portanto, o sofrimento que suportam por causa do nome de Cristo, que os envergonha aos olhos da sociedade, passa a ser seu distintivo de honra, como uma das pedras vivas na casa espiritual de Deus. Embora seja obscura e fundamente-se em uma tradição desconhecida, a lógica de Pedro está consolando seus leitores quando lhes explica por que, na verdade, eles devem ver a rejeição da sociedade como

uma honra, não como uma vergonha.

Essa interpretação da lógica de Pedro também explica satisfatoriamente o pensamento enigmático que vem logo em seguida, em 4.18, de que “o justo é salvo com dificuldade” (citando Provérbios 11.31 LXX; veja a nota adicional sobre 4.18). O conceito de dificuldade da salvação originou-se com Jesus, ao ensinar que os angustiantes últimos dias são abreviados por amor aos escolhidos (Mc 13.20) e os que encontram a porta estreita são só uns poucos dos muitos que procuram entrar (Lc 13.23,24). O argumento de Pedro não é que, para Deus, a salvação é algo difícil de realizar, embora, com certeza, os sofrimentos de Cristo não tenham sido um meio fácil de expiação. A hostilidade daqueles que rejeitaram Jesus foi o meio que o levou à cruz, pela qual, ironicamente, foi feita a expiação que Cristo ofereceu por eles. Pedro vê que a situação enfrentada por seus leitores é análoga. A ideia é que a reação do mundo dificulta aos cristãos permanecerem fiéis a Cristo até o fim. Teriam os leitores do apóstolo a determinação e o vigor para perseverarem até o final? Ou os insultos, maus-tratos, ostracismo e mesmo pressões mais graves e ameaçadoras os forçarão a negar a Cristo, renunciar à fé e retornar às crenças e ao modo de vida pagãos, rejeitando assim o evangelho de Deus tão firmemente quanto aqueles que nunca professaram a fé? Nesse sentido, é difícil até mesmo ao justo perseverar até o final e ser salvo.

A dificuldade para ser salvo, segundo Pedro a percebe, talvez não seja plenamente compreendida pelos modernos cristãos ocidentais, para quem a sociedade (ainda) não levantou barreiras. Mesmo assim, quão triste é que tantos dos que antes professavam a Cristo tenham finalmente retrocedido por causa da pressão das pessoas com as quais convive. Se isso ocorre numa sociedade cuja tolerância ao cristianismo é relativamente grande, imagine a dificuldade de viver para Cristo numa sociedade onde hoje é ilegal ser cristão.

Pedro consola e encoraja ainda mais seus leitores ao contrastá-los com aqueles que os perseguem (4.17b):

εἰ πρῶτον ἀφ’ ἡμῶν τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ;

ei prōton aph’ hēmōn ti to telos tōn apeithountōn tō tou theou euangeliō?

Se primeiro conosco, qual será o fim daqueles que desobedecem ao evangelho

Pedro inclui-se com seus leitores no grupo que contrasta com aqueles que rejeitam o evangelho de Deus. Se na provação permitida por Deus, os que abraçam seu evangelho têm primeiro de sofrer assim, qual será a magnitude do sofrimento que o fim trará aos que o rejeitam e não têm nenhuma pretensão de servir nem de obedecer a Deus? Em 4.16, a motivação à fidelidade era positiva, tendo Pedro apontado a oportunidade que os cristãos têm de glorificar a Deus ao permanecerem fiéis a Cristo em meio ao sofrimento, demonstrando assim que Deus é digno do sofrimento deles. Aqui em 4.17b,18, Pedro afirma a ideia negativa segundo a qual os que rejeitam o evangelho de Deus sofrerão muito mais do que qualquer coisa que os cristãos suportarão durante as adversidades e perseguições da vida presente. Portanto, é melhor sofrer um pouco agora como cristão do que ser um dos que rejeitam Cristo e, por isso, sofrerão muito mais depois.

3. Confiando em Deus mesmo durante o sofrimento (4.19)

Então, se Deus está pondo seu povo à prova ao permitir que seus membros sofram a perseguição da hostilidade pagã, qual é a reação correta a essa situação? Em 4.19, Pedro continua: “os que sofrem conforme a vontade de Deus confiem a própria vida ao fiel Criador pela prática do bem”. É fácil demais confiar a vida e os entes queridos a Deus quando a vida vai bem e tudo é bom. Pedro, porém, quer que também os que sofrem confiem em Deus quando estiverem sofrendo “conforme a vontade de Deus”, ou seja, não por serem assassinos, ladrões, malfeitores nem intrometidos. Parecemos ter a certeza de que Deus sabe o que está fazendo quando estamos felizes e bem. No entanto, tribulações e tempos difíceis dão vez a duros questionamentos sobre nosso relacionamento com Deus e sobre sua intenção e seu caráter. É mais difícil confiar nossa vida a Deus quando estamos sofrendo, e de modo especial quando esse sofrimento é injusto e consequência de viver obedientemente por ele!

Pedro aqui alude ao tema de seguir nas pegadas de Jesus, pois o que fez Cristo

quando foi maltratado e sofreu? Ele entregou-se àquele que julga retamente (2.23). Esse exemplo de confiar em Deus mesmo diante da morte é o exemplo que Jesus deixou para que os cristãos possam seguir em suas pegadas (2.21). Pedro, portanto, exorta seus leitores a confiarem a vida ao Criador fiel, o único que tem autoridade e poder para julgar toda a humanidade com justiça. Nem sociedades humanas nem governos humanos são capazes de julgar os cristãos definitivamente, e, em última instância, esses juízos são irrelevantes.

Em 1Pedro 4.19, o fato de Deus ser o Criador é considerado a base de sua prerrogativa para executar o juízo escatológico. Deus fará a triagem de toda a humanidade, separando os que são seus dos que rejeitam seu evangelho. Os cristãos não precisam temer esse processo, antes devem confiar a vida a Deus em todas as circunstâncias, mesmo as difíceis, reconhecendo-as como parte da sua obra.

De que forma essa verdade é expressa quando se está sofrendo? Quando se continua a fazer o bem (ἐν ἀγαθοποιίᾳ, en agathopoiia). É fácil praticar o bem quando tudo vai bem, quando estamos prosperando e temos saúde, mas quando sofremos em consequência do bem que fazemos (i.e., vivendo para Cristo com tudo o que isso significa), quão irracional parece continuarmos a fazer exatamente as coisas que estão nos causando dor. Continuem a viver como cristãos; continuem a respeitar os relacionamentos sociais apropriados; continuem a ministrar uns aos outros na comunidade cristã. Não permitam que a perseguição e o sofrimento os desviem do seu chamado em Cristo, pois essas coisas são uma parte desse chamado.

Portanto, sofrer por ser cristão não é algo inesperado nem vergonhoso, pois o nexo entre sofrimento e honra está corporificado no próprio Jesus Cristo. O sofrimento é uma oportunidade para glorificar a Deus e um distintivo de honra para as pedras vivas da casa de Deus. Alegria em vez de surpresa. Bênção em vez de insulto. Glória a Deus em vez de vergonha. O cristão é chamado a perseverar no compromisso com o evangelho de Cristo em meio ao sofrimento causado por esse mesmo compromisso.

Notas adicionais

4.14. NA²⁷ rejeita como glosa secundária a oração inserida na maioria dos manuscritos no final de 4.14: κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται (kata men autous blasphēmeitai, kata de hymas doxazetai, [o Espírito] ... blasfemado por eles, mas glorificado por vocês). Michaels (1988: 265) considera original essa variante, sustentando que é coerente com o estilo de Pedro em outros lugares, em 1Pedro 3.18 e 4.6, e comenta que muito provavelmente foi deixada de fora dos manuscritos em razão do homeoteleuto¹ (ἀναπαύεται [...] δοξάζεται). Rodgers (1981: 93) alega que, em razão de a oração estar atestada em um manuscrito na versão Latina Antiga, T, a variante é de fato antiga, mas ele não discorre sobre a possibilidade de o manuscrito da Latina Antiga ter sido simplesmente “corrigido” para concordar com um manuscrito grego que incluía a frase secundária. Ele argumenta ainda que é original por ser uma alusão a Isaías 52.5 LXX que se ajusta bem ao contexto de 1Pedro: τάδε λέγει Κύριος. Δι’ ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν (tade legei Kyrios, Di’ hymas dia pantos to onoma mou blasphēmeitai en tois ethnesin, Assim diz o Senhor: “Por causa de vocês meu nome sempre está sendo blasfemado entre os gentios”). Rodgers considera que essa alusão indica que os leitores de Pedro são judeus, mas ao fazer isso não leva em conta a força da alusão para falar a um novo contexto. Ele mostra que, caso seja original, a oração serve para encorajar os leitores de Pedro quando afirma que o sofrimento deles não está blasfemando o nome do seu Senhor; antes, é o comportamento injusto de seus adversários que assim o faz. No entanto, a suposta alusão tem apenas um verbo em comum com Isaías 52.5 LXX, o que põe em dúvida se é de fato uma alusão intencional. Além disso, a ausência da oração nos melhores e mais antigos manuscritos de 1Pedro influenciou as modernas traduções inglesas (exceto a NKJV), e praticamente todos os intérpretes concordam com NA²⁷ e não a consideram original da carta de Pedro.²

4.15. O significado de ἀλλοτριεπίσκοπος (allotriepiskopos; variante textual, ἀλλοτρίοις ἐπίσκοπος, allotriois episkopos) ainda é incerto. A palavra só ocorre aqui no NT. Thiede (1988: 179) sugere que talvez seja uma palavra cunhada por Pedro, possivelmente como alusão a Nero. Segundo Beyer (TDNT 2: 620-2), outras construções com o prefixo allotrio- referem-se de forma consistente àquele que tem em mente alguma outra coisa, tal como ἀλλοτριπαγέω (allotriopageō, ir atrás de questões de outrem, que não lhe dizem respeito). Seguindo-se esse padrão etimológico, ἀλλοτρίου (de outrem) + ἐπίσκοπος (supervisor) parece significar “supervisor de outrem”.

Erbes (1919-1920) defende que no contexto de 1Pedro o termo refere-se a alguém que é um bispo irresponsável. O sentido negativo de *allotriepiskopos* no Pseudo-Dionísio Areopagita (Epístolas 8) não deriva da palavra em si, mas do contexto, no qual ela se refere claramente a um bispo que está “se intrometendo em uma esfera alheia ao seu ofício” (Beyer, TDNT 2: 620-1n12). No entanto, o contexto imediato de 1Pedro 4.15 não indica a intenção de transmitir significado eclesiástico. Além disso, a palavra ocorre em uma lista de desvios de conduta de natureza mais geral. Bischoff (1906) sugere que o termo designa um insurreto ou traidor. Com base na tradução da palavra em um único texto latino, Achtemeier (1996: 312) defende a noção de que *allotriepiskopos* se refere a um defraudador que faz mau uso da posição de agente ou executor “para enriquecimento ilícito por meio de apropriação indébita”. Diante da ausência de dados lexicais conclusivos, a maioria das traduções inglesas reflete seu sentido etimológico, “supervisionar a outrem”, e a traduz por “intrometido” (NASB, NIV, TNIV, ASV, ESV) ou “bisbilhoteiro” (KJV, NKJV) ou “encrenqueiro” (NRSV). As traduções mais perifrásticas ampliam a palavra para uma oração: “mete-se em assunto de outras pessoas” (NLT); “supervisor das questões de outras pessoas” (J. N. Darby); ou “fiscalizar os assuntos de outros homens” (R. Young). A dúvida sobre se esse é o significado exato de *allotriepiskopos* persiste porque há outra palavra disponível para transmitir esse sentido (*ἄλλοτριοπράγμων*, *allotriopragnōn*). Alguns chegaram à conclusão de que o autor de 1Pedro cunhou esse termo por causa da retórica da ocasião (J. H. Elliott 2000: 785). Claro está que todas as conhecidas formas compostas de *allotrio* denotam uma atividade que não diz respeito àquele que a pratica e que, em 1Pedro 4.15, esse comportamento deve ser evitado. Portanto, “intrometido” continua a ser o melhor sentido inferido para os dados correntemente disponíveis (veja uma análise mais detalhada dos dados lexicais em Achtemeier 1996: 311-3; J. H. Elliott 2000: 785-8).

4.18. O advérbio grego *μόλις* (*molis*), traduzido aqui por “com dificuldade”, na citação de Provérbios 11.31, não tem correspondente apropriado no texto hebraico, traduzido por: “Se os justos recebem o que merecem na terra [Jr\ a* B*, bā’āreš], muito mais os ímpios e os pecadores” (NIV). A Peshitta e uma versão árabe seguem a LXX; a Vulgata e o Targum seguem o Texto Massorético hebraico (Barr 1975). Barr contesta a explicação de S. R. Driver de que a LXX e a Peshitta têm como base uma interpretação equivocada da pontuação do texto consonantal que o entende como uma palavra do dialeto samaritano cujo significado é “coagido” ou “compelido”.

Em vez disso, Barr sustenta que o tradutor da LXX lê a transposição de duas consoantes, como se a palavra fosse rxb (bšr) ou arxb (bšr'), mesmo seu significado sendo “em aflição”, e não “com dificuldade”. Não é possível explicar com certeza a leitura de Provérbios 11.31 na LXX. Contudo, independentemente de como a ideia de dificuldade da salvação expressa na leitura da LXX chegou até lá, foi essa a ideia incorporada por Pedro no seu argumento em 4.18.

¹Equivalência fonética da terminação das palavras finais de uma oração ou de um verso. (N. do. E.)

²Em português, entre as versões protestantes da Bíblia, apenas a Almeida Corrigida Fiel mantém essa glosa secundária: “... quanto a eles, é ele, sim, blasfemado, mas quanto a vós, é glorificado”. (N. do E.)

IV. Consolação para o rebanho sofredor (4.12—5.11)

A. Duas ponderações finais sobre sofrer por Cristo (4.12-19)

☛ B. Exortações finais à comunidade (5.1-11)

B. Exortações finais à comunidade (5.1-11)

Pedro chega ao final de sua carta com instruções para os presbíteros e para os “mais jovens” e, em seguida, exorta-os todos a se humilharem debaixo das circunstâncias que estão enfrentando, porque é a mão de Deus sobre a vida deles. Ele os adverte uma vez mais para que pensem com clareza, a fim de não serem apanhados de surpresa por seu adversário, o Diabo. A exortação final de Pedro é para que permaneçam firmes na verdadeira graça de Deus. Ele os deixa com o pensamento encorajador de que não estão sozinhos em seus sofrimentos, mas que todos os seus irmãos em Cristo no mundo inteiro estão sujeitos à mesma provação. Além disso, Pedro lembra-lhes uma vez mais de que seu labor será breve e que o próprio Deus levará tudo a bom termo.

1. Cristo pastoreia seu rebanho por meio dos presbíteros (5.1-5)

Nessa passagem, Pedro instrui seus leitores sobre o tipo de liderança pastoral necessário para garantir a sobrevivência da igreja em momentos de provação e perseguição. Os líderes devem supervisionar a igreja de maneira piedosa, pastoreando o rebanho em vez de exercendo domínio sobre ele. O tema pastoril do pastor que cuida da ovelha doente e fraca, e que busca a desviada mesmo pondo em risco a própria vida, é o cenário perante o qual essas instruções finais à igreja devem ser lidas. Nessa última seção da carta, ao encorajar os presbíteros ao pastoreio e os demais à submissão a essa liderança, Pedro sublinha a importância de uma estrutura responsável por acompanhar a comunidade em segurança ao longo da ardente provação.

Instruções aos presbíteros (5.1-4)

Instruções aos “mais jovens” (5.5)

Exegese e exposição

¹Portanto, aos presbíteros que há entre vocês insto com fervor — [eu,] copresbítero e testemunha dos sofrimentos de Cristo, [e] quem também tem parte na glória prestes a ser revelada. ²Pastoreiem o rebanho de Deus entre vocês, ‘supervisionando’-o não como se forçados, mas voluntariamente, segundo Deus; não por ganho ganancioso, mas dispostos a servir úteis; ³não exercendo domínio sobre os que [lhes] foram designados, mas sendo modelos para o rebanho. ⁵E quando o Supremo Pastor aparecer, vocês receberão a amaranquina coroa de glória. Semelhantemente, vocês mais jovens submetam-se aos presbíteros. E todos vocês vistam-se de humildade considerando uns aos outros, porque Deus

se opõe ao arrogante, mas dá graça ao humilde.

a. Instruções aos presbíteros (5.1-4)

A exortação aos presbíteros (πρεσβύτεροι, presbyteroi) que há entre os leitores de Pedro vem após a explicação do apóstolo em 4.17-19 de que a perseguição da igreja é o começo do processo de triagem pelo qual os que realmente pertencem a Deus são separados daqueles que não lhe pertencem. É melhor, explica ele, sofrer a perseguição segundo a vontade de Deus, por ser cristão, do que renunciar a Cristo apenas para escapar à tribulação do presente, e então enfrentar mais tarde um juízo pior. Os que agora sofrem pela fé devem se entregar ao seu Criador fiel e continuar a fazer o bem. Como já observado anteriormente, 4.17 tem a mais direta afinidade lexical com Ezequiel 9.5,6 LXX, passagem segundo a qual o juízo começa com os anciãos que estão diante do Templo. Talvez seja coincidência, mas a mente de Pedro move-se na mesma direção, pois ele fala também do juízo que começa na casa de Deus, seguido de imediato pela referência aos presbíteros, ou anciãos. Isso sugere a possibilidade de o controvertido οὖν (oun, portanto) de 5,12 ser original à lógica de Pedro, ligando as instruções dadas especificamente aos presbíteros com a ideia de que, na casa de Deus, eles são julgados em primeiro lugar. Portanto, os presbíteros, em especial, não devem voltar atrás na responsabilidade de pastorear o povo, porque a vontade de Deus é que eles conduzam a igreja com boa vontade, mesmo que ao fazê-lo se tornem alvo fácil da perseguição. Pedro lembra-lhes de que, a despeito do que agora sofrem, eles receberão a amarantina (i.e., imperecível) coroa de glória quando o Supremo Pastor, Jesus Cristo, se manifestar. (O adjetivo “amarantina” refere-se a uma flor vermelha cuja cor não desbotava.)

Em 1Pedro 5.11 encontra-se a mais extensa descrição que o autor faz de si mesmo nessa epístola. Pedro se descreve com duas expressões em aposição: primeira, o copresbítero e testemunha dos sofrimentos de Cristo; e segunda, alguém que também partilhará da glória prestes a ser revelada. A autodescrição de Pedro como ὁ συμπρεσβύτερος (ho sympresbyteros, o copresbítero) indica sua solidariedade com aqueles a quem exorta, conscientizando-os de que o ministério deles como líderes da igreja é uma extensão do seu próprio ministério e, portanto, a autoridade dos presbíteros deriva da autoridade dos apóstolos. O

artigo definido combinado com a preposição sym- (uma forma de syn, com) pode ser entendido como um possessivo, “companheiro de vocês”. Pedro, pessoalmente, compreende suas responsabilidades, seus temores e as pressões que os assaltam, pois ele tem também as responsabilidades de um presbítero. O apóstolo abraça o seu chamado como líder da igreja, chamado que levará ao seu martírio em Roma. Ele nada lhes pede para fazer que ele mesmo não esteja fazendo.

Alguns intérpretes veem essa autodescrição como indicação de que Pedro não poderia ter escrito essa carta, com base na suposição de que um apóstolo não se descreveria simplesmente como “copresbítero” (Beare 1970: 198). Norbert Brox (citado em J. H. Elliott 2000: 817) supõe autoria pseudônima alegando ser essa uma autorreferência ao real autor de 1Pedro, que era de fato um presbítero anônimo. No entanto, os termos “apóstolo” e “presbítero” não se excluem necessária e mutuamente, mesmo durante a vida dos apóstolos. Na verdade, é difícil imaginar que um apóstolo não fosse também considerado um presbítero, tanto na igreja local de sua residência como na igreja como um todo e em toda a parte. O autor da carta já havia estabelecido sua autoridade apostólica em 1.1, e a autorreferência como “copresbítero” é apropriada se aqui seu propósito for o de expressar empaticamente sua solidariedade com aqueles a quem está consolando e encorajando (conforme também J. H. Elliott 2000: 818). Na verdade, o termo “copresbítero” poderia contestar a autoria pseudônima, pois parece que o mais provável seria ao autor pseudônimo, consistente com seu disfarce, simplesmente reafirmar aqui a autoridade apostólica de Pedro como a base para exortar os líderes da igreja.

Na mesma unidade sintática regida pelo artigo definido, ó (ho, o), Pedro também se descreve como “testemunha dos sofrimentos de Cristo”. À primeira vista, pode parecer que o termo μάρτυς (martyr, testemunha) refere-se a uma testemunha ocular, em alusão à experiência pessoal de Pedro com Jesus. Contra esse entendimento, alguns intérpretes destacam que, na verdade, Pedro não estava presente para ver Jesus morrer na cruz (Best 1971: 168; Davids 1990: 177; J. H. Elliott 2000: 819). Todavia, essa observação força sem necessidade a exatidão do termo. Desde o momento quando reconheceu Jesus como o Messias e o ouviu predizer sua própria rejeição e morte em Jerusalém, Pedro foi testemunha dos sofrimentos de Jesus (Mt 16.13-23; Mc 8.27-33; Lc 9.18-22). Pedro testemunhou quando a maré do apoio popular virou contra Jesus. Viu como o ministério de Jesus levou-o a ser rejeitado por sua família terrena. Pedro testemunhou como os líderes judeus repudiavam as alegações de Jesus, soube

das armadilhas que lhe preparavam, comeu com ele a refeição da última Páscoa, viu sua aflição no jardim do Getsêmani, a traição de Judas, o instante de sua prisão e o inquérito diante do sumo sacerdote que levou à sua execução. A transfixação dos pregos foi o golpe final, letal, mas a despeito de ter ou não testemunhado o momento exato de sua crucificação, ele poderia afirmar legitimamente ser uma testemunha dos sofrimentos do Messias.

Contudo, o termo *martys* indica necessariamente uma testemunha ocular? A sintaxe sugere o contrário. As palavras “copresbítero” (*sympresbyteros*) e *martys* são regidas por um único artigo definido e unidas entre si pela partícula copulativa *καί* (*kai*, e), comunicando o sentido da preposição *sym-* a ambos os termos. Como copresbítero, Pedro também partilha do papel de cotestemunha (conforme Davids 1990: 177; Goppelt 1993: 342-3; Michaels 1988: 280-1). Esse entendimento é reforçado ainda mais pela partícula *καί* (*kai*, também) no segundo descritor como coerdeiro da glória, indicando que o tema da participação conjunta permeia toda a descrição que o apóstolo fez de si mesmo como copresbítero, cotestemunha e coerdeiro da glória. Essa é a interpretação mais provável no contexto imediato, já que a amplitude semântica de *martys* permite a referência a qualquer testemunha que testifica acerca do que acredita ser a verdade.

Embora *martys* aqui não tenha de ser uma referência à experiência de Pedro como testemunha ocular dos sofrimentos de Jesus, esse termo também não tem de ser considerado evidência de autoria pseudônima, muito menos referência ao martírio do próprio Pedro (Beare 1970: 198; Best 1971: 168). Também não implica que ele não foi testemunha ocular dos sofrimentos de Cristo. Antes, Pedro pretende aqui motivar a liderança da igreja para que dê continuidade ao depoimento dos apóstolos, cujo testemunho da verdade baseia-se de fato na experiência da testemunha ocular.

O ato corajoso de liderar a igreja em dias de perigo, em vez de renunciar a Cristo, é por si mesmo uma forma de testemunhar da qual Pedro partilha com a liderança da igreja local. O apóstolo abraça de bom grado a liderança apostólica da igreja, tornando-se vulnerável às mesmas forças hostis que assassinaram Jesus. Os que seguem nas pegadas de Jesus (2.21) dão testemunho da verdade de sua mensagem quando participam do sofrimento e rejeição vividos por ele. Essa maneira de interpretar *martys* é coerente com o tema principal de 1Pedro: todos os crentes são chamados para sofrer, se necessário, por sua fidelidade a Cristo. Aqui Pedro é o modelo que deve ser imitado por seus copresbíteros, os quais,

por sua vez, são chamados para serem os modelos que devem ser imitados (5.3) por todos da comunidade cristã.

Pedro apresenta o sofrimento por amor a Cristo e a glória da vida eterna como os dois lados de uma mesma moeda, e por isso, logo em seguida, descreve a si mesmo com uma segunda expressão apositiva, como “quem também tem parte na glória prestes a ser revelada”. Dado o aspecto futuro explícito do particípio adjetival que qualifica “glória” (μελλούσης, mellousēs, estar para, a ponto de, 5.1), não é provável que glória se refira diretamente à transfiguração ou ressurreição de Cristo (contra Selwyn 1958: 228). A expressão antecipa a promessa de 5.4, segundo a qual os que, assim como Pedro, se entregam aos cuidados de Deus e continuam servindo à igreja com fidelidade receberão a coroa de glória imperecível (i.e., imortal) quando Jesus aparecer.

Os dois termos *presbyteroi* (presbíteros/anciãos, 5.1) e *episkopountes* (supervisionando, 5.2) são apresentados como evidência para a datação dessa carta numa época bem posterior à vida do apóstolo Pedro, com base na hipótese de que esses termos refletem uma estrutura eclesiástica inexistente enquanto os apóstolos viviam. No entanto, o uso do termo *presbyteroi* não é de nenhuma utilidade para a datação da carta, pois a amplitude de seu uso se estende por séculos nos escritos judaicos (veja “Data e autoria”, na Introdução). No terceiro século a.C., a LXX usava a palavra *presbyteroi* para referir-se aos líderes do antigo Israel (e.g., Êx 24.1) e aos líderes religiosos do período dos Macabeus (e.g., 1Mc 14.20); depois, o NT a usou para os líderes judeus em Jerusalém na época de Cristo (e.g., Mc 15.1). Acompanhando a tradição judaica, a igreja cristã desde seus primeiríssimos dias adotou o termo *presbyteroi* para se referir aos líderes de um grupo de crentes locais (e.g., At 14.23; 15.2), que eram provavelmente os chefes de famílias das casas em que as igrejas se reuniam (R. Campbell 1994). Na fase mais antiga da igreja, em todos os lugares é provável que os presbíteros não detivessem cargos oficiais no sentido formal da eclesiologia posterior, mas alguns homens, em virtude da idade e do prestígio familiar, exerciam “autoridade informal, representativa e coletiva”, com base na senioridade nos relacionamentos já existentes (R. Campbell 1994: 4, 64). De acordo com a sociologia da época, era perfeitamente apropriado que esses homens fossem indicados como modelo de liderança na igreja cristã; papel que se tornou mais formalizado e oficial à medida que se desenvolviam as necessidades da igreja. Esses fatores sociológicos podem ter sido a base para Paulo e Barnabé selecionarem os presbíteros (e.g., At 14.23), mas estes podem ter exercido papel ainda mais intenso em igrejas que se desenvolveram sem a

supervisão apostólica direta.

Algumas vezes alega-se que o particípio qualificativo *episkopountes* é uma evidência maior do que *presbyteroi* para datar 1Pedro mais tardiamente; a partir do começo do segundo século, seu substantivo cognato *ἐπίσκοποι* (*episkopoi*, supervisores) referia-se ao ofício de bispo. Mas os dois termos, o verbo e o substantivo, têm uma longa história de uso tanto antes como depois de serem adotados pela igreja cristã (R. Campbell 1994). Em 1Pedro 5.2, o ofício dos *presbyteroi* é especificado pelo verbo *ποιμάνετε* (*poimánate*, pastoreiem), que é qualificado pelo particípio adverbial *episkopountes*. O que se tem em vista é apenas a ação dos *presbyteroi*. O apóstolo Paulo também usa *presbyteroi* e *episkopoi* intercambiavelmente em Atos 20.17,28, quando exorta os presbíteros (*presbyteroi*) de Éfeso a pastorearem (*poimainein*) o povo de Deus, pelo fato de serem supervisores (*episkopoi*). Essa é uma clara evidência de que, nas fases iniciais da igreja, não havia nenhuma intenção de distinguir entre *presbyteroi* e *episkopoi* (R. Campbell 1994: 173). Segundo parece, o termo *presbyteroi* veio da tradição judaica grega, e *episkopoi*, do léxico do grego secular, mas não havia nenhuma notável diferença no ofício ao qual se referiam nos escritos do NT (Beyer, TDNT 2: 615-20). No final do primeiro século, Clemente de Roma faz referência a apenas dois ofícios eclesiásticos usando *presbyteroi* e *episkopoi* de forma intercambiável junto com *diakonoi* (1Cl 42.4; 44.4,5). Os escritos de Inácio no começo do segundo século (c. 106 d.C.) faziam distinção entre três ofícios, em que os presbíteros (*presbyteroi*) e os diáconos (*diakonoi*) serviam sob a autoridade de um *episkopos* (e.g., In, Mg 6.1; 13.1; In, Tr 3.1). Portanto, assim como *presbyteroi*, o uso do termo *episkopountes* também não possibilita a datação exata de 1Pedro. No entanto, o uso de ambos os termos para se referir ao mesmo ofício serve de apoio para uma data mais antiga, e não uma mais recente.

Talvez a adoção mais tardia do termo *episkopountes* para se referir ao serviço dos bispos distintamente ao dos presbíteros tenha motivado a omissão do particípio em um grande número de manuscritos de 1Pedro 5.2 (veja a nota adicional sobre 5.2). Após o desenvolvimento do ofício de bispo (*episkopos*) no princípio do segundo século, é possível que o termo *episkopountes*, como usado em 5.2, tenha causado confusão, pois, nesse contexto, seria lido como referência ao mesmo serviço realizado pelos presbíteros em uma igreja local. Já que o particípio em 5.2 é um tanto redundante, os escribas, provavelmente de forma deliberada, preferiram deixá-lo de fora para evitar a confusão.

É provável que a colocação de *episkopountes* com o verbo “pastorear”

(ποιμάνατε, poimanate) deva ser considerada uma das muitas alusões de Pedro à LXX, e não uma referência a um ofício eclesiástico. Em 2.25, Pedro referiu-se a seus leitores na condição de pré-cristãos como ovelhas desgarradas. O tema do pastor era de amplo conhecimento na tradição judaica, mas pela alta concentração de citações e alusões a Isaías 53 LXX em 1Pedro 2.21-25 é provável que a imagem de ovelhas desgarradas tenha seu contexto imediato em Isaías 53.6 LXX: “Todos nós, como ovelhas, nos desgarramos; cada um se desviou em seu próprio caminho, e o Senhor o deu [o Servo Sofredor] pelos nossos pecados”. Pedro vê a formação da comunidade cristã como cumprimento da promessa de Deus de que sairia em busca das ovelhas desgarradas para as supervisionar (episkepsomai) (Ez 34.11, LXX). Seus leitores devem seguir as pegadas de Cristo assim como as ovelhas seguem ao seu pastor.

Não causa surpresa que Pedro se sinta atraído pelo tema do pastoreio em Isaías e Ezequiel, quando se tem na lembrança a sua reconciliação com Cristo em João 21.15-19, ocasião em que Jesus lhe pede que, como um pastor sob sua autoridade, alimente e cuide de suas ovelhas. Jesus, o Supremo Pastor, comissiona Pedro para seu papel de pastor subordinado; Pedro, por sua vez, comissiona os copresbíteros como pastores subordinados, para pastorearem e supervisionarem os crentes cristãos de suas localidades. Ele lhes assegura que, da mesma forma como Jesus foi glorificado na vida ressurreta, eles também receberão essa coroa de imortalidade pelo cumprimento fiel de seu chamado, quando Jesus aparecer.

Em 1Pedro 5.2,3, o apóstolo descreve como os presbyteroi devem pastorear o rebanho de Deus. O particípio adverbial “supervisionando” (episkopountes), que modifica o verbo “pastoreiem” (poimanate), é então qualificado por três conjuntos de qualificadores adverbiais contrapostos:

supervisionando-o não como se forçados, mas voluntariamente, segundo Deus;

supervisionando-o não por ganho ganancioso, mas dispostos a servir;

supervisionando-o não exercendo domínio, mas sendo modelos para o rebanho.

Na primeira das três expressões qualificadoras, o advérbio ἀναγκαστῶς

(anankastōs, sob coação) contrapõe-se a ἐκούσιως (hekousiōs, voluntariamente, 5,2). O presbyteros deve ser pastor do rebanho de Deus supervisionando-o voluntariamente, não como se forçado a isso; o que dá margem à questão sobre que tipo de coação estaria em vista. Goppelt (1993: 345) supõe, a partir da admoestação contra a coação, que os presbyteroi eram escolhidos e indicados pelos outros, expondo os indicados a dificuldades e perigos que poderiam desmotivá-los a assumir a posição com boa vontade. O termo cognato ἀνάγκης (anankēs, coação) aparece na advertência de Paulo aos coríntios para não doarem dinheiro à igreja por constrangimento, pois Deus ama ao que dá com alegria (2Co 9.7). Pedro está dizendo algo semelhante com respeito ao serviço em ofício da igreja. A despeito do procedimento para indicar presbíteros, o serviço com má vontade não deve ser feito, pois, em última análise, a liderança assim motivada não será agradável a Deus.

O presbítero deve supervisionar a igreja “segundo Deus” (κατὰ θεόν, kata theon, 5.2). Mas isso significa que a supervisão da igreja é vontade de Deus? Ou que a supervisão deve ser feita de modo consistente com a vontade de Deus? Ou que a supervisão deve ser feita de modo como o próprio Deus supervisiona o rebanho? As três ideias são todas boas e se encaixariam bem no contexto. Considerando que Pedro está instruindo seus leitores a não seguirem os caminhos da sociedade greco-romana, talvez a intenção da expressão “segundo Deus” seja contrastar com a supervisão da igreja segundo as normas da sociedade ou as determinações da lei de Roma. Alguns intérpretes entendem que ela significa que o presbítero deve supervisionar o rebanho com boa vontade e de acordo com o padrão do próprio Senhor. Esse sentido harmoniza-se bem com o princípio geral de 1Pedro de que os crentes devem seguir as pegadas do Senhor, mencionado em 2.25 como “Pastor” e “Supervisor” (i.e., bispo). Além disso, esse conceito também se harmoniza com as alusões aos ensinamentos de Jesus segundo os quais os líderes que ele escolhe devem servir como ele mesmo serviu. O conceito de que os líderes do povo de Deus são de fato pastores subordinados de Deus, o Supremo Pastor, já está presente na tradição do AT, com base em Jeremias 23.1-4, em que Deus condena os líderes de seu povo por serem maus pastores, que dispersam e afugentam o rebanho. Por intermédio de Jeremias, Deus promete pôr bons pastores sobre o povo quando fizer surgir de Davi um novo e justo ramo (23.5,6). Nos dias de opressão e perseguição nos quais Pedro está escrevendo, os líderes do povo do Senhor devem supervisionar o rebanho de maneira que o reúnam, apascentem e defendam, para que a comunidade cristã possa sobreviver e prosperar em face das pressões sociais.

Na segunda expressão qualificadora, “supervisionando-o não por ganho ganancioso, mas dispostos a servir”, o advérbio αἰσχροκερδῶς (aischrokerdōs, gananciosamente) contrapõe-se a προθύμως (prothymōs, com disposição, 5.2), termo usado com frequência nos escritos seculares para caracterizar o benfeitor de uma cidade que dá entusiasticamente tempo e dinheiro para os deveres cívicos. Os presbyteroi devem supervisionar o rebanho não motivados pela cobiça do ganho financeiro, mas com um espírito disposto a servir aos outros. A prática de recompensar financeiramente a liderança eclesiástica de alguma forma parece ter surgido cedo na igreja (e.g., 1Co 9.7; Gl 6.6), mas o abuso desse privilégio veio junto com a própria prática (1Tm 3.3; 6.5; Tt 1.11; 2Pe 2.3; Jd 11). O termo aischrokerdōs implica a tentativa desonesta de obter lucro financeiro e sugere que líderes que supervisionam a comunidade cristã às vezes se apropriavam de seus recursos em benefício próprio. A atitude correta de um líder é a disposição para dar, não o desejo de tirar.

A terceira expressão qualificadora (5.3) faz alusão ao ensinamento do próprio Jesus, que ensinou aos homens a quem ele escolheu para serem apóstolos:

Vocês sabem que os governantes dos gentios os subjugam, e seus altos oficiais dominam sobre eles. Não é assim com vocês. Em vez disso, quem quiser ser grande entre vocês seja seu servo, quem quiser ser o primeiro deve ser escravo de vocês — assim como o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida como resgate de muitos (Mt 20.25-27, TNIV // Mc 10.42-45; Lc 22.25-27).

Pedro exorta aos presbyteroi a jamais subjugarem o povo, mas, ao contrário, suas atitudes devem servir de exemplo a ser seguido pelos outros na comunidade. Numa cultura em que a posição social é valorizada e a autoridade é imposta para preservar a honra, esse chamado para servir aos outros com humildade é, sem dúvida, um desafio especial (veja 5.5 e comentários sobre 3.8).

O complemento genitivo de κατακυριεύοντες (katakuriēuontes, dominar) é a palavra peculiar κληρῶν (klērōn, os designados). No contexto klērōn corresponde a poimnion (rebanho) em 5.2, e ambas as palavras se referem ao povo que, pela providência de Deus, foi designado aos cuidados dos presbyteroi.

O nome klēros era usado para se referir a um objeto marcado, semelhante a um dado, lançado para a tomada de decisões, e também para a atribuição de alguma tarefa resultante do lançamento do dado, ou de sortes (e.g., Mt 27.35; At 1.26). É quase sempre traduzido como “parte” ou “porção”, sendo muitas vezes encontrado na tradução grega do AT para se referir ao que Deus tinha ordenado, repartido e distribuído (e.g., Nm 33.54. Js 14.2; 18.6). O uso dessa palavra peculiar é possivelmente uma metáfora sugerindo a ideia da designação divina de um povo específico ao cuidado desses presbíteros específicos. Os presbyteroi devem reconhecer os crentes cristãos “entre vocês” (5.2) como as ovelhas designadas por Deus aos seus cuidados e, de igual forma, os crentes devem reconhecer os presbyteroi como os líderes que Deus lhes designou.

Aqueles que levam o fardo de pastorear fielmente o rebanho de Deus com boa vontade, com disposição e como modelos do rebanho receberão a imperecível coroa de glória quando Cristo, o Supremo Pastor, for revelado (5.4). O nome ἀρχιποίμενος (archipoimenos, Supremo Pastor) é atestado pelo menos duas vezes nos textos existentes do período romano e era um título que, segundo parece, teria sido familiar aos leitores de Pedro (Deissmann 1927: 99-100). O archipoimenos era o supervisor dos pastores quando o rebanho era grande demais para ser cuidado por apenas um deles. Os presbyteroi, ao pastorearem o rebanho de Deus, não devem apenas seguir o exemplo de Cristo como agentes autônomos; em vez disso, devem reconhecer a si mesmos como subordinados a Cristo, o Supremo Pastor, a quem devem prestar contas. Cristo reconhecerá aqueles que trabalharam para ele e não para si mesmos (Goppelt 1993: 349).

A recompensa por pastorear com fidelidade o rebanho de Deus será a coroa de glória que jamais esmaece (5.4). Literalmente, a expressão grega é τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον (ton amarantinon tēs doxēs stephanon, a coroa amarantina de glória), em que o adjetivo amarantinon refere-se à qualidade da flor do amaranto, uma inflorescência vermelha que jamais desbota. A coroa é uma imagem bem conhecida do mundo greco-romano do primeiro século, porque era comum premiar os campeões de competições atléticas com uma coroa de folhas usada na cabeça. Muitas vezes uma coroa semelhante, mas feita de ouro, era dada como recompensa aos benfeitores cívicos (Llewelyn 1994: 240). Ao recorrer a essa metáfora, Pedro encoraja os presbyteroi a servirem fielmente em tempos de tribulação. A vitória deles, porém, é certa, pois depende da manifestação de Cristo, não de seus próprios esforços. A vitória alcançada por eles pela perseverança é uma glória imperecível (eterna). Essa imagem de uma coroa de flores que não desbotam contrasta com as flores da glória humana

obtida sem Cristo, as quais murcham e caem (1.24).

b. Instruções aos “mais jovens” (5.5)

De forma bem mais abreviada, em 5.5, Pedro exorta os νεώτεροι (neōteroi, mais jovens) a se submeterem aos presbyteroi, aos quais foi dada a incumbência de os pastorear. Em um discurso de alcance tão amplo, não é provável que presbyteroi refira-se aqui em 5.5 apenas às pessoas mais velhas da igreja (na acepção de ancião), quando em 5.1 se refere claramente aos líderes da igreja (contra Selwyn 1958: 227). É provável que em 5.1 o advérbio ὁμοίως (homoiōs, semelhantemente) modifique o verbo παρακαλῶ (parakalō, eu exorto), fazendo essa exortação aos neōteroi corresponder à de 5.1-4.

O termo neōteroi é a forma comparativa do adjetivo νέος (neos, novo ou jovem) e nunca foi usado para se referir a oficiais da igreja. O contraste não é entre os homens mais velhos e os mais novos da igreja — nesse caso se esperaria os termos νεανίας (neanias) ou νεανίσκος (neaniskos) —, mas, sim, entre os que têm mais senioridade e reputação adequada que os qualificam para ser presbyteroi em contraste com aqueles que, por qualquer razão, não as têm. Os presbíteros oficiais da igreja eram naturalmente escolhidos entre os veteranos na fé, e isso quase sempre correspondia também aos mais velhos fisicamente. Os (ainda) não qualificados para serem presbíteros eram os “mais jovens”, i.e., os que estavam há menos tempo na igreja. O termo neōteroi, portanto, refere-se àqueles “que não eram presbíteros/anciãos, quer dizer, a todos os demais membros da igreja” (R. Campbell 1994: 206).

Esse ato de dirigir-se aos presbíteros (presbyteroi) é um tanto estranho, pois não existe na carta nenhuma outra referência à estrutura da igreja nem às questões de autoridade eclesiástica. Na verdade, a palavra “igreja” (ἐκκλησία, ekklēsia) nunca é mencionada em 1Pedro. Caso existam igrejas locais organizadas na região para a qual Pedro escreve, ele preferiu não se dirigir a elas como igrejas (cf. as aberturas das cartas do apóstolo Paulo). Talvez seja assim porque Pedro preferiu simplesmente enquadrar sua carta na metáfora de uma Diáspora cristã unida apesar de dispersa, em vez de destacar as congregações cristãs individuais da Ásia Menor. Ou talvez seja porque Pedro saiba que os destinatários de sua

carta não estão em igrejas consolidadas, como seria o caso se tivessem sido deslocados de outros lugares para as comunidades (ou colônias) onde ainda não existia nenhuma organização consolidada de igreja (veja “Destinatários”, na Introdução).

Seja como for, essa referência aos presbyteroi sugere a existência de grupos cristãos dotados no mínimo de uma estrutura de liderança em desenvolvimento. A instrução de 5.2, os presbíteros devem pastorear a igreja, e a de 5.5, os outros devem se submeter aos presbíteros, seriam um tanto esquisitas se fossem dirigidas a uma hierarquia eclesiástica de longa data e bem organizada, pois pareceria estarem declarando o óbvio. Pode ser que a evidente necessidade de definir a autoridade dos presbyteroi sugira uma fase inicial no desenvolvimento da estrutura eclesiástica nesses locais.

A expressão de 5.1, “presbíteros entre vocês” (πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν, presbyterous en hymin), quando seria de esperar “presbíteros sobre vocês”, corrobora a impressão de uma organização eclesiástica um tanto fluida. Sugere não um grupo bem definido e estável, mas alguns presbíteros que de algum modo estariam na comunidade dos crentes à época em que Pedro escreve (Achtemeier 1996: 323; J. H. Elliott 2000: 815). J. H. Elliott (2000: 555) os vê como chefes de igrejas nos lares. Michaels (1988: 279), ao tentar contemplar o termo anarthron, traduz a expressão por “quaisquer presbíteros entre vocês”. A mesma locução prepositiva “entre vocês” (en hymin) em 5.2 refere-se a quaisquer crentes conhecidos pelos presbíteros na época.

Se esse fraseado implicar uma situação peculiar, mais fluida, isso poderia ser explicado caso a igreja nas regiões para as quais Pedro escreve ainda estivesse na fase embrionária. Essa passagem talvez seja o primeiro comissionamento apostólico de presbíteros no norte da Ásia Menor, onde nenhum apóstolo jamais esteve, até onde atesta a tradição existente. Se os leitores de Pedro tivessem sido deslocados havia pouco tempo para a Ásia Menor, poderia ter havido um vácuo na liderança da igreja com o qual o apóstolo está lidando. É possível que alguns leitores de Pedro fossem reconhecidos anteriormente como presbíteros no lugar de onde tinham vindo. Mas quais são agora sua função e responsabilidade ao serem deslocados para um lugar estrangeiro e postos em contato com outros cristãos igualmente vindos de outros lugares? Pedro está instruindo os presbyteroi para que comecem a exercer, ou reassumam, sua função como presbíteros dos crentes cristãos em seu novo lugar de habitação. Esse cenário faz jus ao sentido ingressivo do aoristo poimanein, segundo a identificação de alguns

intérpretes (Beare 1970: 199; Davids 1990: 178; Goppelt 1993: 343), pois seu significado seria “comecem a pastorear”. No entanto, o uso simples e não marcado do aoristo (de acordo com Achtemeier 1996: 325) não impossibilitaria o mesmo cenário.

A hipótese de que a liderança eclesiástica está sendo estabelecida aqui nas igrejas embrionárias do norte da Ásia Menor também faz jus ao advérbio “semelhantermente” (ὁμοίως, homoiōs) de 5.5, em que o apóstolo ordena à comunidade cristã que seja submissa, o que corresponde ao comissionamento de seus presbíteros. Os cristãos deslocados de outros lugares devem agora reconhecer a autoridade e liderança de novos presbíteros nessa nova situação. A ênfase da carta na unidade dos crentes cristãos como pedras vivas em uma única estrutura espiritual (2.4,5) corrobora a necessidade de os crentes verem a si mesmos como uma unidade com os outros cristãos, não importa onde residam.

Anteriormente, Pedro concluiu suas instruções aos grupos específicos de 2.13—3.7 com orientações gerais para todos em 3.8-12, e aqui ele faz a mesma coisa. Ele instrui a “todos” (πάντες, pantes) os seus leitores, sejam presbyteroi ou neōteroi, para que se vistam de humildade na consideração de uns com os outros “porque Deus se opõe ao arrogante, mas dá graça ao humilde” (5.5). A arrogância, seja de presbyteroi tirânicos ou de neōteroi desdenhosos, desperta a oposição de Deus. O desafio da humildade mútua é especialmente grande numa época de perseguição, pois tudo o que está em jogo pode animar os presbíteros a abusarem do poder ou os crentes a se rebelarem contra a liderança da igreja. Deus, no entanto, concede graça aos que estão dispostos a se humilhar por amor a Cristo e seu rebanho, permitindo à igreja sobreviver e prosperar mesmo em tempos de perseguição.

O conceito de se “vestir” das virtudes cristãs é uma imagem comum no NT (e.g., Rm 13.12,14; Ef 6.11,14; Cl 3.12,14; 1Ts 5.8). No entanto, o verbo ἐγκομβόομαι (enkomboomai, vestir-se, cingir-se) só é encontrado aqui no NT e jamais na LXX ou nos Pais Apostólicos. Várias foram as tentativas de definir o termo de forma mais específica, como vestir o avental de um escravo ou a veste simbólica de algum religioso (Harris, 1919), ou, apelando-se talvez ao tema do pastor, o avental com que se cingiria o pastor de gado (Davids 1990: 185). A despeito disso, parece estar clara a ideia de que a humildade nos relacionamentos é uma virtude cristã da maior importância.

A passagem de 1Pedro 5.5b (cf. Tg 4.6) é uma citação exata de Provérbios 3.34

LXX, exceto pela substituição do κύριος (kyrios, Senhor) da LXX por θεός (theos, Deus): “Deus se opõe aos arrogantes, mas concede graça aos humildes”. Uma vez que Pedro usa consistentemente kyrios em sua carta para se referir a Jesus Cristo, a substituição por theos preserva o sentido da citação em seu contexto original, em que kyrios refere-se a Yahweh. Essa citação fundamenta a exortação de Pedro na autoridade e normatividade da Escritura. As instruções do apóstolo aos cristãos da Ásia Menor não se aplicam só a eles, mas refletem a atitude que Deus espera de seu povo, conforme o tem instruído, em todo tempo e em todo lugar em que seus membros têm vivido. A humildade é verdadeiramente o modo de vida sábio, mesmo sendo considerada um sinal de “mentalidade escrava desprezível” na sociedade greco-romana e indigna de um cidadão livre (J. H. Elliott 2000: 847; Goppelt 1993: 253). Não obstante, os leitores de Pedro devem se ver não como cidadãos da sociedade na qual vivem, mas como forasteiros visitantes e estrangeiros residentes (1Pe 1.1; 2.11), vivendo segundo os padrões de um reino diferente. A verdadeira humildade, ao contrário da humilhação artificial e autodegradante, brota do reconhecimento da completa dependência de Deus e manifesta-se na aceitação do próprio papel e posição na economia de Deus. Quem é assim humilde está liberto das ganas por mais poder ou prestígio. A humildade, em vez disso, expressa-se na disposição para servir os outros, mesmo contra o próprio interesse.

A situação precária dos leitores de Pedro demanda a liderança de presbíteros “corajosos e competentes”, capazes de pastorear o rebanho de modo a preservar a coesão e o compromisso social com o evangelho de Jesus Cristo (J. H. Elliott 2001: 557). Embora a origem da igreja do norte da Ásia Menor esteja encoberta pela nossa ignorância de seus fundadores, essa região tornou-se o berço da doutrina cristã nos primeiros quatro séculos da igreja, sediando os primeiros grandes concílios. Por volta do segundo século, havia igrejas florescentes e bem estabelecidas nas áreas às quais Pedro escreveu. Não é forçar a imaginação inferir que esses cristãos primitivos da Ásia Menor acolheram de coração a mensagem de consolo e encorajamento do apóstolo Pedro, atendendo ao desafio para liderarem a igreja durante dias perigosos, geração após geração, com a humildade, a força e a graça que só o Senhor pode suprir.

Nota adicional

5.2. Conforme NA²⁷ indica, ao pôr entre colchetes o termo [ἐπισκοποῦντες] (episkopountes, supervisionando), há uma dúvida considerável quanto à sua presença no texto original. As importantes testemunhas a** e B o omitem, mas ⁷², a² e A incluem-no. Ele é quase com certeza um eco de ἐπίσκοπον (episkopon, supervisor) de 1Pedro 2.25, que acompanha também uma referência a ovelhas dispersas necessitadas de um pastor, o próprio Senhor. Se o particípio não for original, é difícil imaginar uma motivação para que seja acrescentado, considerando-se o seu sentido redundante com o verbo principal, poimanate. É até mais fácil imaginar sua omissão deliberada em uma fase posterior, pois o termo veio a ter uma referência tão estreita ao serviço dos bispos, não dos presbíteros, que ficaria confuso nesse contexto. Por ser um tanto redundante com o verbo principal, ele poderia ser seguramente deixado de fora sem alterar o sentido de forma substancial. Isso parece um pouco mais provável, e o equilíbrio entre a evidência externa e as probabilidades transcrpcionais inclina-se levemente em favor da possibilidade de o particípio ser a leitura original (também segundo Davids 1990: 178n11; J. H. Elliott 2000: 824n665; Michaels 1988: 276). Apesar disso, a decisão ainda é difícil. Felizmente, nem a omissão nem a inclusão modificam substancialmente o sentido da admoestação de Pedro.

2. Aceitando os tempos difíceis, permanecendo firmes e confiando em Deus (5.6-11)

Pedro finaliza a parte principal de sua carta com admoestações seguidas de encorajamento. Ele quer que seus leitores aceitem os tempos difíceis pelos quais estão passando como procedentes da mão de Deus, mas que ainda assim se resguardem do desejo maligno do Diabo de se aproveitar das circunstâncias para os destruir. Os leitores de Pedro não estão sozinhos em sua má situação, pois dela participam cristãos do mundo inteiro. Porque Deus é soberano até mesmo sobre as adversidades que eles têm sofrido, os cristãos da Ásia Menor podem confiar nele para consertar as coisas e os fortalecer, capacitar e proteger.

Aceitando os tempos difíceis como procedentes da mão de Deus (5.6-8a)

Resistindo ao Diabo (5.8b,9)

Confiando que Deus consertará as coisas (5.10,11)

Exegese e exposição

⁶Sejam humildes, portanto, sob a poderosa mão de Deus, para que ele exalte vocês no tempo designado, ⁷lançando sobre ele toda sua ansiedade, porque ele se importa com vocês. ⁸Sejam sóbrios e estejam alertas. O adversário de vocês, o Diabo, anda ao redor como um leão que ruge, procurando [alguém para] devorar. ⁹Tomem posição contra ele, firmes na fé, sabendo que sofrimentos do mesmo tipo estão sendo experimentados por seus companheiros cristãos em todo o mundo. ¹⁰Mas o Deus de toda a graça, que os chamou à sua glória eterna em Cristo¹¹, depois de vocês terem sofrido um pouco, ele mesmo consertará as coisas, [e] os confirmará, fortalecerá e firmará. ¹¹A ele seja o domínio para

sempre! Amém!

a. Aceitando os tempos difíceis como procedentes da mão de Deus (5.6-8a)

A exortação final de Pedro é formada por três imperativos: (1) sejam humildes, portanto, sob a poderosa mão de Deus; (2) sejam sóbrios e estejam alertas; e (3) tomem posição contra o Diabo. Variações da expressão “a poderosa mão de Deus” (τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, tēn krataian cheira tou theou) são usadas repetidamente no relato do Êxodo para se referir ao poder mostrado por Deus ao libertar seu povo do Egito e os levar para sua própria terra (LXX: Êx 13.9; Dt 3.24; 4.34; 5.15; 7.19; 9.26; 11.2). A única ocorrência dessa expressão no NT está em 1Pedro 5.6, embora “a mão de Deus” sem o adjetivo seja mencionada no NT para se referir à manifestação do poder de Deus em outros contextos (Lc 1.66; At 4.30; 11.21; 13.11). Retratado na teologia bíblica como um segundo Êxodo, o evangelho de Jesus Cristo é, da parte de Deus, a libertação da escravidão do pecado para sua eterna glória (Hb 3.7—4.13; Dillard e Longman 1994: 66-7; Sahlin 1953). Por terem parte nessa libertação de Deus em Cristo, os leitores de Pedro estão experimentando um nível de humilhação capaz de instigá-los à retaliação contra seus detratores. É forte o impulso humano natural para retaliar e defender o próprio direito.

Pedro já explicou que (1) a perseguição acomete os cristãos fiéis e não está fora da vontade de Deus (1Pe 3.17); (2) eles devem reconhecer as árduas provações como parte normal da vida cristã (4.12); e (3) essas experiências são o fogo purificador do juízo de Deus (1.7; 4.17-19). “Sejam humildes” implica a decisão de permanecer fiel a Cristo mesmo sabendo que a consequência será a humilhação. Como explica Achtemeier (1996: 338): “A questão não é se os cristãos têm a alternativa de se humilhar ou não; isso lhes ocorre simplesmente porque são cristãos”. A questão é como eles reagem quando, por causa de sua fé, sua condição social é prejudicada e a situação torna-se difícil. A ordem para serem humildes sob a poderosa mão de Deus é para que aceitem as circunstâncias difíceis como parte da libertação de Deus, e não para buscá-las. E também é uma ordem para não se queixarem de Deus (“Por que isso aconteceu comigo?”, “Que fiz eu para merecer isso?”), ou se encolerizarem contra os causadores da dificuldade, mas, ao contrário, para abençoarem quem os insulta e

injuria (3.9). Segundo explica Achtemeier (1996: 338): “Os cristãos, por isso, precisam reconhecer e aceitar que essa condição conforma-se à vontade de Deus, pois é o caminho por onde Deus quer que eles andem, a via que levará finalmente à sua exaltação pelo próprio Deus”. Um exemplo de aceitação de humilhação social ainda mais extrema é o dos mártires que sofreram resolutamente a morte sob tortura, por a entenderem tanto como plano de Deus para eles quanto como um testemunho da redenção divina perante o mundo.

Mas a aceitação da condição social inferior dos cristãos não encerra o assunto. Pedro dá continuidade à ideia com uma oração subordinada final introduzida pela conjunção ἵνα (hina, para que). A disposição deles para se submeterem à poderosa mão de Deus agora tem um propósito: “para que ele exalte vocês no tempo designado” (5.6). Em razão das referências anteriores de Pedro à glória vindoura quando Cristo será revelado (1.7; 4.13; 5.1,4), é provável que essa seja também uma referência semelhante à consumação da justiça futura dos cristãos, que foram depreciados e humilhados pela sociedade por causa de sua fé. Ao aceitarem a humilhação em sua presente situação, conservando-se fiéis à sua fé em Cristo, eles certamente serão exaltados quando o Senhor se manifestar e o mundo inteiro reconhecer a própria loucura por rejeitar seu evangelho. Essa ideia é a exposição de Pedro acerca de Provérbios 3.34, “Deus [...] dá graça aos humildes”, passagem citada por ele em 1Pedro 5.5. Os que se deixam humilhar sob a poderosa mão de Deus são os que acharão graça quando Jesus Cristo se manifestar.

Conquanto ainda seja futura a exaltação deles, Deus não relega seu povo ao desamparo quanto este enfrenta agora circunstâncias humilhantes. O particípio adverbial ἐπιρίψαντες (epiripsantes, lançando sobre, 5.7) é uma circunstância acompanhante do imperativo “sejam humildes”. Sejam humildes e lancem sobre ele toda sua ansiedade, porque ele se importa com vocês.

Muitas ansiedades resultam de professar a fé em Cristo em uma sociedade politeísta que é hostil às alegações exclusivas do evangelho. A perda de prestígio e respeito, a perda de posição familiar, a perda de amigos, talvez até a perda da subsistência e, em casos extremos, da própria vida — são possibilidades reais para os cristãos da Ásia Menor. Pedro instrui seus leitores para que lancem essas ansiedades sobre Deus (5.7), outra maneira de dizer que devem se entregar ao seu fiel Criador e continuar a fazer o bem (4.19). Jesus ensinou que a ansiedade a respeito da vida é um dos impedimentos que sufoca a palavra de Deus (Mc 4.19). Para que a palavra de Deus seja frutífera, é indispensável que haja um

esquecimento de si mesmo baseado na confiança em Deus a despeito das circunstâncias. “A preocupação, a ansiedade acerca de si mesmo e o empenho para garantir a própria vida, sentimentos marcados pelo medo, são removidos de sobre os que foram chamados à fé”, removidos pela consciência do cuidado e do interesse pessoal de Deus por eles (Goppelt 1993: 359). Deus não ignora nem está desinteressado nas lutas que seu povo tem enfrentado para permanecer fiel a Cristo.

O segundo e terceiro imperativos de Pedro vêm numa rápida sequência e dizem respeito ao estado mental do indivíduo, de sorte que podem ser considerados uma unidade de pensamento: “Sejam sóbrios e estejam alertas” (1Pe 5.8). Pedro já havia usado o primeiro dos dois verbos, νήφω (nēphō, ajam com autocontrole, 1.13; 4.7). É um antônimo para o estado mental causado pela embriaguez, sendo usado mais amplamente em 1Pedro para se referir à sobriedade espiritual, um estado mental sóbrio e autocontrolado, isento de paixões confusas e impetuosas. O segundo verbo, γρηγορέω (grēgoreō, estar alerta), pressupõe o estado mental do primeiro, pois não é possível estar alerta em um estado mental semelhante à embriaguez. Esse verbo ocorre com frequência no NT, referindo-se tanto à prontidão para a volta do Senhor (e.g., Mt 24.42,43; 25.13; Mc 13.35,37; Ap 3.3; 16.15) como à vigilância que evita o perigo moral (e.g., Mt 26.41; Mc 14.38; At 20.31; 1Ts 5.6; Ap 3.3).

b. Resistindo ao Diabo (5.8b,9)

Na epístola, a única menção aos poderes espirituais das trevas acha-se aqui em 5.8 com uma referência ao Diabo (διάβολος, diabolos), descrito como um leão rondando em busca da presa. Pedro enuncia esses dois imperativos sem qualquer conjunção que os una à sua ideia sobre Diabo. Escribas posteriores tornaram explícita a conexão lógica unindo as duas orações com ὅτι (hoti, porque). A sobriedade e o estado de alerta espirituais são necessários porque a ameaça de destruição é real e o Diabo é um adversário de verdade. A metáfora de animais ferozes é também usada em Daniel e Apocalipse para simbolizar os sistemas mundanos deformados pelos poderes das trevas e pelo pecado. Com a imagem do leão, pode ser que Pedro pretenda insinuar que os poderes satânicos estão operando no sistema sociopolítico do Império Romano, debaixo do qual

padecem seus leitores. O rugido de um leão pode pôr em pânico e debandar um rebanho de ovelhas, portanto essa figura ameaçadora é bem coerente com o tema pastor–rebanho de 5.1-5. Quando o leão ronda à espreita, nem o pastor nem as ovelhas dormem, mas ficam em alerta e vigilantes. Os leitores de Pedro precisam entender que a perseguição que eles enfrentam “não é só o engano e a malícia individual, mas também uma orientação supraindividual na sociedade, desafiada pelos cristãos e, por isso, provocada” (Goppelt 1993: 362). O objetivo do Diabo é devorar, representação vívida de seu desejo de aniquilar os cristãos e, coletivamente, a igreja, trazendo-os de volta aos caminhos malignos do mundo.

A conexão entre o Diabo como leão que rodeia e ruge e a perseguição sofrida pelos cristãos asiáticos é apenas implícita. Essa figura acrescenta uma misteriosa tensão no raciocínio de Pedro. O apóstolo já havia dito que as circunstâncias agora enfrentadas por seus leitores deviam ser entendidas como o início do juízo pela casa de Deus (4.16-19), a intrusão da separação escatológica entre ovelhas e bodes. Essas perseguições e dificuldades são, portanto, parte inevitável da obra redentora de Deus no mundo. Aqui, porém, Pedro põe o Diabo em cena como ameaça imediata. Isso significa que, segundo a maneira que o apóstolo compreende o sofrimento de seus leitores, Deus está usando a ameaça que Satanás representa por meio da sociedade e do governo para pôr à prova os que são verdadeiramente seus (cf. Jó 1.6-12).

Embora, à primeira vista, essa simultaneidade dos propósitos de Deus com os ardis de Satanás talvez pareça incompatível, ela, na verdade, é continuação da dinâmica do Jardim do Éden. Deus tinha dado sua palavra a Adão e Eva na forma de mandamento para não comerem do fruto de uma árvore específica. Satanás, em forma de serpente, confrontou Adão e Eva não com ameaças, mas com uma tentação: “Vocês serão como Deus” (Gn 3.5, NIV). Nesse instante, deu-se a Adão e Eva a oportunidade de serem sóbrios e alertas e, portanto, de ficarem firmes contra o Diabo, que serpenteava ao redor como uma cobra venenosa à procura de quem envenenar. Mas eles não estavam alertas nem firmes, e, por conseguinte, sucumbiram à morte espiritual da escravidão do pecado. A dinâmica entre Deus, o Diabo e o povo de Deus continua a mesma até que o Senhor retorne, mas os crentes em Cristo recuperaram a capacidade de ficar firmes contra o leão que os espreita, apesar das consequências, e para mostrar a si mesmo que é o verdadeiro e fiel povo de Deus.

Em seu terceiro e final imperativo, Pedro exorta seus leitores a tomarem posição contra o Diabo, permanecendo firmes na fé. Como explica Achtemeier (1996:

341):

A oposição que os cristãos enfrentam da parte de seus contemporâneos não cristãos não é algo passível de ser evitado mudando-se de comportamento ou se adaptando à crença deles para conseguirem escapar desse tipo de oposição. Só pelo total abandono do evangelho e da comunidade moldada por ele, só pela submissão às forças satânicas que se opõem totalmente a Deus, é que eles podem escapar da perseguição que normalmente enfrentam.

Para que o evangelho sobreviva na Ásia Menor, esses cristãos sitiados não devem se deixar desbaratar por causa de ameaças, antes devem permanecer firmes contra o Diabo, apegando-se ao evangelho e à comunidade cristã.

Além disso, porque a ameaça percebida e a perseguição experimentada por eles são causadas por sua mera presença no mundo como cristãos, o mesmo tipo de adversidade é sofrido pelos cristãos em todo o “mundo”. Robinson (1976: 160) defende que a expressão ἐν κόσμῳ (en kosmō, 1Pe 5.9) é um latinismo usado em Roma para se referir a todas as regiões do império fora da cidade imperial. Mas não há a certeza de que o apóstolo pretenda distinguir entre os crentes da Ásia Menor e os de Roma. Antes, Pedro deseja que seus leitores não se vejam como isolados, como indivíduos espalhados no mundo, mas como parte da nação santa de Deus onde quer que residam, e que recebam encorajamento e força de sua solidariedade com os crentes ao redor do império. Onde quer que a igreja cristã leve a sério seu compromisso com Deus, deve-se esperar algum nível de resistência, porque ela é a materialização da vitória de Deus sobre os poderes das trevas. Até que Cristo retorne, a batalha entre o bem e o mal persistirá, e o sofrimento por causa da fé em Cristo será a norma do chamado cristão. O crente participa da experiência comum de todos os cristãos e não está sozinho.

c. Confiando que Deus consertará as coisas (5.10,11)

Pedro finaliza a parte principal de sua carta com uma vigorosa nota de esperança e doxologia (5.10,11) que ecoa a abertura em 1.1-7. Deus é descrito como o Deus de “toda a graça”, lembrando aos leitores que não há na vida nenhuma outra fonte de misericórdia. Esse Deus totalmente gracioso chamou os cristãos à glória eterna em Cristo. Em toda a carta, Pedro usa a palavra “glória” para se referir ao estado de existência consumado pelos sofrimentos e ressurreição de Cristo (1.11), mas ainda por ser plenamente revelado em sua volta (4.13), e do qual a nova vida em Cristo é, mesmo agora, uma parte (1.3). Esse novo estado de ser é eterno, tornando comparativamente efêmeras as adversidades da era presente (cf. 1.24,25).

Conquanto Pedro reconheça a inevitabilidade do sofrimento cristão segundo a vontade de Deus (1.6; 2.21; 3.9,14,17; 4.12), ele também afirma a sua relativa brevidade: “depois de vocês terem sofrido um pouco [ὀλίγον, oligon]” (5.10). Apesar de aqui oligon poder ser uma referência à severidade do sofrimento, a intenção provável é que o termo seja entendido como temporal, especialmente se comparado com 1.6 e em contraste com a “glória eterna” de 5.10a (Achtemeier 1996: 336; Davids 1990: 188; J. H. Elliott 2000: 845). Além disso, as referências ao sofrimento são gerais, e é provável que sua extensão variasse de lugar para lugar e em diferentes situações. À primeira vista, essa expressão talvez pareça afirmar que os momentos nos quais o crente tem consciência de estar sofrendo por Cristo serão esporádicos e breves. Mas é provável que essa declaração deva ser lida a partir de uma perspectiva escatológica, não espiritual. Se a causa do sofrimento cristão não pode ser evitada sem renunciar a Cristo, então a ameaça de sofrimento estará sempre presente na vida inteira do cristão. E a ameaça de sofrimento potencial que pode irromper a qualquer momento em sofrimento escancarado é, em si mesma, um fardo que o cristão deve levar. Portanto, o mais provável é Pedro estar dizendo aqui que, à luz da glória eterna (αἰώνιον, aiōnion) que os crentes têm em Cristo, toda uma vida neste corpo não passa de um pouco (oligon) de tempo.

Pedro usa quatro verbos quase sinônimos para descrever o que o próprio Deus fará em benefício dos cristãos fiéis passado esse pouco tempo: Deus “consertará as coisas, os fortalecerá, capacitará e firmará”. É provável que ele use retoricamente os quatro verbos de forma crescente para se referir à completude do ato de Deus na consumação de todas as coisas. Deus consertará as coisas (καταρτίσει, katartisei). Um mundo no qual os cristãos devem esperar sofrer apenas por causa de sua fé em Deus não é o mundo conforme Deus o criou. No tempo e lugar da glória eterna, não haverá sofrimento, pois Deus consertará as

coisas, eliminando sua fonte. O próprio Deus fortalecerá (στηρίξει, stērixēi) o crente, no sentido de torná-lo “mais firme e constante em atitude ou crença” (BDAG 945). Certamente, quando Cristo for revelado e o alvo da fé for visto, a crença do cristão no evangelho alcançará a plenitude da certeza. Nesse ínterim, a graça de Deus capacita os crentes para que permaneçam firmes e constantes. “Embora não o tenham visto, ainda assim vocês o amam; embora não o vejam agora; ainda assim vocês creem nele” (1.8). O próprio Deus é quem os capacitará (σθενώσει, sthenōsei). Em toda sociedade em que os seguidores de Cristo podem ser perseguidos impunemente, os cristãos estarão de fato em posição desvantajosa. Mas virá o tempo em que Cristo será revelado como o verdadeiro Senhor da terra e será justificada a fé que os cristãos depositaram nele. Nesse momento, os cristãos serão o povo que tem o poder. Por fim, o próprio Deus os firmará (θεμελιώσει, themeliōsei). Esse verbo faz uma alusão que remonta à metáfora da casa espiritual, já que se refere a garantir o fundamento de um edifício como também a assegurar a provisão de uma base para a fé (BDAG 449). Em virtude de sua fé em Cristo, os cristãos estão sendo edificadas como casa espiritual cuja pedra angular é a Pedra Viva (2.4,5). E será vista a firmeza do fundamento dessa casa espiritual quando Cristo for revelado.

Deus já opera assim na vida dos que, pela fé, estão sendo guardados até que a salvação seja revelada (1.5). Todos os quatro verbos descrevem a intenção de fortalecer, capacitar e firmar os leitores de Pedro na vida presente, enquanto enfrentam continuamente suas ardentes provações por um breve tempo. Pedro lhes está assegurando que o que o próprio Deus está fazendo se consumará no final. Os recursos para viver a vida hoje acham-se no conhecimento do objetivo final. Embora, em última análise, seja o próprio Deus quem fará essas coisas quando Cristo for revelado na parúsia, Pedro as lembra aos seus leitores, porque a nova vida deles em Cristo (1.3) partilha dessa glória futura aqui e agora. Conquanto os cristãos estejam sujeitos a enfrentar circunstâncias injustas jamais consertadas nesta vida, essas circunstâncias podem ser entregues a Deus na certeza de que ele, de fato, consertará todas as coisas. Apesar das aparências, o Espírito de Deus fortalece, capacita e firma verdadeiramente os cristãos, concedendo-lhes a coragem e a confiança para viverem bem durante esse “um pouco” de sofrimento. Porque aquilo que cremos acerca do nosso futuro determina a maneira de vivermos hoje, Pedro finaliza a parte central de sua carta com uma declaração escatológica que enquadra todas as realidades de hoje na perspectiva da eternidade.

A última palavra de Pedro nessa unidade que fecha a carta é uma doxologia: “A

ele seja o domínio para sempre! Amém!”. Segundo as impressões humanas, na época em que ele escreveu essas palavras devia parecer que, ao contrário, o poder pertencia a Roma para sempre. A lei romana trouxera a pax romana (paz romana), que acabou com as guerras regionais e unificou o império, melhorando de modo geral a vida no entorno do Mediterrâneo. Mas o preço dessa “paz” era a mão de ferro do poderio romano, que não tolerava sequer a mínima suspeita de ameaça à sua glória. A natureza sobrenatural da igreja cristã talvez se revele melhor pelo fato histórico de que, até a conversão de Constantino, todo o poderio de Roma estava contra a igreja nascente. Seu poder de aniquilação estava pronto para investir contra qualquer um cuja lealdade ao reino de Deus e ao seu Cristo tivesse prioridade sobre o reino de César. Apenas a ameaça do poder de Roma seria suficiente para aniquilar a cristandade, caso ela se baseasse em qualquer outra coisa diferente de, ou menor que, a realidade da ressurreição de Jesus Cristo. Em face do poder romano, Pedro termina sua epístola confessando que só a Deus pertence o poder eterno (κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας, *kratos eis tous aiōnas*), o que faz a glória romana parecer com uma flor murcha (1.24). O poder eterno de Deus estabelece seu domínio eterno, pois nenhum outro poder seria capaz de vencer ou impedir seus propósitos soberanos.

Essa é a segunda ocorrência da palavra *kratos* (κράτος, domínio), usada previamente por Pedro na doxologia de 4.11, em que a glória e o domínio eternos de Deus são identificados com Jesus Cristo. Sua forma adjetival, *κραταίων* (*krataian*, poderoso) descreve a mão de Deus, as manifestações do poder divino na história que livra seu povo da opressão e da perseguição (5.6). Chamar Cristo de Senhor e proclamar que Deus é rei é humilhar-se sob a poderosa manifestação do poder eterno de Deus e não se acovardar diante da força pálida de um governante terreno qualquer.

Notas adicional

5.10. NA²⁷ inclui a variante textual Ἰησοῦ (Iêsou, Jesus), embora Metzger (1994: 627) mostre que o texto mais breve é preferível, em razão de os escribas se inclinarem a acrescentar e não a omitir nomes sagrados. A visão de Metzger ganha força quando o padrão do nome sagrado do Senhor é examinado em 1Pedro. Χριστός (Christos, Cristo) ocorre 21 vezes em outras

partes da carta. Mesmo omitindo-se três ocorrências por terem também variantes textuais, um padrão evidente vem à tona. Christos ocorre isolado nove vezes; combinado com o nome Iêsous, ocorre oito vezes; em todas as ocorrências Iêsous vem antes de Christos. Dado que Pedro nenhuma vez em nenhuma outra parte refere-se a Christos Iêsous, a variante textual de 1Pedro 5.10 é muito provavelmente um acréscimo posterior de algum escriba.

- I. Saudação à Diáspora cristã da Ásia Menor (1.1,2)
- II. Abertura da carta: consolação para o povo de Deus (1.3—2.10)
- III. Como povo de Deus, vivam uma vida santa (2.11—4.11)
- IV. Consolação para o rebanho sofredor (4.12—5.11)
- ☛ V. Encerramento da carta: palavras finais e saudações (5.12-14)

V. Encerramento da carta: palavras finais e saudações (5.12-14)

A principal declaração teológica do encerramento da carta é a afirmação apostólica de Pedro de que aquilo que ele escreveu é a verdadeira graça de Deus, na qual eles devem se firmar (5.12). Seus leitores receberam o novo nascimento para uma viva esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo. Por definição, essa viva esperança os põe em conflito, em certa medida, com a sociedade na qual precisam viver. Todavia, em meio a qualquer coisa que possam sofrer por causa de sua fé em Cristo, eles desfrutam também de grande alegria e paz que procedem exclusivamente da retidão para com Deus, o Criador e Juiz de todos.

Silvano: amanuense, mensageiro ou ambos? (5.12a)

Ela, em Babilônia, eleita com vocês (5.13)

Estejam firmes na verdadeira graça de Deus (5.12b)

Exegese e exposição

¹²Por meio de Silvano, que considero um fiel irmão de vocês, eu lhes escrevi abreviadamente, exortando[-os] e confirmando[-os]. Esta é a verdadeira graça de Deus. Permaneçam firmes nela! ¹³Ela, em Babilônia, eleita com vocês, e Marcos, meu filho, lhes saúdam. ¹⁴Saúdem-se uns aos outros com um beijo de amor. Paz a todos vocês que estão em Cristo.

A. Silvano: amanuense, mensageiro ou ambos? (5.12a)

Nesse encerramento, Pedro apresenta a razão geral para sua carta de exortação: confirmar a verdadeira graça de Deus. O encerramento ecoa a saudação dos versículos de abertura (1Pe 1.1,2):

1Pedro 1.1,2	1Pedro 5.12-14
Pedro	eu
aos eleitos	ela, eleita com vocês
Diáspora	Babilônia
paz a vocês	paz a vocês

Pedro menciona três outros associados com ele: Silvano, Marcos e “ela, em Babilônia, eleita com vocês”. Isso suscita dois enigmas exegéticos: (1) Qual é o papel de Silvano: amanuense ou mensageiro (ou ambos)? (2) A quem Pedro está se referindo quando envia saudações de “ela, em Babilônia, eleita com vocês”?

Dos intérpretes que situam a data dessa carta no período em que Pedro viveu, a maioria considera o vocabulário e o estilo do grego bom demais para o que se deveria esperar de um pescador galileu. A resposta tradicional é entender Silvano como amanuense de Pedro, supondo-se evidentemente que aquele, por ser cidadão romano, fosse capaz de produzir um texto grego dessa qualidade (W. Barclay 1976: 275; Cranfield 1958: 121; Davids 1990: 198; Kelly 1969: 215; Kistemaker 1987: 207; Reicke 1964: 133). Os variados pressupostos que amparam a inferência de que o grego é bom demais para ter sido escrito por alguém como o apóstolo Pedro precisam ser examinados criticamente (veja o excuro mais à frente).

Além disso, o mais provável é que a referência explícita de Pedro a Silvano como alguém “por meio de” quem ele escreveu (διὰ Σιλουανοῦ [...] ἔγραψα, dia Silouanou [...] egrapsa) descreva o papel de um mensageiro e não o de um amanuense (Achtemeier 1996: 350; Clowney 1988: 221; Davids 2002; J. H. Elliott 2000: 870; Grudem 1988: 200; Michaels 1988: 306; Perkins 1995: 81; E. Richards 2000; Robinson 1976: 168). A expressão idiomática γράφειν διὰ τινος (graphein dia tinos, escrever por meio de alguém) foi atestada em outra parte do NT (At 15.23), nas cartas do primeiro e segundo séculos escritas em papiro (BGU1079; CPR 6.80 linhas 9-10; P.Mich. 15.751 linhas 4-7; P.Wisc. 2.69 linhas 4-5) e nos pais da igreja (e.g., In, Rm 10.1; Fi 11.2; Es 12.1) como o modo padrão de se referir ao mensageiro portador da carta (veja em E. Richards 2000 a análise da maior parte dos dados). O emprego de διὰ (dia) com um nome próprio no genitivo e verbos relativos a enviar e receber, como πέμπω (pempō) e ἀποστέλλω (apostellō), também ocorre nas cartas em papiro (Llewelyn 1994: 54). A única carta do NT que se refere claramente a um escriba emprega linguagem bastante diferente (Rm 16.22). O fato de os escribas terem depois acrescentado um subscrito a Romanos — referindo-se a Febe como a mensageira portadora da carta com a frase ἐγράφη ἀπὸ Κορίνθου διὰ Φοίβης (egraphē apo Korinthou dia Phoibēs, escrito de Corinto por meio de Febe) — confirma que essa era a expressão idiomática natural para se referir a mensageiros. Há uma única ocorrência da expressão na carta de Dionísio de Corinto, na qual διὰ

refere-se na verdade ao autor de 1Clemente (Goppelt 1993: 369), mas o contexto não é o mesmo de Pedro (Michaels 1988: 306-7). Alguns comentaristas defendem que a expressão se refira tanto ao escritor como ao mensageiro (Best 1971: 177; Bigg 1956: 195; Selwyn 1958: 241).

Talvez a citação mais relevante esteja em Atos 15.23, na qual Silvano é escolhido como um dos homens que, ao voltarem para Antioquia, levariam a carta dos apóstolos do Concílio de Jerusalém. A expressão usada nesse caso, “escrita por mão deles” (γράφαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν, *grapsantes dia cheiros autōn*), forma um paralelo com a expressão *dia Silouanou* [...] *egrapsa*, sugerindo que Silvano é o mensageiro da carta de Pedro. No entanto, mesmo que Silvano tenha de fato levado essa carta, isso não significa que ele, ou também Marcos, não pudesse ter servido de amanuense, caso Pedro necessitasse realmente de um. Portanto, a questão sobre o amanuense deve ser decidida em outras bases.

Os que defendem a autoria pseudônima da epístola entendem que essa referência a Silvano seja um elemento fictício cuja intenção é dar verossimilhança à carta (Boring 1999: 180). No entanto, o uso desse estratagema sem dúvida impediria a carta de ser enviada a um destino original, porque atribuir um pseudônimo ao(s) portador(es) poria a perder a intenção do artifício. A autoria pseudônima deve pressupor que um autor desconhecido na Ásia Menor simplesmente apresentou o manuscrito como sendo a redescoberta de uma carta há muito perdida. Além disso, se a referência a Silvano for inteiramente fictícia, é de se questionar por que ele foi o escolhido, e não alguém associado com Pedro de maneira mais intensa.

Alguns alegam a improbabilidade de qualquer pessoa enviar uma carta para toda a região listada em 1Pedro 1.1 (Goppelt 1993: 369). Michaels (1988: 307) responde a essa objeção recorrendo à referência de Cipriano à “Epístola de Pedro para a região do Ponto” como prova da possibilidade de Silvano ter levado a carta só até esse porto de entrada. Talvez até uma das cidades portuárias do Ponto no mar Negro, a partir de onde, de alguma forma, foi distribuída (também Cranfield 1958: 121).

Por ser mencionado pelo nome, mas sem nenhuma outra informação, parece que os leitores de Pedro deviam saber quem era Silvano. No entanto, a afirmação de Pedro de que o apóstolo o considera um irmão fiel talvez indique algo que aconselharia o uso dessa afirmação, especialmente se Silvano estivesse levando

a carta. Isso sugere que mesmo se os destinatários tivessem conhecimento da reputação de Silvano, eles não o conheciam pessoalmente. Os que consideram Silvano o amanuense da carta veem nessa frase a validação de que ele representava com exatidão a mentalidade de Pedro (Davids 1990: 199; mas perceba sua mudança de ideia acerca de Silvano como o amanuense em 2002: 120-51).

É provável que Silvano seja o mesmo homem que acompanhou Paulo em suas viagens pela Ásia Menor e Grécia (2Co 1.19), além de ter sido arrolado como coautor de 1 e 2 Tessalonicenses, juntamente com o apóstolo Paulo e Timóteo (1Ts 1.1; 2Ts 1.1). O nome Silvano parece ser a forma latinizada do nome grego Silas, a quem Lucas se refere como companheiro de Paulo (At 16.19,25,29; 17.4-15; 18.5); por sua vez, é provável que Silas fosse a forma grega de seu nome aramaico. Silvano estava entre os líderes de confiança da igreja primitiva de Jerusalém (15.22) e tinha cidadania romana (16.37). Esse companheiro dos apóstolos esteve entre a renomada liderança central da igreja do primeiro século desde seus primeiríssimos dias em Jerusalém, nas viagens missionárias de Paulo e, mais tarde, com Pedro e Marcos em Roma.

B. Ela, em Babilônia, eleita com vocês (5.13)

A frase “Ela, em Babilônia, eleita com vocês” (1Pe 5.13) suscita duas perguntas: (1) Quem é “ela”? (2) Como se deve entender a referência a Babilônia? O artigo feminino (ἡ, hē) transforma a expressão prepositiva “em Babilônia” (ἐν Βαβυλῶνι, en Babylōni) em um substantivo que pode se referir a uma mulher individual ou a uma coletividade representada por um nome do gênero feminino que foi omitido. Bigg (1956: 197) milita praticamente só na defesa do entendimento mais antigo de que essa é uma referência à esposa de Pedro, alegando que a alternativa “a igreja e Marcos, meu filho” é uma combinação mais difícil do que “minha esposa e Marcos, meu filho”. É muito provável que Marcos seja João Marcos (At 12.12,25; 15.37,39), que não era literalmente filho de Pedro, mas quem a tradição identifica como o intérprete de Pedro (Eusébio, História eclesiástica 3.39.15). Isso ameniza a objeção de Biggs, tornando menos provável que a expressão “ela [...] em Babilônia” seja uma referência literal a sua esposa. Applegate (1992) propõe que a expressão se refere a uma líder feminina específica da igreja da Ásia Menor, bem conhecida dos leitores, e é referida por Pedro para ajudar a autorizar o código de conduta familiar, mas isso é imaginoso demais para ter a preferência entre as alternativas.

No caso de ser necessário especificar o substantivo omitido, dois têm sido sugeridos, todavia com uma pequena diferença de sentido. O substantivo feminino ἡ ἐκκλησία (hē ekklēsia, a igreja) é quase sempre a suposição (Best 1971: 177; Cranfield 1958: 123; Michaels 1988: 310; Selwyn 1958: 243), embora esse substantivo não seja usado em parte nenhuma da carta. O substantivo feminino mais aproximado que encaixaria no contexto é ἡ ἀδελφότης (hē adelphotēs, a irmandade, os companheiros cristãos) em 1Pedro 5.9, e parece ser um antecedente mais provável (T. Martin 1992a: 145; J. H. Elliott 2000: 882). Em 5.9, Pedro faz referência à irmandade de cristãos sofredores em todo o mundo; em 5.12, ele envia saudações da parte da irmandade cristã “em Babilônia”. A despeito da não apresentação do nome omitido, a maioria dos intérpretes hoje entende que a frase se refere à comunidade cristã com a qual o apóstolo Pedro está associado (Achtemeier 1996: 353; Boring 1999: 181; Clowney 1988: 224; Davids 1990: 201; Goppelt

1993: 373; Grudem 1988: 201; Kelly 1969: 218; Kistemaker 1987: 208; Reicke 1964: 134).

É praticamente unânime a concordância entre os intérpretes modernos de que o referente “Babilônia” é, na verdade, Roma (Achteimeier 1996: 354; W. Barclay 1976: 278; Best 1971: 178; Clowney 1988: 224; Cranfield 1958: 123; J. H. Elliott 2000: 883-6; Goppelt 1993: 374-5; Grudem 1988: 201; Kelly 1969: 218; Kistemaker 1987: 209; Michaels 1988: 311; Perkins 1995: 81; Reicke 1964: 134; Selwyn 1958: 243). A concordância é menor quanto à significação desse símbolo. A referência a Babilônia é às vezes apresentada como evidência para 1Pedro ser datada após 70 d.C., porque foi depois de os romanos destruírem o Templo em Jerusalém que escritos apocalípticos subversivos, como o Apocalipse de João no NT, adotaram “Babilônia” como palavra-código para Roma. No entanto, não é possível pressupor esse sentido para sua ocorrência aqui, uma vez que o gênero de 1Pedro não é apocalíptico e a carta não contém nada abertamente subversivo a respeito do Estado romano (na verdade, ela contém o oposto disso).

Em razão das várias alusões à saudação de 1.1,2 encontrados aqui, a referência a Babilônia claramente deve ser lida em paralelo com “Diáspora” em 1.1, um emparelhamento não tipicamente encontrado nos livros apocalípticos, em que Babilônia aparece como a grandiosa cidade maligna. Em 1Pedro nada se diz sobre a malignidade da Babilônia, o que leva Michaels a observar que a única coisa errada com ela é o fato de não ser o lar. Seguindo o mesmo raciocínio, Davids (1990: 203) escreve: “Portanto, a equiparação de Roma com Babilônia torna-se um [...] símbolo para a capital do lugar de exílio longe da verdadeira herança no céu”. O mais provável é “Babilônia” formar uma inclusio com “Diáspora” no versículo de abertura, servindo assim “para identificar o autor e sua comunidade cristã como partícipes, juntamente com os leitores, dessa situação de exílio” (Achteimeier 1996: 354).

Como Kelly (1969: 219) observa astutamente, se a referência a Babilônia serve só para formar a inclusio com Diáspora e enquadrar o livro na linguagem do exílio, fica menos claro que Babilônia “pretenda designar absolutamente alguma localidade específica”. Ele cita as “águas de Babilônia” em Salmos 137.1 como uma referência semelhante para que os judeus da Diáspora pudessem identificar como qualquer lugar do mundo no qual por acaso estivessem vivendo. Aqui, a referência a Babilônia deve funcionar de modo semelhante. Nesse caso, “não haveria nenhuma referência a Roma nem a nenhum outro lugar nesse versículo”,

embora Roma tenha sido de algum modo conhecida como o lugar onde estava Pedro (Kelly 1969: 219). De modo semelhante, Thiede (1986) defende que Babilônia aqui e a expressão de Atos 12.17, em que é dito que Pedro partiu de Jerusalém “para outro lugar” (εἰς ἕτερον τόπον, eis heteron topon), são alusões a estar em situação de exílio e nenhuma delas tem o objetivo de especificar um lugar. Essa última expressão, defende Thiede, é uma referência a Ezequiel 12.3 LXX, a única outra menção no corpus bíblico em que a expressão eis heteron topon é usada para se referir à ida para o exílico babilônico. Pode ser que a consideração de Roma como o local da composição de 1Pedro ampare-se muito mais na tradição do que na exegese.

Se for esse o caso, em 1Pedro 5.13 o apóstolo está simplesmente enviando saudações da comunidade cristã de onde quer que ele esteja escrevendo e de seu associado, Marcos. No entanto, ainda que Atos 12.17 tenha o único objetivo de dizer que Pedro foi lançado no exílio para longe de Jerusalém, Roma não pode ser descartada como destino de sua fuga. O objetivo da referência poderia ser uma comparação. Da mesma maneira que o povo de Deus foi expulso de Jerusalém e enviado para o Exílio na Babilônia, a cidade capital de seus opressores séculos antes, o próprio Pedro foi expulso de Jerusalém pelas forças romanas e está no exílio peregrinando na cidade capital de seus opressores.

C. Estejam firmes na verdadeira graça de Deus (5.12b)

Embora esses mistérios exegéticos talvez jamais sejam solucionados com certeza, o argumento teológico principal do encerramento de 5.12 é claro e inequívoco: “Esta é a verdadeira graça de Deus. Permaneçam firmes nela!”. Tem-se entendido que o antecedente do pronome demonstrativo feminino “esta” (ταύτην, *tautēn*) seja a dificuldade então enfrentada pelos leitores (Reicke 1964: 133), todo o modo de vida descrito na carta (Grudem 1988: 201), ou o teor da carta (Bigg 1956: 196). Os particípios gregos “exortando” (παρακαλῶν, *parakalōn*) e “confirmando” (ἐπιμαρτυρῶν, *epimartyrōn*) sugerem que “a verdadeira graça de Deus” deve ser entendida como todas as exortações e doutrinas da carta. Pedro as expôs para que seus leitores as seguissem, por mais difíceis que sejam. Esses ensinamentos incluem sua confirmação apostólica de que o sofrimento pelo nome de Cristo é verdadeiramente parte do chamado cristão a segui-lo.

A forma imperativa mais bem atestada στῆτε (*stēte*, permaneçam/fiquem firmes) em 5.12 não se ajusta facilmente à oração relativa, εἰς ἣν (*eis hēn*, na qual), mas os intérpretes são quase unânimes ao lerem o imperativo aqui como a exortação final de Pedro aos seus leitores para permanecerem firmes na verdade que lhes foi agora confirmada (Achteimeier 1996: 348; Best 1971: 177; Bigg 1956: 196; Clowney 1988: 223; Cranfield 1958: 122; Davids 1990: 197; J. H. Elliott 2000: 879-80; Grudem 1988: 201; Kelly 1969: 217; Michaels 1988: 308; Selwyn 1958: 243). Goppelt (1993: 367, 373) vê a difícil sintaxe com *stēte* como pretendendo combinar um indicativo e um imperativo, o que, segundo entende ele, significa “na qual vocês possam estar firmes”.

Essa palavra final da mensagem apostólica de Pedro em 5.12 tanto exorta seus leitores como lhes assegura a verdade de que, apesar de seus sofrimentos e apesar de as circunstâncias talvez indicarem o contrário, eles nasceram de novo para uma viva esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo. Por meio de seu próprio sofrimento, Jesus venceu todo o mal e os chamou para seguirem suas pegadas durante a vida, na morte, e até a glória. Quem assim o fizer será

vindicado e glorificado por Deus, da mesma forma que Jesus o foi. O único justo Juiz da humanidade é o seu Criador, o qual é também Pai do Senhor Jesus Cristo e de todos os eleitos para a nova aliança no sangue de Cristo (1.1,2). Portanto, permaneçam firmes nesse conhecimento, pois tudo mais logo findará.

Excurso

A sintaxe de 1Pedro: qual é a qualidade do grego da carta?

1

Um dos argumentos de maior peso contra a autoria petrina de 1Pedro é o grego da epístola ser simplesmente bom demais para ter sido escrito por um pescador galileu sem instrução. Os que aceitam a autoria pseudônima optam por um autor anônimo do círculo petrino em Roma ou talvez por um presbítero cristão na Ásia Menor. Os que defendem Pedro como autor da carta quase sempre propõem que ele usou um amanuense, talvez o próprio Silvano (1Pe 5.12), o qual escreveu sob a orientação do apóstolo.

Segundo parece, a qualidade do grego de 1Pedro é reconhecida pelos dois lados do debate sobre a autoria como boa demais para ter sido escrita pelo próprio Pedro. Essa opinião envolve suposições demais que, de tempos em tempos, precisam ser reconsideradas criticamente à medida que se torna disponível maior conhecimento acerca da presença do grego na Galileia. Parece existir a pressuposição de que os pescadores galileus eram incultos, e com relação a outros segmentos da população, essa conjectura talvez seja mais verdadeira do que não. No entanto, é provável que a outra suposição, a de que só as pessoas formalmente instruídas são capazes de desenvolver um alto nível de proficiência em uma segunda língua, soe mais verdadeira para os norte-americanos, que geralmente adquirem uma segunda língua por intermédio de cursos acadêmicos formais. Há, no entanto, parcelas da população, majoritariamente nas regiões de fronteira, que vivem em sociedades bilíngues na prática. Nessas áreas, até mesmo pessoas sem instrução formal conseguem desenvolver um nível relativamente alto de proficiência, e de modo especial se forem expostas à segunda língua desde cedo na vida.

A evidência disponível hoje não é conclusiva quanto ao nível de penetração da língua grega na Galileia, e de forma particular na encruzilhada cultural da cidade de Cafarnaum, cidade natal desse pescador transformado em apóstolo (Fitzmyer 1979: 28-56). A evidência arqueológica recente, resultante das escavações de Séforis, tem indicado que, apesar de sua população basicamente judaica, a

cultura e língua gregas podem ter tido mais presença na Galileia do que antes se pensava, embora sua amplitude ainda seja muito controvertida (Batey 1992; Batey 2001; Chancey 2001). Equivalente ao debate sobre o predomínio da língua grega na Galileia é o debate sobre o predomínio do uso da LXX. Antes dos recentes trabalhos arqueológicos em Séforis, Josefo deu a impressão de que poucos judeus palestinos de seus dias falavam bem o grego e que a aquisição de proficiência nessa língua era algo visto com desprezo (Fitzmyer 1992). Com base nessa informação, pensava-se que o uso da LXX na Palestina fosse, na melhor hipótese, mínimo. No entanto, Josefo também menciona que tanto libertos comuns como até escravos poderiam obter proficiência na língua grega se assim o desejassem (Fitzmyer 1992: 59). Além disso, o uso do grego em anúncios públicos e em ossuários da vizinhança de Jerusalém comprova, segundo Fitzmyer (1992: 59), “o uso generalizado do grego entre os judeus palestinos do primeiro século em todos os níveis da sociedade” (também Silva 1980). Fitzmyer (1979: 36) cita a descoberta de muitos documentos em papiro escritos em grego na Palestina entre as duas revoltas judaicas (70-135 d.C.), incluindo o mais surpreendente: uma carta de Bar Kokhba a seus lugares-tenentes escrita em grego! Fitzmyer acompanha o entendimento de C. F. D. Moule (1959) de que os helenistas referidos em Atos (6.1; 9.29; 11.20) eram os que falavam exclusiva e basicamente o grego. Fitzmyer (1979: 37) lista também inúmeras indicações nos Evangelhos de que o próprio Jesus — que quase indiscutivelmente não tinha mais instrução formal do que Pedro — falava grego (também Batey 2001: 406).

Embora Pedro seja descrito em Atos 4.13 como ἀγράμματος (agrammatos, iletrado), nesse contexto é provável que o adjetivo signifique que, pelo fato de Pedro não ter recebido treinamento rabínico formal, suas declarações teológicas deixaram atônitos aqueles que tinham esse treinamento (Achtemeier 1996: 7). Como mostra Achtemeier, pelo fato de o negócio pesqueiro de Pedro estar localizado na encruzilhada cultural que era a cidade de Cafarnaum, ele teria contato diário com estrangeiros, sendo muito provável que a conversação com eles se fizesse na língua grega comum. O nome grego do irmão de Pedro, Ἀνδρέας (Andreas, André), talvez sugira alguma influência grega mesmo no âmbito de sua própria família (Jo 1.40). Além disso, da mesma maneira que hoje os missionários envidam grandes esforços para aprender a língua do povo para o qual foram chamados, Pedro poderia também ter desenvolvido uma maior proficiência no grego nas décadas entre a morte de Jesus e sua própria morte, por entender a importância de proclamar o evangelho no idioma e estilo da língua franca do império. Se Josefo podia alegar que libertos e mesmo escravos podiam

aprender o grego se assim o desejassem, parece que havia à disposição algum ensino desse tipo até mesmo na Palestina. E se Pedro passou longas temporadas em Roma ou em outra grande cidade — questão altamente discutida —, ele sem dúvida poderia nesse caso ter se beneficiado das oportunidades para desenvolver a proficiência em grego.

Se é possível supor que Pedro ao se tornar um discípulo de Cristo já tinha algum domínio do grego, a questão a respeito da autoria de 1Pedro muda: Poderia alguém como Pedro ter desenvolvido uma redação proficiente em grego, como o nível apresentado na epístola? E, portanto, a questão sobre simplesmente o quanto é “bom” o grego de 1Pedro passa a ser o centro das atenções. Aqui, a definição de “bom” precisa ser objetiva. Embora sejam muitos os elementos do texto de 1Pedro que precisam ser levados em conta, um dado diretamente relevante para a questão da autoria é se o grego de 1Pedro apresenta sinais de ter sido escrito por um falante grego nativo ou por alguém para quem o grego era uma segunda língua. Neste ponto será útil o conceito de interferência linguística. A interferência, ou dinâmica, linguística

ocorre quando características de uma língua são transferidas temporariamente para outra. A interferência pode ocorrer em qualquer nível da língua (sintaxe, fonologia, vocabulário) e tanto na língua escrita como na falada. Um exemplo de interferência dinâmica seria o do falante nativo de inglês com alguma competência também em francês que usa a palavra francesa *librairie* com o sentido de biblioteca (*library*, em inglês), embora ela signifique livraria (Baker; Jones 1998: 58).

Em sua análise do bilinguismo na Palestina do primeiro século, Moisés Silva (1980) cita estudos linguísticos sobre situações modernas análogas à de Israel nessa época. Na região nordeste da Espanha, o espanhol tem sido imposto como língua oficial à população cuja língua nativa é o catalão. O estudo conduzido por A. M. Badia-Margarit sobre a interferência linguística entre as duas línguas chegou à conclusão de que, “de maneira geral, os catalães aculturados não conseguem impedir que uma série de aspectos característicos de sua língua natural apareça em seu espanhol” (Silva 1980: 214). Um segundo estudo, desta vez sobre a interferência entre o galês e o inglês, conclui semelhantemente que o

inglês falado pelos falantes nativos do galês contém “uma superabundância de aspectos possíveis e compreensíveis em inglês”, mas que refletem características de sua língua nativa (Silva 1980: 214). Esse conceito de interferência linguística levou Moulton a concluir que

a escrita ou fala grega comum de homens cuja língua nativa era semítica [...] pôs em evidência locuções suficientemente corretas em grego, mas que teriam permanecido em uso comparativamente raro se não fosse pela casualidade de corresponderem a expressões hebraicas ou aramaicas (Silva 1980: 203, 215).

Portanto, escritos gregos sabidamente produzidos por falantes semíticos nativos podem ser comparados com textos reconhecidamente escritos por falantes nativos de grego, e a frequência relativa da ocorrência de certos elementos de estilo e sintaxe pode ser examinada para a detecção da interferência linguística.

A opinião sobre a qualidade do grego de 1Pedro parece quase sempre se basear na percepção subjetiva do texto, já que não existe nenhuma análise quantitativa da sintaxe grega de 1Pedro comparada com outros livros do NT, nem com outros textos gregos. O presente estudo compara certos elementos da sintaxe de 1Pedro com os de outros escritos para que se possa chegar a ter uma ideia da qualidade relativa do grego de 1Pedro. Essa não é uma tentativa de defender ou refutar a autoria da carta de Pedro, nem de descobrir seu alegado amanuense. É apenas a tentativa de trazer objetivamente alguma visão quantitativa à questão da qualidade de 1Pedro em comparação com outros textos gregos, a saber, outros livros do NT, de Josefo e de Políbio.

Obviamente, quando falamos de competência em uma língua, a sintaxe é apenas um dos indicadores da proficiência linguística de um escritor, e a análise quantitativa não se encerrará aí. Os elementos retóricos de 1Pedro são citados muitas vezes como reveladores de que o autor “tinha se beneficiado de algum nível de educação formal; se não uma educação ‘avançada’ em retórica ou filosofia, mas no mínimo uma educação ‘intermediária’” (Achtemeier 1996: 4). Tem-se alegado que 1Pedro exhibe os elementos formais da estrutura retórica do discurso deliberativo ou epidíctico (Thurén 1990; Thurén 1995; B. Campbell 1998). Embora isso talvez seja verdade, também é verdade a possibilidade de

todo argumento bem estruturado, mesmo nas argumentações contemporâneas, apresentar características estruturais semelhantes às ensinadas na retórica grega formal, uma vez que os princípios universais da lógica subjazem à estrutura de uma boa apresentação. Todo palestrante ou escritor criterioso introduz sua exposição de modo a prender a atenção da audiência, depois enuncia em termos gerais o contexto de seu argumento, então, em termos cada vez mais específicos chega ao cerne da questão. A maioria oferece um resumo conclusivo com a intenção de ajudar a audiência a se lembrar do que ouviu ou leu, e talvez a agir com base nisso. Rotular essas características com nomes em latim — *exordium*, *narratio* e assim por diante — não prova que o autor do texto estava seguindo deliberadamente a estrutura do discurso grego formal.

Contudo, o texto de 1Pedro apresenta de fato alguns elementos do ornato retórico, embora nem de perto o tanto que é apresentado no livro de Hebreus. Achtemeier (1996: 3) aponta séries de palavras com sons similares; acumulação de sinônimos; o uso de anáfora; paralelismos antitéticos e sintéticos; expressões paralelas coordenadas, primeiro negativas e depois positivas; estrutura rítmica; e o uso frequente de participios conjuntivos e orações relativas. Ainda assim, a alegação de que esses aspectos demonstram treinamento formal em retórica deve também, é claro, ser examinada criticamente.

Daí, embora a análise da sintaxe não decida a questão sobre até que ponto é bom o grego de 1Pedro, a sintaxe é um bom lugar para começar. A vantagem da análise que começa no nível sintático é que, na maioria dos escritores, a sintaxe quase sempre opera no nível inconsciente, fluindo do seu domínio da língua, e fornece por isso um indicador de proficiência desvencilhado das estruturas mais deliberadas do conteúdo. Além disso, como mostram os estudos anteriormente citados, é bem no nível da sintaxe que geralmente ocorre a interferência da língua nativa. Por isso, a análise sintática serve para mostrar se o grego de 1Pedro apresenta ou não provas de interferência semítica consistente com o que seria de esperar de um autor bilíngue cuja língua nativa era o aramaico. Caso seja possível determinar com alguma certeza que o grego de 1Pedro apresenta sinais de interferência semítica no nível sintático, as possibilidades de autoria seriam ao menos limitadas.

A metodologia quantitativa usada neste estudo foi desenvolvida em minha dissertação doutoral para facilitar a comparação direta da sintaxe dos textos gregos da LXX (Jobes 1995: 29-47). Sem precisar de modificação, ela pode ser aplicada a qualquer texto grego, tornando possível tanto o perfil gráfico de um

dado texto como a quantificação numérica do caráter de sua sintaxe como um todo (seu número-S). O número-S situa o texto em uma escala em que os textos literários escritos em grego estão representados em uma extremidade, e os textos traduzidos do hebraico para o grego, na outra.

A crítica sintática foi inicialmente uma metodologia formulada por R. A. Martin (1974), que identificou dezessete critérios sintáticos que, conforme acreditava ele, indicavam a interferência semítica no grego e, portanto, poderiam ser usados para distinguir entre o grego traduzido de uma fonte semítica e uma composição em grego:

Critérios 1-8 A frequência relativa da repetição de oito preposições com respeito	
Critério 9	A frequência relativa da ocorrência de καί coordenando orações inc
Critério 10	A porcentagem de artigos separados de seus substantivos.
Critério 11	A frequência relativa de ocorrências de genitivos dependentes preci
Critério 12	A frequência relativa da ocorrência de pronomes pessoais genitivos
Critério 13	A frequência relativa da ocorrência de pronomes pessoais genitivos
Critério 14	A frequência relativa da ocorrência de adjetivos atributivos que pre
Critério 15	A frequência relativa da ocorrência de adjetivos atributivos.
Critério 16	A frequência relativa da ocorrência de participios adverbiais.
Critério 17	A frequência relativa da ocorrência do caso dativo usado sem a pre

A abordagem de Martin tem sido criticada alegando-se que todos os elementos identificados por ele como indicadores de interferência semítica podem ocorrer, e de fato ocorrem, no grego escrito por falantes nativos. Essa crítica entende de maneira equivocada o conceito de interferência linguística, a qual busca elementos da sintaxe na segunda língua que coincidam de ser coerentes com os elementos da primeira língua do falante/escritor, mas que ocorrem com maior frequência estatística na fala ou na escrita do que seria de esperar de falantes/escritores nativos. Outras críticas à abordagem de Martin estão relacionadas com a eficácia dos critérios individuais como indicadores de interferência semítica e como ele usa a frequência “bruta” atribuindo-lhe mais importância do que às médias estatísticas, critérios que fazem suas conclusões parecerem arbitrárias (Maloney 1989: 379; S. Farris citado em R. A. Martin 1989: 169). Minha metodologia supera algumas das fraquezas da análise de Martin com a aplicação de algumas estatísticas descritivas simples que facilitam a comparação direta da frequência relativa da ocorrência de cada critério em um texto. A metodologia oferece também uma forma de comparar sua sintaxe geral, conforme caracterizada pelos critérios da sintaxe geral de outros textos (Jobes 1995: 40-7). Para ser aprimorada, a metodologia da crítica sintática precisaria identificar mais elementos de sintaxe que sirvam de indicadores de interferência semítica (Maloney 1981). Para isso, o estudo das técnicas de tradução usadas nos vários livros da LXX forneceria sobejamente esse tipo de informação. Além disso, a identificação de elementos sintáticos adicionais em condições de indicarem a interferência semítica exigiria a aplicação de testes mais detalhados para verificar o quanto um indicador de interferência é confiável. É possível supor que existam outros fatores que afetem a frequência de repetição de um dado elemento de sintaxe.

A metodologia que desenvolvi com base na abordagem de Martin é usada para ver como a sintaxe de um texto grego específico compara-se a outras numa escala que varia da “composição” grega em um extremo (produzida por falantes com proficiência nativa) até a “tradução” em grego, no outro (tradução de fonte semítica, em que se manifesta claramente a interferência semítica). Com a finalidade de representar graficamente o perfil de um texto em um eixo numérico, -1 representa a norma para a composição em grego levando-se em conta cada um dos dezessete critérios, e +1 representa a norma para a tradução em grego, levando-se em conta cada um dos dezessete critérios. A norma para cada um dos dois extremos foi calculada com base na análise da frequência de

ocorrências de cada um dos dezessete critérios em textos sabidamente compostos por escritores gregos com elevada proficiência: passagens de Plutarco, *Vidas paralelas* (325 linhas); Políbio, *Histórias*, livros 1—2 (192 linhas); Epiteto, *Discursos*, livros 3—4 (138 linhas); passagens de Josefo, *Contra Ápion* e *Antiguidades dos judeus* (215 linhas); e papiros documentários seletos (630 linhas; veja R. A. Martin 1974: 18). A norma para a tradução em grego foi calculada com base na análise da frequência de repetição de cada um dos dezessete critérios em 3.415 linhas de textos de livros da LXX (*Gênesis*, *1Samuel*, *1 e 2 Reis*, as duas versões gregas de *Daniel*, e *Esdras*) dos quais existem os textos fontes em hebraico (ou aramaico) e nos quais é possível demonstrar a interferência semítica a partir da fonte. A frequência média de ocorrências dos dezessete critérios, como calculada nos dois grupos de textos, foi usada para definir as duas normas, uma para a composição em grego e outra para a tradução em grego. Essas normas foram então normalizadas para +1 e -1, respectivamente, o que constituiu uma escala em cima da qual podem ser posicionados os números sintáticos de outros textos, formando assim uma base quantitativa de comparação.

Dessa forma, um texto grego em estudo, tal como o texto-alfa de Ester em minha dissertação doutoral ou a Epístola de 1Pedro neste presente trabalho, pode ser examinado quanto à frequência com que ocorrem cada um dos dezessete critérios sintáticos. O valor de cada um desses critérios deve ser marcado na escala numérica para revelar o perfil do texto. A quantificação numérica da sintaxe geral de um texto específico pode ser representada pela média normalizada desses dezessete valores, referida como número-S do texto. O número-S de um texto específico pode assim ser comparado com as normas para a composição ou tradução em grego, como também com os resultados de outros textos. A posição do valor de cada um dos critérios na escala indica se esse elemento de sintaxe ocorre em frequências que tendam para a composição grega ou para o grego que mostre interferência semítica. O valor do número-S com relação ao de outros textos mostra a mesma tendência na sintaxe do texto como um todo. Essa metodologia possibilita que qualquer um dos dezessete critérios seja comparado em vários textos. Por exemplo, a frequência relativa da ocorrência de $\kappa\acute{\alpha}\iota$ com relação a $\delta\acute{\epsilon}$ no texto-alfa de Ester pode ser comparada à de Daniel LXX, à de 1Pedro, e assim por diante. Além disso, a sintaxe geral de um texto pode ser comparada com outras simplesmente cotejando-se o número-S delas.

Espera-se que o texto escrito por um autor cuja sintaxe grega sofra influência de

uma fonte semítica ou interferência de uma língua semítica nativa use os elementos de sintaxe identificados como critérios com uma frequência relativa que cairia acentuadamente entre 0 e +1, ou mais alto. O texto de um autor sem influência semítica apresentaria sinais que cairiam acentuadamente na escala entre 0 e -1, ou mais baixo.

O perfil sintático de 1Pedro

Quando o texto de 1Pedro foi examinado, apenas catorze dos dezessete critérios sintáticos ocorreram com frequência suficiente para serem incluídos no perfil (os critérios 1, 2 e 7 ficaram de fora). (Veja em Jobes 1995: 33-4 a tabela com cada critério com o número mínimo de ocorrências necessário para que a análise com base nesse critério seja estatisticamente válida.)

Dos catorze critérios relevantes para 1Pedro, nove caem claramente no lado da escala que mostra influência semítica (3, 4, 5, 6, 8, 12, 13, 14 e 17). Cinco caem claramente no lado “composição” da escala (9, 10, 11, 15 e 16; veja o gráfico 1). Os critérios 3, 4, 5, 6 e 8 mostram que o uso de preposições em 1Pedro provavelmente foi influenciado pela sintaxe semítica. Uma única preposição *b* representa relações distintas expressas por uma variedade de preposições gregas. No entanto, na LXX, *b* é traduzida mais frequentemente por *év*. Assim, entende-se que uma frequência relativamente alta de ocorrências da preposição *év* comparada com a de textos compostos por falantes com proficiência nativa seja indicadora de interferência semítica. Comparado com 1Pedro, o uso de preposições em Políbio corresponde ao grego de um falante grego nativo e instruído, e os valores dos critérios 2—8 caem acentuadamente na escala de variação negativa, correspondendo à proficiência em grego de um nativo (veja o gráfico 1). Até mesmo Josefo, importante ponto de comparação por causa de sua origem galileia, usa as preposições gregas mais como um falante nativo do grego do que o autor de 1Pedro, com exceção de *εἰς* (critério 3). Isso sugere que Josefo havia dominado o uso das preposições com proficiência quase nativa, embora seu grego apresente outros sinais de interferência semítica. Como as preposições são notavelmente os elementos de uma nova língua mais difíceis de serem dominados, isso é uma indicação de que a sintaxe de 1Pedro reflete um autor cuja língua nativa não é o grego.

O critério 12, a frequência de ocorrência de pronomes pessoais genitivos dependentes, e o critério 13, a frequência da ocorrência de pronomes pessoais genitivos dependentes de substantivos anartros, aparecem com relativa frequência em 1Pedro, o que também reflete interferência semítica. R. A. Martin (1974: 76) explica a base lógica do critério 12:

O pronome pessoal genitivo é expresso em hebraico e aramaico pelos sufixos pronominais anexados diretamente ao substantivo. Esse sufixo deve ser repetido em cada palavra de uma série — ele vendeu seu cavalo, sua vaca, sua carroça e seu arado. Essa prática contrasta com o estilo grego, que geralmente omite o pronome pessoal genitivo, ou o usa uma única vez em uma série, ou usa um adjetivo possessivo em seu lugar.

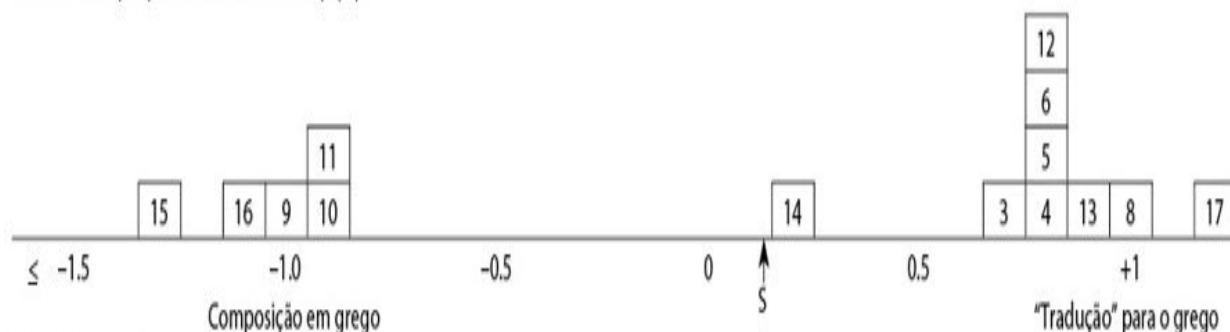
R. A. Martin descreve o fundamento lógico para o critério 13 (1974: 28): “Na língua semítica, um substantivo com sufixo pronominal não pode ter normalmente também um artigo. A título de contraste, no grego, a prática regular é o substantivo ter o artigo sempre que o pronome genitivo dependa dele”. O escritor grego influenciado por esses elementos da sintaxe semítica tende a usar um número maior de pronomes pessoais genitivos dependentes bem como um número maior que são dependentes de substantivos anartros. Esse é sem dúvida o modelo de 1Pedro, cuja frequência de ocorrência dos critérios 12 e 13 situa-se claramente no final da escala semítica (veja gráfico 1). Em comparação, Políbio usa o estilo dos falantes nativos do grego, visto que os critérios 12 e 13 têm valores bem abaixo de -0,5. Josefo, no entanto, usa pronomes pessoais genitivos dependentes de maneira tendente à sintaxe semítica, embora longe da frequência do autor de 1Pedro (veja gráfico 1).

A posição dos adjetivos atributivos em 1Pedro (critério 14) indica também interferência semítica. “No hebraico sempre e no aramaico geralmente o adjetivo atributivo vem após a palavra qualificada por ele, e o tradutor para o grego preservará usualmente essa ordem. Na estilística grega original, no entanto, o adjetivo atributivo vem quase sempre antes; isto é, ela prefere usualmente a primeira posição atributiva” (R. A. Martin 1974: 30). Na verdade, em 1Pedro, os adjetivos atributivos precedem com mais frequência a palavra que está sendo qualificada (22 vezes) do que a seguem (16 vezes). Mas o número de adjetivos

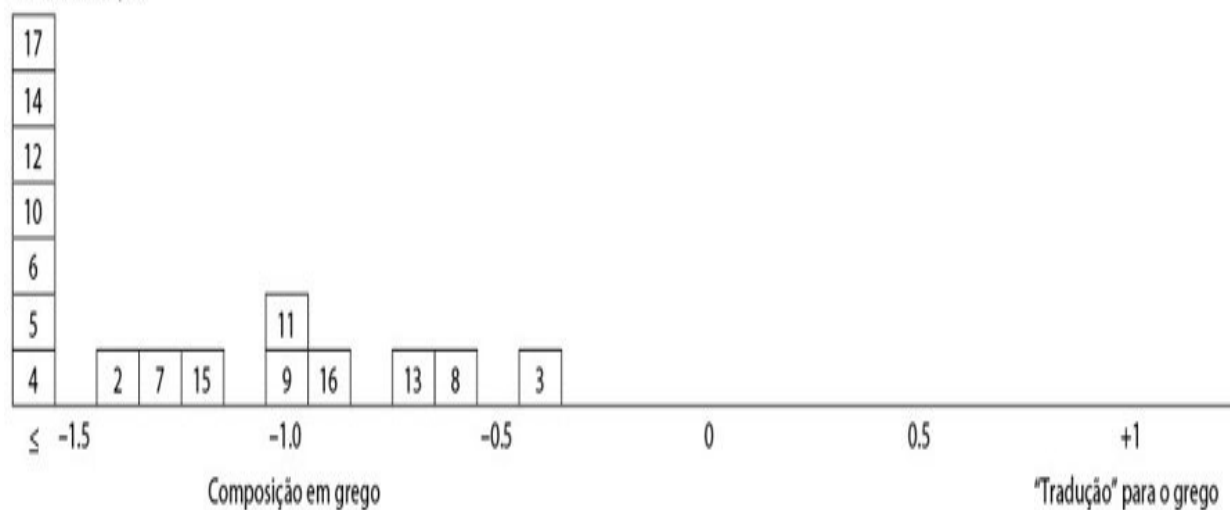
que seguem a palavra é suficiente para situar esse critério na faixa da escala que indica interferência semítica. Apesar do número de adjetivos precedentes, sua frequência em 1Pedro — quando comparada com Josefo e Políbio, nos quais o critério 14 está fora da escala — mostra uma clara diferença no posicionamento de adjetivos entre Josefo e Políbio, por um lado, e 1Pedro, por outro.

Gráfico 1. A sintaxe de 1Pedro comparada com Políbio e Josefo

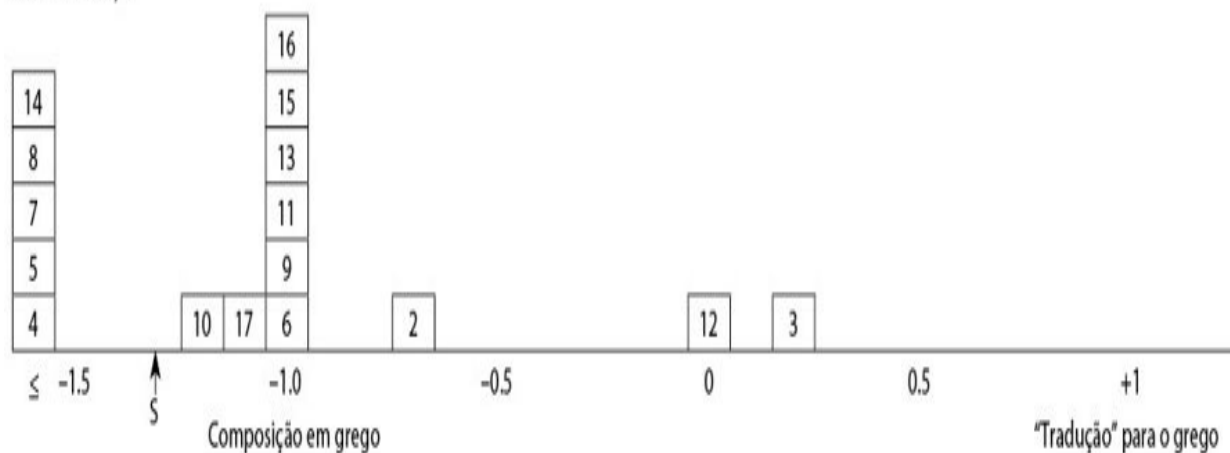
1Pedro $S = 0,16$ (excluídos os critérios 1, 2, 7)



Políbio $S = -1,68$



Josefo $S = -1,38$



Os dígitos no interior das caixas são os números identificadores dos critérios. A posição da caixa no eixo indica o valor normalizado da frequência relativa de ocorrência para esse critério. Por exemplo, o valor normalizado do critério 3 é 0,7 para 1Pedro, -0,4 para Políbio e 0,2 para Josefo. Se o valor normalizado de cada critério for igual ao da norma para composição em grego, todas as caixas para esses textos devem ser empilhadas em cima de -1. Os dados de Políbio e Josefo procedem de R. A. Martin (1974).

Por último, a frequência relativa mais baixa do caso dativo usado sem a preposição *év* (critério 17) também indica uma influência semítica na sintaxe de 1Pedro. Em hebraico e aramaico, os sentidos de dativo, locativo e instrumental são muitas vezes expressos com a preposição *b*, na maior parte das vezes traduzida para o grego como a preposição *év*. Na composição grega nativa, essas ideias são quase sempre representadas apenas pelo dativo ou pelo uso de alguma outra preposição. Portanto, uma frequência mais alta da presença de *év* com o caso dativo, da forma como acontece em 1Pedro, indica influência semítica (veja critério 17, gráfico 1). Esse não é o caso em Josefo nem de, numa medida ainda maior, Políbio, em que o critério 17 fica abaixo de -1, para os dois escritores.

O estilo de 1Pedro, com suas frases longas e elementos retóricos, pode sugerir alguém com uma proficiência em grego maior do que se esperaria de um pescador galileu. Não obstante, a interferência semítica é indicada (a) pelo uso de preposições (critérios 3, 4, 5, 6, 8), (b) pelo uso do pronome pessoal genitivo (critérios 12, 13), (c) pela posição do adjetivo atributivo e (d) pelo uso do caso dativo com *év* (critério 17). A comparação do perfil sintático de 1Pedro com Josefo e Políbio mostra sem dúvida que sua sintaxe, ao menos da forma como foi mensurada por esses catorze critérios sintáticos, está longe de ser tão “boa” quanto a de Políbio, nem mesmo tão boa quanto a de Josefo, caso “boa” seja definida como o estilo e sintaxe gregos de um falante nativamente fluente.

Uma das características de 1Pedro é seu uso extensivo de citações da LXX. Dada a extensão das citações em contraste com a pequena dimensão da carta, seria de esperar que a sintaxe geral de 1Pedro apresentasse, com certeza, interferência semítica simplesmente em razão da sintaxe dessas citações. No entanto, nos dados apresentados a seguir, as citações foram eliminadas da consideração. Quando as citações estão incluídas na análise, o número-S de 1Pedro aumenta de forma significativa para 0,28, chegando próximo do número-S de livros do AT em grego, como os de Susana LXX = 0,28; Ester LXX = 0,33; texto-alfa de Ester = 0,39; Daniel LXX = 0,54; e Daniel de Teodócio = 0,62.

A comparação de 1Pedro com outros livros do Novo Testamento

Os resultados dessa comparação com Políbio e Josefo levam diretamente à questão sobre como a sintaxe de 1Pedro é comparável à de outros escritores do NT. Visto alguns defenderem que Pedro usou Silvano (= Silas, 1Pedro 5.12) como seu amanuense, uma comparação com 1Tessalonicenses, também associada com Silas (1Ts 1.1), é um bom lugar para começar. Ao se examinar o perfil sintático de 1Tessalonicenses, vê-se a influência semítica com clareza, uma vez que oito dos doze critérios relevantes caem acentuadamente no lado semítico da escala. Seu número-S é 0,37, indicando, em sua sintaxe, uma interferência semítica ainda maior do que em 1Pedro. É interessante que sete dos oito elementos sintáticos relevantes (critérios 3, 6, 8, 12, 13, 14 e 17) ocorrem com frequência semelhante em 1Pedro e 1Tessalonicenses (veja gráfico 2). Especialmente as preposições εἰς, περί e ὑπό com o genitivo (critérios 3, 6, 8) ocorrem não somente com frequência parecida, mas com uma frequência que indica interferência semítica.

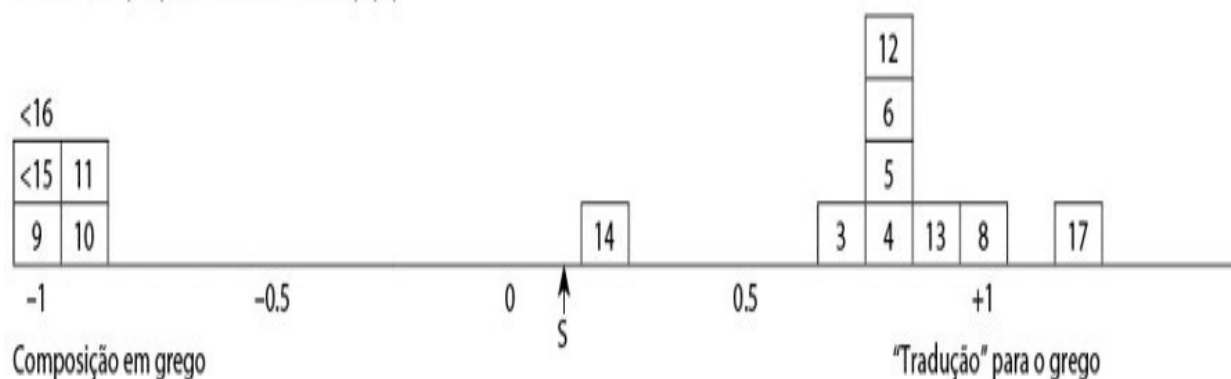
Esse uso pode ser comparado com a sintaxe de Hebreus 5—9, cujo autor é célebre por escrever com o estilo e a sintaxe de um falante grego altamente instruído. Como seria de esperar, em Hebreus 5—9 a frequência relativa dessas mesmas três preposições cai na faixa de uso semelhante à de Políbio e Josefo.

O critério 12, a frequência da ocorrência de pronomes pessoais genitivos dependentes, e o critério 13, a frequência da ocorrência de pronomes pessoais genitivos dependentes de substantivos anartros, ocorrem com frequência relativa semelhantes em 1Pedro e 1Tessalonicenses. Em comparação, quando o autor de Hebreus 5—9 usa pronomes pessoais genitivos, ele também tende a considerá-los dependentes de substantivos anartros de uma forma que se inclina para o estilo semítico, mas ele usa pronomes pessoais genitivos com uma frequência relativa consistente com a proficiência nativa (veja gráfico 2).

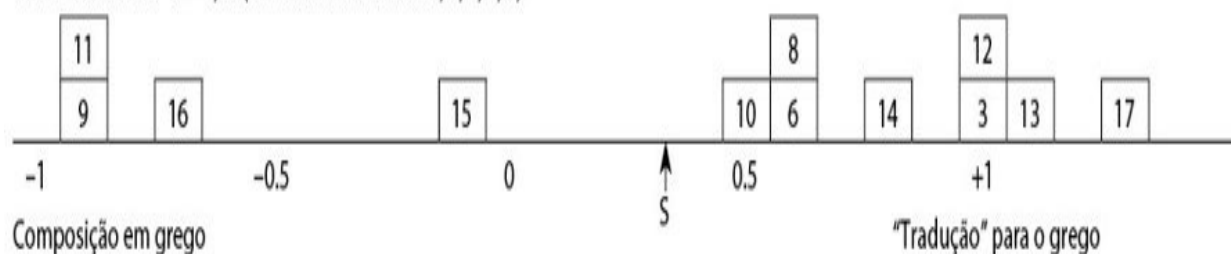
O critério 14, a frequência da ocorrência de adjetivos atributivos que precedem a palavra qualificada por eles, inclina-se mais para o estilo do grego nativo em 1Pedro do que em 1Tessalonicenses ou Hebreus 5—9, mas não muito e ainda permanece dentro dos limites da faixa de interferência semítica (veja gráfico 2). Em todos os três livros, o posicionamento do adjetivo atributivo tende para o estilo semítico.

Gráfico 2. A sintaxe de 1Pedro comparada às de 1Tessalonicenses e Hebreus 5—9

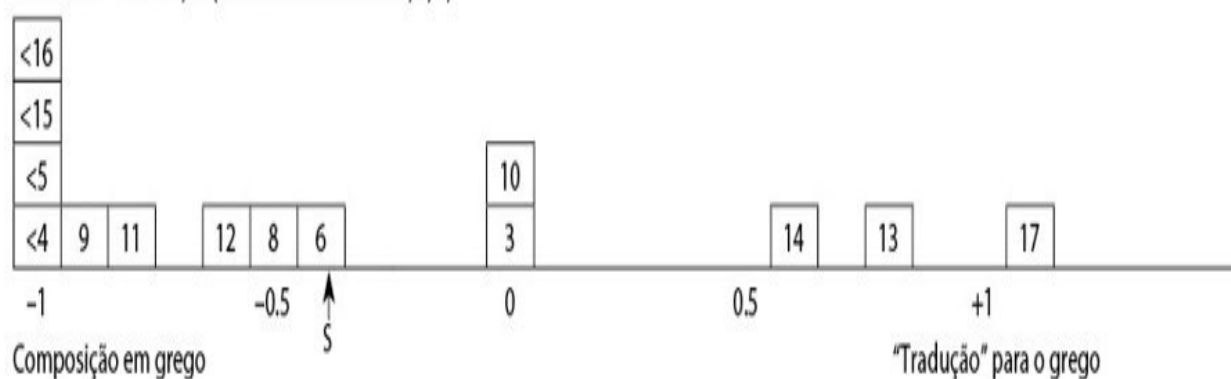
1Pedro $S = 0,16$ (excluídos os critérios 1, 2, 7)



1Tessalonicenses $S = 0,37$ (excluídos os critérios 1, 2, 4, 5, 7)



Hebreus 5—9 $S = -0,44$ (excluídos os critérios 1, 2, 7)



Os dígitos no interior das caixas são os números identificadores dos critérios. A posição da caixa no eixo indica o valor normalizado da frequência relativa de ocorrências para esse critério. Por exemplo, o valor normalizado do critério 3 é 0,7 para 1Pedro, 1,0 para 1Tessalonicenses e 0 para Hebreus 5—9. Se o valor normalizado de cada critério for igual ao da norma para composição em grego, todas as caixas para esses textos devem ser empilhadas em cima de -1.

E, por fim, a frequência da ocorrência do caso dativo sem a preposição *ἐν* (critério 17) aparece com assiduidade quase idêntica em 1Pedro, 1Tessalonicenses e Hebreus.

O contorno dos perfis e uma comparação dos números-S respectivos mostram claramente que as sintaxes de 1Pedro e de 1Tessalonicenses são mais semelhantes entre si do que qualquer delas é semelhante à de Hebreus. O sinal aritmético positivo do número-S para 1Pedro e 1Tessalonicenses indica que a sintaxe dessas cartas tende na totalidade para o extremo semítico. O sinal negativo do número-S para Hebreus 5—9 indica que a sintaxe desses capítulos tende na totalidade para o grego sem interferência semítica.

Além disso, o perfil de Hebreus se parece mais de perto com os de Josefo e Políbio do que com os de 1Pedro e 1Tessalonicenses. No entanto, mesmo o elevado estilo grego de Hebreus apresenta tendências semíticas (a) na frequência da ocorrência de pronomes pessoais genitivos dependentes de substantivos anartros (critério 13), (b) na frequência da ocorrência de adjetivos atributivos que precedem a palavra qualificada por eles (critério 14) e (c) na frequência da ocorrência do caso dativo usado sem a preposição *ἐν* (critério 17). Caso o autor de Hebreus seja Apolo, falante grego nativo de Alexandria, esses três elementos de sintaxe talvez indiquem indícios do estilo grego em uso de maneira mais generalizada entre a população judaica.

Conclusões

A principal conclusão tirada deste estudo é que a extensão da interferência semítica no grego de 1Pedro indica um autor cuja primeira língua não era o grego. Além disso, a sintaxe de 1Pedro é comparável à de 1Tessalonicenses, mas difere de modo significativo da sintaxe de Hebreus 5—9, cujos elementos formais de retórica ultrapassam em muito aqueles encontrados também em 1Pedro. Essas conclusões chamam a atenção para a advertência de Achtemeier (1996: 2) de que, apesar dos aspectos admiráveis da retórica de 1Pedro, “a qualidade de seu grego não deve, no entanto, ser exagerada”. Por observar a falta

de influência do hebraico ou do aramaico e em razão do uso extensivo da LXX na epístola, algo que ele claramente considera improvável para um autor semítico, Achtemeier (1996: 7) chega à conclusão de que o autor provavelmente não era o apóstolo Pedro. Este estudo tem demonstrado de modo quantitativo a presença da interferência semítica no grego de 1Pedro e abre o caminho para a análise dos autores semíticos, para quem o grego era uma segunda língua. Quanto às implicações do uso da LXX para a autoria de 1Pedro, segue em andamento o debate sobre o quanto a língua grega permeava a Palestina e, portanto, sobre o uso da LXX nessa região. Persiste a questão sobre até que ponto o texto grego de 1Pedro demanda um autor instruído formalmente na retórica grega, em oposição a alguém cuja perícia retórica foi obtida por meios menos formais, e se alguém como o apóstolo Pedro poderia ter alcançado esse nível de proficiência.

Tendo como base a análise da sintaxe, o estudo apresentado não é suficiente para determinar quem era o autor de 1Pedro nem para concluir que o mesmo autor escreveu tanto 1Pedro como 1Tessalonicenses, pois todos os falantes e escritores de uma língua específica partilham da sintaxe. Seria de esperar que a interferência causada pela sintaxe semítica no grego como segunda língua fosse semelhante para todos os falantes semíticos, cuja segunda língua era o grego e que tinham proficiência equivalente nessa língua. Isso demonstra a improbabilidade de o autor de 1Pedro ter sido um falante nativo do grego. É provável que a disparidade entre Josefo — para quem se poderia alegar que o grego também era uma segunda língua — e o autor de 1Pedro indique diferentes níveis de proficiência na língua grega. Esta análise da sintaxe demonstra que Josefo tinha um domínio bem maior do grego do que o autor de 1Pedro, o que é consistente com a informação histórica a seu respeito.

A intenção deste estudo é demonstrar as vantagens de uma análise textual quantitativa que vá além da percepção subjetiva acerca do texto. Para esse objetivo ser alcançado, são indispensáveis mais análises quantificáveis de diferentes elementos do texto de 1Pedro e de outros livros do NT a fim de substituírem as opiniões subjetivas sobre a qualidade do texto grego, em cima das quais estão baseadas muitas teorias acerca de autoria.

¹ [Uma versão anterior deste artigo apareceu com o título “The syntax of 1Peter: just how good is the greek?”, Bulletin for biblical research 13.2 \(Fall 2003\): 159-73. Uso autorizado.](#)

Bibliografia

Achtemeier, P. J.

Agnew, F. H.

Aland, K.

Alston, R.

Applegate, J.

Armstrong, G. C.

Babbitt, F. C.

Baker, C.; S. P. Jones

Balch, D. L.

Bammel, E.

Bandstra, A. J.

Barclay, J. M. G.

Barclay, W.

Barr, J.

Basore, J. W.

Batey, R. A.

Baumgarten, J. M.

Beare, F. W.

Bechtler, S. R.

Bergren, T. A. (org.)

Best, E.

Bigg, C.

Bischoff, A.

Black, M. (org.)

Blevins, J. L.

Blum, E. A.

Boismard, M.–E.

Boring, M. E.

Botermann, H.

Boyer, J.

Bray, G. (org.)

Brewster, H.

Brooks, O. S.

Brown, R. E.; Meier, J. P.

Bruce, F. F.

Calvin, J.

Campbell, B.

Campbell, R. A.

Carson, D. A.; Moo, D.; Morris, L.

Casson, L.

Chancey, M.

Charlesworth, J. H.

Chin, M.

Clark, G. H.

Clausing, R.

Clowney, E.

Colson, F. H.; Whitaker, G. H.

Colwell, E. C.

Congar, Y. M.-J.

Cook, D.

Cranfield, C. E. B.

Cross, F. L.

Crouch, J. E.

Dalton, W. J.

Dana, H.; Mantey, D.

Danker, F. W.

Daube, D.

Davids, P. H.

Davidson, R. M.

Deissmann, G. A.

de Silva, D.

de Waard, J.

Dillard, R.; Longman III, T.

Dupont-Roc, R.

du Toit, A. B.

Elliott, J. H.

Elliott, J. K.

Erbes, D. K.

Erickson, M. J.

Erling, B.

Evans, C. A.; Flint, P. W. (orgs.)

Feinberg, J. S.

Feldmeier, R.

Fitzmyer, J. A.

France, R. T.

Frank, T.

Freund, W. H. C.

Gaede, S.

Garnsey, P.

Garnsey, P.; Saller, R.

Gärtner, B. E.

Goodman, M.

Goodspeed, E. J.

Goppelt, L.

Gross, C. D.

Grudem, W.

Gschwind, K.

Gummere, R. M.

Gundry, R. H.

Guthrie, D.

Hanson, A.

Hanson, P. D.

Harl, M.; Dorival, G.; Munnich, O.

Harris, J. R.

Hemer, C. J.

Hess, R. S.; Carroll R., M. D. (orgs.)

Hiebert, D. E.

Hill, D.

Hillyer, N.

Holloway, P. A.

Hooker, M. D.

Hornik, H. J.; Parsons, M. C.

Horrell, D. G.

Hort, F. J. A.

Howard, G.

Isaac, E.

Jenkins, P.

Jobes, K. H.

Johnson, D. E.

Johnson, S. E.

Jones, A. H. M.

Juster, J.

Kaiser, W.

Kelly, J. N. D.

Kendall, D. W.

Kiley, M.

Kilpatrick, G. D.

Kistemaker, S. J.

Kleist, J. A.

Knox, J.

LaVerdiere, E. A.

Levick, B.

Lightfoot, J. B.

Lindars, B.

Llewelyn, S. R.

MacMullen, R.

Magie, D.

Malina, B. J.

Maloney, E. C.

Manns, F.

Marchant, E. C.

Marshall, I. H.

Martin, R. A.

Martin, R. P.

Martin, T. W.

Marucchi, O.

Matera, F. J.

McCartney, D. G.

McKelvey, R. J.

McKnight, S.

Meecham, H. G.

Merrill, E. T.

Metzger, B. M.

Michaels, J. R.

Mitchell, S.

Momigliano, A.

Moo, D.

Moule, C. F. D.

Moulton, J. H.

Nestle, E.

Noy, D.

Oborn, G. T.

O'Connor, D. W.

Oesterley, W. O. E.

Oldfather, W. A.

Osborne, T. P.

Oss, D. A.

Oswalt, J. N.

Parker, D. C.

Paton, W. R.

Pearson, L.; F. H. Sandbach

Pelikan, J. J. (org.)

Perdelwitz, R.

Perkins, P.

Pestman, P. W.

Pilch, J. J.; B. J. Malina

Piper, J.

Poole, A.; Maule, J.

Porter, S. E.

Preisker, H. (rev.)

Prigent, P.

Radice, B.

Ramsay, W. M.

Reicke, B.

Reynolds, J.

Richard, E.

Richards, E. R.

Richards, G. C.

Robinson, J. A. T.

Rodgers, P. R.

Rolfe, J. C.

Rostovtzeff, M.

Rutgers, L. V.

Sahlin, H.

Salmon, E. T.

Scapula, J.

Scharlemann, M. H.

Schlatter, A.

Schmoller, A. (org.)

Schutter, W. L.

Scott, C. A.

Scramuzza, V. M.

Seland, T.

Selwyn, E. G.

Sherwin-White, A. N.

Shimada, K.

Silva, M.

Sleeper, C. F.

Slingerland, D.

Sly, D. I.

Smart, J. D.

Smith, G. A.

Snodgrass, K.

Snyder, S.

Spencer, A. B.

Stanford, W. B.

Stevenson, G. H.

Stevick, D. B.

Stewart-Sykes, A.

Stibbs, A. M.

Streeter, B. H.

Swete, H. B. (org.)

Sylva, D.

Talbert, C. H.

Thiede, C. P.

Thielman, F.

Thompson, J. W.

Thurén, L.

Tite, P. L.

Trebilco, P. R.

Unnik, W. C. van

Volf, M.

Warden, D.

Watts, R. E.

Wedderburn, A. D. O.; Collingwood, W. G.

Wendland, E.

Wengert, T.

Wenham, J.

Wentz, A. R.

Westermann, C.

Westfall, C.

White, N. J. D.

Williams, M.

Wilson, G. H.

Wilson, J.

Windisch, H.

Winter, B.

Yakar, J.

Yonge, C. D.

Índice de passagens bíblicas e outros Escritos Antigos

Antigo Testamento

Gênesis

3.5 [1]

5.21-24 [1]

6.1-4 [1], [2]

6.5 [1]

6.9—9.29 [1]

6 [1], [2], [3]

7.13 [1]

12 e 20 [1]

12.13 [1]

15.13; 23.4 [1]

16.2,6; 21.12 [1]

18.12 LXX [1]

18.12 [1]

18.22-32 [1]

23.4 LXX [1], [2]

23.4 [1]

31.42 [1]

41.43 [1]

50.24,25 [1]

Êxodo

2.22 [1]

3.16 [1]

6.7; 19.5 [1]

12.11 LXX [1]

12.11 [1]

12.11 [1]

13.9 [1]

19.3 [1]

19.5,6 LXX [1], [2]

19.5,6 [1], [2], [3]

19.5 [1]

19.5 [1]

19.6 [1], [2]

19.10 [1]

19 [1], [2], [3]

20.1-17 [1]

20.6 [1]

20.20 [1]

24.1 [1]

24.3-8 [1]

24.3-8 [1]

24.3,7 [1]

24.8 [1]

24 [1], [2]

24 [1], [2]

32 [1]

34.6 [1]

36.6 [1]

Levítico

11—20 [1]

11.2; 12.1; 15.2; 17.2; 18.2; 19.2; 20.2 [1]

14.33-57 [1]

19.2 LXX [1]

19.2 [1], [2]

25.23 [1]

26.12 [1]

Números

6.3 [1]

19 [1]

33.54 [1]

35.34 [1]

Deuteronômio

3.24; 4.34; 5.15; 7.19; 9.26; 11.2 [1]

5.1-22 [1]

5.10 [1]

7.8 [1]

21.23 [1]

23.8 [1]

27.17,18 [1]

28.25; 30.4 [1]

Josué

3.5 [1]

14.2; 18.6 [1]

1Samuel

16.7 [1]

2Samuel

21.9 [1]

1Reis

16.2 [1]

2Reis

10.20 [1]

1Crônicas

15.12 [1]

29.15 [1]

2Crônicas

30.17 [1]

Neemias

1.9 [1]

5.9 [1]

Ester

6.9 [1]

Jó

1.6-12 [1]

9.31; 11.15; 14.4 [1]

Salmos

33.2 [1]

33.5,6 LXX [1], [2]

33.5 [1]

33.6 [1]

33.8 [1]

33.9 LXX [1], [2], [3], [4], [5], [6]

33.10 [1]

33.12 [1]

33.13-15 LXX [1]

33.18 [1]

33.20 [1]

33.23 [1]

34.5 [1], [2]

34.8 [1]

34.12,13 [1]

34.22 [1]

34 [1]

38.13 LXX [1]

24.8 [1]

25.8 [1]

33 LXX [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

33.5 LXX [1]

33.5,6 [1]

33.9 LXX [1]

33.9 [1]

33.23 LXX [1], [2]

33 [1], [2], [3]

34.8 [1], [2]

34 [1], [2], [3]

38.13 [1]

39.12 [1], [2]

51.11 [1]

52.9 [1]

66.10 [1]

68.17 [1]

69.16 [1]

85.5 [1]

86.5 [1]

99.5 [1]

100.5 [1]

104.12,13 [1]

105.1 [1]

105.12,13 [1]

106.1 [1], [2]

107.1 [1]

108.21 [1]

109.21 [1]

117 LXX [1], [2]

117.5,21-25 [1]

117.22 LXX [1]

117.22 [1], [2], [3]

118.19 [1]

118.22,23 [1]

118.22 [1]

118.39 [1]

118.68 [1]

119.103 [1]

119.19 [1]

119.39 [1]

119.68 [1]

135.1 [1]

136.1 [1]

137.1 [1]

144.9 [1]

145.4 [1]

145.9 [1]

146.2 [1]

146.4 [1]

Provérbios

1.7,29; 8.13; 9.10; 19.23; 23.17 [1]

1.29 [1]

2.11; 3.21; 16.22; 23.19 [1]

3.34 LXX [1]

3.34 [1]

10.12 [1], [2]

10.12 [1]

11.19 [1]

11.31 LXX [1]

11.31 [1], [2]

17.3; 27.21 [1]

27.21 [1]

31.30 [1]

Eclesiastes

12.7 [1]

Isaías

4.4 [1]

8.10 LXX [1]

8.10, LXX [1]

8.12 LXX [1]

8.12,13 [1]

8.12 [1], [2]

8.13,14, LXX [1]

8.13 [1]

8.14 e 28.16 [1]

8.14 LXX [1], [2]

8.14,15; 28.16 [1]

8.14,15 [1]

8.14; 28.16; 43.20,21 [1]

8.14 [1]

8 [1]

10.3 LXX [1]

11.1,2 LXX [1]

11.2 LXX [1]

18.16 [1]

23.17 [1]

28.12 LXX [1]

28.16 LXX [1], [2], [3], [4], [5]

28.16,17 [1]

28.16 [1], [2], [3], [4]

28.16 [1]

40 LXX [1]

40.1 LXX [1]

40.1,2 [1]

40.1 [1]

40.4,5 [1]

40.5 [1]

40.6-8 LXX [1]

40.6-8 [1], [2], [3]

40.6-8 [1]

40.10,11 LXX [1]

40.10,11 [1]

40 [1], [2], [3], [4], [5], [6]

40 [1]

41.8-11 LXX [1]

41.8-11 [1]

41.9 [1]

41 [1]

42.1-4 [1]

43.3 [1]

43.20 LXX [1]

43.20,21 LXX [1]

43.20,21 [1], [2], [3]

43.21 LXX [1]

43.21 [1]

43 [1], [2]

44.9 [1]

48.5 [1]

50.9 LXX [1]

52.3 [1], [2]

52.5 LXX [1], [2]

52.7 [1]

52.13—53.12 [1]

52.13—53.12 [1]

52.15 [1]

53 LXX [1], [2], [3], [4], [5]

53.1 [1], [2]

53.4 [1]

53.4a,12 [1]

53.5 LXX [1]

53.5 [1]

53.5 [1]

53.5d [1]

53.6 LXX [1]

53.6a [1]

53.6c,12 [1]

53.7c-d [1]

53.8a [1]

53.9 [1]

53.11 LXX [1]

53.12 LXX [1]

53.12 [1]

53 [1], [2]

53 [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24]

54.14, LXX [1]

55.1 [1]

55.8 [1]

Jeremias

2.5 [1]

2.7; 3.2 [1]

6.15 [1]

7.10 [1]

23.1-4 [1]

25.29 [1]

29.7 [1]

32.39 LXX [1]

Ezequiel

9.5,6 LXX [1], [2]

9.5,6 [1]

12.3 LXX [1]

34.11-13 LXX [1]

34.11, LXX [1]

36.24-28 [1]

Daniel

4.1 [1]

4.37c [1]

9.2 [1]

12.2 [1]

12.6-13 [1]

Oseias

2.23 [1]

2.25 LXX [1]

2.25, LXX [1]

2.25 [1]

2 [1]

5.11 [1]

Amós

3.2 [1]

Obadias

20 [1]

Jonas

1.2 [1]

2.8 [1]

2.9 [1]

Habacuque

2.1-4 [1]

Zacarias

13.9 [1]

13.9 [1], [2], [3]

Malaquias

3.1-3 [1]

3.1-3 [1]

3.1-5 [1]

3.3 [1]

Novo Testamento

Mateus

3.2 [1]

3.17 [1]

4.17; 10.7 [1]

4.20; 8.23; 10.38 [1]

4.23 [1]

5.10 [1]

5.16 [1]

5.29 [1]

6.13 [1]

6.19-21 [1]

8.17 [1]

8.18-27 [1]

8.25 [1]

10.16-20 [1]

10.22; 24.13 [1]

10.28 [1]

11.11 [1]

12.18 [1]

13.16,17 [1]

16.13-23 [1]

16.18 [1]

16.18 [1]

16.21-23 [1]

16.22 [1]

16.23 [1]

20.25-27 [1]

21.42-44 [1]

21.42 [1], [2]

24.12 [1]

24.37-39 [1]

24.42,43; 25.13 [1]

25.31-46 [1]

26.41 [1]

27.35 [1]

27.52 [1]

Marcos

1.1-3 [1]

1.14; 6.12 [1]

1.15 [1], [2]

4.19 [1]

4.30; 8.37 [1]

8.27-33 [1]

8.31-33 [1], [2]

8.32 [1]

8.34 [1], [2]

10.42-45 [1]

12.10,11 [1]

12.10 [1], [2]

12.17 [1]

13.20 [1]

13.35,37 [1]

14.24 [1]

14.38 [1]

14.61; 15.5 [1]

14.62 [1]

14.65 [1]

15.1 [1]

15.12-20 [1]

15.29-32 [1]

Lucas

1.66 [1]

2.52 [1]

4.19; 8.39 [1]

4.43 [1]

5.27; 9.23 [1]

6.26 [1]

6.27,28 [1]

6.35 [1]

9.18-22 [1]

10.11; 21.8 [1]

10.23,24 [1]

10.25-37 [1]

11.11; 14.31; 15.4,8; 23.22 [1]

12.33 [1]

12.35,36 [1]

13.23,24 [1]

15.10 [1]

17.26,27,30 [1]

19.44 [1]

20.17,18 [1]

20.17 [1], [2]

22.25-27 [1]

22.37 [1]

22.37 [1]

24.25-27,44-48 [1]

João

1.40 [1]

1.42 [1]

1.42 [1]

1.43; 8.12; 10.27; 12.26 [1]

3.3,7 [1]

5.25-29 [1]

11.55 [1]

12.38 [1]

12.38 [1]

18.29 [1]

20.11 [1]

20.29 [1]

21.15-19 [1]

Atos dos Apóstolos

1.3 [1]

1.26 [1]

2.9-11 [1]

2.23 [1]

2.27,31 [1]

3.13,26 [1]

4.11,12 [1]

4.11 [1]

4.13 [1]

4.21 [1]

4.27,30 [1]

4.30; 11.21; 13.11 [1]

5.40,41 [1]

7.6,19; 12.1; 14.2; 18.10 [1]

7.49; 10.29; 24.20 [1]

8.26-39 [1]

8.30 [1]

8.32-35 [1]

8.32,33 [1]

8.35 [1]

9.20 [1]

10.1—11.18 [1]

11.26 [1]

12.12,25; 15.37,39 [1]

12.17 [1], [2]

12.17 [1], [2], [3]

12.18 [1]

13.39 [1]

13 [1]

14.23; 15.2 [1]

14.23 [1]

15.22,36-40 [1]

15.23 [1]

15.23 [1]

15.29 [1]

15 [1]

16.6-10 [1], [2]

16.6,7 [1]

16.7 [1]

16.19,25,29; 17.4-15; 18.5 [1]

17.2 [1]

17.10 [1]

18.2 [1], [2]

18.2 [1], [2], [3]

18.4 [1]

18.12-17 [1]

19.8 [1]

20.17,28 [1]

20.21; 26.6 [1]

20.31 [1]

21.10-12 [1]

21.24,26; 24.18 [1]

Romanos

1.7 [1]

3.8 [1]

4.10 [1]

5.15,16; 6.23 [1]

6.5-7 [1], [2]

6.21 [1]

8.9 [1]

8.11 [1]

8.29; 11.2 [1]

9—11 [1]

9.32,33 [1], [2]

9.33; 10.11 [1]

9.33 [1]

10.6-8 [1]

10.14 [1]

10.15,16 [1]

10.16; 15.21 [1]

11.36 [1]

12.1 [1], [2], [3], [4]

12.10-17 [1]

12 [1]

13.12,14 [1]

13.12 [1]

13.13 [1]

14.10 [1]

15.21 [1]

16.3 [1]

16.22 [1]

1Coríntios

1.3 [1]

1.12; 3.22; 9.5; 15.5 [1]

1.12 [1], [2]

3.1,2 [1]

9.7 [1]

10.32 [1]

12.1-31 [1]

12.4,9,30,31 [1]

15.2 [1]

15.5 [1]

15.10; 16.1 [1]

15.12-54 [1]

15.17 [1]

2Coríntios

1.2 [1]

1.3 [1]

1.11 [1]

1.19 [1], [2]

5.17 [1]

6.14,15,16 [1]

8.4 [1]

9.1 [1]

9.7 [1]

11.3 [1]

Gálatas

1.3 [1]

1.18; 2.9,11,14 [1]

2.8,9 [1]

2.8,9 [1]

2.11-14 [1]

2.11 [1]

3.23 [1], [2]

3.24 [1], [2]

4.6 [1]

4.29 [1]

5.10, 2 [1]

5.16 [1]

5.23 [1]

6.6 [1]

2.2 [1]

Efésios

1.2 [1]

1.3 [1]

1.15 [1]

2.3 [1]

2.12 [1]

2.19 [1]

2.20-22 [1]

3.21 [1]

4.8-10 [1]

4.17 [1]

4.22,25 [1]

4.25-32 [1]

5.21-33 [1]

5.21-33 [1]

5.21—6.9 [1], [2]

5.21—6.9 [1]

5.25 [1]

6.11,14 [1]

6.14 [1]

Filipenses

1.2 [1]

1.19 [1]

2.1 [1]

2.5 [1]

3.4-9 [1]

3.7-9 [1]

3.8 [1]

4.20 [1]

Colossenses

1.2 [1]

3.1-4 [1]

3.8 [1]

3.8 [1]

3.12,14 [1]

3.17 [1]

3.18-22 [1]

3.18—4.1 [1], [2]

3.18—4.1 [1]

4.5 [1]

1 Tessalonicenses

1.1 [1], [2], [3]

1.6 [1]

2.9 [1]

2.14-16 [1]

2.19; 3.9; 4.2 [1]

3.3 [1]

3.4,5 [1]

4.3 [1]

4.11,12 [1]

4.13-18 [1]

4.13 [1]

5.6 [1]

5.8 [1]

2 Tessalonicenses

1.1 [1]

1.2 [1]

1 Timóteo

1.2 [1]

1.17 [1]

2—3 [1]

2.1—3.13 [1]

2.11,12 [1]

3.3; 6.5 [1]

3.7 [1]

3.16 [1], [2]

4.3 [1]

2Timóteo

1.2 [1]

Tito

1.4 [1]

1.11 [1]

2.6 [1]

3.9 [1]

Filemom

3 [1]

Hebreus

3.7—4.13 [1]

5—9 [1], [2], [3], [4], [5], [6]

5—9 [1], [2], [3], [4], [5], [6]

5.8 [1]

5.8 [1]

5.12 [1]

7.11; 12.7 [1]

11.7 [1], [2]

11.13 [1]

11.13 [1]

12.23 [1]

13.14 [1]

Tiago

1.21 [1], [2]

1.25 [1]

1.26 [1]

3.13 [1]

4.6 [1]

4.8 [1]

5.20 [1]

1Pedro

1—3 [1]

1.1,2 [1], [2], [3], [4]

1.1,2 [1]

1.1; 2.11 [1]

1.1; 5.13 [1], [2], [3]

1.1 [1], [2], [3], [4]

1.1 [1], [2], [3], [4], [5]

1.1a [1]

1.1b [1]

1.1c [1]

1.2 [1], [2], [3]

1.2 [1], [2], [3]

1.2a [1]

1.2b [1]

1.2c [1]

1.2d [1]

1.3-12 [1]

1.3-5 [1]

1.3—2.10 [1]

1.3,18,19; 2.21-25; 3.18; 4.1 [1]

1.3,23 [1]

1.3 [1], [2], [3]

1.3 [1]

1.3a [1]

1.3b [1]

1.3c, 4 [1]

1.4,5 [1]

1.4 [1]

1.5 [1], [2]

1.5 [1], [2]

1.6-9 [1]

1.6,8b-9 [1]

1.6 [1]

1.7 [1]

1.10-12 [1], [2], [3]

1.10-12 [1], [2], [3]

1.10,11 [1]

1.10 [1]

1.11 [1], [2]

1.11 [1], [2], [3], [4]

1.12 [1]

1.12a [1]

1.12b [1]

1.13-21 [1]

1.13—2.3 [1]

1.13,21 [1]

1.13 [1]

1.13 [1]

1.14-16 [1]

1.14 [1], [2]

1.15 [1]

1.16 [1]

1.17 [1]

1.17 [1], [2], [3]

1.18-21 [1]

1.18 [1], [2], [3]

1.18 [1]

1.20 [1], [2], [3]

1.22-25 [1]

1.22—2.3 [1]

1.22 [1], [2], [3]

1.23-25 [1]

1.25 [1]

2.1-10 [1]

2.1-3 [1], [2], [3]

2.1-3 [1]

2.1, 1.23 e 2.2 e 2.2 [1]

2.1 [1], [2], [3]

2.2 [1], [2]

2.2 [1]

2.3 [1], [2], [3]

2.3 [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

2.4-10 [1]

2.4-10 [1]

2.4-8 [1]

2.4-8 [1]

2.4,5 [1]

2.4,5 [1]

2.4 [1]

2.4 [1]

2.5,9 [1]

2.6 e 2.7 [1]

2.6-8 [1]

2.6 [1]

2.6 [1], [2], [3]

2.7-10 [1]

2.7,8 [1]

2.8 [1], [2]

2.9,10 [1]

2.9,10 [1]

2.9 [1], [2], [3], [4], [5]

2.9a [1]

2.9b [1]

2.9c [1]

2.9d [1]

2.10 [1]

2.11-17 [1], [2]

2.11—3.7 [1]

2.11—4.11 [1]

2.11,12 [1]

2.11,12 [1]

2.11 [1]

2.11 [1]

2.12; 3.15 [1]

2.12 [1], [2]

2.12 [1]

2.13-17 [1]

2.16 [1]

2.17 [1]

2.18-20 [1]

2.18-25 [1], [2]

2.18—3.7 [1]

2.18—3.7 [1]

2.18 [1]

2.20 [1]

2.21-24 [1]

2.21-25 [1], [2], [3], [4], [5]

2.21 [1]

2.21a [1]

2.21b-25 [1]

2.22-25 [1]

2.25 [1]

3.1-6 [1]

3.1-7 [1]

3.6 [1]

3.7 [1], [2]

3.8-12 [1]

3.8-12 [1]

3.8 [1]

3.9 [1]

3.9 [1]

3.10-12 [1], [2]

3.10-12 [1], [2]

3.12 [1], [2]

3.13-17 [1]

3.13—4.11 [1]

3.14 [1]

3.15 [1]

3.17 [1], [2], [3]

3.17 [1]

3.18 e 4.6 [1]

3.18-22 [1]

3.18-22 [1]

3.18,19 e 3.22 [1]

3.18,19 [1]

3.18 [1]

3.18 [1]

3.19 e 4.6 [1]

3.19-21 [1], [2]

3.19,20 [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

3.19,20a [1]

3.19 [1], [2], [3], [4]

3.19a [1]

3.20 [1]

3.20 [1]

3.20b,21 [1]

3.21 [1]

3.22 [1]

4.1-6 [1]

4.1,2 [1], [2]

4.1 [1]

4.3,4 [1], [2]

4.3 [1]

4.5,6 [1]

4.5 [1], [2]

4.6 [1], [2]

4.7-11 [1]

4.7-11 [1]

4.7 [1], [2]

4.8 [1]

4.8 [1]

4.9 [1]

4.10,11a [1]

4.10 [1]

4.11 [1]

4.11b [1]

4.12-16 [1]

4.12-19 [1]

4.12—5.11 [1]

4.12 [1]

4.12 [1], [2], [3], [4]

4.13,14 [1]

4.13 [1]

4.15 [1], [2], [3]

4.17,18 [1]

4.17 [1], [2]

4.17a [1]

4.19 [1]

4.19 [1]

5.1-11 [1]

5.1-4 [1]

5.1-5 [1]

5.1 [1]

5.2,3 [1]

5.2 [1], [2], [3], [4], [5]

5.5 [1]

5.5 [1]

5.5b [1]

5.6-11 [1]

5.6-8a [1]

5.6 [1]

5.8 [1]

5.8 [1]

5.8b,9 [1]

5.9 [1]

5.9 [1]

5.10,11 [1]

5.10 [1]

5.11 [1], [2]

5.12-14 [1], [2]

5.12-14 [1]

5.12,13 [1]

5.12 [1]

5.12 [1], [2], [3]

5.12a [1]

5.12b [1]

5.13 [1], [2]

5.13 [1], [2]

2Pedro

1.1 [1]

1.2 [1]

1.13 [1]

1.14 [1]

2.3 [1]

3.10,11 [1]

3.15,16 [1]

3.18 [1]

1João

3.3 [1]

Judas

2 [1]

4 [1]

11 [1]

Apocalipse

2—3 [1]

3.3; 16.15 [1]

3.3 [1]

5.2 [1]

17.1 [1]

21.1—22.6 [1]

21.2 [1]

21.4 [1]

Apócrifos do Antigo Testamento

2Esdras

[4Ed] 4.33 [1]

Judite

5.19 [1]

1Macabeus

14.20 [1]

2Macabeus

1.1-9 [1]

1.27 [1]

6.12-16 [1]

7.17,19,31,35 [1]

3Macabeus

7.6-8 [1]

7.19 [1]

4Macabeus

10.1-3 [1]

Eclesiástico (Sirácida)

2.1-5 [1]

2.1-6 [1]

41.9 [1]

Pseudepigráficos do Antigo Testamento

2Baruque

78-87 [1]

1Enoque

9.1 [1]

Oráculos Sibilinos

1.128-9 [1]

1.261-7 [1]

Testamento de Abraão

in toto [1]

Testamento de Judá

23.1 [1]

Apócrifos do Novo Testamento

3Coríntios

in toto [1]

Epístola aos Laodicenses

in toto[1]

Escritos rabínicos

Talmude Babilônico

Sanhedrin

11b [1]

Qumran/Manuscritos do Mar Morto

1QH

3.19-23 [1]

1QS

4.9-11; 10.21-23 [1]

8.8 [1]

4QM[ilik]

130 [1]

Papiros

BGU

1079 [1]

CPR

6.80 linhas 9-10 [1]

P.Cair.Preis.

1.16 [1]

P.Mich.

15.751 linhas 4-7 [1]

P.Wisc.

2.69 linhas 4-5 [1]

Josefo

Contra Ápion

2.158, 193, 220, 225, 235, 293 [1]

Antiguidades dos judeus

in toto [1]

19.280-7 [1]

Filo

Sobre a embriaguez

in toto [1]

Sobre o trabalho de Noé como um plantador

160-6 [1]

Sobre as virtudes

7.39 [1]

163 [1]

Escritores clássicos

Aristóteles

Economia

in toto [1]

1.3.4 [1]

1.5.1-2 [1]

2.1.1 [1]

3.1 [1]

3.2 [1]

3.3 [1]

Retórica

3.14 [1]

Ateneu

Deipnosophistae

5.21.12; 5.25.10; 10.52.27; 12.54.11; 13.42.17; 13.44.3 [1]

Dião Cássio

História romana

60.6.6 [1]

Catulo

Quinto Epigrama

4—6 [1]

Dião Crisóstomo

Sobre a administração doméstica

in toto[1]

Deodoro Siculo

Bibliotheca historica

1.4.3; 1.83.1; 4.27.3; 4.67.4; 9.25.1; 10.6.2; 13.27.3; 19.61.1; 29.32.1; 32.15.3
[1]

Epiteto

Discursos

2.4.1-8 [1]

Livros 3—4 [1]

Galeno

Sobre seus próprios livros

in toto [1]

Heródoto

Histórias

in toto [1]

Platão

Górgias

474c [1]

Leis

8.835E [1]

Fédon

82.C; 83.B [1]

República

in toto[1]

4.433A, C-D [1]

Plínio, o Jovem

Cartas

10.96-97 [1]

10.96.6 [1]

Plutarco

Conselhos à noiva e ao noivo

in toto[1]

§ 19 [1]

§ 30 [1]

§ 43 [1]

§ 47 [1]

§33 [1]

§48 [1]

140.19 [1]

Êumenes

1.2.2 [1]

Herodoti malignitate

871.F.6 [1]

Vidas paralelas

in toto [1]

Péricles

665.B.4 [1]

Praecepta gerendae rei publicae

811.B.10 [1]

Timoleon

38.2.3 [1]

Políbio

Histórias

livros 1—2 [1]

4.4.1,2; 10.26.5; 13.8.3; 22.13.5; 22.20.4; 26.1.3; 27.6.3; 28.19.2; 30.4.10;
32.6.4; 32.6.6 [1]

Sêneca

Epístolas morais

in toto [1]

47 [1]

47.12 [1]

83.16-26 [1]

95 [1]

Da Providência

5.10 [1]

Sófocles

Édipo

121[a].15 [1]

Suetônio

Cláudio

4[1]

Júlio

37 [1]

Nero

16 [1], [2]

Tácito

Anais

44 [1]

Xenofonte

Econômico

in toto [1]

5.19,20 [1]

7.1—10.13 [1]

7-10 [1]

7.23-28 [1]

7.43 [1]

10.2 [1]

Pais da igreja

1Clemente

in toto [1]

42.4; 44.4,5 [1]

49.5 [1]

Clemente de Alexandria

Stromata

2.9 [1]

Didaquê

1.4 [1]

Eusébio

História eclesiástica

in toto[1]

3.39.15 [1]

Inácio

Aos efésios

3.1 [1]

Aos esmirneus

12.1 [1]

Aos filadelfenos

11.2 [1]

Aos magnésios

6.1; 13.1 [1]

6.1 [1]

Aos romanos

4.3 [1], [2]

10.1 [1]

Aos tralianos

3.1 [1]

3.3 [1]

Pelagia-Legenden

In toto [1]

Policarpo

Aos filipenses

In toto [1]

6.3 [1]

Pseudo-Dionísio, o Areopagita

Epístolas

8 [1]

Índice de palavras gregas

ἀγαθήν [1]

ἀγαθοποιέω [1]

ἀγαλλιᾶσθε [1], [2], [3]

ἀγαπᾶτε [1], [2]

ἀγάπη [1]

ἀγαπητοί [1], [2]

ἀγνίζω [1]

ἀγράμματος [1]

ἀδίκως [1]

ἄδολον [1], [2]

ἄδολον γαλά [1]

αἱ ἀσφύες ὑμῶν περιεζωσμένοι [1]

αἰσχροκερδῶς [1]

αἰώνιον [1]

ἀκολουθέω [1]

ἀκρογωνιαῖον [1]

ἀλλά [1], [2]

ἄλλοτριεπίσκοπος [1]

ἄλλοτρίοις ἐπίσκοπος [1]

ἄλλοτριοπαγέω [1]

ἄλλοτριοπράγμων [1]

ἄλλοτρίου [1]

ἁμάραντον [1], [2]

ἁμιάντον [1], [2]

ἀναγεγεννημένοι [1], [2]

ἀναγεννάω [1]

ἀναγεννήσας [1], [2]

ἀναγκαστῶς [1]

ἀνάγκης [1]

ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν [1]

ἀναπαύεται [1]

ἀνάχυσις [1]

ἀνήνεγκεν [1]

ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις [1]

ἀντίτυπον [1]

ἄπαξ [1]

ἀπέθανεν [1], [2]

ἀπέχεσθαι [1]

ἀπέχω [1]

ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ [1]

ἀποθέμενοι [1], [2]

ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν [1]

ἀπόθεσις [1]

ἀποκαλύπτω [1]

ἀπολογία [1]

ἀποστέλλω [1]

ἀπόστολος [1]

ἀποτίθημι [1]

ἀρετή [1]

ἀρχιποιίμενος [1]

ἀσελγείαις [1]

αὐτόν [1]

αὐτὸς [1]

αὐτοῦ [1]

αὐτῶν [1]

ἄφθαρτον [1], [2], [3]

ἀφθάρτου [1]

γάλα[1]

γεννάω [1]

γένος ἐκλεκτόν [1]

γεύσασθε [1]

γράφειν διά τινος [1]

γράψαντες διά χειρὸς αὐτῶν [1]

γρηγορέω [1]

γυναικεῖος [1]

γυναῖκες [1]

γυνή [1]

δεῖ[1]

δέον [1]

δι' ὕδατος [1], [2]

διά λόγου [1]

διά πυρός [1]

διά Σιλουανοῦ [1]

διάβολος [1]

διασπείρω [1]

διασπορᾶς [1], [2]

διεσπάρησαν [1]

διεσώθησαν [1]

δίκαιος [1]

διό [1]

διότι [1]

δοκιμάζεται [1]

δοξάζεται [1]

δουλεύω [1]

δοῦλοι [1]

ἐγγίζω[1]

ἐγείρω [1]

ἐγεύσασθε [1]

ἐγκομβόομαι [1]

ἐγράφη ἀπὸ Κορίνθου διὰ Φοίβης [1]

ἔγραψα [1]

ἐδήλου [1]

ἔθνεσιν [1]

ἔθνη [1], [2]

εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ [1]

εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε [1]

εἰμί [1]

εἰρήνη [1]

εἰς ἀλλήλους [1]

εἰς ἑαυτούς [1]

εἰς ἐλπίδα [1]

εἰς ἕτερον τόπον [1]

εἰς ἣν [1]

εἰς κληρονομίαν [1]

εἰς ὃ [1]

εἰς προσευχάς [1]

εἰς σωτηρίαν [1]

εἰς τὰ θεμέλια [1]

εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν [1]

εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν [1]

εἰς τοῦτο γάρ [1]

εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον [1]

ἐκκλησία [1], [2]

ἐκκλησίαι [1]

ἐκλεκτοῖς [1], [2], [3], [4]

ἐκουσίως [1]

ἐκτενῇ [1]

ἔλεος [1]

ἐλπίζω [1]

ελπίσατε [1]

ἐλπίσατε [1]

ἔλπισον [1]

ἐλυτρώθητε [1]

ἐν ἀγαθοποιίᾳ [1]

ἐν ἀγιασμῷ πνεύματος [1]

ἐν Βαβυλῶνι [1]

ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ [1]

ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ [1]

ἐν κόσμῳ [1]

ἐν παντί φόβῳ [1]

ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ [1]

ἐν πᾶσιν [1]

ἐν ὑμῖν [1]

ἐν φόβῳ ἀναστράφητε [1]

ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε [1]

ἐν ᾧ καί [1]

ἐν ᾧ καί [1]

ἔννοια [1]

ἐντιμον [1]

ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων [1]

ἔπαθεν [1], [2]

ἐπερώτημα [1]

ἐπιθυμίαις [1]

ἐπιθυμιῶν [1]

ἐπιθυμοῦσιν [1]

ἐπιμαρτυρῶν [1]

ἐπιποθήσατε [1], [2]

ἐπιρίψαντες [1]

ἐπίσκοποι [1]

ἐπίσκοπον [1]

ἐπίσκοπος [1], [2], [3], [4]

ἐπισκοποῦντες [1], [2]

ἐραυνῶντες [1]

ἐτέθησαν [1]

εὐαγγελίζομαι [1], [2]

εὐλογέω [1]

εὐλογητός [1]

εὐσπλαγχνος [1]

ἐχοντες [1]

ἔχοντες [1], [2]

ζωοποιηθεῖς[1], [2]

ζῶσαν [1]

ἡ ἀδελφότης[1]

ἡ ἐκκλησία [1]

ἡ τιμή [1]

ἡ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος [1]

ἤγγικεν [1]

ἡγεμών [1]

ἡγνικότες [1]

ἡμέρα ἐπισκοπῆς [1]

θανατωθεῖς[1], [2]

θανατωθεῖς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεῖς δὲ πνεύματι [1]

θεμελιώσει [1]

θεός [1], [2]

θυσίας [1]

ιδόντες[1]

ιερόν [1]

Ἰησοῦ Χριστοῦ[1], [2]

καὶ ἴδετε[1]

καὶ πυρώσω αὐτούς [1]

κακία [1]

κακοποιῶν [1]

κακόω [1]

κατά [1], [2], [3]

κατὰ θεόν [1]

κατὰ μὲν αὐτούς βλασφημεῖται, κατὰ δε ὑμᾶς δοξάζεται [1]

καταβαίνω [1]

κατακυριεύοντες [1]

καταρτίσει [1]

κεφαλὴν γωνίας [1]

κηρύσσω [1], [2]

κηφᾶς [1]

κιβωτός [1]

κλήρων [1]

κραταιάν [1]

κράτος [1]

κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας [1]

κύριον αὐτὸν ἀγιάσατε [1]

κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε [1]

κύριος [1], [2], [3]

κώμοις [1]

λίθος[1]

λογικόν [1], [2]

λογικός [1]

λόγος [1], [2]

λύτρον [1], [2]

λυτρόω [1], [2], [3]

μάρτυς[1]

ματαίας [1], [2]

μελλούσης [1]

μετὰ πραύτητος καὶ φόβου [1]

μόλις [1]

ναός[1]

νεανίας [1]

νεανίσκος [1]

νεκροῖς [1]

νεκρῶν [1]

νέος [1]

νεώτεροι [1]

νήφοντες [1], [2], [3]

νήφω [1]

ὁ θεός[1]

ὁ καιρός [1]

ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν [1]

ὁ παθῶν [1]

ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος [1]

ὁ συμπρεσβύτερος [1]

οἱ οἰκέται [1]

οἰκέται [1]

οἰκοδομεῖσθε [1]

οἶκος [1]

οἶκος πνευματικός [1]

οἰνοφλυγίαις [1]

ὀλίγον [1]

ὁμοίος [1]

ὁμοίως [1], [2]

ὁμόφρων [1]

ὀπλίσασθε [1]

ὀρῶντες [1]

ὅτι εἰς τοῦτο [1]

ὅτι καί [1]

παθόντος[1]

παῖς [1], [2]

πάντες [1]

πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν [1]

παρακαλῶ [1], [2]

παρακαλῶν [1]

παρακύψαι [1]

παρεπίδημοι [1], [2]

παρεπιδήμοις [1], [2], [3]

παρεπίδημος [1]

παροικιῶν [1], [2]

πάροιχοι [1]

παροίκους [1]

παροίκους καὶ παρεπιδήμους [1]

πᾶσι τοῖς Ἑλλησι τοῖς παρεπιδήμοις [1]

πάσχοιτε [1]

πάσχω [1]

πατροπαράδοτος [1]

πειρασμοῖς [1]

πειρασμόν [1]

πέμπω [1]

περὶ ἁμαρτιῶν [1]

πέτρος [1], [2]

πιστεύοντες [1], [2]

πίστευσον [1]

πιστεύω [1]

πιστούς [1]

πληθυνθείη [1]

πνεῦμα Χριστοῦ [1], [2]

πνεύμασιν [1]

πνεύματι [1]

πνευματικός [1], [2], [3]

ποικίλης [1]

ποικίλος [1]

ποιμάνατε [1], [2]

ποιμήν [1]

ποῖον [1]

πολυέλεος [1]

πορευθεῖς [1], [2], [3], [4]

πορεύομαι [1]

πότοις [1]

πρεσβυτέροι [1]

πρεσβύτεροι [1]

πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν [1]

πρὸ πάντων [1], [2]

πρόγνωσιν [1]

πρόγνωσις [1]

προεγνωσμένου [1]

προθύμως [1]

προμαρτυρόμενον [1]

προσήλυτοι [1]

προσκόμματος [1]

πῦρ χωνευτηρίου [1]

ράντισμόν[1]

ρήμα [1], [2]

ρύπος [1]

σαντες[1]

σαρκί [1]

σάρξ [1]

σθενώσει [1]

σκανδάλου [1]

στηρίζει [1]

στη̃τε [1]

συνείδησις [1], [2]

συνεκλεκτή [1]

σώζειν [1]

σωτηρίαν [1]

σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε [1]

τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα[1]

τάδε λέγει Κύριος. Δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν [1]

ταπεινόφρων [1]

τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν [1]

τὰς ἀρετάς [1]

ταύτην [1]

τε ἀεί [1]

τέκνα [1]

τελείως [1], [2], [3]

τετηρημένην [1]

τὴν ἀναστροφὴν καλὴν [1]

τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ [1]

τηρέω [1]

τῆς ἀπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν [1]

τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος [1]

τίθημι [1]

τιμάω [1]

τιμή [1]

τιμίῳ [1]

τίνα [1], [2]

τίς [1], [2]

τὸ γάλα τοῦ λόγου [1]

τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως [1]

τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα [1]

τὸ κρίμα [1]

τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ [1]

τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ [1]

τὸ τέλος [1]

τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα εφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται [1]

τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον [1]

τὸν τῆς παροικίας αὐτῶν χρόνον [1]

τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον [1]

τὸν Χριστόν [1]

τοῦ λόγου [1]

τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ [1]

τοῦ Χριστοῦ [1]

τῶν λογικῶν προβάτων τοῦ Χριστοῦ [1]

τῶν παροικιῶν [1]

ὕδατος[1]

ὑμᾶς [1]

ὑπακοήν [1], [2]

ὑπογραμμόν [1]

ὑποτάγητε [1]

ὑποτασσόμενοι [1]

ὑποτάσσω [1], [2]

φανερωθέντος ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων[1]

φθαρτός [1]

φιλάδελφος [1]

φιλόξενοι [1]

φόβος [1], [2]

φρουρουμένους [1]

φυλακῇ [1]

χαίρειν[1]

χαρίζομαι [1]

χάρις [1], [2]

χάρισμα [1]

χρηστός [1], [2]

Χριστιανός [1]

Χριστόν [1]

Χριστός [1], [2], [3]

χριστός [1]

Χριστοῦ [1]

ψυχή[1]

ὡς λόγια θεοῦ[1]

ώστε [1]

Índice remissivo

A

abnegação [1]

Achtemeier, P. J. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83]

Agnew, F. H. [1], [2], [3]

Aland, K. [1]

Alston, R. [1], [2], [3], [4], [5]

amanuense [1], [2]

Antigo Testamento, Jesus e o [1], [2]

Applegate, J. [1]

ardente provação [1], [2], [3]

Armstrong, G. C. [1]

Ásia Menor [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [88], [89], [90], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [99], [100], [101]

autoria [1], [2], [3]

autoridade apostólica [1]

B

Babbitt, F. C. [1], [2], [3], [4]

Badia-Margarit, A. M. [1]

Baker, C. [1]

Balch, D. L. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

Bammel, E. [1]

Bandstra, A. J. [1], [2], [3], [4]

Barclay, J. M. G. [1]

Barclay, W. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Barr, J. [1]

Batey, R. A. [1], [2]

Baumgarten, J. M. [1], [2], [3]

BDF (Blass, F.; Debrunner, A.; Funk, R. W.) [1]

Beare, F. W. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44]

Bechtler, S. R. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Bergren, T. A. [1]

Best, E. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15],

[16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32]

Beyer, H. W. [1], [2]

Bigg, C. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

Bischoff, A. [1]

Black, M. [1]

Blevins, J. L. [1], [2], [3]

Blum, E. A. [1], [2], [3]

Boismard, M. -E [1], [2], [3]

Boring, M. E. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Botermann, H. [1], [2], [3], [4], [5]

Bowyer, W. Jr. [1]

Boyer, J. [1]

Bray, G. [1], [2], [3]

Brewster, H. [1], [2]

Brooks, O. S. [1], [2], [3]

Brown, R. E. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Brox, N. [1]

Bruce, F. F. [1]

Bultmann, R. [1], [2]

C

Calvino, J. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24]

Campbell, B. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Campbell, R. A. [1], [2]

Carroll R., M. D. [1]

Carson, D. A. [1]

Carta da DiásporaVejatambémgênero [1]

Casson, L. [1]

Chancey, M. [1]

Charlesworth, J. H. [1]

Chin, M. [1]

Clark, G. H. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Cláudio [1]

Clausing, R. [1]

Clowney, E. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25]

Collingwood, W. G. [1]

Colwell, E. C. [1], [2], [3], [4]

Congar, Y. M.-J [1], [2], [3]

conversão pós-morte [1]

Cook, D. [1], [2]

Cranfield, C. E. B. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

cristãos judeus [1], [2]

Cross, F. L. [1], [2], [3], [4], [5]

Crouch, J. E. [1], [2], [3]

Cullmann, O. [1]

D

Dalton, W. J. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Dana, H. [1]

Danker, F. W. xvii, [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Darby, J. N. [1]

datação de texto [1]

Daube, D. [1], [2], [3], [4], [5]

Davidson, R. M. [1], [2], [3], [4], [5]

Davids, P. H. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32]

Deissmann, G. A. [1], [2], [3], [4]

deportação [1], [2]

descensus, doutrina do [1]

de Silva, D. [1], [2], [3]

de Waard, J. [1]

Dillard, R. [1]

Dorival, G. [1]

Driver, S. R. [1]

Dupont-Roc, R. [1]

du Toit, A. B. [1]

E

Elliott, J. H. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [67], [68], [69]

Elliott, J. K. [1]

Enoque [1]

Erasmó, D. [1], [2], [3], [4]

Erbes, D. K. [1]

Erickson, M. J. [1], [2], [3], [4]

Erling, B. [1]

ética cristã [1]

Evans, C. A. [1]

exordium [1]

F

Farris, S. [1]

Feinberg, J. S. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Feldmeier, R. [1]

Fitzgerald, J. T. [1]

Fitzmyer, J. A. [1], [2], [3]

Flint, P. W. [1]

France, R. T. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Frank, T. xiv, [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Frend, W. H. C. [1], [2], [3], [4], [5]

G

Gaede, S. [1]

Garnsey, P. [1]

Gärtner, B. E. [1], [2]

gênero [1], [2]

Goodman, M. [1], [2], [3], [4]

Goodspeed, E. J. [1]

Goppelt, L. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62], [63]

grego, qualidade do xiv, [1]

Gross, C. D. [1]

Grudem, W. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26]

grupo petrino [1]

Gummere, R. M. [1]

Gundry, R. H. xiv, [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

Gunkel, H. [1]

Guthrie, D. xiv, [1], [2], [3]

H

Hanson, A. [1], [2], [3]

Hanson, P. D. [1]

Harl, M. [1]

Harnack, A. von [1], [2]

Harris, J. R. [1], [2], [3]

Hatch, E. [1]

Hemer, C. J. [1], [2], [3], [4]

Hess, R. S. [1]

Hiebert, D. E. [1]

Hill, D. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Hillyer, N. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

Holloway, P. A. [1], [2], [3]

Hooker, M. D. [1], [2], [3]

Hornik, H. J. [1]

Horrell, D. G. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Hort, F. J. A. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19]

Howard, G. [1], [2], [3]

I

intrometido [1]

Isaac, E. [1], [2], [3]

J

Jenkins, P. [1]

Jeremias, J. [1]

Jobes, K. H. [1], [2], [3], [4]

Johnson, D. E. [1]

Johnson, S. E. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Jones, A. H. M. [1], [2], [3], [4], [5]

Jones, S. P. [1]

Juster, J. [1]

K

Kaiser, W. [1]

Kelly, J. N. D. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21]

Kendall, D. W. [1], [2], [3], [4], [5]

Kiley, M. [1]

Kilpatrick, G. D. [1], [2]

Kistemaker, S. J. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

Kittel, G. [1]

Kleist, J. A. [1]

Knopf, R. [1]

Knox, J. [1]

L

LaVerdiere, E. A. [1]

Levick, B. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Lightfoot, J. B. [1], [2], [3], [4], [5]

Lindars, B. [1]

Llewelyn, S. R. [1], [2], [3]

Loisy, A. [1]

Longman, T., III [1]

Lutero, M. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

M

MacMullen, R. [1], [2], [3]

Magie, D. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Malina, B. J. [1], [2], [3], [4], [5]

Maloney, E. C. [1]

Mantey, D. [1]

Marchant, E. C. [1]

Marshall, I. H. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Martin, R. A. [1], [2]

Martin, R. P. [1], [2], [3]

Martin, T. W. [1], [2], [3], [4], [5]

Marucchi, O. [1], [2], [3]

Matera, F. J. [1]

Maule, J. [1]

Mayser, E. [1]

McCartney, D. G. [1], [2]

McKelvey, R. J. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

McKnight, S. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

Meecham, H. G. [1]

Meier, J. P. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Merrill, E. T. [1]

Metzger, B. M. xvii, [1], [2], [3], [4], [5]

Michaels, J. R. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55]

Mitchell, S. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Moffatt, J. [1], [2]

Momigliano, A. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Moo, D. [1], [2], [3], [4]

Morris, L. [1]

Moule, C. F. D. [1], [2], [3], [4]

Moulton, J. H. [1], [2], [3], [4], [5]

Munnich, O. [1]

N

Nestle, E. [1]

Noé [1], [2]

Noy, D. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

O

Oborn, G. T. [1], [2], [3]

O'Connor, D. W. [1]

Oesterley, W. O. E. [1]

Oldfather, W. A. [1]

Osborne, T. P. [1], [2], [3]

Oss, D. A. [1]

Oswalt, J. N. [1]

P

Parker, D. C. [1], [2], [3], [4]

Parsons, M. C. [1]

Paulo, dependência de Pedro de [1], [2]

Pedro, carreira de [1], [2], [3]

Pelikan, J. J. [1], [2], [3]

Pentecostes [1]

Perdelwitz, R. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Perkins, P. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Pestman, P. W. [1]

Pilch, J. J. [1], [2], [3]

Piper, J. [1], [2], [3], [4]

Poole, A. [1]

Porter, S. E. [1], [2], [3], [4]

Preisker, H. [1], [2], [3], [4], [5]

Prigent, P. [1], [2], [3]

R

Rahlfs, A. [1]

Ramsay, W. M. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Reicke, B. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23]

Renan, E. [1]

Richard, E. [1], [2], [3], [4]

Richards, E. R. [1]

Richards, G. C. [1]

Robinson, J. A. T. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Rodgers, P. R. [1], [2], [3]

Rolfe, J. C. [1], [2], [3]

Roma, Pedro em [1]

Rostovtzeff, M. [1], [2], [3], [4], [5]

S

sacerdício de todos os crentes [1]

Sahlin, H. [1]

Salmon, E. T. [1], [2], [3]

Scapula, J. [1]

Scharlemann, M. H. [1], [2], [3]

Schlatter, A. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Schmoller, A. [1]

Schutter, W. L. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Scott, C. A. [1]

Scramuzza, V. M. [1], [2], [3], [4], [5]

Seland, T. [1], [2], [3], [4], [5]

Selwyn, E. G. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43]

Servo Sofredor [1]

Sherwin-White, A. N. [1], [2], [3]

Shimada, K. [1]

Silva, M. xiv, [1], [2], [3], [4]

Silvano [1], [2]

sintaxe [1], [2]

Sleeper, C. F. [1], [2], [3]

Slingerland, D. [1], [2]

Sly, D. I. [1], [2], [3]

Smart, J. D. [1], [2], [3]

Smith, G. A. [1]

Snodgrass, K. [1], [2], [3]

Snyder, S. [1], [2], [3], [4], [5]

Soden, H. von [1]

Spencer, A. B. [1], [2], [3]

Stanford, W. B. [1], [2], [3]

Stevenson, G. H. [1]

Stevick, D. B. [1]

Stewart-Sykes, A. [1], [2], [3]

Stibbs, A. M. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Streeter, B. H. [1]

Swete, H. B. [1], [2]

Sylva, D. [1]

T

Talbert, C. H. [1]

teologia petrina [1], [2], [3]

Thiede, C. P. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Thielman, F. [1]

Thompson, J. W. [1], [2], [3]

Thurén, L. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19]

Tite, P. L. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Trebilco, P. R. [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Turner, N. [1]

U

unidade literária [1]

Unnik, W. C. van [1], [2], [3], [4], [5], [6]

V

verba Christi [1]

W

Warden, D. [1]

Watts, R. E. [1]

Wedderburn, A. D. O. [1]

Weiss, B. [1]

Wendland, E. [1], [2], [3], [4], [5]

Wengert, T. [1]

Wenham, J. [1], [2], [3]

Wentz, A. R. [1]

Westermann, C. [1], [2], [3]

Westfall, C. [1], [2], [3], [4], [5]

White, N. J. D. [1]

Williams, M. [1], [2], [3], [4]

Wilson, G. H. [1]

Wilson, J. [1]

Windisch, H. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Winter, B. [1]

Y

Yakar, J. [1]

Young, R. [1]

Z

Zahn, T. [1]

Zerwick, M. [1]

Conheça outras obras da série:

Comentário Expositivo

1024 páginas - 16x23 - capa dura



O livro de Apocalipse contém algumas das passagens mais difíceis das Escrituras.

O comentário de Osborne sobre Apocalipse tem como alvo interpretar o texto e, ao mesmo tempo, apresentar aos leitores as perspectivas da erudição contemporânea de maneira clara e acessível. Osborne começa com uma detalhada introdução a Apocalipse e mostra as muitas dificuldades associadas a sua interpretação.

Ele discute a autoria, data da composição e o ambiente social e cultural da obra. Analisa também os elementos que tornam tão complexa a interpretação da literatura apocalíptica, incluindo o uso de símbolos e figuras de linguagem, alusões ao Antigo Testamento e o papel da predição profética.

O autor analisa diversas abordagens de comentaristas quanto a se Apocalipse se refere principalmente ao passado ou aos eventos que ainda estão no futuro, evitando uma abordagem interpretativa demasiadamente técnica.

Em vez de fazer a exegese do texto de maneira muito restrita, segundo o método versículo por versículo, ele analisa seções mais extensas com o intuito de identificar e ressaltar a mensagem central e a teologia ali encontradas.

Em todo o livro, ele interage com o melhor da erudição recente e apresenta suas conclusões de maneira acessível.

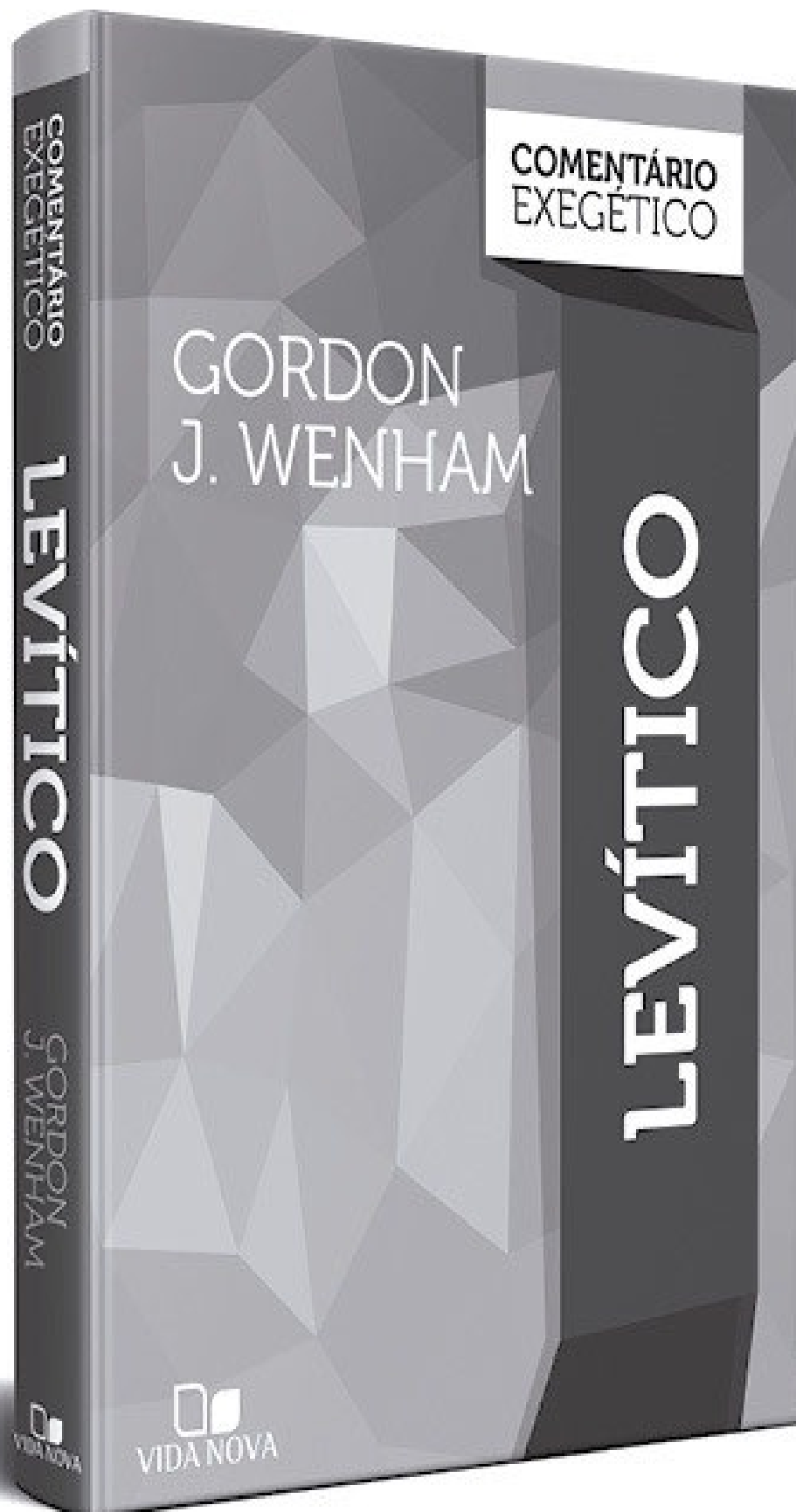
1168 páginas - 16x23 - capa dura



Esse comentário é aclamado o melhor estudo já produzido sobre 1Coríntios. Escrevendo para pastores, professores e alunos de teologia, Gordon Fee oferece uma exposição acessível da carta, destrinchando seu conteúdo e sua ampla relevância teológica. Por essa razão, os aspectos mais acadêmicos da obra, como a interação com outros comentaristas, foram transferidos para as notas de rodapé. Outras características também se destacam. Em primeiro lugar, há um empenho do autor por estabelecer o contexto histórico e literário de 1Coríntios nas introduções de cada seção, reconstruindo assim os aspectos históricos e acompanhando o fluxo do argumento de Paulo, com o cuidado de fazer uma exegese de toda a carta à luz desses antecedentes. Em segundo lugar, a grande expertise de Fee na área da crítica textual permitiu que tratasse de cada variante textual que tivesse peso exegético, em alguns casos com bastante profundidade. Em terceiro lugar, o autor conclui quase cada seção com aplicações, o que demonstra sua preocupação de que a Palavra de Deus seja viva e pertinente aos dias de hoje.

Essa primeira edição em língua portuguesa é baseada na segunda edição inglesa de 2014, a qual leva em conta a extensa pesquisa acadêmica dos últimos 30 anos acerca dessa que é considerada uma das principais epístolas paulinas.

448 páginas - 16x23 - capa dura



Nesse excelente comentário de Levítico (1º lugar nas mais importantes listas de comentários de Levítico), Gordon Wenham trata com igual seriedade tanto o sentido original do texto quanto seu significado teológico perene. No empenho de recuperar o sentido original, Wenham se fundamenta em estudos dos rituais e sacrifícios do Antigo Testamento que comparam e contrastam os costumes bíblicos com as práticas de diversas culturas do Oriente Próximo. Ele também examina detidamente a obra de antropologistas sociais e se utiliza, com maestria, de métodos da crítica literária para trazer à tona os interesses especiais do autor bíblico.

No seu empenho de ressaltar o valor teológico permanente de Levítico, Wenham trata, ao final de cada seção, de como as passagens do Antigo Testamento estão relacionadas ao Novo Testamento e ao cristianismo contemporâneo. Ao fazê-lo, ele não somente mostra que Levítico é um livro muito presente no Novo Testamento, mas também realça de maneira muito prática o chamado contínuo e repetido de Deus à santidade na vida dos cristãos hoje.